

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2020/3 (64. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Sensus communis

Tartalom

Sensus communis (<i>Mester Béla</i>)	5
--	---

FÓKUSZ

NÉMETH ATTILA: Az epikureus univerzálékról	11
VERES MÁTÉ: Sztoicizmus vagy józan ész? A közös fogalmak Khrüszipposz filozófiájában	33
PAPP ZOLTÁN: Az ízlés dolga. Kant közös érzékének ismeretelméleti funkciójáról	49
FÓRIZS GERGELY: Schedius Lajos János <i>Philokaliá</i> jának módszertana	71
FEHÉR M. ISTVÁN: Gadamer <i>sensus communis</i> -felfogása. Kitekintéssel a filozófiatörténeti és a német filozófiai hagyományra	86
HÖRCHER FERENC: A józan ész szava a konzervatív gondolkodásban. Filozófiai esszé	117
SZÉKELY LÁSZLÓ: A relativitáselmélet, a kvantummechanika és a „józan ész”	135

VARIA

BACSÓ BÉLA: A <i>hallgató gondolkodáson</i> túl	161
GURKA DEZSŐ: A jénai konstelláció néhány magyar vonatkozása a 18–19. század fordulóján	171

DOKUMENTUM

NEMES Z. MÁRIÓ: Antropológia mint vád és ítélet. Megjegyzések Edmund Husserl <i>Fenomenológia és antropológia</i> című szövegének filozófiai kontextusához	183
EDMUND HUSSERL: <i>Fenomenológia és antropológia</i> (Előadás a frankfurti, a berlini és a hallei Kant Társaság számára)	192

SZEMLE

BERNÁTH LÁSZLÓ: Megérthető-e a megértő társadalomtudomány egységes hagyományként és a társadalomtudományok kizárólagos módszertanaként?	207
ERDÉLYI ÁGNES: Weber magyarul (?)	216
E számunk szerzői	229
Summaries	231

Sensus communis

Amikor fölmerült a jelen tematikus szám elképzelése, a lapszámnak a reménybeli szerzőkhöz intézett, szokásos szerkesztőségi felhívása a címként választott terminus jelentőségét és aktualitását annak a hangsúlyozásával érzékeltette, hogy a filozófusok mindig is igen változatos vélekedéseket fogalmaztak meg a *sensus communis* szerepével és jelentőségével kapcsolatban az emberi megismerésben és cselekvésben, illetve szűkebb értelemben a filozófiai gondolkodásban. Míg voltak, akik éppen erre a fogalomra kívánták fölépíteni ismeretelméletüket, így Shaftesbury és a skót *common sense* iskola, mások éppen ellenkezőleg, ezzel a fogalommal szemben, saját filozófiafelfogásukat ettől elhatárolódva igyekeztek meghatározni a filozófiai gondolkodás mibenlétét, ahogyan ezt a legkarakteresebb módon Hegel és követői tették. Kiemeltük, hogy magának a terminusnak is számos, jelentésmezejét tekintve szerteágazó variációja van a modern nyelvek filozófiai terminológiájában; ezek nem egyszerűen a fordításai egymásnak, és maguk is olyan görög és latin szakkifejezésekre épülnek, amelyek hasonlóképpen, vagy még inkább szerteágazó jelentéshálójával rendelkeztek a maguk korában és rendelkeznek ma is a filozófiatörténeti értelmezésekben. Amint az ismert, Gadamernek alapvető szerepe volt abban, hogy a címszavunkul választott fogalmat újra aktualizálja a filozófiai diskurzusban, ezzel együtt történetileg is újragondolja; miközben mára az *Igazság és módszer* maga is a filozófiatörténeti kutatások tárgyává vált. Ugyanakkor a történeti megközelítés mellett felhívásunkban hangsúlyoztuk a fogalom kortárs relevanciáját is.

A lapszám *Fókusz* rovatának hét tanulmánya jól reprezentálja a *sensus communis* filozófiatörténeti és kortárs filozófiai jelentőségéről főntebb megfogalmazott előzetes elgondolásainkat, és nagy vonalakban tükrözi azokat a fontosabb filozófiatörténeti korszakokat és kortárs filozófiai témákat is, amelyekben a *sensus communis* valamilyen sajátos összefüggésben megjelenő fogalma jelentős szerepet játszik. (Hasonlóképpen átfogó téma esetében természetesen könnyű rámutatni olyan területekre, amelyeknek ugyanúgy helyük lett volna ebben a tematikus összeállításban, mint amelyekre a jelen írások összpontosulnak. A lapszám szerkesztőjeként és érdeklődő olvasóként magam is szívesen láttam volna például

filozófiatörténeti tanulmányt a peripatetikus ismeretelméletnek az e fogalomhoz kapcsolódó elemeiről vagy a skót *common sense* iskola valamely szerzőjéről, az általuk tárgyalt kérdések egyikéről; vagy éppen a címszóhoz kapcsolódó nem történeti jellegű elemzést a kortárs elmefilozófia valamely irányzatának megközelítésében. A tematikus lapszámok azonban már csak ilyenek; sohasem tekinthetők súlyponti témájuk átfogó kézikönyveinek, azt viszont megmutathatják, hogy a magyar nyelven író filozófusközösség adott pillanatban éppen hogyan és milyen hangsúlyokkal foglalkozik a témával.)

* * *

Az első két tanulmány címszavunk antik gyökereit veszi górcső alá. Németh Attila *Az epikureus univerzáléről* című írása Epikurosz *prolépszisz* terminusának új értelmezésére vállalkozik. Epikurosz ismeretelmélete az érzékszervek révén közvetlenül, az elme hozzájárulása nélkül adott érzékletekből indul ki, viszont érzékleteink valóságát csak az erősítheti meg, hogy tudatában vagyunk érzékleteinknek. Az érzékszervek automatikus, elmétől, tudattól független működése és az érzékletek igazságának tudatos megítélése közötti viszonyt a *prolépszisz* fogalma segít megérteni az epikureus filozófiában, amelyen a hagyományos interpretációk általában valamilyen racionális előzetes fogalmat értettek. Németh ennek a terminusnak az újraértelmezéséről a nemzetközi szakirodalomban a közelmúltban megélénkült vitához kapcsolódik írásával, saját karakteres interpretációt megfogalmazva. Tanulmánya módszertani szempontból is érdekes: megfigyelhetjük benne az új filológiai eredmények filozófiatörténetbe való beépülésének mikéntjét egy papirusztöredék szövegének értelmezése révén.

Veres Máté tanulmánya *Sztoicizmus vagy józan ész? A közös fogalmak Khrüszipposz filozófiájában* címmel mintegy folytatja az előző dolgozatban fölvetett kérdés megválasztását, hiszen az általa Khrüszipposz kifejtésében tárgyalt sztoikus fogalmakat (*prolépszisz*, *koiné ennoia*) jórészt az atomista természetfilozófiával, vagyis éppen azokkal az epikureusokkal folytatott polémiaiban fejtették ki a sztoa képviselői, akiknek az ugyanerre a tárgyra vonatkozó elmélete az előző tanulmány témája volt, mindkettejük által használt, ám másképpen értelmezett terminusokkal (mint a már említett *prolépszisz*). A sztoikus terminológia kérdéseinek a tisztázása során Veres nem kerülheti meg az általa tárgyalt filozófiai hagyomány görög–latin kétnyelvűségének a problémáját; írásának az a vonulata is érdemes az olvasó figyelmére, amelyben Cicero sztoikusokról szóló szöveghelyeinek latin terminológiáját taglalja az eredeti görög kifejezések összefüggésében. Nem kevésbé érdekfeszítő témája a dolgozatnak a tárgyalt fogalmak alkalmazása istenbizonyítékként a sztoikus filozófián belül, illetve az iskola utóéletének taglalása.

Nagyot ugrunk ezután az időben, és csak ott vesszük föl újra a fonalat, ahol majd vezérfogalmunk új területen, a 18. század végén létrejövő professzionális esztétikai diskurzusban játszik központi szerepet. Ebben a témában íródott Papp Zoltán *Az ízlés dolga – Kant közös érzékének ismeretelméleti funkciójáról* című

tanulmánya. Amint ismeretes, a *közös érzék* fogalmát a kanti filozófia megszokott értelmezései és talán maga a königsbergi mester is kifejezetten az esztétikai vizsgálódásokban és csak ott érvényes terminusnak tekinti. Igaz ez azokra az értelmezésekre is, amelyek Kantnak az esztétika mint önálló filozófiai diszciplína létrehozásában játszott szerepét állítják a középpontba, pozitív fejleményként; de azokra is, amelyek éppenséggel a *sensus communis*nak az esztétikum szférájára való leszűkítését róják föl neki. Papp éppen ellenkezőleg, a szolipszizmusnak a kritikai filozófia ismeretelméletében rejlő veszélye kiküszöbölésére megfogalmazott megoldásként értelmezi a megfelelő kanti szöveghelyeket. Értelmezése, jóllehet radikális és egyéni, kitapinthatóan kapcsolódik a kortárs Kant-értelmezések kurrens kérdéseire.

Tematikus rovatunk következő tanulmánya, Fórizs Gergely *Schedius Lajos János Philokaliájának módszertana* című írása is esztétikatörténeti tárgyú, sőt, szűkebb értelemben az, mint a fentebb említett dolgozat. Az elemzés tárgya Schedius Lajos, a némettel szinte egy időben létrejövő magyar, ám latin nyelven művelt professzionális esztétika megkerülhetetlen alakjának összegző munkája. Fórizs szükségképpen gyakran utal elemzése során Schedius Kanthoz való viszonyára. Látható, hogy mind az esztétika történeti tárgyalása során, mind a főbb esztétikai nézetek ismertetésekor Schedius számára Kant a korban megismerhető esztétikai nézetek utolsó, jól azonosítható mérföldköve. Ugyanakkor Schedius saját pozíciója, nézetrendszere Kant előtti; a filozófiatörténeti szakirodalomban gyakran elmarasztalt eklektikája valójában végiggondolt és következetesen alkalmazott módszer, amely a *sensus communis* hagyomány kontinentális, főleg német ágából táplálkozik, és amely a tudományos közösség együttgondolkodását állítja a középpontba. (Gondolkodása prekantiánus jellegének ismeretében még inkább értékelnünk kell a kanti filozófia tanításának szabadsága melletti bátor kiállítását az 1790-es években – teszi hozzá a szerkesztő.)

Tematikus rovatunk következő tanulmánya, Fehér M. István *Gadamer sensus communis-felfogása – Kitekintéssel a filozófiatörténeti és a német filozófiai hagyományra* címmel vezérfogalmunk huszadik századi újjászületésének és történelmi tárgyalásának a témájához vezet el az olvasót. Fehér M. írásának kiindulópontja Gadamernek a témában megkerülhetetlen fő műve, az *Igazság és módszer*, különösen ennek a *humanista vezérfogalmakat*, köztük a *sensus communis* tárgyaló bevezető fejezetei; ugyanakkor a dolgozat merítése, tematikája jóval több, mint egy Gadamer-értelmezés (bár ez utóbbi sem lenne önmagában kicsi és méltatlan feladat). A tanulmány végigvezeti az olvasót a terminus újkori fogalomtörténetén a kezdeteket jelentő Shaftesburytól Vicón át egészen a német kultúrában való megjelenéséig, a populárfilozófusoktól Kantig. E történeti körkép kereteként azt is kiválóan láttatja az elemzés, hogy hogyan illeszkedik mindez a szellemtudományok újabb megalapozására irányuló gadameri programba, illetve, hogy milyen kontextuális háttérrel jelent Gadamer gondolkodása számára a második világháború utáni német önértelmezés.

A *Fókusz* rovat hátralévő két írása nem vezérfogalmunk valamely aspektusának filozófiatörténeti feldolgozását tűzte ki célul, hanem a terminus használatának aktualitását hangsúlyozza a kortárs filozófiai diskurzus valamely területén. (Valójában már Fehér M. István tanulmánya átvezette az olvasót a történeti problémák felől a jelen kérdéseiig; történeti elemzésének jelentős része is inkább metaszinten mozgott, amennyiben azt taglalta, hogy Gadamer miért éppen úgy tárgyalta a múlt örökségét, ahogyan azt fő művében kifejtette.) Ez akkor is így van, ha Hörcher Ferenc *A józan ész szava a konzervatív gondolkodásban – Filozófiai esszé* című írása tele van filozófiatörténeti kitérőkkel terminusunk antik és modern kori históriájáról. A hangsúlyozottan esszé műfajú írás e történeti példái (Cicero, Vico, Burke) arra valók, hogy alátámasszák a közelmúlt konzervatív brit politikafilozófusai (Michael Oakshott és Sir Roger Scruton) által a *tapasztalat* és a *gyakorlat* fogalmára építő gondolkodásról megfogalmazottakat, melyeket a doktriner politikai racionalizmus ellenpontjául szántak. E felfogásnak lehet a szerző szerint ismeretelméleti kerete a *sensus communis* hagyománya.

Székely László *A relativitáselmélet, a kvantummechanika és a „józan ész”* című tanulmánya tematikus rovatunk főtebb tárgyalt írásaitól távolabbi vidékekre kalauzolja az olvasót. A tudományfilozófia, illetve a tudományról folyó közbeszéd filozófiai szintű értelmezésének a területéhez tartozó dolgozat a rovat többi írásától eltérően nem meghatározott filozófiai, ismeretelméleti hagyomány és nézetrendszer részeként tárgyalja a „józan ész” fogalmát – amelyet hangsúlyosan idézőjelbe tesz –, hanem akként, ahogyan az megjelenik az általa elemzett tudományos (meta)diskurzusban. Nem a szerző fogalomhasználatának a pongyolaságáról van tehát szó; ellenkezőleg, elemzésében ő mutat rá annak a diskurzusnak és fogalomhasználatnak a következtelenségeire, amelyről dolgozata szól. A tanulmány azt a leegyszerűsítő, a tudományról szóló közbeszédet elemzi, amely a szerző véleménye szerint félreinterpretálja a címben jelzett fizikai elméleteket, és a „józan ész” fogalmát is félrevezetően használja. Elemzése középpontjában az a beszédmód áll, amely összemossa a valóság leírására szolgáló matematikai modellt magával a valósággal.

* * *

Varia rovatunkban ezúttal két tanulmányt közlünk; az első, Bacsó Béla *A hallgató gondolkodáson túl* című dolgozata Dilthey-értelmezés, maga a címben kiemelt kifejezés, a *hallgató gondolkodás* is Dilthey terminusa, a *schweigendes Denken* magyarítása. Bacsó Dilthey kései filozófiájának azokat az elemeit állítja elemzése középpontjába, amelyek elvezettek a német filozófia összefoglalóan életfilozófiáinak nevezhető fordulatáig, és mély hatással voltak a Dilthey-t követő generáció legnagyobbjaira.

Gurka Dezső *A jénai konstelláció néhány magyar vonatkozása a 18–19. század fordulóján* című tanulmányának közlésével régi adósságát törleszti a *Magyar Filozófiai Szemle*. A dolgozat a szerzőnek még 2018. február 8–9-én, az ELTE BTK

Filozófia Intézet és az MTA BTK Filozófiai Intézete által *A magyar filozófia történetei* címmel szervezett konferencián tartott előadásán alapul; a kézirat 2019-ben a *Magyar Filozófiai Szemle* 63. évfolyamának 1. számába érkezett a konferenciával azonos című tematikus számba (a szám vendégszerkesztői Olay Csaba és Varga Péter András voltak). A téma iránt azonban olyan öröndetes módon megnőtt az érdeklődés, hogy a közlésre elfogadott kéziratok mindegyikét még a jelentősen megnövelt terjedelmű tematikus lapszámban sem tudtuk egyszerre közölni. A jelen íráson kívül még egyet voltunk kénytelenek terjedelmi okokból későbbi számban közreadni: Varga Péter András 2019. Palágyi és Husserl. Egy margójegyzet a magyar (és az egyetemes) filozófiatörténet-írás relevanciaproblematikájához. *Magyar Filozófiai Szemle*. 63/3. 168–189. Gurka Dezsőnek a magyar filozófia nemzetközi kapcsolatrendszerét taglaló jelen tanulmányával bevégeztük ennek a tanulmányblokknak a közlését.

Dokumentum rovatunkban Edmund Husserl *Fenomenológia és antropológia* című előadásának magyar változatát hozzuk Besze Flóra fordításában, amelyet Varga Péter András vetett egybe az eredetivel, és Nemes Z. Márió helyez el a kor német filozófiatörténeti összefüggéseiben *Antropológia mint vád és ítélet. Megjegyzések Edmund Husserl Fenomenológia és antropológia című szövegének filozófiai kontextusához* című, tanulmányértékű bevezetőjében.

Szemle rovatunkban ezúttal két recenzió fért el. Bernáth László *Megérthető-e a megértő társadalomtudomány egységes hagyományként és a társadalomtudományok ki-zárólagos módszertanaként?* címmel elemzi Sivadó Ákos kötetét (*A megértés mestersége*). Az írás az ismertetett könyv gondolatmenetének részletes elemzése és kritikáján túlmenően is érinti mindazokat a módszertani kérdéseket, amelyeket Sivadó taglal.

Erdélyi Ágnes *Weber magyarul (?)* című írásában Weber *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* című emblematisz mővének új magyar fordítását tárgyalja, kitérve a mű és általában Weber korábbi magyar fordítástörténetére. (Ennek jelentős része a recenszens nevéhez fűződik, de az ismertetett mű éppen kivétel ez alól.) A weberi kifejezésmód és terminológia magyarításának a kérdésein keresztül Erdélyi fontos és aktuális fordításelméleti kérdésekre is fölhívja a figyelmet, illetve megfontolandó véleményyt fogalmaz meg e téren.

Mester Béla

NÉMETH ATTILA

Az epikureus univerzálékról

Epikurosz filozófiájának kiindulópontja az érzékszerveknek megjelenő fenomenális világ. Elmélete szerint minden érzékelés igaz vagy valós,¹ mert a világ perceptuális tudata mentes minden gondolati tevékenységtől, és ebben az értelemben irracionális. Az érzékelés az elmén kívüli hatásoknak köszönhetően jön létre, és az elme semmit nem ad hozzá vagy vesz el az érzékletekből. Továbbá, mivel minden tudás az érzékelésből származik, az érzékelés igazságát vagy valódiságát csak az erősíti meg, hogy tudatában vagyunk az érzékleteinknek.²

De mi az érzékleteink tudatának tartalma, és ez a tartalom hogyan nyer formát? Természetes vagy racionális módon? Ha az érzékleteink tudatának tartalma racionális folyamat eredménye lenne, Epikurosz szerint nem lennének képesek semmit sem észlelni az elme hozzájárulása nélkül, és ez ellentmondana kiinduló tézisének, miszerint minden érzékelés irracionális, azaz az elme működése nélkül jön létre.³ Az első alternatíva viszont, mely szerint az érzékletek tudata természetes folyamat eredménye, olyan elméletet alapoz meg, amelynek értelmében érzékleteink tudatát egyedül a tapasztalat formálja meg.

De pontosan milyen érzékleti tartalmak jönnek létre az érzékelőben, amelyek alapján Epikurosz szerint az elme képes ítéleteket alkotni az érzékelt világról? Nyilvánvalónak tűnik, hogy az érzékelés észlelési tartalmain Epikurosz az egyes érzékszervek elkülönült, nyers észleleteit értette, amelyeket az egyes érzékszerveink az őket ért fizikai benyomásokkal (*pathosz/pathé*) egyidejűleg percipiálnak. Ha ez a helyzet, akkor viszont hogyan állnak össze a különböző érzékszerveink által percipiált, elkülönült észleleteink egységes tapasztalattá? Amikor például látom egy ló formáját a távolban, érzem a szagát és hallom, ahogyan nyerít, ha az elme lenne az, ami összekombinálja ezeket a különféle érzék-

¹ Az *aléthész* mindkét értelmezése – ‘igaz’ vagy ‘valós’ – problematikus (Striker 1977; Taylor 1980; Furley 1993).

² Fontos megjegyezni, hogy az érzékelés igazsága nem azonos az érzékelés tárgyairól alkotott állítások igaz vagy hamis voltával.

³ Vö. DL X. 31–32 = LS 16B.

leteket olyan egységes érzékeléssé, hogy amit látok, szagolok és hallok, az ló, akkor ez ellentmondana az érzékelés irracionális voltának. Ezért úgy tűnik, hogy olyan természetes folyamat kapcsolja össze ezeket az egyidejű észlelési tapasztalataimat, ami nélkülöz minden racionális tevékenységet.

Ebben az írásomban amellet kívánok érvelni, hogy Epikurosz szerint érzékleink tudatának tartamát egy természetes folyamat, a *prolépszisz* egyesíti az elme racionális tevékenységét megelőzően. A *prolépszisz* fogalmának ilyen értelmezése radikálisan eltér a hagyományos interpretációkétól, amelyek *prolépsziszen* túlnyomórészt racionális, előzetes fogalmat értenek.⁴ Ezzel a hagyományos értelmezéssel szemben olvasatomban a *prolépszisz* természetes, a szó szoros értelmében vett „előzetes megragadás” vagy felismerés, ami az elme racionális tevékenységét előzi meg, és az érzékszervi memóriában egységesíti és klasszifikálja az eltérő érzékletek tartalmait egy-egy *tüposz*ban, vagyis mentális képben, amelyekről csak ezt követően alkot ítéleteket az elme.⁵

Interpretációm szerint tehát Epikurosz elméletében a minket körülvevő természetnek több lépcsős folyamat eredményeképpen kerülünk tudatába. (1) A külvilág közvetlenül hat elkülönült érzékszerveinkre, amelyeket a nem racionális lélek rész vitalizál.⁶ (2) Ez a nem racionális lélek rész felelős azért, hogy érzékleteinket egy nem racionális, fizikai folyamat feldolgozza a racionális lélek rész számára, amelynek eredményeképpen (3) a racionális lélek rész érzékleink egységes tudatában a következő három elem alapján alkot ítéleteket: (a) az érzékszervek szerint eltérő egyes érzékletek (látás, hallás, szaglás, ízlelés vagy tapintás közvetlen érzékletei); (b) a proleptikus folyamat produktuma, a *tüposz*; valamint (c) a *pathé* vagy benyomások alapján – amely benyomásokat az érzékelés során egy atomista elmélet keretein belül mindegyik érzékszervünk szükségszerűen elszenvedi. Amikor például úgy vélekedünk, hogy lovat látunk, ez a percepció egyrészt egy ló vizuális, olfaktorikus stb. érzékelése alapján jön létre, másrészt egy előzetes megragadásnak (*prolépszisz*) köszönhetően, ami az egyes érzéki észleletek holisztikus felismerését egy *tüposz* képében tárja a racionális lélek rész elé, harmadrészt pedig az érzékelés során minket ért fizikai benyomások alapján. Az érzékelés ezen három komplex eleméből aztán az elme megalkotja azt az ítéletét, hogy az a valami ott a távolban egy ló.

⁴ A fogalom epikureus használatának legfrissebb tárgyalásaihoz lásd Tsouna 2016; Verde 2016.

⁵ Vö. Németh 2017. 27–47. Az epikureus *tüposz* fogalmához lásd Lembo 1981–1982. A *tüposz* fogalmának pontosabb meghatározásához lásd lentebb, 22. Értelmezésemben az epikureus *prolépszisz* csak annyiban hasonlít az arisztotelészi *koiné aiszthésisz* funkciójához, hogy integrálja az öt érzékszerv érzékleit, de Arisztotelész elképzelésével ellentétben nem különálló perceptuális képesség.

⁶ Ez a vitalizáció és az ezzel összefüggésben álló folyamatok nyilvánvalóan nem implikálnak semmilyen racionális aktivitást, ahogyan Verde félreérti a pozíciót (Verde 2018a; Verde 2018b; Verde 2018d). A lélek részekre osztásáról lásd lentebb, 20–21.

Ebben a komplex érzékelési struktúrában értelmezésem szerint a *prolépszisz*-nek jut az az automatikus szerep, hogy egységesítse az eltérő érzékszerveink érzékleteit. Ennek a természetes folyamatnak köszönhetően – ami magában foglalhatja csak néhány vagy az összes érzékszerv percepcióit – jön létre egy *típus*, ami generikus, érzékszervi felismerését biztosítja az észlelt dolgoknak, ami ezért voltaképpen egy automatikusan létrejövő univerzálé szerepét tölti be. A proleptikus folyamatok tehát *típus*ok, mentális képek formájában biztosítják a világ automatikusan és empirikusan klasszifikált perceptuális felismerését a perceptuális tudat szintjén, amelynek segítségével – az érzékelés többi elemével egyetemben – ítéleteket alkotunk a minket körülvevő természetről.

Rekonstrukcióm a következő érvelési láncolatra épül: az első részben először inverz, rövid áttekintését nyújtom az univerzálék történetének, amely egyszerűen megfogalmazva az a kérdés, hogy a dolgok sokasága hogyan oszthat ugyanazon a tulajdonságon, és mi a megosztott tulajdonság ontológiai státusza.⁷ A második részben megmutatom, hogy Epikurosz tanítványának, Hérodotosznak címzett levelében szorosan összekapcsolja a tulajdonságok ontológiai státuszát a világ érzéki tapasztalásával, amelynek tükrében Epikurosz szerint a dolgok egyes tulajdonságainak érzékelési módja a világ természetes és automatikus klasszifikációjához vezet. A rekonstrukciónak ezen a pontján azonban még kérdéses lesz, hogy vajon Epikurosz igazolhatja-e azt az álláspontot, hogy ez a természetes besorolás nem ésszerű művelet eredménye, hanem inkább annak következménye, hogy a világban elsődlegesen percipált testeknek és a tér tulajdonságainak és járulékainak automatikus klasszifikációja szerint kerülünk tudatába. Ezért a harmadik részben Diogenész Laertiosznak az epikureus *prolépszisz*ről szóló testimoniumához fordulok (DL X. 33), amely, úgy tűnik, kitölti ennek a perceptuális folyamatnak azon réseit, amelyekben az érzékelés tudatos felismeréssé válik. Diogenész Laertiosz és Epikurosz *Természetről* című fő művének egy papirusztöredéke alapján pedig megkísérlem rekonstruálni az epikureus érzéki észlelés terminológiai labirintusának egy részét, ami egyrészt arra ad magyarázatot, hogy az egyes érzékszervek tartalma hogyan egyesül és hozza létre a világ természetes osztályozása szerint felépülő egységes tudatot, másrészt pedig mélyebb betekintést nyújt Epikurosz atomista elméletébe.

I.

Mi az univerzálék problémája? (Vö. Armstorng 1989.) A 19. században Charles Sanders Peirce a szemantika területén tárgyalta a kérdést. Ha a következő szemantikai példát vesszük,

⁷ Amint látni fogjuk, az univerzálék problémája már az ókori filozófusoknál is többféle kontextusban merült fel (Sedley 2013).

A(z)

A(z)

és azt a kérdést tesszük fel, hogy hány szó van benne, a kérdésre két jó választ adhatunk: kettő, vagy csak egy. Peirce szerint két azonos típusú *token*. Ha fontolóra vesszük a *type–token* különbségtételt, könnyen beláthatjuk, hogy ez a differenciálás nemcsak a szemantikában, hanem szinte minden területen alkalmazható. Sok *tokenje* van például az atomoknak, a székeknek vagy a lovaknak. A filozófiai probléma akkor jelenik meg, amikor elkezdünk a típusok azonosságáról beszélni, mint például:

Az előttem lévő ló alakja és mérete ugyanolyan, mint a ménesben az összes többi lóé.

Sok individuális dolog azonos típusú lehet: mint ilyenek, ugyanakkora alakú és méretű *tokenek*. De ez a hasonlóság egyben azonossá is teszi őket? Ha ezeket a *tokeneket* azonosnak tekintjük, akkor az első példánkban szereplő két határozott névelő is bizonyos értelemben azonos. Ugyanakkor a *tokenek* mindkét példában teljesen el vannak különítve, elvégre különféle helyeket foglalnak el a legelőn vagy a papírlapon. Milyen értelemben mondhatjuk őket akkor mégis azonosnak?

Egyes filozófusok (mint Platón, Szent Ágoston, Szent Anzelm, Szent Tamás) úgy gondolták, hogy akkor mondhatunk bizonyos *tokeneket* azonos típusúnak, ha hasonlóságuk szempontjából a *tokenek* minden tekintetben megegyeznek egymással. Például a lovak ugyanolyan alakúak és méretűek. Ugyanazon alak és méret közös tulajdonságaik alkotóelemei. E filozófusok véleménye szerint ez az identitás csak akkor tartható fenn, ha az egyetemes tulajdonságoknak, amelyek alapján ezek a *tokenek* azonosak, önálló létük van, és ezért ennek a nézetnek a filozófusait általában realistáknak hívják.

Más gondolkodók viszont (miként John Buridan, William of Ockham vagy John Stuart Mill) az azonos típusokat nem szigorú, hanem csak laza értelemben tartják azonosnak. Szerintük ugyanannak a típusnak több *tokenje* nem áll átfedésben egy önálló léttel bíró entitással, és így egymással sem. John Locke megfogalmazása szerint „minden, ami létezik, egyedi”. Következésképpen az univerzálék nem rendelkeznek az egyes dolgok létmódjával; ezért ezeket a filozófusokat időnként nominalistáknak hívjuk.

Ha visszamegyünk a filozófiatörténetben majdnem egészen az antikvitás végére, a 2–3. századi orvos-filozófus Galénosznál már megtaláljuk ugyanezt a *type–token* felosztást, amikor az ábécé betűiről diskurál (*Meth. Med.* II. 7–8 = X 131–132 Kühn), ami valójában eredetileg Arisztotelész egy példája a *Metafizikából*:

Nincs semmi akadály, hogy a beszéd elemei között [*tész phónész sztoikheión*] sok alfa és béta legyen, anélkül, hogy e sok hang mellett [*para ta polla*] lenne „maga az Alpha” és „maga a Béta” [*auto alpha kai auto beta*], s éppen ezért lehetséges végtelen sok hasonló szótag. (*Met.* M10. 1087a7–10; saját fordítás.)

Arisztotelész, aki szerint az univerzálék magukban a dolgokban találhatók (*universalia in rebus*), arra használta ezt a példát, hogy elhatárolja magát Platónról. Platón ugyanis azt gondolta, hogy egy dolog tulajdonságai önálló, transzcendens létezéssel bíró formáknak köszönhetik a létezésüket, amely Arisztotelész szerint (*Met.* A6. 987a32–b7) Kratülosz és Hérakleitosz hatásának volt köszönhető a fiatal Platónra. Az említett filozófusok szerint ugyanis minden érzékelhető dolog (*ta aiszthéta*) állandóan áramlik, és ezért nem lehet a tudás tárgya. Az érzékelhető dolgok természetére vonatkozó ontológiai tézis (ti. hogy minden áramlik) már implikálja azt az episztemológiai feltevést, hogy az érzékelhető dolgok nem lehetnek a tudás tárgyai, mivel az áramlásban nincsen állandó, stabil létmódjuk. Platón ezért – meséli Arisztotelész – úgy gondolta, hogy ha bármi a tudás tárgykörébe tartozik, az nem tartozhat az érzékelhető dolgok körébe, és ennek következtében a tudás és a meghatározások tárgyai szükségképpen különböznek az érzékelésben megismerhető dolgoktól. Platón – folytatódik a történet – ennek az episztemológiai problémának a megoldásához vette át Szókratész etikai módszertanát, amely az erkölcsi tulajdonságokat általánosságban (*to katholu*) vizsgálta – például az egyes erények univerzális meghatározására irányult. Azaz Platón a szókratészi módszertan alkalmazhatósági körét kiterjesztve érkezett el a formákhoz, vagyis az ideatanhoz, mint a tudás és meghatározások tárgyaihoz.

Bár néhányan megkérdőjelezik ennek a történetnek a valóságtartalmát (Kirk 1951; Kahn 1998; Yonezawa 2017), Arisztotelész mint Platón legeminensebb tanítványa – húsz évet töltöttek együtt – valószínűleg elég jó pozícióban volt ahhoz, hogy megismerje Platón elméletének eredetét (vö. Sedley 2003). Mindazonáltal az nem teljesen világos, hogy a formák mennyiben azonosíthatók az univerzálékkal. Még ha el is fogadjuk, hogy a formák saját ontológiai státusszal rendelkező közös predikátumok – ami már önmagában is problematikus állítás –, annyi azért világos, hogy Platón a formákat nem mint univerzálékat posztulálta, inkább más megfontolások motiválták (vö. Sedley 2013). Mindazonáltal Arisztotelész története szerint a formák a meghatározások tárgyai, következésképpen plauzibilisnek tűnik, hogy minden, ami meghatározható, rendelkezik önálló formával, ez pedig kifejezhető egy általános terminusban vagy univerzáléban.

Ahogy Alexander Mourelatos meggyőzően érvelt, az univerzálék kérdéskörének még Platónnál korábbi gyökerei is vannak – Parmenidésznél, Empedoklésznél, a püthagoreusoknál és Démokritosznál (Mourelatos 2006; Mourelatos 2003). De legyen elég ez a rövid, inverz áttekintés ahhoz, hogy egyrészt világos legyen: a problémának egymástól rendkívül eltérő, komplex filozófiai kontextusai voltak, másrészt hogy megmutassa: ha az univerzálék problémája az ókorban általában nem *simpliciter* jelent meg, akkor Epikurosnál sem számíthatunk erre, harmadrészt pedig, hogy hasznos referenciapontként szolgáljon a további diskurzushoz.

II.

Epikurosz szerint a dolgok összessége testekből és helyből áll – ez utóbbit ír-
nek, térnek és tapinthatatlan természetnek is hívjuk.⁸ Az érzékelés maga ta-
núsodik arról, hogy a testek léteznek (*Ep. Hdt.* 39–40). A testeken és a helyen
kívül semmire sem gondolhatunk úgy, mint ami önálló, komplett természettel
bírna (ὥς καθ’ ὅλας φύσεις), hanem csak, mint a testek és a hely akcidenteisei-
re (συμπτώματα) és tulajdonságaira (συμβεβηκότα) – lásd *Ep. Hdt.* 40.⁹ Ezt a
különbségtételt Epikurosz később is megismétli levelében (*Ep. Hdt.* 68–71),
és a nyelv, amelyen fogalmaz (οὐθ’ ὥς καθ’ ἑαυτὰς εἰσι φύσεις δοξαστέον),
erősen referenciális. Platón jellemezi ugyanis hasonlóképpen az örökkévaló és
változatlan formákat mint *per se* létezőket (αὐτὰ καθ’ αὐτά, mint „maguk önma-
gukban” – lásd pl. *A lakoma* 211b1, *Phaidón* 78d5–6, *Parmenidész* 129d7–8), hogy
indikálja független létmódjukat az intelligibilis szférában, szemben az érzékel-
hető világ állandóan változó érzéktárgyaival, amelyek a formákban „részesül-
nek”. Platónnal éles ellentétben viszont Epikurosz az érzékelhető testeknek és
a helynek tulajdonít önálló létmódot (ὥς καθ’ ὅλας φύσεις).¹⁰ Ez a megkülön-
böztetés további fontos eltérést implicál: míg a platóni elképzelés szerint a ta-
paszlatat tárgyai folytonos létrejövésben és változásban vannak, és ezért számos
formájuk van (πολυειδής, *Phaidón* 80b4), és az egyszerű és egységes formákkal
ellentétben (pl. a szépség formája μονοειδής, *Phaidón* 78d5) nem rendelkeznek
konzisztens szerkezettel, addig Epikurosz szerint a tapasztalatunkban megmu-
tatókozó testek önálló egységek (Bronowski 2013). Fontos megjegyezni, hogy a
Hérodotosznak írt levél 39–40-es paragrafusaiiban, ahol Epikurosz a testeket és
a helyet mint önálló egységeket azonosítja, a tapasztalatunkban megjelenő dol-
gokról beszél; Epikurosz csak az atomizmus mellett felhozott érveit követően
kezd az atomokról mint testekről értekezni. Következésképpen tehát Epikurosz
legalább kétféle értelemben beszél testekről: (1) a testek olyan egységek, ame-
lyeket a tulajdonságaik alkotnak meg; (2) a testek atomok aggregátumai vagy
aggregátumok aggregátumai (*Ep. Hdt.* 69). Az első esetben a testet specifiká-
ló tulajdonságai hozzák létre a test állandó természetét, amely pozíciót *bundle*

⁸ A szöveg problematikájáról lásd Verde 2018c. Én Usener emendációját (σώματα καὶ τόπος) fogadom el Gassendiével szemben (σώματα καὶ κενόν) in *Ep. Hdt.* 39, mert filozófiai értelemben meggyőzőbb azt feltételezni, hogy Epikurosz, aki több lépésben, csak fokozato-
san jut el az atomizmus mellett szóló érveikhez, az érzéki tapasztalat számára adott testekből
és helyből indul ki, nem pedig rögtön olyan teoretikusan terhelt terminusból, mint az „űr”
fogalma, amely már előfeltételezné az atomista elmélet dichotómiájának (atomok és űr) egyik
alapját. Lásd továbbá Philodémosz, egy Kr. e. 1. századi epikureus distinkcióját a testek és a
hely között (Obbink 1996. 136–137, 338–339).

⁹ Sedley meggyőzően érvel amellett – lakóniai Démétriosz testimoniumával összhang-
ban –, hogy a συμπτώματα a συμβεβηκότα-nak egy alosztálya, és ezért a köztük lévő kü-
lönbséget felfoghatjuk úgy is, mint állandó (συμβεβηκότα) és akcidentális (συμπτώματα)
tulajdonságok közötti különbségét (Sedley 1988. 304–312).

¹⁰ Például később az űrt mint καθ’ ἑαυτό-t jellemzi: *Ep. Hdt.* 67.

*theory*nak vagy „tulajdonságnyaláb-elméletnek” nevezi a modern filozófiai zsargon, és amelynek mentén szintén szokás értelmezni Epikurosz filozófiáját (vö. Betegh 2006. 280), persze csak azzal a további fontos megszorítással, hogy egy test nem a tulajdonságainak az aggregátuma, mivel a testek önálló egységként léteznek (ὡς καθ’ ὅλας φύσεις). Egy test tulajdonságai tehát a test állandó természetét alkotják meg, vagy ahogyan Epikurosz fogalmaz,

T1

(1) ἀλλὰ μὴν καὶ τὰ σχήματα καὶ τὰ χρώματα καὶ τὰ μεγέθη καὶ τὰ βάρη καὶ ὅσα ἄλλα κατηγορεῖται σώματος ὡς αἰεὶ συμβεβηκότα – ἢ πᾶσιν ἢ τοῖς ὁρατοῖς καὶ κατὰ τὴν αἴσθησιν αὐτοῖς γνωστοῖς –, οὐθ’ ὡς καθ’ ἑαυτάς εἰσι φύσεις δοξαστέον (οὐ γὰρ δυνατόν ἐπινοῆσαι τοῦτο)· (2) οὔτε ὅλως ὡς οὐκ εἰσὶν· οὐθ’ ὡς ἕτερ’ ἅττα προσυπάρχοντα τούτῳ ἄσώματα· οὐθ’ ὡς μόρια τούτου, (3) ἀλλ’ ὡς τὸ ὅλον σῶμα καθόλου μὲν (ἐκ) τούτων πάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον αἰδῖον – οὐχ οἷόν τε εἶναι, συμπεφορημένων ὥσπερ ὅταν ἐξ αὐτῶν τῶν ὀγκῶν μεῖζον ἄθροισμα συστήῃ ἡτοι τῶν πρώτων ἢ τῶν τοῦ ὅλου μεγεθῶν τοῦδε τινος ἐλαττώων –, ἀλλὰ μόνον ὡς λέγω ἐκ τούτων ἀπάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον αἰδῖον. (4) καὶ ἐπιβολὰς μὲν ἔχοντα ἰδίας πάντα ταῦτά ἐστι καὶ διαλήψεις, συμπαρακολουθοῦντος δὲ τοῦ ἀθρόου καὶ οὐθαμῇ ἀποσχιζομένου, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀθρόαν ἔννοιαν τοῦ σώματος κατηγορίαν εἰληφότος.

(1) Továbbá, ami az alakot, színt, nagyságot és súlyt illeti, és minden mást, amit a testről állandó tulajdonságként állítunk – legyenek ezek akár valamennyi test tulajdonságai vagy a láthatóké és az önmagukban érzékeléssel megismerhetőké –, sem azt nem szabad gondolnunk róluk, hogy önállóan létező természetek (hiszen ez elgondolhatatlan), (2) sem azt, hogy teljességgel nem létezők, sem azt, hogy valamilyen másféle testetlen dolgok, melyek a testekhez kapcsolódva léteznek, sem pedig azt, hogy részei azoknak. (3) Ehelyett úgy kell vélnünk, hogy az egész test teljes egészében (καθόλου) ezekből [a tulajdonságokból] nyeri el a saját állandó természetét, de nem mintegy ezek összessége, mint amikor egy nagyobb összetétel magukból az őt alkotó testecskékből összeáll – akár az elsődleges részekből, akár egy adott egésznél kisebb összetevőkből –, hanem egyedül azon a módon, ahogyan mondom, hogy mindezen tulajdonságokból a saját állandó természetével bír. (4) Ezek a tulajdonságok pedig a sajátos alkalmazási és megragadási módjukkal rendelkeznek, mindig szoros összefüggésben az aggregátummal és semmilyen vonatkozásban nem elválasztva tőle, hanem a test a róla tett állítást ezen összetett megragadás szerint nyeri el. (*Ep. Hdt.* 68–9; Dorandi 2013; magyar fordítás jelentős módosításokkal Long 2015.)

Ebben a szövegrészletben Epikurosz a tulajdonságokat a test három eltérő fogalmának tekintetében veszi fontolóra: (1) a test mint olyan; (2) az érzékelhető test; (3) a látható test tulajdonságai (Sedley 1988. 312). A szín például csak a harmadik csoporthoz tartozik, míg a szöveg elején felsorolt többi (elsődleges)

tulajdonság – alak, nagyság és súly – elválaszthatatlanul kötődik mindhárom kategóriához. Ahogyan ezen különféle tulajdonságok meghatároznak egy testet, eltér attól, ahogyan az atomok aggregátuma alkot meg egy testet. A különbséget a tulajdonságoknak alapul szolgáló különféle testfogalmak magyarázzák: bár minden test atomokból épül fel, mivel az atomok láthatatlanok, a tulajdonságok olyan módon határozzák meg egy test természetét, ahogyan a testet érzékelhetővé és láthatóvá teszik.

Miben különbözik ez az elmélet a korai atomista Démokritosz elképzelésétől, aki szerint a tulajdonságok valójában nem léteznek, mert csak az érzékszerv és az érzékelt dolog interakciójának eredményeként jönnek létre, amelynek következtében Démokritosz úgy gondolta, hogy a világ csak racionális konvenciók mentén jellemezhető? (Furley 1993; O’Keefe 1997.) A Hérodotosznak írt levél tükrében Epikurosz szerint egy test, például egy ló alakja és mérete nem mint atomok összessége látható a világ fenomenális szintjén, hanem mint egy ilyen és ekkora test, ami mint különálló és egységes természet létezik. Hasonlóképpen, a ló színe nem mint atomi aggregátum látszik, hanem mint egy érzékelhető testnek valamilyen színe, ami részben éppen azért érzékelhető, mert színes. Az érzékelhető tulajdonságok tehát, Démokritosz felfogásával ellentétben, aki a tulajdonságokat az érzékelésnek alapul szolgáló, benső atomi interakciók reprezentációjának tekintette, Epikurosz szerint a rajtunk kívül levő természet valós elemei. Epikurosz szerint viszont a tulajdonságok azok, amelyek miatt a világ atomokból felépülő dolgai úgy érzékelhetők, ahogy a legtöbb esetben, normális körülmények között megjelennek. Ha pedig a tulajdonságoknak köszönhetően válnak a testek érzékelhetővé, akkor ezen tulajdonságok léteznek és valódiak.¹¹

Ez az okfejtés mindazonáltal nem magyarázza meg, hogy egy tulajdonságnyaláb (*bundle*) hogyan hozza létre egy test állandó természetét, ahogyan T1 (3)-ban szerepel. T1 (4)-ben Epikurosz arra mutat rá, hogy a tulajdonságok „rendelkeznek sajátos alkalmazási és megragadási módjukkal”, és bármit, amit egy testről állítunk, „összetett megragadás szerint” jön létre. Ezek a megjegyzések abba az irányba mutatnak, hogy valószínűleg Epikurosz szerint a tulajdonságok egy csoportja az érzékelésében mutatja meg egy test állandó természetét, amelyet csak megerősíteni látszik Epikurosz azon későbbi állítása is, miszerint „[e]zeket [az akkcidenseket (συμπτώματα)] akkor figyelhetjük meg, amikor az érzékelés elénk tárja a sajátos vonásaikat” (*Ep. Hdt.* 71). Ennek alapján pedig arra következtethetünk, hogy az állandó és akcidentális tulajdonságok összetett megragadása hozza létre az érzékelhető test állandó természetének a benyomá-

¹¹ Ezen tulajdonságok ugyanakkor nem kell, hogy intrinzikusak legyenek, azaz nem kell, hogy egy érzékelőtől függetlenül is létezzenek. Ha az ég kékje diszpozicionális tulajdonság, a kék mint tulajdonság valóságos és létmódja abban áll, hogy az emberek e miatt a diszpozicionális tulajdonság miatt látják az eget kéknek a legtöbb esetben, normális körülmények között. Az ég kékjének atomi diszpozicionalitása viszont az érzékelőtől függetlenül is létezik.

sát az érzékelőben. Ez egyrészt jelentheti azt, hogy bár maguk a tulajdonságok valóságok, egy test állandó természetének a képzete az emberi érzékelőképességtől függ, ami a tulajdonságokat mint egy egységes test tulajdonságait ismeri fel. E magyarázat viszont látszólag azzal a veszéllyel fenyegeti Epikurost, hogy elmélete lényegében nem tér el Démokritosztól, mivel még ha a tulajdonságok csoportja valós is, az egységes test természete, amelyet reprezentálnak, attól függ, hogy az emberi elme hogyan percipálja.

De világos, hogy Epikurosz nem pontosan ezt állítja, mivel e magyarázat azzal a következménnyel is járna, hogy egy test végső soron percipált tulajdonságainak az aggregátuma, aminek Epikurosz T(1)-ben használt καθ' ἑαυτας φύσεις megfogalmazása is ellentmond. Amint láttuk, T(1) terminológiáját Epikurosz még az atomizmus mellett felhozott érvei előtt vezette be, és ezért ez a megközelítésmódja a fenomenális világ primer voltát látszik kijelölni (*Ep. Hdt.* 39–40). Epikurosz adottnak tekinti, hogy a dolgok összessége a testek és a hely. Ez az univerzálisan megjelenő fenomenális világ azért elsődleges, mert a tudat és a tudás alapja az érzékelés. Ha az érzékeléseink során elsődlegesen olyan testeknek és a helynek kerülünk a tudatába, amelyeket mint ilyen és ilyen tulajdonságokkal rendelkező egész természeteket (ὡς καθ' ὅλας φύσεις) érzékelünk, akkor Epikurosz empirista elméletének alapvető kérdése kell hogy legyen, hogy a világ ilyen típusú percepciója hogyan jön létre az elme racionális kombinációja nélkül. Ha az elmélet igazolni tudja, hogy a tulajdonságokat természettől fogva mint önálló természetek tulajdonságait érzékeljük, akkor Epikurosz jogosan állíthatja, hogy a világról nem csupán a démokritoszi racionális konvenciókon keresztül beszélhetünk. Ehhez viszont Epikurosznak azt kell megmutatnia, hogy a tulajdonságokat mint önálló testek állandó tulajdonságait a világ egy preracionális klasszifikációján keresztül érzékeljük egységesnek a testekkel. Ezért ahhoz, hogy megtudjuk, hogy Epikurosz szerint hogyan és miért érzékeljük a tulajdonságokkal bíró testeket és a helyet ὡς καθ' ὅλας φύσεις, most Epikurosz és a későbbi epikureusok lélekelméletéhez kell fordulnunk.

III.

Epikurosz szerint minden érzékszerv rendelkezik sajátos érzettárgyával, amelyek érzékelését a többi érzékszerv nem korrigálhatja, mert hatáskörükön kívül esik (lásd *DRN* IV. 479–499 és *D. L.* X. 32). A látás által érzékelt alak például nem ugyanaz a forma, amelyet az érintés különböztet meg. Az előbbi csak a színnek külalakja, és ezért a látás nem a tárgy valódi formáját, hanem csak a színnek alakját reprezentálja. Azaz a látás nemcsak a színekről alkot ítéletet, hanem mindenről, ami a színekhez kapcsolódik: a színek formájáról, méretéről, távolságáról stb. Ha ellentmondás támad ugyanazon tárgyra vonatkozóan a látás és a tapintás között – például egy bot látszólag ferde a vízben, de egyenes a tapintása –, ak-

kor ez az ellentmondás hibás analógián alapul, ahogyan egy anonim epikureus forrásból kiderül (Monet 1996), hiszen az alak az érintés sajátos tárgya, míg a látás csak a színek alakját különbözteti meg. Mivel az érzékeknek nem ugyanaz a hatáskörük, a következő probléma merül fel: ha az egyes érzékszervek csak a saját specifikus érzettárgyaikat percipiálják, mi az, ami egységesíti az öt érzékszerv eltérő tapasztalatait? (vö. Platón: *Theaitétosz* 184–186). Ez a kérdés szorosan összekapcsolódik azon korábbi problémával, hogy tulajdonságok egy csoportja hogyan alkotja meg egy test állandó természetét. Ha egy vágótű, bűdös, nyertű ló véletlenül megrúg mint a lóverseny nézőjét, mi az, ami összekapcsolja azt a tapasztalatot, hogy látok egy lobogó sörénnyel vágótűt, azokkal a különálló tapasztalatokkal, hogy hallok valamit, amint nyert, érzek egy kellemetlen szagot, és végül a közelítő paták hatására elszenvedek valami fájdalmasat? Mi az, ami által ezek az eltérő érzéki tapasztalatok egy és ugyanazon tapasztalat különböző aspektusaiként jelennek meg számomra?

Egy lehetséges válasz szerint az elme az, ami az érzékleiteimről ítéletet alkot és összekapcsolja az érzékleteket egy közös érzékletté. Ezek szerint tehát az eltérő érzékleiteim racionális összekapcsolás eredményei? Ha ez a platonikus megoldás (*Theaitétosz* 186b) lenne a válasz, akkor képtelenek lennénk bármit is érzékelni az elme közreműködése nélkül, ami ellentmondásban állna Epikurosz azon követelményével, hogy az érzékelés irracionális. Vagy arról van-e inkább szó Epikurosznál, hogy az elme már egységesített perceptuális tapasztalatról alkot ítéletet?

Értelmezésemben Epikurosz *prolépszisz*-fogalma felismerési folyamatot takar, ami az elme racionális ítéletét előzi meg. Szó szerint a *prolépszisz* ‘előzetes megragadást’ jelent (ti. az elme előtti megragadást), amit olyan folyamatként értek, ami vagy egyesíti az egyes érzékszervek specifikus érzékleiteit, vagy kiegészíti azokat bizonyos hiányzó érzékletekkel – ha valamit egy vagy több, de nem az összes érzékszervemmel érzékelek, például érzem egy ló szagát a sötétben. Az eltérő érzékszervek által szolgáltatott információk proleptikus folyamatban történő egyesítése létrehozza a dolog *tüposzát*, vagyis az érzékelt dolog mentális képét, hogy az elme a megjelenő érzeteket és benyomásokat a testekről így empirikusan létrejött, *tüposzban* taxonomizált (= előzetes megragadás) körvonalhoz társítsa, és megalkossa a saját racionális ítéletét az érzékelt dologról. Máshol hosszasan érveltem e mellett az értelmezés mellett (Németh 2017. 1. fejezet), viszont az értelmezés hiánytalan mátrixa csak sok szöveg alapos olvasatából lehetséges, ezért most a gondolat egy rövidebb, de továbbra is komplex összefoglalására kell hogy szorítkozzam, hogy Epikurosz szerint miért καθ’ ὅλας φύσεις jelennek meg tulajdonságaikkal a testek az érzékelésben.

Epikurosz azt tanította, hogy a lélek két részre, irracionális és racionális részre oszlik.¹² A lélek áthatja az egész emberi testet: az irracionális rész vitalizálja, a ra-

¹² Epikurosz mentális aggregátumra vonatkozó felosztásához lásd *P.Herc.* 1420 corn.2 z.2 = 6 II = 3 N = Arr. [35.10], amit idézek (Németh 2017. 38), mint Fr.(b); a scholion *Ep. Hdt.*

cionális lélekrész pedig a mellkasban található lakóhelyéből irányítja. Azért fontos ez a megkülönböztetés, mert az érzékelés maga mentes minden racionalitás értelmezéstől, hiszen maga a racionalitás is az érzékelésen alapul. Az információ, amit az érzékszervek nyújtanak, ebben az értelemben irracionális, következésképpen az érzékszerveket csak az irracionális lélekrész vitalizálhatja. Ez az okfejtés azonban még nem magyarázza meg, hogy az érzékelésből hogyan lesznek gondolatok. Ehhez Diogenész Laertiosz testimóniuma nyújt némi kapaszkodót a *prolépszisz*ről szóló összefoglalásában.

T2

(1) Τὴν δὲ πρόληψιν λέγουσιν οἰονεὶ κατάληψιν ἢ δόξαν ὀρθὴν ἢ ἔννοιαν ἢ καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην, τούτεστι μνήμην τοῦ πολλάκις ἔξωθεν φανέντος, οἷον τὸ Τοιοῦτόν ἐστιν ἄνθρωπος· (2) ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων. (3) παντὶ οὖν ὀνόματι τὸ πρῶτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι. (4) καὶ οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ ζητούμενον εἰ μὴ πρότερον ἐγνώκειμεν αὐτό· οἷον τὸ πόρρω ἐστὼς ἵππος ἐστὶν ἢ βοῦς· (5) δεῖ γὰρ κατὰ πρόληψιν ἐγνώκεναι ποτὲ ἵππου καὶ βοὸς μορφήν. (6) οὐδ’ ἂν ὀνομάσαμεν τι μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν τὸν τύπον μαθόντες. (7) ἐναργεῖς οὖν εἰσιν αἱ προλήψεις· (8) καὶ τὸ δοξαστὸν ἀπὸ προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἥρτηται, ἐφ’ ὃ ἀναφέροντες λέγομεν, οἷον πόθεν ἴσμεν εἰ τοῦτό ἐστιν ἄνθρωπος;

(1) Az előzetes megragadás [*prolépszisz*], mint [az epikureusok] mondják, mintegy észlelés [*katalépszisz*] vagy helyes vélekedés [*doxa orthē*] vagy elgondolás [*ennoia*] vagy elraktározott általános gondolat [*noésisz*], vagyis emlék [*mnémē*] arra vonatkozólag, ami gyakran megmutatkozott kívülről nyilvánvaló módon, például, hogy „ez a fajta dolog ember”. (2) Mert amint kimondják az „ember” szót, előzetes felfogásunk révén rögtön eszünkbe jut körvonala [*tiüposz*] is, mely előzetes érzékeléseink nyomán alakult ki. (3) Tehát az, ami minden egyes szónak elsődlegesen alapul szolgál, evidens. (4) És nem kutatnánk azt, amit kutatunk, ha korábban nem ismertük volna. Például: „Az, ami ott áll, ló-e vagy pedig marha?” (5) Mert valamikor meg kellett ismernünk a ló, illetve a marha formáját oly módon, hogy előzetes felfogással bírunk rá vonatkozólag. (6) Egyáltalán meg sem neveznénk, ha korábban nem ismertük volna meg az előzetes felfogás következtében a körvonalát [*tiüposz*]. (7) Tehát az előzetes megragadások [*prolépszisz*] önmagukban nyilvánvalók. (8) És a vélekedés tárgya valami korábbi önmagában nyilvánvaló dologtól függ, amire vonatkoztatva szólunk, amikor például azt mondjuk: „Honnan tudjuk, hogy vajon ez a dolog ember-e?” (D. L. X. 33.)¹³

66-hoz és Lucretius distinkciója az *animus* (és *mens*) és *anima*, valamint lakóniai Démétriosz (*P.Herc.* 1012).

¹³ Görög szöveg: Asmis 1984. 21–22; fordítás (kis módosításokkal): Long 2015. Az egyik fordítási változtatás abból is fakad, hogy nem követem Long és Sedley központozását (Long–Sedley 1987. 2. köt. 92), akik egy vesszőt tesznek a τούτεστι μνήμην után, mert velük egyet-

Hadd korlátozzam a szövegelemzést annak a struktúrájára és néhány, közvetlenül a *prolépszisz*re vonatkozó kérdésre és megjegyzésre.

(1) A *prolépszisz* valami olyan, mint [οἰοει] a *katalépszisz*, *doxa orthé*, *ennoia* és a *noészisz* – de lényeges módon nem azonos ezek egyikével sem.¹⁴

(2) Mert amint elhangzik az a szó, hogy „ember”, előzetes felfogásunk révén rögtön eszünkbe jut körvonala (*tüposz*) is, mely érzékeléseink nyomán alakult ki.

T2(2) bizonyossága szerint a *prolépszisz* azért olyan, mint a *katalépszisz*, *doxa orthé*, *ennoia* és a *noészisz*, mert amint meghallunk egy szót, esetünkben azt, hogy ‘ember’, automatikusan beindul egy folyamat, ami az ember alapvető tulajdonságait juttatja eszünkbe egy *tüposz* alakjában. Úgy tűnik, hogy a *prolépszisz* ennek a folyamatnak a motorja vagy még inkább, a *prolépszisz* maga az a folyamat, ami végbemegy egy elhangzó szó és annak egy *tüposz* formájában történő reprezentációja között.

De mi is egy *tüposz*? A főnév ὁ τύπος a τύπτω igéből jön (‘ütni, csapni’), és szó szerint a következőket jelenti (LSJ, 1865): (I) ‘ütés’, ‘csapás’, például egy ló patájától. De a következőket is jelenti: (II.) ‘egy ütés vagy nyomás hatása’ és így egy (pecsét) ‘lenyomat’ (vö. *Ep. Hdt.* 46 és *PHerc.* 1191), egy (VII) ‘archetípus, minta/mintázat, modell’, ami számtalanszor képes pontosan ugyanúgy megisméltódni (*Ep. Hdt.* 49), amely jelentéstől csak egy lépés az általánosság jegye, mint (VIII) ‘általános benyomás’ és így ‘általános típus vagy a lényeges vonásokat kiemelő egyszerű ábrázolás’, ‘körvonal’ (*PHerc.* 1056) és még ‘vázlatos leírás’ (lásd *Ep. Hdt.* 35–6 és 68). Nehéz tehát pontosan behatárolni Epikurosznál a *tüposz* pontos jelentését, de Epikurosz a következő két pregnáns jelentésben használja a szót: (a) mint egy általános leírást és (b) mint egy dolog specifikus jegyeit magán hordó mentális képet (Dyson 2009. 86).¹⁵

Értésben azt gondolom, hogy a vessző elhagyása gyengíti a *prolépszisz* eltérő definícióit, ami jól illeszkedik ahhoz, ahogyan az első részt (1) értem.

¹⁴ Kimerítő tárgyalásához annak a problémának, hogy Diogenész hogyan alkalmazza a sztoikus terminológiát Epikurosz *prolépszisz* fogalmának jellemzéséhez lásd Németh 2017. 34–37. Röviden, a sztoikus megragadás (*katalépszisz*) mint egy szükségszerűen igaz dolog megragadása nagyon közel áll a *prolépszisz* mint felismerés értelmezéséhez; *doxa orthé* inherens feszültségben van a T2 (8)-cal, és a legtöbb, ami következni látszik T2-ből, az az, hogy vannak nyilvánvalóan igaz vélemények, összhangban azzal, hogy a *prolépszisz* önevidens; ehhez még lásd Verde 2018b. Ahogyan Glidden elképzeléseit követve bemutattam (Glidden 1985; Gliddennel szemben vö. Hammerstaedt 1996), a sztoikusok és az epikureusok lényegesen eltérő módon értették az *ennoia* fogalmát, ami röviden a *de dicto* és a *de re* közötti különbség, amely utóbbi, epikureus terminusokban, a felismerés folyamatára vonatkozik. Természetesen lehetséges, hogy Diogenész egyszerűen csak sztoikus terminusokkal jellemezte az epikureus *prolépsziszt*, de ha valóban volt különbség a sztoikus és epikureus *ennoia*-fogalmak között, akkor ez jó indok arra, hogy eltávolodjunk a fogalom sztoikus konnotációjától.

¹⁵ Ahogyan majd kiderül, Dyson „mentális kép”-értelmezése tökéletesen illeszkedni fog a *tüposz* használatához T2-ben.

(1) Következésképpen, az, ami minden egyes szónak elsődlegesen alapul szolgál, evidens [*enargész*].¹⁶

Miért? A válasz viszonylag egyszerűen megragadható a szövegkörnyezetből és T2(7) alapján. Ami egy névnek alapul szolgál, az egy *prolépszisz*. David Glidden szerint ugyanakkor Diogenész kétértelműen fogalmaz, amikor nem teszi nyilvánvalóvá, hogy a *prolépszisz* úgy szolgál alapul egy névnek, mint a jelentése (azaz amikor kiejtjük azt a szót, hogy ‘ember’, akkor az ‘ember’ fogalmát jelöljük ki), vagy inkább úgy, hogy a *prolépszisz* magukra a dolgokra vonatkozik, amelyeket megnevezünk, amikor beszélünk róluk (azaz amikor kiejtjük azt a szót, hogy ‘ember’, az egy a világban érzékelt formát jelöl – lásd Glidden 1985. 181; Glidden 1983). Stephen Everson meggyőzően érvelt amellett Plutarkhosz és Sextus Empiricus vonatkozó testimóniumai alapján, hogy az epikureusok szerint maguk a nevek bírnak szemantikai tartalommal és nem azok a dolgok, amik alapul szolgálnak a neveknek. Epikurosznak felesleges lett volna egy sor jelentést bevezetnie annak érdekében, hogy megmutassa, mennyire értelmesek a szavak, mert ahhoz, hogy a szavak vagy mondatok jelentéssel bírjanak nincs szükség különálló jelentéskészletre magukon a szavakon vagy mondatokon kívül. Ezért Everson szerint egy szó jelentéstartalma mindössze úgy kapcsolódik egy *prolépszisz*hez, hogy ez utóbbi segít felismerni az érzékelés tárgyát (Everson 1994. 100–101, 106). De akkor pontosan hogyan képzeljük el a szavaknak alapul szolgáló dolgokat?

Ha elfogadjuk azt az értelmezést, hogy minden szónak egy *prolépszisz* szolgál alapul, akkor Diogenész érve a következőképpen rekonstruálható:

- (1) Egy *prolépszisz* az ‘ilyen és ilyen’ dolog.
- (2) Amint egy szó elhangzik, a *prolépszisz*nek köszönhetően jelenik meg előttünk egy dolog mentális képe (*tüposz*).
- (3) Következésképpen, az elsődlegesen kijelölt *prolépszisz* evidens (*enargész*), mert rendelkezik egy bizonyos tisztasággal.

A (2)-es pont szerint a *prolépszisz* nem kognitív folyamat eredménye, és amikor azt a szót halljuk, hogy „ember”, nem egy *prolépszisz*re gondolunk. A (2)-es pontból az válik világossá, hogy amikor egy szó elhangzik, egy *prolépszisz*nek

¹⁶ A (3)-as nyelvezete – παντι ουν ονόματι τὸ πρῶτως ὑποτεταγμένον ἐναργές ἐστι – rögtön a Hérodotoszhoz írt levél első módszertani elvét idézi (*Ep. Hdt.* 37) és Epikurosznak a jelentéssel kapcsolatos elképzeléseit. Ez a kapcsolat mindazonáltal talán csak Gassendi emendációjának köszönhető, ugyanis négy kéziratban ἐπιτεταγμένον áll (az ἐπιτάσσω igéből), ami egyszerűen azt jelenti, hogy egy dolog – amint az a későbbiekben világossá válik, egy *prolépszisz* – és egy elnevezés között evidens kapcsolat áll fenn, amely olvasat még inkább harmonizál az értelmezéssel.

köszönhetően egy *tüposz* jelenik meg, egy dolog megelőző érzékelésén alapuló általános jellemzőinek a mentális képe (ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος εὐθὺς κατὰ πρόληψιν καὶ ὁ τύπος αὐτοῦ νοεῖται προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων). Ami tehát evidens (*enargesz*), az a folyamat, ami a dolgot egy *tüposz* formájában reprezentálja. Ha ez az értelmezés helytálló, akkor az is következik belőle, hogy egy *tüposz* egész biztosan nem egyetlen érzékszerv benyomásai alapján létrejövő reprezentáció, mert egyetlen érzékszerv benyomásainak a reprezentációjához nincsen szükség egy folyamatra (lásd *Ep. Hdt.* 50). Egy *tüposz* tehát az érzéki tapasztalat egységes, holisztikus és általános reprezentációja az elme számára. Dyson *tüposz*-interpretációja tehát, mely szerint az specifikus, alapvető tulajdonságok mentális képe, tökéletesen illeszkedik az értelmezésemhez.¹⁷

Ezért úgy vélem, hogy Epikurosz szerint az érzékelés többlépcsős, tranzitív folyamat, ami nyilvánvalóan az érzékszervek aktivitásával kezdődik. Diogenész példájában a kimondott szó, „ember”, eljut az irracionális lélek rész által vitalizált fülbe, ami az érzékszervben percipiált felismerésnek köszönhetően beindítja a felismerés proléptikus folyamatát, amelynek eredményeképpen egy *tüposzt* tár az elme elé. Az egyik fontos kérdés, amelyre a válasz nem evidens T(2) alapján, hogy egy ilyen proléptikus folyamatot csak elkülönült érzékszervi felismerés (*epaiszthészisz*) indíthat-e be a megfelelő érzékszerven keresztül, vagy több – az összes érzékszerv egyidejű érzékszervi felismerésének az eredménye.¹⁸ A bekövetkező proléptikus folyamat így P(a) vagy kiegészíti az egyik/egyedülálló érzékszervek érzékelésében adott információit – az „ember” szó hallatára a proléptikus folyamat az összes többi releváns adatot előhívja az érzékszervi memóriából az ember specifikus, mentális képéhez (*tüposz*) –, vagy P(b) a proléptikus folyamat összekapcsolja és egy holisztikus képben, azaz *tüposz*-ban reprezentálja az eltérő érzékszervek különálló érzékleteit. Természetesen P(a) és P(b) kombinációja is lehetséges. És van egy további alternatíva is, nevezetesen nem-P(c), amikor nem jön létre érzéki felismerés (*epaiszthészisz*): például, ha egy barbár nem érti az ἄνθρωπος szót. Ebben az esetben nem indul be proléptikus folyamat, és az érzékelőnek nem a proléptikus folyamatból származó *tüposz* alapján kell ítéletet alkotnia, hanem egyszerűen az érzéklet és egy különálló fogalmi apparátus segítségével kell megítélnie (ha rendelkezik ilyenekkel), hogy mit hall. Például, ha nincsen fogalma a mennydörgés okáról, akkor azt könnyen összekeveri a háborgó istenekről alkotott elképzeléseivel.

Mi garantálja egy elhangzó szó és az ennek következtében beinduló proléptikus folyamat közvetlen kapcsolatát? Ha a *prolépszisz* olyan folyamat, ami sok

¹⁷ Egy *tüposz* abban különbözik egy *phantasziától*, hogy amíg egy *phantasztia* olyan reprezentáció, ami az érzékszervek különálló benyomásai alapján jön létre (vö. *Ep. Hdt.* 50), addig a *tüposz* olyan mentális kép, ami az eltérő érzékszervek benyomásaiból kombinált, komplex reprezentáció. Egy *tüposzt* pedig egy proléptikus folyamat hoz létre.

¹⁸ Vö. *Ep. Hdt.* 52–35 és *DRN* IV 553–562; *epaiszthészisz*-értelmezésemhez lásd Németh 2017. 17–24.

előzetes érzékelésen alapul, amelyek fizikai nyomokat hagynak érzékszerveinkben,¹⁹ és ha a *prolépszisz* minden egyes dolog elnevezésének az előfeltétele – T2(6) –, akkor alapvető kapcsolat kell, hogy fennálljon az érzékelés és nyelv között.²⁰ Egy *prolépszisz*, mint korábbi tapasztalatok fizikai memóriája, közvetlenül kapcsolódik az egyes ember nyelvi környezetéhez. Következésképpen Epikuros elmélete adottnak tekinti, hogy egy közösség azért rendelkezik közös nyelvhasználattal, mert természeti és társadalmi környezete hasonló benyomásokat hoz létre a közösség individuumában. A közös nyelvhasználat tehát előfeltételezi, hogy ahogyan értünk és használunk egy elsődleges nyelvet, az olyan proleptikus folyamatokon alapuló szóhasználatból ered, amelyek hasonló oksági történeteken alapulnak, amelyek hasonló *tüposz*okat eredményeznek a közösség minden tagja számára.²¹ Ez a kapcsolat nyelv és *prolépszisz* között még evidensebbé válik Diogenész testimóniumának második felében, ezért hadd folytassam a T2(4–8) rekonstrukciójával:

- (1) Egy dologra vonatkozó kutatás előfeltételezi a kutatott dolog valamilyen korábbi ismeretét (*egnókeimen*).
- (2) Egy dolog formájának (*morphé*) a *prolépszisz* által kerültünk tudatába (*egnókénai*).
- (3) Egy dolog elnevezése azt feltételezi, hogy megtanuljuk a dolog mentális képét (*tüposz*) a *prolépszisz* következtében.
- (4) Tehát a *prolépsziszek* evidensek (*enargeisz*).
- (5) A vélekedés tárgya (*doxasztón*) valami korábban és evidensen alapul, amelyre vonatkoztatva alkotunk állításokat.

A T2(4–8)-ban a *prolépszisz*, mint a kutatás alapvető kiindulópontja jelenik meg, amit általában Platón *Menón* paradoxonjára adott válasznak szokás tekinteni – nem tudunk valamit úgy kutatni, hogy előzetesen nem tudjuk, mi az (*Men.* 80d–e). Platón megoldása a *Phaidón*-ban található *anamnészisz*-érv volt, miszerint a halhatatlan lélek földi testbe születése előtt megismerkedik a formákkal, amely ismeretek a születéskor ugyan elhalványodnak, de a kutatások során a lélek visszaemlékezik korábbi ismereteire, ezért valójában minden kutatás valami korábbi ismereten alapul.

Epikuros reakciója Platón paradoxonára és a szöveg nyelvezete (καὶ οὐκ ἂν ἐζητήσαμεν τὸ ζητούμενον) gyakran késztette a filozófiatörténészeket arra, hogy T2-t mint a filozófiai vizsgálódás módszertani szövegét olvassák (vö. *Ep. Hdt.* 37–38), amely szintén összhangban áll a matematikai tételeket megoldó

¹⁹ Az „előzetes érzékelések” (προηγουμένων τῶν αἰσθήσεων) kifejezés T2(2)-ben úgy tűnik, hogy a természetes, tapasztalatból származó dolgok hatására létrejövő proleptikus folyamatokat határozza meg; lásd szintén oinoandai Diogenész, fr. 9 II 9 – VI 3.

²⁰ *Ep. Hdt.* 75.

²¹ Ennek a hasonlóságnak a feltételezése ellen lásd Long 1972. 121. Long cáfolatához lásd Németh 2017. 14–24.

rabszolgafiú példájával Platón *Menón*-jában. A Diogenész által említett példák – „Az, ami ott áll, ló-e vagy pedig marha?”; „Honnan tudjuk, hogy vajon ez a dolog ember-e?” – viszont világossá teszik, hogy Epikuroszt inkább az érzéki tapasztalatok proléptikus funkciója és a vélekedések (τὰ δοξαζόμενα) közötti kapcsolat foglalkoztatta elsősorban, tehát az a kérdés, hogy hogyan ismerjük fel az érzéki tapasztalatunkban megmutatkozó dolgokat, hogy véleményt alkothassunk róluk.

Az érvelés második felében, (6)-ban világossá válik, hogy a *prolépszisz* megelőzik a neveket,²² hiszen, ha a névalkotás előfeltételezi, hogy az egyes fajta dolgok alapvető jellemzőit a *prolépszisz* által létrejövő mentális képeken (*tüpoi*) keresztül ismerjük meg, akkor egy proléptikus folyamat kell, hogy megelőzze a verbális kijelölés aktusát. Következésképpen, a széles tudományos konszenzus, miszerint az epikureus *prolépszisz* helyes vélekedés – összhangban Diogenész jellemzésével, miszerint a *prolépszisz* egy *doxa orthé*, amelyet látszólag más források is megerősítenek (*Ep. Men.* 123–124; *A természetről* XXVIII) – mélyen problematikus. Ezzel a tudományos vélekedéssel ellentétben úgy tűnik, hogy az érzékelési tapasztalatok olyan fizikai benyomásokat és ezek következtében nyomokat hagynak bennünk, amelyek alapul szolgálnak azoknak a proléptikus folyamatoknak, amelyek létrehozzák a mentális képeket (*tüpoi*). Továbbá, ha az (5)-ös rekonstrukciója egy primér tudatállapotról vonatkozik, miszerint legelőször a látás számára megjelenő formáknak (*morphai*) kerülünk a proléptikus folyamatoknak köszönhetően tudatába, és egy *tüposz* létrejötté ezért ugyanazon tudatállapot későbbi fázisát jelöli, ahogyan (6)-ban, akkor az elnevezésekhez használt *tüposz* valóban komplexebb mentális kép kell, hogy legyen egyetlen érzékszervtől származó mentális képnél, legalábbis, ha egy elnevezés a dolog holisztikus és általános körvonalaitól függ. Miután megtanuljuk az érzékeléseinkben ismétlődően megjelenő tárgyakkal kapcsolatos, koherensen kiejtett hangok egy csoportját, ezek a hangok, mint a dolgok nevei rögzülnek a hozzájuk kapcsolódó, ismétlődő tapasztalataink alapján, és következésképpen, ezek a nevek természetes kapcsolatban állnak a proléptikus folyamatok eredményeivel, a *tüposz*okkal.²³

T2 alapján tehát kétféle értelemben tekinthetünk a *prolépszisz*re mint igazságkritériumra: (a) T2(1–3) szerint amikor meghallom azt a szót, hogy „ember”, a *prolépszisz*nek az a szerepe, hogy létrehozza az „ember” *tüposz*át, hogy még abban az esetben is, hogy ha nem is látok egy embert sem, megértsem (felismerjem), hogy miről van szó; (b) a T2(4–8)-ban mindazonáltal a *prolépszisz* mint a beszéd előfeltétele jelenik meg és ebben az értelemben az érzékelési tapasztalatot a nyelvi készséggel közvetlen kapcsolatban jelöli ki. Mindkét esetben a proléptikus folyamat eredményének, a *tüposz*nak köszönhetően ismerem

²² Vö. Scott 1995. 167, aki a *prolépszisz*t szintén valami preverbálisnak fogja fel.

²³ A konvencionális nyelvhasználat már egy következő fázisa az epikureus elméletnek.

fel adott érzéki tapasztalatom tartalmát, ezért ebben az értelemben a *prolépszisz* olyan módon funkcionál az igazság kritériumaként, hogy nélküle a világ nem válna természetes módon klasszifikálttá *típoszok* formájában. Epikurosz nyilvánvalónak tartotta, hogy ahhoz, hogy valamiről ítéletet alkothassak, azt „ilyen és ilyen” dologként előbb fel kell hogy ismerjem. Ha látok egy lovat, ahhoz, hogy kijelenthessem, „Ez egy ló”, az érzékelési tapasztalat szintjén fel kell ismernem, amit látok. Nem a *prolépszisz*nek vagy az elszenvedett benyomásoknak (*pathé*) köszönhető, ha tévedek a tekintetben, hogy valójában mit látok. Az elme ítéletének propozicionális igazságtartalma egyszerűen a tovább érzékelések evidenciáitól függ, amit az igazságkritériumok folyamatosan tesztelnek, ahogyan közeledünk egy dolog felé (például a sűrű ködben látott ló egyre közelebbről már egy marhának látszik). Nem arról van szó, hogy az időben korábbi és későbbi érzékelések és a velük kapcsolatos *prolépszisz*ek és benyomások megerősíténék vagy megcáfolnák egymást, hanem inkább a sok egymást követő érzékelés és a velük összefüggő *prolépszisz*ek és benyomások az elme ítéleteinek propozicionális tartamát erősítik vagy cáfolják meg, amely állítások időben eltérően keletkeztek az érzékelt dologgal kapcsolatban.²⁴

A *prolépszisz* epikureus fogalma értelmezésben tehát olyan fizikai, érzékszervi emlékezet, ami az érzékelés által beindított felismerési folyamat. Epikurosz fő művének, *A természetről* 25. könyvének szövegrésze erős bizonyítékkal szolgál arra nézvést, hogy az emlékezetet Epikurosz fizikai, érzékszervi emlékezetként fogta fel. A szöveg telis-tele van értelmezésre szoruló terminusokkal, ezért most csak annak a folyamatnak az illusztrálása céljából idézem, amit eddig proléptikus folyamatként jellemeztem:

Text M:²⁵

[μ]νήμη ἢ τὸ τει [μνή]μη πάθος ἀνάλογον ὧν ἔδει μᾶλλον ἐνεργεῖναι πρὸς τὸ ὀριζόμενον καὶ τὰ πάντα ἐξελέγχον τῆς ἀναφορᾶς γινομένης καὶ οὐ πρὸς ἀόριστα καὶ κρίσεως προσδεόμενα. * αὕτη δ' αὖ πάλιν ἢ τούτου μνήμη ἢ ἀνάλογος μνήμη κίνησις τὰ μὲν συνεγενέ[ν]το εὐθύς, τὰ δ' ἠϋξητο τὴν ἀρχὴν ἔχουσα καὶ τὴν αἰτίαν ἥ μὲν τει πρῶται συστάσει τῶν τε ἀτόμων ἅμα καὶ τοῦ ἀπογεννηθέντ[ο]ς, ἥ δὲ τει ἐ[παυ]ξομένει, ε[ἰ] π[άν]τα δρῶ[με]ν, τ[ῶ]ν ἀτόμων ἅμα καὶ αὐτοῦ τοῦ ἀπογε[γεν]νημένου ε[ἰ] ἀ[νά]γκ[η]ς ἀντίξουν ἐπ' ἐνίων [τοῖς] ἀπ[ο]γενήσασιν ...

[...] a szükségzerűbb dolgok emlékezete vagy az ezzel arányos benyomás (*pathosz*) létrejött bent (ἐνεργεῖναι) a jól meghatározott és azon dolgok következtében, amiket

²⁴ Vö. K. D. 24.

²⁵ Text M = 1191 corn. 4 pz. 2 z. 1 = –24 inf./1191 corn.7 pz.1 z.2-3 = –23 sup.; és 697 corn.2 pz.2 z.4 (= col.5), és 1056 corn. 5 z. 1 (Laursen 1997. 16–17; kis változtatásokkal: Németh 2017. 48–50).

minden dolog ellenőrzésére használnak, amikor a visszavonatkoztatás történik, és nem pedig olyan dolgok miatt, amelyek meghatározatlanok és ítéletre szorulnak. Annak ez az emlékezete – vagy az emlékezettel arányos mozgás – (1) egy bizonyos tekintetben ismét azonnal és együtt jött létre, (2) egy másik tekintetben viszont növekedett, lévén [ti. ez az emlékezet] (1') a kezdete és oka az első esetben mind az atomok és annak, ami létrejött (τοῦ ἀπογεννηθέντος [ο]ς [ti. a megjelenő tudatállapot]) első állapotának, és (2') a másik esetben az atomok és annak, ami létrejött ráépülő [állapotnak] – amely utóbbinak köszönhetően cselekszünk mindent –, ami bizonyos esetekben szükségszerűen ellentétben áll [...]

Ez a papirusztöredék, ha nem is túlzottan közérthető módon, az emlékezet létrejöttét írja körül, amelyet valami jól meghatározott és mindent ellenőrizni képes dolog vált ki, azaz az egyik igazságkritérium. Az oksági kapcsolat ezen kritérium – ami valószínűleg egyszerűen az érzékelés – és az emlékezet létrejötte között valószínűleg a P(a) vagy a P(b) – vagy a kettő kombinációja – fenti rekonstrukciónak feleltethető meg.²⁶ És ha a *prolépszisz* (ti. a felismerés érzékszervi folyamata) emlékezet (T2(1)), ami olyan benyomás vagy mozgás, ami arányos a létrejövő emlékezettel (TM), ez szintén megerősíti a proléptikus folyamat és a *pathosz*, az igazság másik kritériuma közötti kapcsolatot, mivel az emlékezetnek alapul szolgáló, újrendeződött atomi elrendezés váltja ki egy érzékelés vagy gondolat emlékezetét.

Epikuros egyik legnehezebben érthető *terminus technicus*a, az ἀπογεννημένα értelmzése ezen tanulmány keretein kívül esik, de könnyen megfigyelhetjük az ἀπογεννᾶν ige eltérő grammatikai eseteit, amelyek szintén jól illeszkednek *prolépszisz*-értelmezésemhez: a melléknévi igenév passzív aoristosban (τοῦ ἀπογεννηθέντος [ο]ς) mint az elmeállapot első konstitúciója annak az érzékelési fázisnak feleltethető meg, amelyben a *prolépszisz* produktuma, a *τύπος* jelenik meg az elme számára; majd az ἀπογεννᾶν melléknévi igenév passzív perfectumban (τοῦ ἀπογε[γεν]νημένου) úgy érthető, mint ugyanazon elmeállapot egy későbbi fázisban, ami már magában foglalja az elme ítéletét, hiszen ennek hatására cselekszünk. Egyik oka a proléptikus folyamat terminológia-hiányának egyszerűen az lehet, hogy a papirusz kontextusa nem episztemológiai, hanem lélekfilozófiai kérdéseket tárgyal.

Ennek az elsődleges forrásnak a rövid áttekintése után ahelyett, hogy részleteiben tárgyalnám a további lehetséges kapcsolatokat, hadd összegezzem az eddig találtakat és vonjam le a belőlük fakadó következtetéseket.

²⁶ Valójában még a nem-P(c) esete is megjelenni látszik TM második sorában, ami megerősíti *prolépszisz*-értelmezésem és a TM közötti kapcsolatot.

IV.

Epikurosz empirista elmélete természetes és automatikus szintre helyezte az érzékelőnek megjelenő világ klasszifikációját, azaz az univerzálék problematikáját. Az érzékelés tanúsítja, hogy a testek és a hely léteznek (*Ep. Hdt.* 39). Az érzékelésben megjelenő testek tulajdonságokkal és akcidensekkel rendelkeznek, amelyeket sajátos alkalmazási és megragadási módokon keresztül ismerünk meg. Azaz az érzékelésben megjelenő testek állandó természetüket a róluk kijelentett (*κατηγορεῖται*) tulajdonságokkal és akcidensekkel összhangban nyerik el, azok összetett megragadása szerint (*κατὰ τὴν ἀθρόαν ἔννοιαν*) (*Ep. Hdt.* 68–69). Ahogyan láttuk, a kijelentés proléptikus folyamat, a világ természetes felismerésének kritériumán alapul. A minket körülvevő természetben megmutatkozó testeket és tulajdonságaikat a proléptikus folyamatok eredményével, a *τύπος*szal vagy mentális képpel összhangban ismerjük fel állandó természetük szerint. Bár érzeteink elkülönülnek érzékszerveink szerint, a *prolépszisz* mint érzékszervi felismerés az elme közreműködése nélkül egyesíti ezeket. Ennek a folyamatnak az eredménye pedig egy olyan univerzálisan létrejövő *τύπος*, ami automatikusan klasszifikálja az ismétlődő perceptuális észleleteket. Ennek a *prolépsziszen* alapuló, elmefüggetlen természetes klasszifikációnak köszönhetően érzékeljük a világot önálló természetek (*καθ' ὅλας φύσεις*) mentén. Ezen proléptikus kapcsolatok nélkül a minket körülvevő világ nem úgy jelenne meg, mint testek és a hely, valamint a testek tulajdonságai és akcidensei. Például, ha már sokszor találkoztam lovakkal, amikor egy nyerítést hallok egy bokor mögül, a hang által beindított proléptikus folyamat felismerésének köszönhető, hogy véleményt tudok formálni arról, hogy milyen megjelenő formára vagy szagra számítsak, amint közelebb érek a bokorhoz, és milyen közvetlen fizikai kapcsolatot kell hogy kerüljek a lóval. A nyerítés által beindított proléptikus folyamat egy ló *τύposzát* vagy mentális képét idézi fel az elmének, ami egy természetes species alakja: egy ló mint különálló és állandó természet, ami ilyen és ilyen tulajdonságokkal rendelkezik. Az érzéki tudatban a ló *τύposza* mint egységes entitás mentális képe jelenik meg. Ha ez az egység nem jönne létre, akkor az érzékelés csak eltérő *phantasziá*kat lenne képes biztosítani – például a színekét, szagokét stb. –, és a tudatban nem jönne létre olyan egység, amelynek köszönhetően a dolgok összessége között mint ilyen és ilyen tulajdonságokkal bíró *καθ' ὅλας φύσεις* mentén tudnánk különbséget tenni.

Következésképpen a *prolépszisz* produktuma, a *τύπος* szolgál egy species (vagy *type*) nominális definíciójának alapjául. Egy ló *τύposza* vagy mentális képe például még nem definíció vagy kategorikus proposíció, ami egy bizonyításhoz szükséges vagy egy dolog teljes megértését magában hordja, hanem csak természetsszerűleg megjelenő mentális kép. Azáltal, hogy egy dolog alapvető jellemvonásait körvonalazza, az univerzálé szerepét tölti be, mert alapot nyújt ahhoz, hogy az emberek szerte a világban hasonló minták szerint érzékelik a természete-

tet. Az ilyen nominális „definíciók” pedig azért nem jelentenek gondot Epikurosz elméletében, mert az mindössze arra szorítkozik, hogy a szavakat helyesen alkalmazzuk a típusokra és tulajdonságaikra. Az ilyen mentális képek mindössze az egyes típusok és tulajdonságaik felismerésére vagy felidézésére szolgálnak. Epikurosz amúgy sem tartotta hasznosnak a teljes körű definíciókat, mert atomista magyarázatait nem definíciókból kiinduló deduktív érveléssel, hanem az érzéletekből kiindulva, analógiás érveléssel érte el (Dyson 2009. 88), amihez a *típosz*okon alapuló nominális definíciók elégségesek ahhoz, hogy a kutatások terminusainak jelentéseit kijelöljék.

Befejezésképpen hadd vegyek még fontolóra egy szílat ebben a komplex episztemológiai szövetben. Szándékosan kerültem okfejtésemben a redukcionista vs. anti-redukcionista vs. nem reduktív fizikalista típusú nyelvhasználatot, ami szorosán összekapcsolható előadott értelmezésemmel, ami viszont további muníciót szolgáltat ahhoz, hogy Epikurosz atomizmusát nem reduktív fizikalista olvasatban értsük. (Ezt a pozíciót részleteiben lásd Németh 2017. 2. fejezet.) Epikurosz szerint a világ atomi szintjén kétségkívül mindent az atomok mozgása és interakciója határoz meg. Mindazonáltal a természetet elképzelése szerint nem atomi struktúrákban percipiáljuk, hanem mint tulajdonságokkal bíró, καθ’ ὅλας φύσεις testeket és helyet. Következésképpen a világ érzékelését és tudatát kauzálisan elsődlegesen az egész és különálló természetek alakítják tulajdonságaikkal. Ez a kölcsönhatás aztán leírható az atomok interakciója szintjén is Epikurosz atomista keretelméletében, de ez nem változtatja meg azt a tényt, hogy a tapasztalat tudatát kauzálisan a fenomenális világ dolgai hozzák létre elsődlegesen.

IRODALOM

- Armstrong, David M. 1989. *Universals. An Opinionated Introduction*. San Francisco – London.
- Asmis, Elisabeth 1984. *Epicurus’ Scientific Method*. Ithaca/NY – London, Cornell University Press.
- Betegh, Gábor 2006. Epicurus’ Argument for Atomism. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 30/1 (Summer). 261–284.
- Bronowski, Ada 2013. Epicureans and Stoics on Universals. In Riccardo Chiaradonna – Gabriele Galluzzo (szerk.) *Universals in Ancient Philosophy*. Pisa, Edizioni della Normale. 255–298.
- Dorandi, Tiziano 2013. *Diogenes Laertius, Lives of Eminent Philosophers*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Dyson, Henry 2009. *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*. Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- Everson, Stephen 1994. Epicurus on Mind and Language. In Stephen Everson (szerk.) *Language*. (Companions to Ancient Thought; 3.) Cambridge, Cambridge University Press. 74–108.
- Furley, David J. 1993. Democritus and Epicurus on Sensible Qualities. In Jacques Brunschwig – Martha Nussbaum (szerk.) *Passions and Perceptions*. Cambridge, Cambridge University Press. 72–94.

- Glidden, David K. 1983. Epicurean Semantics. In ΣΥΖΗΘΗΣΙΣ. *Studi sull'Epicureismo greco e latino offerti a Marcello Gigante*. 1–2. köt. Naples, 1. köt. 185–226.
- Glidden, David K. 1985. Epicurean *Prolépsis*. *Oxford Studies of Ancient Philosophy*. 3. évf. 175–217.
- Hammerstaedt, Jürgen 1996. H, Il ruolo della ΠΡΟΛΗΨΙΣ epicurea nell'interpretazione di Epicuro, Epistula ad Herodotum 37 sg. In G. Giannantoni – M. Gigante (szerk.) *Epicureismo greco e romano. Atti del Congresso Internazionale*. Napoli, 19–26 maggio 1993, 1–3. köt. Napoli, Bibliopolis 1996. 1. évf. 221–237.
- Kahn, Charles H. 1998. *Plato and the Socratic Dialogue*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Kirk, Geoffrey Stephen 1951. The Problem of *Cratylus*. *American Journal of Philology*. 72. köt. 225–253.
- Laursen, Simon 1997. The Later Parts of Epicurus *On Nature*, 25th Book. *Cronache Ercolanesi*. 27. köt. 5–82.
- Lembo, Domenico 1981–1982. ΤΥΠΟΣ e ΣΥΜΠΛΘΕΙΑ in Epicuro. *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli*. 24. évf. 17–67.
- Long, Anthony Arthur 1972. *Aisthesis, Prolépsis* and Linguistic Theory in Epicurus. *Bulletin of the Institute of Classical Studies, University of London*. 18. 114–133.
- Long, Anthony Arthur – David Neal Sedley 1987. *The Hellenistic Philosophers*. 1–2. kötet. Cambridge, Cambridge University Press.
- Long, Anthony Arthur – David Neal Sedley 2015. *A hellenisztikus filozófusok*. Szerk. Bene László. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Monet, Annick 1996. [Philodème, Sur les sensations]: *P.Herc.19/698*. *Cronache Ercolanesi*. 26. évf. 27–126.
- Mourelatos, Alexander 2003. Democritus on the Distinction Between Universals and Particulars. *Philosophische Analyse*. 9 (Monism; Festschrift in honour of Andreas Graeser.) 43–56.
- Mourelatos, Alexander 2006. The Concept of the Universal in Some Later Pre-Platonic Cosmologists. In Mary Louise Gill – Pierre Pellegrin (szerk.) *A Companion to Ancient Philosophy*. Oxford, Blackwell. 56–76.
- Németh, Attila 2017. *Epicurus on the Self*. London – New York, Routledge.
- O'Keefe, Timothy. 1997. The Ontological Status of Sensible Qualities for Democritus and Epicurus. *Ancient Philosophy*. 17/1. 119–134.
- Obbink, Dirk 1996. *Philodemus On Piety. Part 1*. Oxford, Oxford University Press.
- Scott, Dominic 1995. *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sedley, David Neal 1988. Epicurean Anti-reductionism. In Jonathan Barnes – Mario Mignucci (szerk.) *Matter and Metaphysics*. Fourth Symposium Hellenisticum. *Elenchos*. 14. évf. 295–327.
- Sedley, David Neal 2003. *Plato's Cratylus*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Sedley, David Neal 2013. Plato and the One-over-Many Principle. In Riccardo Chiaradonna – Gabriele Galluzzo (szerk.) *Universals in Ancient Philosophy*. Pisa, Edizioni della Normale. 113–38.
- Striker, Gisela 1977. Epicurus on the Truth of Sense Impressions. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 59. évf. 125–42.
- Taylor, Christopher Charles Whiston 1980. All Perceptions Are True. In Malcolm Schofield – Myles Burnyeat – Jonathan Barnes (szerk.) *Doubt and Dogmatism: Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford, 105–124. (Reprint in Christopher Charles Whiston Taylor 2008. *Pleasure, Mind, and Soul: Selected Papers in Ancient Philosophy*. Oxford, Oxford University Press.)

- Tsouna, Voula 2016. Epicurean Preconceptions. *Phronesis*. 61. 160–221.
- Verde, Francesco 2016. Epicuro nella testimonianza di Cicerone: La dottrina del criterio. In Mauro Tulli (szerk.) *Testo e forme del testo: Ricerche di filologia filosofica*. Pisa–Roma, Fabrizio Serra editore. 335–368.
- Verde, Francesco 2018a. I *pathe* di Epicuro tra epistemological ed etica. *Elenchos*. 39/2. 205–230.
- Verde, Francesco 2018b. Review of Attila Németh, *Epicurus on the Self*, London – New York, Routledge, 2017. *Rhizomata*. 6/2. 236–244.
- Verde, Francesco. 2018c. Once again on Epicurus' *Letter to Herodotus* §§ 39–40. *Classical Quarterly*. 68/2. 736–739.
- Verde, Francesco 2018d. Ancora sullo statuto veritativo della sensazione in Epicuro. *Lexicon Philosophicum*. Special Issue. 79–104.
- Yonezawa, Shigeru 2017. Aristotle's Testimony regarding Plato's Philosophical Development. *Rheinisches Museum für Philologie*. 160/3–4. 276–298.

Sztoicizmus vagy józan ész?

A közös fogalmak Khrüszipposz filozófiájában*

A „józan ész” elnagyolt eszményét legalább kétféleképpen hozhatjuk összefüggésbe az antik filozófiával. Egyrészt gondolhatunk arra a valamennyi jelentős irányzat által osztott alapvetésre, hogy az emberi értelem által megragadható világ mindenki számára azonos. Másrészt megfogalmazhatjuk azt az elvárást, hogy a filozófusok még az általuk olykor lenézett közvélekedéstől leginkább elrugaszkodott következtetéseiket is a hétköznapi tapasztalatból kiindulva, logikusnak vélt lépéseken keresztül ériék el.¹

A sztoicizmus értelmezésére már az antikvitásban is hatást gyakorolt ezen két perspektíva feszültsége. Erről tanúskodik Plutarkhosznak, a sztoikusok egyik jelentős antik kritikusanak *A közös fogalmakról a sztoikusok ellen* című értekezése, amelynek névtelen szereplője önellentmondással vádolja a sztoikusokat. Az akadémikus Diadoménossal összhangban szemükre veti, hogy képmutatóan állították a szkeptikus Akadémiáról, hogy annak érvelésmódja ellentmond az érzéki megismerés és a hétköznapi tapasztalat evidenciájának:

Ki akarom élvezni a bosszút, amikor látom, hogy ugyanaz a vád bizonyul rájuk [ti. a sztoikusokra], hogy a közös fogalmaknak és az egyes dolgok előzetes fogalmának ellentmondóan filozofálnak, amelyekből mint magokból, úgy tartják, egész gondolkodási iskolájuk kisarjadzott, és amely állításuk szerint egyedül van összhangban a természettel.²

* Köszönetemet fejezem ki a *Magyar Filozófiai Szemle* szerkesztőségének a felkérésért, ismeretlen bírálóimnak pedig a hasznos észrevételekért.

¹ Kirk (1961. 117) szerint az utóbbi elvárásnak a preszókratikusoktól a hellenisztikus korig valamennyi jelentős gondolkodó igyekezett megfelelni. Vö. Bett nemrég megjelent tanulmányával: Bett (2020).

² ...βούλομαι ἀπολαῦσαι τῆς ἀμύνης ἐλεγχομένου εἰς ταῦτόν τοις ἀνδράς ἐπιδών, τὸ παρὰ τὰς ἐννοίας καὶ τὰς προλήψεις τὰς κοινὰς φιλοσοφεῖν, ἃς ὧν μάλιστα τὴν αἵρεσιν ὡς σπερμάτων ἀνα(βλαστειν) δοκοῦσι καὶ μόνην ὁμολογεῖν τῇ φύσει λέγουσιν. *Comm. Not.*, 1060A = LS 40R. A szövegváltozatról lásd Cherniss 1976. 670. 3. l., akivel szemben Todd 1973. 58 a pohlenzi ὥσπερ ἐπιβαθρῶν ἀναβαίνειν, „mintegy létrákon felkapaszkodván” szövegváltozatot fogadja el.

A közvetlenül megelőző sorok Khrüszipposznak tulajdonítják valamennyi dolog előzetes fogalmának (πρόληψις, *prolēpszis*) és közös fogalmának (κοινή έννοια) tagolt kifejtését (διάρθρωσις) és a sztoikus filozófia rendszerében való gondos elhelyezését.³ Plutarkhosz több értekezést szentel annak, hogy rámutasson a sztoikus tanok egymással, illetve a vélelmezett józan ésszel való összeegyeztethetlenségére, s eközben úgy tesz, mintha Khrüszipposz részben a naiv közvélekedéssel való összhangot hívná a sztoa tanújául.⁴ Polémiája arra is rámutat, hogy a sztoikusok a filozófia mindhárom részében – az ismeretelméletben, a természetfilozófiában, és az etikában – egyaránt segítségül hívták az említett fogalmakat.⁵

Plutarkhosz, tudatosan vagy sem, de tévesen mutatja be a khrüszipposzi álláspontot. Khrüszipposz szerint az emberi értelem természetes fejlődése ideális körülmények között a sajátosan sztoikus tanok igazságának felismeréséhez vezet. A közös fogalmak eszerint nem azok, amelyeket a széles közvélekedés magáénak vall, hanem azok, amelyeket a közös emberi értelem révén, filozófiai reflexió segítségével sajátíthatunk el azokból a természetes *prolēpszis*ekből kiindulva, amelyeket nagyrészt öntudatlanul alakítunk ki. A kifejlett emberi értelmet az elmefüggetlen valóság racionális szerkezetének megragadása, az azt helyesen leképező fogalmak megalkotása jellemzi.⁶

Az alábbiakban először áttekintem a korai sztoikus elméletet, amely az érzékelésből kiindulva magyarázza a fogalomalkotás folyamatát. Kitérek arra a felvetésre, amely szerint ez a folyamat nem tisztán empirikus, hiszen bizonyos velünk született diszpozícióknak köszönhetően egyes fogalmakra már-már szükségyszerűen teszünk szert. Ezután bemutatom azon, a keveredésre és az istenségre vonatkozó közös fogalmak problémakörét, amely fogalmak meghatározása az atomista természetfilozófiával folytatott vita összefüggésében maradt ránk. Végül kitekintést nyújtok a sztoikus elmélet utóéletére, az újjáéledő platonizmus rendszerébe való beolvadására.

³ *Comm. Not.* 1059B-C = LS 40G. Ez Cherniss (1976. 664. a lj.) értelmezése, amelyet Long–Sedley (2015. 313. 484. lj.) is elfogad. Ezzel szemben Sandbach (1930. 44) szerint Khrüszipposz nem az egyedi fogalmakat, hanem a két fogalomtípust különítette el azáltal, hogy meghatározásukat adta. Lásd még *St. Rep.* 1041E (alább idézem).

⁴ A már említett értekezések mellett lásd a Lampriasz-katalógus 78. (Περὶ συνθηείας πρὸς τοὺς Στωικοὺς) és 79. (Ὅτι παραδοξότερα οἱ Στωικοὶ τῶν ποιητῶν λέγουσι) darabját. Plutarkhosz sztoa-kritikájáról lásd Boys-Stones 1998, különösen 306–311, illetve Weisser 2016. Szkeptikus akadémiai háttérének köszönhetően Khrüszipposz képes volt mind a józan ész mellett, mind annak ellenében meggyőzően érvelni (DL 7. 183–184, vö. *St. Rep.* 1035F–1037A). Vö. Cherniss 1976. 625–630.

⁵ Lásd pl. *St. Rep.* 1041E = LS 60B; 1051E; *Comm. Not.* 1059D–E = LS 37I; 1062A–B, 1082E; 1084D.

⁶ A sztoikus elmefilozófiáról lásd Frede 1994, Frede 1996.

I.

Diogenész Laertiosz beszámolója szerint Khrüszipposz *Az értelemről* (Περὶ λόγου) című művében az igazság két kritériumát jelölte meg. Egyrészt a megragadó képzetet (φαντασία καταληπτική), amelynek jóváhagyása megragadást (κατάληψις) eredményez.⁷ Másrészt a *prolépszisz*t, vagyis az olyan, természetes módon létrejövő fogalmat, amelynek tartalma túlmutat az egyedi tényálláson (ἔννοια φυσική τῶν καθόλου).⁸ Ez utóbbi kitétel vagy azt jelenti, hogy valamely dolog általános fogalmáról van szó (tehát például a ló mint olyan fogalmáról, ellentétben valamely egyedi ló fogalmával), vagy azt, hogy a *prolépszisz* az adott egyed legáltalánosabb sajátosságait ragadja meg.⁹

Khrüszipposznak azért lehetett szüksége két igazságkritériumra, hogy számot adjon az értelmes lények által alkotott kétféle képzzettel kapcsolatos tudásról. Képzzeteink közül ugyanis egyesek érzékiek (αἰσθητικάί), tehát az érzékszervek stimulációja nélkül nem jönnének létre, mint például a fekete és a fehér, a sima és az érdes fogalma, mások viszont az érzékszervi észleléstől függetlenek, mint például a logikai bizonyítás érvényességével vagy az isteni gondviseléssel kapcsolatos képzetek.¹⁰ Ez utóbbiak megragadása kizárólag az értelem feladata. Végző soron valamennyi ismeretünk visszavezethető az érzékelésre, illetve az emberi lélek azon képességére, hogy az érzékelés tartalmát fogalmi szerkezetbe rendezze.

Cicero beszámolója szerint a sztoicizmus megalapítója, kitioni Zénón úgy vélte, hogy az érzékelés révén fogalmak (*notiones*) pecsételődnek a lélekbe, amely fogalmak kialakulásával megindul az emberi értelem kifejlődése (*ad rationem inveniendam viae aperirentur*).¹¹ Az ember ugyanis, noha kifejlett állapotában értelmes lény, értelem nélkül születik.¹² A rendelkezésünkre álló legfontosabb doxográfiai forrás, Aëtiosz szerint az újszülött emberi lélek üres laphoz hason-

⁷ A legfontosabb forrásokat lásd LS 39A, 40A, C–E, K, H. Az értelmezések eltérnek azzal kapcsolatban, hogy a megragadó képzet tévedhetetlenségét a megfelelő oksági viszony, vagy a képzet valamely intrinzikus, az érzékelő alany számára evidens sajátossága biztosítja. Vö. Frede 1983; Striker 1996. 51–68; Brittain 2014; Nawar 2014.

⁸ DL 7. 54 = LS 40A3. A *prolépszisz* terminusát a sztoikusok alighanem Epikurostól vették át. A bevett értelmezés szerint az epikureus *prolépszisz* empirikus általánosítás, amely természetes eredeténél fogva igaz (DL 10. 31–32 = LS 16B, 15F, 10. 33 = 17E, 10. 76–77), ám majdhogynem elkerülhetetlenül összekeveredik valamilyen hamis ítélettel (ὑπόληψις) (DL 10. 124, vö. 10. 152–153). Az epikureus filozófus feladata, hogy megtisztítsa a *prolépszisz*t a hamis ítéletektől, s így eljusson azokhoz az igazságokhoz, amelyek már az egyedfejlődés, illetve a civilizáció korai szakaszában is rendelkezésünkre álltak. Lásd Scott 1995. 163, 169–178, 190–201; illetve Tsouna 2016.

⁹ Lásd Bonhöffer 1890. 188–190; Sandbach 1930. 46–47; Todd 1973. 51–55; Dyson 2009. 11–19.

¹⁰ DL 7. 51 = LS 39A4. Vö. Dyson 2009. 10–11, 30–33.

¹¹ Cicero, *Acad.* 1. 42 = LS 41B3.

¹² Ld. pl. Seneca, *Ep.* 124.9, aki szerint a nem emberi élőlények értelem nélküli (*irracionale*), a gyermekek viszont még nem értelmes (*nondum rationale*) lények; vö. 118.14, 16.

latos, amelyre az egyes fogalmakat (ἐννοιαι) az érzékelés írja fel. Az érzékelés nyomán emlékképek (μνήμη) alakulnak ki, a hasonló emlékképek felhalmozása révén pedig tapasztalatra (ἐμπειρία) teszünk szert.¹³ A szöveg ezután különbséget tesz a fogalmak két csoportja között:

Bizonyos fogalmaink természetes úton és szándékolatlanul jönnek létre az említett módokon, mások azonban a mi tanulásunk és igyekezetünk révén: ez utóbbiakat csupán fogalmaknak nevezzük, míg az előbbieket az egyes dolgok *prolépszisz*ének is. Az értelem, amire tekintettel értelmeseknek mondjuk magunkat, szerintük [a sztoikusok szerint] az egyes dolgok ezen *prolépszisz*éből nyeri el teljességét az első hét életév során.¹⁴

A megismerés folyamata a külvilággal való szembesüléssel veszi kezdetét, s az értelmet alkotó fogalmi háló kialakulásával éri el természetes végcélját.¹⁵ Galénosztól tudjuk, hogy Khrüszipposz az értelmet bizonyos fogalmak és *prolépszisz*ek összességéként (ἐννοιῶν τέ τινων καὶ προλήψεων ἄθροισμα) határozta meg.¹⁶ A fentebb idézett aëtioszi szövegben a „fogalom” kétértelmű: egyrészt azt a tudatos erőfeszítés és tanulás révén kialakítható fogalmat jelöli, amely szembeállítható a természetes úton, önkéntelenül megalkotott *prolépszisz*szel, másrészt pedig azt a nemet, amelybe mind a *prolépszisz*ek, mind az előbbi, szűkebb értelemben vett fogalmak tartoznak.¹⁷

A kétféle fogalom közötti különbségtétel talán az egyedfejlődés szakaszainak is megfeleltethető. Eszerint a felvetés szerint hétéves korunk körül már számos *prolépszisz*szel rendelkezünk, tulajdonképpeni fogalmak megalkotására azonban még képtelenek vagyunk. Ez utóbbi szakasz racionális készségeink további fejlődésével, a reflexió, az összefüggések felismerése, illetve szakirányú tanulás révén veszi kezdetét. Ez magyarázhatja azt is, hogy az értelem kialakulását egyes források nem a hetedik, hanem a tizennegyedik életév környékére teszik:¹⁸ míg az erőfeszítést nem igénylő *prolépszisz*szekből már hétéves korunkra létrejön va-

¹³ Ez a három lépésben leírt folyamat első megközelítésben azonosnak tűnik azzal, amelyet Arisztotelész vázolt fel (*Második Analitika* 2. 19, 99b35–100a9, illetve *Metafizika* 1, 980a27–981a7; vö. Sextus Empiricus, *M* 7. 216–226). Lásd Gould 1970. 58–64; Dyson 2009. 144–151.

¹⁴ τῶν δ' ἐννοιῶν αἱ μὲν φυσικῶς γίνονται κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους καὶ ἀνεπιτεχνήτως, αἱ δ' ἤδη δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας· αὗται μὲν οὖν ἐννοιαὶ καλοῦνται μόνον, ἐκεῖναι δὲ καὶ προλήψεις. ὁ δὲ λόγος, καθ' ὃν προσαγορευόμεθα λογικοί, ἐκ τῶν προλήψεων συμπληροῦσθαι λέγεται κατὰ τὴν πρώτην ἐβδομάδα. Aëtiosz, *Placita* 4. 11. 3–4 = LS 39E3–4.

¹⁵ Brittain 2005. 168–174; Dyson 2009. 48–71.

¹⁶ Galénosz, *PHP* 5. 3. 1 = LS 53V.

¹⁷ A fogalom továbbá egyfajta képzet, vagyis benyomódás a lélekben (φαντασία γάρ τις ἢ ἐννοιά ἐστι, φαντασία δὲ τύπωσις ἐν ψυχῇ, *Comm. Not.* 1084F, vö. 1085A: (ἐν) ἀποκειμέναις... νοήσεσι).

¹⁸ Ld. pl. DL 7. 55 = LS 33H.

lamiféle kezdetleges értelem, tagolt fogalmi rendszerre csak később, tizennégy éves korunk körül tehetünk szert.

Az aëtioszi összefoglaló többes számban utal vissza a fogalomalkotás különböző módjaira („ezeken a módokon”, *κατὰ τοὺς εἰρημένους τρόπους*), noha a szöveg csupán egyetlen módot említ. Ezért egyes értelmezők felvetették, hogy a szövegből kieshetett az a felsorolás, amelyet Diogenésznél megtalálunk, s amely szerint az érzékszervi bevitel nyomán, különböző mentális műveletek révén alkotunk további, az érzékelésben közvetlenül nem adott fogalmakat.¹⁹ Eszerint a diogenészi „közvetlen találkozás” (*κατὰ περίπτωσιν*) az aëtioszi érzékelésnek (*διὰ τῶν αἰσθήσεων*) feleltethető meg. Megjegyzést érdemel azonban, hogy Cicerónál az aëtioszival lényegében megegyező leírás szerepel, amely szintén nem említi a fogalomalkotás egyéb módzatait.²⁰

Bárhogyan vélekedjünk is a két szöveg kapcsolatáról, érdemes felfigyelni arra, hogy Diogenész megkülönbözteti egymástól a közvetlen találkozás révén alkotott fogalmakat, amelyek az érzékelhető tulajdonságokkal kapcsolatosak, illetve a természetes úton alkotott fogalmakat, mint amilyen az igazságos vagy a jó fogalma (*φυσικῶς δὲ νοεῖται δίκαιόν τι καὶ ἀγαθόν*). Ez azt sugallja, hogy a morális fogalmak létrejöttének nem szükséges feltétele a külvilággal való empirikus konfrontáció: ezekre a fogalmakra az emberi lény saját természeténél fogva tesz szert. Plutarkhosz hasonló megkülönböztetést említ egyfelől az érzéki eredetű fogalmak, például a hideg és a meleg, a fekete és a fehér, másfelől a természetünkéből fakadó (*σύμφυτον*), morális fogalmak között.²¹ A két fogalomtípus között aligha a tanítás szerepe a különbség, hiszen a hideg vagy a meleg fogalmára sem tanítás révén teszünk szert.²²

Következik-e mindebből, hogy a sztoikusok szerint bizonyos fogalmak ténylegesen velünk születnek?²³ Az igenlő válasz ellentmondana az Aëtiosz által fel-

¹⁹ DL 7. 53 = LS 39D: közvetlen találkozás (*περίπτωσις*), hasonlóság (*ὁμοιότης*), analógia (*ἀναλογία*), áthelyezés (*μετάθεσις*), összetétel (*σύνθεσις*), ellentétesség (*ἐναντιώσις*), átmenet (*μετάβασις*) révén, illetve természetes módon (*φυσικῶς*), vagy megfosztottság alapján (*στέρησις*). A két szöveg összekapcsolása mellett érvelt Bonhöffer (1890. 15); Sandbach (1930. 47–49); Todd (1973. 51–55). Elvetette azonban LS 1987. 2. 241, érveiket pedig Sandbach (1985. 80. 118. l.) is elfogadta. Újabban Jackson-McCabe (2004. 329. 29. l.) kelt a felvetés védelmére. Lásd még Brittain 2005. 172–173; Dyson 2013.

²⁰ Cicero, *Acad.* 2. 21–22, illetve 2. 30–31, amely külön hangsúlyozza, hogy a folyamat végpontja a bölcsesség (*sapientia*).

²¹ *Comm. Not.* 1070C–D.

²² Plutarkhosz állítása szerint Khrüszipposz úgy gondolta, hogy a jóra és a rosszra vonatkozó sztoikus tanok mind a hétköznapi élettel, mint a természetünkhöz tartozó *prolēpsisz*szekkel a lehető legnagyobb összhangban állnak (*Τὸν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν λόγον, ὃν αὐτὸς εἰσάγει καὶ δοκιμάζει, συμφωνότατον εἶναι φησι τῷ βίῳ καὶ μάλιστα τῶν ἐμφύτων ἄπτεσθαι προλήψεων*, *St. Rep.* 1041E, vö. 1042A). Ez is érthető úgy, hogy ezekre a fogalmakra tanítás nélkül teszünk szert.

²³ Bonhöffer (1890. 187–222) szerint igen: etikai és teológiai fogalmaink magvai velünk születettek. Ezt a felvetést elutasítja Sandbach (1930. 28); Todd (1973. 51); valamint Gould (1970. 64–65, 200, 203).

vázolt ismeretelmélet alapvető empirizmusának. Megjegyzendő továbbá, hogy egyetlen olyan szöveget sem ismerünk a korai sztoára vonatkozóan, amely kétségbevonhatatlanul innátizmusra utalna. A római sztoával kapcsolatos források már kevésbé egyértelműek, noha a fogalmak szó szerinti velünk születettségének tanát – szemben a fogalmak megalkotására irányuló diszpozíciónk esetleges velünk születettségével – ezek sem támasztják alá.

Az egyik legfontosabb szöveg Cicerónál, *A legfőbb jóról és rosszról* (*De finibus bonorum et malorum*) című dialógus harmadik könyvében szerepel. A dialógusban Marcus Cato által ismertetett sztoikus álláspont szerint az ember születésétől fogva képes arra, hogy a számára káros, s ezért elvetendő dolgoktól elkülönítse azt, ami természetének megfelelő, ezért választásra érdemes (*aestimabile*). A tapasztalat és a tanulás révén képessé válunk arra, hogy egyre következetesebben válasszuk az értékest és utasítsuk el az értéktelent, s hogy a természetünknek megfelelő dolgok megszerzése helyett egyre inkább magának a helyes választásnak tulajdonítsunk értéket. Az ezt követő lépés, amelyet Cicero beszámolója egyértelműen a fogalmak (*notiones*, ἔννοιαι) alkotásának képességéhez, s ezáltal az értelem kifejlődéséhez kapcsol, a valóban jónak (*vere bonum*) a felismerése.²⁴

Morális fogalmainkat tehát a gondviselés által az embernek adományozott képességek, a természetünkkel összhangban lévő dolgok felismerése és az értelem révén, de empirikus úton alkotjuk meg.²⁵ A folyamat eleve azért veheti kezdetét, mert a kozmoszt átható istenség, amely a gondviselő természettel azonos, olyan természetes kiindulópontokat (ἀφορμαί) helyez el az emberi természetben, amely a megfelelő külső ingerekkel találkozván bizonyos viselkedési diszpozíciókat, illetve a diszpozíciókat alátámasztó kognitív folyamatokat eredményez.²⁶

Az emberi természet egyformaságának köszönhető az is, hogy földrajzi és neveltetésbeli különbségeink ellenére közös viselkedési hajlamokat figyelhetünk meg. Khrüszipposz szerint például a tanulatlan ember is egyetért a kardiocentrizmus sztoikus tanával, s ezért képzei úgy, hogy a fájdalom, a félelem, a harag s más egyéb érzelmek a mellkasban lokalizálhatóak.²⁷ Nem meglepő az sem, hogy olykor vélekedéseink kapcsán is széles körű véleményazonosságot figyelünk meg – minden nép (majdnem) minden gyermeke úgy gondolja például,

²⁴ *Fin.* 3. 20–22 = LS 59D. Cicero hozzáteszi, hogy a négyféle releváns mentális művelet közül a jó (*ipsum bonum*) fogalmának megalkotása az analógiát veszi igénybe: *Fin.* 3. 33–34 = LS 60D. Lásd még Seneca, *Ep.* 120. 1–5.

²⁵ Lásd még DL 7. 102–103; Sextus Empiricus, *M* 11. 22 = LS 60G1; vö. Jackson-McCabe 2004. 334–341.

²⁶ DL 7. 89, lásd még Sztobaios 2. 60, Sextus, *M* 7. 259–260, illetve Cicero, *Acad.* 1. 42, *ND* 2. 32. A sztoikus elképzelés szerint a cselekvés vélekedést feltételez, lásd *St. Rep.* 1057A. A sztoa és az innátizmus kapcsán lásd Scott 1995. 159–168, 201–210; a morális fogalmak és az *oikeiósizis* kapcsolatáról Pohlenz 1970. I 56–59, illetve Jackson-McCabe 2004. 327, 341–346.

²⁷ Galénosz, *PHP* 3. 1. 16–25, aki szerint Khrüszipposz azt állította, hogy a közös viselkedési hajlam azt fejezi ki, amit minden ember egyaránt gondol (κοινήν ἐνταῦθα φρονῶν ὁ Χρῦσιππος εἶρηκε τὸ κοινῇ πᾶσιν ἀνθρώποις δοκοῦν, 23–24). A hétköznapi cselekvéshez a természetes úton létrejövő, artikulálatlan fogalmak is elegendőek (Dyson 2009. 48–53).

hogy léteznek istenek.²⁸ Kiteriális szerepet azonban sem a viselkedésbeli, sem a vélekedésbeli konszenzus nem játszik: kritériumként kizárólag a természetes úton, illetve filozófiai artikuláció (διάρθρωσις) révén létrejövő fogalmaink szolgálhatnak.²⁹

Összefoglalva tehát a sztoikus elképzelés szerint a tanulás megkezdésekor az ismeret tapasztalati úton kialakult *prolépszis*zek formájában már birtokunkban van ugyan, ahhoz azonban, hogy a *prolépszis*z közös fogalommá alakuljon, s hogy az egyes fogalmakból ellentmondástól mentes fogalmi háló jöhessen létre, filozófiai felülvizsgálatra és a téves vélekedések elvetésére van szükség. Ez az elképzelés a szókratikus vizsgálódás példáját idézi. A *prolépszis*z tana továbbá választ ad a szókratészi elenkhosszal szemben támasztott kihívásra, a Menón-paradoxonra is.³⁰ A természetes úton, erőfeszítés nélkül megalkotott *prolépszis*zek segítségével képesek vagyunk a filozófiai vizsgálódás megkezdésére, s ez a látnis ismeret abban is segít, hogy a vizsgálódás lezárultával felismerjük a kiindulópont és az elért eredmény közötti folytonosságot. A *prolépszis*z tana tehát fontos eleme lehetett annak a sztoikus programnak, amely a szókratészi mintát a tévesnek vélt platóni továbbgondolás, a formák és a visszaemlékezés tanának elvetésével védelmezte.³¹

II.

Noha a közös fogalmak a sztoikus filozófia mindhárom részében említésre kerülnek, az eseti alkalmazásukkal kapcsolatos két legfontosabb példa természetfilozófiai tanokkal kapcsolatos, mégpedig olyan tanokkal – egyrészt (a) a tökéletes vegyület, másrészt (b) a gondviselő istenség tanával –, amelyeket a sztoikusok az atomista alternatívával szemben védelmeztek. Az alábbiakban ezt a két témakört mutatom be.

(a) Aphrodisziaszi Alexandrosz *A keveredésről (De mixtione)* című művében vitába száll a keveredés sztoikus tanával, amelynek legkidolgozottabb változatát

²⁸ Erre az állításra következő szekcióban térek ki.

²⁹ A fogalmak kifejtéséről lásd Ágoston, *Civitate Dei* 8. 7 = LS 32F, illetve DL 7. 42. A közös hajlamokról lásd Tieleman 1996. 160–168; pace Obbink 1992. 216–223 (különösen 221. 76. l.). Diogenész Laertiosz Khrüszipposz számos etikai értekezését az ἠθικοῦ λόγου τοῦ περὶ τὴν διάρθρωσιν τῶν ἠθικῶν ἐννοιῶν címszó alatt hozza (DL 7. 199–200 = LS 321); vö. Epiktétosz, *Diss.* 2. 17. Tekintettel az isteni gondviselés szerepére, a sztoikus elmélet számára kihívást jelent a tévedés eredetének magyarázata. Az ezzel kapcsolatos szövegeket von Arnim *De perversione rationis* címszó alatt gyűjtötte össze (SVF 3. 228–234); lásd Galénosz, *PHP* 5. 5. 8–26 = LS 65M, 5. 5. 9–21, DL 7. 75, 85–86; Cicero, *Törvények* 1. 23; Sextus Empiricus, *M* 7. 242, *PH* 2. 220; Cicero, *TD* 1. 30; Seneca, *Ep.* 82.23. Vö. Dyson 2009. 53–60.

³⁰ Platón, *Menón* 80d–e; vö. Plutarkhosz fr. 205F Sandbach. A Menón-paradoxonról és az arra adott válaszkísérletekről lásd Fine 2014.

³¹ Lásd Dyson 2009. 72–79, 128–133.

Khrüszipposzhoz köti.³² Ez a tan a khrüszipposzi fizikában fontos magyarázó szereppel bír, hiszen segít megértenünk, hogyan lehetséges az, hogy az isteni, alkotó princípium pneuma formájában átjárja és egyesíti valamennyi testet, illetve a kozmosz egészét, az élettelen tárgyakban jelleg (ἔξις), a növényekben természeti alkat (φύσις), az állatokban és az emberben pedig lélek (ψυχή) formáját öltve.³³

Alexandrosz szerint Khrüszipposz háromféle keveréket (μίξις) különböztetett meg. Elsőként az egyedi szubsztanciák egymás mellé helyezése (παράθεσις), illetve összeillesztése (καθ' ἁρμῆν) révén létrejövő keveréket, amelyre példaként a babszemek közé kevert gabonaszemeket hozza. Az efféle keverékben minden egyedi szubsztancia megőrzi saját lényegét és minőségeit. Másodikként az összeolvadást (σύγχυσις), amely során az egyes szubsztanciák elpusztulásával valami új keletkezik, mint amikor orvosi készítményeket állítunk elő különböző szerek összekeverésével. Végül a tökéletes vegyüléket (κρᾶσις), amelyben az egyes szubsztanciák azonos kiterjedésre tesznek szert, miközben megőrzik eredeti lényegüket és minőségeiket.³⁴ Ennek példája volna a tűzben kovácsolt, izzó vasdarab.³⁵

A háromféle keverék rövid bemutatása után Alexandrosz megjegyzi, hogy Khrüszipposz

a keverék ezen különböző fajtáinak létét a közös fogalmak segítségével próbálja igazolni, és azt mondja, hogy ezeket az igazság legkiválóbb kritériumai gyanánt a természetből merítjük.³⁶

Alexandrosz azzal folytatja a beszámolót, hogy Khrüszipposz szerint a háromféle keverékre vonatkozóan eltérő, összesen tehát háromféle képzetel (φαντασία) rendelkezünk.³⁷ A közös fogalmak terminológiájáról a képzetek említésére történő, magyarázat nélküli átmenet oka az lehet, hogy Alexandrosz tömörített parafrázisát adja Khrüszipposz részletesebb érvmenetének, figyelmen kívül hagyva többek között a *prolépszisz* és a közös fogalom különbségét is. Az eredeti érv a következő lehetett: mivel háromféle keverékről alkotunk képzetet, s nem volna így, ha nem létezne valóban háromféle keverék, ezért kijelenthetjük, hogy valamennyien rendelkezünk azzal az előzetes fogalommal, hogy háromféle keverék

³² *Mixt.* 3. 216. 4–17.

³³ 3. 217. 32 – 218. 10. Az aktív és passzív princípium keveredéséről 3. 218. 2–6. A tézis azt is magával vonja, hogy két, testi jellegű létező képes egyazon teret elfoglalni. (Lásd LS 48. fejezetét, illetve Sextus, *PH* 3. 56–62.)

³⁴ 3. 216. 14 – 217. 2 = LS 48C2–4.

³⁵ 3. 227. 10 – 228. 4.

³⁶ τὸ δὲ ταύτας τὰς διαφορὰς εἶναι τῆς μίξεως πειρᾶται πιστοῦσθαι διὰ τῶν κοινῶν ἐννοιῶν, μάλιστα δὲ κριτήρια τῆς ἀληθείας φησὶν ἡμᾶς παρὰ τῆς φύσεως λαβεῖν ταύτας. 3. 217. 3–5 = LS 48C5.

³⁷ 3. 217. 12 = LS 48C6, vö. C1.

létezik, még ha nem is vontuk le tudatosan ezt a következtetést.³⁸ Ez az érv csak akkor lehet érvényes, ha az említett képzeink megragadó képzetek, tehát tárgyuokról tévedhetetlenül tudósítanak.

A szövegösszefüggésből egyértelműen kiderül, hogy Khrüszipposz azt az atomista álláspontot utasítja el, amely szerint minden természetes test leírható egymás mellé helyezett atomok konfigurációjaként.³⁹ Nem világos azonban, hogy miként értendő a közös fogalmak szerepe. Amennyiben úgy gondoljuk, hogy a lélek az adott képzetet a korábban megtapasztalt képzetekből alkotott fogalom révén ítéli meg, akkor nem kell lényegi különbséget tennünk a *prolépszisz* és a közös fogalom között: mindkettőt empirikus eredetű kritériumként értelmezhetjük.⁴⁰ Ez azonban regresszushoz vezet, s nem ad magyarázatot arra, hogy forrásaink miért emlegetnek két különböző terminust.

Egy másik felvetés szerint a *prolépszisz* az érzéki, a közös fogalom pedig a nem-érzéki képzetek kritériuma, s a két fogalomtípus elnevezése az empirikus eredetű általánosítás különböző szakaszait jelöli.⁴¹ Eszerint az olvasat szerint a *prolépszisz* és a közös fogalom is természetes fogalom, a közös fogalom azonban természetességén túl a mindenki számára azonos, kozmikus értelem tartalmát is kifejezi. Ezért lehetséges, hogy a közös fogalmakkal kizárólag olyan szövegekörnyezetben találkozunk, ahol sajátosan sztoikus tanok – a végzetre, az istenségre, vagy a keverékre vonatkozó sztoikus elképzelés – alátámasztására szolgálnak.⁴²

Ha ez a helyes értelmezés, akkor a közös fogalmak olyan, a *prolépszisz*énél absztraktabb fogalmi tartalmat fejeznek ki, amely önmagában nem bizonyítja ugyan a sztoikus tanok igazságát – azt a közös fogalmaktól független, szigorú bizonyítások révén kell belátnunk –, ám az általános emberi tapasztalat szempontjából alátámasztja, illetve megerősíti azt. Alexandrosz szövegében közös fogalom volna tehát az, hogy vannak olyan testek, amelyek megőrzik saját minőségüket akkor is, ha más, eltérő tömegű testekkel keverednek vagy, hogy különböző testek együttesen elérhetnek olyan méretet, amelyre önmagukban nem volnának képesek.

³⁸ Vö. Dyson 2009. 40–47.

³⁹ *Mixt.* 3. 220. 23–26, vö. Striker 1996, 63–64. Az ellenvetés kevésbé meggyőző. Az atomista elmélet ugyanis az érzékszerveink számára hozzáférhetetlen, atomi konfigurációt magyarázza az egymáshoz illesztés modelljével, s ennyiben összeegyeztethető azzal az állítással, hogy az érzéki világban különböző keverékeket érzékelünk.

⁴⁰ Ld. pl. Gould 1970. 61–65, Calcidius *in Tim.* 220 = LS 53G alapján. Vö. Sandbach 1930. 47.

⁴¹ Todd 1973. 51–54, 60–61, 68. 50. l.; 70. 62. l.; 72. 76. l.

⁴² A keverékre vonatkozó szöveget fentebb idéztem. A végzetről lásd Alexandrosz, *De fato* 165.15. Az istenfogalmat az alábbiakban tárgyalom. A közös értelem tana a későbbi sztoában meghatározó: lásd Cicero, *Törvények* 1. 23; Epiktétosz, *Diss.* 1. 3. 5; Marcus Aurelius 4. 4, 6. 35. Nem egyértelmű azonban, hogy az elképzelést már Khrüszipposz is megfogalmazta, noha vö. DL 7. 201–202 (Brittain 2005. 177. 52. l.).

Ennek azonban ellentmond, hogy a fentebb idézett khrüszipposzi állítás (DL 7. 54) szerint a *prolépszisz* a nem érzéki képzetek kritériuma. Ezzel összhangban felvethető, hogy a *prolépszisz* és a közös fogalom között nem az tesz különbséget, hogy az empirikus általánosítás mely fokán állnak, hanem az, hogy az általuk kifejezett tartalom ténylegesen mindenki számára hozzáférhető-e.⁴³ A közös fogalom eszerint a *prolépszisz* valós részhalmaza: azokat a *prolépszisz*eket jelöli, amelyekre elvben minden értelmes ember szert tehet, függetlenül attól, hogy saját környezetében milyen érzékszervi ingerek érik. Közös fogalom például a keverék, az isten, vagy a végzet helyes fogalma, nem pedig valamely tőlük különböző, őket alátámasztó általános fogalom.

(b) A másik fontos filozófiai vita, amelyben a sztoikusok a *prolépszisz*re hivatkozva érveltek saját álláspontjuk mellett, a teológiával kapcsolatos. Ennek a kérdéskörnek kitüntetett szerepet tulajdonítottak. Khrüszipposz szerint a filozófia tanításának a természetfilozófiával, a természetfilozófia tanításának pedig a teológiával kell végződnie, amely tehát a filozófia beteljesedésének (τελετή) tekinthető.⁴⁴ Az istenismeret alapja pedig a *prolépszisz*, amely Antipatrosz meghatározásában az istent halhatatlan, boldog és jóakarátú lényként mutatja be.⁴⁵

Epikurosz a *prolépszisz* teológiai használatában is megelőzte a sztoikusokat. Cicero *Az istenek természetéről* című dialógusában az epikureus szereplő, Velleius azt állítja, hogy Epikurosz kimondottan azzal a szándékkal vezette be a *prolépszisz* terminusát, hogy az istenség létezését új, minden korábbinál meggyőzőbb érveléssel bizonyítsa. Ez az érvelés nem más, mint az, hogy az istenség fogalma természettől bele van pecsételve valamennyi ember lelkébe, s ezért nincs olyan nép, amely ne rendelkezne, tanítás nélkül, az istenség előzetes fogalmával (*anticipatio*).⁴⁶ Az epikureus istenség azonban, a görög vallásosság számára elfogadhatatlan módon, nem visel gondot az emberiségre, kizárólag önnön boldogságát élvezi. A sztoikusok erre válaszul azt állították, hogy a minden ember számára adott *prolépszisz* gondviselőként mutatja be az isteneket:

Továbbá ők maguk minden követ megmozgatnak Epikurosszal szemben, miközben azon jajveszékelnék, hogy [Epikurosz] összezavarja az istenekre vonatkozó *prolé-*

⁴³ Lásd Brittain 2005. 175–179; Dyson 2009. 23–47.

⁴⁴ *St. Rep.* 1035A–B = LS 26C. A sztoikus teológiáról lásd Algra 2003.

⁴⁵ *St. Rep.* 1051F.

⁴⁶ „Solus enim vidit primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem inpressisset ipsa natura. Quae est enim gens aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam appellat πρόληψιν Epicurus, id est anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intellegi quicquam nec quaeri nec disputari potest.” Cicero, *ND* 1. 43 = LS 23E1–2. Velleius állítását a széles körű teológiai véleménykülönbséggel (*ND* 1. 18–42) állítja szembe, amelyet a proléptikus fogalom felismerésével, a ráakódott téves ítéletektől való megtisztításával oldhatunk fel. Sextus Empiricusnál lényegében ugyanez a meghatározás hasonló összefüggésben, noha Epikurosz nevének említése nélkül kerül bevezetésre (*PH* 3. 4). Lásd még Sextus, *M* 9. 33, 50, 199.

*pszis�ünket azzal, hogy megszünteti a gondviselést. Mert, mint mondják, istent nem csupán halhatatlan és boldog, hanem emberszerető, gondoskodó és jótékony lényként gondoljuk el és ekként alkotunk róla prolépsziszt.*⁴⁷

Amennyiben ez a fogalom valóban *prolépszisz*nek minősül, akkor a megfelelő körülmények között minden emberi lélekben létre kell jönnie. A sztoikusok tehát egyetértenek az epikureusokkal abban, hogy széleskörű teológiai konszenzus figyelhető meg az emberiség tagjai között:

Ennélfogva a fő dologban minden nép minden fia egyetért. Mindenki vele születik, szinte a lelkébe van vésve a gondolat, hogy vannak istenek. Hogy milyenek, erről eltérően vélekednek, de hogy léteznek, ezt senki sem tagadja.⁴⁸

Ez alapján a cicerói passzus alapján úgy gondolhatnánk, hogy a sztoikus álláspont szerint az istenség *prolépszisz*e velünk születik, s hogy a sztoikusok a széles körű egyetértésből kiindulva érveltek az istenek létezése mellett.⁴⁹ Csakhogy egyik állítás sem meggyőző. Ami az istenfogalom eredetét illeti, arról alighanem ahhoz hasonlóan adhatunk számot, ahogyan a morális fogalmak eredetét magyaráztuk. Az ember a számára természettől fogva adott kognitív képességek, az érzékelés és az értelem segítségével, a világgal való szembesülés során fokozatosan ébred rá arra, hogy léteznie kell valamiféle kozmikus értelemnek, amely azt létrehozta és annak gondját viseli.⁵⁰

Ez a magyarázat ismét ahhoz az állításhoz vezet, hogy az emberiség többé-kevésbé egységes viselkedési és gondolkodási egyformaságának, amely imádkozásban, templomok építésében és szent helyek kijelölésében, illetve rituális cselekvésben nyilvánul meg,⁵¹ nem tulajdoníthatunk kritériális szerepet. A sztoikusok szerint tehát nem azért tudjuk, hogy léteznek istenek, mert mindenki

⁴⁷ Καὶ μὴν αὐτοὶ γε πρὸς τὸν Ἐπίκουρον (κατ') οὐδὲν ἀπολείπουσι τῶν γραμμάτων 'ιοὺ ἰοῦ, φεῦ φεῦ' βοῶντες, ὥς συγγέοντα τὴν τῶν θεῶν πρόληψιν ἀναιρουμένης τῆς προνοίας· οὐ γὰρ ἀθάνατον καὶ μακάριον μόνον, ἀλλὰ καὶ φιλόανθρωπον καὶ κηδεμονικὸν καὶ ὠφέλιμον προλαμβάνεσθαι καὶ νοεῖσθαι τὸν θεόν. *Comm. Not.* 1075E = LS 54K. Vö. 1074F–1075A, illetve 1051E.

⁴⁸ „Itaque inter omnis omnium gentium summa constat; omnibus enim innatum est et in animo quasi insculptum esse deos. Quales sint varium est, esse nemo negat.” Cicero, *ND* 2. 12 = LS 54C1.

⁴⁹ Lásd később Seneca, *Ep.* 117.6: „Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum, et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri. Tamquam deos esse inter alia hoc colligimus, quod omnibus insita de dis opinio est nec ulla gens usquam est adeo extra leges moresque proiecta, ut non aliquos deos credat.”

⁵⁰ Vö. Kleanthész magyarázatát az istenfogalom eredetéről: *ND* 2. 13–15 = LS 54C2–6. Ez talán csak a fogalom első létrejöttét írja le, a későbbi nemzedékek már hagyományozódás útján tesznek szert az istenfogalomra (Dyson 2009. 22. 46. l.). A konszenzus-érv újkori változatairól, amelyek az epikureus és sztoikus érvek egyértelmű hatását mutatják, lásd Reid 2015.

⁵¹ Lásd például a Sextus által megőrzött, a közös fogalmakra hivatkozó érveket: *M* 9. 61, 123–124, 132, 138.

hisz bennük, hanem azért hisz bennük mindenki, mert a gondviselés úgy alkotott meg bennünket, hogy idővel mindannyian eljussunk az igazság felismeréséig. Ehhez először a *prolépszisz* megformálására van szükség, amely a hétköznapi vallásosság alapjául szolgál, majd arra, hogy a *prolépszisz* tartalmát a filozófia segítségével kibontsuk.⁵²

Ez az olvasat filozófiai is előnyös. Egyrészt azért, mert nem teszi ki a sztoikusokat annak a könnyen adódó ellenvetésnek, hogy valójában messze nem mindenki ért egyet azzal az állítással, hogy léteznek istenek.⁵³ Az ateizmus ebben az értelmezésben annak a jele, hogy az egyéni értelem fejlődése valamely ponton megakadt vagy téves irányba fordult (noha alighanem az ateisták is rendelkeznek az istenség fogalmával, tagadják a fogalomnak megfelelő lény létezését). Másrészt nem tulajdonítja nekik azt a már-már öncáfoló álláspontot, hogy a természetes, nyilvánvalóan igaz és mindenki számára hozzáférhető *prolépszisz*re alapozható a teológia, miközben legfőbb vetélytársaik, az epikureusok még a *prolépszisz* tartalmára nézve is eltérő álláspontot vallanak. Ismét csak azt mondhatjuk, hogy a közös fogalmak nem a többség vélekedését, az állítólagos hétköznapi józan eszt juttatják kifejezésre, hanem a romlatlan emberi értelem tartalmát képezik, amely természetes folyamat eredményeként jön létre, ám részben filozófiai tisztázás révén alakítható ki vagy állítható helyre.⁵⁴

III.

Abból az állításból indultam ki, hogy Plutarkhosz tévesen mutatja be a közös fogalmak szerepét a khrüszipposzi elméletben. A sztoikus tanokat nem a filozófiai képzetlen emberek általánosan elfogadott nézetei, hanem a megfelelő képzésen átesett egyének által, észérvek alapján elfogadott fogalmai igazolják. Ezután amellettt érveltem, hogy bár az isteni gondviselésnek köszönhetően bizonyos, az emberi boldoguláshoz létfontosságú fogalmakat elkerülhetetlenül kialakítunk, ez nem kötelezi el a sztoikusokat a tulajdonképpeni velűnkszületett-

⁵² Talán a *prolépszisz*től különböző közös fogalom meghatározása lehet a diogenészi beszámoló: „azt mondják, hogy az isten halhatatlan, értelmes vagy eszes élőlény, boldogságában tökéletes, semmiféle rossz nem fér hozzá, és gondot visel a világra és a világban lévőkre, de nem ember formájú. Ő az egész alkotója és mindenek atyja, általában is, és az a része is, mely minden dolgot átjár, és amelyet sok néven neveznek hatóerő szerint.” (Θεὸν δ' εἶναι ζῶον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμου τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ· μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον. εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὄλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διήκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεται κατὰ τὰς δυνάμεις. DL 7. 147 = LS 54A.)

⁵³ Teista szempontból a velűnkszületettség tana nem csupán felesleges, de akár kimon-dotan káros is lehet: a széles körű teista konszenzus erősebb érv a teizmus igazsága mellett, ha nem pusztán velűnkszületett hitek vagy hajlamok folyománya (Kelly 2011. 147–148).

⁵⁴ Obbink 1992. 199–216.

ség tana mellett. Mi több, platonizmus-ellenes filozófiai célkitűzésük alapján az innátizmus alighanem elfogadhatatlan volt számukra.

A római sztoikusoktól, s különösen Epiktétosz felől visszatekintve a *prolēpsisz* és a közös fogalom tana egyértelműen etikai indíttatásúnak tűnhet. Epiktétosz hangsúlyozza például, hogy a morális alapfogalmak természettől fogva adottak számunkra, a mi feladatunk csupán az, hogy megtanuljuk őket helyesen alkalmazni az egyes esetekre.⁵⁵ Természetes eredetüket tekintve azokkal a fogalmakkal állíthatóak szembe, amelyekre kizárólag azok tesznek szert, akik elsajátítanak valamiféle, a jó élet szempontjából irreleváns szaktudást, így a geometriát vagy a zenetudományt.⁵⁶ Az epiktétoszi álláspont megfogalmazásában az elme ideális fejlődésével kapcsolatos nézet is kiütközik. Epiktétosz egyfelől hangsúlyozza, hogy minden más szakértelemhez hasonlóan az élet dolgaira vonatkozó szakértelem is természetes kiindulópontok segítségével sajátítható el:

Mikor megkérdezte tőle valaki, mi az, amit „általános észnek” nevezünk, ő így felelt: „Ahogyan általánosnak nevezheted a hallásnak azt a formáját, amely kizárólag magukat a hangokat különíti el – szemben a zenei hangzatok hallásával, amely nem általános képesség, hanem egy bizonyos szakmai tudást igényel –, ugyanígy vannak bizonyos dolgok, amelyeket az emberek, hacsak nem fordulnak ki teljesen önmagukból, általános megismerő képességük segítségével észlelnek. Ezt a természetes képességet nevezzük általános észnek.”⁵⁷

Másfelől hangsúlyt fektet arra, hogy egyéni erőfeszítés, filozófiai tanok elsajátítása és gyakorlása nélkül a kívánt végeredmény elérhetetlen:

Így aztán felnőtt korunkra is olyanok maradunk, mint a gyerekek. Hiszen zenei dolgokban a botfülű, a betűvetésben az írástudatlan, az életben a képzetlen ember olyan, mint a gyermek.⁵⁸

⁵⁵ Lásd pl. *Diss.* 1. 22 (Az alapfogalmakról); 2. 17 (Hogyan alkalmazzuk az alapfogalmakat az egyedi esetekre?). Long 2002. 73–86, 101–102 bemutatja, többek között *Diss.* 2. 1. 32–33 alapján, hogy Epiktétosz értelmezésében a szókratészi elenkhosz a *prolēpsisz* alkalmazásának kérdésére irányul. Lásd még Guba 2015.

⁵⁶ *Diss.* 2. 11. 1–8.

⁵⁷ Πυθόμενου δέ τινας, τί ἐστὶν ὁ κοινὸς νοῦς, Ὡςπερ, φησὶν, κοινὴ τις ἀκοὴ λέγοιτ’ ἂν ἡ μόνον φωνῶν διακριτικὴ, ἡ δὲ τῶν φθόγγων οὐκέτι κοινὴ, ἀλλὰ τεχνικὴ, οὕτως ἐστὶ τίνα, ἃ οἱ μὴ παντάπασιν διεστραμμένοι τῶν ἀνθρώπων κατὰ τὰς κοινὰς ἀφορμὰς ὀρώσιν. ἡ τοιαύτη κατάστασις κοινὸς νοῦς καλεῖται. *Diss.* 3. 6. 8. Steiger Kornél fordítása. Vö. 2. 11. 2–6.

⁵⁸ οὕτως καὶ αὐξηθέντες φαινόμεθα παιδία. παῖς γὰρ ἐν μουσικοῖς ὁ ἄμουσος, ἐν γραμματικοῖς ὁ ἀγράμματος, ἐν βίῳ ὁ ἀπαιδευτός. *Diss.* 3. 19. 6. Steiger Kornél fordítása, módosítással: Steiger értelmező fordításában a tanulatlan, képzetlen ember nem más, mint az, aki *filozófiailag* képzetlen (Epiktétosz 2014. 190; vö. 1. 22, 1. 26).

A közös fogalmak elméletének későbbi, szövevényes történetét három fő változás határozta meg.⁵⁹ Egyrészt a szkeptikus kritika, amely nyomán a hangsúly a bölcsek konszenzusáról a hétköznapi józan ész és az egyetemes egyetértés felé tolódott. Legfontosabb forrásaink közül Plutarkhoszra, Galénoszra, Ciceróra és Sextusra is ez az értelmezés jellemző, akik talán ezért sem tulajdonítanak jelentőséget a *prolépszisz* és a közös fogalom precíz megkülönböztetésének. Másrészt a peripatetikus kommentárirodalom, amely Arisztotelész endoxikus vizsgálati módszerének leírására kölcsönvette a közös fogalmak sztoikus terminológiáját.⁶⁰

A legfontosabb változást azonban az újjáéledő platonizmus hozta, amely a kimondottan a formák és a visszaemlékezés alternatívájaként felvázolt sztoikus elméletet platonikus kontextusban értelmezte újra. Eszerint a közös fogalmak a formák lenyomatai a lélekben, amelyek segítségével a visszaemlékezés folyamata kezdetét veheti.⁶¹ Részben ennek a platonikus újraértelmezési manővernek köszönhető az is, hogy a kései sztoicizmusra vonatkozó forrásaink elsősorban etikai jellegűek: míg a tudásra, az emberi lélek vagy a világ szerkezetére vonatkozó platonikus elképzelések kizoríthatták a sztoikus magyarázatokat, az erkölcsi előrehaladásra vonatkozó tanácsadásnak ebben a keretrendszerben is juthatott valamennyi szerep. Ez azonban nem ok arra, hogy azt feltételezzük, hogy a kései sztoikus szerzők felhagytak azzal az átfogó ismeretelméleti és természetfilozófiai tanítással, amely eredetileg a sztoikus etika megalapozásaként szolgált.

IRODALOM

Rövidítések feloldása

- [Comm. Not.] Plutarkhosz *De communibus notitiis adversus Stoicos*. In Plutarch, *Moralia* XIII.2. Harold Cherniss angol fordításával. Cambridge/MA – London, Harvard University Press. 1976. 660–873.
- [Diss.] Epiktétosz *Dissertationes ab Arriano digestae*. Szerk. Heinrich Schenkl. Leipzig, Teubner, 1916.
- [M] Sextus Empiricus *Adversus Mathematicos*. Szerk. Hermann Mutschmann. *Sexti Empirici opera*. 2. kötet. Leipzig, Teubner. 1914.
- [Mixt.] Aphrodisziaszi Alexandrosz *De mixtione*. Szerk. Ivo Bruns. *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*. Commentaria in Aristotelem Graeca suppl. 2.2. Berlin, Reimer, 1892. 213–238.

⁵⁹ Todd 1973. 60–63; az elmélet átalakulásának részletes vázlatát adja Brittain 2005, különös tekintettel olyan lépésekre (így Porphüriosz és Cicero hozzájárulására), amelyekre nem térek ki.

⁶⁰ Lásd pl. Arisztotelész, *Metafizika* 1.982a6–7, *de Caelo* A3 270b5–9 kapcsán Alexandrosz, *in Met.* 9. 26, *in Top.* 70. 21–22, 73–16, illetve Szimplikiosz, *in de Cael.* 116. 5–9.

⁶¹ A legfontosabb források: Alkinoosz, *Didaszkalikosz* 4. 6–7, 25. 3; Dión Khrüszosztomosz, 12. 27, 12. 39; Plótinosz, *Ennéaszok* 2. 4. 1, 3. 7. 7, 6. 5. 1; Porphüriosz *apud* Szimplikiosz, *In Aristotelis Categorias commentarium*, 8. 213. 8–28 Kalbfleisch; Szallusztiosz, *De diis et mundo* 1. 1. 1 – 1. 2. 2.

- [PH] Sextus Empiricus *Pyrrhoneioi hypotyposesis*. Szerk. Hermann Mutschmann. *Sexti Empirici opera*. 1. kötet. Leipzig, Teubner. 1912 (rev. Jürgen Mau, uo., 1958).
- [PHP] Galénosz *De Placitis Hippocratis et Platonis*. Szerk. Phillip de Lacy. Berlin, Akademie Verlag, 2005.
- [St. Rep.] = Plutarkhosz, *De Stoicorum Repugnantiis*. In Plutarch, *Moralia* XIII.2. With an English Translation by Harold Cherniss. Cambridge/MA – London, Harvard University Press. 1976. 412–603.
- Algra, Keimpe 2003. Stoic Theology. In Brad Inwood (szerk.) *The Cambridge Companion to Stoic Theology*. Cambridge, Cambridge University Press. 153–178.
- Bett, Richard 2020. Attitudes towards Common Sense in Ancient Greek Philosophy. In Rik Peels – René van Woudenberg (szerk.) *The Cambridge Companion to Common Sense Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 19–40.
- Bonhöffer, Adolf Friedrich 1890. *Epictet und die Stoa: Untersuchungen zur Stoischen Philosophie*. Stuttgart, F. Enke. 1890.
- Boys-Stones, George 1998. Plutarch on *koinos logos*: Towards an Architecture of *de Stoicorum repugnantiis*. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 16. 299–329.
- Brittain, Charles 2005. Common Sense: Concepts, Definition, and Meaning In and Out of the Stoa. In Dorothea Frede – Brad Inwood (szerk.) *Language and Learning: Philosophy of Language in the Hellenistic Age*. Cambridge, Cambridge University Press. 164–209.
- Brittain, Charles 2014. The Compulsions of Stoic Assent. In Mi-Kyoung Lee (szerk.) *Strategies of Argument: Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*. Oxford, Oxford University Press. 332–355.
- Cherniss, Harold 1976. (szerk.) Plutarch, *Moralia* 13.2. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Dyson, Henry 2009. *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*. Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- Dyson, Henry 2013. Is There a Lacuna in Ps.-Plutarch ('Aetius') 4.11.1–4? Two Accounts of Concept Formation in Hellenistic Philosophy. *Classical Quarterly*. 63/2. 734–742.
- Epiktétosz 2014. *Összes művei*. Ford. Steiger Kornél. Budapest, Gondolat.
- Fine, Gail 2014. *The Possibility of Inquiry*. Oxford, Oxford University Press.
- Frede, Michael 1983. Stoics and Skeptics on Clear and Distinct Impressions. In Myles Burnyeat (szerk.) *The Skeptical Tradition*. Berkeley, University of California Press. 65–93.
- Frede, Michael 1994. The Stoic Conception of Reason. In Konstantinos J. Boudouris (szerk.) *Hellenistic Philosophy*. 2. kötet. Athens, International Association for Greek Philosophy. 50–63.
- Frede, Michael 1996. Introduction. In Michael Frede – Gisela Striker (szerk.) *Rationality in Greek Thought*. Oxford, Clarendon Press. 1–28.
- Gould, Josiah B. 1970. *The Philosophy of Chrysippus*. Leiden, Brill.
- Guba Ágoston 2015. Common Preconceptions and their Application in Epictetus. In Ferenc Hörcher – Béla Mester – Zoltán Turgonyi (szerk.) *Is a Universal Morality Possible?* Budapest, HAS Research Centre for the Humanities, Institute of Philosophy – L'Harmattan. 71–82.
- Jackson-McCabe, Matthew 2004. The Stoic Theory of Implanted Preconceptions. *Phronesis*. 49/4. 323–347.
- Kelly, Thomas 2011. *Consensus Gentium*: Reflections on the 'Common Consent' Argument for the Existence of God. In Kelly James Clark – Raymond J. VanArragon (szerk.) *Evidence and Religious Belief*. Oxford, Oxford University Press. 135–157.
- Kirk, Geoffrey Stephen 1961. Sense and Common-Sense in the Development of Greek Philosophy. *Journal of Hellenic Studies*. 81. 105–117.

- Long, Anthony Arthur – David Neal Sedley 1987. *The Hellenistic Philosophers. Volume 2: Greek and Latin Texts with notes and bibliography*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Long, Anthony Arthur 2002. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Clarendon Press, Oxford.
- Long, Anthony Arthur – David Neal Sedley 2015. *A hellenisztikus filozófusok*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Nawar, Tamer 2014. The Stoic Account of Apprehension. *Philosophers' Imprint*. 14. 1–21.
- Obbink, Dirk 1992. What All Men Believe – Must Be True: Common Conceptions and *Consensio Omnium* in Aristotle and Hellenistic Philosophy. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 10. 193–231.
- Pohlenz, Max 1970. *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Reid, Jasper 2015. The Common Consent Argument from Herbert to Hume. *Journal of the History of Philosophy*. 53/3. 401–433.
- Sandbach, Francis Henry 1930. *Ennoia* and *Prolepsis* in the Stoic Theory of Knowledge. *The Classical Quarterly*. 24/1. 44–51.
- Scott, Dominic 1995. *Recollection and Experience: Plato's Theory of Learning and its Successors*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Striker, Gisela 1996. *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tieleman, Teun 1996. *Galen and Chrysippus on the Soul: Argument and Refutation in the De Placitis*. Leiden, Brill.
- Todd, Robert B. 1973. The Stoic Common Notions: A Re-Examination and Reinterpretation. *Symbolae Osloenses*. 48. 47–75.
- Tsouana, Voula 2016. Epicurean Preconceptions. *Phronesis*. 61/2. 160–221.
- Weisser, Sharon 2016. The Art of Quotation: Plutarch and Galen against Chrysippus. In Sharon Weisser – Naly Thaler (szerk.) *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*. Leiden, Brill, 205–229.

Az ízlés dolga

Kant közös érzékének ismeretelméleti funkciójáról

I. BEVEZETÉS

Az ítéelőőr kritikája (ÍK) 21. paragrafusát Immanuel Kant azzal indítja, hogy az „ismereteknek és az ítéleteknek az őket kísérő meggyőződéssel egyetemben általánosan megoszthatóknak kell lenniük, mert máskülönben nem illetné meg őket az objektummal való megegyezés” (Kant 2003. 149).¹ Az egyetlen érvenetből álló paragrafus következtetése pedig így hangzik: „megvan az alapunk ahhoz, hogy feltételezzük ezt a közös érzéket, [...] mint szükségszerű feltételét megismerésünk általános megoszthatóságának” (150). Az „objektummal való megegyezés” – korrespondencia vagy adekváció – az ismeret igazsága lévén, a konklúzió tömörebbre véve azt állítja, hogy a közös érzék a megismerés feltétele. Ez két okból is meglepő. Először azért, mert a transzcendentálfilozófia egész eddig szót sem ejtett a közös érzékről mint ilyen feltételről. Másodszor azért, mert az ekképpen episztemológiai töltetű paragrafus egy ízléstan kellős közepén szerepel, konkrétan annak negyedik mozzanatában, ahol Kant előzőleg kifejezetten az ízlésítéletek általános megoszthatóságának elveként vezeti be a közös érzéket. Nem tűnik hát alaptalannak a sejtés, hogy a széppészeti vizsgálódás valamilyen ismeretelméleti adósságot pótol.

Az alábbiakban ezt próbálom a sejtésnél erősebb formába hozni. Az utóbbi időben főleg az angolszász szakirodalom fókuszál arra, hogy az *ÍK* ízlésítélése (mint mentális aktus, megkülönböztetésül az ítélettől mint kijelentéstől) hogyan függ össze a tárgytapasztalással, az empirikus fogalom- és ítéletalkotással, ahogyan azt Kant *A tiszta ész kritikájában (TÉK)* leírja. A jelen dolgozat ehhez a megközelítéshez kapcsolódik, de továbbmegy egy lépéssel. Vagy jobb talán úgy mondani, hogy tesz egy lépést hátra, amennyiben felfüggeszti azt, ami az eltérő – olykor élesen vitázó – értelmezések mögött is közös meggyőződésként vehető ki, nevezetesen, hogy az ízléstan az esztétikai megítélés genuin elmélete, illetve hogy homályosságainak tisztázása, feszültségeinek feloldása nyomán egy

¹ A továbbiakban az egyszerűség kedvéért *Az ítéelőőr kritikájára* csak oldalszámmal, *A tiszta ész kritikájára* (Kant 2009) a kiadást jelölő A és/vagy B betűvel és oldalszámmal, a *Prolegomenára* (Kant 1999) pedig *Prol.* rövidítéssel és oldalszámmal hivatkozom a szövegben belül.

ilyen elméletnek kell kibontakoznia.² Szerintem ugyanis Kant ízléstana nem egyszerűen kötődik a tapasztaláshoz, hanem egy jól azonosítható episztemológiai problémát oldana meg (hozzátéve persze, hogy a kritikai filozófiában az episztemológia összecsúszik az ontológiával).

Az első szakaszban azt igyekszem a *TÉK* és a *Prolegomena* néhány szöveghelye alapján bemutatni, hogy a kanti idealizmus szükségképpen egyfajta szolipszizmushoz vezet, amennyiben semmi sem garantálja, hogy az individuális észleléseken alapuló tapasztalati ítéletek ugyanarra a tárgyra és egyáltalán egy mindenki számára közös tárgyiasságra referálnak. Ez az értelmezés talán szélsőségesnek fog tűnni, talán az is. De tulajdonképpen visszafelé olvasok, az *ÍK* felől közelítek a *TÉK*-hez, és azt remélem, hogy a második szakasz igazolni fogja az elsőt. Kant közös érzéke hivatalosan az esztétikai megítélés elve, illetve mentális ágense is, mert valójában azonos magával az ízléssel. Ám közben pont úgy viselkedik, mintha a két *Kritikával* korábbi szolipszizmus kiküszöbölésére lenne optimalizálva. Számos részletbe a kelleténél kevésbé tudok csak belemenni. Ennek főként terjedelmi korlátjai vannak. De nem csak, legalábbis a második szakasz mondandóját illetően. Az ízléstan ugyanis maga részlethiányos. Kidolgozatlanul hagy bizonyos pontokat, köztük az úgynevezett „általában vett megismerést”. Ez elsőre nem hangzik aggasztóan, mégis az, mivelhogy az általában vett megismerés maga az ízlésítélés. Ha egy teória épp a tárgyról nem informál rendesen, annak lehet valami oka. Jelen esetben, azt gyanítom, arról van szó, hogy az episztemológiai indíttatás követel meg némi lebegtetést. Az általában vett megismerés ugyanis, mint a neve is mutatja, olyasvalami, ami egyébként nem evidensen szinonimája az ízlésnek: a meghatározott ismeretek foglalatja vagy, ahogyan Kant mondja, feltétele. S ha e minőségében általános érvényű a közös érzék révén, márpedig az, akkor a szolipszizmusnak befellegzett, mert a meghatározott ismeretek is közössé válnak.

Egy utolsó megjegyzés még. Mint látható lesz (vagy már most is az), erős kétségeim vannak a tekintetben, hogy Kant ízléstana működjön esztétikai elméletként. De ahogyan esztétikája nem merül ki ízléstanában, úgy az én véleményem e részéről szintén nem azonos azzal, amit az egészről gondolok.³

² Hadd utaljak itt egy összegben öt „kötelező olvasmányra”: Guyer 1979, Allison 2001, Hughes 2007, Zuckert 2007, Ginsborg 2015. Ha hátrébb lépek is tőlük, nagyszerű és tényleg megkerülhetetlen munkáknak tartom őket.

³ Lásd Papp 2010. 353–382 és Papp 2016.

II. PRÓBA/KÖ

A *tiszta ész kánonja* harmadik szakaszában Kant különbséget tesz „önmeggyőzés” és „meggyőződés” között. Az előbbi „a szubjektum különös természetén alapul”, s az így alkotott

ítélet csak magánérvényű. Az igazság ellenben azon nyugszik, hogy az ítélet megfelel a tárgynak, következésképpen az objektumra vonatkozó ítéleteknek egybe kell hangzaniuk [...]. Így tehát, hogy valamit meggyőződésből vagy pusztá önmeggyőzés alapján tartunk igaznak, ennek külső próbaköve abban áll, hogy lehetséges-e közölnünk [mitzuteilen] másokkal és az igaznak tartást minden ember esze számára érvényesnek találunk. Ebben az esetben ugyanis legalább gyanítható, hogy amennyiben, dacára a szubjektumok különbözőségének, minden ítélet egybecseng, az összhangnak egy közös alapon, nevezetesen az objektumon kell nyugodnia, melynek ezért valamennyi megfelel, s így az ítélet igazságát bizonyítják. (A820–821/B848–849.)

Talán mert a *TÉK* vége felé található (két fejezet van már csak hátra), ez a passzus nem kapott figyelmet a szakirodalomban. Pedig megérdemelné. Kant ekkorra elmondott már egyet s mást a tárgytudat létrejöttéről és általában a tárgyiasság konstitúciójáról. Miért nem mondja – esetleg: miért nem mondhatja – itt egyszerűen azt, hogy egy empirikus ítélet igazságának maga a „tárgy” a „külső próbaköve”, rajta lehet/kell lemérni a megfelelést? Miért fogalmaz ennyire körülményesen és, ami éppily fontos, kiábrándítóan? Az objektum szemügyre vétele helyett „minden ember esze számára érvényesnek” kell tudni egy ítéletet, s még ha megvan ez az univerzális konszenzus, akkor is csupán „gyanítható”, hogy az objektumon mint „közös alapon” nyugszik. Kant mintha egyfajta szolipszizmus problémájába futna bele, amennyiben tagadja az objektum egyéni ítéletektől független hozzáférhetőségét.

Az alábbiakban amellet fogok érvelni, hogy, noha a szöveghely kétségkívül elszigetelt a *TÉK*-en belül, a transzcendentális idealizmusból (TI) valóban egyfajta szolipszizmus következik. Tudomásom szerint Kant a „szolipszizmus” kifejezést episztemológiai vagy ontológiai kontextusban sehol sem használja. Gyakran beszél viszont valamiről, ami ugyanaz, éspedig az egoizmusról.⁴ Habár, és ennek akár jelentősége is lehet, publikált művei közül egyedül az *Antropo-*

⁴ Bár a szolipszizmus manapság nem slágertéma a Kant-irodalomban, nemrég Michela Massimi (2017) szintén a *Kánon* iménti passzusából kiindulva írt arról, hogy a *TÉK* szolipszizmust implikál. Szerinte a megoldás a regulatív észhasználatban keresendő. Az alábbiakhoz lásd Heidemann 1998; ennek első fejezete a 18. századi iskolai filozófiában az idealizmusról és egoizmusról folytatott vitákat is áttekinti.

*lógia*ban érinti, egyébként csak szűkebb közönség előtt, leginkább metafizikai előadásában foglalkozik vele. Érdemes hosszan idézni egy részletet a Mrongovius-féle, 1784-es lejegyzésből:

Egoizmus az, ha valaki azt állítja, rajta kívül nincs semmi, hanem minden, amit látunk, pusztá látszat. Az egoizmus lehet dogmatikus, és lehet szkeptikus is. A szkepticizmust némelyek komolyan gondolták, és komolyan is vehető, ha tudniillik valaki azt állítja, hogy az ellene fölhozott érvek még elégtelenek. Az egoista azt mondja: álmomban is elképzelek magamnak egy világot, és ott vagyok benne, de még sincs így. Nem lehetséges, hogy így járok ébren is? Ám ennek ellene szól, hogy az álmok azért mégsem függenek össze egymással, hanem hol ezt, hol azt álmodom, ébren ellenben a jelenségek általános szabályok szerint összefüggenek. Az egoizmus pusztá probléma, nem szól mellette érv – ám mégis nagyon nehezen bizonyítható vagy cáfolható. Tapasztalat révén nem cáfolhatom az egoistát, hisz az közvetlenül csak tulajdon létezésünkről tudósít bennünket. Az érzékek révén közvetve ugyan megtapasztaljuk, hogy vannak más dolgok is; ám az egoista erre azt mondja, ezekben az érzékekben csak annak rejlik az oka, hogy jelenségeknek ébredünk tudatára. Önmagukban véve azonban azok semmik. Minthogy tehát erről az oldalról nem boldogulunk, valamilyen morális bizonyítékra van szükségünk, éspedig a következőre: az ember korlátozott, tehát esetleges. Ennélfogva kell, hogy oka legyen. [...] Tehát nem vélekedhetünk akképp, hogy egészen egymagunkban létezzünk. (Kant 2013. 410–411, a fordítást módosítottam.)

Egy lényeges pontban szembetűnő egyetértés van az egoista és a transzcendentális idealista között: az utóbbi is azt mondja, amit az előbbi – és nem is csak mondja, hanem a metafizika kopernikuszi fordulatát építi rá –, hogy ti. az érzékelés tárgyai jelenségek, magukban valóan semmik. Ezzel az egyetértéssel persze csínján kell bánni.

Függetlenül attól, hogy a passzust záró „morális bizonyíték” mennyire ütőképes, a legutolsó mondat alkalmat ad egy fontos distinkcióra a tekintetben, hogy milyen fajta szolipszizmus következhet a TI-ből. Az látszik, hogy milyen nem. „Ha a világ szubsztanciák nexusa – írja Kant kevésbé korábban –, nem gondolhatom el magamnak a világot egoisztikus módon, azaz nem mondhatom: én vagyok a világ” (Kant 2013. 385). Valóban, a *TÉK* B-kiadásában *Az idealizmus cáfolata* című szakasz a Descartes- és a Berkeley-féle idealizmus(ok) ellenében azt a tételt fekteti le, hogy „[t]ulajdon létezésem pusztá – ámbár empirikusan meghatározott – tudata bizonyítja a térben rajtam kívül lévő dolgok létezését” (B275). Az A-kiadásban *A transzcendentális pszichológia negyedik paralogizmusának kritikája* foglalkozik ugyanezzel, de Kant ott hosszabban és, úgy látom, következményekkel terhesebben ír arról, hogy a külső dolgok mi-ként is külsők.

Arra természetesen nem vállalkozhatom itt, hogy akár csak érintőlegesen is számba vegyem a TI-nek a szélsőséges fenomenalizmustól a *de facto* realizmusig terjedő értelmezéseit. Az egyes álláspontok igazolásául (illetve a másfélék cáfolatául) használható szöveghelyek széles spektrumon szóródnak.⁵ Meglehet, ez relativizál bármely, a szolipszizmussal kapcsolatban tehető állítást is. Ugyanakkor Kant valamiért csak leírta azt a passzust a *Kánon*-fejezetben. Úgy vélem, olyasvalami indíthatta erre, ami nemcsak tapasztalatelméletének fontos eleme, hanem a TI-vel összefüggésben is jelentős, nevezetesen az, hogy és ahogy az empirikus ítéletalkotás meg- és átformálja a percepció anyagát. Ami az idealizmustól való elhatárolódást illeti, az mindkét kiadásban világos, hogy a saját létezésnek a belső érzékben jelentkező tudatával együtt nem egy már kész tárgyaság van adva külső korrelátumként. A B-kiadás szerint ez csak „valami állandó” (B275). Az A szerint

[m]inden külső észlelet bizonyít valami valóságost a térben, vagy inkább ő maga a valóságos. Ennyiben tehát az empirikus realizmus [amely Kant szerint hozzátartozik a TI-hez] minden kétségen felül áll, vagyis külső szemléletünknek megfelel valami valóságos a térben. Maga a tér persze minden jelenségével mint képzetrel együtt csak bennem van, ám e térben mégis valóságosan és minden kitalálástól függetlenül adva van a reális, avagy a külső szemlélet minden tárgyának anyaga; és lehetetlen, hogy *e térben* valami *rajtunk kívül* lévő legyen adva (a „rajtunk kívül” transzcendentális értelmében [az A-dedukció transzcendentális tárgyaként], hiszen maga a tér érzékelésünkön kívül semmi. A legmegrögzöttebb idealista sem kívánhatja tehát annak bizonyítását, hogy észleletünknek megfelel a (szigorú értelemben véve) rajtunk kívüli tárgy. (A375–376.)

Kint is vagyok, bent is vagyok, mondhatná dévajul az a valóságos valami, és tényleg nem könnyű lokalizálni őt. Az az egy mindenesetre biztos, hogy a transzcendentális tárgy – melyet az A-dedukció találóan X-szel jelöl – a lehető legkijebb van, kívül a téren mint szemléletformán. De hol van vajon az empirikus tárgy?

Kant kiegészíti az eddigieket egy további mozzanattal:

Észleletekből mármost vagy a képzelet pusztá játékával, vagy a tapasztalat által alkotunk tárgyakra vonatkozó ismeretet. Itt pedig kétségkívül születhetnek csalóka képzetek, amelyeknek a tárgyak nem felelnek meg, s amelyeknél az illúzió hol a képzelőerő káprázatának tulajdonítandó (az álomban), hol az ítéelőerő hibájának

⁵ Van egy viszonylag friss és nagyon színvonalas tanulmánykötet, amelyből kitűnik, mennyire sokfélék még ma is az értelmezések: Schulting–Verburgt (szerk.) 2011. Dennis Schulting bevezető tanulmánya a vita tágabb kontextusát is bemutatja. Lucy Allais kifejezetten a vonatkozó szöveghelyeket és a hozzájuk kapcsolódó interpretációkat veszi sorra még újabb könyvének első részében: Allais 2015. 3–97.

(az úgynevezett érzékcshalódás esetén). Hogy e téren elkerüljük a hamis látszatot, azon szabályt követjük, hogy *valóságos az, ami empirikus törvények szerint összefügg egy észlelettel*. (A376.)

Csak jelzendő, mire szeretnék idővel kilyukadni: az *ÍK* 21. paragrafusa szerint közös érzék híján az ismeretek „összességükben nem lennének mások, mint a megjelenítőerők pusztán szubjektív játéka, éppen úgy, ahogy a szkepticizmus szeretné” (149). A Mrongovius-szöveg szerint pedig Kant elismeri, hogy „tapasztalat révén nem cáfolhatom az egoistát”, akinek önössége „lehet szkeptikus is”. Ama „morális bizonyíték” viszont egyvalamihez bizonyosan kevés: a „csalóka képzetek” és az „illúzió” kizárásához.

Hogy a „tárgyakra vonatkozó ismeret” alkotása miért és hogyan fontos magát a TI-t illetően, az a tapasztalat második analógiája bizonyításának egy pontján világlik ki talán a legjobban. Kant itt azt a kérdést vizsgálja, hogy az észleletek szubjektív szukcessziója miként változtatható át objektív kauzális viszonyná (különös tekintettel arra, hogy az okozat észlelése megelőzheti az okét).

[C]sak abban az esetben állíthatjuk szembe a jelenséget az apprehenzióban foglalt képzetekkel, és tekinthetjük ezáltal e képzetek tőlük maguktól megkülönböztetett tárgyának [*im Gegenverhältnis (...) könne vorgestellt werden*], ha alárendelődik valamilyen szabálynak, mely minden más apprehenziótól megkülönbözteti, és szükségszerűvé teszi a sokféleség egy bizonyos fajta összekapcsolását. Az objektum az, ami a jelenségben az apprehenzió eme szükségszerű szabályának feltételét tartalmazza. (A191/B236, a fordítást módosítottam.)

Kant tulajdonképpen a tárgy, a *Gegenstand* születését írja le. Az észlelés, helyesebben az érzékelés pusztá anyaga a matematikai kategóriák szerint artikulálódik észleletekké, s ezek a dinamikai kategóriák révén szintetizálódnak tárgyi ismeretekké. A szintézis produktuma *Gegenverhältnis*be kerül a képzetekkel, miáltal, bár elmefüggetlen entitássá nem válik, mégis elkülönбöződik mentális reprezentációjától, és ilyen értelemben kívülre kerül.

Az idézett mondat azért is érdekes, mert ez a külsővé tétel a perceptuális tartalmat egyszersmind közös tárgygyá formálja: alárendeli egy olyan szabálynak, amely „minden más apprehenziótól megkülönbözteti”. Bár Kant a térrel és a térbeli képzetekkel kapcsolatban váltakozva fogalmaz egyes és többes szám első személyben – hogy ti. az/ok *bennem*, illetve *bennünk* van/nak –, az érzékelés és az észlelés szintjén nyilvánvalóan nem utalhat ezzel valamilyen kollektív szubjektumra. A kategóriák kirajzolhatják az általában vett emberi értelem szupraindividuális szerkezetét, az „apprehenzió” viszont egyéni. De mit jelent az, hogy az „objektum” tartalmazza az apprehenzió, sőt, ha egyszer a közös tárgy a tét, az apprehenziók szabályának feltételét? Hiszen az objektum még csak születőfélben van, és az apprehenzió megelőzi. Az objektivációnak mint egy közös ob-

jektivitás létesítésének motívuma a *Prolegomená*ban kerül igazán a fókuszba, az észleleti és a tapasztalati ítéletekről szóló tanításban. Az előbbieket „csupán szubjektíven érvényesek”, s hozzájuk „nincs szükség egyébre, mint hogy az észleletek *logikai kapcsolatba* kerüljenek egymással egy *gondolkodó alanyban*,” míg az utóbbiak „*az érzéki szemlélet körébe tartozó képzeteken túl mindenkor megkövetelnek bizonyos, eredetileg az értelemben létrehozott fogalmakat is*” (*Prol.* 62, kiemelések tőlem; vö. 69). Apróságnak tűnhet, de nagyon nem az: Kant itt félig megkerüli azt „a hume-i problémát”, amelynek a *TÉK*, úgymond, a „lehető legszélesebb körű kifejtése” (*Prol.* 13). Hume okságot érintő szkepszise ugyanis kettős, hiszen kiterjed mind általában a szükségszerű kapcsolat ideájára, mind a partikuláris események partikuláris okainak megismerhetőségére.

Azzal, hogy az „érzéki szemlélet” és a tapasztalati ítélet közé becsempészi a „gondolkodó alanyban” létesülő „logikai kapcsolatot”, Kant a probléma második felét átugorja. Ez viszont a TI problémája, megítélésem szerint a legsúlyosabb. Egyfelől Kant hatalmas energiával demonstrálja, hogy a kategóriák a lehetséges tapasztalat és ezáltal az empirikus tárgyiasság *a priori* formái. Másfelől, ha egészében, a hume-i kétely mindkét dimenziójában gondoskodni akarna a tapasztalatnak és a természetnek az istenérvek cáfolatával mintegy felfüggesztett rendjéről, úgy a kategóriák mellett, pontosan azok merőben formai volta miatt, szüksége volna egy komplementer tartalmi vagy materiális törvényadásra is. Látni, úgy tűnik, látja a nehézséget. Kétszer is próbálkozik ugyanis megoldással. Először a kategóriák A-kiadásbeli dedukciójában, ahol a képzelőerő külön, a kategóriákat kiegészítő transzcendentális elveként szerepelteti a jelenségek affinitását, mint amin az észleletek empirikus társítása alapul. Másodszor a *Dialektika Függelékében* tesz kísérletet részben az affinitás újbóli bevezetésére, részben az azzal kompatibilis célszerűségelv etablírozására.

Az A-dedukcióban az affinitás azért bukik – és ez tulajdonképpen az egész probléma gyökere –, mert bármiféle transzcendentális törvényadás egyedül az appercepció szintetikus egységére bázírozhat. Noha Kant szerint affinitás hiányában az észleletek nem kapcsolódhatnak össze az apperceptív szintézisben, ez tévedés, mert az öntudat azonossága szigorúan csak numerikus, s ennyiben ugyanúgy pusztán formai, mint a kategóriák: nem zárja ki a rendellenes, logikailag ellentmondásos észlelettársításokat. A *Függelékben*, melynek a tapasztalat koherenciája a tétje, az apperceptív érv a távollétével tüntet úgyszólván. Indokoltan, mert ha Kant bevetné, azt kellene kimutatnia, hogy az én egysége csak a megismerés egészének szisztematikus összefüggésébe illeszkedő tapasztalatokat enged, ami nem igaz. Ehelyett az ész regulatív használatára szorítkozik. A megismerés önszabályozása – heurézis, maxima, módszer, szubjektív szükségszerűség – marad így mind az az elv, hogy a megismerés koherenciája kedvéért a természetet a jelenségek logikailag, fajok, nemek stb. szerint tagolódó összességeként kell elgondolni, mind pedig az, hogy az ontoteológia valamilyen maradványának jegyében úgy kell tekinteni, mintha egy legfőbb ész célszerű (cél

szerint létrehozott) műve volna. A regulatív elvekben épp csak a bennük foglalt elvárás teljesülésére nincs garancia.

Az sem egyértelmű azonban, hogy Kant tényleg látja a problémát. A *Függelék*-ben a jelenségek totális káoszának, bármilyen fogalomalkotást lehetetlenné tevő teljes összehasonlíthatatlanságának víziójából kiindulva magyarázza, miért elengedhetetlen a természet logikailag rendezettként való elgondolása (A653–654/B681–682). Az A-dedukcióban szintén a zűrzavar eshetősége felől jut el oda, hogy az appercepció egységének az affinitáson mint a szabályos képzettársítások elvén keresztül kell érvényesülnie a jelenségekben. Ez a megközelítés egyrészt helyes: egy szélsőségesen instabil, minden állandóságtól mentes természet valóban megszüntetné az appercepció egységét, pillanatnyi érzéki benyomások szukcessziójává degradálva az ént. De csak ez az extrém instabilitás tenné tönkre. Úgyhogy a megközelítés másrészt félrevezető: eleve nem enged számolni azzal a mérsékeltbb scenárióval, hogy a természet és következésképp az empirikus fogalmiság csak viszonylagosan stabil, hogy tehát bármikor fellelhető abnormalitás és anomália, melyet az appercepció énje kénytelen lesz empirikus megütközéssel ugyan, de transzcendentális önmeghasonlás nélkül tudomásul venni.

Ugyanezért nem működik végül a többször, így a Mrongovius-féle előadásban is megjelenő álomérv. Kant hol azt gondolja, hogy a tapasztalat pusztán a kategóriák révén elválik az álomtól (A112), hol azt, hogy a „jelenségek empirikus igazságának biztosításához és az álomtól való megkülönböztetéséhez elegendő, ha empirikus törvények alapján helyesen és maradéktalanul összefüggenek egymással valamilyen tapasztalatban” (A492/B520–521), hol pedig kombinálja a két változatot (*Prol.* 52). Az első evidensen rossz. Ahogy az én képes komprehendálni „egy mese témájának egységét” (B114), úgy egy álmot is vissza tud adni kategoriális szintaxisban (vö. *Prol.* 94). A második változat szintén rossz (*ergo* a kombináció is). Körkörös érv, mert a mentális tartalmakból, tehát egyedül az appercepció fennhatósága alatt megképzendő empirikus igazságot az empirikus törvényszerűséggel definiálja. Holott.

Amiért muszáj volt mindezt legalább ilyen sűrítetten, bár sajnos így is elég hosszan, előadni, az az, hogy amikor Kant „logikai kapcsolatra”, „empirikus törvényekre” és hasonlókra hivatkozik, akkor valójában – s hogy tudatosan-e, vagy tévedésből, vagy tanácstalanságból, az mindegy – megalapozatlan előfeltevéssel él: azzal, hogy a tapasztalat anyaga továbbra is ugyanolyan szabályos, mint volt a TI érkezése előtt, a TI-be beleértve itt az Isten létezéséről való elméleti tudás megszüntetését is. Suttyomban olyan realizmusra támaszkodik, amely, ha a TI által leváltott transzcendentális realizmustól elmarad is, jóval többet foglal magában a TI-hez rendelt empirikus realizmusnál, a tapasztalat meghatározatlan anyaga létezésének elismerésénél (A370).⁶ Épp egy ilyen „köztes” realizmus

⁶ Lásd ehhez Westphal 2005, különösen 68–126.

kellene azonban ahhoz, hogy a TI talaján is elvileg biztosítottnak tudhassa az egyéni észlelések és a rájuk épülő empirikus ítéletek közös, mindenki számára azonos referenciáját.

Ha a nap rásüt a kőre, a kő felmelegszik. Pusztán észleleti ítélet ez, amely szükségszerűséget nem tartalmaz, bármily gyakran észleltem is, s észlelték mások is. Csupán megszokás alapján kapcsolódnak így össze egymással ezek az észleletek. Ha azonban azt mondom: a nap *felmelegíti* a követ, akkor az észlelethez hozzáadódik az ok értelmi fogalma is, amely a napfény és a hő fogalma között szükségszerű kapcsolatot létesít, s így a szintetikus ítélet szükségszerűen általános érvényű, vagyis objektív lesz, ennél fogva pedig észleletből tapasztalattá változik. (*Prol.* 66, lábjegyzet, vö. A765–766/B793–794.)

De mi van, ha azt észlelem, hogy tűz a nap, és a kő hideg? Hiszen előfordulhat, hogy egy „kő, amelyre rábukkan[ok ...], belső mibenléte esetleg különbözik minden vele azonosan kinéző kőtől” (33, lábjegyzet). Lehetséges tehát egyrészt helyes perceptuális – és verbális – azonosítással kőnek tartani valamit, másrészt nem érzékelni a felmelegedését. Sőt az is lehetséges, bonyolítva a dolgot, hogy másvalaki viszont melegnek érzékeli. Közös kategóriakészlettel ugyan, de mindketten a magunk percepcióit fogjuk objektívnálni, s más nincs, mert a követ magában valóan megérinteni nem tudjuk (a napról nem is beszélve).

Ez természetesen elméleti játszadozás csupán. Egy hőmérő megteszi. De, eltekintve attól, hogy a mért meleg nem megváltoztatja, csak helyettesíti az észlelést, az eltérő percepciókból fakadó eltérő objektív ítéletek pusztán elméleti lehetősége is elég fejfájás. Annál is inkább, mert nem sokkal korábban Kant a Locke-féle másodlagos minőségek – a „meleg, a szín, az íz stb.” – analógiájára magyarázza a TI-t mint a „valódi idealizmus” „szöges ellentétét” (*Prol.* 50–51). Ahogyan szükségét érzi Descartes-tal és Berkeley-val vitázni, úgy Locke-ot olvasva is feltűnhetett (volna) neki egy olyanfajta szolipszizmus veszélye, amelyben a saját percepciókra való ráutaltság nem enged bizonyosságot más elmék tartalmait illetően.⁷ Bárhogy történt is, ezzel a fajta szolipszizmussal szemben a TI védtelennek látszik, az eddig érintett hat – összetartozó – okból: mert (1) Isten zárójelbe került, (2) a kategóriák tisztán formai szintézisfunkciók, (3) az appercepció számszerű azonossága megengedi a logikailag-fogalmilag ellentmondásos szintézist, (4) a dolgok magukban valóan hozzáférhetetlenek, (5) az észlelés nem egy kollektív tudat működése, így az objektivitás sem egy kollektív tudat műve, és (6) a TÉK legitim realizmusa alapján az észlelés pusztán anyagában semmilyen módon nem lehet preformálva az egységes tárgyiasság.

⁷ Locke, valamint Descartes, Berkeley és más filozófusok szolipszizmusához lásd Avramides 2001. I–VI. fejezet. Allais fent említett könyvének 5. fejezete épp a másodlagos minőségek analógiájára értelmezi a TI-t.

Innen olvasva nyíltságában talán váratlan, tárgyszerűen viszont pontos számvetés Kanttól, amit a *Kánonban* ír. Azazhogy mégsem. Vagy csak félig. Az objektum nem „külső próbakő” többé – ez benne van a TI-ben. A „szubjektumok különbözőségével” szembesülve Kant huszárosan az interszubjektivitás függvényévé teszi az objektivitást. Nem az objektum determinálja az ítéletek egybecsengését, hanem az lesz közös objektum, amire nézvést mindenki egyetért. Igaz, csak gyanítás – vagy feltételezés: *Vermutung* – erejéig lesz az, de ilyen helyzetben ez a maximum. Sajnos azonban még e gyanú is elérhetetlenül távoli. Tegyük fel, hogy valamiképpen revideálok első észleletemet, és egyetértésre jutok ítélőtársammal abban, hogy „a nap felmelegíti a követ”. A transzcendentálfilozófia mindent vagy semmit alapon játszik. Az immár normálisan viselkedő kővel még igen messze vagyunk a közös tárgyiasságtól, lévén a kő csak egy a nem kevés objektum vagy objektumjelölt közül. Azonkívül kettőnk egyetértése is viszonylag szűk körű. Úgy kellene közölni – vagy megosztani: *mitteilen* – az ítéletet, hogy az igaznak tartás „minden ember esze számára érvényesnek” találtassék. Valódi kihívás, nem utolsósorban azért, mert „minden ember” közül többen meghaltak már, mások pedig még nem születtek meg.

A mindenkivel való *tényleges* közlés/megosztás képtelenség: kétszeresen, tárgyiilag és alanyilag egyaránt végeláthatatlan közvélemény-kutatás. Mit tehet vajon a transzcendentálfilozófia, hogy ne kelljen beérnie egy reménytelenül fragmentált világgal, melyben egymással aktuálisan kommunikálni tudó emberek különböző, bár persze sokszoros átfedésben lévő csoportjai táplálják a maguk respektív feltevéseit a maguk respektív objektumaira vonatkozóan? Hogyan kerülheti el, hogy a közös(nak akart) világ ki legyen szolgáltatva „a szubjektumok különbözőségének”? Megpróbálhatja esetleg beléjük, a szubjektumokba áthelyezni azt a „közös alapot”, amely egykor, a TI színre lépése előtt, az „objektum” volt.

Az érzet (a tetszés vagy a nemtetszés érzetének) általános megoszthatósága, mégpedig fogalmak nélküli általános megoszthatósága, az összhang, amely, amennyire ez lehetséges, minden korra és népre kiterjedően fennáll ennek az érzésnek a tekintetében bizonyos tárgyak megjelenítésekor: empirikus kritériumaként – jóllehet gyenge, s még a feltételezéshez is alig elégséges kritériumaként – szolgál annak, hogy az ily módon példák által igazolást nyerő ízlés egy mélyen rejtőző, minden embernél közös alapból származik, abból, hogy az emberek egybehangzóan ítélik meg a formákat, melyekben nekik tárgyak adatnak (142).

Nem ez a Kant által valaha leírt legvilágosabb mondat, de ha jól értem, arról szól, hogy az „empirikus” úton, a „példák” számba vételével fellelhető esztétikai összhangból még nem következtethetni a „minden embernél közös alap” meglétére. Masszívabb bizonyosság kellene. És azért is volna jó, ha volna ilyen, mert e közös alap nem egyszerűen az esztétikai konszenzusért felel. Neki köszönhető – már ha létezik –, hogy „az emberek egybehangzóan ítélik meg a formákat, me-

lyekben nekik tárgyak adatnak”. Nem „bizonyos tárgyak”, nem a szép dolgok – „tárgyak”. Bár a 17. paragrafus, amelyből az idézet való, az ízlésítéletek harmadik mozzanatát zárja, az itt említett közös alapnak alkalmasint van köze a negyedik mozzanatához: „Az ítélő”, mármint aki a szépről ítél, „mindenki helyeslését akarja, mivel ehhez olyan alappal rendelkezik, amely mindenkinél közös” (148). Ez az itt már közös érzéknek nevezett közös alap pedig olyan mentális aktus, az esztétikai reflexió általános megoszthatóságát garantálja, amely

III. „A MEGISMERÉSHEZ ÁLTALÁBAN VÉVE SZÜKSÉGES”

Kant ízléstanának központi fogalma az *Erkenntnis überhaupt*. Vagy ez a terminus, vagy valamely származéka mindig felbukkan, valahányszor Kant megpróbálja leírni az ízlésítélést. Azért mondom így, hogy megpróbálja, mert leírásai zavarba ejtően homályosak és eltérők. Nem drasztikusan különbözők, mindig csak egy kicsit mások; mintha egy hiányzó témára lennének változatok. Sok közülük még abszurdnak is hat. Az általában vett megismerés a 9. paragrafusban jelenik meg először: az esztétikai ítélemben „a képzelőerő és az értelem [...] úgy áll egymással összhangban, ahogyan az *a megismeréshez általában véve szükséges*”, és „eme szubjektív, az általában vett megismeréshez alkalmas viszony[uk]nak éppúgy mindenki számára érvényesnek, s következésképp ugyanúgy általánosan megoszthatónak kell lennie, ahogyan minden meghatározott ismeret is az – mert ez utóbbi mindenkor a szóban forgó viszonyon mint szubjektív feltételen nyugszik” (128). Innen ered, amit a szakirodalomban egy ideje már csak úgy szokás emlegetni, hogy a „minden szép”-probléma. Ha a meghatározott ismeretnek „mindig” feltétele ama szubjektív viszony, akkor nem látszik, mivel lehetne kivédeni azt a nehezen emészthető következtetést, hogy ami ismerettárgy, az szükségképpen szép is (volt) egy megelőző esztétikai reflexióban.

Az e probléma körül folyó vitába nem kívánok itt beszállni. Ennek az volna az előfeltétele, hogy elköteleződjem azon értelmezések vagy értelmezéstípusok valamelyike mellett, amelyek azt igyekeznek kideríteni, hogy Kant pontosan mire gondolhat az esztétikai reflexió egyes jellemzéseiben, illetve hogy mire is kellene gondolnia ahhoz, hogy azok a szép megítélésének tartható jellemzései legyenek. Ezt is kihagynám. Részint nem tudom, melyiket válasszam, vagy melyikből mit válasszak ki, mert azt viszont látom, hogy mindegyikben van – többé-kevésbé szükségszerűen – egy jó adag szelektivitás (mármint az igénybe vett szöveghelyek tekintetében) és kreativitás (azok magyarázatában). Részint pedig, és ez fontosabb, az általam megkísérelt értelmezés alapvetően közömbös a megközelítésbeli eltérések vonatkozásában.⁸

⁸ Az értelmezések tipológiájához lásd Guyer 2005, valamint Küplen 2015; utóbbi a „minden szép”-problémára is javasol megoldást.

Azt viszont hadd jegyezzem meg, hogy a „minden szép”-problémáért és a széttartó interpretációkat generáló homályosságért egyaránt nagyban felelős az általában vett megismerés permanens toposza. Azok a bizonyos „származékai” a következők: (a) képzelőerő és értelem „általában véve mint megismerőképességek” (200), (b) „általában vett ítélet” (201), (c) „általában vett ítélőerő” (195 és *passim*), (d) e képesség reflexiója, amelyben „az empirikus megjelenítésektől általában véve fogalmak felé törekszik” (66), vagy amely a „szemléletet fogalomra hozza – de nem meghatározott, mely fogalomra” (37), (e) „egy általában vett fogalom ábrázolása” (41), (f) „általában vett értelmi törvényszerűség” (152). Bajban lennék, ha felszólítanának, hogy hozzak egy szemléletet „nem meghatározott, mely fogalomra”. Már csak az „általában vett képzelőerő” kifejezés hiányzik. De tényleg csak mint kifejezés hiányzik. Az ízlésítélésben (g) „nem *szemléletek* szubszumáltatnak *fogalmak* alá, hanem a szemléletek vagy az ábrázolások *képessége* (vagyis a képzelőerő) szubszumáltatik a fogalmak *képessége* (vagyis az értelem) alá”, avagy „maga a képzelőerő szubszumáltatik azon feltétel alá, hogy az értelem általában véve fogalmakhoz jusson el a szemlélettől” (201–02). Tisztesség ne essék szólván, ilyen művelet, amelyben a képzelőerő *mint* képzelőerő szerepel, nincs. Kant absztrakt látásmódja feloldja az esztétikai reflexiót (h) „egy általában vett érzéki tárgy megítélésében” (205). S persze olyanban, amely „az általában vett emberiséghez illő” (216).

Helyszűke miatt csak egy rövid megjegyzés ehhez a legutóbbi ponthoz. Kant váltig hangoztatja, hogy az ízlésítélet mindenki számára érvényes kíván lenni, ami azonban bajos. Mindenekelőtt nincs igazán meggyőző érve. A második mozzanatot nyitó 6. paragrafus szerint az általánosságigény következik abból, amit az első kimutatott, ti. az érdekmentességből. Bizonyos értelemben valóban következik, de csak körkörösen, vagyis ha az ítélő azért vonatkoztat el minden érdektől, hogy általános érvényű ítéletet alkothasson. Az rendben van, hogy mind az érzéki hajlamok (vágyak, szükségletek) diktálta érdek, mind a hasznossági érdek kimarad a szép megítéléséből. De az így értett kellemesen és jón kívül akadnának még olyan érdekeltté tévő tartalmak, amelyeket nem lehet ennyire könnyen mellőzni. Kulturálisan rögzült értékek, amelyek *sub specie aeternitatis* persze relatívak, mégsem bélyegezhetők pusztán privátnak, s amelyekre az sem igaz, hogy „fogalmaktól nincs átjárás az öröm vagy örömtelenség érzéséhez” (122). Univerzálisan érvényes átjárás nincs. Akárcsak az első két *Kritika*, „az ízlés [...] transzcendentális szándékkal” (76) elvégzett kritikája sem ismer közéletet az egyes és az általános között; nem ismer olyat, hogy behatárolt érvényesség. Kant szerint az empirista esztétikának az a hibája, hogy megreked „a hely és a társadalom”, s nyilván hozzátéhető, az adott kor „ilyen vagy olyan körülményei” között (55). Lehet, de az ízlés itt szokott élni, és nem biztos, hogy boldog lesz a kritikája által számára kijelölt transzhistorikus, transzkulturális, mindenén túli vákuumban. Kant általánosérvényűség-tézise egyrészt tekinthető egy olyan nézet felfokozott változatának, amely nem volt szokatlan a 18. században, amikor

is az ízlést az általában vett emberi természet kifejeződéseként fogták fel, legalábbis normatíve. Másrészt a Kant által preferált tiszta ízlés anakronisztikus képesség: a természeti szépséghez kötődik mint a szép paradigmaticus típusához. Ezzel az akulturalitásával persze támogatja a tézist, csak épp inherensen képtelen bármit kezdeni a szándékoltan jelentésszerű produktumokkal: a „papagáj” és más egzotikus madarak a kedvencei, vagy, ha már muszáj kijönni a természetből, „az *à la grecque* rajzok, a képeket keretező vagy tapétákon látható lombmintázatok stb.”, mert ezek „önmagukért véve semmit sem jelentenek” (140).

Egy fontos észrevétel tanúbizonysága szerint Kant tisztában van azzal, hogy az ízlésnek – melyet aztán gyakorlatilag azonosít a reflektáló ítélőerővel – nincs valódi elve. Ítéletei csak „példaszerűen” érvényesek, ami „azt jelenti, hogy *mindenki* szükségszerű helyesléssel fogad egy ítéletet, melyet egy olyan általános szabály példaként tekintünk, amelyet nem lehet megadni” (147–148). Vagyis a szabály csak eseteiben ragadható meg, azoktól elvonatkoztatottan nem. De az rosszul venné ki magát, ha egy transzcendentális vizsgálódás nem tudna valamilyen elvet felmutatni. Az ízlésben lényegében megismétli, ami a *TÉK*-ben *Az alaptételek analitikája* elején történik. Kant ott először világossá teszi, hogy az általános logikában, amely elvonatkoztat a megismerés minden tartalmától, nem adható szabály az ítélőerőnek, mert a konkrét esetek általános szabályok alá rendelésének művelete maga nem szabályszerűsíthető. Utána viszont diadalmasan kiheréli az ítélőerőt, mondván, a transzcendentális logikában igenis lehet neki szabálya, mert az nem absztrahál a megismerés tartalmától. A baj az, hogy az ily módon az ítélőerőre bízott transzcendentális sematizmus pontosan ugyanolyan formális, mint maguk a kategóriák, amelyeket a tapasztalat bármely esetre vonatkoztat. Nem mellékesen, valami hasonló történik a B-dedukcióban. Az A-változatban a képzelőerő még viszonylagos önállóságot élvez az értelemhez képest, hét évre rá azonban hasonul hozzá, szintén elformalizálva (B150–162).

Nem meglepő módon az ízlésben is a dedukcióban alkalmaz olyan mértékű, vagy inkább olyan jellegű formalizálást, amely nemigen fér össze az ítélőerővel. Ott fordul elő a legsűrűbben az *überhaupt*. Az ízlés általánosérvényűség-igényének „jogalapját” igyekeztünk feltárni, a dedukció „csak az effajta ítéletek formai sajátosságaira” figyel (202). De ami elsőre tűnhetne pusztán módszertani absztrakciónak (vö. 196), az átváltozik az esztétikai reflexió eseményévé. Maga a reflexió jelenik meg üres vagy legalábbis teljesen tartalommentes formaként. Lehet ugyan „minden anyagtól (érzéki érzettől és fogalomtól) független megítélés” (204), de csak abban az értelemben, hogy „sem az objektumról való fogalmak, sem érzetek nem keverednek hozzá meghatározó alapokként” (205, lábjegyzet). Konkrét érzéki, szemléleti tartalma azonban kell, kellene, hogy legyen. A képzelőerő és az értelem *mint* képességek összhangja annyiban látszik „az általában vett megismeréshez alkalmasnak”, amennyiben ő maga ez az absztraktum, az általában vett megismerés. Kicsit másképp: ami egy logikailag érvényes jelentésben minden meghatározott ismeret feltétele – a meghatározott

ismeret mindig egy általában vett megismerés konkréciója lévén –, az itt megtörténik az esztétikai reflexióban vagy reflexióként.

Kétségtelen, vannak szöveghelyek, ahol Kant láthatóan az ízlésítélés és ezáltal a szépség specifikumát akarja hangsúlyozni. De ezeket leírásokat is beárnyékolja az *überhaupt* és/vagy az, hogy az ízlésítélés az ismeretalkotás feltétele. Ilyen például a negyedik mozzanatot követő *Általános megjegyzés* nagy része. Kant itt a képzelőerő szabadságát mutatná be, ám ez kimerül abban, hogy a szép „képes éppen olyan, a különféleségnek az összetételét tartalmazó formával szolgálni a képzelőerőnek, amelyet a képzelőerő, ha szabadon magára hagyatkozna, az általában vett *értelmi törvényszerűséggel* összhangban alakítana ki” (152). A rajzolás analógiájával élve: bármit rajzolok, az mindig meg fog felelni – vagy épp sosem fog megfelelni – ennek a nem specifikált értelmi törvényszerűségnek. Vagy ott van a 9. paragrafus utolsó mondata:

Egyolyan megjelenítés, amely egyesként és más megjelenítésekkel való összehasonlítás nélkül is összhangban van azon általánosság feltételeivel, amely általában véve az értelem feladatát jelenti: egy ilyen megjelenítés a megismerőképességeket abba a proporcionált hangoltságba hozza, amelyet minden megismeréshez megkövetelünk, s amelyet így érvényesnek tartunk mindenkre nézve, aki arra rendeltetett, hogy értelmét és érzékeit összekapcsolva ítéljen (azaz minden emberre nézve) (129).

Az nyilván fontos, hogy a szép „összehasonlítás nélkül”, mintegy magától felkínálkozik az értelemnek (persze „általában véve”), s hogy így a képességeket „könnyített játékba” hozza (uo.). Mintha olyasmire gondolna itt Kant, hogy az ízlésítélésben valahogy kitüntetett módon láthatóvá válik és tudatosul, ami a diszkurzív megismerésben amúgy nem szokott, de ami mégis a kulcsmozzanata, receptivitás és fogalmi spontaneitás találkozása. De ez a kitüntetettség rögtön relativizálódik is, hiszen a „proportionált hangoltság [...] minden megismeréshez” szükséges.

Az egyszerűség kedvéért az ízlésítélés mostantól általában vett megismerés lesz, de ebbe több magyarázat befér: lehet simán azonos az általában vett megismeréssel, lehet olyasvalami, ami eminens módon reprezentálja azt, vagy ami megkönnyíti, vagy ami rálátást enged működésére. Egyvalamihez viszont ragaszkodnék: névértéken kell venni Kant azon állítását, hogy (az iménti jelentések valamelyikében) a meghatározott ismeretalkotás feltétele. Bár a „névérték” nem a legjobb kifejezés, mivel e motívum is különböző alakokat ölt. Csak egyet említek itt (az első *Bevezetés*ből): képzelőerő és értelem esztétikai „összhangja” nem más, mint „általában véve az ítélőerő objektív használatának szubjektív, pusztán érzékelhető feltétele” (41). Alább lesznek még továbbiak is.

Ha a szép kitüntetett módon kedvező a meghatározott ismeretek alkotása szempontjából, akkor kézenfekvő volna arra gondolni, hogy minél szabályosabb

valami, annál szebb. Kant egyszer, a már említett *Általános megjegyzés*ben, foglalkozik is ezzel, és elveti ugyan, hogy így volna, ám okfejtése nem arra fut ki, hogy a szép valamiképpen más vagy több a szabályosságnál, hanem arra, hogy a *per definitionem* fogalommentes tiszta ízlés, melynek számára a szabály eleve irrelevant, visszamegy a szabály elé, s ekképp az is lehet szép, amit a tisztátalan ízlés pusztán szabályszerűnek találna, meg az is, amit nem, például „egy félszemű állat” (153). Nehéz elképzelni, hogy Kant ne látta volna, milyen közel kerül a temérdek *überhaupt*al és a feltételtézissel a „minden szép”-hez. De aki olvasóként azt várná, hogy a szerző egyszer majd biztosítja afelől, hogy nem, nem erre gondolt, az csalódik. Sőt.

Ha [...] az volna a kérdés, hogy hogyan lehetséges a természetet *a priori* módon az ízlés tárgyainak összességeként feltételezni, úgy ez a feladat a teleológiára hárulna, mivel ekkor a természet céljának, mégpedig fogalmához lényegileg hozzátartozó céljának kellene tekinteni azt, hogy ítélőerőnk számára célszerű formákat hoz létre. E feltételezés helyessége azonban még erősen kétséges, miközben a természeti szépségek valósága nyilvánvaló a tapasztalat számára. (206.)

Aztán a *Teleológia* nem tér vissza erre a helyességét illetően „még erősen kétséges” feltételezésre.

Miért annyira fontos vajon Kantnak az általában vett megismerés, hogy kész homályos és – a „minden szép” eshetőségére való tekintettel – kockázatosnak tetsző megfogalmazások egész sorát adni az esztétikai reflexióról? A standard válasz szerint az ízlésítélet általánosérvényűsége miatt. Ehhez ugyanis az kell, hogy a megismeréshez legyen köze – ez lévén általános érvényű –, de minthogy (inter)szubjektív általánosságra tart igényt, nem lehet objektív, meghatározott, hanem csak általában vett megismerés (aztán jöhet a tanakodás, hogy ez mi is). Én megfordítanám a dolgot.

Azzal kezdtem, hogy meglepő húzás Kant részéről, amikor a 21. paragrafusban bevezeti a közös érzéket a megismerés feltételeként, mivel a *TÉK* ilyesmiről nem tud. Még meglepőbbnek tűnhet a *Prolegomena* fényében. Az *ÍK* 40. paragrafusában Kant azonosítja az ízlést a közös érzékkal (így az ízlés saját elvévé válik, ami furcsán hangozhat, de tulajdonképpen logikus azon fenti észrevétel alapján, hogy ízléselv csak példákban érhető tetten). Pontosabban „egyfajta *sensus communis*szal” azonosítja; a másik fajta a „közönséges emberi értelem” (208). Ez utóbbi szerepel a *Prolegomena*ban, németül többnyire *gesunder Menschenverstand* néven, a magyar fordításban – indokoltan – „józan észként”. Az angol megfelelője viszont a *common sense*. Ennek azért van jelentősége, mert Kant vehemensen vitázik a *Scottish School of Common Sense* képviselőivel: ami szerintük közvetlenül biztos tudás, az híján van az általánosságnak és szükségszerűségnek, s ezért nem alkalmas a hume-i szkepticizmus kivédésére. Egyedül a transzcendentálfilozó-

fia képes megmenteni az okságot és a többi *a priori* fogalmat, velük pedig magát a metafizikát.⁹

Az *ÍK* újonnan meglelt esztétikai közös érzéke tehát nem rehabilitációja, hanem magasabb rendű változata annak, amit Kant hét évvel korábban még elégtelennek nyilvánít azzal szemben, aki egykor felébresztette őt dogmatikus szendergéséből. Hume szelleme továbbra is kísért; úgy tűnik, a kategóriák sem fognak rajta elégségesen. Ahogy már idéztem:

Az ismereteknek és az ítéleteknek az őket kísérő meggyőződéssel egyetemben általánosan megoszthatóknak kell lenniük, mert máskülönben nem illetné meg őket az objektummal való megegyezés, és összességükben nem lennének mások, mint a megjelenítőerők pusztán szubjektív játéka, éppen úgy, ahogy a szkepticizmus szeretné (149).

A 21. paragrafus érvmenetét nem elemzem itt részletesen; semmi újat nem tudnék hozzátenni ahhoz, amit már leírtak róla. Csak dióhéjban: az ismeretek megoszthatósága előfeltételezi, hogy úgyszintén megosztható „a megismerőerőknek az általában vett megismerésre irányuló hangozlása”, mint ami „a szubjektív feltétele annak, hogy megismerjünk”; e „hangozlás nem határozható meg másképp, csak az érzés által (nem pedig fogalmak szerint)”; „egy érzés általános megoszthatósága egy közös érzéket előfeltételez”. És jöhet a konklúzió:

megvan az alapunk ahhoz, hogy feltételezzük ezt a közös érzéket, mégpedig nem mint pszichológiai megfigyelésekre alapozottat, hanem mint szükségszerű feltételét megismerésünk általános megoszthatóságának, melynek előfeltételeződnie kell minden logikában és a megismerés minden olyan elvében, amely nem szkeptikus (149–150).

Itt, a következtetésben is hangsúlyos tehát, hogy a közös érzék antiszeptikus hatású.

Ami ellenben foglalkoztat, az a paragrafus helye és szerepe az ízléstanban. Az ízlés ugyan nincs említve benne polgári nevén, de ott van álnévén: mint általában vett megismerés.¹⁰ Aztán a 22. paragrafusban, amely már újra explicite róla szól, a „közös érzék” egyenesen „a tapasztalat lehetőségének [...] elveként” jelenik meg, bár Kant nyitva hagyja – és az ízlésítéletek ama sajátos példaszerűsége miatt valószínűleg nyitva is kell hagynia – a kérdést, hogy az elv „konstitutív” vagy csak „regulatív” (151). A 21. paragrafus olvasata tulajdonképpen

⁹ A *common sense*-filozófusok Kantra gyakorolt hatásához lásd Kuehn 1987. 167–207. Zhouhuang (2016) részletesen bemutatja a *sensus communis* különböző jelentéseit Kantnál.

¹⁰ Hogy a paragrafus hogyan osztja meg ebből a szempontból az értelmezőket, ahhoz lásd Matherne 2019.

azon múlik, hogy mit jelent az első mondatban szereplő „mert máskülönben”. Lehetne úgy olvasni, mint ami *faits accomplis*-re utal: az ismeretek általánosan megoszthatók, *hiszen* korrespondeálnak mindenkori tárgyukkal, és *van* episztemikus közös érzék, mert az ismeretek megoszthatóságának ténye implikálja a létét. Ez esetben a paragrafus argumentuma amolyan külső támogatás az ízléstannak: az esztétikai reflexió általában vett megismerés lévén, az ízlés elmélete olyasvalamire támaszkodva mutathatja ki az ilyen ítéletek általánosérvényűségét, illetve ennek feltételét, amit egyébként az episztemológia már tisztázott. Csakhogy nem tisztázta. Részint szót sem ejtett korábban a közös érzékről mint a megismerés feltételéről, részint, mint fentebb látszott, a *TÉK Kánon*-fejezetének ominózus passzusa éppen arra a problémára világított rá, hogy az ismeretek objektivitása az interszubjektivitás függvénye, bár csak korlátozottan, amennyiben még egy univerzális interszubjektív konszenzus is legfeljebb feltevés erejéig enged következtetni a tapasztalati ítéletek közös tárgyára; egy nem univerzális pedig még annyira sem. Amit ott egyfajta szolipszizmusnak neveztem, az nem különbözik minőségileg a „szkepticizmustól”. A „megjelenítőerők pusztán szubjektív játékvá” fokozza le az állítólagos objektív megismerést abban az értelemben, hogy a tárgy a saját észleletek objektivációja marad. Úgy gondolom tehát – és ez lenne a jelen dolgozat fő állítása –, hogy minden fordítva olvasandó: nemcsak ama „mert máskülönben”, és nem is csak a 21. paragrafus, hanem az az egész konstelláció, amelyben episztemológia és esztétika egymásra talál egy ízléstan lapjain. Az empirikus megismerés elmélete kap nagyon is nélkülözhetetlen támogatást az ízlésétől.

Hadd tegyek itt egy technikainak tűnő, de lényegi megkülönböztetést a közös érzék két funkciója között. A közös érzék szolgálhat a tapasztalat elveként ($K\acute{E}_T$), illetve az ízlés elveként ($K\acute{E}_I$), ahol is utóbbi funkciójában voltaképpen nem annyira külön elv, mint inkább maga az ízlés. E distinkció nem azonos azal, amelyik a 40. paragrafusban található: „Az ízlést a *sensus communis aestheticus*, a közönséges emberi értelmet pedig a *sensus communis logicus* névvel jelölhetnénk” (210, lábjegyzet). A $K\acute{E}_T$ nem a józan ész, nem az „a közönséges értelem”, amely „mindenkor fogalmak szerint [ítél], még ha általában csak homályosan megjelenített elveket vesz is alapul” (149). Közös *érzékként* más és komplexebb. Beletartozik „az érzékelésmód [...] egyöntetűsége” (151), de beletartozik annak megfelelője is, amit Kant az ízléssel kapcsolatban mond, hogy ti. „a megismerőerőink szabad játékából eredő hatás” (149), és hogy „az érzék szót a pusztá reflexiónak az elmére gyakorolt hatására alkalmazzuk”, s így „érzéken az öröm érzését értjük” (210). A kardinális különbség máshol van. A $K\acute{E}_I$ -vel ellentétben a $K\acute{E}_T$ nem a megismerőerők szabad játékának, nem a pusztá reflexiónak, azaz nem az általában vett megismerésnek és az ehhez társuló örömnak az általánosérvényűségét van vagy lenne hivatva biztosítani, hanem a meghatározott ismeretekét, tehát azt, hogy mindenki azonos módon menjen végbe a képzelőerő által apprehendált tartalmak értelmi-fogalmi tárgyiasítása (lásd ehhez ismét a

„közös alap”-ot a 17. paragrafus elejéről).¹¹ Ha ama szolipszizmusveszély valós – amit erősen remélek, mármint nem a szolipszizmus kedvéért, hanem „mert máskülönb” az egész értelmezésem borul –, akkor a tapasztalat transzcendentális idealista elméletének világosan szüksége van ellenszer gyanánt az így felfogott KÉ_T-re. Az ismeretelmélet keretei között azonban nincs legitim lehetőség egy ilyen episztemikus – vagy a tisztán episztemikus funkciójú – közös érzék feltételezésére. Három opció kínálkozhatna, de mindhárom rossz.

Először, Kant nem térhet vissza valamilyen *common sense*-realizmushoz, és egyáltalán semmiféle kizárólagosan vagy akár csak dominánsan realista episztemológiához (és ontológiához); ez egyet jelentene a TI megtagadásával. Másodszor, a KÉ_T feltevése nem alapozható arra, amit Kant a „pszichológiai megfigyeléseken” valószínűleg ért, azaz empirikus, történeti adatokra, melyek azt mutatják, ha mutatják, hogy oly sok ember alkot oly sok egybehangzó ítéletet oly sok (nem is igazán) objektumról; az így felderíthető egyetértés mindig elmarad attól a konszenzustól, amely csak a fenti, kétszeresen végeláthatatlan közvélemény-kutatás révén állhatna elő. Harmadszor pedig, és a jelen összefüggésben ez a legfontosabb, felmerül egy kezelhetetlennek látszó bonyodalom. Igaz ugyan, hogy a tapasztalat *elméletének*, a tapasztalat *egésze* koncepciójának szüksége van a KÉ_T-re, viszont a mindenkori tapasztalás lehetséges KÉ_T nélkül.

Mire gondolok? Arra, hogy egy tapasztalati ítélet mindig korlátozott, és pedig kétszeresen, mind tárgya, mind alanya tekintetében. Az, hogy „a nap felmelegíti a követ”, erről a partikuláris kőről és a napsütésnek erről a partikuláris esetéről szól, noha egyúttal egy általánosan érvényesnek gondolt fizikai törvényszerűség megnyilvánulása is. Most nem az eltérő percepciókból fakadó eltérő ítéletek problémája az érdekes. Hanem az, hogy aki egy ilyen ítéletet alkot, annak tudnia kell vagy kellene – attól függően, hogy már olvasta vagy még csak fogja olvasni a TÉK-et –, hogy ítéletének állítólagos objektuma valójában saját észlelésének objektivációja. Ezzel együtt tapasztalatnak fogja venni, amit megállapít, főleg ha nincs benne anomália – mi másnak vehetné? Természetesen örül, ha a mellette állók egyetértenek vele, hogy igen, „a nap felmelegíti a követ”. De, újra, mindannyiuknak tudniuk kell vagy kellene azt, hogy konszenzusuk nem a tárgy által determinált. Továbbá azt is, hogy elenyészően kevesen vannak „az általában vett emberiséghez” képest, s hogy embert próbáló feladat volna „az igaznak tartást minden ember esze számára érvényesnek” találniuk akár csak egyetlen kőre nézvést is.

Ez a harmadik pont értelmesebben is megfogalmazható. Egy transzcendentális vizsgálódás, amilyen az ízléskritika is, mindig arra a feltételre irányul, amely mellett egy bizonyos típusú ítélet lehetséges, és ezt a feltételt valami-

¹¹ Kant számára az empirikus fogalmi tudat és a tárgytudat ugyanaz: „Az *objektum* pedig nem más, mint [...] aminek fogalmában *egységbe foglaltatik* egy adott szemlélet sokfélesége” (B137). Ez azt is jelenti, hogy a szép (még) nem objektum.

lyen *a priori* szintézis formájában rögzíti. Mármost egy empirikus megismerési ítéletnek nem *a priori* feltétele a $K\hat{E}_r$. Ilyen ítéletet alkotva remélhetem, sőt alkalmasint remélnem is kell, hogy mások egyet fognak érteni velem. Nem mondhatom azonban, és a legelszántabb transzcendentális kutakodás sem mutathatja ki, hogy nem tudtam volna ítélni, ha nem munkál bennem egy olyan *a priori* elv, amely szerint mindenkinek azonos módon kell felfognia és megítélnie az adott szemléleti tartalmat, az összes lehetséges szemléleti tartalomról nem is beszélve.

Itt lép be az ízlés és/mint a $K\hat{E}_r$. Ítéletei, láss csudát, kétszeresen korlátlanok. Először, jóllehet valamilyen partikuláris tárgyat nyilvánítanak szépnek, eloldódnak tőle, amennyiben „szubjektív [...] vonatkozásban” veszik, márpedig az „egyáltalán nem az objektumban jelöl valamit, hanem benne a szubjektum önmagát érzi, ahogyan a megjelenítés afficiálja őt” (113). Ez az ízléstan első alaptétele. Az érzés pedig még jobban eloldódik az adott tárgytól, amennyiben egy általában vett megismerés tudatának bizonyul: egy olyan mentális állapoténak, amely – a fent említett jelentések valamelyikében – kiterjed az empirikus ismeretalkotás valamennyi tárgyára, ráadásul feltétel gyanánt. (Arról, hogy a megismerőerők játéka, fogalmi szintézis hiányában, az érzés módján „tudatosul”, Kant a 9. paragrafus végén ír.) Ennyiben tehát a valamely konkrét tárgyat szépnek mondó ítélet „egy általában vett érzéki tárgy megítélése”. Másodszor, korlátlan a tekintetben is, hogy „az általában vett emberiség” nevében alkottatik. Mindenki egyetértésére tart igényt, s miután az ítélőnek, amaz első alaptétel szerint, eszébe sem juthat objektív kritériumokra hagyatkozni ez ügyben, nincs más választása, mint önmagában keresni valamit, amit általánosan megoszthatónak, mindenki számára közösnek nyilváníthat. S amit talál, az pont az az „általában vett megismerés” mint mentális hangoltság.

De ez még nem minden. A Mrongovius-féle metafizikai előadás szövege a fent idézett passzus után így folytatódik: „Az egoizmussal a dualizmus (pluralizmus) van szembeállítva. A dualista hisz abban, hogy vannak rajta kívül gondolkodó lények, és vannak testek is” (Kant 2013. 411). A kéziratban az első mondatban szereplő „pluralizmus” a „dualizmus” fölé van írva. Csakugyan mindkettő helyénvaló, amit rögtön mutat a második mondat, melyben a más „gondolkodó lények” létezését illető hívésre jobban is illene a „pluralizmus”. Ahhoz,

hogy az ízlésítélet a maga érvényében ne *egoisztikus* legyen, hanem belső természete szerint – tehát önmagából adódóan, s nem azon példák miatt, amelyeket mások adnak ízlésükről – szükségképpen *pluralisztikus*, és hogy ekképp olyan ítéletként méltányolhassuk, amely megkövetelheti egyúttal mindenki helyeslését: ehhez az ízlésítélet alapjául valamilyen *a priori* [...] elvnek kell szolgálnia [...] (192).

A dedukció szerint „az ítélőerő kritikájának feladata a transzcendentálfilozófia általános problémája alá tartozik: hogyan lehetségesek szintetikus *a priori* ítéletek?” (203). Az ízlésítélet tehát *a priori* szintézist foglal magában. Nem úgy természetesen, hogy minden (esztétikai) tapasztalat előtt meg lehetne mondani, kíséri-e majd tetszés egy bizonyos tárgy megjelenítését.

Hogy egy tárgyat örömmel észlelek és ítélek meg: ez empirikus ítélet. Az viszont, hogy a tárgyat szépnek találom, azaz a tetszést mindenkinél mint szükségszerűt szabad feltételeznem: ez *a priori* ítélet. (204.)

De, még egyszer, az általánosnak nyilvánítandó tetszés az általában vett megismerés érzése/tudata. Az esztétikai reflexióban „az ítélőerő nem irányulhat másra, csak az általában vett ítélőerő használatának szubjektív feltételeire [...], következésképp arra a szubjektívra, ami – mint az általában vett lehetséges megismeréshez szükséges – minden emberben előfeltételezhető” (uo.), s így végső soron az „ízlésítélet csupán azt állítja, hogy jogosultak vagyunk általánosan minden embernél előfeltételezni az ítélőerőnek ugyanazokat a szubjektív feltételeit, amelyeket önmagunkban fellelünk”, s ehhez persze még azt is, „hogy az adott objektumot helyesen szubszumáltuk eme feltételek alá” (205).

Ha megkérdeznének, mi az szerintem, amit egy helyes ízlésítélet állít, főleg „csupán”, nem okvetlenül ez volna az első válaszom. Kant mindazonáltal igazi transzcendentális kincsre lelt. A KÉ_T-hez kapcsolódó nehézség, ti. hogy feltételezése nem alapozható a tapasztalat egyes eseteire – mert ezek kétszeresen korlátozottak, s mert nem lehetetlen empirikus ítéletet alkotni annak szükségszerű hozzágondolása nélkül, hogy mindenki azonosan fog ítélni az adott tárgyról, pláne az összesről –, ez a nehézség immár a múlté. Az esztétikai reflexió duplán korlátatlan, mind a tárgyak, mind az alanyok tekintetében, s ami a legjobb, ízlésítélet nem alkotható anélkül, hogy szubjektuma ne egzemplifikálná tudatosan a KÉ_I-t, azaz fel ne tételezné egy *a priori* szintézis révén mindenki másban a megismerőerők ugyanazon működését, amelyet magában érez. Márpedig ha a KÉ_I ekképpen etablirozzódik, akkor vele együtt – de csak akkor és csak vele – a KÉ_T is: ha az általában vett megismerés univerzálisan érvényes, akkor az általa feltételezett meghatározott ismeretek általánosságához sem férhet kétség.

Nota bene, a megoldás olyan, amelyet a TI enged; a realizmus, mely egy elmefüggetlen tárgyiasság szükségképpen egyező lenyomataiként értené az ismereteket, nem opció. Más szóval, az ízlésítélet nem azt állítja („csupán”), hogy mindenki azonosan működik az apprehendált tartalmak ismeretekké formálásában. Csak szupponálja ezt – de önmaga lehetőségfeltételeként. Ez viszont a legtöbb, ami a TI keretei között lehetséges. Praktikusan továbbra is előfordulhat, hogy nincs egyetértés valamely objektumot illetően. Megeshet például, hogy valaki „a távolban egy várost vél felfedezni ott, ahol mások egy erdőt látnak” (198). De most már igazából közelebb sem kell menniük a vita tárgyához; olyan közel úgy-

sem mehetnek, hogy az magában valóan látható legyen. Elég azonban átállniuk esztétikai szemlélésre, s máris aktualizálódik egy, a nézeteltérést elvi szinten kiküszöbölő *a priori* elv, a KÉ_F. Nem gond többé „a szubjektumok különbözősége”, mely egykor, az igaznak tartás tényleges kommunikálásának lehetetlensége miatt, veszélyeztette még a gyanút is arra vonatkozóan, hogy az ismereteknek közös objektuma van. Találatot egy ítélet, amely felülírja ezt a különbözőséget, mert nem lehetséges másképp, csak a szolipszizmus arcul csapásaként: a minden megismerésben érvényesülő emberi kognitív alkat univerzális egyformaságának *a priori* feltételezésével. Az ízlésítélet, bár első, kritikátlan hallásra talán annyit mond „csupán”, hogy valakinek tetszik valami, ezen uniformitás celebrálásának bizonyul.

IRODALOM

- Allais, Lucy 2015. *Manifest Realism. Kant's Idealism and his Realism*. Oxford, Oxford University Press.
- Allison, Henry E. 2001. *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Avramides, Anita 2001. *Other Minds*. Abingdon, Routledge.
- Ginsborg, Hannah 2015. *The Normativity of Nature. Essays on Kant's Critique of Judgment*. Oxford, Oxford University Press.
- Guyer, Paul 1979. *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Guyer, Paul 2005. The Harmony of the Faculties Revisited. In uő: *The Values of Beauty*. Cambridge, Cambridge University Press. 77–109.
- Heidemann, Dietmar H. 1998. *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*. Berlin, De Gruyter.
- Hughes, Fiona 2007. *Kant's Aesthetic Epistemology. Form and World*. Edinburgh, Edinburgh University Press.
- Kant, Immanuel 1999. *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva – Tengelyi László. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2003. *Az ítéleőrő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- Kant, Immanuel 2009. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János; a szövegvariánsokat és a mellékleteket Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2013. *Metafizikai és teológiai előadásai*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz.
- Kuehn, Manfred 1987. *Scottish Common Sense in Germany, 1768–1800. A Contribution to the History of Critical Philosophy*. Montreal, McGill-Queen's University Press.
- Küplen, Mojca 2015. *Beauty, Ugliness and the Free Play of Imagination. An Approach to Kant's Aesthetics*. Heidelberg, Springer.
- Massimi, Michela 2017. What is this Thing Called „Scientific Knowledge”? – Kant on Imaginary Standpoints and the Regulative Role of Reason. In Dietmar H. Heidemann (szerk.) *Kant Yearbook*. Vol. 9. Berlin, de Gruyter. 63–84.
- Matherne, Samantha 2019. Kant on Aesthetic Autonomy and Common Sense. *Philosophers' Imprint*. 19/24. 1–24.
- Papp Zoltán 2010. *Elődőzni a szépnél. Kant esztétikájáról*. Budapest, Atlantisz.

- Papp Zoltán 2016. Áthangolódás. Az esztétikai tapasztalat morális jelentőségéről. In Tánczos Péter – Varga Rita (szerk.) „... amennyiben szellemi lények vagyunk”: *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról*. Budapest, L'Harmattan. 197–214.
- Schulking, Dennis – Jacco Verburgt (szerk.) 2011. *Kant's Idealism. New Interpretations of a Controversial Doctrine*. Dordrecht, Springer.
- Westphal, Kenneth R. 2005. *Kant's Transcendental Proof of Realism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Zhouhuang, Zhengmi 2016. *Der sensus communis bei Kant. Zwischen Erkenntnis, Moralität und Schönheit*. Berlin, De Gruyter.
- Zuckert, Rachel 2007. *Kant on Beauty and Biology. An Interpretation of the Critique of Judgment*. Cambridge, Cambridge University Press.

Schedius Lajos János *Philokaliájának* módszertana*

I. A *PRINCIPIA PHILOCALIAE* MÓDSZERTANA A SZAKIRODALOMBAN

Schedius Lajos János 1828-ban megjelent *Principia philocaliae seu doctrinae pulchri* (A *philokaliának, azaz a szépség tudományának alapelvei*) című munkájának módszertanát a hosszú szakirodalmi hagyomány szerint eklekticizmus jellemzi, mégpedig negatív értelemben vett, az önállótlan szinkretizmussal egyenértékű eklekticizmus. Ebből a perspektívából a mű kapcsán feltehető releváns kérdések köre nagyjából a benne feldolgozott esztétikai doktrínák azonosítására szűkül le, és eleve érdektelennek, illetve kilátástalannak tűnt a munka belső struktúrájának, sajátos szempontjainak vizsgálata. Ezen belül Schedius elsősorban F. W. J. Schelling követőjeként lett elkönyvelve: így sorolta be már Max Schasler esztétikatörténete (Schasler 1872. 872), majd Jánosi Béla akadémiai előadása is, mely a főbb vonalakban csaknem egy évszázadra meghatározta Schedius szakirodalmi képét. Jánosi metaforikus jellemzése szerint: „A mi Schediusunk józan, nyugodt, száraz okoskodó, nincsen hatalmas inventiója, nincs eleven phantasiája, nincsenek szárnyai, mint Schellingnek. [...] [Ú]gy érezzük, mintha az ösvényen fáradtan bandukoló utas fölött a felhők magasában szállana tova hatalmas lendülettel a kattogó gépmadár.” (Jánosi 1916. 46.) Jánosi tételén Nagy Endre annyiban módosított, hogy szerinte Schedius nem következetes a schellingi identitásfilozófia átvételében (sem), lévén „filozófiája végül is a materializmus és az idealizmus között csúszkál, ingadozik” (Nagy 1983. 291).

A Schedius másodvonalbeli mivoltát hangsúlyozó bevett megközelítésen Balogh Piroska 2007-es monográfiája változtatott. Balogh szakított a korábbi kanonikus és fejlődéselvű esztétikatörténeti narratívával, mely szerint a „nagy alakok” önálló rendszereinek egymásutánja képezi az elbeszélés gerincét, miközben a kánonból kiesett „kis nevek”, s különösen a módszertani eklekticizmus képviselői mint a nagyok követői csak periférikus mellékszereplők lehetnek. Baloghot nem a Schedius-esztétika vélelmezett fejlődéstörténeti helye érdekelte, és nem a munka utókorra tett hatása (illetve annak hiánya) alapján minősítette azt, hanem a mű egykorú kontextusait és belső logikáját igyekezett

* A tanulmány az NKFIH/OTKA 134719 számú pályázat keretében készült.

rekonstruálni. Eközben nem az önálló, invenciózus rendszeralkotást kérte rajta számon, és nem is egy szaktanulmány rögzített fogalmiságát, hanem a „kompendium”, a „tankönyvkísérlet” és az „önironikus szerepjáték” műfaji metszéspontjain helyezte el a *Philokaliát*. E műfaji konglomerátum háttérben „integratív antropológiai gondolkodásmódot” (Balogh 2007. 406 sk.) tételezett Schedius részéről: eszerint a *philokalia* mint a szépség tudománya egyben a „humanitas” tudománya is, melynek nézőpontja „az emberi világ valamennyi jelenségére érvényes”. E holisztikus megközelítésből erednek szerinte a munka fő módszertani jellemzői, az interdiszciplinaritás és a dialogicitás, melyek a szépség különféle „közelítéseit” eredményezik, egy tudományágakon átívelő, a szakirodalommal és az olvasóközönséggel folytatott párbeszéd révén (uo. 388 skk.). Az alábbiakban a *Philokalia* Balogh Piroska által követett értelmezési módjához kapcsolódva arra teszek kísérletet, hogy részleteiben is feltárjam a mű módszertani alapelveit, különös tekintettel a benne megfogalmazott ide vonatkozó önreflexiókra, s azok belső és külső kontextusaira.

II. A PRINCIPIA PHILOCALIAE MÓDSZERTANÁNAK ELSŐDLEGES KONTEXTUSAI

Kiindulópontom a kötet elejére helyezett mottó Arisztotelész *Politika* című művéből:

Δεῖ τοῖς ἰκανῶς εἰρημένοις χρῆσθαι· τὰ δὲ παραλελειμμένα πειρᾶσθαι ζητεῖν (Schedius 2005. 253).

Ezért hát iparkodjunk a már fölfedezett és kipróbált intézményeket lehetőleg alkalmazni, ami pedig még kimaradt a fejlődésből, azt kísérreljük meg pótolni. (Arisztotelész: *Politika*, VII, 10; ford. Szabó Miklós.)

Kérdés először is, hogy mi indokolhatta ennek az első pillantásra közhelyesnek tűnő módszertani gondolatnak ilyen kiemelt helyen történő szerepeltetését. A választ a részlet elsődleges kontextusainak vizsgálatától remélhetjük. Arisztotelésznél a passzus egy olyan bekezdés végén áll módszertani konklúzióként, mely a politikai intézmények eredetéről elmélkedve arra jut, hogy felfedezésük mögött örök emberi igények, az „élet szükségletei” tételezhetők, melyekre „maga a tapasztalat tanítja meg az embereket”. Ennélfogva „azt kell hinnünk, hogy körülbelül minden más intézményt is a régmúltban már sokszor, jobban mondva végtelen sokszor felfedeztek” (uo.). A szövegrészlet átemelése egy szépségtan élére azt az integratív nézetet sugallja, hogy nemcsak a társadalom, hanem a művészet intézményei is az örök emberi alkotóerő és a *humanitas* megtestesülései. Az a tény, hogy Schedius *A' Nemzetiségről* című, organikus nemzetkonceptciót kifejtő tanulmányának (Schedius 1817) élén ugyancsak a mot-

tó szerepel, szintén politikum és esztétikum szférájának egységes szemléletét tükrözi (vö. Balogh 2004. 1243). A *philokalia* tudományának történetét bemutató részben egyébként Schedius explicit módon is kimondja, hogy a szépség okainak megértése mind egyéni, mind társadalmi szinten az univerzális emberi alapszükségletek közé tartozik, egyfajta reflektálatlan „természeti életerőként” (Schedius 2005. 375).

A *Politikából* vett mottó közvetlen arisztotelészi kontextusa alapján az új, eddig elhanyagolt témákra való kiterjeszkedés azért lehetséges és szükséges, mert eszerint az emberiség fejlődésének két szakaszával kell számolnunk: az elsőben a közvetlen szükségyszerűség a meghatározó, s ezen alapigények állandósága szüli újra meg újra ugyanazokat az intézményeket. Ezek kielégítése után viszont egy következő fejlődési szakaszban kialakulnak a kifinomultság és a luxus új tartozékai: „minden [...], ami a tetszetős látszatra és a fényűző életmódra vonatkozik, természetesen csak akkor indul fejlődésnek, mikor a szükségletek már megvannak ahhoz” (Arisztotelész: *Politika*. VII. 10). Itt pedig még tere lehet a *humanitas* újabb fajta, eddig ki nem próbált megközelítéseinek. Schedius előszava szerint egyébként munkájának éppen az az egyik célja, hogy bizonyítsa: Magyarország immár a művelődés eme második fázisában jár, vagyis nemcsak gyakorlati dolgokban (mint a „török ügyek”) vagyunk kizárólag illetékesek, hanem itt is lehetséges olyan tudományos munkát létrehozni, mely elvont módon foglalkozik a „fenséges és a szép törvényeivel” (Schedius 2005. 255).

A mottó második fontos kontextusát az eklektikus filozófia jelenti. Az eklekticizmus filozófiai hagyományára, illetve az eklektikus populárfilozófiára mint Schedius egyetemi tanulmányainak idején (1788–1791) Göttingában, és rá nézve különösen is meghatározó irányzatra már Jánosi Béla is utalt, képviselői közül az ott tanító Johann Georg Heinrich Federt és Christoph Meinerst emelve ki. Jánosinál azonban ez a szellemi háttér mint „a kor” (értsd: Kant és Schelling) által hamarosan „túlszárnnyalt” jelenség nem vált behatóbb vizsgálat tárgyává (Jánosi 1906. 13). Sajátos, hogy Jánosi itt – akárcsak a tőle fentebb idézett szövegrészben – az eklektikus filozófia egyik fontos önértelmező metaforáját alkalmazza az irányzatra pejoratív értelemben: eszerint az eklektikus filozófus olyan vándor, aki, lemondva a spekulatív filozófia magaslati nézőpontjáról („szárnnyalás”), a tapasztalatok síkvidéki birodalmát bejárva gyűjti a „történelem tényeit és toposzait” (Schmidt-Biggemann 2011. 35 skk.). Megjegyzendő, hogy az elmúlt évtizedekben a Jánosit is jellemző kanonikus szemléletmód változóban van, és a német filozófiatörténet-írás egyre gyakrabban foglalkozik önnön jogán mind a 18. századi eklektikus populárfilozófiával (pl. Böhr 2003; Binkelmann–Schneidereit 2015; Nowitzki–Roth–Gideon 2018), mind általában a felvilágosodás eklektikus hagyományával (pl. Schmidt-Biggemann 1988/2011; Gierl 1997). Márpedig Schedius Arisztotelész-mottója jól illeszkedik az eklektikus filozófia önértelmezését kifejező idézetek és szállóigék sorába. Hasonló gondo-

latot fogalmaz meg, mint például az irányzat alapelveinek rögzítésére használt elterjedt Szent Pál-szállóige: vagyis az egyidejű igényt a (filozófia)történeti hagyomány teljességének számbavételére, illetve e hagyomány sajátos szempontú megválogatására: „Mindent megpróbáljatok; ami jó, azt megtartsátok!” (Pál 1. Thessz. 5, 21; ford. Károli Gáspár). Ez a mondás, valamint az önálló, antidogmatikus gondolkodás eszményét kifejező horatiusi szállóige (*Nullius addicti in verba iurare magistri* – „Egy mester tana sem köt s egyre sem esküszöm én fel”; Ep. I. 1, 14, ford. Horváth István Károly), évszázadokon át az eklekticizmus lényegét kifejező formuláknak számítottak. Martin Gierl összefoglalásában:

Ezek az iránymutatások tökéletesen rávilágítanak az eklekticizmus két meghatározó jellegzetességére. [...] Először is arra, hogy ellentétben áll az elitista, kisebbség által uralt és tekintélyelvű tudással. [...] Másodsorban a tudományos együttműködés új formáinak támogatásáról van szó, melyet a tudósok közti kölcsönös elismerésen alapuló bánásmód és a tudás újfajta kezelése jellemez. (Gierl 1999. 69 sk.; vö. Albrecht 1994. 46–48; Schmidt–Biggemann 2011. 205–222.)

Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy Schedius Arisztotelész-idézete Szent Pál instrukciójához képest egy harmadik mozzanatot is magában foglal: a korábbi eredmények ismerete, illetve közülük az aktuálisan megfelelőek kiválogatása (annak megvizsgálása, hogy melyiket lehet „alkalmazni”) után egy újabb fázisban az eddig „a fejlődésből kimaradt” témák vizsgálatával hozzá is kell járulni a hagyományhoz. Ez a háromfázisúvá bővített módszertan ugyanakkor nem újdonság az eklektikus hagyományon belül, hiszen például Schedius esztétika-professzor elődje, Szerdahely György Alajos saját könyvének Ciceróra alapozott eklektikus módszertani alapvetésében a tudományos megismerés hasonló sémáját ismertette: az írók egy helyre gyűjtését és mondandójuk megválogatását követően saját kútforrásból is hozzá kell tenni valamit a közöshöz (Fórizs 2013. 198). E tudományos attitűdöt fejezi ki az eklektikus hagyományban a Senecára visszavezethető (vö. Albrecht 1994. 52–56) méh-metafora, mely legteljesebb kifejtését Francis Baconnál nyerte el: szemben az egyoldalúan empirikus, csak gyűjtögető hangya-tudóssal, és az önmagából fonalat szövő dogmatikus/racionalista pók-tudóssal, a méh mintájára kell dolgozni, aki „a kert és a mező virágaiból hordja össze anyagát, de saját képességeinek megfelelően alakítja át és rendezi el” (Bacon: *Novum Organum*, 95. §, in Bacon 2001; vö. Albrecht 1994. 166). Az a tény, hogy Schedius a Bacon által dogmatikusként besorolt Arisztotelészhez fordult módszertani alapállását alátámasztandó, önmagában is a hagyomány teljességére figyelő eklektikus eljárásmodot példázza. Egyébként az irányzat egy további gyakran idézett jelszavát is erre az ókori auktorra szokás visszavezetni: *Amicus Platon, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas*. (Tartalmilag a. m.: „Jobban kell szeretnünk az igazságot, mint bármelyik barátunkat”; vö. Albrecht 1994. 37; Weidemann 1998. 268.)

A mottó harmadik kontextusaként pedig maga a *Principia philocaliae* kínálkozik. Itt az a kérdés, hogy a kötet élére emelt idézetben a tudományos munkafolyamat mintájaként felvillantott háromfázisú eljárás milyen gyakorlat révén valósul meg a műben. A munka alapegységeit az egyes részletkérdéseknek szentelt számozott paragrafusok jelentik, melyek alfejezetekbe és fejezetekbe szerveződnek, összesen 264 van belőlük. Az egyes cikkelyek többszólamú módon vannak megszerkesztve: Schediusnak az adott témára vonatkozó saját elméletei és javaslatai normál betűvel olvashatók a passzus elején, s ezt gyakran egy kisebb betűvel szedett rész követi, mely a tételmondatokat kontextualizáló rövid kommentárokat és bibliográfiai háttérinformációkat közöl. (A magyar fordítás tördelése sajnos nem adja vissza ezt a megkülönböztetést.) Az eklektikus módszertan felől szemlélve ennek a kettéosztásnak különös jelentősége van: a kisbetűs részek végzik el a hagyományban az adott kérdésről rendelkezésre álló tudás felgyűjtését és megrostálását, s ehhez képest fogalmazódnak meg a normál betűs részben a szerzőnek a hagyományt új szempontból továbbgondoló kijelentései. Ezen a ponton nyomban felvetődik az eklektikus módszertan örök problémája, tudniillik, hogy miként lehet a Szent Páli felszólításnak engedelmeskedve „mindent” felülvizsgálni, illetve – Arisztotelésszel szólva – áttekinteni „a már fölfedezett és kipróbált” intézmények (ez esetben: kutatási eredmények) teljességét. A korban bevett válasz erre a problémára a *historia literaria* mozgósítása, vagyis, hogy a történeti irodalmat el kell rendezni szinkrón és diakrón koordináták mentén, ezáltal vezérfonalat nyújtva az olvasónak, és lehetővé téve számára, hogy eligazodjon a maga módján az anyagban, anélkül, hogy valamely mester hívéül kellene szegődnie (Gierl 1997. 514 skk.). Schedius kommentárjai ezt a funkciót vállalják fel, tehát nem a meghaladott, immár érvénytelen előzményeket sorolják, és nem is a saját álláspontot erősítő tekintélyhivatkozásokkal élnek, hanem a téma alternatív megközelítéseit veszik számba, elkülönítendő őket a saját nézettől. Így például az „abszolút szépség” meghatározásával foglalkozó 21. paragrafusban a kommentárrészt olyan ó- és újkori szerzőkre tett hivatkozások töltik meg, akik valami mást illeltek hasonló névvel: a lista a kortárs Wilhelm Traugott Krugon és Auguste Hilarion de Kératryn kezdve Plótinoszon át az ókori sztoikusokig és Platónig nyúlik vissza (Schedius 2005. 267 sk.). Schedius részletesen nem ismerteti ezeket az eltérő nézeteket, így az érdeklődő olvasó feladata lesz, hogy utánaolvasson a témának.

A követett módszertanról Schedius így nyilatkozik az *Előszó*ban:

Mindezeket [vagyis a *philokalia* teljességére kiterjedő saját kutatási eredményeket] megkíséreltem kezdettől fogva logikus és összefüggő gondolatmenetben tárgyalni, nem említve mások eltérő véleményét, illetve nem időzve azok cáfolatával, csak ha az itt körvonalazandó tannak súlyos akadályát képeznék” (Schedius 2005. 256).

A fentiek fényében látszik, hogy ez a mondat nem a saját állásponttól eltérő megközelítések vizsgálódásból való teljes kizárására utal, hanem arra, hogy a mű legfőljebb jelzi ezeket, de nem mélyed el a tárgyalásukban, néhány kivételtől eltekintve, melyre az alábbiakban még látunk majd példát. Ezzel szemben – folytatja Schedius – „[a]zon tudós férfiak véleményét [...], akiknek tekintélye az itt felhozott érvek súlyát és hitelét növelheti, gyakrabban idéztem, hogy így biztosabban haladhassak a megkezdett ösvényen” (uo.). Itt pedig nem arról van szó, hogy a szerző egyes mesterek követőjeként akar mutatkozni, hanem annak kimondásáról, hogy a felgyűjtött anyagból azokat a tekintélyes példákat részesíti előnyben, akik a saját álláspontja elmélettörténeti előzményeiként továbbgondolásra inspiráló példákat nyújtottak. Tehát a tekintély (*auctoritas*) ebben az esetben nem az adott kérdésben a végleges szót kimondó, feltétlen követendő mester, hanem kezdeményező előd. Fontos a következő mondat is, mely azt tisztázza, hogy a jelen vizsgálódás sem lép fel a kérdéskör végleges megoldásának igényével, hanem a szerző alá kívánja vetni a tudós közösség bírálatának, mielőtt folytatását megírná: „Az ily módon lefektetett alapokra [...] *amint azok más, tapasztaltabb értékek helyeslését is elnyerik*, nem késlekedem majd felépíteni az egyes szépművészetek szabályrendszerait” (uo., kiemelés tőlem).

III. A PHILOKALIA TÖRTÉNETÉRŐL ÍRT FEJEZET

A klasszika-filológus Olof Gigon eklekticizmus-meghatározása szerint az irányzathoz tartozó filozófusok „tudatosan építenek elődeik teljesítményére és saját rendszerüket a teljes korábbi problémahagyomány fejlődésének betetőzéseként fogják fel” (Gigon 1965). Ez a hozzáállás azonban – hívja fel rá a figyelmet Michael Albrecht – nem a hagyománynak a történetiségbe való száműzésével jár együtt, hanem a hagyomány időtlen tárházként való szemlélését hozza magával, lévén az eklektikusok szemléletében „minden gondolkodónál fellelhetők az igazság részaspektusai” (Albrecht 1994. 36). Vagyis nem a metafizika, hanem a különböző időszakokból és helyekről származó történeti tényanyag biztosította az eklektikus rendszer alapját (Schmidt-Biggemann 2011. 43). A tudományos fejlődés e felfogás szerint nem akkumulatív módon, fokozatos korrektúrák révén történik, hanem mindenkor figyelembe kell venni a teljes tudományos mezőnyt, régieket és újakat egyaránt (vö. Albrecht 1994. 165 sk.). A nézet modern megfogalmazása Francis Baconnál: „az igazságot nem egy-egy kor forgandó szerencséjében, hanem a természet és tapasztalat örök fényében kell keresnünk” (Bacon 2001. 56. §). Tehát az adott eklektikus rendszer a saját történetéből bontakozik ki, de nem mint egy egyenes vonalú történet végkifejlete, hanem mint a feltárt történeti anyag egészéből levont konklúzió. Ennek az elvnek az alkalmazására nyújt kiváló példát Schedius könyvének zárófejezete, *A philokalia történetéről*.

A fejezet első paragrafusában Schedius szemléleti keretet nyújt: megkülönbözteti egymástól a külsődleges és a belső tudománytörténetet. Az első a könyvismertetéssel, („Bücherkunde”) azonos, míg a második „a tudomány kezdeteit, előrehaladását, nevezetesebb összefüggéseit, és az annak tökéletesítésére és megszilárdítására tett különféle kísérleteket” vázolja fel. Az utóbbi célja, hogy érthetővé váljék a „tudomány jelen belső helyzete” (Schedius 2005. 374). Ezzel a *historia literaria* kétféle tradícióját veszi számba Schedius, a bibliografikus mellett említve egy másik variánst is, mely Francis Bacon nevéhez kötődik, s kevésbé a könyvek ismeretére, hanem inkább a tudományok fejlődésének elemzésére helyezi a hangsúlyt (Bacon 1858. 69; vö. Gierl 1997. 519). Schedius azonban hozzáteszi, hogy „a két módszert együtt kell alkalmazni”, s erre mindjárt kísérletet is tesz.

Schedius elsőként a szépség általa *philokaliának* nevezett tudományára vonatkozó irodalmat listázza, azonban – nyilván helyhiányból is fakadóan – nem magukat az esztétikákat említi, hanem csak enciklopédikus és áttekintő műveket a megelőző évtizedekből, egy 1827-es tétellel bezárólag (Schedius 2005. 374 sk.). A továbbiakban áttér a tudomány „belső történetére”. Itt először is – az átfogó értelemben vett intézménytörténet fent említett, arisztotelészi kettős felosztásának megfelelően – elkülöníti a szépséggel való kezdeti, az emberi alapkészítetésekre visszavezethető, ám értelmi reflexiót nélkülöző foglalatосkodást a későbbi tudományos feldolgozásoktól. Az első időszakban – idézi Schedius Cicero *De oratore* című művét – a népek a „természeti életerőtől” hajtva „bizonyos hallgatólag érzéssel [...] minden tanulás és rendszer nélkül” (*sine ulla arte aut ratione*) ítélték meg, hogy „mi a helyes vagy helytelen a művészetekben és az elméleti tudományokban” (Schedius 2005. 375; Schedius 1828. 179; vö. Marcus Tullius Cicero: *De oratore*, III. 50, 195; ford. Adamik Tamás). Schedius szerint már ekkor feltűnt a szépség kettős (nem testi és testi) szemlélete, mely utóbb végighúzódik a *philokalia* egész történetén: ez eredményezte a szépség csodálatos erejéről szóló mitikus történeteket az egyik oldalon, illetve a görög szobrászat kánonját, mely a szépség és a csúf érzéki elkülönítésén alapult (Schedius 2005. 376). Utóbb Plátón és Arisztotelész fejtették ki tudományosan a szépség megértésének ezt a két módját. Az előbbi a szépség önmagukban létező ideáinak a szép tárgyakban való újbóli „felfényléséről” értekezett, míg utóbbi csak az emberi érzékekre ható szépséget vette figyelembe (Schedius 2005. 376 sk.). Schedius ezután röviden, címszavakban végigköveti a két szemléletmód fejlődésének történetét, ezen belül a platonista hagyományt az akadémikusoktól Plótinoszon át Pico della Mirandoláig számítja, illetve az arisztotelészi megközelítést a peripatetikusoktól a skolasztikusokon át „korunk filozófusaiig” vezeti el (Schedius 2005. 378). Szerinte ugyanis ez utóbbi szenzualista hagyomány folyamánai a szépség tudományának 18. századi rendszerei (Jean Baptiste Du Bos, Christian Wolff, Jean Pierre de Crousaz, Francis Hutcheson, Yves Marie André, Charles Batteux, Edmund Burke, William Hogarth, Henry Home, Denis Diderot neveit

említi), melyeknek betetőzését Alexander Gottlieb Baumgarten alkotta meg, az esztétika nevet adva az érzéki megismerés tudományának (Schedius 2005. 379). A széptani rendszerek kronologikus sorában utolsóként Kant említődik. Schedius szerint a német bölcsező *Az ítélőerő kritikájában* megkísérelte Baumgarten rendszerének „hibáit kimutatni” (uo.). A kötet ezután álló utolsó mondata csak utal a Kantot követő esztétikai rendszerekre, s jelzi, hogy vizsgálatukat a szerző a jövőre halasztja.

Schedius történeti áttekintésének ismertetésére azért volt szükség, mert nézetem szerint innen érthető meg a vállalkozás kimondatlan tétje, hogy ti. a belső tudománytörténetben felvázolt fő tendenciákat eklektikus alapon szintetizálni kell egymással. A tudománytörténet ilyen értelemben vett célelvű elrendezésének igényére utal maga a fejezetcím is: *A philokalia történetéről (De historia philocaliae)*. Ez itt tulajdonképpen annyit tesz, hogy „a philokalia előtörténetéről”, hiszen a tudományt ezen a néven és ebben a formában, Baumgarten gesztusát megismételve, maga Schedius alkotta meg. A φιλόκαλος (‘szépséget tanulmányozó, azt megismerni törekvő’) terminusnak megvannak ugyan a maga ókori előzményei, amelyeket a 9. paragrafus sorol fel (Schedius 2005. 262), azonban Schedius innen csak a szóösszetételt veszi át egy olyan új tudomány nevéül, mely egyaránt magában foglalja a „kalleológiát”, vagyis az abszolút szépség (platóni) tudományát és az „esztétikát” mint a viszonylagos, az érzékelésben megjelenő szépség (arisztotelészi) tanát (Schedius 2005. 263). A *philokalia* ilyen módon tulajdonképpen a szépség megértésével foglalkozó korábbi tudósgenerációk erőfeszítésének eredményeit kívánja összegezni, vagyis az implikált módszertan szerint olyan közösségi produktumnak tekinthető, melynek Schedius rendszerezése adott új formát, kiteljesítve a hagyományban rejlő bizonyos potenciálokat. A kötet végi történeti áttekintés ezeket a hagyományban adott lehetőségeket mutatja be, melyek megvalósításaként maga a *philokalia* szintetizáló fogalmát bevezető kötet értendő. Ugyanakkor a történeti összefoglaló számol a tradíció azon elemével is, mely (az *Előszó* fent már idézett megfogalmazásában) „súlyos akadályát” képezi a „körvonalazandó tannak”, s ez nem más, mint az itt említett, az ókortól a mai napig vezetett széptani hagyományvonalba nehezen illeszkedő kanti esztétika.

IV. AZ ÍTÉLŐERŐ KRITIKÁJÁNAK EKLEKTIKUS FELDOLGOZÁSA

Mint láttuk, *Principia philocaliae* záró, s a *philokalia* történetét bemutató fejezet *Az ítélőerő kritikájának* említésével zárul, miáltal Kant munkája a munka közvetlen előzményének helyzetébe kerül:

A múlt század kezdetén az eme dolgokat [ti. a szép dolgok és szép művészetek fajtáit] tanulmányozókat szinte egyszerre szállta meg az a közös vágy, hogy hogy azt

megfelelő rendszerbe szedjék [...]. Végül Alex. Gottl. Baumgarten (†1762) jutván el teljes sikerre, tanának az esztétika nevet adta, és akkora tetszést aratott, hogy ezután szinte mindenki, aki e tudományágat tárgyalja, az ő nyomdokain jár. 1790-ben azonban Immanuel Kant *Critik der Urtheilskraft* című művében [...] megkísérelte e rendszer hibáit kimutatni, és a szépség lényegét és az emberi természetre gyakorolt hatását pontosabban kifejezni, ámde úgy, hogy tagadta, hogy a szépségnek van valamiféle legfelsőbb alapelve, melyre a szépség tudománya mint alapra támaszkodhat. Ez időtől fogva a filozófusokat esztétikai rendszerek felállításának újfajta szenvedélye szállta meg, de az ő igen különböző kísérleteiket bővebben bemutatni másutt fogjuk. (Schedius 2005. 379.)

Kant tehát ebben a történeti hosszmetsetben mint hagyománytörő szerepel. Míg az általa bírált Baumgarten itt egy hosszú (legalább Arisztotelészig visszanyúló) hagyományvonalat képvisel, melyhez a szépséget érzékelő emberi értelem funkcióinak tudományos leírásán fáradozó szerzők tartoznak, s Baumgarten e virtuális tudós közösség tagjaként tetőzi be annak törekvéseit, addig Kant a korábbi, alapjaiban konszenzuális paradigma individuális tagadójaként jelenik meg. Schedius itt implicit módon *Az ítéelőkrő kritikájának* 44. §-ára utal, ahol Kant elvitatja a tudományosság státuszát a széppel való foglalatosskodástól:

A szépnek nincs tudománya, hanem csak kritikája, és úgyszintén nincs szép tudomány, csak szép művészet. Hiszen a szép tudományában, ha létezne, tudományosan, vagyis bizonyító alapok segítségével kellene megállapítani, hogy valami szépnek tartandó-e vagy sem; tehát a szépről alkotott ítélet, ha a tudományhoz tartozna, nem ízlésítélet volna. (Kant 1997. 230.)

Ezt a tézist azonban Kant már korábban, *A tiszta ész kritikájában* felállította, s valójában ott köti azt össze explicit módon a baumgarteni megközelítés bírálatával:

Manapság kizárólag a németek jelölik az esztétika szóval azt, amit mások az ízlés kritikájának neveznek. Szóhasználatuk mögött az a csalóka remény lappang, melyet a jeles elemző, BAUMGARTEN fogalmazott meg, hogy a szépség kritikai megítélése észelvek alá rendelhető, és szabályai tudománnyá emelhetők. Ám az efféle fáradozások hiábavalóak. Mert a mondott szabályok vagy kritériumok, végső forrásait tekintve, pusztán empirikus jellegűek, és így soha nem szolgálhatnak alapul *a priori* törvények számára, melyekhez ízlésítéletünknek igazodnia kellene; ellenkezőleg, az utóbbiak a próbakövei az előbbieket helyes voltának. Ezért tanácsos volna vagy feladni ezt a megnevezést, és átengedni ama tan számára, mely igazi tudományt alkot [...], vagy osztozni e megnevezésen a spekulatív filozófiával, és az esztétika kifejezést részint transzcendentális értelemben, részint pszichológiai jelentéssel használni. (Kant 1996. 78–79. l.)

Míg Kant szemszögéből „hiábavalónak” tűnt Baumgarten törekvése érzéki tapasztalat és észelvűség, esztétikai és a logikai igazság összeköttetésére (Baumgarten 1750/1999. §. 440–444), háttérben az eme integratív szemléletet képviselő mindenoldalúan képzett ember, a „szerencsés esztéta” (*felix aestheticus*) eszményével (Groß 2001; Borchers 2011. 136 skk.), addig Schedius ugyanezzel a koncepcióval nyilvánvalóan azonosulni tudott. Mindazonáltal Schedius az idézett történeti összefoglalóban csak jelzi, de nem élezi ki az ellentétet a maga (a baumgarteni hagyományt továbbvivő) és Kant álláspontja között. Pedig a különbség alapvető: a kanti dichotomikus rendszerben tudomány és művészet szétválnak: előbbinek fogalmilag megragadható szabályai vannak, míg a „a szép művészet a zseni művészete”, mely „nem is tudja önmagának kigondolni a szabályt, amely szerint alkotását létre kell hoznia”, s a zseni „mint *természet*” írja elő a szabályt a művészetnek (Kant 1997. 233. sk.). Schediusnál viszont nem különül el ilyen végletesen egymástól az objektív tudomány és a szubjektív művészet, hanem az átfogó értelemben vett tudományok, így a művészetekre vonatkozó szépség tudománya is, egyaránt a humanitás közös alapjára épülnek (Schedius 2005. 260). A szépség pedig nem tárgyakra vonatkozik, és nem is csupán érzetekre, hanem viszonyjelölő fogalomként az objektum és szubjektum kapcsolatára (Schedius 259 sk.; vö. Balogh 2007. 392). Az ember vonatkozásában a szépség nem az érzéki ember partikularitásához kötődik, hanem „belső, azaz szubjektív szépségként” azonos a humanitással (Schedius 2005. 259 sk.), vagyis átfogja az ember teljes értelmi és kedélyvilágát.

Ezen, a kantival ellentétes nézetét Schedius Arisztotelészre támaszkodva fejti ki a *Philokalia* 15. paragrafusában, az új tudomány megalapozására szánt fejezetben:

Más forrásból kell eredeztetni magát a szépséget mint tárgyat, objektumot, illetve más forrásból kell merítenünk a szépséget mint tudományt, azaz tudományos formát. Ami a szépség tudományát illeti, más forrását nem tudjuk megjelölni, mint amelyből minden tudomány, így a filozófia is, melynek a philokália egy részét alkotja, ered: nevezetesen az értelemből, λέγω γὰρ νοῦν ἀρχὴν ἐπιστήμης [azt mondom ugyanis, az ítélet alapja az értelem], helyesen mondja Arisztotelész, Post. I. 33; és Ἐπικοινωνοῦσι δὲ πᾶσαι αἱ ἐπιστῆμαι ἀλλήλαις κατὰ τὰ κοινὰ – κοινὰ δὲ λέγω οἷς χρῶνται ὡς ἐκ τούτων ἀποδεικνύντες [Valamennyi tudományban kölcsönösen közösek a közhelyek. Közhelyeknek nevezem azon dolgokat, melyeket arra használnak, hogy belőlük kiindulva bizonyítsanak vagy mutassanak be valamit, de arra nem, hogy őket bizonyítsák vagy bemutassák], uo. I. 11. c. Úgy véljük, magának a szépségnek a legtermékenyebb forrását az emberi természetben kell keresnünk. (Schedius 2005. 264. Balogh Piroska fordítását kiegészítettem.)

A klasszika-filológia nem egységes Arisztotelész itt idézett szöveghelyeinek az értelmezésében (Perelmutter 2010. 239 sk.), mindenesetre Schedius olvasata szerint a *nusz* (νοῦς, „értelem”) olyan nem bizonyítandó tudás megnevezése, mely közös az összes tudományban. (A fogalom platóni háttéréről Arisztotelész-nél lásd Flaisz 2007. 85–87.) Arisztotelészi kontextusban a *nusz* nem független az érzéki megismeréstől, hanem éppen az általános fogalmak induktív létrejöttére vonatkozik: „a *nusz* doktrínájának célja, hogy megadja Arisztotelész válaszát arra a kérdésre: milyen erőket kell tulajdonítanunk az emberi pszichének, amennyiben képes az indukcióra, vagyis képes az érzéki tapasztalatból szert tenni a tudomány számára szükséges szilárd univerzális fogalmakra?” (Kahn 1981. 404). Amikor Schedius hozzáteszi, hogy a szépség forrása az „emberi természet” (*natura humana*) kell, hogy legyen, akkor egyszerre utal a szépségre mint tárgyra, illetve a szépségre mint tudományra, s mint a következő paragrafusban hozzáteszi, az előbbihez *a posteriori*, az utóbbihoz viszont *a priori* módon férhetünk hozzá (Schedius 2005. 264). A *nusz*-tan felidézésének funkciója ebben a kontextusban a kétféle – Kant Baumgarten-bírálatában végletesen kettéváló – megismerési mód összeköttetése a széptanban. E tudománynak az emberi értelem-ben rejtőző „közhelyekre” (κοινοὶ τοποὶ) – avagy, G. R. G. Mure fordításában, „közös axiómákra” („common axioms”) – való alapozásával ugyanakkor Schedius az eklekticizmus hagyományához is csatlakozik, amely hasonló módon, a spekulációtól a toposzok és a tapasztalati ténytudás felé fordulva a történelmi tapasztalatból próbált gyakorlati ismeretekre szert tenni (Schmidt-Biggemann 2011. 41). Pontosabban Schediusnál arról van szó, hogy a szépségnek a cicerói „hallgatag érzés” által mindig is sugallt, s a tapasztalatok által megerősített szabályait az értelem révén tudatosítani kell: így juthatunk el a szépség „legfőbb alapelvéhez” (*principius supremus*; Schedius 2005. 256), mely azonban nem valamely egyszer s mindekorra rögzített alapelv, hanem, a tudományos megismerés körkörös folyamatának részeként, örökös tapasztalati felülbírálatra szorul:

A szépzérzék ugyan önmagában nem részesíthet a szép megismerésében és tudományában, de ennek vezetésével egy, az értelemnél magasabb rendű segítséghez jutunk, ahonnet bizonyosfajta világosság és biztonság származik (Schedius 2005. 265).

A Kantra tett reflexiónak ennél közvetlenebb példáját találjuk a zsenialitás meghatározását tartalmazó, és szintén a *sensus communis* hagyományába illeszkedően érvelő 141. paragrafusban. A zseni az itt kifejtettek szerint „az anyagot belső és egyenrangú kötelékkel kapcsolja magához, és azt [...] meghatározza és irányítja”, miközben tudatában van az „értelem és az anyag közötti belső kapcsolatnak”. Tevékenysége mindeközben nem individuális jellegű: „Az értelem törekvése, hogy az anyagra hasson [...] szükségképpen más, hasonló természetű és hasonló törvényeket követő értelemnek is megfelelő lesz. Ami tehát a zsenitől jön, az emberi természetből vett *példaként* és *normaként* értékelhető.” (Schedius

2005. 308 sk.) A paragrafus végén apró betűs megjegyzésként két szakirodalmi tétellel való összevetésre szólítja fel az olvasót a szerző: az első *Az ítélőerő kritikájának* 46. §-ához kalauzol, mely *A szép művészet a zseni művészete* címet viseli. Az itteni meghatározás szerint „a zseni első tulajdonsága az *eredetiség* kell hogy legyen”, mivel azonban „létezhet eredeti értelmetlenség is, ezért a zseni alkotásának egyúttal mintának, vagyis példaszerűnek kell lennie; tehát az alkotásnak, mely maga nem születhet utánzásból, mások szemében mégis utánzásra méltónak kell lennie”. Ez a fajta példaadás ugyanakkor kizárólag a művészet körére érvényes (Kant 1997. 234). A művészzeneni hagyománytörő és hagyományteremtő jellegének kanti hangsúlyozása nyilvánvalóan ellentétes Schedius felfogásával, mely szerint a zseni példaadása a közte és közönsége között eleve és folyamatosan meglévő, a hasonló törvényeket követő értelemben gyökerező közösségen alapszik, tehát nem individuális-szubjektív eredetű. Schedius azonban ahelyett, hogy maga szállna vitába Kant megállapításaival, második hivatkozásként megadja Jean Paul *Vorschule der Ästhetik* című művének 10. és azt követő paragrafusát. Ehelyütt a német esztéta érvel Kant azon, *A tiszta ész kritikájának* 46. §-ában is megjelenő felfogása ellen, miszerint a zseni kizárólag a művészet körére volna korlátozható (Jean Paul 1804. 54). Jean Paul ezzel szemben az összes lelki erő egyidejű kiműveltségét tulajdonítja a zseninek, s tevékenységét kiterjeszti mind a filozófiára, mind a költészetre. A mindenoldalúan kiművelt zseninek tulajdonított „Besonnenheit” („elmélkedő képesség”) pedig Jean Paul szerint éppen, hogy utánzó jellegű: erre például „a régi tudós világ” műveltségisményét hozza (Jean Paul 1804. 60 sk.). Schedius tehát tartózkodik attól, hogy nyílt vitában konfrontáltassa saját és Kant álláspontját a zseni mibenlétéről, viszont utalásai révén lehetőséget teremt az olvasónak, hogy megismerje a vonatkozó ellentétes szakirodalmi nézeteket, s így kontextusba helyezhesse a *Principia philocaliae* doktrínáját. Részben ide vonatkoztatható még Schedius néhány oldallal korábbi megjegyzése is, melyben dicséri Kant szubtilis elkülönítését a tudományokra és a szépművészetekre alkalmas értelmi képességek között, ám hozzátéve, hogy mindennek „nem egészen pontos” a kifejtése (Schedius 2005. 302).

Explicit Kant-kritikája más esetben is csak a kifejtés pontatlanságát rója fel a königsbergi filozófusnak, aki például Schedius szerint az ízlésítéletet meghatározó érdek nélküli tetszés (*Wohlgefallen ohne Interesse*) meghatározásakor „nem eléggé pontosan” különböztette meg „a szép tárgy érdek vezérelte megkívánását a birtokba vételének vágyától” (Balogh Piroska fordítását megváltoztattam, vö. Schedius 1828. 123; Schedius 2005. 337). Azonban az itt elhelyezett utalás Herder *Kalligonéjének* elvi Kant-bírálatára jelzi, hogy Schediusnak sem talán csak az érdek nélküli tetszés tanának stilisztikai pontatlanságával volt gondja. A hivatkozott részben Herder úgy érvel, hogy a szépség nem lehet érdek nélküli, mert „hogyan is tetszhetne egy dolog, ha nem érdekel?”. Ugyanakkor megkülönböztetést javasol az „önérdek” és a szépségre vonatkozó „tiszta”, nem anyagi jellegű érdek között (Herder 1800. 195 sk.). Mindezt azonban Herder nem a

kanti terminológia pontosításának igényével adja elő, hanem a szépséget a moralitással összekötő, általa az előző fejezetben Homéroszig és Platónig visszavezetett évezredes doktrína védelmében, melyet szerint Kant az érdekmentes ízlésítélet tanával érvényteleníteni kívánt (Herder 1800. 184–193).

Más esetekben viszont Schedius egyetértőleg hivatkozik Kantra, így helyesli nézeteit, miszerint a „bájost csak és kizárólag a viszonylagos szépséggel párosítja”, valamint hogy a szépséget az erkölcsiség szimbólumának tartja (Schedius 2005. 324). Ez utóbbi Kantnál része annak a törekvésnek, hogy az esztétikai ítélőerő segítségével kösse össze egymással az empirikus és intelligibilis világot (Felten 2004. 103 skk.; vö. Kant 1997. 282 sk.). Mivel Schedius nem tételezett eleve ilyen diszkrepanciát, nála az „abszolút szép” emberi természet egyszerre szép és jó (καλοκάγαθός) jellege más rendszertani kategória, mint Kantnál. E különbséget azonban Schedius nem domborítja ki, így felismerése a „vesd össze!” felszólítást követő olvasóra marad.

V. ÖSSZEFOGLALÁS

A fentiekben bemutattam, hogy Schedius *Principia philocaliae* című munkáját a széptan két történeti hagyományvonalának, az abszolút/ideális és a viszonylagos/érzékekben megjelenő szépet középpontba helyező felfogásoknak a szintéziseként érti. Ennek a szépség tudománya révén megvalósítandó szintézisnek az alapja Schedius szerint az emberi természet, a maga kettős, egyszerre testi és lelki mivoltában. A mű módszertanát eklektikusként azonosítottam, ami röviden annyit tesz, hogy Schedius itt a széptan történeti hagyományában rejlő konszenzust keresi és igyekszik kiteljesíteni. Ennek két módja figyelhető meg. Egyrészt a lehető legtágabb kitekintést alkalmazva összeválogatja a különféle széptani rendszereknek a *philokalia*-koncepcióhoz illő elemeit, másrészt olyan tudománytörténeti nagyobb fejlődési tendenciákat vázol, melyek egy általánosabb szinten megteremtették a *philokalia* elméletével megvalósítandó szintézis előfeltételeit. Schedius számot vet a szépségnek a *philokaliához* vezető hagyományba nem illeszkedő, alternatív megközelítéseivel is, mint amilyen mindekelőtt Kant transzcendentális esztétikája, de még ebben az esetben is *Az ítélőerő kritikájában* lefektetett rendszernek a *philokalia*-diskurzusba való részleges integrálására törekszik. Egyrészt a kanti rendszer egyes, a kontextusból kiemelt elemeit bekapcsolja érvelésébe (pl. a szépségről mint az erkölcsiség szimbólumáról szóló eszmefuttatást), másrészt pedig nem száll közvetlen és nyílt vitába Kant bizonyos, a megcélzott konszenzussal ellentétes elveivel, hanem csak rögzíti létezésüket (pl. az érdek nélküli tetszés doktrínáját), majd a megjegyzések között utal azok neohumanista szellemű kritikájára (pl. Herder vagy Jean Paul részéről). Ennek köszönhetően Kant ezen, a *philokalia*-projektbe önmagukban integrálhatatlannak tűnő tanításai is bevonódnak a tudományos párbeszédbe,

éppen az őket ért erős kritika révén, azonban anélkül, hogy a szerző defenzív vitába keveredne, és kénytelen volna disszenzust proklamálni. Kant azon nézetére pedig, mely szerint a szépségnek nem létezhet tudománya, maga a *Principia philocalia* egésze ad implicit választ, az *Az ítéleőrő kritikájának* történeti elhelyezése révén.

A *philocalia* tehát a történeti hagyományból kinövő, annak konklúziójaként értett rendszer példája, mely azáltal válik eklektikussá, hogy egyrészt mindenhonnan válogat, vagyis – a konszenzus vágyától hajtva – a tárgy megértésére vonatkozó korábbi erőfeszítések egészéhez viszonyul, semmilyen tanítást nem utasít el eleve. Az eklekticizmus másik jele, hogy Schedius saját szintetizáló teljesítményét ugyanúgy nem tartja véglegesnek, mint a tudós elődökét. Munkáját inkább a tudományos közösség közös erőfeszítéseivel tett hozzájárulásként pozícionálja, mely vállalkozás célja az ember minél többoldalú, minél teljesebb megértése, s mely csakis le nem zárható, dinamikus folyamatként képzelhető el.

IRODALOM

- Albrecht, Michael 1994. *Eklektik. Eine Begriffsgeschichte mit Hinweisen auf die Philosophie- und Wissenschaftsgeschichte*. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Bacon, Francis 1858. *Proficiency and Advancement of Learning, Divine and Human*. Szerk. Thomas Markby. London, Parker, Son, and Bourn.
- Bacon, Francis 2001. Novum Organum. In uő: *Új Atlantisz. Novum Organum*. Ford. Sarkady János, Csatlós János. Szeged, Lazi, 53–150.
- Balogh Piroska 2004. „Coniunctio interna organica”. Schedius Lajos állam- és társadalomelmélete a kora-reformorkorból. *Századok*. 138/5. 1229–1253.
- Balogh Piroska 2007. *Ars scientiae. Közéltések Schedius Lajos János tudományos pályájának dokumentumaihoz*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb 1750/1999. *Eszttika*. Ford. Bolonyai Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Binkelmann, Christoph – Nele Schneidereit (szerk.) 2015. *Denken fürs Volk? Popularphilosophie vor und nach Kant*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Borchers, Stefan 2011. *Die Erzeugung des 'ganzen Menschen'. Zur Entstehung von Anthropologie und Ästhetik an der Universität Halle im 18. Jahrhundert*. Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- Böhr, Christoph 2003. *Philosophie für die Welt. Die Popularphilosophie der deutschen Spätaufklärung im Zeitalter Kants*. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Felten, Gundula 2004. *Die Funktion des sensus communis in Kants Theorie des ästhetischen Urteils*. München, Wilhelm Fink.
- Flaisz Endre 2007. Nusz-metafizika a középplatonizmus és az apologéták koráig. Budapest, Józseveg Műhely.
- Fórizs Gergely 2013. Szerdahely György Alajos *Aestheticájának* alapelvei. *Irodalomtörténet*. 94/2. 187–206.
- Gierl, Martin 1997. *Pietismus und Aufklärung. Theologische Polemik und die Kommunikationsreform der Wissenschaft am Ende des 17. Jahrhunderts*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gierl, Martin 1999. Compilation and Production of Knowledge in the Early German Enlightenment. In Hans-Erich Bödeker – Peter Hanns Reill – Jürgen Schlumbohm

- (szerk.) *Wissenschaft als kulturelle Praxis, 1750–1900*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 69–104.
- Gigon, Olof 1965. Eklektizismus. In Carl Andersen et al. (szerk.) *Lexikon der alten Welt*. Zürich–Stuttgart, Artemis Verlag, 1965, Abs. 795.
- Groß, Steffen W. 2001. *Felix aestheticus. Die Ästhetik als Lehre vom Menschen. Zum 250. Jahrestag des Erscheinens von Alexander Gottlieb Baumgartens „Aesthetica“*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Herder, Johann Gottfried 1800. *Kalligone. Vom Angenehmen und Schönen. Erster Theil*. Leipzig, Johann Friedrich Hartknoch.
- Jánosi Béla 1916. *Schedius Lajos æsthetikai elmélete*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- Jean Paul 1804. *Vorschule der Aesthetik, nebst einigen Vorlesungen in Leipzig über die Parteien der Zeit. Erste Abtheilung*. Hamburg, Friedrich Perthes.
- Kahn, Charles H. 1981. The Role of *nous* in the Cognition of First Principles in Posterior Analytics II 19. In Enrico Berti (szerk.): *Aristotle on Science. “The Posterior Analytics”*. *Proceedings of the Eight Symposium Aristotelicum held in Padua from September 7 to 15, 1978*. Padova, Editrice Antenore, 385–414.
- Kant, Immanuel 1996. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. [Szeged], Ictus.
- Kant, Immanuel 1997. *Az ítéelőrő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. [Szeged], Ictus.
- Nagy Endre 1983. *A magyar esztétika történetéből. Fekvilágosodás és reformkor*. Budapest, Kossuth.
- Nowitzki, Hans-Peter – Udo Roth – Gideon Stiening (szerk.) 2018. *Johann Georg Heinrich Feder (1740–1821). Empirismus und Popularphilosophie zwischen Wolff und Kant*. Berlin–Boston, Walter de Gruyter.
- Perelmuter, Zeev 2010. *Nous and Two Kinds of Epistêmê in Aristotle’s “Posterior Analytics”*. *Phronesis*. 55/3. 228–254.
- Schasler, Max 1872. *Kritische Geschichte der Aesthetik. Grundlegung für die Aesthetik als Philosophie des Schönen und der Kunst. Zweite Abtheilung. Von Fichte bis auf die Gegenwart*. Berlin, Nicolaische Verlagsbuchhandlung.
- Schedius Lajos 1817. A’ Nemzetiségről. *Tudományos Gyűjtemény*. 1/1. 57–61.
- Schedius Lajos János 2005. A philokaliának, azaz a szépség tudományának alapelvei [1828]. In *Doctrina pulcri. Schedius Lajos János széptani írásai*. Szerk. és ford. Balogh Piroska. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó. 253–379.
- Schedius, Ludovicus 1828. *Principia philocaliae, seu doctrinae pulcri*. Pest, Hartleben.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm 1988. *Theodizee und Tatsachen. Das philosophische Profil der deutschen Aufklärung*. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Schmidt-Biggemann, Wilhelm 2011. *Teodícea és tények. A német fekvilágosodás filozófiai profilja*. Ford. Boros Gábor és Simon József. Budapest, L’Harmattan.
- Weidemann, Hermann 1998. Platon über die Dialektik von Freundschaft und Liebe (Lysis 212 a 8 – 213 d 5). In Rainer Enskat (szerk.): *Amicus Plato magis amica veritas. Festschrift für Wolfgang Wieland zum 65. Geburtstag*. Berlin – New York, Walter de Gruyter, 268–276.

Gadamer *sensus communis*-felfogása

Kitekintéssel a filozófiatörténeti és
a német filozófiai hagyományra

I. A *SENSUS COMMUNIS*RÁ VONATKOZÓ FEJTEGETÉSEK KONTEXTUSA GADAMER FŐ MŰVÉBEN

Ha a *sensus communis* gondolkörének gadameri értelmezését a maga súlya és gazdagsága szerint akarjuk felmérni és megérteni, aligha tekinthetünk el attól a szisztematikus helytől, amelyet a vonatkozó elemzések a gadameri fő mű, az *Igazság és módszer* felépítésében elfoglálnak. A *sensus communis*ről szóló gadameri fejtegetések egy a *Humanista vezérfogalmak* címet viselő alfejezetben kerülnek kifejtésre, ezen utóbbi pedig *A humanista hagyomány jelentősége a szellemtudományok számára* című fejezetnek a részét alkotja. Hogy a jelenkori hermeneutika fő művének, az *Igazság és módszer*nek az első része egy *A humanista hagyomány jelentősége a szellemtudományok számára* című fejezettel indul, korántsem magától értetődő. A hermeneutikai gondolkör – nem csupán Gadamernél, de hagyományosan is – a szellemtudományok filozófiai értelmezésével áll szoros összefüggésben, úgyszólván belőle nő ki, így például Diltheynél a hermeneutikára kifejezetten is a szellemtudományok filozófiai megalapozásának a feladata hárul.¹ A hermeneutika ezen önértelmezését Gadamer is átveszi. A szellemtudományok filozófiai megalapozását azonban – Diltheytől és a badeni neokantiánusoktól eltérően – Gadamer nem logikailag igyekszik végrehajtani, sokkal inkább valami olyanra tesz kísérletet, amit a szellemtudományok „humanista” megalapozásának lehet nevezni: a szellemtudományi problémakörnek a történeti mozgalomként felfogott humanizmus gondolatvilágába való beágyazására,

¹ Lásd a nevezetes hermeneutika-tanulmány zárómondatát: „Az interpretáció e tana [ti. a hermeneutika] a szellemtudományok ismeretelméleti, logikai és módszertani összefüggésében talál magának helyet: fontos összekötő tag lesz a filozófia és a történeti tudományok között, a szellemtudományok alapvetésének egyik fő alkotórésze” (Dilthey 1974. 493). A német eredetit lásd: „Aufgenommen in den Zusammenhang von Erkenntnistheorie, Logik und Methodenlehre der Geisteswissenschaften, wird diese Lehre von der Interpretation ein wichtiges Verbindungsglied zwischen der Philosophie und den geschichtlichen Wissenschaften, ein Hauptbestandteil der Grundlegung der Geisteswissenschaften” (Dilthey 1924. 331).

illetve hozzá való kapcsolására tesz kísérletet. Hermeneutika és humanizmus között – a szellemtudományok közbeiktatásával – így rögtön adódik egy első és alapvető kapcsolódási pont. *A humanista hagyománynak a szellemtudományok számára való jelentősége* nagymértékben egyszersmind e hagyománynak a hermeneutika számára való relevanciájával válik egyjelentésűvé.

A szellemtudományok Gadamer általi filozófiai megalapozása (talán helyesebb lenne „igazolásról” beszélni) abból a megfontolásból indul ki, mely szerint az újkor kezdetén a nagy ütemben fejlődő és győzedelmesen előretörő természettudományok valamint a rájuk orientálódó filozófiák kezdtek – Gadamer szemszögéből jogosulatlanul – maguknak tulajdonítani, sőt kisajátítani a tudományosság meghaladhatatlan mércéjének meghatározását, önmagukat követendő mintaképként állítva be, a humántudományok pedig – tévesen, saját lényegüket félreértve – alkalmazkodni próbáltak ehhez a fejleményhez. A humántudományok tudományossága – az egyéni csakúgy, mint a közösségi élet számára való relevanciája – Gadamer szerint nem a logikai megalapozásban áll, hanem sokkal inkább az emberformálásban, egy közösség összetartásában. A szellemtudományok (a történeti-filológiai stúdiumok) igazi elemét Gadamer ilyenformán nem a módszeres megismerésben, a módszeresen biztosított ismeretek halmazának növekedésében, az ellenőrzött tudás körének kibővítésében és utóbbinak a természet uralmára történő ezzel összefüggő felhasználásában, hanem a humanista tradícióban, az emberformálásban és közösség-képzésben találja meg, és juttatja (oly sok évszázadnyi felejtés után) ismét érvényre. Ebben az értelemben méltán beszélhetünk Gadamer-nél a szellemtudományok „humanista” megalapozásáról.

A tudományosság mibenlétét a természettudomány mércéivel mérve a humántudományok persze nem tudományok. Ez mindazonáltal csekély veszteség, mely sokszorosan kárpótlást nyer ahhoz a jelentőséghez képest, amellyel az emberek élete számára rendelkeznek. A vezérfogalmak, melyek a humanista tradícióban honosak, kivétel nélkül az emberek közösségi életére vonatkoznak. Mindegyikükre jellemző az, amit Gadamer Bergsonról állapít meg: „Az ő kérdése egyáltalán nem a tudományokra vonatkozik, hanem arra keres választ, hogy mi a *bon sens* önálló értelme az élet számára” (IM 42; kiemelés F. M. I.). Egyfelől a tudományok gyarapodását, fejlődését előmozdítani, másfelől az élet, a társadalmi-közösségi lét számára hasznosnak lenni, eszerint nem esik egymással egybe, két különböző dologról van szó. Ez a különbség majd a 19. század végén és a 20. század elején éleződik ki, s csap át ellentétességbe és szembenállásba. Az élet álláspontján álló, az élet érdekeit szem előtt tartó filozófiák, mindenekelőtt az életfilozófiák nem ritkán heves tudománykritikát gyakorolnak. A tudománykritika itt elsősorban annak a civilizációnak és társadalomnak a kritikája, melyben a tudomány meghatározó szerepet játszik. Míg a másik oldalon a tudományra orientálódó filozófiák az élet- és egzisztenciafilozófiákat „irracionalizmusban” vélik elmarasztalni.

A különbség azonban a tudomány számára és az élet számára való relevancia között legalább Kantig nyúlik vissza, aki egészen világosan és határozottan különbséget tett a filozófia „iskolai” és „világfogalma” között. Iskolai fogalma szerint (vagy ami számunkra ezzel többé-kevésbé egyenértékű: a tudományos meghatározás szerint, *in sensu scholastico*) a filozófia minduntalan ismeretek rendszereként, pontosabban – a kanti nézőpontnak megfelelően – fogalmakból nyert észismeretek rendszereként,² tudományként,³ – és pedig a legmagasabb rendű, az összes többi tudományt rendszeressé tevő tudományként⁴ –, a tudás rendszeres egységeként, az ismeret logikai tökéletességeként⁵ kerül meghatározásra. Van azonban éppenséggel egy másik elemzési szempont is – ha úgy tetszik, valamely még tágabb nézőpont –, s ezt nevezi Kant a filozófia „iskolaival” nem annyira szembeállított, mint annak kiegészítéseként mellé rendelt *világfogalmának*, avagy világpolgári nézőpontnak. Ebből az – *in sensu cosmopolitico* értelemben vett – nézőpontból szemlélve a filozófia nem pusztán tudomány – legyen bár mindegyik közül a legátfogóbb, minden tudományok alapja s összekapcsolója, legyen bár a tudományok tudománya –, hanem minden ismeretnek és tudománynak az emberi ész lényegi céljaira való vonatkoztatása, az emberi ész törvényhozója.⁶ „Világfogalomnak itt azt a fogalmat nevezzük”, pontosítja egy lábjegyzetben Kant, „melynek tárgya mindenki *érdekét szükségszerűen érinti* [...]”,⁷ azaz nem csupán a tudományok fejlődését, az „iskola” és a tudósok érdekét mozdítja elő. Kantnál mindenesetre – eltérően a 19. század végének szellemi irányzataitól – a filozófia iskolai fogalma és világfogalma, noha nem esik egymással egybe, nem áll egymással kibékíthetetlen ellentétben sem. De Kantot megelőzően jelen van már a reneszánszban, „az iskolai tudós és a bölcs [ama] ellentétében”, amelynek Gadamer fontos elemzéseket szentel fő műve *sensus communis*ről szóló fejezetében (lásd IM 37; az „iskolai» tudomány kritikájával” kapcsolatban lásd 36).

A Gadamer által elemzett humanista vezérfogalmakat a „képzés”, a „*sensus communis*”, az „ítélőerő” és az „ízlés” alkotják, melyek struktúrájukat és az emberi életben betöltött funkciójukat tekintve sajátos közös jellemzőket mutatnak. A mindegyikükre jellemző közös sajátosság abban rejlik, hogy nem valamiféle elvont-általános tudást jelentenek, mely időről időre még rászorul az egyedi esetekre való alkalmazásra, hanem olyan tudásról van szó, amely éppannyira *lét* is, és pedig *keletkezett lét* („gewordenes Sein”: e fogalom Heidegger korai vallásfenomenológiai előadásában az őskeresztény lélettapasztalat meg-

² Lásd Kant 1974. 130 skk.; vö. Kant 1821; 1970. 531 skk.; lásd továbbá Kant 1968. 446.

³ *A tiszta ész kritikája*, A 839 (= B 867), Kant 2004. 651 skk.

⁴ Kant 1974. 130 sk.; vö. Kant 1970. 28. kötet. 533.

⁵ *A tiszta ész kritikája*, A 839 (= B 867); lásd Kant 2004. 651.

⁶ *A tiszta ész kritikája*, A 839 (= B 867); lásd Kant 651; *Pöhlitz-féle metafizikai előadások*, id. kiadás, 130; *Logik*. Kant 1968. 447.

⁷ *A tiszta ész kritikája*, A 840 (= B 868); Kant 2004. 651 (kiemelés F. M. I.).

világítására szolgál),⁸ olyan, amely az alkalmazást ily módon már mindig is önmagában tartalmazza. Gadamer számára itt nyilvánvalóan – Nietzsche nevezetes kifejezésével élve – valamely, az élet számára való tudásról van szó; olyan tudásról, mely az emberek életében, s ami ezzel egyjelentésű: közösségi életében honos, s benne nyeri el jelentését.⁹ Az ízlés például eredeti jelentésében „elsőrendű társadalmi jelenség”;¹⁰ és minden humanista vezérfogalomra általában jellemző, hogy közösségre vonatkoztatott, közösséget összekapcsoló jegyeket mutat. Jellegetes ebben az összefüggésben, s vissza fogunk még térni rá, hogy Gadamer éppen ezen fogalmak – a szellemtudományok későbbi öneszmélődésére nézve szerinte végzetes – depolitizálását fájlatja.¹¹ A humanista vezérfogalmaknak az emberek közösségi életében való lehorgonyzása a mi összefüggésünkben azzal a módszertani jelentőséggel bír, hogy világossá válik belőle Gadamer humanizmusértésének az a vonása, mely szerint „humanistának” lenni elsődlegesen annyit tesz, mint meghatározott módon (közösséglel és közösségben) viselkedni, élni, cselekedni, röviden: valamilyen módon *lenni*, nem pedig pusztán csak *tudni*, azaz bizonyos számú ismerettel, alkalmasint tekintélyes nagyságú ismeretanyaggal rendelkezni. – Milyen fajta tudás volna is pl. az ízlés? Aki ízléssel rendelkezik vagy tapintattal, az arról ismerszik meg, hogy meghatározott helyzetekben meghatározott – kisebb-nagyobb társadalmi elfogadottság, értelmezettség vagy konszenzus által övezett – módon *cselekszik*, *él*, *viselkedik*. Nem pedig – vagy legalábbis nem elsősorban – arról, hogy valamilyen ismeretanyagot képes lehetőség szerint pontosan fölmondani. A humanista vezérfogalmak által közvetített „tudás” ezért eleve szituációra vonatkoztatott; nem is annyira (fel-

⁸ lásd GA 60. 93 skk., 121 sk. Műveltnek lenni vagy kereszténynek lenni: mindkettő valamiféle múltbeli alakulásnak köszönheti jelenbeli létét, mindkettő – mihelyt már van, s ameddig csak van – valamit már mindig is a háta mögött tud – a művelt embert műveltsége formálta, (át-) alakította, tette más emberré, jelenbeli létét egy múltban lezajlott alakulásnak köszönheti, míg a keresztény élettapasztalat hasonlóképpen – ha lehet, még radikálisabban – a „megváltás”, „újjászületés” (az utóbbival kapcsolatban lásd GA 9. 53, 63) már mindig is előzetesen bekövetkezett eseményének fényében tapasztalja önmagát, saját jelenlegi létét. Kereszténység és humanizmus között ilyenformán adódik egy tág összefüggés, amit nem homályosíthat el az, hogy más vonatkozásban ugyanakkor egymással szembekerülhetnek, s hogy ezen utóbbi tekintetben Heidegger a későbbiekben olyan pozíciót foglalt el, melyet – bár nem teljesen egyértelműen – humanizmusellenesként vélt azonosítani.

⁹ Nietzsche „második korszerűtlen elmélkedésére”, *A történelem hasznáról és káráról az élet számára* a fő mű inkább más értelemben utal, mégpedig a felejtés összefüggésében (vö. GW 1. 21 = IM 35); egy olyan utalás, mely megerősíti azt, amit mondtunk, egy későbbi tanulmányban található. Vö. *Die Universalität des hermeneutischen Problems* (1966). GW 2. 219–231; lásd 221: „Nietzsche ismert értekezése *A történelem hasznáról és káráról az élet számára* a [...] történeti távolságtartás és a közvetlen formálni akarás közötti ellentmondást fogalmazta meg. Együttal megmutatta néhány következményét az élet azon, ahogy nevezte, alexandriai, legyengült formálni akarásának, amely modern történeti tudományként mutatkozik meg.” Lásd még GW 1. 310 (= IM 216).

¹⁰ GW 1. 41 (= IM 48). A gadameri hermeneutika – gyakorlati-politikainak nevezhető – aspektusát másutt próbáltam némileg részletesebben rekonstruálni; lásd Fehér 1996–1997.

¹¹ Vö. például a *sensus communis* fogalmára vonatkozóan GW 1. 32, 38 (= IM 42, 46).

mondható, betanulható) „tudás”, mint inkább „érzék”, amit egy közösség tagjainak ki kell képezniük, így méltán mondható, hogy „közös érzékről” van szó. Olyan „tudás” ez, amely nem bizonyítható, s ahol az érvelés aligha jön szóba. Hogy nekem valami ízlik vagy, hogy valamit ízlésesnek találok vagy sem, arra nem lehet bizonyítékokat vagy érveket felhozni (hacsak nem érv az, hogy „a közösségben, amelyben élek, ez a szokás”). Kant helyesen mondja, írja Gadamer, hogy „ízlésdolgokban lehet kötözködni, de nem lehet vitatkozni”.¹²

Térjünk vissza még egy kicsit a humanista vezérfogalmak „tudni annyi, mint lenni”, „tudni = lenni” jellegére. A szellemtudományokban működő tapintat „nem merül ki abban”, írja Gadamer, „hogy valamely érzést, és pedig tudattalan érzést jelent, hanem itt *megismerésmódról és egyúttal létmódról* van szó.”¹³ A humanista vezérfogalmak tehát olyan fogalmak, melyek éppannyira megismerésmódot, mint létmódot is jelentenek. „Ez [...] látható a képzés [*Bildung*] fogalmának [...] elemzéséből”, írja. „Nem az eljárás vagy a viselkedés, hanem a keletkezett lét kérdése”.¹⁴ Hogy nem a felmondható ismeretek körének gyarapításáról van szó, mutatja az a tény, hogy a tapintat akkor is és abban is működik, amikor nem szólunk egy szót sem. A tapintat hiányát nem annyira verbális megnyilvánulások, mint inkább metakommunikatív jelzések (pl. rosszalló pillantások) adják tudtul. Mint Gadamer írja:

a tapintathoz lényegileg hozzátartozik a *ki-nem-mondottság és a kimondhatatlanság* [*Unausdrücklichkeit und Unausdrückbarkeit*]. Mondhatunk valamit tapintatosan. De ez mindig azt jelenti, hogy valamit tapintatosan megkerülünk és *elhallgatunk*, s tapintatlanság kimondani olyasmit, amit csak megkerülni lehet. A megkerülés azonban nem azt jelenti, hogy eltekintünk valamitől, hanem azt, hogy úgy tartjuk szem előtt, hogy ne ütközzünk bele, elhaladjunk mellette. Ezért a tapintat segít bennünket abban, hogy távolságot tartsunk, kerüli a megütköztetést, a tolakodást és a személy intim szférájának a megsértését. (IM 35. kiemelés F. M. I.).

¹² IM 48. Lásd még az ehhez kapcsolódó fejtegetéseket: „Ismeretes, hogy az ízlés dolgában nem lehet érvelni (Kant helyesen mondja, hogy ízlésdolgokban lehet kötözködni, de nem lehet vitatkozni), ennek azonban nemcsak az az oka, hogy nincsenek fogalmilag általános mércék, melyeket mindenkinek el kell ismernie, hanem az is, hogy ilyen mércéket nem is keresünk, sőt nem is találunk helyesnek, ha volnának ilyenek. Ízlése vagy van valakinek, vagy nincs – nem kérhetünk meg másokat, hogy mutassák meg nekünk, s pusztán utánzással sem helyettesíthető. [...]. Az ízlésítélet megfellebbezhetetlensége érvényességi igényét is magában foglalja [...] Tehát az ízlés inkább valami olyasmi, mint az érzék. Nem rendelkezik előzetes, bizonyított ismeretekkel.” (Uo. 48.)

¹³ GW 1. 22 = IM 35 (kiemelés F. M. I.).

¹⁴ GW 1. 22 = IM 35. „Es ist nicht eine Frage des Verfahrens oder Verhaltens, sondern des gewordenen Seins.”

Összegezve elmondhatjuk tehát: a humán stúdiumok feladata nem az – amint azt elődei, a neokantiánusok és Dilthey maguk elé tűzték –, hogy a természettudományokkal szembeni kisebbségi érzéseiket leküzdve végre valahára maguk is tudománnyá váljanak, éspedig – nyilván – a természettudományok által rendelkezésre bocsátott eszköztár és módszerek segítségével (semmi kétség, míg erre törekedtek, alapos ok volt a kisebbségi érzésre, hiszen e feladatnak csak fölöttébb tökéletlenül tudtak megfelelni, hasonlóan mondjuk a halhoz, amely saját elemét elhagyva a szárazföldön próbál a gazella nyomába eredni, avagy a sást az égben utolérni); a teendő inkább az, hogy felhagyjanak ezzel a (különben is reménytelen) kísérlettel, s téves önértelmezésüktől elszakadva sajátosságukat önmagukban keressék.

Hogy a humanista vezérfogalmak nem valamely általános tudását, avagy valamely (tételekben összefoglalható és fölmondható, esetről esetre alkalmazható) általános tudást alkotnak, semmiképpen sem jelenti azt, hogy bennük semmit sem ismerünk meg. Ellenkezőleg. Nagyon is közük van ismerethez, tudáshoz, csak hogy ez – miként Gadamer a *phronész*szel összefüggésben megjegyzi – „másfajta tudás”.¹⁵

Az ízlés például „sajátos megismerésmódot” jelent;¹⁶ azt pedig, hogy a humanista vezérfogalmak *megismerésmódok és egyúttal létmódok*, a tapintat fogalmánál már láthattuk. Az e fogalmakban meglevő ismeretérték hangsúlyozása annyiban fontos, amennyiben láthatóvá teszi azt a később bekövetkező ismeretvesztést, melyet majd akkor szenvednek el, amikor az esztétikát művészetfilozófiaként egy a korábbihoz képest megváltozott – azaz leszűkített, éppenséggel „szubjektivizált” – értelemben autonómiához segítik. Gadamer szempontjából ez a fejlemény kétarcú. Önállóvá válását az esztétika az ismeretigénnyről s ennyiben az igazságról való lemondással fizette meg. Ez pedig annak elismerését jelenti: igazság ügyében a természettudományok illetékesek.¹⁷

A humán tudományok sajátos jellege – ha úgy tetszik, „tudományossága”, illetve a társadalom számára való jelentősége – tehát Gadamer nézőpontjából nem egy újfajta, individualizáló megismerésfajtában rejlik, amint azt a neokantiánusok vélték. Nem objektivizáló megismerés, és nem is a megismerés

¹⁵ GW 1. 27 = IM 38. Lásd azután a beható elemzéseket 317 skk., különösen 321, 327 (= IM 221 skk., 223, 227).

¹⁶ GW 1. 43 = IM 49.

¹⁷ Lásd IM 51. „Az esztétikai ítélőerő [Kant általi] transzcendentális igazolása megalapozta az esztétikai tudat autonómiáját, s a történeti tudatnak ebből kellett levezetnie saját legitimitációját. Így a radikális szubjektivizálás, mely az esztétika kanti újraalapozásában rejtett, valóban korszakot teremtett. Azzal, hogy a természettudományok elméleti ismeretén kívül minden teoretikus ismeretet diszkreditált, arra kényszerítette a szellemtudományokat, hogy öneszmélésükben a természettudományok módszertanára támaszkodjanak.” Majd Gadamer felteszi a jellegzetes kérdést: „De megengedhető-e, hogy az igazság fogalmát a fogalmi ismeret számára tartsuk fenn?”, és újfent megerősíti, hogy bizonyításnak itt nincs helye: „Senki sem vonja kétségbe, hogy az ízlésbeli kérdéseket nem lehet érveléssel és demonstrációval eldönteni.” (Uo. 52.)

tárgyának számítással történő uralom alá hajtása a cél, hanem sokkal inkább részvétel (*Teilhabe*) a megismertben, s ezáltal önmegismerés, önalakítás, önformálás, emberré levés.

II. A *SENSUS COMMUNIS* FOGALOMTÖRTÉNETÉHEZ

Mindenekelőtt a fogalomtörténet fogalmával kapcsolatban hasznos lehet némi előzetes meggondolás, fogalmi „tisztázás”. A Gadamer-kutatáson belül a heidelbergi filozófus munkásságával kapcsolatban már az első időkben megfogalmazódott az a vélekedés, mely szerint a fő művének címében található „és” szócska nem annyira a megnevezett két dolog összekapcsolásának értelmében szerepel itt – mint ahogyan az nyilvánvaló például Heidegger *Lét és időjében* –, hanem inkább szembeállításként: az igazság fogalmát Gadamer olyan valamiként vezeti be és használja, amely szemben áll a módszerrel (lásd Tugendhat 1978). Eszerint a „módszer nem az igazsághoz vezető út” (Palmer 1969. 163), és Gadamer művét úgy kell olvasni, mint „magának a módszernek a gondolata ellen irányuló értekezést” (Rorty 1979. 360). Egy megint másik megfogalmazás szerint „az *Igazság és módszer* címe ironikus: az igazsághoz [...] nem csupán eljárásbeli módszertanra van szükség” (Sokolowski 1997. 227). Röviden, a címben szereplő „és” valójában a „vagy” jelentéssel bír: „Igazság vagy módszer” (Figal 2000. 335; lásd még Turk1982; Feyerabend és Albert 1997. 30; Grondin 1999. 320).

Ha a dolognak tüzetesebben utánajárunk, a közelebbi vizsgálat azt mutatja, hogy Gadamer a módszert nem általában vagy abszolút értelemben, hanem csak újkori-modern értelemben utasítja el,¹⁸ és hogy egy meghatározott módszert valójában nagyon is felhasznál. Ez utóbbi volna éppenséggel a „fogalomtörténet” (*Begriffsgeschichte*) módszere, amely a fogalmaknak, jelentésük alakulásának a történetét próbálja nyomon követni. Gadamer ugyanis nem elégszik meg azzal, hogy valamely fogalmat meghatározásokkal, definíciókkal vezessen be vagy magyarázzon meg, hanem ismételten, módszeresen visszanyúl, hogy megvizsgálja és újraalkossa az illető fogalom történetét, hogy azután ily módon támaszthasson jogigényt a kifejezés újraalkotott jelentésére. Gadamer filozófiai fogalmai fogalomtörténeti rekonstrukciójukból kölcsönzik sajátos jelentésüket és zamatukat, és ez az a feladat, amelynek végrehajtására hivatottak. Ezt az eljárást kellőképpen megvilágítja az, amit Gadamer a fő mű első fejezetében „a humanista vezérfogalmakkal” kapcsolatban tesz, amikor a „Bildung/képzés”, a „sensus communis”, az „ítélőerő” és az „ízlés” fogalmának részletes történeti rekonstrukcióját nyújtja (IM 1984. 31–52).

¹⁸ Ennek alátámasztására lásd például GW 1. 13, 29, 463, 467 skk. (IM 30, 40, 319, 321 skk.) és GW 2. 37 skk., 186 skk.

Ezen a ponton azonban megszorításokkal kell élnünk. Erős ugyanis a kísértés, hogy a rekonstruált (fogalom)történetnek valamilyen történelemfeletti érvényességet vagy „objektivitást” tulajdonítsunk, vagy valami ilyet várjunk el tőle. Ez azonban – éppen hermeneutikailag tekintve – pusztán illúzió, teljesíthetetlen elvárás. A fogalomtörténet – először és mindenekelőtt – (egyfajta) történet, azaz narratíva, amely mellett más narratívák is lehetségesek, végső, végleges narratíva pedig nincs. Ha tehát Gadamer fogalomtörténeti rekonstrukcióit – különösen a jelen összefüggésben minket elsősorban érdeklő *sensus communis*-fogalmat – megvilágítónak, meggyőzőnek, hitelesnek találjuk, akkor ez még egyáltalán nem jelenti azt, hogy a fogalmak történetét ne volna lehetséges másképp, más módon is meggyőzően, hitelesen rekonstruálni. A narratívák az esetek döntő többségében a jelenkor által feladott kérdésekre, problémákra keresnek választ, s ezen utóbbiért a múlthoz fordulnak vissza: a jelenkor ilyen szempontból megelőzi a múltat. A változó jelenkor szempontjai határozzák meg, mit és hogyan észlel a történetíró a múltban, s a változó jelen függvényében változik a múlt is. A szellemtudományok Gadamer általi (ahogy neveztük) „humanista” megalapozásának motivációs hátterét például minden bizonnyal a tudományfogalomnak a természettudományokra való, a 19–20. században bekövetkezett szűkítése alkotja.

Ezeket a megfontolásokat előrebocsátva a következőkben megpróbálok a *sensus communis* szerteágazó, szinte áttekinthetetlenül gazdag történetében két alaptípust megkülönböztetni, amelyek végigkísérték a fogalom kétezer éves történetét.

Az egyik arra tesz kísérletet, hogy a filozófiát a *sensus communis*ra alapozza, annak közösségképző jellegére helyezve a hangsúlyt, ennek megfelelően ezen utóbbiról túlnyomórészt pozitív értelmezést fejt ki, a másik a filozófiát a *sensus communis* ellenében, a tőle való elhatárolódásban törekszik megalkotni, a *sensus communis*ről ilyenformán kritikai, negatív képet fest. Aligha tévedünk nagyot, ha megállapítjuk, hogy az utóbbinak a mai napig legjellemzőbb példáját a német idealizmus nyújtja – elsősorban (másként és másként) Hegel és Schelling, de ide sorolhatjuk a 20. században Heideggert is –, míg Gadamer értelmezése – amint az a fentiekből is kitűnhetett – a *sensus communis* közösségképző jellegét (ebben a tekintetben a brit filozófiára ill. a skót *common sense*-iskolára támaszkodva) pozitív értelemben taglalja. Gadamer ebben az összefüggésben hallgatólagosan szembekerül meseterével, Heideggerrel is, aki elsősorban a „das Man”-ra, a mindennapiságra és a (bukott, fecsegésbe merült) inautentikus nyilvánosságra vonatkozó elemzéseiben a hétköznapi józan ész kérlelhetetlen kritikusának és ellenfelének mutatkozik. Aligha véletlen, hogy Gadamer – minden ide vonatkozó explicit kritika nélkül – nem veszi át Heidegger autentikus-inautentikus létre vonatkozó felfogását: hallgatása csendes elhatárolódásként fogható fel.

Rövid és elnagyolt vázlatunkhoz ezen a ponton is helyénvaló lesz néhány megszorító, pontosító megjegyzést fűznünk. Amikor ezt a két alaptípust meg-

különböztetjük, akkor egyrészt függőben hagyjuk azt a természetszerűen adódó kérdést, vajon nincsenek-e keverékformák, a két típus vajon a maga tisztaságában elkülöníthető-e egymástól (nyilván nem, példa lehet rá Kant vagy Husserl), s vajon ez a megközelítés és felosztás minden filozófiára nézve releváns- és gyümölcsöző-e (természetesen nem). Másrészt – s ez itt a fontosabb – kételyek fogalmazhatók meg aziránt a hallgatólagos feltevés iránt, hogy amikor a *sensus communis* különböző történeti alakzatait vesszük szemügyre, akkor a rekonstruált nézetek – azért vethetők egymással össze, mivel – ugyanarra az (egyazonos) dologra vonatkoznak. Más szóval fel lehet vetni, hogy nem csupán a tárgyra vonatkozó nézetek térnek el egymástól, hanem – részben épp ezáltal – maga a tárgy sem azonos: a dolognak az azonossága sincs biztosítva. Ha az eltérő nézetek eltérő dolgokra vonatkoznak, akkor ez azzal az egyszerre hátrányos és előnyös következménnyel rendelkezik, hogy egyrészt – negatív – az eltérő nézeteket illetően inkommenzurabilitás, összemérhetetlenség lép fel, az egyik nézet nem képes a másiknak ellentmondani, a másikat cáfolni, mivel egyszerűen nem ugyanarról beszélnek. A pozitív következmény ugyanez: két, látszólag egymásnak ellentmondó nézet közül mindkettő érvényben maradhat; egymásnak való ellentmondásuk csak látszólagos, hiszen a különböző, vagy ellentétes nézetek nem ugyanarra a dologra vonatkoznak, így egymást cáfolni sem tudják. Előnyös ez a nézet azért, mert a látszólagos nézeteltérést elsimítja, s mindkét nézet – részleges vagy teljes – igazságának elismerését lehetővé teszi. Hasonló ez a szemléletmód az antinómiatan Kantjának megközelítéséhez: a vagy-vagy helyébe vagy sem-sem, vagy – s esetünkre ez vonatkozik – is-is lép. (A világ véges-e vagy végtelen; megoldás: egyik sem; van-e szabadság, vagy mindent az okság ural; megoldás: is-is.)

A javasolt megoldás választása azért látszik célszerűnek, mert szakít egyrészt a filozófiatörténet – hermeneutikai szempontból rendkívül kétséges, Heidegger és Gadamer által többször megbírált – problémátörténeti megközelítésével – eszerint volna a *sensus communis* történetfeletti fogalma, s a hozzá képest eltérő nézetek ugyanarra az időtlen tárgyra, ugyanarra a problémára vonatkoznának – de másrészt és nem utolsósorban azért, mert mindkét fentebb vázolt típusban – mint mindjárt kitérek rá – találhatók megszívlelendő megfontolások, és pedig nem csekélyebb kérdést illetően, mint hogy miként határozzuk meg a filozófiát s annak alapvető feladatát, minélfogva elkerülendő és elkerülhető volna a két nézet között megvont vagy-vagy.

Kezdjük a *sensus communis* fogalmát pozitív értelemben használó szerzőkkel. Ebből az alapállásból az a – talán explicite meg sem fogalmazott – meggyőződésem olvasható ki, mely szerint a filozófiának az a feladata, hogy lehetőleg hű képet fessen az (empirikus) valóságról, egy létező közösségről, az életről stb., hogy mint filozófia közérthető legyen, s az emberek (az állampolgárok) széles rétegeiben visszhangra s lehetőleg egyetértésre találjon. Ez a felfogás a filozófia önértelmezésének egyik legelterjedtebb formája: jellemző rá a mérsékelt hang-

nem, a „túl kevés” és a „túl sok” között a középút, az arisztotelészi *μεσότης* keresése. A *sensus communis*szal szembehelyezkedő, iránta kritikus filozófiák a filozófia önértelmezésének egy másik, nem kevésbé elterjedt és tiszteletre méltó formáját valósítják meg. Eszerint a filozófia elsődleges feladata az átörökölt vallási, politikai nézetek kritikai felülvizsgálata, általában a hétköznapi, magától értetődőnek számító vélekedések megkérdőjelezése, kérdésessé tétele. A filozófus itt kivonja magát az általános elfogadottság, érthetőség követelménye alól: mint filozófus, az állampolgárok széles rétegeivel kész szembehelyezkedni, önmagának – az első típus „demokratikus” beállítottságával szemben – kivételes, megkülönböztetett társadalmi megítélést, szerepet – éppenséggel „vezető” szerepet – tulajdonít, s tart is rá igényt. Ez a típus, szemben a másik mérsékelt beállítottságával, hajlik a radikalitásra.¹⁹ A mértékadó kiindulópontok egyike itt – sőt vélhetően a legelső közöttük – Platón nevezetes tétele, mely egy egész rákövetkező tradíció alaphangját szabta meg. Eszerint addig nem szűnnek meg a bajok az államokban, a dolgok addig nem fognak igazán rendbe jönni vagy rendben menni, amíg a filozófusok nem lesznek királyok, vagy fordítva, a királyok filozófusok.²⁰

¹⁹ Gadamer mérsékelt pozíciója a heideggeri radikalitásról való kifejezett lemondásként érti önmagát. A fő mű 2. kiadása előszavának vége felé azt olvashatjuk: a filozófus „[b]ármennyire hivatott lehet is arra, hogy [...] radikális következtetéseket vonjon le, a próféta, a védnök, a prédikátor szerepe vagy akár a kioktató fellépés is rosszul áll neki. – Az emberek számára nemcsak arra van szükség, hogy tévedhetetlenül állást foglaljunk a *végző* kérdésekben, hanem arra is, hogy legyen érzékünk az itt és most tehető [*das Tunliche*], a lehetséges és a helyes iránt. Úgy gondolom, hogy aki filozófál, annak különösen tudatában kell lennie annak a feszültségnek, amely saját igénye és az őt környező valóság közt áll fenn. Ezért a hermeneutikai tudat, melyet fel kell ébresztetni, és ébren kell tartani, bevallja, hogy a tudomány korszakában volna valami fantomszerű és irreális filozófiai gondolat uralmi igényében.” (IM 17 sk., kiemelés F. M. I.) Az „itt és most tehető” [*das Tunliche*] Gadamer későbbi *phronésisz*-elemzésének, a mérsékelt álláspont érvényre juttatásának kifejezése. Radikalitás és mérsékelés viszonyáról lásd Fehér 2002. *Függelék* 4–5. pont 32 sk., különösen a következő állításokat: „a radikalitás nem mindenkor és mindenütt feltétlenül érdem”, míg „a mérsékelés nem föltétlenül negatívum”. „Hogy a radikalitás nem mindenkor és mindenütt érdem, annak elismeréséből [viszont] nem szükségképpen következik az, hogy mindenkor és mindenütt nem-érdem (avagy hátrány)”.

²⁰ *Állam* 473d; 499c; 487e; 501e; VII. levél 326b; Hegel 1981. 342., 552. §. Néhány jellegzetes szöveghely: „Amíg a mai államokban nem lesz a királyság a filozófusoké, vagy a mostani úgynevezett királyok nem szoknak rá becsülettel és megfelelően a filozófiára, amíg nem esik egybe a politikai hatalom és a filozófia, [...] addig [...] nem szűnik meg az államok és az emberi nyomorúsága” (*Állam*, 473d). „[...] sem állam, sem alkotmány, sem egyén, addig nem válik tökéletessé, míg néhány [...] filozófust nem kényszerít a sors, hogy [...] gondját viselje az államnak, és ha az hívja őt, engedjen a hívásnak [...] vagy míg a mostani uralkodók és királyok fiait, vagy őket magukat [...] nem igázza le az igazi filozófia utáni igazi sóvárgás” (*Állam*, 499c). „[...] az államban addig nem szűnik meg a nyomorúság, amíg nem filozófusok vezetnek” (*Állam*, 487e). „[...] amíg a filozófusfajta nem lesz az állam vezére, addig nem csitul az államnak és polgárainak nyomorúsága [...]” (*Állam*, 501e; Jánosy István fordításai). „Az emberi nem [...] mindaddig nem fog kikerülni a nyomorúságból, amíg a helyesen és igazán filozófáló nemzetsége nem kerül uralomra, vagy amíg az államok vezetői [...] rá nem szánják

A vázolt két típus közül mai felfogásunk számára első megközelítésben nyilván a „demokratikus” áramlat a rokonszenvesebb, a helyzet azonban az, hogy mindkettőnek megvan a maga „bukásformája”, s nem utolsósorban ez (a negativitás) az, ami a másik választására motivál. Ha a „demokratikus” áramlat iránt rokonszenvet ébreszthet az emberi egyenlőség feltevése, a filozófus szerénysége, egy közösség javára való munkálkodás erőfeszítése, míg a másik oldalon taszíthat a köznéptől való elzárkózás többékevésbé arisztokratikusnak, elitistának ítélni törekvése, a filozófiai tanok és nyelvezet ezoterikus – a józan ész számára nehezen hozzáférhető – jellege, akkor érdemes meggondolni azt is, hogy a mindennapi értelem által elfogadott vélekedések – pusztán azért, mert sokan fogadják el őket –, még nem biztos, hogy igazak is, nem pedig felületességek, közhelyek és előítéletek. A filozófiát ezért minden további nélkül az előbbivel azonosítani a fennálló (pozitivist) igazolására, sőt dicséretére, a hétköznapi tudathoz való – ellenszenves – törleszkedésére vezethet.²¹ A „kritikai” potenciált – amely kezdettől fogva a filozófia egyik fő hajtóereje volt, s amelyet jó volna talán megőriznie – túlnyomórészt éppenséggel az „arisztokratikus”, „elitista” áramlat képviseli. Ha úgy véljük, a filozófusnak példát kell szolgáltatnia avagy a jó példával *elől* kell járnia, akkor megint megkülönböztetjük a hétköznapi embertől, aki „kell”-t, *Sollent* nemigen ismer. És végül emlékeztetni lehet arra is, hogy a hétköznapi józan ész tanításai és világképe nem feltétlenül toleráns (létezik valami olyasmi is, mint agresszív provincializmus); aki nem ért vele egyet, azt sok esetben kizárja önmagából s üldözheti is. Szókratész példája itt sokatmondó: aki nem tiszteli a város isteneit, arról bizonyosan elmondható, hogy „kritikailag” áll szemben az elfogadott *sensus communisszal*. Hogy emiatt egyszersmind méregpoharat is kell itatni vele, az (a *sensus communis*ről vallott mai felfogásunk számára) korántsem magától értetődő. Számos egyéb példa is eszünkbe juthat: pl. Nathaniel Hawthorne *A skarlát betű* (*The Scarlet Letter*) című regénye, amely a házasságtörő kiközösítéséről, közösségből való kirekesztéséről szól. A közösségből való kirekesztés, üldözés kérdésében tehát, úgy tűnik, a *sensus communisszal* való azonosulás vagy szembenállás (rokonszenvezés vagy elutasítás) nemigen igazít el bennünket. Azt elvárni, hogy a kritikailag megbíráltak a bírálattal egyet-értenek, nyilván naivitás. Akkor mondjon le a filozófia a bírálatról? Nem volna

magukat az igazi filozófiával való foglalkozásra” (VII. levél, 326b). Lásd Hegel összefoglalását in Hegel 1981. 342 (552. §.).

²¹ Ez a rokonszenvesen szerény álláspont emellett könnyen degradálódhat, s lehet belőle szűklátókörűség, korlátoztság és provincializmus. Ha az ember a művelődés során – miként Hegel utalt rá – egyúttal „megtanulja azt is, hogy a viselkedésnek és a cselekvésnek más és jobb módjai is vannak, s hogy az övé nem az egyetlen lehetséges mód” (Hegel 1970. 4. kötet, 259. 42. §), akkor nem marad foglya annak a provinciális szűklátókörűségnek (lásd ehhez Abbott 2007), mely egyoldalú módon saját szűk környezetének és tapasztalatának világába zárja. Nem marad foglya annak a vélekedésnek, hogy azt hiszi: annál, ahogy *ő* (vagy az *ő* közössége) látja a világot – másképp nem is lehet látni. Az igazság kérdésében, hangsúlyozza Hegel, nem helyénvaló a szerénység (lásd pl. Hegel 1979. I. kötet 56 sk. 19. §).

ez a filozófia megcsonkítása, elszürkítése? – A másik oldal „bukásformája” az önhitt önmagába zárkózás, a köznép, az egyszerű(nek nevezett) emberek lenézése, megvetése.²² Ha fentebb úgy fogalmaztunk, hogy a mindennapi értelem által elfogadott vélekedések – pusztán azért, mert sokan fogadják el őket – még nem biztos, hogy igazak is, akkor elmondható fordítva az is: hogy a mindennapi értelem által elvetett vélekedések – pusztán azért, mert elvetik őket –, még nem biztos, hogy hamisak is, nem biztos, hogy mind érthetetlen, ezoterikus zagyvaság. A filozófia sajátos jellegéhez – és hagyományos önjellemzéséhez – tartozik, hogy egy bizonyos vonatkozásban kordiagnózis: kor- és kultúrkritika. Nem hízeleg a tömegnek (itt helyénvaló lehet a „csőcselék” máskülönben kétséges kifejezése),²³ saját korát bírálja, nem pedig dicsőíti; a szofisztikával szemben nem

²² Lásd például Hegel–Schelling 2001. 18: „A filozófia természete szerint valami *ezoterikus*, magában véve nem a *csőcselék* számára készült, s nem is alkalmas arra, hogy a csőcselék számára fogyaszthatóan készítsük el; a filozófia csakis azáltal filozófia, hogy egyenesen ellentétes az értelemmel, de ennek következtében még inkább ellentétes az *egészséges emberi értelemmel* – ezen valamely emberi nem helyi és időbeli korlátozottságát értjük; ehhez viszonyítva a filozófia világa magában és magáért véve *fordított világ*” (kiemelés F. M. I.) = „Die Philosophie ist ihrer Natur nach etwas *Esoterisches*, für sich weder für den Pöbel gemacht noch einer Zubereitung für den Pöbel fähig; sie ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande und damit noch mehr dem *gesunden Menschenverstande*, worunter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechts der Menschen versteht, gerade entgegengesetzt ist; im Verhältnis zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine *verkehrte Welt*“ (Hegel, 1970. 2. kötet. 182. kiemelés F. M. I.). Babitscsal folytatott vitájában a fiatal Lukács egyetértően idézte Hegel eme megállapítását (lásd Lukács 1977. 573 sk.). – Megjegyzendő, hogy Hegelhez képest Kant sok fontos kérdésben eltérő nézeteket vall, a „csőcselékre” való negatív hivatkozás azonban megtalálható Kantnál is. Az erény, illetve az erkölcs területén – írta kritikái fő művében – „fölkötött kárhóztatandó az arra vonatkozó törvényeket, amint tennem *kell*, abból méríteni, [...] amit *ténylegesen* tesznek”. Egy „a legnagyobb emberi szabadságot tartalmazó alkotmány” továbbá úgyszintén „legalábbis szükséges eszme”, amelylyel kapcsolatban „nincs károsabb s filozófushoz méltatlanabb, mint az állítólagosan ellenkező tapasztalatra történő *csőcselékszerű* hivatkozás” (*A tiszta ész kritikája*, A316–319; kiemelés F. M. I.). E ponton mindenképp figyelemre méltó, hogy a különben teljességgel demokratikus érzületű Kant a tapasztalatra való hivatkozást adott esetben nem csupán elveti, hanem egyenesen „csőcselékszerűnek” [*pöbelhafte*] minősíti. Lásd még pl. Kant 2005. 97. §, 259. „Még gonoszabb és ostobább dolog, ha valaki, akitől pedig elvárható volna az illemtudás, ahogy a csőcselék teszi, az orra alá dörgöli a nyomoréknak testi hibáját [...]” Vö. ugyancsak uo. 104. §. 275–276. „Népen (*populus*) az emberek egy tájon összesereglett *tömegét* értjük, amennyiben az valamiféle *egészet* alkot. Azt a tömeget avagy akár annak azt a részét, amelyik magát a közös eredet révén polgári egésszé egyesültként tartja számon, *nemzetnek* (*gens*) mondjuk; azt a részt ellenben, amelyik kibújik e törvények alól (a szóban forgó nép vad sokaságát), *csőcseléknek* (*vulgus*) hívjuk, törvénytelen egyesüléseket pedig *cimboraságnak* (*agere per turbas*); olyasfajta magatartásról árulkodik ez, amely megtiltja a csőcseléknek, hogy állampolgári kvalitással dicsekedjék.” (Kiemelések az eredetiben.) = „Unter dem Wort Volk [*populus*] versteht man die in einem Landstrich vereinigte Menge Menschen, in so fern sie ein Ganzes ausmacht. Diejenige Menge oder auch der Theil derselben, welcher sich durch gemeinschaftliche Abstammung für vereinigt zu einem bürgerlichen Ganzen erkennt, heißt Nation [*gens*]; der Theil, der sich von diesen Gesetzen ausnimmt (die wilde Menge in diesem Volk), heißt *Pöbel* [*vulgus*], dessen gesetzwidrige Vereinigung das *Rottiren* [*agere per turbas*] ist; ein Verhalten, welches ihn von der Qualität eines Staatsbürgers ausschließt.” (*Akademie Ausgabe*. 7. köt. 311.)

²³ Lásd az előző jegyzetet.

„megrendelésre” dolgozik, nem a fennálló apológiája, nem dörgölődik hozzá a tömeg nézeteihez, illetve az általánosan elfogadott nézetekhez. Ugyanakkor ez mit sem változtat azon, hogy vele együtt érvényben maradhat Gadamer idézett megállapítása is: a filozófusnak „rosszul áll a próféta, a védnök, a prédikátor szerepe vagy akár a kioktató fellépés is”.²⁴ Mind a *common sense* filozófusa, mind a *common sense*-t bíráló filozófia lehet rokon- vagy ellenszenves.

Fentebb utaltam rá, hogy a *sensus communis*ra vonatkozó nézetek nem csupán igen nagy mértékben különböznek egymástól, de az is kétséges, hogy az eltérő nézetek ugyanarra a dologra vonatkoznak-e. Anélkül, hogy itt mód volna ezt a témakört részletesebben tárgyalni, szeretnék egyszerűen felidézni néhány jellegzetes jelentéssdimenziót, amely a *sensus communis*t tárgyaló szerzők munkáiban feltűnik, és rövidebb-hosszabb tematizálásban részesül.

„A *sensus communis* gyökerei”, írja John D. Schaeffer,

a görög filozófiába nyúlnak vissza, ahol két különböző, de egymást kiegészítő jelentéssel bír. A *common sense* gyakran a platóni *doxa*-fogalom fordításaként jelenik meg, mint a hétköznapi embernek a többiekkel közös véleménye [*the common opinion of the ordinary man*]. A platóni filozófiában ez hallomásból származó tudást, illuzórikus tudást jelent, mely továbbtűnő érzéki benyomásokra épül. Ellentéte az *episzthémé* [...] Egy második, technikaibb jelentés Arisztotelész *De animá*jában jelenik meg, ahol a filozófus megpróbál számot adni arról, hogy az emberi érzékek hogyan viszonyulnak az individuális dolgokhoz, pl. a fehér tárgyakhoz, de az individuumokat továbbra is egy univerzálé alá szubszumálnak gondolja. A *De animá*hoz írott kommentárjában Szent Tamás ezt a képességet *sensus communis*nak hívja [...] A rómaiak a *sensus communis* egy másik jelentését dolgozták ki, amely a római sztoicizmus tradíciójából emelkedett ki. [...] itt a terminus tulajdon iránti érzéket jelent, a közösség többiekkel osztott, de nyelviileg nem megfogalmazott közös szokásait, azt a módot, ahogy a közösség cselekszik mint közösség. Röviden a terminus konvencionális bölcsességet jelent, döntően etikai hangsúllyal. (Schaeffer 1990. 1 sk.)

Körvonalazódik itt a *sensus communis*. két, időnként egymással összefonódó, egymást kiegészítő, időnként egymással szemben álló jelentése: egyrészt, negatív, a Platón által jelzett (mai szemszögből nézve szakszerűtlen, tehát) illuzórikus tudás, másrészt, pozitív vagy semleges, a közös vagy közösségi érzéken alapuló tudás. A *sensus communis*, utal rá nyomtatékkal könyve legelején Schaeffer, „olyan terminus amely jóval többet jelent, mint angol fordítása, a *common sense*” [a term that means a great deal more than its English translation “common sense”]. S valóban: a *common sense* mint a szaktudással szembeállított mindennapi tudás, a fogalomnak csupán egyik – a gadameri felfogáshoz képest marginális – dimenzióját fejezi ki. Gadamertől mi sem áll távolabb, mint annak elismerése,

²⁴ Lásd fentebb a 19. jegyzetet.

hogy a *sensus communis* „illuzórikus tudás”, számára az utóbbi nagyon is érvényes tudás, csakhogya – éppúgy, mint a *phronészisz*, amely szintén egyik gyökerét alkotja –, „másfajta tudás”.²⁵ Másfajta, de semmiképpen sem alacsonyabb rendű, mint a teoretikus tudás.

III. *SENSUS COMMUNIS* ÉS *COMMON SENSE*

Fentebb szó esett róla, hogy a *sensus communis*ra vonatkozó nézetek nagymértékben eltérnek egymástól – a szó hangalakjának azonosságából nem következik jelentésének azonossága is –, így az is lehetséges, hogy nem ugyanarra a dologra vonatkoznak. Ehhez most azt kell hozzátennünk, hogy vonatkozik ez nem kevésbé a *sensus communis* fordításaira is; az esetek egy jelentős részében aligha lehetne őket minden további nélkül *sensus communis*szal visszafordítani latinra. Idéztük Schaeffer azon megállapítását, mely szerint a *sensus communis* mást, éppenséggel „jóval többet jelent, mint angol fordítása, a *common sense*”;²⁶ utóbbi eszerint az előbbihez képest egyértelműsödést, de egyszersmind beszűkülést, elszegényedést, elszürkülést is jelent (a magyarban nincs igazán jó fordítás; mind a „közös érzék”, mind a „közérzék” elmosódott megjelölés, érzésem szerint mesterkélten, modorosan hat, talán elfogadottabb a „józan ész”, „józan okosság” ez viszont már valami mást jelent). A Gadamer által célba vett és a felejtés homályából kiragadott jelentésdimenzió az újkori filozófiában elhalványult, háttérbe szorult. Ennek megfelelően a „common sense” nagy mértékben elveszítette közösségképző jelentésdimenzióját. Nem utolsósorban Gadamer közvetlen vagy közvetett hatásának köszönhető, hogy a múlt század hatvanas éveitől kezdve az etikai gondolkodás visszafordult Arisztotelész gyakorlati filozófiájához, s kialakult a kommunitarianizmusnak nevezett irányzat, amely – összefoglalóan fogalmazva – az egyén helyett a közösségből indul ki, illetve az egyént elsősorban közösségi – közösség által meghatározott – lényként törekszik megragadni. A „common sense” terminus angolszász jelentése azután behatolt a német filozófiába, és nem lesz haszontalan, ha mai jelentését illetően éppenséggel egy német szerző rekonstrukcióját követjük. (A németben a *sensus communis* fordításai ingadoznak: „gemeiner Verstand”, „gesunder Verstand”, „gesunder

²⁵ Lásd fentebb a 15. jegyzetet.

²⁶ Lásd még például Donald Philipp Verene 1997. 140: „jól gondolkodni, jól beszélni és jól cselekedni döntő fontosságúak a polgári világ élete szempontjából” („Thinking well, speaking well, and acting well are crucial to the life of the civil word”). „A *sensus communis* ekkor azonban nem *józan ész*, ahogy azt az újkori gondolkodásban értik, hanem ‘*közösségi ész*’” („*Sensus communis*, then, is not *common sense* in the ordinary way it is taken in modern thought, but ‘*communal sense*’”). (Kiemelés F. M. I.) Az első idézet alátámaszthatja azt, amit fentebb a tudni = lenni azonosságnak neveztünk (lásd fentebb a 13. jegyzetet). A második idézet azt mutatja, hogy a *common sense* elveszítette közösségi jellegét, ezért van szükség egy másik fordításra, ami itt éppenséggel a ‘*communal sense*’.

Menschenverstand”, „gemeinschaftlicher Verstand”, „gemeiner Menschenverstand”, „gemeine Vernunft”, „Gemeinsinn”, „allgemeine Menschenvernunft”).²⁷

A józan ész, először is, könnyen használható, írja Robert Nehring. Egy magasan kvalifikált szakértő értelemhez képest használata nem igényel nagy erőfeszítést. A józan emberi ész felfog és ítélkezik anélkül, hogy saját eljárás módját és megítélési kritériumait reflexiónak vetné alá. Innen van az, hogy ítéleteit tisztán racionálisan nem is tudja megindokolni. A józan emberi ész gyorsan ítél. Hogy mi felel meg neki, az rögtön megmutatkozik. Ezzel az ad hoc eljárással jár együtt a döntés feletti öröm, mely arra predesztinálja, hogy az első meglátásai alapján ítéljen. Mint vezető előzetes megértés, sok területen rendkívül hasznos. – A józan emberi ész nagyrészt alkalmatlan mélyebb reflexióra és absztrakt gondolkodásra. Ezért állítják szembe vele a magasabb értelmet, a kiművelt koponyát. Ítéleteiben mindig biztos, bizonyossága pedig nem teoretikus magyarázatokon és pláne nem tudományos bizonyítékokon nyugszik. Rendszeres gondolkodás és szigorú módszer idegenek tőle. A józan emberi ész kevésbé ügyel a pontosságra; szemmértékre, és durva áttekintés alapján ítél. Ítéletei valószínűség, elképzelhetőség és szemléletesség révén győznek meg. – A józan emberi ész, másodszor, tapasztalati értelem. Számára az élettapasztalat középponti mérce – elsősorban saját tapasztalata, de másokét is figyelembe veszi. Hogy valami igaz vagy hamis, megfelelő vagy nem megfelelő, a világ- és emberismeret ezen perspektívájából ítéli meg. Mindent elutasít, ami tapasztalatainak ellentmond, mindent, ami ezoterikus, excentrikus, spekulatív vagy misztikus. A józan emberi ész a gyakorlati tapasztalat példái felé orientálódik. Képszerű gondolkodásra van szüksége, konkrét helyzetekre. A centrifugális erő létét csak akkor fogadja el, ha a körhinta tapasztalata megerősíti. Ítéletei ebből kifolyólag szemléletes, szemléltető példák. – A józan emberi ész a maga realitásérzéke alapján ítéli meg, hogy valami a valóságnak megfelel-e vagy nem. A józan emberi ész – érzék a pragmatikus iránt. Birodalmát a mindennapi élet gyakorlati kérdései töltik ki. Mint hétköznapi értelem, nem csupán tökéletesen elegendő a normális élet követelményei számára, de egyenesen ezen utóbbiak számára teremtett. A Miért vagy a Hogyan nem érdekli, csak a valamire-valóság. A józan emberi ész, harmadszor, „Jedermannsverstand”. Egyrészt mindenki rendelkezik vele, ő pedig másrészt mindenki ítéletét figyelembe veszi. A józan emberi ész nem utolsósorban azt visszhangozza, ami az általánosan elfogadott nézet. Az önálló gondolkodás idegen tőle, jogosulatlan előítéletek elsajátítására is hajlik.

Ebben a leírásban a kritikai hangnem dominál, az a mód, ahogyan a tudományok által meghatározott világkép a józan észhez viszonyul. S Nehring valóban azt írja, hogy a józan emberi ész diszkreditálásához a tudományok nagymértékben járultak hozzá (uo. 29). Egészében véve, véli, a fogalomtörténetben filozófia

²⁷ A következő rekonstrukció jelentős részben – de nem teljes egészében – Robert Nehring diszkussziójára támaszkodik (Nehring 2010. 23 skk.).

és józan ész viszonyát az egymástól való idegenkedés, a kölcsönös bizalmatlanság és ellenszenv határozta meg.²⁸ Ehhez annyit tehetünk hozzá, hogy a hétköznapi józan ész filozófiai igazolása gyakran olyan fogalmi eszközökkel történik, melyek éppen hogy a hétköznapi józan észtól igen távol esnek. Heidegger első világháború utáni fordulata például – a tudományok teoretikusnak nevezett beállítottságával szembefordulva – a tényleges, hétköznapi élet szemléletmódját és nyelvezetét törekszik érvényre juttatni, ez a törekvés azonban olyan nyelvezettel megy végbe, amely minden, csak nem közérthető. Ugyanakkor a hétköznapi józan ész filozófiái – mint filozófiák – érvekkel és ellenérvekkel dolgoznak, ezeket pedig a hétköznapi józan ész az esetek jelentős részében nemigen tudja követni.

A hétköznapi józan ész tehát más és más lesz aszerint, hogy honnan vetünk pillantást rá: az egyszerű emberhez szóló, az ő észjárását és világhoz való viszonyát kifejező rokonszenves nézetrendszer vagy önmagába zárkózó, a tudománnyal, a (tudományos) haladással szembenálló, megcsontosodott, elmaradott előítéletek ellenszenves halmaza. A különböző jelentéssíkok nemcsak eltérnek egymástól, de gyakran egymásnak ellent is mondanak (Nehring, 14). A *common sense*, írja Nehring, egyesek számára valamifajta tudást, mások számára képességet jelent. Egyszer kritikai ítélőképességéért dicsérik, másszor maradi, konzervatív instanciaként marasztalják el. „A fogalomtörténetben ténylegesen is ide-oda leng az inga nagyrabecsülés és lenézés között” (uo. 14).

Gadamer úgy vélte, hogy – amint arra még röviden kitérünk – a *sensus communis* fogalma Kantnál következményekkel terhesen elszegényedett, és végzetesen beszűkült, Nehring viszont úgy fogalmaz, miszerint a *common sense*-szet illetően a filozófia történetében „leginkább Kanttól lehet tanulni” (uo. 15),²⁹ s hogy

²⁸ „A józan emberi ész bizalmatlanul viseltetik a komplex teóriák iránt, melyeket nem tud követni, felfogni, s amelyek hétköznapi megértésének ellentmondanak. A tudomány ezzel szemben bizalmatlanul viseltetik a józan ész pontatlan, reflektálatlan és bizonyítatlan ítéletei iránt” (Nehring 2010. 29). Tegyük hozzá: persze a józan ész ítéletei csak az (újkori) tudomány látószögéből szemlélve „pontatlanok, reflektálatlanok és bizonyítatlanok”; önmaguk számára teljes mértékben elégségesek, olyanok, amelyek nem szorulnak bizonyításra. „A tudomány abban tényleg rokon a vakbuzgóval – írja Gadamer –, hogy miután állandóan bizonyítékokat követel, éppoly intoleráns, mint ő” (Gadamer 1976. 47). Lásd még GW 2. 45; lásd ugyancsak alább Gadamer Oettingerre való hivatkozását.

²⁹ Ezzel Gadamer aligha értene egyet. Gadamer Kant-értelmezését ugyanakkor az irodalom egy része vitatja. Edward Eugene Kleist például úgy fogalmaz, hogy „a *humanitas* római és reneszánsz eszményének irodalmi és politikai jelentősége Kant *sensus communis*-fogalmában jelen van, s ez Kant esztétikáját a humanista tradíció kereteibe illeszti” (Kleist 2000. 4). Lásd még uo. 126: „Gadamer [...] úgy véli, hogy a művészet etikai dimenzióját Kant nem juttatta szóhoz, és a *sensus communis* eszméjét legyengítette azáltal, hogy a közösség és a tradíció etikai erejéről nem vett tudomást [...]”. Gadamer mármost nem vitatja, hogy a művészetnek (pl. Kantnál) lehet etikai dimenziója; amit Kantnál kritikailag szóvá tesz, az nem a *sensus communis* eszméjének a teljes távolléte, hanem az esztétikára való korlátozása. Gadamer azt írja, hogy Németországban »nem vették át a 'sensus communis' politikai tartalmát« (IM 42). Ehhez az esztétikának semmi köze. Ami ott ment végbe, azt Gadamer ezért »tartalmi kiüresedésnek« és »intellektualizálásnak« nevezi (IM 44.): „mindannak a jelentőségéből, amit érzéki ítélőké-

„Kant tévesen még mindig ezen képesség elkeseredett ellenfelének számít. S valóban igaz”, teszi hozzá, „hogyan Kant igen polémikusan nyilatkozott meg a *common sense*-nek a tudományokban való használata ellen” (uo. 16).

Ez azonban a következőképpen magyarázható. Kant, úgy is mondhatjuk, az „iskola” érdekeivel nem azonosította ugyan a filozófiát – mint utaltunk rá, az „in sensu scholastico” mellé újra és újra oda állította a világpolgári értelemben, „in sensu cosmopolitico” vett filozófiát –, de a konszenzus, a „polgári” megegyezés iránti hajlandóságától, előszeretettől vezelve igyekezett (egyszersmind mint tudós, egyetemi tanár és kötelelességtudó állampolgár) a tudományok érdekeit, az „iskola” érdekeit is maximálisan képviselni és érvényre juttatni. A *tiszta ész kritikájában* egy jól meghatározott értelemben kiáll a dogmatizmus, pontosabban a tudomány „dogmatikai eljárásmodja” mellett (lásd TÉK BXXXV), s a tudománytól nem követeli meg a közérthetőséget, sőt óvja tőle.³⁰

pességnek lehetne nevezni, Kantnál nem marad más, mint az esztétikai ízlésítélet. Itt igazi közös érzékről van szó.” (IM 47.)

³⁰ A „népszerű” kifejtés ellen lásd pl. Kant, 1999. 14 sk., TÉK A XVIII; B XXXVI. Utóbbi helyen azt írja Kant: a *Kritikát* „szükségképpen dogmatikailag és a legnagyobb mértékben rendszeresen, tehát *tudós módon (nem népszerűen)* kell kifejteni [...]” (kiemelés F. M. I.). Kant teljes mértékben elfogadhatónak és természetesnek találja, hogy kritikai fő műve „semmiképpen nem számíthat népszerűsége” (uo. A XVIII), s a népszerűséget másutt is száműzni kívánja a tudományból. Közlebből szemügyre véve azonban, Kant nem a tudomány „népszerű kifejtése” ellen lép fel, hanem a tudományos (értsd: nem közérthető, nem népszerű) kifejtés érdekeit védi. Lásd TÉK B XXXIV: a kritika „hasznot hajt, ha maga a közönség nem tud is erről a haszonról; hiszen *a kritika soha sem válhat népszerűvé*, de nem is szükséges azzá válnia, mert [...] a hasznos igazságok mellett szóló, kifinomult érvek nem férnek a nép fejébe [...]” (kiemelés F. M. I.). Kant ugyanakkor egyidejűleg bírálja „az iskolák nevetséges despotizmusát” is (uo. B XXXV). Lásd még Kant 1996. 460: „Könyvem nem akar népszerű lenni” (uo. 491). „Az írás egy szöveghelyének, vagy valamely bibliai szólásnak célirányos és mind hitoktatói, mind hitszónoki előadásban követendő értelmezése *épületes* értelmezés kell, hogy legyen, és *népszerű* is, azaz a nép körében használatos fogalmakhoz kell idomulnia, nem pedig a tudományosság kíváncsiához.” (Kiemelés F. M. I.) Lásd még TÉK B 500, ahol témánk szempontjából figyelemre méltó, hogy egymás után négyeszer rendkívül kritikus és elmarasztaló hangnemet üt meg a „közönséges értelemmel” [*der gemeine Verstand*] szemben. Összefoglalóan talán elmondható, hogy hasonlóan a kritikai fő mű önértelmezéséhez, mely szerint a feladat egy „ítélőszék” felállítása, mely az ész „jogos igényeit megerősíti”, míg az „az alaptalan igényeket [...] elveti”, melynek feladata tehát a jogos igények megerősítése és a jogosulatlan igények, a jogbitorlások, jogosulatlan határátlépések kiküszöbölése (lásd TÉK A XII), a „tudományos” versus „népszerű” kifejtés kanti tárgyalása is éppannyira mindkettőnek igazságot kíván szolgáltatni azáltal, hogy – a jogi metaforikánál maradvá – felségterületeket kiméri, s egymástól kölcsönösen elhatárolja. Eszerint a „tudományos kifejtés” teljesen helyénvaló a maga területén, a tudományban, de jogosulatlanságot követ el, ha átlépi a maga határait, és ki akarja szorítani a „népszerű”, közérthető kifejtést, mely utóbbinak úgyszintén megvan – teljesen jogosultan – a maga felségterülete. Fordítva a „népszerű” kifejtés a maga felségterületén jogos igényekkel lép fel, s csak akkor lépi át jogosulatlanul a maga határait, ha a „tudományos” kifejtés jogosultságát vitatni próbálja, létjogosultságát elvitatja, kétségbe vonja. Más szóval a filozófia fogalmához tartozik, hogy egyszerre és egyenlő súllyal tudomány is és annál több is, egyszerre szól a tudósokhoz és a hétköznapi emberhez; egyszerre filozófia „in sensu scholastico”, s filozófia „in sensu cosmopolitico”. Kant kétfrontos harcot vív egyrészt az önmagukba zárkózó („tudományos”) filozófiák dolyfával, a köznép lebecsülésével, másrészt

IV. *SENSUS COMMUNIS*, HUMANIZMUS, RETORIKA

A *sensus communis* gadameri tárgyalásának egyik visszatérő motívuma a humanista tradícióba ágyazottság mellett a skolasztikus tudástól való kritikai elhatárolódás, továbbá – vele szoros összefüggésben – a retorika – emberi közösségeken belül játszott – szerepének a teoretikus tudással szembeállított hangsúlyos ecsetelése. Gadamer szemszögéből igen lényeges, hogy retorika és hermeneutika között számos párhuzam állapítható meg. Ezek egyike³¹ az, hogy Arisztotelésszel szólva a holdfeletti világ állandóságával, az ottani tárgyak szükségszerűségével és változhatatlanságával szemben, mindkettő a holdalatti, azaz emberi világ változékony dolgaira vonatkozik; azokra a dolgokra, amelyeknek az igazságigénye és igazságjellege a szükségszerűvel szemben eleve a valószínűre, a hihetőre és hitelesre támaszkodik, s kezdettől fogva aköré szerveződik. Mindkettő kontextus- és korfüggő. Az egyoldalúan módszerorientált és kizárólagosságra törekvő tudományeszménnyel szemben mindkettő a közösségi-emberi világ, emberi praxis és a rá vonatkozó, az ember számára hozzáférhető tudás jogait próbálja védelmezni.³² A humanizmus korában, írja Gadamer, „a klasszikus nyelv feltámasztása a retorika új megbecsülését hozta magával. Az »iskola«, vagyis a skolasztikus tudomány ellen irányult, s az emberi bölcsesség olyan eszméjét szolgálta, melyet az »iskolában«, nem értek el [...]”.³³ Kicsit később Vicóra hivatkozva Gadamer ismét kiemeli: a nápolyi gondolkodónak „a *sensus communis*-ra való hivatkozása [...] az iskolai tudós és a bölcs ellentétére támaszkodik [...]”.³⁴ Vicónál azonban „már nem az »iskolával« szembeni ellentétről, hanem a modern tudománnyal szembeni sajátos ellentétről” van szó (IM 38). Vico mindazonáltal „az újkor kritikai tudományának nem az erényeit vitatja, hanem csak határai közé utasítja” (IM 38). – Vico, hangzik egy másik helyen, „a *sensus communis* régi római fogalmához nyúl vissza”, és ebben, „a *sensus communis* római fogalmában is érezhető egy kritikai hangsúly, mely a filozófia elméleti spekulációja ellen irányul [...]” (IM 39).

a tudományt nem kevésbé megvetően lebecsülő populáris filozófiával. Általában véve, Kant idegenkedik az olyan, hegemonnak nevezhető, maguknak kizárólagosságot követelő törekvésektől, amelyek az alternatív nézetekkel nem kiegyezni, velük nem megegyezni, hanem őket kiszorítani igyekeznek. A *sensus communis* Kant számára ennek megfelelően nemcsak „közös ész”, hanem „közönséges ész” is (lásd Az *ítélőerő kritikája* 40. §).

³¹ Részletesebben tárgyaltam ezt a kérdéskört egy korábbi tanulmányomban; lásd Fehér 2003.

³² Vö. Jean Grondin 2001. 19.

³³ IM 36.

³⁴ IM 37. „Ez az ellentét”, folytatódik az idézet, „legelőször a cinikusok Szókratész-képében formálódott meg, tárgyi alapja pedig a *szophia* és a *phronészisz* fogalmi ellentéte, melyet elsőként Arisztotelész dolgozott ki, s a peripatetikus iskola a teoretikus életeszmény kritikájává fejlesztett tovább, a hellenizmus korában pedig a bölcsről alkotott kép egyik meghatározója, különösen miután a görög képzéseszmény összeolvadt Róma politikai vezető rétegének az öntudatával” (uo. 37).

Innen szemlélve – a humanizmus ilyesfajta előzetes megértése alapján – értetűvé válik, miért kapnak kiemelt hangsúlyt Gadamer fogalomtörténeti ábrázolásaiban olyan fogalmak, mint „*sensus communis*”, „ítélőerő”, „ízlés”. Ezek a fogalmak elsődlegesen közösségi létformákat írnak le vagy írnak körül; nem annyira valamifajta tanítást, doktrínát vagy elméletet jelölnek, mint inkább azt a módot ábrázolják, ahogy valamely közösség – melynek egyénei alkalmasint különféle, egymástól eltérő filozófiai vagy vallási tanokat vagy világszemléletet vallanak – a maga életét alakítja.

A *sensus communis*, írja összefoglalóan Gadamer, „Vico számára” – de nyilván nem kevésbé Gadamer számára is – „a helyes és a közjó iránti érzék, mely minden emberben eleven, sőt mi több, olyan érzék, melyet az élet közössége révén szerzünk, az élet rendjei és céljai határozzák meg” (IM 39; kiemelés F. M. I.). „[...] a *sensus communis* itt nyilvánvalóan nemcsak azt az általános képességet jelenti, mely minden emberben megvan, hanem egyúttal azt az érzéket is, mely közösséget létesít [*Sinn, der Gemeinsamkeit stifet*]” (IM 38). A *common sense*-ben vagy a *bons sens*-ban morális motívum rejlik, s ez elválasztja őket „a józan emberi értelem” (*gesunder Menschenverstand*) fogalmától. A morális motívum mindazonáltal nem tudatos, a morális és esztétikai megítélések nem az észnek engedelmeskednek, hanem a „sentiment” jellegével bírnak, s „reflexió nélküli judiciumnak” (*iudicium ohne Reflexion*) lehet nevezni őket.³⁵ A *sensus communis*, innen szemlélve, teljesen átfogó, felöleli az emberi-közösségi lét majd’ minden dimenzióját. Ebben az értelemben, Donald Phillip Verene-nel egyetértve, megállapítható: „A humanista vezérfogalmak köréből egyedülálló módon kiemelkedik a *sensus communis*”.³⁶

Gadamer fő művében tehát számos pozitív utalás történik a retorikai tradícióra, s a hermeneutika és retorika között fennálló tematikai közösség is szembezőkő.³⁷ Elég csak arra hivatkozni, hogy a mű a humanista vezérfogalmakból indul ki, melyek valamely retorikai nézőpont számára is középponti jelentősé-

³⁵ GW 1. 36 = IM 45. A „reflexió nélküli judicium” fogalma már megtalálható Vicónál: „Az emberi szabad akaratot, amely természetéből folyólag nagyon bizonytalan, megerősíti és meghatározza a józan emberi ész [il senso comune], amellyel az emberek a szükségletekkel és érdekekkel kapcsolatban élnek [...] A józan ész [il senso comune] reflexió nélküli ítékezés, amely egy egész rendnek, egy egész nemzetnek vagy az egész emberi nemnek közös sajátja.” (Vico 1979. 186.) „L’umano arbitrio, di sua natura incertissimo, egli si accerta e determina col senso comune degli uomini d’intorno alle umane necessità o utilità, che son i due fonti del diritto naturale delle genti. Il senso comune è un giudizio senz’alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il gener umano.” (Vico 1959. 84; kiemelés F. M. I.)

³⁶ Donald Philipp Verene 1997. 137. („Among the guiding concepts within the *humaniora* Gadamer very prominently singles out *sensus communis*.”)

³⁷ Maga Gadamer is utal egy helyen „retorika [...] és hermeneutika összetartozására”, és Schleiermacherre hivatkozik [*Zusammengehörigkeit von Rhetorik... und Hermeneutik*] GW 1. 192 = IM 143 sk. Ebben az értelemben beszél azután kötőjelesen „hermeneutikai-retorikai tradícióról” (GW 1. 193 = IM 144), „hermeneutikai-retorikai alapszabályról” (GW 1. 221 = IM 161) stb.

gűek: nemcsak igazak, de meggyőzőek is szeretnének lenni. Hogy meggyőzzük, ismernünk kell a hallgatóságot, a beszédnek ilyenformán meghatározott szituációja van, szituációfüggőség jellemzi.

„A *sensus communis* a polgári-erkölcsi lét egyik mozzanata”, írja Gadamer, mely adott esetben „a metafizikával való polemikus szembefordulást”³⁸ jelent – itt a közösségképző mozzanat mellett ismét feltűnik a skolasztikával, a teoretikus tudással, a metafizikával való szembehelyezkedés motívuma. A *sensus communis* Shaftesburynél „szociális erény”, hangsúlyozza (Shaftesbury idézett kifejezései: „love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness”),³⁹ s egyetértően említi, hogy „a humanitásba a finom viselkedést is beleértették, az olyan ember viselkedését, aki érti a tréfát, és tréfálkozik, mert biztos benne, hogy a szemben állóval mélyebb szolidaritás kapcsolja össze”.⁴⁰ A szolidaritás gondolata ugyancsak jellemző, s később újra megjelenik a közösségi érzéssel összefüggésben, amennyiben ez utóbbi épp annyi, mint „erkölcsi-polgári szolidaritás”.⁴¹

Gadamer mögött azonban majdnem minden esetben föllelhető valahol Heidegger, s így van ez a retorika esetében is. A tanítvány itt is továbbvitt valamit, amit a tanítótól tanult. Gadamer műveinek megjelenése több évtizeddel megelőzte Heidegger szövegeinek hozzáférhetővé válását, akinek az arisztotelészi *Retorikáról* 1924 nyári szemeszterében tartott nagy ívű egyetemi előadása az összkiadás keretén belül csak 2002-ben látott napvilágot. Gadamer azonban megbízható hírnöknek, s ebben az értelemben hűségese hermeneutának bizonyult: Heidegger gondolati útjáról szóló beszámolóiban nem mulasztotta el, hogy e vonatkozásra is kitérjen.

Heidegger fölöttébb új és szokatlan hozzáférést talált Arisztotelészhez, írja visszapillantva Gadamer. Úgyszólván alulról, a tényleges élet felől közelített. Első előadásai nem Arisztotelész *Metafizikáját* vagy *Fizikáját* tárgyalták, hanem a *Retorikát*. Ezekben az arisztotelészi előadásokban minden igazi retorika valamely fő aspektusáról volt szó, amit elsőként Platón vázolt a *Phaidroszban*, ti. arról, hogy a hallgatót ahhoz, hogy meggyőzzük, ismernünk kell. Arisztotelész

³⁸ IM 46.

³⁹ Shaftesbury 2001. 66; magyarul: „a kifejezés [...] a közösség vagy a társadalom szeretetét, természetes vonzalmat, emberséget, szolgálatkésztséget jelent” (Shaftesbury 2008. 45). A szöveg, melyet Gadamer már nem idéz, így folytatódik: „or that sort of Civility which rises from a just Sense of the common Rights of Mankind, and the natural Equality there is among those of the same Species” (Shaftesbury 2001. 66); „azaz a kifinomultságnak [civility] azt a fajtáját, amely az emberiség közös jogainak, s az ugyanazon fajon belül az egyének természetes egyenlőségének helyes felfogásából ered” (Shaftesbury 2008. 45). Kicsit később pedig ezt írja: „A publick Spirit can come only from a social Feeling or Sense of Partnership with human Kind” (Shaftesbury 2001. 67). „Közösségi szellem csak társasági érzésből, azaz az emberi nemhez kötő társiaság [Partnership] érzéséből fakadhat” (Shaftesbury 2008. 46). A társiaság (*Partnership*) megjelölés akár Gadamernél is szerepelhetne.

⁴⁰ IM 40 sk.

⁴¹ IM 46.

Retorikája Heidegger számára a filozófiai antropológiába való bevezetéssé vált. A Retorika második könyvében különösen az affektusokról, a *pathé*ről szóló fejtegetések vonták magukra Heidegger figyelmét. Ezek az affektusok jelzik a hallgató hajlandóságát aziránt, vagy ellenállását azzal szemben, amiről a szónok beszél. Ezen arisztotelészi mintaképre való tekintettel, melyet saját eleven élettapasztalatával egészített ki, nyert Heidegger bepillantást abba, amit a *Lét és idő*-ben majd „Befindlichkeit”-nak nevezett.⁴²

Heidegger fő művében, a *Lét és idő*-ben erre vonatkozóan valóban található néhány fölöttébb szükséges szó utalás. A „Befindlichkeit”-ről szóló 29. §-ban Heidegger megjegyzi: „Arisztotelész a *pathé*-t *Retorikája* második könyvében tárgyalja. E művet – a retorika fogalmának valamilyen »szaktárgyra« való hagyományos orientálásával szemben – az egymással hétköznapiságának első rendszeres hermeneutikájaként kell felfognunk.” (LI 167.)⁴³ Ez a szükséges szó, ám beszédes megjegyzés, túl azon, hogy retorikát és hermeneutikát szorosan összekapcsolja, a retorikát kiemelt helyzetbe hozza: az „egymással hétköznapiságának” leírásaként a Heidegger által fundamentálistológiai szerepet játszó egzisztenciális analitikának a középponti részévé válik.

E fölöttébb szükséges szó utalást a 2002-ben megjelent előadásszöveg alapján most sokkal szélesebb szövegbázison van alkalmunk tanulmányozni. Heidegger azt a provokatív tézist állítja föl – s ez egyúttal a fő mű idézett utalását is

⁴² GW 3. 399. „Es war in der Tat ein neuer, ungewöhnlicher Zugang, den Heidegger zu Aristoteles fand. Er ging sozusagen von unten her, vom faktischen Leben heraus, an ihn heran. Seine ersten Vorlesungen behandelten nicht die Metaphysik oder die Physik des Aristoteles, sondern die Rhetorik. In diesen aristotelischen Vorlesungen ging es vor allem um einen der Aspekte aller echten Rhetorik, wie er von Plato zuerst im ‘Phaidros’ skizziert worden ist, nämlich darum, daß man den Hörer, um ihn überzeugen zu können, kennen muß. Die aristotelische Rhetorik wurde für Heidegger zur Einführung in die philosophische Anthropologie. Im zweiten Buch der aristotelischen Rhetorik fand Heidegger im besonderen die Lehre von den Affekten, von den *Pathé*, den Bereitschaften und den Widerständen, die der Hörer dem Redner gegenüber empfindet. Im Blick auf dieses aristotelische Denk-Vorbild und von seinen eigenen lebendigen Erfahrungen erfüllt, gewann Heidegger Einblick in die Bedeutung der ‘Befindlichkeit’.” (Kiem. F. M. I.) = „Heidegger valóban új, szokatlan hozzáférést talált Arisztotelészhez. Úgy szólván alulról, a tényleges élet felől közelített hozzá. Első előadásai nem Arisztotelész *Metafizikáját* vagy *Fizikáját* tárgyalták, hanem a *Retorikát*. Ezekben az arisztotelészi előadásokban minden igazi retorika egyik aspektusáról volt szó, ahogy azt először Platón a *Phaidrosz*-ban felvázolta, nevezetesen arról, miszerint ahhoz, hogy a hallgatót meg tudjuk győzni, ismernünk kell. Az arisztotelészi *Retorika* Heidegger számára a filozófiai antropológiába való bevezetés funkcióját vette át. Az arisztotelészi *Retorika* második könyvében találta Heidegger különösen az affektusokról, a *pathé*ről, a készségekről és az ellenállásokról szóló tanítást – a készségekről és az ellenállásokról, amelyeket a hallgató a szónokkal szemben érez. Ezen arisztotelészi gondolati mintaképre való tekintettel, kiegészítve saját eleven élettapasztalataival, nyert Heidegger bepillantást a ‘Befindlichkeit’ jelentőségére.”

⁴³ SZ 29. §. 138; „Aristoteles untersucht die *pathé* im zweiten Buch seiner ‘Rhetorik’. Diese muß – entgegen der traditionellen Orientierung des Begriffes der Rhetorik an so etwas wie einem ‘Lehrfach’ – als die erste systematische Hermeneutik der Alltäglichkeit des Miteinanderseins aufgefaßt werden.”

megvilágíthatja –, mely szerint a retorikát illető szokásos szemléletmód, a retorika hagyományos diszciplináris besorolása az arisztotelészi *Retorika* megértését nemhogy nem segíti, de annak éppenséggel akadályát képezi. A retorikát illető zavar, véli Heidegger, már az arisztotelészi *Retorika* sajtó alá rendezésekor megmutatkozott. Arisztotelész műveinek Bekker-féle berlini akadémiai kiadásában (egy olyan korban, ti. az 1830-as években, amikor a retorika iránti megértés és megbecsülés úgyszólván a mélyponton volt) a *Retorikát* az egész kiadás végére tették. Nem tudták hová helyezni, így hát a végére vele! A tökéletes tehetetlenség ékes bizonyítéka!⁴⁴ A tradíció rég elvesztette megértését a retorika iránt, ez utóbbi már a hellenizmusban és a korai középkorban pusztán iskolai diszciplinává süllyedt. A retorika eredeti értelme rég feledésbe merült. A retorika ezzel szemben, fogalmaz Heidegger, „nem más, mint az a diszciplína, melyben az emberi ittlét önértelmezése kifejezetten végbemegy. A retorika nem más, mint a konkrét emberi ittlét értelmezése, magának az ittlétnek a hermeneutikája.”⁴⁵ Retorika és hermeneutika között adódik akkor egy újabb összefüggés. Ennek értelmében pedig az egymással való hétköznapi beszélés világa az, amely elsősorban és mindenekelőtt az ember világban való létének értelmezését végbeviszi. Heideggerhez kapcsolódva, Heideggert értelmezve írja azután Gadamer: az arisztotelészi retorika „inkább a beszéd által meghatározott emberi élet filozófiája, mint a beszédművészet valamely technikája”.⁴⁶ S Habermasszal folytatott vitájában is hangsúlyozta: „Megcsonkítjuk a retorika értelmét, ha pusztán technikának, sőt csupán a társadalmi manipuláció eszközének tekintjük. Valójában minden értelmes viselkedés egyik lényegi oldala.” (IM 381.)⁴⁷

V. *SENSUS COMMUNIS*, OETINGER, KANT – A NÉMET FILOZÓFIAI TRADÍCIÓ ÖNKRITIKÁJA?

Fentebb más összefüggésben szó esett róla, hogy Gadamer szerint a *sensus communis* fogalma Kantnál következményekkel terhesen elszegényedett, és végzetesen beszűkült.⁴⁸ Utaltunk arra is, hogy az irodalom egy része ezt a Kant-interpretációt vitatja.⁴⁹ Fontos azonban látnunk, hogy Gadamernek ezek a Kantot és német filozófiai tradíciót illető szórványos, kis számú és jobban nem elmélyített kritikái megjegyzései a német filozófiai tradíció önkritikájává állnak össze, an-

⁴⁴ Heidegger GA 18. 109 sk.

⁴⁵ Uo.

⁴⁶ Gadamer GW 2. 305.

⁴⁷ Ezt a gondolatot Gadamer nagy erővel hangsúlyozta Riccardo Dottorival folytatott beszélgetésében is, és felállította a tézist: „az etika teljes egészében retorika” (lásd Gadamer 2002, 59 skk.). „A retorikát csak negatíve lehet meghatározni, mint a meggyőzés művészetét anélkül, hogy bármit is be tudnánk bizonyítani” (uo. 61).

⁴⁸ Lásd a 29. jegyzetet megelőző szövegrészt.

⁴⁹ Lásd a 29. jegyzetet.

nak is tekinthetők (vagy egyenesen tekintendők), s ebben a vonatkozásban filozófiai hermeneutikájának egy olyan – az értelmezők által kevésbé regisztrált – rétegét alkotják, melyet *társadalomkritikaként* jellemezhetünk.

Gadamer sajnálkozását fejezi ki amiatt, hogy „a 18. század [német] iskolai metafizikája és populárfilozófiája, bármennyire igyekezett is tanulni a felvilágosodás vezető országaitól, Angliától és Franciaországtól”, a „sensus communis” fogalmának „politikai tartalmát” mégsem vette át, s hogy e fogalmat ily módon „depolitizálták” (IM 42). Ennek részletezése után a következő bekezdés első mondata így nyit: „Van azonban egy jellemző kivétel: a *pietizmus*”, majd ezt követik a sváb pietistára, Friedrich Christoph Oetingerre vonatkozó utalások. Oetinger – csakúgy, mint Shaftesbury – számára lényeges volt – hangzik Gadamer egy számunkra már ismert gondolata –, hogy „az »iskola« ellenében korlátozza a tudomány, azaz a *demonstratio* igényeit, és a sensus communisra hivatkozzék” (IM 42., kiemelés F. M. I.). Pár sorral lejjebb újfent kritikailag említi „az »iskola« racionalizmusát”, s az »iskola« úgyszintén megint csak – mint majdnem minden esetben – distanciálódó módon idézőjelek között szerepel.

Oetinger, írja Gadamer, „a sensus communis egyenesen »szív«-nek fordítja”, majd idézi Oetingert. „A sensus communis [...] csupa olyan dologgal báblik, melyet minden ember naponta maga előtt lát, melyek egy *egész társadalmat összetartanak*, melyek mind igazságok, mind tételek, mind pedig a tételek fel fogásához szükséges intézmények és formák lehetnek.” (IM 42, kiemelés F. M. I.) Oetinger azt igyekszik megmutatni, hangsúlyozza Gadamer, hogy nemcsak a fogalmak világossága a fontos – ez „nem elég az eleven ismerethez”. Inkább „bizonyos előzetes érzésekre és hajlamokra” van szükség. „Az atyák”, idézi Oetingert egy fontos összefüggésben Gadamer, „bizonyítás nélkül is szükségét érzik, hogy gondoskodjanak gyermekeikről: a szeretet nem *demonstrál*, hanem gyakran az ész ellenében ragadja a szívet a szeretett csábítás felé” (IM 43, kiemelés F. M. I.). A demonstráció fogalma rövid időn belül másodszor jelenik meg kritikai hangsúllyal, és Gadamer azon alapgondolatát fejezi ki, mely szerint a szellemtudományok „logikája”, „tudományossága” radikálisan eltér egyrészt a természettudományok, másrészt a racionális metafizika „módszerre”, „bizonyításra” épülő tudományosságától.⁵⁰ Bizonyítások és érvek nem képesek egy

⁵⁰ Ezt a belátást Gadamer másutt általánosítva is megfogalmazza: „a terület, amelyen a hermeneutika osztozik a retorikával, a *meggyőző* (s nem a *logikailag kényszerítő*) érvek területe. Ez a gyakorlat, és egyáltalán a humanitás területe. Feladatát éppen hogy nem ott tölti be, ahol a »vaslogika« uralkodik, melynek vita nélkül alá kell vetnünk magunkat [...]” (IM 381; kiemelés F. M. I.). „Az ízlés és az ítélőerő nem más, mint az egyes megítélése egy egészre való tekintettel, tehát arra való tekintettel, hogy összeillik-e minden egyébbel, azaz »illő«-e. Ehhez érzékünk kell hogy legyen – *demonstrálni* nem lehet.” (IM 49–50.) Lásd még IM 45: „Valóban az ítélőerő tevékenységét, azt, hogy valami különöst egy általános alá foglal, valamit egy szabály eseteként ismer fel, logikailag nem lehet *demonstrálni*. [...] a szabályok alkalmazását semmiféle fogalmi *demonstráció* sem képes irányítani.” (Kiemelés F. M. I.) Oetingerrel

közösséget összetartani, más szóval kivételes esetektől eltekintve nem azért érzi magát az ember egy közösség tagjának, s azonosítja magát vele, mert „talált rá egy jó érvet” vagy, mert „bebizonyítják” neki. „Hisz azt végeredményben mindig tudtuk, írja Gadamer, hogy a racionális bizonyítás és tanítás lehetőségei nem merítik ki teljesen az ismeret körét.”⁵¹

Ezeket a megfontolásokat továbbgondolva elmondhatjuk: egy popperi értelemben vett nyílt társadalmat nem az érvelés tart össze. Az érvelés a társadalmat győzőkre és legyőzöttekre osztja, s így egy túlnyomórészt harcos, sőt harcias társadalom mintaképeül szolgálhat, melynek tagjai egymással harcban állnak, küzdelmüket pedig *érvekkel* folytatják, ezeket mint fegyvereket forgatják. Ebben az összefüggésben figyelemre méltó, hogy Gadamer kifejezetten is elutasítja a „mindenkivel szembeni győzedelmes argumentálás művészetét”,⁵² s az argumentáció közösséget összetartó erejét alapjaiban megkérdőjelezi, kérdésessé teszi. Gadamer az érvelés ellen a (történeti) tapasztalatra hivatkozik, de talán jobb, ha úgy fogalmazunk, hogy a tapasztalatra való hivatkozással *érvel*, s az *érvelés elleni érvelés* szükségessége jól mutatja vállalkozásának paradox – de ettől még nem kevésbé igazságigénnyel fellépő – jellegét.

kapcsolatban Gadamer megemlíti: Oetinger „szembefordul a felvilágosodás *demonstráció*-eszményével” (IM 403. 55. jegyzet); „gegen das Demonstrationsideal der Aufklärung wendet” (GW 1. 33). Gadamer Oetinger-értelmezésével kapcsolatban lásd még GW 4. 306–317; lásd itt pl. 310: Oetinger „tudatában van annak, hogy [...] a *sensus communis* nem valami racionálisan levezetendő alapelv, hanem valami velünk született, amely csak a használatban az, ami [...]”; vizsgálódása „egyáltalán nem akar *demonstratio* lenni”). (Kiemelések F. M. I.) Gadamer hangsúlyosan említi a *common sense* skót filozófiáját, „amely polemikusan irányult mind a metafizika, mind pedig annak szkeptikus feloldása ellen”, s idézi Thomas Reidnek elemzési szempontunk számára fontos megállapítását: „a common sense vonatkozása a societyre megőrződik: »They serve to direct us in the common affairs of life, where our *reasoning faculty* would leave us in the dark.«” (41. kiemelés F. M. I.) – Az érvek, demonstrációk, bizonyítás iránti sürgetés összefüggésében Gadamer másutt azt írja: „a tudomány annyiban valóban rokon a vakbuzgóval, hogy mivel állandóan bizonyítékokat követel és bizonyítékokat szolgáltat, éppoly intoleráns, mint ő” (GW 2. 45, idézve fentebb a 28. jegyzetben).

⁵¹ IM 40. Lásd ehhez Heidegger GA 14. 89: „Mindannyian rászorulunk a gondolkodásra való nevelésre, s mindenekelőtt annak tudására, mit jelent műveltség és műveletlenség a gondolkodásban. Ehhez Arisztotelésznel találunk egy utalást. *Metafizikájának* IV. könyvében azt írja (1006a): »Ugyanis műveletlenség az, ha az embernek nincs érzéke aziránt, hogy mi igényel bizonyítást, és mi nem.«”. A Heidegger által már nem idézett arisztotelészi szöveg így folytatódik: „Mert lehetetlen az, hogy mindenre legyen bizonyítás, minthogy akkor végtelenbe tartó haladás lépne fel, s akkor nem léteznék semmiféle bizonyítás”.

⁵² IM 257. Gadamer így folytatja: „Ellenkezőleg: az is lehetséges, hogy az, aki [...] a kérdezés és az igazságkeresés művészetét gyakorolja, a hallgatóság előtt a rövidebbet húzza.” „A beszélgetés folytatásához arra van szükség, hogy a másikat ne legyőzni akarjuk.” „A kérdezés művészete [...] a valódi beszélgetés folytatásának művészete” (uo.). Részletesebben lásd Fehér 2001. 92 skk. Az érveléssel szembeni egyik legjobb ellenérvet, mely az érvelés határait vonja meg, Hegelnél, a kanti letét-toposz hegeli kritikájában találjuk; lásd ehhez Fehér 1996–1997. 65–78.

Térjünk vissza Gadamer „társadalomkritikainak” nevezett megjegyzéseihez, s ezek rövid rekonstrukciójával és interpretációjával zárjuk a jelen dolgozatot. Ha jól látom, három olyan szöveghely van, ahol ez a kritika Gadamernél kicsit részletesebben kerül kifejtésre, s ezeket az alábbiakban idézem.

Németországban, mely *a forradalomnak mindig csak a küszöbéig jutott el* [!], az *esztétikai humanizmus* tradíciója volt az, amely a modern tudományeszmény kibontakozása közben elevenen tovább hatott. Más országokban talán több politikai tudat hatolt be abba, amin ott a „humanities”, a „lettres” alapul, röviden: minden, amit egykor humanioráknak neveztek. (IM 11. kiemelés F. M. I.)

Míg Angliában és a latin országokban a *sensus communis* fogalma még ma sem csupán kritikai jelszó, hanem az állampolgárok bizonyos általános kvalitását jelenti, Németországban Shaftesbury és Hutcheson hívei már a 18. században sem vették át a „*sensus communis*” *politikai* tartalmát. A 18. század iskolai metafizikája és populárfilozófiája bármennyire igyekezett is tanulni a felvilágosodás vezető országaitól, Angliától és Franciaországtól, s próbálta utánozni őket, nem tudott adaptálni olyasmit, amihez teljességgel *hiányoztak a társadalmi és politikai feltételek* [!]. Használták ugyan a *sensus communis* fogalmát, de mivel teljesen *depolitizálták*, elvesztette voltaképpen kritikai jelentését. (IM 42, kiemelés F. M. I.)⁵³

[A humanista vezérfogalmak depolitizálása következtében a társadalmi szférában] az igazi erkölcsi és politikai szabadság helyét [...] egy „esztétikai állam”, a művészet iránt elkötelezett kultúrtársadalom megteremtése foglalja el. (IM 77.)⁵⁴

⁵³ A kontextus érzékeltetése kedvéért célszerű lesz idézni az egész bekezdést (IM 42): „Nagyon jellemző, hogy a modern szellemtudományok 19. századi öneszmélése számára a filozófiának nem az a moralista hagyománya vált meghatározóvá, amelyhez Vico és Shaftesbury tartozik, s melyet elsősorban Franciaország, a bon sens klasszikus hazája képvisel, hanem Kant és Goethe korának német filozófiája. Míg Angliában és a latin országokban a *sensus communis* fogalma még ma sem csupán kritikai jelszó, hanem az állampolgárnak bizonyos általános kvalitását jelenti, Németországban Shaftesbury és Hutcheson hívei már a 18. században sem vették át a »*sensus communis*« politikai tartalmát. A 18. század iskolai metafizikája és populárfilozófiája bármennyire igyekezett is tanulni a felvilágosodás vezető országaitól, Angliától és Franciaországtól, s próbálta utánozni őket, nem tudott adaptálni olyasmit, amihez teljességgel hiányoztak a társadalmi és politikai feltételek. Használták ugyan a *sensus communis* fogalmát, de mivel teljesen depolitizálták, elvesztette voltaképpen kritikai jelentését. Csupán egy bizonyos elméleti képességet értettek rajta, a teoretikus ítélőerőt, mely az erkölcsi tudat (a lelkiismeret) és az ízlés mellé sorakozott. Így besorolták az alaperők skolasztikájába, melynek kritikáját aztán Herder végezte el (a negyedik *Kritikai Berék*ben, mely Riedel ellen irányult), s melynek révén Herder az esztétika területén is a historizmus előfutárává vált.” (Kiemelés az eredetiben.) – Gadamer láthatóan sajnálkozik amiatt, hogy „a modern szellemtudományok 19. századi öneszmélése számára a filozófiának nem az a moralista hagyománya vált meghatározóvá, amelyhez Vico és Shaftesbury tartozik, s melyet elsősorban Franciaország, a bon sens klasszikus hazája képvisel”.

⁵⁴ Itt pontosabban egy „vallási hagyományait elvesztett kultúrtársadalomról” van szó (IM 80), melynek így „a művészi hivatás szakralizálása” felel meg (IM 83). Erre a kultúrtársadalomra

Gadamer, a német szellemtudományok és a német filozófiai-esztétikai tradíció 20. századi kiemelkedő filozófiai képviselője és védelmezője aligha vádolható azzal, hogy érzéketlen maradt volna az iránt, amit a fenti első idézetben „az esztétikai humanizmus tradíciójának” nevezett vagy, hogy Kant filozófiai-esztétikai gondolatait ne becsülte volna nagyra. S mégis: az idézett szórványos megjegyzések – a német filozófiai hagyomány nyílt és tiszteletre méltó önkritikája – arról tanúskodnak, hogy „az esztétikai humanizmus tradíciójának” németországi uralomra jutását nem lehet minden további nélkül győzelemként ünnepelni, mivelhogy ennek az örömteli fejleménynek bizony ára volt. Ez az ár pedig – mint az eddigiekből már kitűnhetett – a *sensus communis* erkölcsi-politikai dimenziójának elsorvasztásában állt.⁵⁵ Hogy a *sensus communis* közösségképző jellege a kanti esztétikában megőrződött és jelen van, azt különösebb ellenvetés nélkül el lehet ismerni, ez azonban éppoly kevésbé elegendő Gadamer Kant-értelmezésének a bírálatahoz, mint a *sensus communis*-fogalom újkori – elsősorban Németországban végbement – fejlődésének visszamenőleges meg nem történtté tételéhez. Valamely, Gadamerrel szemben igényes kritikai pozíció elfoglalása előfeltételezi, hogy a kritikai optika nem szűkül Kantra, hanem szem előtt tartja az egész újkori – sőt antik –filozófiatörténet gadameri ábrázolását.

Az ár azonban végső soron nem is csupán a *sensus communis*-fogalom – Gadamer által kritikusán szemlélt – újkori fejlődése (azaz visszafejlődése, elsorvadása), hanem az, amit ez a fogalomtörténeti ábrázolás mintegy leképez, lefed, amit vele meg kíván magyarázni: az újkori német történelem – nem kevésbé kritikusán

„a »művészet« pszeudovallássá fokozott fogalma”, a „művészet kultúrvallássá emelkedése” a jellemző (IM 384). – Érdekes idéznünk itt lábjegyzetben azokat a rövidebb szöveghegyeket, amelyek a fentebbi részletesebb idézeteket hasznosan egészíthetik ki: „[...] utánajárunk annak a kérdésnek, hogyan *szorvadt el* ez a tradíció [a *sensus communis* tradícióját]” (IM 40. kiemelés F. M. I.). „Vico a szellemtudományi megismerésnek egy olyan igazságmozzanatához kalauzol bennünket, mely a 19. századi szellemtudományok öneszmélése számára már hozzáférhetetlen volt” (IM 40). „A *sensus communis* jelentéstartalma is bajosan korlátozható az esztétikai ítéletre” (IM 45). „[...] a német felvilágosodás filozófiája az ítélőerőt nem a szellem magasabb képességei, hanem az alacsonyabb megismerési képességek közé számította. Ezzel olyan irányt vett, mely messze eltér a *sensus communis* eredeti római értelmétől, s a skolasztikus hagyományt folytatja” (IM 45). „Kant [...] egészen más hangsúllyal használja ezt a fogalmat [a *sensus communis* fogalmát] Az *ítélőerő kritikájában*. Őnála már nincs rendszertani helye a fogalom alapvető morális értelmének.” (IM 46). „Kantnál a *sensus communis* a szó logikai értelmében sem játszik semmilyen szerepet” (IM 47). „[...] mindannak a jelentőségéből, amit érzéki ítélőképességnek lehetne nevezni, Kantnál nem marad más, mint az esztétikai ízlésítélet. Itt igazi közös érzékről van szó.” (IM 47.). „Amikor Kant [...] az ízlést nevezi az igazi »közös érzéknek«, már nem veszi figyelembe a közös érzék fogalmának azt a nagy morális-politikai hagyományát, melyet fentebb bemutatunk” (IM 53).

⁵⁵ Lásd ehhez Fehér 2001. 144: „A művészet tematikáját magában foglaló esztétika létrejöttét [...] Gadamer szempontjából tehát teljes egészében szubjektivizálásként kell érteni. Az esztétika újkori autonómmá válásának ára éppenséggel a »szubjektivizálás«. Ez mindennek előtt azt jelenti, hogy az esztétika lemond az igazság- és az ismeretigényről, ezeket előzetesen feladja [...]. Gadamer ilyenformán rendkívül kritikusán áll szemben azzal a folyamattal, melyben az esztétika az újkorban autonóm filozófiai diszciplínává vált [...]”

szemlélt – alakulása s annak fejleményei. Jelen dolgozatot erre vonatkozó néhány megjegyzéssel zárjuk.

Gadamer fő műve 1960-ban jelent meg. Megírása az ötvenes évekre esik. A mű egy olyan korban született, amikor elevenen élt a II. világháború sokkja, amikor a szellemi klíma egyik újra és újra felvetődő kérdése így hangzott: hogyan kerülhetett sor Hitler hatalomra jutására, a világháború tragédiájára, a koncentrációs táborokra, a holocaustra? Vajon mindez Németország újkori történelmének alakulásával magyarázható, s ha igen, hogyan? Az ezeket a kérdéseket középpontba állító, akkoriban lezajlott számos vitából és diszkusszióból csak két – mindenestre jelentős hatású – példára hivatkozom: Helmuth Plessner *Az elkésett nemzet* és Lukács György *Az ész trónfosztása* című könyvére. Mindkettő a háború utáni diszkussziók alaphangját üti meg azáltal, hogy a nemzetiszocializmus 1933-ban történt hatalomátvételét és ezzel az egész 1945-ig ívelő folyamatot a német és európai történelem újkori fejlődéséből igyekszik magyarázni. S mindkét műben az egyik kiemelkedő magyarázó motívum így hangzik: az ok a németországi polgári fejlődés *megkésetttségében* és felemás jellegében keresendő. Gadamer *sensus communis*-értelmezésének szempontjából jellegzetes már Plessner könyve első fejezetének címe: *Nach dem Kriege. Deutschlands Protest gegen den politischen Humanismus Westeuropas (A háború után. Németország tiltakozása Nyugat-Európa politikai humanizmusa ellen)*.⁵⁶ Innen szemlélve úgy tűnik, mintha az idézett gadameri helyek a maguk módján arra próbálnának választ keresni, hogy a *sensus communis* erkölcsi-politikai dimenziója – az, ami a náciizmus hatalomra jutásával szemben az állampolgári érzület szintjén ellenállást tudott volna kifejezni –, vagyis (Plessner kifejezését használva) a „politikai humanizmus” miért nem tudott gyökeret verni Németországban. A *sensus communis* depolitizálásnak fejleménye ebben a kontextusban a nemzetiszocializmushoz vezető út egyik előzményének tekinthető. Plessner munkájának címe és Lukács György *Az ész trónfosztása* című műve első fejezetének első mondata között nyilvánvaló a kapcsolat: „Általánosságban szólva a német nép sorsa, tragédiája abban áll”, írta Lukács, „hogy a modern-polgári fejlődésben *elkésett*” (Lukács, 1954. 37; kiemelés F. M. I.).⁵⁷ Kicsit később találunk Lukácsnál olyan megfogalmazásokat, amelyek akár Gadamer művében is szerepelhettek volna: „a humanista mozgalom Németországban sokkal kevésbé járul hozzá a nemzeti tudat keletkezéséhez”, mint Nyugat-Európában (Lukács 1954. 39); Németországban „a nemzet fogalma pusztán kultúrfogalommá halványodott” (uo. 44). Az utóbbi folyamat megfeleltethető Gadamer nézőpontjából a *sensus communis* depolitizálásának és az esztétikai szférára való szűkülésének.

De nemcsak Lukácsnál találunk olyan megfogalmazásokat, amelyek akár Gadamer művében is szerepelhetettek volna – a fordított eset is előfordul. Gadamer-

⁵⁶ Helmuth Plessner 2003. 36 skk.

⁵⁷ Lukács és Plessner egyébként személyesen ismerték egymást, 1913-ban Max Webernél ismerkedtek meg. Lásd ehhez és filozófiai életútjukhoz Joachim Fischer 2014.

nél is fellelhetők olyan szöveghelyek, amelyek Lukács művében is helyet kaphattak volna.

Hogy „Németország a forradalomnak mindig csak a küszöbéig jutott el”, hogy míg Angliában és a latin országokban a *sensus communis* fogalma Németországtól eltérően „az állampolgárok bizonyos általános kvalitását jelenti”; hogy a német aufklärista filozófia próbált ugyan adaptálódni Nyugat-Európához, de ehhez „teljességgel hiányoztak a társadalmi és politikai feltételek”; hogy Németországban az „erkölcsi és politikai szabadság helyét [...] egy »esztétikai állam«, a művészet iránt elkötelezett kultúrtársadalom megteremtése” foglalta el – mindezek az észrevételek különösebb kényszeredettséggel nélkül beilleszthetők a lukácsi – s nem kevésbé a plessneri – optikába. A német állampolgári tudatot Plessner apolitikus beállítottságként, továbbá a „Volkstümelei [népiesség] és az „Obrigkeitsfrömmigkeiten [a feljebbvalók iránti áhítatos tisztelet] szerencsétlen összekapcsolódásaként” jellemzi (Plessner 1985. 294).

Gadamer *sensus communis*-felfogása ezen társadalomkritikai háttér előtt azzal (Gadamer számára jól ismert, a hatástörténet fogalmával leírt) hermeneutikai belátással magyarázható, amely szerint – amint arról fentebb a II. fejezet harmadik bekezdésében már röviden szó esett – a mindenkori jelen – s hozzá való viszonyunk – határozza meg azt a módot, ahogyan a múlthoz fordulunk, adja kezünkbe azokat a szempontokat és kérdéseket, amelyekre vonatkozóan a múlt feltárul.⁵⁸

Ezen megfontolások alapján a *sensus communis* fogalomtörténetének gadameri végigkövetése-értelmezése már kezdetben, amikor a rekonstrukció Arisztotelészhez, a rómaiakhoz, a sztoikusokhoz, majd az újkorban elsősorban Vico-hoz és Oetingerhez nyúl vissza, a jelenre való vonatkoztatás értelmezési körében áll, a jelenre való vonatkoztatás szempontja mozgatja, irányítja és határozza meg. Gadamer ennek nagyrészt tudatában is van. „[A] szellemtudományokban”, írja, „a kutatási érdeklődést, mely a hagyomány felé fordul, sajátosan motiválják a mindenkori jelen és annak érdekei” (IM 203).

Ezt a tényállást pedig – tehetjük hozzá, s ezzel zárjuk dolgozatunkat – nem összeszorított foggal kell beismerni. A végességhermeneutika szemszögéből ez a történeti kutatásnak nem hátránya, hanem inkább jellegzetessége, sőt előnye.

⁵⁸ Lásd IM 202 skk., 213 skk. A tanulmány II. pontjában nem szerepeltek hivatkozások gadameri szöveghelyekre, ezért hasznos lehet, ha most néhány helyet idézek. IM 202: „[...] a feladat voltaképpen teljesítése az »objektív« történeti kutatás legszélsőségesebb esetében is abban áll, hogy újra meghatározzuk a jelentőségét annak, amit kutatunk. A jelentőség azonban nemcsak a végén áll az ilyen kutatásnak, hanem az *elején* is: mint a *kutatási téma kiválasztása, a kutatási érdeklődés felébredése*, az új kérdés felmerülése” (kiemelés F. M. I.). IM 203: „a dolgot csak az az aspektus jeleníti meg, amelyben megmutatják nekünk.” IM 213: „A valóban történeti gondolkodásnak gondolnia kell saját történetiségére is”. IM 216: „Horizontra szert tenni mindig azt jelenti, hogy képessé válunk messzebb látni a közelinél és a túl közelinél, de nem azért, hogy eltekintsünk önmagunktól, hanem hogy egy nagyobb egészben és helyesebb arányokban jobban lássuk a dolgot.”

IRODALOM

Heidegger műveinek összkiadására (*Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1975-től) GA rövidítéssel, Gadamer összegyűjtött műveire (*Gesammelte Werke*, 1–10 köt., Tübingen, Mohr, 1985–1995) GW rövidítéssel hivatkozom, ezt követi a kötetszám, majd pont után a lapszám megjelölése. A gadameri fő mű (Hans-Georg Gadamer: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen, Mohr, 1975⁴ [GW 1]) magyar kiadására (*Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat, 1984) IM jelzéssel hivatkozom. Egyéb rövidítések: SZ = Heidegger: *Sein und Zeit*. 15. kiadás, Tübingen, Niemeyer, 1979;¹⁵ LI = *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Gondolat, 1989. – Az idézetekben szereplő magyar fordításokat minden külön megjelölés nélkül helyenként módosítottam.

- Abbott, Andrew 2007. The Aims of Education Address. *The University Of Chicago Record*. 2002. September 26, 4–8. <URL <http://home.uchicago.edu/~aabbott/Papers/aims2.pdf>>; újranymva: Welcome to the University of Chicago. *Forschung und Lehre* 2007/8. Supplement; Németül: Willkommen an der Universität Chicago. *Glanzlichter der Wissenschaft. Ein Almanach*. Szerk. Deutscher Hochschulverband. Stuttgart, Lucius, 2008. 5–23.
- Dilthey, Wilhelm 1924. Die Entstehung der Hermeneutik. In uő: *Gesammelte Schriften*. 5. kötet. Szerk. Georg Misch. Leipzig–Berlin, Teubner.
- Dilthey, Wilhelm 1974. A hermeneutika keletkezése. Ford. Erdélyi Ágnes. In uő: *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Szerk. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat.
- Fehér M. István 1996–1997. Verstehen, Verständigung, Argumentieren, Gemeinschaft: Zu den praktisch-politischen Aspekten der Hermeneutik Gadamer's. *Existential*. 6–7. 65–78.
- Fehér M. István 2001. *Hermeneutikai tanulmányok. I.* Budapest: L'Harmattan.
- Fehér M. István 2002. Destrukció és applikáció, avagy a filozófia mint „saját korának filozófiája”. *Történelem és történetiség Heidegger és Gadamer gondolkodásában. Világosság*. 43/4–7. 19–33. <<http://www.vilagosság.hu/pdf/20030704121036.pdf>>
- Fehér M. István 2003. Filozófia, retorika, hermeneutika. *Világosság*. 44. 2003/11–12. 19–32. <<http://www.vilagosság.hu/pdf/20040419114135.pdf>>
- Feyerabend, Paul – Hans Albert 1997. *Briefwechsel*. Szerkesztette Wilhelm Baum. Frankfurt/M, Fischer.
- Figal, Günter 2000. Philosophische Hermeneutik – hermeneutische Philosophie. In *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*. Szerkesztette Günter Figal – Jean Grondin – Dennis Schmidt. Tübingen, Mohr Siebeck, 335–344.
- Fischer, Joachim 2014. Lukács und Plessner: Alternative Sozialphilosophien im Ausgang des Weltkrieges. In *Erster Weltkrieg. Kulturwissenschaftliches Handbuch*. Szerk. Niels Werber – Stefan Kaufmann – Lars Koch. Stuttgart, Metzler, 410–418.
- Gadamer, Hans-Georg IM = *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat, 1984.
- Gadamer, Hans-Georg 1976. Was ist Wahrheit? In uő: *Kleine Schriften*. Tübingen, Mohr. 1. kötet.
- Gadamer, Hans-Georg. GW. *Gesammelte Werke*. 1–10. kötet. Tübingen, Mohr. 1985–1995.
- Gadamer, Hans-Georg. GW 1. *Gesammelte Werke*. 1. kötet. Tübingen, Mohr. 1986.
- Gadamer, Hans-Georg. GW 2. *Gesammelte Werke*. 2. kötet. Tübingen, Mohr. 1986.
- Gadamer, Hans-Georg. GW 3. *Gesammelte Werke*. 3. kötet. Tübingen, Mohr. 1987.
- Gadamer, Hans-Georg. GW 4. *Gesammelte Werke*. kötet. Tübingen, Mohr. 1987.
- Gadamer, Hans-Georg 2002. *Die Lektion des Jahrhunderts. Ein philosophischer Dialog mit Ricardo Dottori*. Münster–Hamburg–London, LIT Verlag.

- Hahn, Lewis E. (szerk.) 1997. *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. (The Library of Living Philosophers; 24.) LaSalle/IL, Open Court Publishing. 137–153.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. A logika*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1981. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. III. A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich – Friedrich Wilhelm Joseph Schelling 2001. A filozófiai kritika lényegéről általában, s kiváltképp a filozófia mai állapotához való viszonyáról. In Hegel–Schelling: *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophie-ből*. Fordította Nyizsnyánszki Ferenc. Budapest, Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány, 7–23.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1970. *Werke in zwanzig Bänden. Theorie Werkausgabe. Auf der Grundlage der Werke von 1832–1845 neu edierte Ausgabe*. Redaktion E. Moldenhauer und K. M. Michel. Frankfurt/M, Suhrkamp, 2. kötet.
- Heidegger, Martin SZ. = *Sein und Zeit*. 15. kiadás, Tübingen, Niemeyer. 1979.
- Heidegger, Martin LI = *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály – Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István. Budapest, Gondolat, 1989.
- Heidegger, Martin GA. *Gesamtausgabe*. Frankfurt/M, Klostermann. 1975–.
- Heidegger, Martin GA 60. *Phänomenologie des religiösen Lebens. Wintersemester 1920/21, Sommersemester 1921*. Gesamtausgabe, 60. kötet. Sajtó alá rendezte M. Jung – T. Regehly – C. Strube. 1995.
- Heidegger, Martin GA 9. *Wegmarken*. Gesamtausgabe, 9. kötet. Sajtó alá rendezte F-W. von Herrmann. 1976.
- Heidegger, Martin GA 18. *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Gesamtausgabe, 18. kötet. Sajtó alá rendezte M. Michalski. Frankfurt/M, Klostermann. 2002.
- Heidegger, Martin GA 14. *Zur Sache des Denkens*. Gesamtausgabe, 14. kötet. Frankfurt/M, Klostermann. 2007.
- Kant, Immanuel 1974. *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 1821. *Vorlesungen über die Metaphysik*, herausgegeben von K. H. L. Pölit, Ersterscheinung 1821. *Zum Drucke befördert von dem Herausgeber der Kantischen Vorlesungen über die philosophische Religionslehre. Nebst einer Einleitung, welche eine kurze Übersicht der wichtigsten Veränderungen der Metaphysik seit Kant enthält*. Erfurt, Keyserische Buchhandlung, 1821. Új kiadás in *Kant's Vorlesungen*. Hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. 5. kötet. *Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie*. Zweite Hälfte, erster Teil (= *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Bd. 28), Berlin, Walter de Gruyter. 1970. 525–610.
- Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (később: Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin) [= Akademie-Ausgabe]. Berlin, Reimer (1900-tól: De Gruyter).
- Kant, Immanuel 1968. *Werkausgabe*. Szerk. W. Weischedel. 6. kötet. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft* (KrV) = *A tiszta ész kritikája* (TÉK) ford. Kis János, Budapest, Atlantisz. 2004.
- Kant, Immanuel 1917. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In *Kant's gesammelte Schriften*. Akademie-Ausgabe, 7. kötet.
- Kant, Immanuel 1996. *Történetfilozófiai írások*, ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Ictus.
- Kant, Immanuel 1999. *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva – Tengelyi László. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel. 2005. Pragmatikus érdekű antropológia. In uő: *Antropológiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Osiris Kiadó – Gond-Cura Alapítvány.

- Kleist, Edward Eugene 2000. *Judging Appearances. A Phenomenological Study of the Kantian sensus communis*. (Phaenomenologica; 156.) Dordrecht, Kluwer.
- Lukács György 1954. *Az ész trónfosztása*. Budapest, Magvető.
- Lukács, György 1977. *Ifjúkori művek*. Szerk. Tímár Árpád. Budapest, Magvető.
- Nehring, Robert 2010. *Kritik des Common Sense. Gesunder Menschenverstand, reflektierende Urteilskraft und Gemeinssinn – der Sensus communis bei Kant*. (Erfahrung und Denken, 100.) Berlin, Duncker & Humblot.
- Palmer, Richard E. 1969. *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston, Northwestern University Press.
- Platón összes művei. Budapest, Európa. 1984.
- Plessner, Helmuth 1985. Deutsches Philosophieren in der Epoche der Weltkriege (1953). In uő: *Gesammelte Schriften in zehn Bänden. IX. Schriften: zur Philosophie*. Frankfurt/M, Suhrkamp, 263–299.
- Plessner, Helmuth 2003. *Die verspätete Nation. Über Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes (1935/1959)*. In Uő: *Gesammelte Schriften in zehn Bänden. VI. Die Verführbarkeit des bürgerlichen Geistes*. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Rorty, Richard. 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press.
- Sokolowski, Robert. 1997. Gadamer's Theory of Hermeneutics. In Lewis E. Hahn (szerk.) *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. (The Library of Living Philosophers; 24.) LaSalle/IL, Open Court Publishing, 223–234.
- Schaeffer, John D. 1990. *Sensus Communis. Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*. Durham–London, Duke University Press.
- Shaftesbury, Ashley Anthony Cooper, Earl of 2001. *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Szerk. Douglas den Uyl. Indianapolis/IN, Liberty Fund. 1. kötet.
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Lord of 2008. *Sensus communis. Esszé a szellem és a jókedély szabadságáról (Levél egy barátjához)*. Ford. Harkányi András. Budapest, Atlantisz.
- Tugendhat, Ernst. 1992. The Fusion of Horizons. *The Times Literary Supplement*. 1978. május 19.; újranyomva in uő: *Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/M, Suhrkamp. 426–432.
- Turk, Horst. 1982. Wahrheit oder Methode? H-G. Gadamer's „Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik“. In Hendrik Birus (szerk.) *Hermeneutische Positionen: Schleiermacher – Dilthey – Heidegger – Gadamer*. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht. 120–150.
- Verene, Donald Philipp 1997. Gadamer and Vico on *Sensus Communis* and the Tradition of Humane Knowledge. In Lewis E. Hahn (szerk.) *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*. (The Library of Living Philosophers; 24.) LaSalle/IL, Open Court Publishing, 137–153.
- Vico, Giambattista 1959. *La scienza nuova (Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni. Corretta, schiarita e notabilmente accresciuta)*. In uő: *Opere*. Szerk. Paolo Rossi. Milano, Rizzoli.
- Vico, Giambattista 1979. *Az új tudomány*. 2. Kiadás. Ford. Dienes Gedcon – Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

A józan ész szava a konzervatív gondolkodásban

Filozófiai esszé*

I. BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK

Az alábbi szöveg nem szaktanulmányként született, hanem ahhoz az esszé-hagyományhoz kíván kapcsolódni, amely mindig is fontos szerepet játszott az európai filozófiai gondolkodásban éppúgy, mint a magyar kultúrában. Gondoljunk a kontinensen Bacon-re és Montaigne-re, idehaza például Kemény Zsigmondra vagy Babits Mihályra.

A szerkesztő javaslatára gondolkodtam el azon, hogy miként viszonyul a konzervatív hagyomány a józan ész szavához (és főleg gyakorlatához). Tudom, hogy a „konzervatív hagyomány” kifejezés megengedhetetlenül általános, ám úgy gondolom, hogy más ideológiai pozíciókkal szemben jól elkülöníthető, s most csak ennyi a szándékom. Mivel minden hagyományt nyilvánvalóan utólag konstruálunk meg fogalmilag, annyi pontosításnak azért szükségét érzem, hogy az általam választott konzervativizmus intellektuális, mérsékelt, arisztoteliánus és anglofil jegyeket magán viselő hagyományelvűség.¹ Ezt a hagyományt a 20. században például Michael Oakeshott és a néhai Sir Roger Scruton képviselte. Ez az esszé az ő gondolkodói teljesítményük előtt is tiszteleg.

A mérsékelt konzervatív gondolkodásról szólva hangsúlyozni szoktuk: annak egyik fontos vonása, hogy óvakodik a politikai ideológiáktól. Úgy gondolja ugyanis, hogy az ideológusok az elmélet trójai falovát kívánják bevontatni a *polis*-sz, a városállam falai közé. És joggal: ahogy Burke a felvilágosult filozófusokat okolta a francia forradalomért, a 20. századdal kapcsolatban is elmondható, hogy a legsúlyosabb politikai katasztrófákhoz vezetett az a törekvés, amely ideológiai sémákhoz, dogmákhoz kívánta igazítani a valóság mindig is bonyolult és ezért jól elrendezett sémákba nem illeszkedő anyagát. A jelen dolgozat fő állítása az, hogy a józan ész (*common sense*) szava az ideológiai alapú politizálás ellentéte, s mint ilyen, kulcsfontosságú a konzervativizmus számára. Gondolatmenete abból indul ki, hogy a politikai valóság túl bonyolult ahhoz, hogy ellentmondásmentesen szisztematizálható legyen. Az antik görög filozófiából ismert terminusokkal

* Köszönettel tartozom Robotka Andreának a szöveg gondozásáért.

¹ Az angol konzervativizmusról lásd Kontler 2000, illetve Egedy 2005.

szólva, az ideológiák összetévesztik a teória és a praxis birodalmát. Különösen a brit konzervativizmusra jellemző ez a fajta idegenkedés a politika egyetemes elméleti alapokra helyezésétől. Ez jelent meg Edmund Burke kritikájában, amely a *philosophe*-oknak a francia forradalomban játszott dicstelen szerepét figurázta ki maró gúnnyal. S ez a konzervatív ideológia-kritika teszi érthetővé, miért támadta olyan vehemensen Oakeshott a racionalizmus benyomulását a politika törékeny világába. Az ideológiai alapú politizálás veszélyét a francia forradalom óta számos történelmi példa igazolta, legmeggyőzőbben minden bizonnyal a huszadik századi totalitarizmusok. Az ideológiai alapú, a józan ésszel szembeforduló politizálás napjaink radikál-balos mozgalmaiban és azok ideológiához való viszonyában is megjelenik.

Ám felmerül a kérdés, milyen mércénk marad a ténylegesen megvalósuló politika megítélésére, ha elvetjük az ideológiát. Alkalmazandó elmélet (mert mi más az ideológia, mint az alkalmazás céljaira formált elmélet) nélkül nem lehet a politikai gyakorlat elé mércét állítani. Így viszont nyilvánvalóan olyan relativizmus fenyeget, amelynek egyetlen elve marad: „anything goes”. E tekintetben a számomra fontos értékkonzervatívok álláspontja jellegzetesen különbözik a status quo-konzervatívokétól, akik bármely régóta fennálló hagyományt hajlandóak védelmükbe venni, azon az alapon, hogy tartós fennállása legitimálja az adott politikát. Az értékkonzervatívok igenis fontosnak tartanak bizonyos *priori* mércéket. Ám kérdés, honnét tudják ezeket „levezetni”, ha nem engedik be az elméletet a politika világába.

A józan észre hivatkozó konzervatív gondolkodásmód e kérdésre kínál választ. Nem hajlandó feladni az értékalapú politizálást, de tartózkodik attól is, hogy ideológiai konstrukciókat erőltessen a gyakorlati politika világára. Az érvelés lényege, hogy rendelkezünk olyan, mindnyájunkban fellelhető érzékenységgel (*sense*), amelyben elődeink tapasztalatai összegződnek, s amely másrészt biztosítja a politikai közösségünk nyilvános diskurzusának implicit logikáját. Ez a konzervatív elképzelés azt vallja, a józan ész fogalmával jelölt politikai tudásforma nem mindenkor érvényes, fogalmilag meghatározható elvont elvek formájában ad gyakorlati eligazítást, hanem kicsit ahhoz hasonlít, ahogy a hagyományos elképzelés szerint az erények képesek befolyásolni döntéseinket és irányítani cselekvéseinket: mindenfajta életidegen teoretizálás nélkül.

Az alábbi dolgozat arra tesz kísérletet, hogy néhány, bizonyos fokig esetlegesen kiválasztott szerző vonatkozó nézeteire utalva felidézze, milyen elgondolások szolgáltak a józan ész középontba állító gondolkodásmód mögött.² Kiindulópontul Oakeshottnak a tapasztalatról és gyakorlatról vallott elképzelése

² E célkitűzés háttérében olyan meggondolás áll eszmetörténet és politikai filozófia viszonyát illetően, amely sok tekintetben párhuzamos azzal a filozófia és a filozófiatörténet viszonyának újragondolására irányuló javaslattal, amelyet Varga Péter András fogalmazott meg fontos könyvében (Varga 2020).

fog szolgálni. Ezután – ahogy eszmetörténeti előadásaiban Oakeshott maga is – visszakeresem a józan észre utaló politikai gondolkodásmód két antik előzményét (Oakeshott 2006).³ Arisztotelész vonatkozó elképzeléseiből fogok kiindulni, majd megmutatom, miként telítődik politikai tartalommal Cicerónál a *sensus communis* fogalma. Mindez azért fontos, mert az antik előzményekre való hivatkozás visszatérő elem a modern nyugati intellektuális konzervativizmusban. Ezt követően Vicoval, Shaftesburyvel és Burke-kel fogunk foglalkozni, a józan ész fogalmának egymástól eltérő, de közös, antik forrásokat használó, kora modern képviselőivel, akiknek vonatkozó elképzelései maguk fontos állomást jelentettek a józan ész modern, konzervatív újrahasznosításának folyamatában. Míg azonban Burke szerepét senki nem vonná kétségbe a konzervativizmus születése kapcsán, Vico vagy akár Shaftesbury konzervatív pedigréje egyáltalán nem evidens. A jelen dolgozat mégis emellett érvel, továbbgondolva az Isaiah Berlin és Mark Lilla értelmezése által fémjelzett irányt, s összhangban Gadamer vonatkozó elképzeléseivel.⁴ A dolgozat egy olyan konzervatív hagyomány felmutatása, amely a józan észnek mérce-szerepet szán, nem ellentétesen a természetjog korábbi, klasszikus tanításával, ám el kívánja kerülni a klasszikus természetjog skolasztikus és doktriner jellegét. E tekintetben a józan észnek a prudencia érényéhez kapcsolódó, s így antik forrásokig visszanyúló, a kora modernitásban újra elővett, majd jó időre háttérbe szoruló értelmezése lesz irányadó.

II. OAKESHOTT A TAPASZTALATRÓL (*EXPERIENCE*) ÉS A GYAKORLATRÓL (*PRACTICE*)

Oakeshott első filozófiai munkája az *Experience and Its Modes* (*A tapasztalat és módjai*) volt, amely 1933-ban jelent meg. Alapját azok az előadásai jelentették, amelyeket a húszas években tartott *A politika filozófiai megközelítése* címmel, s melyeket kiadva a posztumusz korai politikai írások között olvashatunk (Oakeshott 2010). Az előadások még arról szóltak, milyen különböző módon tapasztalhatjuk meg a politikát, ám a könyv már a világról általában szerzett tapasztalataink módjait különbözteti meg. Egy tapasztalási mód egyben gondolkodásmódot is jelent: olyan eszmék kritikus tömegét, amelyek között létrejött bizonyos fokú integritás (lásd Nardin 2020). Az egyes tapasztalási módok különbsége egyben a világra rátekintő megfigyelő lehetséges nézőpontjainak különbsége is – az egyes

³ Oakeshott szemléletes példát szolgáltat arra, milyen fontos szerepet játszik Arisztotelész és Cicero a nyugati keresztény gondolkodás egészében, amikor megemlíti, hogy a chartres-i katedrális nyugati frontján egymás mellett található Arisztotelész, a logikus, Cicero, a szónok és Donatus, a grammatikus alakja.

⁴ Lásd Berlin 1996; Lilla 1993. Gadamernek a *sensus communis* fogalmára vonatkozó, az *Igazság és módszer* lapjain olvasható elképzeléseivel részletesen foglalkozik a jelen tematikus számban Fehér M. István érdekesítő tanulmánya, így ezt én itt nem fogom tárgyalni.

tapasztalási módok egymással össze nem mérhetőek. Miközben Oakeshottot továbbra is a (politikai) filozófia sajátos nézőpontja, tapasztalati módja érdekli, külön elemzi a tudomány és a történelem (később a költészet) mellett a gyakorlat (*practice*) tapasztalási módját, amelyet a cselekvésben részt vevő gondolkodásként határoz meg.

Mielőtt rátérnénk a gyakorlati tapasztalati mód oakeshotti meghatározására, vessünk még egy közelebbi pillantást magára a tapasztalat fogalmára. Ez ugyanis nála magában foglalja azt, ami a tapasztalat tárgya, s magát a tapasztalás folyamatát is. Szerinte a fogalomban benne foglaltatik továbbá a pusztá érzékelés éppúgy, mint a gondolkodás és ítéletalkotás. Ráadásul a tapasztalást elszakíthatatlannak mutatja attól az éntől (*self*), amelyik tapasztal: „Minden tényleges tapasztalat magában foglal egy olyan ént, amelyet vélekedés, előítélet, szokás és tudás is gazdagít, és ezért az, hogy kizárjuk ezt az ént bármilyen tapasztalatból, teljességgel lehetetlen” (Oakeshott 2002). Az olyan fogalmak megjelenése, mint a vélekedés, előítélet és szokás megmutatja, hogy Oakeshottnál nem hagyományos vagy klasszikus liberális elmélettel van dolgunk, amely a mindig racionálisan választó, izolált énnel dolgozik. Nála az én sok mindent „örököl” külső forrásból, nevezetesen a szűkebb vagy tágabb közösségtől, ennyiben Oakeshott kapcsolódik a 20. századi filozófia fenomenológiai irányzataihoz is, amelyek az interszonalitás jelentőségére irányították a figyelmet.

És akkor lássuk, mi határozza meg specifikusan a gyakorlatot, mint megismerésmódot, Oakeshott gondolkodásában. A többi tapasztalási módtól megkülönböztető meghatározása szerint: „a gyakorlati élet [...] arra irányuló kísérlet, hogy tapasztalati világunk egészét tegyük koherensebbé” (Oakeshott 2002. 256). Ennek azonban nem a teória elvont világában, hanem a saját életünk keretrendszerén belül kell kibontakoznia. Oakeshott először is arra utal, hogy a gyakorlat célja egzisztenciánk, vagyis életünk befolyásolása: hogy változtassunk rajta, vagy – s ez megint egy konzervatív szál nála –, hogy megmentsük a fenyegető változástól. Épp ehhez az egzisztenciális változásvonatkozáshoz kapcsolódik Oakeshott legizgalmasabb állítása: a gyakorlatban mindig egymásnak feszül az, ami megvan (*what is*), s vele szemben az, ami lehetséges, illetve kívánatos (*what ought to be*). Pontosabban: épp az a gyakorlati nézőpont, ami szembesíti e kettőt egymással, mi több, ezek áthidalására törekszik. „Amire kísérletet tesz (tudniillik a gyakorlat), az az »itt és most létezőnek« és »annak, aminek lennie kellene« a kibékítése.” A két világ (kantianus kifejezéssel a „van” és a „legyen” világa) viszonyát sajátos kettősség jellemzi: egyrészt soha nem tud egyik a másikba áthajolni, másrészt egyáltalán nincsenek egymástól elszakítva. Ez utóbbi állítás magyarázatra szorul. Oakeshott szerint azért nem választható el egymástól a „van” és a „legyen” világa, mert szükségszerűen ugyanolyan tényekből kell felépülnie az egyiknek, mint a másiknak. Például az értékek éppúgy megjelennek a sohasem tökéletes gyakorlati cselekvésben, mint a „legyen” tiszta világában. Ennyiben az is kijelenthető, hogy szükségszerűség kapcsolja a gyakorlati

tevékenységet az értékek tiszta világához. Az, hogy a „van” világát a gyakorlat mindig szeretné közelíteni a „legyen” világához, de azt soha el nem érheti, teszi kettejük kapcsolatát szükségszerűvé, és a folyamatot szükségszerűen befejezhetetlenné. Ez a „van” és a „legyen” világa közötti kölcsönös és szükségszerű ráhagyatkozás adja a gyakorlatnak azt a dinamikát, amely a cselekvés világát megkülönbözteti a tapasztalat egyéb formáitól.

És itt lépi Oakeshott a legmeglepőbbet. Nem a politika példáját hozza fel a gyakorlat világának illusztrálására, hanem a vallását. Pedig a politika nagyon is jól leírható lenne azon dinamika mentén, amely a „van” világából szeretne eljutni a „legyen” világáig, s ezért hajlandó is cselekedni. Oakeshott példája azonban a vallás, és nagyon meggyőző retorikával érvel amellett, hogy vallásosságunk próbaköve nem más, mint az általunk választott életmód. Ebben az értelemben, állítja, „a vallás maga az életvezetés. Minden vallás életforma, és a mi vallásunk a mi életformánk.” (Oakeshott 2002. 294.)

A fiatal Oakeshott ezen a ponton valójában a vallásgyakorlat azon jellegzetességére utal, hogy annak próbája mindig önmagán kívül keresendő. Ezzel a vallásgyakorlás inherens paradoxitására szeretné felhívni a figyelmet: hogy a vallás nem több, igaz, nem is kevesebb, mint a gyakorlat legintenzívebb, ezáltal önmagát meghaladó, a legyen világába átvezető formája. De minket most nem a vallásosság oakeshotti tapasztalati formája érdekel, hanem a fentebbi idézet azon önkéntelen nyelvtani áthajlása, amely az egyéni életformáról szólva a többes szám első személyű „mi életformánk” szóalakig vezet. Ha a vallás gyakorlat, és mint ilyen, cselekvés, életforma, a mi vallásunk a mi gyakorlatunk, és mint ilyen, közös cselekvés és életforma. Ebben az értelemben a mi vallásunk közös tapasztalaton alapul, s közös gyakorlathoz vezet.

Most tegyük át ezt a vallási példát a politikára. Ha a politika életforma (politikai kultúra kérdése), és mint ilyen, alapja a cselekvés, a mi politikánk a mi életformánk. A fiatal Oakeshott persze annál individualistább, hogy kimondja a politika közösségi meghatározottságát, de fentebb láttuk, hogy az énhez mégiscsak hozzákapcsolta a vélekedés, előítélet, szokás fogalmát, s ezzel már utalt a politikai cselekvés közösségi alapjaira. Arra, hogy a közösségi cselekvésként értett politikai gyakorlatnak a bázisát a közös ideák, vélekedések, előítéletek adják – mindaz, amit a józan ész használata tesz hozzáférhetővé számunkra. Ez a közvélekedésként értett józan ész egy erős normatív elemet hordoz magában, de mindig gyakorlati cselekvéshez, a tényekkel kapcsolatos tevékenységhez kötődik. Az egyéni politikai cselekvésben így jelenik meg Oakeshottnál a közös bölcsességeként értett józan ész, a *common sense*.

III. A *SENSUS COMMUNIS* FOGALMÁNAK ANTIK FORRÁSA ÉS MODERN ÚJRAHASZNOSÍTÁSA

A józan ész (*common sense*) fogalmának etimológiai előzménye, a *sensus communis* azonban nem modern fogalom. Megjelenik már az antik római politikai-morális gondolkodásban, elsősorban is Cicerónál. Ám hogy nála megjelenhessen, ahhoz szükség volt az antik görög előzményekre is. Mivel nem filozófiatörténeti szaktanulmányt írunk, az alábbiakban e keletkezéstörténetnek csak két fontosabb epizódját elevenítjük fel röviden.⁵

Bár már Platónnál is előkerül a fogalom, a történetet a jelen összefüggésben Arisztotelésszel indítjuk. Ő volt az, aki az öt érzék összefoglalásaként említ egy közös érzéket, vagyis a közös dolgok érzékét (*aiszthészisz koiné*). Ez az érzék Arisztotelész szerint olyan, mint a gondolkodás, de mégsem racionális. Bár a közös érzék fogalmába eredetileg az emberi érzékek által közösen felfogott dolgok tartoztak, mivel a görög filozófus nem *terminus technicus*ként használta a fogalmat, annak jelentése időnként csúszkált nála. Megjelenik például az öntudat, mint a fogalom egyik jelentésárnyalata. De így merül fel az a mellékjelentése is, amely szerint olyan érzéki észleletek összessége, amelyen minden ember osztozik.

Hogy számunkra pont ez a jelentése lesz meghatározó, annak oka Cicero vonatkozó elképzelése. A görög *koiné aiszthészisz*t ő ugyanis *sensus communis*ként fordítja. Ám a morális jelentésárnyalat a sztoikusok gondolkodásából szűrődik át Cicero műveibe. Ehhez viszont felhasználja, illetve ebbe beleérti az említett görög kifejezés mellett a közös értelem (*koinosz nusz*), a társas/társadalmi tudás (*koiné ennoia*), illetőleg a mások iránti figyelem, előzékenység (*koinonoémoszüné*) fogalmát is, amelyet Marcus Aureliushoz köt Hans-Georg Gadamer (Bugter 1987. 84).⁶ Az első ezek közül Epiktétosznál került elő, aki C. S. Lewis értelmezése szerint körülbelül a józan ész jelentésében használta. C. S. Lewis szerint „itt majdnem pontosan azzal van dolgunk, amit a józan ész [*common sense*] gyakran jelent: a hétköznapi ember alapvető elméleti képességére [*elementary mental outfit*] utal” (Lewis 1960/2013. 146). A második a fenti három görög fogalom közül azon mindenki által osztott nézetekre vonatkozhat, amelyek vagy velünk születtek, vagy érzékeink közvetítik.⁷ Végül a harmadik jelentése Marcus Aure-

⁵ A téma iránt részletesebben érdeklődőket a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* vonatkozó szócikkeihez, vagy az olyan összefoglaló politikai filozófiatörténeti munkákhoz vagyunk kénytelenek irányítani, mint amilyen Leo Strauss és Joseph Cropsey (1994) klasszikus összefoglalása.

⁶ Magyarul a témáról lásd: Szécsényi 2001; 2008. Ez utóbbi írásról szóló kritika: Horkay Hörcher 2009. Továbbá: Mester 2018; 2019.

⁷ Ilyen irányú Cicero értelmezése: *Lucullus* 21–22 (Cicero 2009. 182. Az *Appendix C: Cicero and Seneca* című fejezetben).

liushoz köthető, aki *Elméltedéseiben* használja. E tekintetben Shaftesbury koramodern értelmezésére szokás hivatkozni, aki a legelméletesebb kommentátorokra hivatkozva a következő értelmezést adja:

szerintük ez a közös érzék a költőnél a közjó és a közérdek iránti érzéket, a közösség vagy a társadalom szeretetét, természetes vonzalmat, emberséget, szolgálatkésztséget jelent, azaz a kifinomultságnak azt a fajtáját, amely az emberiség közös jogainak, s ugyanazon a fajon belül az egyének természetes egyenlőségének helyes felfogásából ered (Shaftesbury 2008. 45).

Számunkra ebből a meghatározásból most nem az emberiség egészére vonatkozó érzék az érdekes, hiszen a modern konzervativizmus inkább lokalista, mintsem globalista. Fontosabb az a közösség iránti érzék, ami Shaftesbury értelmezésének republikánus vonása. Ez a közösség iránti érzék a Shaftesburyt továbbgondoló Addisonnál már *public spirit* lesz, ami a *common sense* politikai jelentésében felerősödik, s elvezet ahhoz a konzervatív közösségesszményhez is, amely – hogy ismét nagyot ugorjunk – a Matthew Arnold-féle nevelési elképzelés szerint, a szellem szabad (tehát elfogulatlan, önös érdekein felülemelkedni tudó) vizsgálódása révén a viktoriánus *public school*-okban képzett brit gentlemant jellemezni fogja (Arnold 2010).

Arnold idealista kulturális reformokat ajánló nevelésszméjéről azt írja a szakirodalom, hogy elképzelése szerint az önző politikai pártvezérek helyett olyan „őszinte és közösségi érzékkel megáldott emberek” vennék át a közügyek intézését, akik inspirálni tudnák a közösségért tenni akarókat. Az általa kidolgozott érett viktoriánus elképzelés szerint ebben az értelemben a kultúra venné át a politika helyét (Brunell 1940). A Shaftesbury, Addison, Arnold ív elvezet egészen Eliotig, s olyan antik, sztoikus gyökerekből táplálkozó kulturális nevelésszményt határoz meg, amely már a Dicsőséges Forradalom kiegyezése után fontossá válik a politikai osztály önképe és propagandája számára. Ennek a kora modern, majd modern elképzelésnek az antik római nevelésszmény áll a hátterében, Ciceróval.

A ciceroniánus alapú közösségi szellemhez, amely a brit politikai elit fő támasza (lényegében párhovatartozástól függetlenül) és a középosztályok nevelésének alapját adja, egy további elem is hozzátartozik. Ez pedig Cicero retorikai munkásságából. A retorikai hagyománynak is megvan persze a görög előzménye, elég csak Arisztotelész *Retorikájára* utalnunk. Ez a tudomány a meggyőző beszédmód művészetére oktat, gyakorlatias beállítottsággal. Fő törekvése az, hogy a politikus tanuljon meg a hallgatóság, végső soron a tömeg kedvére szólani. Ezt a követelményt, vagyis a ma populizmusként ismert jelenséget, a jó rétor sikerének kulcsaként tartja számon a retorikai hagyomány. Cicero számára egyenesen politikai pályafutása kiindulópontját jelentette és alapját biztosította az a sikeres törekvése, hogy a közvélekedésnek megfeleljen. Ebből kifolyólag Cice-

ro retorikaelméletének, s azon keresztül politikaelméletének is fontos kérdése annak kiderítése, hogy mi a közvélekedés egy adott kérdésben. Ahhoz ugyanis, hogy a szónok meggyőzze közönségét, épp a közönséges vélekedéssel kell tisztában lennie. Ezt a fogalmat Arisztotelész az *endoxa* kategóriájával jelöli, ami a köz megbízhatóbb vélekedésére utal, szemben az egyéni véleményt jelentő, s ugyancsak bizonytalan *doxa*val. Az okos és előrelátó szónok (*phronimosz*) érvelése során e széles körben osztott nézetekből indul ki Arisztotelész szerint: „Bizonyítékainkat és érveinket közismert dolgokból kell venni [...] a nagy tömeghez intézett beszéddel kapcsolatban” (Arisztotelész 1999. 1355a).

Hasonlóképp érvel Cicero is. Úgy véli: „A szónokok ékesszólásának irányítója mindenkor a hallgatóság jó ízlése volt. Hiszen mindazok, akik tetszést akarnak aratni, hallgatóik hajlamára fordítják figyelmüket, ahhoz és azok tetszéséhez, kénye-kedvéhez igazodnak, idomulnak.” (Cicero 2012a. 617; *Orator* I. 8.) Ezért kulcsfontosságú számára, hogy ne térjen el attól a beszédmódtól, ami a közre jellemző: „a szónoki művészet egésze viszont élénk van helyezve közhasználatra, minthogy emberi szokáson és beszéden alapszik [...] a beszédben talán a legnagyobb hibának számít, ha eltérünk a mindennapi beszédmódtól és nyelvszokástól” (Cicero 2012b. 206; *De oratore* I. 12). A szokás (*usus, consuetudine*) és a mindennapi beszédmód (*communis sensus*) ilyenfajta összekötése már utal rá, miért válik fontos hivatkozássá Cicero a modern konzervatív gondolkodásmód számára: az ősök hagyománya és a szokásjog melletti érvelés nála is megjelenik. A közös bölcsesség itt már egyértelműen az egyéni vélekedés fölé emelkedik, és a józan ész forrásaként határozható meg. És ez az az antik hagyomány, amely Vico és Shaftesbury révén eljut a modern politikai gondolkodás azon ágáig, amely a racionális reflexióval kapcsolatos kételyt köti össze a közös bölcsességbe vetett bizalommal, amelyre alapvető ítéleteinket építeni tudjuk.

Vico és Shaftesbury előtt a *sensus communis* kifejezés már megjelenik a latin szerzőknél, ahol, csakúgy mint a kora modern forrásokban, olyan érzékenységet jelöl, amit mindenki oszt, s amelyből levezethető számos alapvető ítélet, amit nem kell hogy megkérdőjelezzen, sőt nem is kérdőjelezhet meg a racionális reflexió (Heller-Roazen 2008. 32).

Itt most lépünk tehát mi is tovább, egészen a kora modern korig ugorva. Tekintsünk először Giambattista Vico vonatkozó nézeteire, majd ezt követően ez alapján próbáljuk meg értelmezni a konzervativizmus alapító atyjának, Edmund Burke-nek a felvilágosult racionalizmus-kritikáját. Mint látni fogjuk, mindkettejüknél fontos szerepe lesz az antikvitásnak a közös bölcsességre vonatkozó elképzelésének.

IV. VICO

Giambattista Vico nevét sokáig a feledés jótékony homálya fedte. A huszadik században viszont olyan gondolkodók álltak ki mellette, mint Benedetto Croce, Isaiah Berlin vagy Hans-Georg Gadamer.⁸ Mára kétségtelen, hogy a humántudományok védelmében kibontakozott – nagyrészt német nyelvű – diskurzus számára az egyik legmeghatározóbb forrás épp Vico életműve. Elsősorban az az erőteljes Descartes-kritika teszi megkerülhetetlenné, amelynek lényege egy a francia filozófusétól eltérő tudományfelfogás, amely ugyan az antik filozófiai és retorikai hagyományra épült, de amelyet új tudománynak nevezett el szerzője. Ennek a kritikának az adja jelentőségét, hogy Descartes racionalitás-fogalma még mind a mai napig meghatározó, főként a tudománnyal kapcsolatos diskurzusok számára. Vico viszont másfajta elképzelést vallott az emberi gondolkodásmódról. A konzervativizmus szempontjából az adja mindennek a jelentőségét, hogy a karteziánus racionalitásfogalommal Vicónak az a baja, hogy doktriner és absztrakt tudáson alapul, s így nem segíthet az életben való gyakorlatias eligazodásban. Márpedig a politika világa a gyakorlati életkérdések körébe tartozik, igazság-fogalma nem hasonlítható az elvont természettudományok igazságfogalmához. Ennyiben csakugyan egybeesik Vicónak a karteziánizmussal kapcsolatos racionalitáskritikája Burke-nek a *philosophe*-okkal szembeni vitriolos támadásával, sőt Oakeshott bírálataival is a politikai racionalizmussal kapcsolatban. De számunkra nem csak a tudományfilozófus Vico az érdekes, hanem az a Vico is, aki a retorikaelméletet kapcsolta össze egy a római jog recepcióján alapuló sajátos jogelmélettel és egy olyan arisztotelész–cicerói gyakorlati filozófiával, mely nevelésszerményében a klasszikus erényekhez köti a *sensus communist*.

Vico ékesszólást tanított a nápolyi egyetemen a 18. század fordulóján és az új század első harmadában. A képzés célja a leendő jogászok felkészítése volt arra, hogy a tárgyalóteremben megfelelő meggyőzőerővel tudjanak érvelni jogi álláspontjuk védelmében. Retorikaelmélete ennek megfelelően nem volt semleges a jó élet és a közjó szemszögéből, épp ellenkezőleg: az ékesszólást az erényes életre nevelés eszközeként oktatta. Ilyen szempontból érdekes számunkra az a beszéde, amelyet saját pedagógiája védelmében, a késő humanista nevelésszermény dicsőítésére mondott.⁹

⁸ Magyar nyelven is olvasható ma már monográfia róla (Nagy 2003; lásd továbbá Kelemen 2007). A magyarországi fogadtatástörténetben jelentős szerepe volt a következő tanulmánynak is: Grassi 1992. Egyik lektorom utalt Vico egy másik, témánk szempontjából is releváns, magyar nyelven is olvasható művére (Vico 2011). Az említett kötet egyik szerkesztője, Boros Gábor hívta fel figyelmemet a megjelent nyomtatott változat nyomdahibájára, egyben jelezte szándékát, hogy a fordítást szabadon elérhetővé fogja tenni az interneten. Köszönöm Boros Gábornak a számomra megküldött példányt, de végül a jelen esszét már nem terheltem ennek elemzésével.

⁹ Magyarul is olvasható Vico egy másik szövegrészlete, amelyben Descartes-tal vitatkozik: Vico 2011. Vicót a kora modern retorika történetébe ágyazva vizsgálja: Marshall 2011.

Annak érdekében, hogy megértsük, miért van az, hogy a *sensus communis* kulcsszerepet játszik ebben a nevelésszerményben, érdemes emlékeztetni arra a meghatározásra, amelyet Vico e fogalomról az *Új tudomány* lapjain adott. Eszerint „A józan ész (*il senso commune*) reflexió nélküli ítélkezés, amely egy egész rendnek, egy egész népnek, egy egész nemzetnek, vagy az egész emberi nemnek közös sajátja” (Vico 1744/1963. 186).¹⁰ Ebben a meghatározásban benne van az a római elképzelés, amely szerint a *sensus communis* valamifajta társadalmi érzék (*tact*), s ennek megfelelően egymástól eltérő helyzetekben, más-más társadalomban más és más eredményre vezethet. Benne van Arisztotelésznek az az elképzelése, hogy valamifajta érzékként működő jelenségről van szó, és benne van a Descartes–Reid-féle felfogás, a *bon sens – common sense* értelemben vett *sensus communis* is, ahogy a nem reflektált ítéletalkotás meghatározás mutatja. Ám a lényeg az, hogy valamifajta középút, összekötő elem a partikuláris közösség és az emberi egyetemesség között. Nem determinisztikus, abban az értelemben, ahogy a természettudományok által megállapított törvények azok, de nem is teljesen értékmentes, ahogy a fogalom egy relativista vagy posztmodern értelmezése megengedné. Ebben az értelemben végső soron az erények mintájára kell elképzelnünk. Ahogy a gyakorlati bölcsesség (*prudentia*) egyéni döntésekhez vezet az általános norma és az egyedi eset összekapcsolásával, úgy vezet döntéshez a közös érzék is, a közös bölcsességet kötve össze az egyéni helyzettel.

Ez a közös bölcsesség azonban nem pusztán egy adott közösség véletlenszerűen alakult normarendszere, értékrendjét hosszas fennállása igazolja, ami bizonyítja alkalmasságát. Ez az a pont, ahol a közös érzék fogalma összekapcsolódik a konzervatív szemlélettel – már az antik római tanításban is egyébként. Egyik értelmezője azt írja:

Vico szerint az emberi társadalom nem csupán önérdekkel bíró egyének kollektivitása, hanem értékek és közösségi hagyományok felhalmozódása. Az ész és a tapasztalat a különböző népeknél egymástól eltérően alakult ki, de az egész emberiségre közösen jellemző. Konvencionális bölcsesség. (Heilbronner 2015. 113.)

Ezen a nyomvonalon elindulva úgy tűnik, a relativista konzervativizmushoz köthetnénk Vico felfogását, John Kekesnél például Herderrel és Burke-kel kerül nagyjából egy kalap alá e kategóriában (Kekes 1998. 224).

Nyilvánvaló, hogy az olasz retorikaprofesszornak a felhalmozódó közösségi tapasztalatról alkotott nézete eltér a természetes jogok modernista elképzelésétől. Ám a másik oldalról a relativizmus kategóriája is meglehetősen félrevezető gondolkodásával kapcsolatban. Ő ugyanis kiáll egy általános értékrend, ha tetszik, a természetjog mellett, csupán amellet érvel, hogy ezt az értékrendet nem lehet

¹⁰ „un giudizio senz’alcuna riflessione, comunemente sentito da tutto un ordine, da tutto un popolo, da tutta una nazione o da tutto il genere umano” (Vico 1959. 84).

egyszer és mindenkorra érvényes előírások formájában explicitté tenni. Álláspontjának megértéséhez azt a viszonyt kell látnunk, amit a retorika, a filozófia és a politika között tételez – részben sztoikus, részben ciceroniánus alapon. Szerinte a szónok nemcsak az általa kifejtett téma és közönsége között közvetít összekötő láncszemként, hanem a filozófiai igazság és a helyesen cselekvő politikai ágens, a jó és erényes polgár között is.¹¹ Ahhoz, hogy egy alakba gyűrje a szónok, a filozófus és a jó és erényes polgár alakját, Vico Cicero mellett Quintilianus retorikaelméletét is felhasználta. Tőle származik az a követelmény, amely szerint:

Legyen hát a szónok olyan férfi, akit valóban bölcsnek lehet nevezni, aki tehát nemcsak erkölcsre nézve tökéletes (mert ez véleményem szerint nem elég, bár vannak, akik nem értenek velem egyet), hanem tudományára és egész beszédképességére nézve is.¹²

Lássuk most már, hogyan foglalja össze ennek a teljes ember képzésére vonatkozó tanítási programnak a politikai vonatkozásait maga Vico, említett ünnepi beszédében. Úgy véli, az a modern tudományeszmény, amelyet Bacon és Descartes nevével szoktunk fémjelezni, túlságosan is a spekulatív elemre tereli a figyelmet, s kihagyja a képzésből a közös érzék nevelését. Pedig a közös érzék nélkül nemcsak a szónoklás művészetét nem tudja elsajátítani az ember, hanem alkalmatlan marad a szükséges gyakorlati döntések meghozatalára is. „A fejlett filozófiai kritika az elvont intellektualizmus eluralkodásához vezethet, és ez alkalmatlanná teszi a fiatal embereket az ékesszólásra” (Vico 1990. 13).

Vico tehát ugyanúgy a túlzásba vitt racionalizmust kritizálja a gyakorlati élet világában, ahogyan majd Burke és Oakeshott is ezt tekinti a konzervatív kritika feladatának. Az itáliai retorikatanár szerint ugyanis az újfajta tudományeszményen alapuló egyetemi képzés nem tekinti feladatának az emberi jellem formálását, és így módon az ifjú nem tanulja meg, hogyan tudja beállítódásait és szenvedélyeit a közélet és az ékesszólás elvárásaihoz igazítani (Vico 1990. 33). Így módon nem válik alkalmassá a közösségi életben való részvételre, hisz nem sajátítja el, tanulja meg, hogyan kell a szükséges bölcsességgel (*sapientia*) és okossággal (*prudentia*) eljárni. Vico kritizálja a természetes jogokra vonatkozó tanítást is: „az absztrakt jog merev standardjával nem lehet megítélni az emberi ügyeket” (Vico 1990. 34). Abból a fogalmi szembeállításból, amelyre ezen a ponton vállalkozik, kiderül, hogy a prudencia és a *sensus communis* jelentése számára igencsak közel áll egymáshoz, részben át is fedik egymást. Egyrészt szembeállítja az „absztrakt tudást” a prudenciával. Másrészt azt mondja: „az absztrakt tudás – a tudomány – a legmagasabb igazsággal foglalkozik; a *sensus communis* viszont a legalacsonyabbal”. Ám a gondolatmenet végén a tudós emberről ismét

¹¹ Az alábbiakban a következő szakirodalomra támaszkodom: Bayer 2008.

¹² Idézi: Adamik 2006.

csak kiderül: híján van a prudenciának. A bölcset viszont a legkevésbé elvont igazságokból indul ki.

A prudencia, mint tudjuk, Burke elméletében is a legfontosabb politikai erények egyike, és Oakeshott gyakorlati tudás fogalma mögött is ez az erény sejlik fel. De Vico egy másik ponton is előlegezi Oakeshott problematikáját. Az absztrakt tudás hívét doktrinernek nevezi, s kijelenti: „A doktrínerek az emberi cselekedeteket a szerint ítélik meg, hogy milyennek kellene lenniük, és nem a szerint, hogy valójában milyenek” (Vico 1990. 35). Csak az absztrakt igazsággal elégedettek, s nem rendelkeznek a *sensus communis* készségével. A gyakorlati bölcsességgel rendelkező, vagyis a prudens ember viszont épp azzal különbözteti meg magát, hogy figyelembe veszi a józan ész szavát, a közvélekedést. Ráadásul ez nem jelent valamifajta meghunyászkodást a közvélemény nyomásával szemben, csupán egy olyan alkalmazkodó képességet feltételez a sokaság vonatkozásában, amelyre valószínűleg csakugyan szükség van a politikában.

Vico ráadásul nem fogadja el a filozófus és a szónok megkülönböztetését sem, ezért szerinte a filozófusnak, tehát a bölcset is rendelkeznie kell ezzel az alkalmazkodó képességgel, nemcsak a közönséget meggyőzni igyekvő rétornak. Az általa ideálisnak tekintett antik bölcset egyszerre tanította a racionalitás és az erkölcs elveit, s gondot viselt arra is, hogy összeegyeztesse ezeket „a gyakorlati közös érzékkel, amelynek az emberi viselkedést kormányoznia kell” (Vico 1990. 37).

S ha már az emberi viselkedés kormányzásánál tart: Vico szónoklata VII. szakaszának végén kifejezetten azokhoz fordul, akik politikai pályára szeretnének lépni. Ide sorolja azokat, akik az állami igazgatásban kívánnak elhelyezkedni, akik a jogász mesterséget választják vagy bíróságon dolgoznának, a politikai szónokot éppúgy, mint a szószék rétorait. Úgy véli, ezen hivatások elsajátításához nem szükséges az absztrakt geometria által meghatározott tudományágakban elmélyedni. Az ilyen pályára készülő diákoknak a topikát kell tanulmányozni inkább, valamint az olyan jogász érvelési technikákat, amelyeknek lényege, hogy a jogász, csakúgy, mint a filozófus-retorikus vagy a politikus, mindkét oldal nézőpontjából tanuljon meg az ügyre tekinteni, szóljon bár a vita a természetről, az emberről vagy a politikáról. E területeken nem elég az, hogy tudásunk a régiekénél pontosabb és igazabb legyen, az is fontos, hogy a régiekhez hasonló jelentőséget tulajdonítsunk „a bölcsességnek és az ékesszólásnak” (Vico 1990. 41). A bölcsesség fogalma itt egyszerre jelenti a filozófiai erények birtoklását és a *prudencia* specifikus erényét, a közvélekedésre tekintő gyakorlati bölcsességet. Vico szerint a társadalmi-politikai életben tehát a filozófiával szövetkezett retorika segít eligazodni. Ezzel olyan nevelésszémény mellett teszi le voksát, amely az antik Rómán és a reneszánsz itáliai városállamokon keresztül jutott el Vico kora modern kontextusáig. Ez a nevelésszémény eltér a felvilágosult racionalizmus elképzelésétől – sőt, ahogy Vico Descartes elleni érvelése alapján látható, szemben is áll vele. Míg a felvilágosult racionalizmus egyenes úton vezet a liberális, majd a szociális igazságosság radikálisan felforgató ideológiái felé, az an-

tik római hagyományokon alapuló bölcsesség-retorika nem az egyetlen igazság nevében lép fel, hanem a mindenki által elérhető józan ész szava, s mint ilyen, érvelésem szerint a konzervativizmus felé mutat előre.

V. BURKE

Az absztrakt intellektualizmus kritikusa volt Burke is, s ennyiben maga is kapcsolódott ahhoz a késő humanista retorikai paradigmához, amely a modern kar-teziánus tudományosság absztrakt racionalizmusát bírálva helyezte középpontba a köznap józan ész-t a politikai kérdések megítélése során. Burke, csakúgy, mint a 18. századi német populárfilozófusok, megkülönböztette a doktrínerek tartott iskolai filozófiát és azt a tapasztalati alapú bölcsességet, amelyre a közösségi életben szükség van. Ebben persze számos elődje volt – az angolszász politikában és a *common law* jogban egyaránt érvényesül egy olyan hagyomány-elvűség, amely az egyéni invenciókkal szemben a régóta közösen birtokolt tudást, a közös bölcsességet helyezi előtérbe.¹³ Ide köthető az a jogszemlélet, amely a *common law*-ban érvényesül. Ennek lényege, hogy nem a jövőbe látó törvényalkotó szabja meg a jog tartalmát absztrakt normák formájában, hanem azok a múltbéli bírói döntések, melyek konkrét panaszokat ítélték meg, s amelyek alkalmasnak bizonyultak később is érvényesíthető jogelvek kikristályosítására.

Burke maga nem egyetemi ember volt, mint Vico, vagy az antikvitásban Arisztotelész.¹⁴ A brit parlamenti képviselő tekinthető viszont politikai szónoknak, s mint ilyen, nyilván a gyakorlat embere, mint Cicero volt. Számára tehát az az elképzelés, hogy a politikában a józan észnek kell érvényesülni, a Dicsőséges Forradalom korszakát követően szükségessé váló brit politikai kompromisszum része volt. E tekintetben tekinthető Shaftesbury utódjának is, akit – az általa is ihletett skót *common sense* filozófia képviselői mellett – joggal nevezhetünk a *sensus communis* talán legjelentősebb 18. századi brit teoretikusának.¹⁵ Shaftesbury Vico kortársa, s antikvitás-kultuszuk révén sok tekintetben hasonló pozíciót vállalnak fel a régiek és modernnek vitájában. Shaftesburytól, és nem közvetlenül Vicótól, pontosabban annak Cicero-értelmezéséből veszi át Burke azt a beszéd-módot, amely a politikai érzékként értett, republikánus közös érzék-fogalomhoz esztétikai mellékjelentést is társít, a *decorum*, az illendőség, és a jó ízlés társas követelményét.¹⁶

¹³ Ilyen értelemben a *common law* és a *common sense* alapját adó társas episztemológia nincs is olyan távol egymástól.

¹⁴ Köszönettel tartozom az ismeretlen szaklektornak, aki felhívta figyelmemet a platóni Akadémia és az arisztotelészi Lúkeion közötti különbségekre.

¹⁵ Shaftesburyról lásd még magyarul: Szécsényi 2009; Prohászka 1947. A jelen szerzőtől: Horkay Hörcher 2002; 2012. Magyar hatásáról Bodrogi 2012.

¹⁶ Erről részletesebben: Horkay Hörcher 2013.

De érdemes még egy szerzőt megemlíteni, aki bizonyos értelemben Burke előtt jár. Ez pedig David Hume volt, aki viszont sok mindent tanult Shaftesburytól, s akinek filozófiájával kapcsolatban Donald Livingston vetette fel, hogy abban kulcsszerepet játszik az igaz és a hamis filozófia elválasztása, az előbbinek pedig az a meghatározása, hogy az a közös vagy köznapi élet (*common life*) filozófiája, vagyis társas filozófia (Livingston 1984; Livingston 1998). Hume ugyan nem élte meg a francia forradalmat (szemben Adam Smith-szel, akinek morálfilozófiáján nyomot is hagyott az), de a puritán forradalommal kapcsolatos ideológiakritikája könnyen alkalmazható volt a francia forradalmárok gondolkodására is.

Amikor Burke kezdeti lelkesültsége után nagyon hamar szembefordul a francia forradalmárokkal és velük szemben érvelve megalapozza a konzervativizmus politikai ideológiáját, akkor a brit hagyományban inherensen benne rejlő kritikát mozgósítja. Ez a hagyomány gyanakvással néz minden olyan politikai rajongásra és túlzott lelkesültségre, amely politikai felforduláshoz, forradalomhoz vezethet. A 17. századi brit történelem ugyanis hírhedt polgárháborút és forradalmat eredményezett. A rajongókkal szembeni érveket már e forradalmi hullámok filozófiai kritikájában megtaláljuk, például Thomas Hobbesnál.¹⁷ A forradalmi lözungokkal szemben a józan ész mindig előnyben részesítendő, mert mérsékletre int és óv a felfordulástól. Célja az, hogy a hétköznapi ember általánosan osztott nézőpontjából láttassa a politikai helyzeteket. A *common sense* fordítása azért nehéz, mert a magyar kifejezésnek is utalnia kellene a *common man* (a köznapi polgár) fogalmára éppúgy, mint a közösen osztott nézetekre és e nézetek hétköznapias, óvatos természetére. A *common sense* ezért egyszerre közönséges érzék, közös érzék és közérzet.

VI. ZÁRÓ GONDOLATOK – BURKE-TŐL OAKESHOTTIG

Amikor Burke a józan észre apellálva kritizálja a francia forradalmárokat, két dolgot is csinál párhuzamosan. Egyfelől, negatív értelemben, a felvilágosodás racionalizmusát kritizálja, ahogy az a francia *philosophe*-ok és brit támogatóik (a nonkomformista Priestley és Price) doktrínáiban testet öltött. E nézetekkel az a legnagyobb baja, hogy a felvilágosult filozófusok metafizikai elveket kértek számon a valóságon, holott a politikai életben semmilyen elv nem tud a maga tisztaságában megmutatkozni és érvényesülni. Híres példája szerint az emberi jogokra való hivatkozás, mint filozófiai argumentáció rögvest megtörik, mihelyt a köznapi életre alkalmazzák – ahogy a fénysugarak is megtörnek, mihelyt sűrű közegbe érnek, a természet törvényének engedelmeskedve. Az emberi szen-

¹⁷ Ilyen szempontból érdekes e gondolatmenet számára Oakeshott részletes Hobbes-
elemzéssorozata (Oakeshott 2000).

vedélyek és érdekek által befolyásolt gyakorlat világában a tiszta emberi jogok sohasem tudnak teljesen érvényesülni, a politikai törésvonalak mentén maguk is megtörnek és visszaverődnek, így már nem tárgyalhatóak olyan egyszerűen, mint a filozófia elvont kontextusában. Burke-nek a metafizika és a politika elválasztását célzó törekvése mögött ott rejlik Hume-nak az igaz és a hamis filozófia megkülönböztetésére tett erőfeszítése. De ez a belátás elvezet egészen Oakeshottnak a tapasztalat rendjeire vonatkozó belátásáig – hisz mint láttuk, ő is megkülönbözteti a tudomány és a gyakorlat világát. Oakeshott Burke-höz hasonlóan idegenkedik attól, hogy a filozófia elvont fogalmait politikai célokra használják. Így viszont a konzervatívok számára nem marad más, mint a hétköznapi élet bölcsessége, amikor a politika világával kapcsolatos óvatos-szkeptikus, utóbb konzervatívnak nevezett alapállásukat körvonalazzák.

De csakúgy, mint Vicónál, Hume-nál és Burke-nél is megjelennek olyan segédelvek, amelyek az elvont racionalitás helyett képesek eligazítani az egyént cselekvései során. Ide tartoznak az egyéni és közösségi szokások (*habits and customs*), a konvenciók, a hagyományok és az intézmények is, sőt a modor, viselkedésmód is (*manners*). Azok az íratlan szabályozó elvek, amelyek a társadalom mozgásait koordinálni tudják, az egyént a helyes úton tartják.

Az egyéni erkölcsi erények is a társadalom működését olajozzák. Bár látszólag csak az egyes egyének jellemével kapcsolatosak, mégis közösségi jelentőségük van. Ciceróig nyúlik vissza az a mögöttes meggyőződés, hogy a polgárt (más nyelvi regiszterben az úriembert) egyfajta viselkedésmód is meghatározza: az a fajta társiasság, szociális érzékenység, amely az egyénnel szembeni viselkedést korlátozza, s amely az egyén cselekedeteit a többiek, a közösség elvárásaihoz igazítja – a *decorum* római elvének megfelelően. A józan ész elvárásainak megfelelő cselekvés ebben az értelemben a társas együttélés implicit normáinak megfelelő cselekvés, amely mindig elsődlegesnek tartja az egyénnel szembeni elvárásokat, s az egyéni érdeket mindig másodlagosnak.

Burke reflexiójának tehát van egy másik, pozitív hozadéka is. A prudenciára alapozott erények közösségi, mondjuk ki bátran, politikai dimenzióját is kidolgozza, amikor a brit hagyományoknak megfelelően elemzi, hogy a közösség miként halmozza fel tapasztalatait intézményekben, politikai kultúrában. Az ősök tiszteletét tanító római republikánus tanításhoz hasonlóan ezért áll ki Burke az előző generációk tisztelete, az előítéletek és a szokások védelme mellett – úgy gondolja, ezek olyan támpontot jelentenek az emberi cselekvés során, amelyeknek normatív tartalmát az idő igazolta. Ebben az értelemben lesz nála a józan ész szava a hagyományok révén átörökölt, történelmileg igazolt közös bölcsesség megnyilvánulása.¹⁸

¹⁸ A dolgozatban kifejtettek részletesebb érvkészletét lásd Hörcher 2020. Burke-ről és Oakeshottról magyar nyelven részletesebben lásd Kontler 1990, illetve Molnár 2000 és Molnár 2001.

IRODALOM

- Adamik Tamás 2006. Quintilianus a szónoki és írói mesterségről. *Kalligram*. 15/3–4. 78–85.
- Arisztotelész 1999. *Retorika*. Ford. Adamik Tamás. Budapest, Telosz Kiadó.
- Arnold, Matthew 2010. *The Function of Criticism at the Present Time*. Reprint. Whitefish/MT, Kessinger Publishing LLC.
- Bayer, Thora Ilin 2008. Vico's Principles of Sensus Communis and Forensic Eloquence. *Chicago-Kent Law Review*. 83/3. 1131–1155. Elérhető: < <https://scholarship.kentlaw.iit.edu/cklawreview/vol83/iss3/4> >.
- Berlin, Isaiah 1996. Giambattista Vico és a kultúrtörténet. In uő: *Az emberiség göcsörtös fája*. Ford. Pap Mária. Budapest, Európa. 37–74.
- Bodrogi Ferenc Máté 2012. *Kazinczy arca és a csiszoltság nyelve*. Debrecen, Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadó.
- Brunell, Mary 1940. *Matthew Arnold's Writings on Education in Relation to His Idea of Culture*. Chicago, Loyola University.
- Bugter, S. E. W. 1987. Sensus Communis in the works of M. Tullius Cicero. In Frits van Holthoon – David R. Olson (szerk.) *Common Sense: The Foundations for Social Science Common Sense*. Lanham, University Press of America. 83–98.
- Cicero 2009. Luc. 21–2. In Henry Dyson: *Prolepsis and Ennoia in the Early Stoa*. Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- Cicero 2012a. A szónok. Kárpáty Csilla fordítását átdolgozta és jegyzetekkel kiegészítette Mezei Mónika. In *Cicero összes retorikaelméleti művei*. Pozsony, Kalligram. 609–688.
- Cicero 2012b. A szónokról. Ford. Adamik Tamás. In *Cicero összes retorikaelméleti művei*. Pozsony, Kalligram. 201–452.
- Egedy Gergely 2005. *Brit konzervatív gondolkodás és politika, XIX–XX. század*. Budapest, Századvég.
- Grassi, Ernesto 1992. A humanista tradíció: a 'res' és a 'verba' egysége. *Athenaeum*. I. kötet, 1/2. 53–95.
- Heilbronner, Oded 2015. Conservatism. In Matthew Jefferies (szerk.) *The Ashgate Research Companion to Imperial Germany*. London – New York, Routledge. 111–123.
- Heller-Roazen, Daniel 2008. Common Sense: Greek, Arabic, Latin. In Stephen G. Nichols – Andreas Kahlitz – Alison Calhoun (szerk.) *Rethinking the Medieval Senses, Heritage/Fascinations/Frames*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press. 30–50.
- Horkay Hörcher Ferenc 2002. Shaftesbury és a szenvedélyek retorikája. In Boros Gábor (szerk.) *Ész és szenvedély*. Budapest, Áron Kiadó. 269–286.
- Horkay Hörcher Ferenc 2009. Szabad élcslődés. *BUKSZ*. 21/2. 106–114.
- Horkay Hörcher Ferenc 2012. A csiszoltság brit diskurzusának kezdetei – Shaftesbury és Addison. *Holmi*. 24/10. 1287–1299.
- Horkay Hörcher Ferenc 2013. *Esztétikai gondolkodás a felvilágosodás korában (1650–1800): Az ízlésetesztétika paradigmája*. Budapest, Gondolat.
- Hörcher Ferenc 2020. *A Political Philosophy of Conservatism. Prudence, Moderation and Tradition*. New York – London, Bloomsbury.
- Kekes, John 1998. *A Case for Conservatism*. Ithaca–London, Cornell University Press.
- Kelemen János 2007. *Dante, Petrarca, Vico. Fejezetek az olasz irodalom és filozófia történetéből*. Budapest, Áron Kiadó.
- Kontler László 1990. Bevezetés. In Edmund Burke: *Töprengések a francia forradalomról*. Budapest, Atlantisz. 9–80.
- Kontler László (szerk.) 2000. *Konzervativizmus 1593–1872*. Budapest, Osiris.
- Lewis, Clive Staples 1960/2013. *Studies in Words*. 2. kiad. Cambridge, Cambridge University Press.

- Lilla, Mark 1993. G. B. Vico. The Making of an Anti-modern. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Livingston, Donald 1984. *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago, University of Chicago Press.
- Livingston, Donald 1998. *Philosophical Melancholy and Delirium. Hume's Pathology of Philosophy*. Chicago, University of Chicago Press.
- Marshall, David L. 2010. *Vico and the Transformation of Rhetoric in Early Modern Europe*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Mester Béla 2019. Gyakorlatba ágyazott filozófia: A filozófiának a józan észre alapozott társadalmi szerepe Skóciában, Németországban és Magyarországon. In Olay Csaba – Schmal Dániel (szerk.) *Értelem és érzelem az európai gondolkodásban: Tanulmányok a 60 éves Boros Gábor tiszteletére*. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan. 147–153.
- Mester Béla 2018. Hogyan került a józan ész (common sense, sensus communis) a balgatag (insipiens) szerepébe? *Többlét*. 10/2. 187–201.
- Molnár Attila Károly 2000. *Edmund Burke*. Budapest, Századvég.
- Molnár Attila Károly 2001. Bevezetés. In Michael Oakeshott: *Politikai racionalizmus*. Budapest, Új Mandátum. 7–122.
- Nagy József 2003. *Vico. Eszmetörténet mint korlátlan szemiozsis*. Budapest, Áron Kiadó.
- Nardin, Terry 2020. Michael Oakeshott. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/oakeshott/>>.
- Oakeshott, Michael 2000. *Hobbes on Civil Association*. Előszó Paul Franco. Indianapolis, Liberty Fund.
- Oakeshott, Michael 2002. *Experience and Its Modes*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Oakeshott, Michael 2006. *Lectures in the History of Political Thought*. Szerk. Terry Nardin – Luke O'Sullivan. Exeter, Imprint Academic.
- Oakeshott, Michael 2010. *Early Political Writings, 1925–30*. Szerk. Luke O'Sullivan. Exeter, Imprint Academic.
- Prohászka Lajos 1947. *Shaftesbury – A self-control esztétikája*. Szerkesztette és a kísérő írást írta Orosz Gábor; a görög és a latin szövegeket ellenőrizte; fordította Kiss Sebestyén. URL <<http://mek.oszk.hu/08300/08326/08326.htm>> (Eredeti megjelenés: *Pantheon* 1. [1947] 35–72).
- Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper, Lord of 2008. *Sensus communis. Esszé a szellem és a jókedély szabadságáról (Levél egy barátjához)*. Ford. Harkányi András. Budapest, Atlantisz.
- Strauss, Leo – Cropsey, Joseph (szerk.) 1994. *A politikai filozófia története*. Ford. Berényi Gábor – Seres Iván – Greskovits Endre – Tagai Imre – Mezei György – Keszthelyi András. Budapest, Európa.
- Szécsényi Endre 2001. Az ízlés mint sensus communis. *Laokoón*. 1. szám. Az esztétikai paradigma kialakulása a 18. században. I. rész. 25–68. URL <<http://laokoon.c3.hu/szamok/1.html#szecsényi>>
- Szécsényi Endre 2008. Utószó. Egy derűs rajongó. In Lord Shaftesbury, Anthony Ashley Cooper: *Sensus communis. Esszé a szellem és a jókedély szabadságáról (Levél egy barátjához)*. Ford. Harkányi András. Budapest, Atlantisz. 149–211.
- Szécsényi Endre 2009. *Szépség és szabadság*. Budapest, L'Harmattan.
- Varga Péter András 2020. *Mi a filozófiatörténet? A filozófiatörténet filozófiája a kortárs kontinentális filozófiában*. Budapest, Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet – Gondolat.
- Vico, Giambattista 1959. *La scienza nuova (Principi di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni. Corretta, schiarita e notabilmente accresciuta)*. In uő: *Opere*. Szerk. Paolo Rossi. Milano, Rizzoli.

- Vico, Giambattista 1744/1963. *Az új tudomány*. Ford. Dienes Gedcon – Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Vico, Giambattista 1990. *On the Study Methods of Our Time*. Ford. Elio Gianturco. Ithaca–London, Cornell University Press.
- Vico, Giambattista 2011. Az itáliaiak legrégebbi, a latin nyelv eredetvidékén feltárandó bölcsességéről. In Boros Gábor – Gulyás Péter – Szalai Judit (szerk.) *A korai felvilágosodás filozófiai antológiája*. Budapest, Áron–Brozsek. 135–138.

A relativitáselmélet, a kvantummechanika és a „józan ész”*

Az a megkülönböztetés, hogy milyenek a dolgok magukban, és miképpen jelennek meg számunkra, két eltérő megkülönböztetésre válik szét: egyrészt arra, hogy mi az, ami a világról igaz, és mi az, ami csak annak tűnik, de ténylegesen nem igaz; másrészt arra, hogy mi tekinthető a leírás abszolút, és mi relatív formájának. (Michael Dummett 1979. 16.)

I. BEVEZETÉS

1. A relativitás elmélete, a kvantummechanika és a mindennapi gondolkodás

Általánosan elterjedt vélekedés, mondhatnánk „közhely”, hogy a relativitás elmélete és a kvantummechanika nem felel meg sem a mindennapi gondolkodás szemléletes képzeiteinek, sem a klasszikus fizika szemléletmódjának. Ez az állítás gyakran csak figyelmeztetésként hangzik el: ha meg akarjuk érteni a modern fizika elméleteit, nem szabad a fizikai világgal kapcsolatos hagyományos fogalmakban és a természettel kapcsolatos szemléletes képzeiteinket követve gondolkodnunk. Így Niels Bohr megfogalmazásában a kvantummechanikával foglalkozva „[f]öl kell készülnünk arra, hogy elkerülhetetlen lesz egyre megszembre menően elvonatkoztatnunk a természet leírásának szemléletességével szemben megszokott követelményünktől” (Bohr 1930. 9), ahol persze a szemléletességtől való elvonatkoztatás ártatlannak tűnő követelménye többek között azt jelenti, hogy a mikrofizikai létezők esetében nincs értelme sem annak, hogy azok egy adott helyen nyugalomban vannak, sem annak, hogy ugyanitt egy meghatározott, konkrét sebességgel mozognak. De hasonló figyelmeztetést olvashatunk Landaunál és Lifsicnél is, amikor arról írnak, hogy „az Einstein-féle relativitási elv az alapvető fizikai nézeteink lényeges megváltoztatásához vezet.

* A jelen tanulmány az NKFI/OTKA kutatási programjainak a keretében íródott (K 134638; K 132911).

A mindennapi tapasztalat alapján alkotott fogalmaink a térről és az időről csak közelítőleg érvényesek.” (Landau–Lifsic 1976. 14.) E visszafogott figyelmeztetésekkel szemben máskor ez az állítás a józan ész és a hagyományos gondolkodást elmarasztalva a tudományos haladás vívmányként fogalmazódik meg – F. Denton egyenesen úgy fogalmaz, hogy a relativitás elméletével a tények „diszkreditáltak” a józan ész (Denton 1924. 3) –, és az ilyen kijelentések gyakran azzal az állítással párosulnak, hogy a modern fizika nyomán a filozófiai kategóriák egy részét – különösen a teret, az időt, az okságot és a determinizmust – újra kell gondolni.

Természetesen a modern fizikával kapcsolatos előbbi kijelentésekből nem következik az, hogy a klasszikus fizika szemléletes és közérthető, volna. Vitathatatlan tény, hogy már a newtoni fizika megértése-befogadása is bizonyos neveltetést, illetve műveltséget kíván, mely kiemeli a befogadót a mindennapok világából, illetve a természetes, „életvilágbeli” beállítódásából. Ám nehezen tagadható, hogy a klasszikus fizika ennek ellenére a mindennapi tapasztalatban adódó – más terminológiával az „életvilágbeli” – élményeken alapuló képzeteket és fogalmakat emelte be a tudományba; ezekre építette föl elméleteit. S ez azután is így maradt, hogy bevezette az elektromágneses erőter (mező) fogalmát, mely messze túllép a tapasztalaton: a 19. század végi fizika továbbra is a mindennapi képzeteken nyugvó modellekre törekedett, s ez még a kvantummechanikát közvetlenül megelőző 20. század eleji Bohr-féle atommodellt is jellemezte. *Így a klasszikus fizika fogalmai annak ellenére sem ütköznek a mindennapi gondolkodás fogalmaival és szemléletével, hogy mint elmélet messze túllép ezeken.* Platón Menónjára gondolva: a mindennapi gondolkodásból ugyanúgy van átvezetés a klasszikus fizikába, mint amiképpen a rabszolgaifü értelme is megnyitható a mindennapi képzeteken túllépő geometria felé. A relativitás elméletét, a kvantummechanikát – de általában, az egész modern fizikát is – viszont *nem csupán a mindennapi gondolkodást meghaladó elvonatkoztatás és az ezen nyugvó matematizálás jellemzi, hanem ezen elméletek egyes képzei és állításai kifejezetten szemben állnak a mindennapi gondolkodással és az életvilágbeli tapasztalattal.* Bohrnak, Dentonnak, Landaunak és Lifsicnek fontosabb idézett szavai erre utalnak.

2. A jelen tanulmány programja

A klasszikus fizika fogalmai és a mindennapi gondolkodás természetesen nem azonos azzal, amit a filozófiában meghonosodott *sensus communis*, illetve magyar megfelelője, a *józan ész* terminusa jelent. (A *sensus communis* különböző filozófiai fogalmairól lásd a *Magyar Filozófia Szemle* jelen számának többi tanulmányát.) Ám a térrel, az idővel, a mozgással és a nyugalommal, vagy a determinizmussal kapcsolatos hagyományos képzetek és fogalmak a mindennapi élettapasztalatból fakadnak, és az emberiség egészséges többségének gondolkodását évszá-

zadok óta, a kultúrák függvényében ugyan különbözőképpen megjelenve, de hasonló tartalommal jellemzik. S hasonló igaz az olyan elképzelésekre is, mint-hogy egy-egy fizikai létező minden esetben tőlünk független, jól meghatározott hellyel, a környezetéhez képest jól meghatározott nyugalmi állapottal vagy mozgási sebességgel, továbbá alakkal, súllyal, anyagmennyiséggel stb. rendelkezik, ha pedig egy óra lassabban jár, mint a másik, akkor a másik gyorsabban jár nála. S nehéz volna tagadni, hogy mindezek érvényesülése részét képezi a közös vélekedésnek és a józan ítéletalkotásnak, aminek nyomán – többek között Dentont, Nicholas Maxwellt és Michael Dummett-et követve – indokoltnak tűnik a *sensus communis* különböző értelmezései és fölfogásai közül e terminusnak egy olyan értelmezését használni, melyhez ezek a mozzanatok is hozzátartoznak.

Tanulmányomban elsődlegesen amellett érvelek, hogy a modern fizika két nagy elmélete nem a fizikai tapasztalatból nyert ismeretekből fakadó kényszer miatt, s így nem elkerülhetetlenül ütközik a klasszikus fizika szemléletével, hanem e konfliktus alapvetően a fizikai tapasztalatra vonatkozó elméletek filozófiailag is motivált értelmezésétől függ. Így érveink helyes vagy helytelen volta független attól, hogy e tekintetben utalunk-e vagy sem a *józan ész*re. Ugyanakkor e terminusnak az előbbiekben jelzett értelemben vett használta elmélyítí vizsgáldásunkat, amennyiben világossá teszi, hogy az általunk kritikailag vizsgált nézet szerint a modern fizika jellegének újdonsága nem csupán abban rejlik, hogy a Galileitől Einsteinig vezető időszakban kialakult fizikai világképet átalakította, hanem egyúttal abban is, hogy radikálisan megváltoztatta a *mindennapi gondolkodás és a fizika tudományának viszonyát*, s ezért azok a nézetek, melyek a modern fizika és a mindennapi gondolkodás konfliktusát csupán az új fizikai képzetek szokatlanságának tulajdonítják – mint amiképpen ezt például Hermann Bondi teszi *Relativitás és józan ész* című könyvében (Bondi 1962. 61–69) – trivializálják e megváltozott viszonyt. (Vö. még pl. Székely 2007. 133–141.)

Mármost, akár a szokatlanságra, akár mélyebb okokra vezetjük is ezt vissza, tagadhatatlan, hogy Einstein relativitáselmélete és a kvantummechanika uralkodó értelmezéseinek egy része (így különösen a már klasszikusnak tekinthető koppenhágai interpretáció) elsősorban éppen a mindennapi gondolkodáshoz való új viszonyban különbözik a klasszikus fizikai elméletektől. *Az erre vonatkozó vélekedés azonban annak elterjedt, közhelyszerű formájában leegyszerűsítő; és elfedi azt az igen bonyolult és kifinomult fogalmi, módszertani, ismeretelméleti és ontológiai problémakomplexumot, melyeket ezek az elméletek fölvetnek.* E leegyszerűsített kép pedig reflektálatlan dogmaként uralja a művelt rétegek gondolkodását, és a 20–21. századi kultúra szerves elemévé válva megerősíti e kultúra számos kiváló 20. századi gondolkodó – közöttük Husserl, Heidegger vagy a relativitás elméletével közvetlenül is konfrontálódó Bergson (vö. Bergson 1922/1923) – által bírált szcientista tendenciáját.

Mielőtt továbblépnenk, meg kell említenünk, hogy a filozófiai irodalom elsősorban az általában vett fizikának és a józan észnek – tehát nem speciálisan a

modern fizikának és a józan észnek – viszonyát tárgyalja, s ennek során a fizikai leírás terminusainak a mentális élményekhez (paradigmatikus példaként a színélményekhez) való viszonyára koncentrál (vö. pl. Maxwell 1966; Dummett 1979). Az általunk itt tárgyalt problémakör speciális alesete ennek a most jelzett általánosabb filozófiai kérdéskörnek, melynek vizsgálatára ugyanakkor a tárgykör eddigi megközelítései nem alkalmasak. Mivel most a klasszikus és a modern fizika közötti különbség megvilágítására törekszünk, elemzésünket nem illesztjük bele ebbe az általános kontextusba, hiszen ez fölöslegesen bonyolultabbá tenné és terjedelmében megnövelné azt.

Tanulmányunkban az *ontológiai* helyett az *ontikus* kifejezést használjuk, jelezve ily módon, hogy vizsgálódásunk sehol sem irányul magára a *létre* vagy a *lét megértésére*, hanem csupán a fizikai létezők ontikus státuszára, illetve jegyeire, s ennyiben vizsgálódásunk csupán a heideggeri értelemben vett partikuláris ontológiák körébe tartozik. Elemzésünk továbbá azon a fizika filozófiájában jól ismert, de a fizikusok egy része által előszeretettel figyelmen kívül hagyott tényen alapul, hogy a matematikai-fizikai elmélet (beleértve ebbe az empirikus vonatkozású paraméterek operacionális definícióját is), valamint annak fizikai-fogalmi értelmezése különbözik egymástól, és ezen utóbbiba általában belejátszanak a világnézeti-filozófiai preferenciák.

II. A RELATIVITÁS ELMÉLETE ÉS AZ ÓRÁK

Elsőként a relativitás elméletével foglalkozunk – mégpedig anélkül, hogy a középiskolai fizika legminimálisabb fogalmainál többet használnánk föl. Ennek részeként az órák tárgyalásakor eltekintünk a gravitációs erőterétől – azaz a speciális relativitás elméletének keretében mozgunk. Következtetéseink azonban érvényesek lesznek az általános elméletre is.

1. Az „*idő relativitása*” és az órák

A speciális relativitáselmélet szemléletét mind a népszerűsítő irodalomban, mind a fizikai előadások többségében elsődlegesen azért minősítik a hagyományos gondolkodással ellentétesnek, mert úgymond az idő „relatív” voltát állítja, azaz azt, hogy az „idő” a relatív mozgás függvényében az állónak tekintett megfigyelő „idejéhez” képest „lelassul”. Ez a ma uralkodó szóhasználat azonban már fogalmilag erősen terhelt. Elég elővenni Einstein klasszikus tanulmányát, hogy ezt nyilvánvalóvá tegyük. A vonatkoztatási rendszerek relativitását és a fény üres térben változatlan terjedési sebességét megkövetelő két nevezetes posztulátum mellett Einstein elmélete az egyidejűség és a szilárd test fogalmára építkezik, s a fizikus ezek közül az előbbi a következőképpen definiálja:

Azt kell szem előtt tartanunk, hogy mindazok az ítéleteink, amelyekben az idő szerepet játszik, mindig *egyidejű eseményekre* vonatkozó ítéletek. Amikor például azt mondom: „A vonat 7 órakor érkezik”, ez a következőt jelenti: „Az a két esemény, hogy óráim kismutatója 7 órát mutat, és a vonat megérkezik, egyidejű.”

Úgy tűnik, az „idő” definícióját illetően minden nehézség megszüntethető azzal, hogy az „idő” helyébe az „óráim kismutatóját” helyettesítjük. (Einstein 1905/2015. 83–84.)

Ez a gondolatmenet mindenki számára érthető, és bizonyos értelemben fontosabb, mint az elmélet matematikája, hiszen ez az utóbbi éppen az itt szereplő meghatározáson alapul, és e meghatározás adja meg fizikai jelentését. S mivel az általános relativitás elmélete a speciális relativitás elméletének kiterjesztése, az egyidejűség és az egyenletekben szereplő időparaméter értelmezésének tekintetében ez igaz az általános elméletre is.

Ha a filozófia szempontjából tekintünk erre az elemzésre, az megfelel a legszigorúbb elvárásoknak – a jelen sorok írójában egyenesen Wittgenstein második alkotói korszakát idézi föl. A fizikus itt a matematikai fizikában szereplő ‘t’ paraméter és a hozzá kapcsolódó ‘idő’ szó jelentését alapozza meg a mindennapi élettapasztalat alapján. De fogalmazhatunk úgy is, hogy elmélete kifejtése előtt a fizikai idő fogalmát visszavezeti az életvilágra (vagy a választott fogalomhasználatától függően a környezeti világra). A két nagy klasszikus újkori filozófiai időfogalom, a leibniziánus és a newtoniánus időfogalom perspektívájában pedig egyértelműen a leibnizi relacionista időfogalom mellett teszi le a voksot, és példázatával a newtoni időfölfogás kritikáját nyújtja. Wittgenstein, az életvilág (Husserl), a környezeti világ (Heidegger), továbbá a leibnizi időfogalom mellett megemlítendő az is, hogy Moritz Schlick kifejezetten hivatkozik erre a szövegrészre, és azt a Bécsi Kör programját megalapozó elemzésnek tekinti (vö. Schlick 1917. 51–63; Schlick 1972), ami persze nem véletlen: Einsteinre alkotói munkásságának korai szakaszában komoly hatással volt Ernst Mach filozófiája, míg a Bécsi Kör hivatalos neve: *Ernst Mach Verein*.

Einstein fönti elemzését az „életvilág” fogalmával társítottuk, s azt, hogy ez nem önkényes belemagyarázás, tanúsítja Einstein egyik későbbi megjegyzése a fizikai fogalmak eredetéről, melyben ugyan nem használja e kifejezést, de „átélésről” ír:

A fogalmak csak azáltal nyerhetnek tartalmat – bármennyire közvetetten is –, hogy az érzékekhez kapcsolódnak. Ezt az összekapcsolódást logikai vizsgálódással nem lehet földeríteni; csupán *átélni* lehet. Mégis éppen ez az összefonódás határozza meg a fogalomrendszereknek az ismeretek szempontjából való értékét. (Einstein 1930/2005. 174. Kiemelés tőlem.)

Bár a fizikus – legalábbis nyelvezetében – később nem mindig követte az itt kirajzolódó fogalmi tisztaságot, és a fizika fogalmainak a mindennapi élettel való

ezen összekapcsolását, sosem szakított teljesen e megközelítéssel: ismeretelméleti írásaiban újra és újra ez a szellemiség rajzolódik ki, mégpedig annak ellenére is, hogy később Ernst Mach ismeretelméletét egyoldalú empirizmusa miatt kritizálta.

2. Az órák ütemsebességéről általában

Könnyű belátni, hogy Einstein elemzését követve az „idő relativitása” kifejezés az órák működésének, az órák ütemsebességének relativitásává „szelídül”.

Ez azonban nem jelenti azt, hogy megszűnne a konfliktus az elmélet és a hagyományos gondolkodás között. E tekintetben már az órák természeti törvény szerinti lelassulását is furcsának lehet tekinteni, hiszen a hozzánk képest viszonylagosan mozgó órák lelassulása kifejezetten idegen tapasztalatunktól, és ellentmond hagyományos órafogalmunknak. A következőekben azt kívánjuk megmutatni, hogy a relativitás elméletében ennél jóval többről van szó.

Ha ugyanis egy rugós, fogaskerekes órát sűrű folyadékban helyezünk el, az lelassíthatja működését. Sőt, a klasszikus órajavítás egyik feladata éppen az órák belső megtisztítása volt a működésüket zavaró szennyeződésektől. Önmagában tehát az órák lelassulásának képzete jól megfér mindennapi tapasztalatunkkal. Ez a mindennapi tapasztalat pedig kiterjeszthető oly módon, hogy föltételezünk valamilyen fizikai háttérközeget, amely – szemben a spontán szennyeződésekkel, matematikailag kifejezhető természeti törvény szerint – annál inkább lelassítja a hozzá képest mozgó óra járásának ütemét, minél gyorsabban mozog az hozzá képest. E föltevés szerint tehát egy fizikai létező, a föltételezett fizikai háttérközeg, fizikai hatással van egy másik fizikai létezőre: a benne mozgó órára. Ha egy óra ehhez a közeghez képest gyorsabban mozog, mint a mi óránk, hozzánk képest is mozogni fog, és járása a mi óránk járásához képest lassabb lesz. S bár a hozzánk képest mozgó óra e lelassulása szokatlan mindennapi tapasztalatunk számára, végül is nem elképzelhetetlen, s így ugyanúgy megszokottá és természetessé válhat, mint ahogyan a kezdetben szokatlanak és furcsának tűnő, és ezért a többség által elutasított kopernikuszi világkép napjainkra magától értetődővé vált.

Bár az órák járásának üteme már a most vázolt fölfogásban is relatív, az az állítás, hogy melyik óra jár lassabban a másikhoz képest, minden viszonyítástól függetlenül azonos. Így ha István órája gyorsabban mozog a háttérközeghez képest, mint János órája, relatív ütemsebesséjükre a következő két állítás lesz igaz:

- (a) János órája gyorsabban jár, mint István órája;
- (b) István órája lassabban jár, mint János órája.

Nyilvánvaló, hogy az órák ütemsebességének, azaz „járásának” viszonya már ebben a mindennapi gondolkodás számára szokatlan, de vele mégis összeegyeztethető esetben is relatív: egy óra ütemsebessége „lassúságának” vagy „gyorsaságának” csak egy másik óra ütemsebességéhez viszonyítva van értelme.

A következőkben azt fogjuk megmutatni, hogy a relativitás einsteini elméletében ennél a „triviálisnak” nevezhető relativitásnál *jóval többről* van szó.

3. A relativitás elve

Einstein relativitáselméletének egyik kiinduló követelménye („posztulátuma”) a vonatkoztatási rendszerek fizikai egyenrangúsága, vagyis az az állítás, hogy a fizika törvényei minden vonatkoztatási rendszerben azonosak. A vonatkoztatási rendszer fogalma a fizikában nem járatos olvasók számára már erős szakmai fogalom, amit Kopernikusz Vergiliustól származó ismert, de Galileinek tulajdonított példájával a következőképpen szemléltethetünk: Ha egy hajó simán siklik tova, a szűk hajóablakon át kitekintve úgy tűnhet, mintha a part haladna el mellettünk. Napjainkban ilyen jelenséget leggyakrabban a vonatban ülve tapasztalhatunk, ha az egy mellettünk lévő álló vonat mellett halad el. E példákban a hajótér és a vonatfülke a klasszikus fizika tekintetében a Galilei-féle, míg a relativitás elméletében a speciális relativitáselmélet szerinti vonatkoztatási rendszernek felel meg. Persze, ha a vonat hirtelen gyorsul vagy lassul, a tárgyak előre- vagy hátrazuhanhatnak, s ekkor tudjuk, hogy a mi vonatunk mozog, ám a vonatfülke ebben az esetben is vonatkoztatási rendszernek tekinthető. A speciális relativitás elmélete csak azokkal az esetekkel foglalkozik, ahol nincsenek a gyorsításkor vagy lassításkor föllépő jelenségekhez hasonló jelenségek, azaz ahol nem keletkeznek tehetetlenségi erők (vö. Einstein 1905/2005). Így a speciális egyenrangúság elve kis sebességek esetén megegyezik az egyenletesen mozgó járműben szerzett mindennapi tapasztalatunkkal. Azzal, hogy a gyorsuló vagy fékező vonat rendszere miképpen lehet általánosan is egyenrangú más rendszerekkel, itt nem foglalkozhatunk. Számunkra elég az a logikai evidencia, hogy ha a vonatkoztatási rendszerek speciális egyenrangúságának a követelménye megsérül, akkor ezzel értelemszerűen az általános egyenrangúságra vonatkozó követelmény is sérül. (Az általános követelményről lásd pl. Einstein 1916. 769–777.)

A következőkben erre a követelményre mint a „relativitás követelményére” vagy mint a „relativitás elvére” hivatkozunk.

Nem kevésbé fontos ugyanakkor, hogy Einstein elméletének van még egy posztulátuma: eszerint a fény terjedési sebessége vákuumban egyetemes természeti állandó. A fizikus azután e két posztulátumból vezeti le a két nevezetes relativisztikus efféktust: a testek – így a mérőrudak – méretének relatív mozgásuk

irányában történő relativisztikus összehúzóódását, valamint a mozdulatlannak tekintett órához képest relatíve mozgó hasonló konstrukciójú órák ütemének relativisztikus lelassulását.

4. Az órák ütemsebessége a relativitás einsteini elméletében

Előbbi példánkban azt tettük föl, hogy János lassabban mozog a háttérközeghez képest, mint István, s ennek következtében órájának üteme a választott vonatkoztatási rendszertől függetlenül és ebben az értelemben „abszolút” módon gyorsabb, mint István azonos fizikai fölépítésű órája, ami azt jelenti, hogy János és István vonatkoztatási rendszerében az órák járásának tekintetében eltérő fizikai törvények érvényesek (aminek következtében például az elektrodinamika törvényei is függeni fognak az éppen adott vonatkoztatási rendszertől). Ez viszont Einstein elméletében nem lehetséges, hiszen ezt kizárja a relativitás követelménye. Így ebben az elméletben, ha Jánost tekintjük nyugalomban lévőnek, akkor

(a) István órája lassabban jár János órájánál;

ha viszont Istvánt tekintjük nyugalomban lévőnek, arra kell következtetnünk, hogy

(b) János órája jár lassabban István órájánál.

Az órák ütemének előbb általunk triviálisként jellemzett relativitásával szemben tehát Einsteinnél *nemcsak az órák ütemsebessége relatív, hanem az is, hogy melyik óra a lassabb, és melyik a gyorsabb. Vagyis az egymáshoz képest mozgó órák Einstein elméletében szimmetrikusan lassulnak le egymáshoz képest*: ha két egymáshoz képest mozgó megfigyelő egyikének a saját órájához képest a másik órája lassabban jár, akkor a másik megfigyelő saját órájához képest az első megfigyelő ugyanazon órája szintén lassabban fog járni. Mármost az (a) és (b) állítás közötti látszólagos ellentmondás azzal kerülhető ki, hogy (a) János mértékrendszerében, azaz *az ő vonatkoztatási rendszerében, az ő szempontjából igaz, de nem igaz István mértékrendszerében, azaz az ő vonatkoztatási rendszerében, az ő szempontjából*. S megfordítva: a (b) állítás csak István vonatkoztatási rendszerében áll fenn.

5. Az órák ütemsebességének einsteini relativitása és a mindennapi tapasztalat

Az előbbi (a) és (b) állítás egyidejű fennállása – azaz a relativisztikus óralassulás szimmetrikus volta – ugyanakkor önmagában még összebékíthető a mindennapi gondolkodással. Ennek megvilágítására tekintsük a következő példát: Ha Jánosnál és Istvánnál is van egy méterrúd, és távolból szemlélik egymást, igaz lesz a következő:

(a)’ János perspektívájában az Istvánnál lévő méterrúd a rövidebb.

(b)’ István perspektívájában a Jánosnál lévő méterrúd a rövidebb.

(a)’ és (b)’ ugyanúgy csak relatíve igaz állítások, mint (a) és (b), amennyiben nemcsak a rudak egymáshoz mért hossza relatív, hanem maga e viszony is. Mégsem jutunk logikai ellentmondáshoz, s ennek kulcsa az, hogy különböző perspektívákról van szó. Az (a) és (b) állítás egymáshoz való viszonya pedig párhuzamos az (a)’ és (b)’ állítás egymáshoz való viszonyával, és így arra való tekintettel, hogy a tárgyak vizuális megjelenésének perspektívafüggése mindennapi életünk élménye, *látszólag* az einsteini relatív óralassulás sem ellentétes a mindennapi tapasztalattal, hanem beilleszthető a hasonló élmények sorába. Mert ha az órák járásának relativisztikus lelassulása eddig nem tarozott életvilágbeli élményeink közé, és így az fölöttébb szokatlan állításnak tűnik, ez megindokolható azzal, hogy a relativisztikus lassulás csak nagy sebességek esetén érzékelhető, és így az emberiségnek korábban nem volt módja arra, hogy ilyennel találkozzon. Ám *ez önmagában még* nem zárja ki azt, hogy az erre vonatkozó állítás a hasonló jelenségek – így a perspektivikus rövidülések – mintájára ugyanúgy beilleszthető legyen a mindennapi tapasztalat során kialakult világképünkbe, mint amiképpen ez a napközéppontú kopernikuszi rendszer esetében is megtörtént.

Csak hogy az előbbieken vázolt analógia a perspektivikus zsugorodás és a relativisztikus óralassulás között mégsem áll fönn. A méretek perspektivikus zsugorodása ugyanis mind a mindennapi tapasztalat, mind a fizikai elméletek alapján csupán a távolság következtében, geometriai okok miatt lép föl. Maga e jelenség fizikailag objektív és valóságos (fényképfölvételeken is megfigyelhető), de sem a fizikai elméletek, sem a közgondolkodás szerint nem jár az érintett fizikai létezők – így a példánkban szereplő méterrudak – valóságos összezsugorodásával. A vonatkoztatási pont szempontjából a távoli tárgyak kisebbsként jelennek meg, mint az ugyanolyan méretű közelebbi tárgyak, de sem a közgondolkodás, sem a fizika nem állítja azt, hogy e tárgyak valóban, ténylegesen kisebbek volnának. Csupán objektív módon, *valóságosan kisebbsként jelennek meg, de nem válnak kisebbé*.

Első közelítésben úgy tűnik, hogy a relativitás elmélete esetében is érvelhetünk így. Mivel az órával együtt utazó személy vagy a megfigyelő készülék (pl. egy filmfelvevő) nem tapasztalja, illetve konstatálja a hozzá képest nyugvó óra ütemsebességének lelassulását, kézenfekvő a tárgyak méretét érintő perspektivikus zsugorodás analógiájára azt föltenni, hogy az órák valójában, ténylegesen, mint fizikai létezők, nem változtatják meg ütemüket, hanem csupán arról van szó, hogy a különböző vonatkoztatási rendszerekből mérve (nem szubjektívan, nem a képzelet által, hanem objektívan, „valóságosan”) tűnik úgy, mintha lassabban járnának.

A leegyszerűsített, közhelyszerű populáris vélekedéssel szemben tehát önmagában tekintve sem az órák ütemlassulása, sem ezen ütemlassulás szimmetrikus volta – vagyis az (a) és a (b) állítás egyidejű fönnállása – nem áll ellentétben a mindennapi szemléletmóddal.

A következőekben megmutatjuk, hogy Einstein elméletében ez még sincs így: ebben az elméletben a perspektivikus méretzsugorodás analógiája az előbbieken ellenére sem alkalmazható.

6. A perspektivikus torzulás és az einsteini relativisztikus óralassulás eltérő jellege

Képzeld el, hogy János egy tehetetlenségi rendszert képező űrállomáson tartózkodik, és az ALFA űrállomás hozzá képest mozdulatlanul 12 fényórányi távolságra van tőle. (Egy fényóra az a távolság, amit a fény egy óra alatt megtesz.) Képzeld el továbbá, hogy István az űrből érkezve az ALFA irányában egyenes vonalú egyenletes sebességgel halad el mellette a fény sebességének 0,6 részével, s amikor egymás közelében vannak, mindkettő nullára állítja saját óráját. Elemi számolással azt kapjuk, hogy János órája 20 órát fog mutatni, amikor István eléri ALFÁ-t ($12 / 0,6 = 20$). Viszont a relativisztikus óralassulás miatt ekkor István órája János rendszerében csak 16 órát fog mutatni. Mármint a relativitás elmélete szerint a hosszúság kontrakciója miatt István rendszerében az ALFA űrállomás csupán 9,6 fényórányi távolságra lesz Jánostól, azaz Istvánnak a maga rendszerében, a maga órája szerint csak $9,6 / 0,6 = 16$ órát kell utaznia ahhoz, hogy ALFÁ-t elérje. Az eredmény: mind István, mind János rendszere szerint István órája csak 16 órát fog mutatni, amikor az utóbbi eléri az űrállomást. Így látszólag teljes az analógia a méretek perspektivikus zsugorodásával: ténylegesen – azaz a perspektívától függetlenül, nem relativisztikusan, hanem „abszolút valóságosan” – János órája járt lassabban, és ezért az maradt le ténylegesen 4 órával. Tehát nincs szimmetria: István órája abszolút módon mutat 4 órával kevesebbet.

De miképpen lehetséges ez? Hiszen, mint láttuk, az aszimmetrikus óralassulás ellentmond a relativitás posztulátumának. A válasz egyszerű: az előbbi következtetés téves, az óralassulás nem aszimmetrikus. Egyrészt István rendszerében János órája nem 20 órát fog mutatni, amikor az előbbi eléri az űrállomást, hanem csak 12,8 órát. Továbbá éppen arról van szó, hogy István órája egyáltalában nem járt – nem járhatott – lassabban a maga saját rendszerében, hiszen pont ezért mutat az ALFÁ-hoz érkezésekor $9,6 / 0,6 = 16$ órát. De hát ekkor mely értékek a perspektívától független értékek? Az István óráján olvasható 16 óra kétségen kívül ilyen, hiszen János rendszerében is 16 órát mutat ez az óra, amikor az ALFÁ-hoz érkezik. Ám János rendszerében azért mutat 16 órát, *mert relativisztikusan lassabban járt*, Istvánnál viszont éppen azért, *mert nem járt lassabban*.

De hát akkor mi a helyzet a távolsággal, mekkora távolságot utazott nem relativisztikusan, azaz a perspektívától függetlenül István? 12 fényórát? Ha így volna, akkor órájának a perspektívától – azaz a vonatkoztatási rendszerektől – függetlenül lassulást kellett volna elszenvednie, hiszen ilyen lassulás nélkül az

ő órája szerint is 20 óra alatt kellett volna megtennie az utat. Ez esetben tehát István órájának más fizikai törvények szerint kellett volna működnie, mint János órájának, amit kizár a relativitás posztulátuma. Akkor tehát a két űrhajó perspektívafüggetlen távolsága csak 9,6 fényóra volna? S csak a perspektívától függő, relativisztikus látszat volna János számára ALFA 12 fényórányi távolsága? Ez sem lehetséges, mert az ALFA űrállomás nyugszik Jánoshoz képest, és a nyugalmi rendszerben Einstein elmélete szerint nincs sem relativisztikus, sem valóságos kontrakció. Annak a kérdésnek ezért, hogy milyen távolságra van valóban ALFA Jánostól, egyszerűen nincs értelme: e távolság János rendszerében relativisztikusan valóságosan 12 fényóra, István rendszerében relativisztikusan valóságosan 9,6 óra, és szemben a perspektivikus mérettorzulást szenvedő tárgyakkal, e távolágnak nincs „tényleges”, azaz nem relativisztikus mérete, illetve nagysága.

Fontos, hogy az itt megjelenő dilemma *nem matematikai*, hanem *fogalmi jellegű*, s egyáltalán nem érinti Einstein elméletének – pontosabban ezen elmélet matematikai fizikájának – matematikai ellentmondásmentességét. Továbbá, ha elfogadjuk azt, hogy a távolságot és az időtartamot érintő relativisztikus effektusok tekintetében nincs értelme tovább kérdezni abban a tekintetben, hogy mi az, ami „valós”, és mi az, ami csupán „látszat”, akkor a fogalmi problémák is megszűnnek. Viszont ez éppen azt is jelenti, hogy a relativisztikus effektusok – s így különösen az órák lassulásának szimmetriája – az ezzel kapcsolatos első benyomás ellenére mégsem értelmezhetők a perspektivikus torzulás mintájára. Példánk éppen azt mutatja, hogy ha a „relativisztikus jelenség” fogalmát le szeretnénk fordítani a „valóság” és a „látszat” kategóriáira, óhatatlanul fogalmi ellentmondásokba keveredünk – ám ha lemondunk erről, minden koherenssé, harmonikussá válik. A valóság és a látszat kategóriáit tehát ezen értelmezés szerint a fogalmi ellentmondások érdekében föl kell adnunk, s ezek földása jóval mélyebben érinti a mindennapi gondolkodás kategóriáit és képzetait, mint például a Nap vagy a Föld mozgására irányuló kérdés.

Igen kifejező e tekintetben, hogy Einstein és nyomában a relativitáselmélet uralkodó kifejtései – éppen az előbbi dilemma megoldásaként – redukálják a távolság és az időtartam ontikus státuszát, amennyiben az önálló teret és az önálló időt megfosztják abszolút fizikai jellegétől, csak relativisztikus valóságosságot tulajdonítanak nekik (vö. pl. Einstein 2005c. 160–161), és csupán a matematikailag megkonstruált négydimenziós távolságelem hüposztázálása révén adódó hipotetikus entitás mértékét minősítik fizikailag valóságosnak. Ennek nyomán pedig mind a térbeli távolság, mind az önálló időtartam perspektívafüggetlen fogalma értelmét veszíti, és ezért a perspektivikus torzulástól eltérően az a kérdés is értelem nélkülivé válik, hogy mekkora a „tényleges” – tehát a perspektívától független – távolság az ALFA űrállomás és János között. Így viszont a következő dilemma adódik: vagy egy négydimenziós matematikai konstrukció hüposztázációját tekintjük a valóságnak, vagy azt kell föltételeznünk, hogy „a valóság szó

szerint darabokra hullik, és nincs egy olyan meghatározott mód, mely módon a világ létezne” (Craig 2001. 85).

Mármost Kopernikusz Einsteinnel szemben csupán egy új tényszerű állítást szembesített egy másik, sokáig igaznak vélt tényszerű állítással, de ez az új állítás nem vonta maga után a térbeli távolságok és az időtartamok valóságosságával kapcsolatos élményszerű fogalmaink revíziójának kényszerét. Ráadásul a Vergiliusra visszanyúló hajópélda azt bizonyítja, hogy a mozgás kopernikuszi relativitása már az ókorban is általánosan elfogadott volt, csak éppen a püthagoreusok kivételével Kopernikusz előtt nem alkalmazták azt a Föld és a Nap viszonyára. Példánk viszont azt illusztrálja, hogy az einsteini elméletben a relativisztikus jelenségek szimmetriája miatt elkerülhetetlen ezen alapvető fogalmak revíziója, aminek következtében elmélete *lefordíthatatlanná válik* a klasszikus fizika és mindennapi gondolkodás fogalmaira. S ez – azaz a lefordíthatatlan új fogalomrendszer, s nem önmagában az órák megszokható lelassulása – képezi az alapvető különbséget a „kopernikuszi” és az „einsteini” elmélet között. (Persze itt fölvethető még, hogy a mai álláspont szerint annak sincs abszolút értelme, hogy a Föld mozog-e vagy sem: ez is csupán viszonyítás kérdése. Csakhogy e párhuzam is a kopernikuszi és az einsteini fordulat közötti radikális különbséget jeleníti meg. Ugyanis szemben a mozgással, mely – mit láttuk – már Vergiliusnál sem foglalta magában az abszolút jelleget, két entitás vagy jelenség összevethető mérete esetében nem a tapasztalaton vagy a megszokáson múlik, hanem fogalmilag és logikailag következik, hogy azok vagy abszolút egyenlők, vagy valamelyikük abszolút nagyobb, mint a másik. Einsteinnek és mai követőiknek éppen azért kell megtagadniuk a fizikai realitást az önálló távolságtól és időtartamtól, hogy az elmélet ne ütközzék e fogalmi-logikai elvárásba.)

Megjegyezzük még, hogy a mindennapi gondolkodással való hasonló ütközéshez jutunk akkor is, ha a fénysebesség minden vonatkoztatási rendszerben való állandóságát, a népszerű ikerparadoxont vagy az egyidejűség itt nem érintett einsteini relativitását elemezzük. Sőt, ezen utóbbi nyomán már maga a múlt, a jelen és a jövő is relatívvá válik, s így az, hogy egy távoli személy él-e még vagy már meghalt, szintén függeni fog a választott vonatkoztatási rendszertől.

III. AZ ÓRÁK RELATIVISZTIKUS LASSULÁSA A LORENTZIÁNUS ELMÉLETBEN

Annak idején a Michelson–Morley-kísérlet negatív eredményének magyarázataként Fitzgerald azt föltételezte, hogy az éterhez képest mozgó rudak mozgásuk irányában összezsugorodnak. Ezt a hipotézist Lorentz fejlesztette kidolgozott elméletté (vö. pl. Lorentz 1892; 1910). Mármost, ha ezt az elméletet kiegészítjük az éterhez képest mozgó órák ütemének a Lorentz-transzformáció szerinti lelassulásával, Einstein elméletéhez hasonlóan magyarázatot kaphatunk

a relativisztikus jelenségekre. Az így adódó lorentziánus elmélet matematikájában és ebből fakadóan előrejelzéseiben teljesen azonos az einsteini elmélettel. Ezért azok a megfigyelési eredmények, mely Einstein elméletét megerősítik (így például az einsteini elmélet sikeres alkalmazása a GPS-rendszerekben), a lorentziánus elméletet is konfirmálják. (Lásd pl. Flander 2008, mely egyenesen amellettt érvel, hogy a GPS-alkalmazás sikere nyomán az azonos predikciók ellenére Lorentz elméletét kell előnyben részesítenünk.) Az így adódó lorentziánus relativitáselméletben tehát az azonos tapasztalati előrejelzések miatt fenomenálisan, „a fizikai világ megjelenésében” teljesül a relativitás einsteini elve. (Ezért és ennyiben ez is „relativitáselmélet”.) Ugyanakkor létezik benne kitüntetett nyugalmi rendszer, és ebben a fizika törvényei kifejezetten más formájúak, mint a hozzá képest mozgó rendszerekben.¹

Hasonlóan ahhoz, mint amiképpen ezt az órák ütemének triviális relativitása esetében megmutattuk, könnyen belátható, hogy ez az elmélet nem ütközik oly módon a mindennapi gondolkodással és tapasztalattal, mint einsteini párja. Ám egyik oldalról a relativitáselmélet, másik oldalról a mindennapi gondolkodás és a józan ész általunk használt fogalma közötti konfliktus ily módon történő föloldásának súlyos ára van. Mint láttuk ugyanis, az elmélet szerint egyrészt nem teljesül a relativitás követelménye, másrészt viszont a fizikai valóság a jelenségekben mégiscsak úgy mutatkozik meg, mintha teljesülne. Így például az órák üteme abszolút módon különbözik benne az egymáshoz képest mozgó vonatkoztatási rendszerek esetében, aminek következtében ütemsebességük változása aszimmetrikus. Mégis, e változás ugyanúgy szimmetrikusként jelenik meg, mint Einsteinnél. Mindez pedig azt jelenti, hogy a Lorentz-féle elmélet egyrészt megfigyelhetetlen folyamatokat vezet be (pl. a mozgó órák ütemsebességének aszimmetrikus lelassulását), másrészt a természeti folyamatok között olyan összjátékot föltételez, mely elrejtí a fizikai világ néhány alapvető mozzanatát a megfigyelések elől, illetve azokat éppen ellentétesként jeleníti meg,

¹ Azonos jellegűk miatt a lorentziánus elméletek közé sorolhatóak azok az elméletek is, amelyek fizikai háttérközegként az éter helyett – azonos funkcióval – egyfajta abszolút teret vagy egy kozmikusán determinált fizikai mezőt vezetnek be. Lorentz mellett e megközelítés legismertebb képviselője H. Ives, S. J. Prokhorov és a magyar Jánossy Lajos, mely utóbbi ezen elmélettípus talán matematikailag, fizikailag és fogalmilag leginkább kidogozott, az általános relativitás elméletére is érvényes változatát alkotta meg. Bár Jánossy ezen elmélete Magyarországon megalapozatlanul szalonképtelenné vált, nemzetközileg a tárgykör iránt érdeklődő fizikusok körében elismerésnek örvend annak ellenére is, hogy angol nyelvi közegben döntően az amerikai H. Ives-nak Jánossy elméleténél kevésbé kidolgozott elképzeléseit idézik. (Vö. Ives 1945; Jánossy 1971; Jánossy 1971b; Prokhorov 1985.) A lorentziánus irányzat újabb követői közé tartozik pl. Fr. Selleri 2009, és bár a teológia és a fizika túl erős összekapcsolása miatt talán kritizálhatóan, de fizikailag korrekten W. L. Craig 2001. (Vö. még pl. Dorling 1968; Bell 1987; Brandes et al. 1997; Craig 2008; illetve Székely 2007. 150–152; Székely 2009; Székely 2013. 76–77; valamint Acuña 2014, mely utóbbi annak ellenére hangsúlyozza e két elmélet prediktív ekvivalenciáját, hogy úgy véli, ismeretelméleti okok miatt a fizikai tapasztalat mégis Einstein elmélete mellett szól.)

mint amiképpen léteznek vagy megtörténnek (pl. az órák ütemsebességének aszimmetrikus változása szimmetrikusként jelenik meg).

A lorentziánus és az einsteini elmélet e sajátos viszonya következtében ezért a fizikai világ a relativisztikus fizikai jelenségek révén kikerülhetetlenül olyanként mutatkozik meg számunkra, hogy az vagy csak a józan ésszel és a mindennapi gondolkodással ellentétes képzetek segítségével magyarázható meg, vagy azt kell föltételeznünk, hogy a természeti folyamatok egy része természettörvényszerű szükségszerűséggel elfedi egymást, és ennek nyomán a fizikai világ fenomenálisan másként jelenik meg, mint amilyen az valójában. *Ez a valódi és egyben kikerülhetetlennek tűnő újdonsága a 19. század végétől föltáruuló relativisztikus jelenségeknek a klasszikus fizika által tárgyalt jelenségekkel szemben.*

IV. A NÉGYDIMENZIÓS TÉRIDŐ KÉRDÉSE

A négydimenziós téridő fogalmát csak utólag csatolták hozzá a speciális relativitás elméletéhez, és annak szempontjából szükségtelen. Viszont az általános relativitás elméletének olyan kiküszöbölhetetlen, integráns része, melynek ugyanakkor számos eltérő értelmezése adható. Ezek az értelmezések nem érintik magát a matematikai fizikai elméletet és annak előrejelzéseit, *és ezért mint lehetséges értelmezések között, nincs értelme a „helyes” és a „nem helyes” minősítéssel megkülönböztetni vagy rangsorolni őket.* Ennek megfelelően az alábbi elemzések csupán gondolkodástörténeti kontextusba helyezik azokat, és levonják következményeiket, de semmiképpen sem tekinthetők az egyik vagy a másik melletti érvelésnek.

1. A négydimenziós téridő instrumentalista értelmezése

Tényként kezelendő, hogy mind a speciális, mind az általános relativitás elmélete a négydimenziós téridő fogalmával és matematikájával dolgozik. Az is nehezen vitatható, hogy *az így kapott eredmények szinte sokkoló pontossággal megfelelnek a fizikai méréseknek.* Az instrumentalista értelmezés jegyében azonban a téridő tekinthető pusztán teoretikus létezőnek is, mely nem több előrejelzéseket nyújtó számítási eszköznél (pl. Dingle 1940. 86; Mermin 2009). Ez esetben pedig a téridő fogalmának jelenléte a relativitás elméletében annak ellenére sem vonhat maga után szükségszerű következményeket a mindennapi életben adódó időélmény és a hagyományos filozófiai időfogalmak tekintetében, hogy fölfogása szerint a benne foglalt idő csupán a téridő egyik dimenziója, s mint ilyen, ellentmondásban áll ezekkel.

2. A négydimenziós téridő radikális realista értelmezése

A fizikusok körében ma is uralkodó radikális realista értelmezés szerint viszont az elméleti téridő, azaz a téridő mint teoretikus entitás helyesen reprezentálja – „tükrözi” – a leírástól függetlenül létezőnek tételezett fizikai valóságot, míg annak mindennapi és hagyományos fizikai képze hamis, mivel a fizikai teret és a fizikai időt – vagy a leibnizi relacionista fölfogásban a fizikai tér- és az időviszonyokat – minőségileg különbözőknek tekinti. Eszerint az idő ontikusan tekintve sem más, mint a tér jellegű téridő puszta dimenziója, s ennek megfelelően Minkowski nevezetes kijelentésének megfelelően mind az önálló tér, mind az önálló idő nem csupán a teoretikus matematikai leírásban, hanem az ezen leírástól függetlennek tételezett fizikai valóságban is csupán „árny” (Minkowski 1908).²

A négydimenziós téridő radikális realista fölfogása tehát a teoretikus-matematikai leírás kivetítésével, „hüposztazációjával” kapott fizikai világképet tekinti a valóságnak, melynek fényében elemi élettélményeink illuzórikussá válnak. Így e fölfogásban például egy élőlény megszületése és a halála közötti időintervallumnak csak akkor van abszolút fizikai értelme, ha közelítőleg a háromdimenziós téridő azonos pontján tartózkodott mindkét eseménykor, és ebben az esetben is ezen idői intervallum minőségileg nem, hanem csak matematikailag-geometriailag fog különbözni például a Bécs–Budapest távolságintervallumtól. Továbbá maga a születés és a halál eseménye e reális téridőben egyszer és mindenkorra, „örökkévalóan” rögzítve „volt”, „van” s „lesz” már a megszületés „előtt” a téridő két adott pontján. Nemcsak egyszerűen radikális realizmusról van itt tehát szó, hanem a legelemibb élettélmények egyikének (konkrétan az időbeliség és a térbeliség élménye közötti, a fizikai megfigyelésekben is jelenlévő alapvető különbség) megkérdőjelezéséről, s ezáltal az életnek magának a leértékeléséről egy matematikai fizikai elméleti entitás jegyében. Ez pedig tipikusan a szcientizmus tünete, s mint ilyen filozófiailag Wilfrid Sellars jégkockapéldázatán keresztül egészen Démokritoszig és Parmenidészig vezethető vissza. E szemléletmód egyúttal párhuzamba állítható azzal a megismeréstudományi és pszichológiai beállítódással, mely csak a „késztetéseket”, a „motivációkat”, a „mentális állapotokat” tekinti valósnak, míg a szeretet, a gyűlölet, az öröm és a bánat stb. fogalmait használó elbeszéléseket ismeretelméleti szempontból értéktelennek tartva, lenézően „népi lélektanként” jellemzi (vö. még Székely 2015. 135–137).

A radikális realista értelmezés kapcsán megjegyezzük még, hogy az időutazást elméletileg lehetővé tévő populáris „*időhurkok*”, „*időalagutak*” vagy a *térdimenziók egyikének idődimenzióba és az idődimenzió térdimenzióba történő átalakulása*

² Ez a radikális realista értelmezés Minkowski nyomán megjelenik Einsteinnél, és ma is ez található meg a fizikatankönyvek többségében. A fölfogás explicit taglalását lásd pl. Petkov 2012; illetve Balashov–Jansen 2003.

valós matematikai lehetőségek. Ám még a radikális realista értelmezésnek is különösen extrém változatára van szükség ahhoz, hogy ezeket fizikailag értelmes lehetőségeknek, és így fizikailag reális előrejelzéseknek tekintsük.

3. A téridő mérsékelt realista értelmezése

A relativitáselmélet téridő-fogalma tehát csak akkor ütközik mindennapi életünk időfogalmával, ha a téridőt mint teoretikus entitást rávetítjük a fizikai valóságra. De lehet-e ezt oly módon kikerülni, hogy nem térünk át az instrumentalista álláspontra? A válasz igen: bár a témával foglalkozó irodalomban ez az álláspont tudomásunk szerint kifejezett formában nem fogalmazódott meg, a relativitáselmélet téridejét lehet mérsékelt realista módon is értelmezni.

Eszerint az elméleti téridőnek mint matematikai konstrukciónak időparamétere az óraértékeket ábrázolja, a három térkoordináta pedig a térbeli távolságokat. Ennyiben a téridő-konstrukciónak reális fizikai tartalma van. Ugyanakkor ez az absztrakt ábrázolás az órák és a fizikai események viszonyát, valamint a térbeli távolságokat egyaránt számmá teszi, és ezért elenyészik benne egyik oldalról a térvizonyok, másik oldalról az órák és a fizikai események közötti viszony minőségi különbsége. Az így adódó teoretikus entitás részben helyesen reprezentálja a fizikai világ tér- és időviszonyait, ám úgy, hogy nem érinti a térrel és az idővel kapcsolatos életvilágbeli élményeket, sem a filozófia hagyományos időfogalmait. (Implicite ilyen álláspontot képvisel Jánossy 1971; Brown 2015, és – bár magát a négydimenziós téridőt „dicsőséges nemlétezőnek” minősíti – Brown–Pooley 2016.)

V. A TÉRIDŐ NEM EUKLEIDÉSZI JELLEGE

A következő képzet, mely konfliktust generálhat egyik oldalról a mindennapi gondolkodás és a józan ész, másik oldalról a relativitás elmélete között, a „tér görbültségének” fogalma.

Láttuk, hogy a relativitás elmélete a fizikai világot téridőként írja le. Ennek ellenére az egyszerűség kedvéért most tekintsünk el ettől, és válasszunk olyan koordinátákat, amelyekben kifejezve az időtengely a matematikai leírásban mérőleges a térdimenziókra. Ekkor az elméleti tér matematikailag leválasztható az elméleti téridőről. Ez a leválasztott elméleti tér természetesen az instrumentalista értelmezésben annak „görbültségével” együtt csupán számítási eszköz marad, ám a téridő mérsékelt realista értelmezését követve már mint a fizikai világ terének reprezentációja jelenik meg.

Mint jelent az, hogy ez az elméleti tér „görbe”? Egzakt megfogalmazásban azt, hogy struktúráját nem az eukleidészi geometria írja le. Ám ez a geometria az

elmélet matematikai fizikai részének megváltoztatása nélkül értelmezhető úgy is, mint egy olyan önálló gravitációs mező nem eukleidészi struktúrája, mely mező a görbületmentes eukleidészi térben helyezkedik el. Kétségtelen, hogy maga Einstein és nyomában a mai fizikát uraló fölfogás a gravitációs mezőt nem önálló entitásként, hanem a tér struktúrájaként fogja föl, de ez egyáltalában nem következik az elmélet matematikai fizikájából, hanem filozófiaiilag motivált értelmezés. (Einstein maga csak átmenetinek tartotta e geometriai szemléletmódot, amit a fizikának meg kell majd haladnia. Vö. pl. Einstein 1921/2005. 288; Einstein 1949/2005a. 419–420; Brown 2005. 113–114.)

Tehát nem a sikeres fizikai elmélet, hanem annak filozófiai értelmezése hozza létre azt az új térfogalmat, mely szembekerül mind a mindennapi térképzeteinken alapuló térfogalommal, mind a filozófia olyan hagyományos térfogalmaival, mint a kanti, a leibnizi vagy bármely más filozófiai térfogalom. A gravitációnak a tér görbülségeként történő értelmezése ezért nem empirikus kényszer, hanem filozófiaiilag motivált értelmezési aktus, s ezért a konfliktus *nem általában a relativitás fizikai elmélete* és annak téridő-fogalma, hanem *egy filozófiaiilag motivált új fizikai térfogalom* és a hagyományos térfogalmak között áll fönn: filozófiai eredetű.

VI. RÖVID KITÉRÉS A KVANTUMMECHANIKÁRA

A kvantummechanikára részletesebben nem csupán terjedelmi korlátok miatt nem térhetünk ki, hanem azért sem, mert az így nevezett matematikai fizikai elméletnek több tucat interpretációja létezik. Nem is beszélve arról, hogy a fizikusok többsége által követett koppenhágai interpretáción belül is számtalan változat alakult ki, s még Bohr és Heisenberg (tehát az a két nagy személyiség, akinek nevéhez ez az interpretáció kapcsolódik) sem értett egyet minden tekintetben. A fizika nagy örege, Steven Weinberg pedig a 2000-es évek elejétől kezdve több ízben is elhibázottnak minősítette ezt a fizikusok többsége által évtizedeken át megkérdőjelezhetetlennek tartott értelmezést.

A következőkben az illusztráció kedvéért mégis röviden érintjük tárgyunk szempontjából a kvantummechanika ezen utóbbi értelmezését, jelezve, hogy még egy fizikailag indeterminista elmélet is beágyazható a létezők determináltságát állító filozófiai elméletekbe, azaz azt, hogy az ontikus determinizmus megőrzésének érdekében nem szükséges a koppenhágai interpretációval szemben a kevésbé sikeres lokális (tehát a terjedési idő nélküli, végtelen sebességgel haladó távolbahatást kizáró) determinista értelmezési irányzathoz, sem a távolbahatást megengedő Bohm-féle értelmezéshez föllebbezni. (A koppenhágai értelmezésről vö. pl. Bohr 1930/1985; Bohr 1948/1985; a kvantummechanika értelmezésével kapcsolatos vitáiról lásd pl. Einstein 1936/2005. 325–336; Einstein 1949/2005b; Jammer 1974; Szegedi 1988; Szabó 2002; Székely 2013. 69–76; Weinberg 2017.)

1. A fizikai létezők tulajdonságai és a kvantummechanika

Az emberiség sok évezredes tapasztalata alapján a környezeti világban számunkra megjelenő létezők határozott anyagmennyiséggel (tömeggel), súllyal, alakkal, hellyel, s ha mozognak, mozgásuk pontos irányával és sebességével rendelkeznek. Ez nem zárja ki az olyan nem fizikai jellegű létezőket, melyekre ez nem áll fenn, de a tapasztalható testi, tér- és időbeli létezők hagyományos képzetéhez és fogalmához ezek a meghatározottságok a mindennapi gondolkodásban elválaszthatatlanul hozzátartoznak. A 19. századi fizika a gravitációs és elektromágneses erőterekkel (azaz „mezőkkel”) a testi létezőktől eltérő, de továbbra is fizikai jellegű létezőket vezetett be. Ám ezekhez szintén az előbbiekhöz hasonló – bár konkrét mibenlétükben a mindennapi tapasztalattól gyakran eltérő – jól meghatározott tulajdonságokat (pl. térerőt) rendelt, s ezt a sajátosságot a relativitás elmélete is megőrizte.

Mármost a kvantummechanika koppenhágai értelmezése nemcsak az oksági elvet vagy a fizikai történések determinált jellegére vonatkozó elképzelést adta föl, hanem a fizikai létezők tulajdonságainak és állapotainak e teljes meghatározottságára vonatkozó képzetet is.

Ez az értelmezés három, néha kifejezett módon megjelenő, máskor rejtett állításon alapul. Egyrészt a mikrovilágbeli fizikai létezőket olyan, a makroszkopikus világtól minőségileg különböző létezőknek tekinti, melyek nem hullámok, nem részecskék, hanem valamiféle harmadik típusú létezők, melyek a makroszkopikus képzeteknek és fogalmaknak nem tesznek eleget. Másrészt fölteszi azt, hogy e mikroszkopikus létezők (például az atomok, az elektronok, az elemi részecskék) képesek a makroszkopikus berendezésekkel kölcsönhatásba lépni és ily módon a makroszkopikus világban megnyilvánulni, „manifesztálódni”. Harmadrészt e fölfogás szerint a megfigyelés során éppen ezek a mikrovilágbeli fizikai létezők manifesztálódnak a makroszkopikus világban, s mivel ez a mikrovilág és a makrovilág egymással való kölcsönhatásba lépését jelenti, a megfigyelői apparátus és a megfigyelt kvantumjelenség csak viszonylagosan, konvencionálisan választhatóak el egymástól. (A szenzációhajhászó értelmezésekkel, valamint a filozófia iránt érdeklődő, de abban csak részlegesen járatos neves fizikusok – így pl. Carl Friedrich von Weizsäcker – véleményével szemben tehát nincs szó arról, hogy a kvantummechanika meghaladta volna a filozófiai szubjektum–objektum dualizmust, mivel itt a fizikai világ két rétegének kölcsönhatásáról van szó.)

A koppenhágai értelmezés ezen a három föltételezésen alapul, és azt állítja, hogy egy mikrovilágbeli fizikai létezőnek (pl. egy elektronnak) a makroszkopikus világban történő manifesztálódására, azaz arra, hogy miként jelenik meg a megfigyelési berendezésen keresztül a megfigyelést rögzítő készülék (pl. egy fotóautomata) vagy a fizikus számára, csak valószínűségi előrejelzés adható. Ez kiegészül azután a Heisenberg-féle határozatlansági relációk koppenhágai értel-

mezésével, mely szerint a konkrét manifesztációban adódó megfigyelt jelenségnek többek között nem lehet egyszerre pontos helye és sebessége, és az, hogy a megfigyelésben a jelenség e tulajdonságai külön-külön mily mértékű meghatározatlansággal fognak megjelenni, a megfigyelés vagy a kísérlet elvégzése során dől el, és annak jellegétől függ. Így például, ha a kísérlet a benne részecskeként megjelenő elektron pontos helyének meghatározására irányul, sebessége meghatározatlanná válik, ám ha a kísérlet a sebesség pontos meghatározására irányul, akkor helye válik meghatározatlanná. Mindez ugyanakkor a populáris tézissel szemben nem azt jelenti, hogy ezen interpretáció szerint a megfigyelés hozná létre a mikrofizikai létezők tulajdonságait: a megfigyelési-kísérleti berendezés nem magának a mikrorészecskének, hanem makroszkopikus megnyilvánulásának a tulajdonságait hozza létre, mégpedig e megnyilvánulásnak aluldeterminált, csak a határozatlansági relációk által megengedett mértékig meghatározott módjával.

Mindezzel kapcsolatosan Bohr elkötelezi magát a mindennapi képzetek és a klasszikus fizika fogalmai mellett:

[A] fizikai kísérletek célja – ti. hogy reprodukálható és másokkal közölhető kísérleti körülmények között tapasztalatokat szerezzünk – nem enged meg más választást, mint a mindennapi élet fogalmainak alkalmazását, amelyeket a klasszikus fizika terminológiájára támaszkodva finomíthatunk. Ez nemcsak a mérőberendezések felépítésének és használatának leírására vonatkozik, hanem a kísérleti eredmények leírására is. (Bohr 1984. 46; vö. még Bohr 1938/1985. 24; Bohr 1949/1985. 38.)

Ám azonnal hozzátesszi:

Másrészt ugyanolyan fontos megértenünk, hogy éppen ebből a körülményből következik, hogy egyetlen, a klasszikus fizika területén elvileg kívül eső jelenségre vonatkozó kísérleti eredmény sem elemezhető odáig, hogy felvilágosítást adjon számunkra az objektum független tulajdonságairól (Bohr 1984. 46; vö. még Bohr 1938/1985. 24).

2. A rejtett paraméterek kérdése

Fölvethető, hogy ebből az állításból nem következik a megfigyelt fizikai létező független tulajdonságainak hiánya, s így az sem, hogy e létező ne rendelkezne egyidejűleg pontos, jól meghatározott hellyel és sebességgel. *A priori* elképzelhető ugyanis, hogy a független tulajdonságok létezésére vonatkozó következtetés lehetetlensége csupán a fizikai elmélet ismeretelméleti korlátainak a következménye. Az elmúlt közel száz év alatt számos érvet hoztak föl a koppenhágai interpretáció hívei arra, hogy a kvantummechanika kizárja az ilyen jól meghatározott, pontos értékkel megragadható tulajdonságok egyidejű létezésének

még csak a föltételezését is, ami technikailag úgy fogalmazódott meg, hogy a kvantummechanikába nem vezethetőek be úgynevezett „rejtett paraméterek” a távolbahatás bevezetése (azaz a lokális elvének sérülése) nélkül (vö. pl. Bell 1966). Történetileg igen fontos, hogy ezt Szabó László és Arthur Fine megcáfolta (Szabó–Fine 2002). Ám a rejtett paraméterekről szóló vitának minden ellentétes látszat ellenére tárgyunk szempontjából nincs különösebb ontikus jelentősége. Ugyanis az *ilyen paraméterek bevezethetlenségéből sem következne szükségképpen, hogy a mikrovilág fizikai létezői ne rendelkezhetnének jól meghatározott tulajdonságokkal és állapotokkal*. E tekintetben a rejtett paraméterek bevezethetlensége csupán annyit jelentene, hogy a jelenlegi kvantummechanika, valamint annak bővítései – s talán minden lehetséges jövőbeli elmélet – a mikrovilág esetében kizárja e heisenbergi párok egyidejű pontos meghatározását a makroszkopikus megfigyelő számára. Ebből azonban semmiképpen sem következik, hogy a mikrovilág fizikai létezőinek ne lehetnének egyidejűleg pontosan meghatározott reális tulajdonságai, így például pontos, jól meghatározott helyük és sebességük (tekintsük e létezőket akár hullámoknak, akár részecskéknek, akár hol így, hol úgy megjelenő harmadiknak).

De miért nem mond szükségszerűen ellent egy indeterminista módon értelmezett fizikai elmélet a determinista ontológiának? A válasz egyszerű: a *fizikai valóság* és *annak elméleti modellje*, valamint *a modellhez rendelt matematika* nem azonos egymással. A kvantummechanika matematikai apparátusát két különös jegy jellemzi: egyrészt a mikrovilág létezőire csupán valószínűségeket ad meg, másrészt a megfigyelési eredményekre – azaz a „mikrolétezők manifesztálódására” – a heisenbergi határozatlansági relációk jegyében ad előrejelzéseket. A matematikai leírásban tehát nincsenek pontosan determinált meghatározottságok, csupán erre adott valószínűsések, és a heisenbergi tulajdonságpárok esetében a megfigyelési eredményekben is szükségképpen hiányzik az egyidejű pontos meghatározottság. Ebből azonban *csak a pozitívista filozófiai beállítódás esetén következik a független és egyidejűleg adott teljes, pontos meghatározottságok tagadása*, ami ugyanakkor sajátos módon az alkalmazott matematika radikális realista interpretációját eredményezi, amennyiben ez a megközelítés a matematikai leírás valószínűségi jellegét és a belőle adódó aluldetermináltságot a mikrofizikai valóság helyes megragadásaként értelmezi. Az általunk korábban vázolt, „mérsékelt realistaként” jellemezhető interpretációban viszont az elméleti matematikai leírás valószínűségi jellegének van ugyan ontikus tartalma, de az korlátozott: a mikrofizikai létező állapotainak a makroszkopikus megfigyelési berendezések viszonylatában – így a makroszkopikus gépi vagy emberi megfigyelő számára – adódó valószínűségeket adja meg, ami kifejezetten ontikus és nem ismeretelméleti viszony, hiszen ebben az értelmezésben a leírás nem más, mint a mikrolétezők és a makrolétezők reális, „objektív” viszonyának valószínűségi terminusokban való kifejeződése. Ezért ebben az értelmezésben nem következtetünk arra, hogy a mikrofizikai létezők – bárminek is tekintjük őket – ne rendelkezhetnének a megfigyeléstől függetlenül egyidejűleg

határozott hely-, sebesség- vagy más állapotokkal, illetve tulajdonságokkal. (A fizikai leírás és a mentális élmények – így a színélmények – viszonyáról az ittenihez hasonló koncepciót fejt ki Maxwell 1966.)

A Bohrtól vett legutóbbi idézet nem mond ellent e most vázolt értelmezésnek, mert csak annyit állít, hogy a kvantummechanika keretében nem lehet a kísérlet tárgyát képező fizikai entitás független tulajdonságainak létezésére következtetni; az előbbieken pedig nem következtettünk ilyenekre, hanem csupán arra a logikai lehetőségre hivatkoztunk, hogy a fizikán belüli kikövetkeztethetlenségük ellenére létezhetnek ilyen tulajdonságok. Persze ilyen, a fizikai elméletből következőleg természettörvényszerűen megfigyelhetetlen, kimutathatatlan és egyúttal teoretikusan levezethetetlen létezőkről vagy tulajdonságokról beszélni a pozitivista filozófia beállítódás és a szcientista világkép szempontjából botrány. De ez nem jelenti azt, hogy filozófiailag értelmetlen, önkényes, üres metafizikai spekuláció volna. Éppen ellenkezőleg: a józan ész és a fizikai világ egységességének elve egyaránt megköveteli, hogy az atomokhoz, az elektronokhoz és az elemi részecskékhez nem makroszkopikus jellegük ellenére egyidejűleg jól meghatározott helyet, sebességet és egyéb jól meghatározott tulajdonságokat rendeljünk még akkor is, ha a fizikai megismerés számára ezek – nem a megismerő aktor korlátozottsága miatt, hanem természettörvényszerűen – örökre elérhetetlenek maradnak. Ebben a vonatkozásban ezért az általunk vázolt – nem fizikai, hanem filozófiai – interpretáció párhuzamba állítható a relativisztikus jelenségek Lorentz-típusú magyarázatával. Mindkettő *racionalis megfontolások alapján, a hagyományos fogalmakhoz és a józan észhez történő igazodás igényével* vezet be a pozitivizmus számára megfigyelhetlenségük miatt elfogadhatatlan létezőket, azzal az eltéréssel, hogy amíg a Lorentz-típusú magyarázatok ezt a fizikán belül teszik meg, addig a most fölvázolt interpretáció a filozófiai területén mozog.

A fentiekből az következik, hogy egy önmagában indeterminált fizikai világot nyújtó fizikai elmélet ontikusan összeegyeztethető lehet egy determinált világgal, hiszen az elmélet indeterminista volta lehet a determinatív tényezők természeti-fizikai okok miatti megfigyelhetlenségének kifejeződése. Ezért a hagyományos racionalizmus jegyében irracionálisnak minősülő, de a józan észnek is ellentmondó indeterminista fizikai elméletekből nem – így a kvantummechanikából sem – következik szükségképpen a fizikai valóság determinista fölfogásának tagadása (vö. még: Székely 2006).

Mindez pedig élesen rávilágít a kvantummechanika és a klasszikus fizika közötti eltérésre. A klasszikus fizika kifejezetten determinált fizikai világot tár elénk. Ezzel szemben a fizikai atomoknak és elemi részecskéknek a 19–20. század fordulójától egyre inkább föltáruuló világát nem sikerült a klasszikus fizika foglmainak segítségével leírni, s így a kvantummechanika rákényszerült arra a valószínűségi szemléletmódra és módszertanra, mely jelenleg azt jellemzi. Ott pedig, ahol nem határozott értékek, hanem csak valószínűségek szerepelnek, természetes módon adódik az indeterminista értelmezés lehetősége.

VII. ÖSSZEGZÉS

Láthattuk, hogy a relativitás elmélete és a kvantummechanika valóban másként viszonyul a mindennapi gondolkodáshoz és a józan észhez, mint a klasszikus fizika. E megváltozott viszony azonban igen összetett: csak módszertani, ismeretelméleti és ontológiai szempontok figyelembevételével érthető meg és értelmezhető, s egyáltalán nem következik belőle, hogy radikálisan föl kellene adni a mindennapi gondolkodás és az általunk itt használt értelemben vett *józan ész* képzeit, valamint a térrel, az idővel, a determinizmusmal és a fizikai létezők jól meghatározott jegyeivel kapcsolatos hagyományos ontikus filozófiai fogalmakat és kategóriákat. S ez nemcsak azért van így, mert a fizikai elméletek értelmezhetőek instrumentalista módon, pusztán eszközökként. Megmutattuk, hogy ezen elméleteknek mint fizikai elméleteknek lehetségesek olyan mérsékelt realista értelmezései is, melyek a világ fizikai aspektusa tekintetében összeegyeztethetőek a mindennapi gondolkodás, a józan ész és a filozófia hagyományos fogalmaival. Azon állítás tehát, mely szerint a modern fizika filozófiai fogalmaink revíziójára kényszerítene, más okok mellett ezért is téves.

De láthattuk azt is, hogy ez a konfliktus egyik oldalról a józan ész és a mindennapi gondolkodás, másik oldalról a modern fizika uralkodó fölfogása között nem egyszerűen a szemléletmód megváltozásából következett be, nem egyszerűen kulturális vagy társadalmi eredetű. Bármily nagy szerepet játszottak is ezen utóbbi faktorok a fizikai gondolkodás átalakulásában, érvényre jutásuk előfeltételezte a tapasztalati fizika által éppen akkor föltárt fizikai viszonyok radikális szembekerülését a klasszikus fizika elvárásaival. Ha például a Bohr-féle naprendszer-atommodell sikeres lett volna, nem született volna meg a kvantummechanika és a határozatlansági relációk fizikai elmélete, s így nem lett volna lehetőség arra, hogy a Weimari Köztársaság kulturális légköre ezen elmélet indeterminista értelmezésének irányban hasson (vö. Forman 1971; Szegedi 1987). S ha a Michelson–Morley-féle kísérlet pozitív eredménnyel járt volna, nem született volna meg a relativitás elmélete.

A társadalmi-kulturális tényezők és az éppen akkor uralkodó világnézeti-filozófiai tendenciák mellett tehát arról is szó van, hogy a feltáruló új fizikai jelenségek nem tették lehetővé (és ma sem teszik lehetővé) minden tekintetben a hagyományos szemléletmód megőrzését anélkül, hogy ne föltételeznék a természetben természettörvényszerű, tehát természetontológiai és nem ismeretelméleti okok miatt megfigyelhetetlen létezőket és/vagy folyamatokat. Így a relativitáselmélet és a kvantummechanika újdonsága abban rejlik, hogy a fizikai ismeretek jegyében

(a) vagy föl kell adnunk néhány ponton a fizikai világ jellegével kapcsolatos természetes képzeiteinket (például el kell fogadnunk, hogy egy fizikai létezőnek nincs egyidejűleg pontos helye és sebessége, vagy azt, hogy egy távoli személy élő vagy holt volta függ a vonatkoztatási rendszertől);

(b) vagy föl kell tételeznünk, hogy a természeti létezők és struktúrák egy része természettörvényszerűen elérhetetlen a mindenkori megfigyelő vagy megfigyelési apparátus számára, s ebben az értelemben a természet – metaforikusan szólva – „elrejtí előlünk” egyes alapvető mozzanatait.

A modern fizika újdonsága az (a) s a (b) közötti választás elkerülhetetlenségében van, és amíg az (a) lehetőség választása esetén a fizika valóban szembekerül a mindennapi gondolkodással és a józan ésszel, a pozitivista szemléletmódot elutasítva választható a (b) lehetőség is, és ezúton e konfliktus elkerülhető.

Az elvileg megfigyelhetetlen világegyetemek sokaságának ma divatos hipotézise, vagy a Hawking által preferált körkörös kozmikus képzetes idő koncepciója persze szintén radikálisan föladja e pozitivista tézist, mégis konfliktusban áll a mindennapi gondolkodással. Ezek azonban ugyanúgy egyes matematikai megoldások reflektálatlan hüposztázációjából erednek, mint a már említett „tér-idő-alagutak”. A reflektálatlan hüposztázációra való hajlam és az ilyen konstrukciók népszerűsége viszont már mind a tudományos életben, mind a populáris kultúrában olyan jelenség, melynek tárgyalása külön tanulmányt igényelne.

IRODALOM

- Acuña, Pablo 2014. On the Empirical Equivalence between Special Relativity and Lorentz's Ether Theory. *Studies in History and Philosophy of Science Part B Studies in History and Philosophy of Modern Physics*. 46/1. 283–302.
- Balashov, Juri – Michael Janssen 2003. Presentism and Relativity. *British Journal for the Philosophy of Science*. 54. 327–347.
- Bell, John S. 1966. On the Problem of Hidden Variables in Qantum Mechanics. *Review of Modern Physics*. 38/1. 447–452 (újra közölve in Bell 1987/2015. 1–13).
- Bell, John S. 1987. How to Teach Special Relativity. In Bell 1987/2015. 67–80.
- Bell, John S. 1987/2015. *Speakable and Unsayable in Quantum Mechanics: Papers on Quantum Philosophy*. (Second, Revised Edition: 2015.) Cambridge, Cambridge University Press. 67–80.
- Bergson, Henri 1922/1923. *Tartam és egyidejűség*. Ford. Dienes Valéria. Budapest, Pantheon.
- Bohr, Niels 1930/1985. Die Atomtheorie und die Prinzipien der Naturbeschreibung. *Naturwissenschaften*. 18. 73–78.
- Bohr, Niels 1938/1985. Erkenntnistheoretische Fragen in der Physik und die menschlichen Kulturen. Ansprache beim Internationalen Kongreß für Anthropologie und Ethnologie, Kopenhagen, 1938. *Nature*. 143 (1939). In Bohr 1985. 22–30.
- Bohr, Niels 1949/1985. Diskussion mit Einstein über erkenntnistheoretische Probleme in der Atomphysik. Beitrag zu *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher*. Szerk. Paul Arthur Schilpp. Evanston/IL, Library of Living Philosophers. 1949. In Bohr 1985. 31–66.
- Bohr, Niels 1984. *Atomfizika és emberi megismerés*. 2. kiad. Ford. Nagy Tibor. Budapest, Gondolat.
- Bohr, Niels 1985. *Atomphysik und menschliche Erkenntnis*. Braunschweig–Wiesbaden, Vieweg & Sohn.
- Bondi, Hermann 1962. *Relativity and Common Sense. A New Approach to Einstein*. London, Heinemann.

- Brown, Harvey R. 2005. *Physical Relativity. Space-time Structure from a Dynamical Perspective*. Oxford, Clarendon Press.
- Brown, Harvey E. – Oliver Pooley 2006. Minkowski's Space-time: a Glorious Non-entity. In Dieks 2006. 67–89.
- Craig, William Lane 2001. *Time and the Metaphysics of Relativity*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Craig, William Lane 2008. Introduction. In William Lane Craig – Q. Smith 2005. *Einstein, Relativity and Absolute Simultaneity*. London, Routledge. 1–10.
- Dieks, Dennis et al. (szerk.) 2006. *The Ontology of Space-Time*. Amsterdam–London, Elsevier.
- Denton, Francis Medforth 1924. *Relativity and Common Sense*. Cambridge, The University Press.
- Dingle, Herbert 1940. *The Special Theory of Relativity*. London, Methuen. 1940.
- Dorling, Jan 1968. Length Contraction and Clock Synchronization: The Empirical Equivalence of the Einsteinian and Lorentzian Theories. *British Journal of the Philosophy of Science*. 19/1. 67–69.
- Dummett, Michael 1979. *Common Sense and Physics*. In Graham F. MacDonald (szerk.) *Perception and Identity: Essays Presented to A. J. Ayer, with his Replies to them*. London, MacMillan Press. 1–40.
- E. Szabó László 2002. *A nyitott jövő problémája. Véletlen, kauzalitás és determinizmus a fizikában*. Budapest, Typotex.
- E. Szabó László – Arthur Fine 2002. A Local Hidden Variable Theory for the GHZ Experiment. *Physics Letters A*. 302/5–6. 229–240.
- Einstein, Albert 1905/2005. A mozgó testek elektrodinamikája. In Einstein 2005c. 81–103.
- Einstein, Albert 1916. Die Grundlagen der allgemeinen relativitätstheorie. *Annalen der Physik*. 4. folyam. 49/7. 769–822.
- Einstein, Albert 1918/2005. Párbeszéd a relativitáselmélet elleni kifogásokkal kapcsolatosan. In Einstein 2005c. 109–126.
- Einstein, Albert 1920/2005. Éter és relativitáselmélet. In Einstein 2005c. 145–158.
- Einstein, Albert 1921/2005. Geometria és tapasztalat. In Einstein 2005c. 282–293.
- Einstein, Albert 1930. Raum, Äther und Feld in der Physik. *Forum Philosophicum*. 1. 173–180.
- Einstein, Albert 1936/2005. Fizika és valóság. In Einstein 2005c. 282–293.
- Einstein, Albert 1949/2005a. Önéletrajz. In Einstein 2005c. 383–442.
- Einstein, Albert 1949/2005b. A kvantummechanikai indeterminizmusról. In Einstein 2005c. 218–225.
- Einstein, Albert 2005c. *Válogatott írásai*. Ford. Gerner József, Nagy Imre, Szécsi Ferenc; szerk. Székely László. Budapest, Typotex.
- Flandern, Tom Van 2008. Global Positioning System and the Twins' Paradox. In William Lane Craig – Quentin Smith (szerk.) *Einstein, Relativity and Absolute Simultaneity*. London, Routledge. 212–228.
- Forman, Paul 1971. Weimar Culture, Causality, and Quantum Theory, 1918–1927. *Historical Studies in the Physical Sciences*. 3. 1–115.
- Ives, Herbert E. 1945. Derivation of the Lorentz transformations. *Philosophical Magazine*. 7. folyam. 39. évf. 257. sz. 392–403.
- Jammer, Max 1974. *The Philosophy of Quantum Mechanics. The Interpretations of Quantum Mechanics in Historical Perspective*. New York etc., John Wiley & Son.
- Jánossy Lajos 1971. *A relativitáselmélet a fizikai valóság alapján*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Jánossy Lajos. 1971. *Theory of Relativity Based on Physical Reality*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Landau, Lev D. – Evgenij M. Lifsic 1976. *Elméleti fizika II. Klasszikus erőterek*. Budapest, Tankönyvkiadó.

- Laue, Max von 1921. *Die Relativitätstheorie. Erster Band. Das Relativitätsprinzip der Lorentz-transformation*. 4., bővített kiad. Braunschweig, Friedr. Vieweg und Sohn.
- Lorentz, Hendrik Antoon 1892/1907. Die relative Bewegung der Erde und des Äthers. In uő: *Abhandlungen über theoretische Physik*. Leipzig, Leibnitz B. G. Teubner. 443–447.
- Lorentz, Hendrik Antoon 1910. Das Relativitätsprinzip. In uő: *Alte und neue Fragen der Physik; Vorträge, gehalten in Göttingen vom 24–29. Oktober 1910*. Ausgearbeitet von Max Born. Zweiter Vortrag. *Physikalische Zeitschrift*. 11. 210–218.
- Maxwell, Nicholas 1966. Physics and Common Sense. *The British Journal for the Philosophy of Science*. 16/64. 295–311.
- Mermin, N. David 2009. What’s Bad about this Habit? *Physics Today*. 62/5. 8–9.
- Minkowski, Hermann 1908. Raum und Zeit. *Jahresbericht der Deutschen Mathematiker-Vereinigung*. 18. 75–88.
- Petkov, Vesselin 2012. Introduction. In Vesselin Petkov (szerk.) *Hermann Minkowski: Space and Time. Minkowski’s Papers on Relativity*. Montreal, Minkowski Institute Press. 1–36.
- Prokhorovnik, Simon J. 1985. *Light in Einstein’s Universe*. Boston–Dordrecht etc., D. Reidel Publishing Company.
- Schilck, Moritz 1917. *Raum und Zeit in der gegenwärtigen Physik*. Berlin, Springer.
- Schlick, Moritz 1972. Pozitivizmus és realizmus. Ford. Fehér Márta. In Altrichter Ferenc (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest, Gondolat. 93–133.
- Selleri, Franco 2009. Weak Relativity: The Physics of Space and Time Without Paradoxes. Montreal, C. Roy Keys Incorporated.
- Szegedi Péter 1987. Tudományfejlődés és kulturális légkör. *Világosság*. 28/10. 647–655.
- Szegedi Péter 1988. Determinisztikusa törekvések a kvantummechanikában. Történeti-filozófiai elemzés. *Filozófiai figyelő*. 10/1–2. 147–153.
- Székely László 2002. A világ „világtalanításának” stációja. Albert Einstein relativitáselmélete a létre vonatkozó heideggeri kérdés kontextusában. *Világosság*. 43/10–12. 139–155.
- Székely László 2006. E. Szabó László: *A nyitott jövő problémája Véletlen, kauzalitás és determinizmus a fizikában*. Bp. 2002. BUKSZ. 18/3. 280–283.
- Székely László 2007. Albert Einstein és a XX. századi fizika mitológiája. *Világosság*. 48/11–12. 127–143.
- Székely László 2009. Relativity in Terms of Measurement and Ether: Lajos Jánossy’s Etherbased Reformulation of Relativity Theory. In M. C. Duffy – J. Levy (szerk.) *Ether, Space-Time and Cosmology*. Montreal, Aperion. 2. kötet. 3–37.
- Székely László 2013. Interpretációk a fizikában. *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/2. 67–84.
- Székely László 2015. A newtoni természetfilozófia leibnizi kritikája a 21. század elején. *Magyar Filozófiai Szemle*. 59/1. 129–146.
- Weinberg, Steven 2017. The Trouble with Quantum Mechanics. *The New York Review of Books*. 64/1. January 19.

BACSÓ BÉLA

A hallgató gondolkodáson túl

Sich verstehen ist daher nichts anderes als das Verstehen des Anderen als des Widerstandes, der das Selbst erst zu dem macht, was es ist.

(Landgrebe 1951. 15)

Wilhelm Dilthey filozófiája egyszerre volt előkészítője a huszadik századi jelentős megújulásoknak, mint a fenomenológia vagy éppen az egzisztenciafilozófia, ugyanakkor éppen ezeknek a jelentős gondolati teljesítményeknek a háttérben némileg feledésbe merült. Holott még az olyan egyértelműen kritikai pozíció is, mint Gadamer *Igazság és módszer*ének Dilthey-fejezete (vö. Gadamer 1975. 213; Gadamer 1984. 167), kiemeli annak a kérdésnek a jelentőségét, hogy *a magát értelmező életet, amely mindig egy struktúra-összefüggés közepette változó viszonylatokban jut vissza önmagához, egyáltalán miként lehet elgondolni erő és jelentés, az élet fakticitásának és idealitásának viszonylatában?* Gadamer ebben a kérdésfeltevésben két alapvetően új *hermeneutikai* elemre figyelmeztette olvasóját. Egyfelől, hogy a magát értelmező élet egy olyan struktúrát (struktúra-egészet) képez, amely egyben akadály a közvetlen megértésnek, sőt éppen ez hívja életre a magát értő élet igényét és igyekezetét arra, hogy *ugyanazt, vagyis önmagát a már létező változó viszonylatában megértse*, másfelől világossá teszi ennek a struktúrának az ellenálló erejét, ami nemcsak pusztán akadály, hanem minden hermeneutikai megértés lényegalapja. A megértés nem jut tovább annál, mint ahol már egykor *volt, ha akadálytalan*. A megértés legfőbb akadályja éppen az, hogy nem értjük, mi az, ami értésre vár, azaz az akadályt nem fogjuk fel.

Gadamer világossá teszi, hogy *nincs az individualitásnak eredendő ereje* („Es gibt gar keine ursprüngliche Kraft der Individualität”), vagyis a magát értő, magára eszmélő ember éppen annak az *ellenállásnak és erőnek a megütköztető hatására ért(het) meg, vagyis nem kénye-kedve szerint gondol el valamit, hanem röviden azt igyekszik érteni, ami ellenáll a megértésnek*. A megértést egyfelől fenyegeti az életösszefüggés vélt értelemközvetítő ellenállása, vagyis az, hogy a *változó életösszefüggést* a már ismert és egykor jelentéssel bíró kijelentések elfedik. Paul Yorck von Wartenburg zseniális megfigyelése volt – s máig nem tudjuk, hogy Dilthey ismer-e ezeket a feljegyzéseket –, hogy *az elevenesség centrális nyugtalansága* (Unruhe) *abból adódik, lényegében ez mozgatja, hogy olyan egység manifestációjára tör az élet teljességét illetően, amit csak elemeiben-elszigetelten (Vereinzelung) vihet véghez, miközben*

a teljes elevenség kíván kifejeződni, azaz minden, ami kifejeződik, végső soron ennek az elevenségnek a dogmatikus megszilárdítása, így a szó sem az életet, sem a tettet nem képes megragadni (vö. Wartenburg 1991. 53–54).

A magát értő élet magának az életösszefüggésnek a végső kimondhatatlanságába ütközik, és egész mivoltának megértését maga korlátozza, hiszen az *egész* átfogása nemcsak életellenes, hanem egyszerűen lehetetlen. Világossá válik – s Dilthey kései munkáinak, előadásainak ez máig ható ereje –, hogy egyrészt a megértés *nyelvisége* nem foghatja át azt az egész élet-tartalmat, aminek megfogalmazására tör, másrészt az elevenségben rejlő indíttatások közül, amennyiben szóban vagy tettben *megnyilvánulnak*, mindig és szükségképpen kiiktatódnak vagy elszigetelődnek olyan elemek, amelyek a megértendőhöz még hozzátartoznak. A befejezetlenül maradt *Aufbau*-szöveg végén (vö. Dilthey 1981. 191–192), Yorckhoz hasonlóan, Dilthey is kiemeli Hegel teljesítményét, egyben figyelmeztet arra, hogy a szellemtudományok objektívációt célzó, fogalmilag rögzítő eljárása kiiktatja a *történeti élet sokrétűségét, s ezért hangsúlyozza, hogy Fichte felismerése nyomán nem térhetünk ki az elől, hogy az én semminek sem alapja vagy végső szubsztanciája, hiszen itt tovább működik az, amit életnek, tevékenységnek és energiának nevez.* Tehát nem térhetünk ki ama felismerés elől, amit *a létezés* (Dasein) *sokrétűségének reprezentálhatatlan életmélysége* jelent. A szellemtudományi eljárás kettős akadály – egyfelől a fogalmi rövidre zárás, másfelől ennek az életmélységnek az egyszerű tudomásulvétele – magával hozza a szkeptikus vagy relativista álláspont tértnyerését, ami ellen Dilthey egyértelműen állást foglalt Husserlhez írott leveleiben is (vö. Dilthey 1974. 545 skk.). Sem az nem áll Dilthey elgondolásának magyarázatára, hogy végső soron a történeti/kulturális objektívációk pozitivistá rögzítésére hajlott, sem pedig az, hogy elmerült volna az emberi egzisztenciát önmaga és a világ felől állandóan fenyegető átláthatatlan mélységben.

Dilthey a kései művekben felismeri az *élmény és megélés* (Erlebnis/Erleben) *struktúra-összefüggését, azt az elementáris összetartó erőt, amelyet a megélés során mind az időben, mind a térben maga körül képez az ember, vagy még inkább körülötte képződik.* Ezért nevezi az élményt *Urzellének* (Dilthey 1981. 197), amelyben mindig több van, mint önmaga bármilyen megértése, hiszen ez mindazt magában foglalja, ami az ember maga, és ami még lehet. Az élmény, ahogy Gadamer joggal utalt rá, erő és jelentés áthatásában képződik, ahogy maga az individuum nem magában áll, hanem *kereszteződési pont* (Dilthey 1981. 162, 187), s mint ilyen maga válik a hatások és vonatkozások hordozójává, ahol – ha és egyáltalán – mindig magán túl, egyfajta *transzpozícióban* képes a megértésre. Amikor belehelyezkedésről beszél, akkor Dilthey éppen ezt a magán-túl-létet emeli ki, vagyis azt, hogy az ember *soha nem magából és önmagában ért meg, hanem éppen egy a sajátját elhagyó és egyben mást megkísérlő/megkísértő megértésbe kezd és vonódik bele.* „Ha mármost a megértési feladat szituációjából a saját megélt lelki összefüggés prezenciája következik, úgy ezt mint saját magának az

életmegnyilvánulások adott együttesébe történő *átviteleként* jelöljük.”¹ Ez azt jelenti, hogy önmagamnak valamiféle, saját magam által nem véghezvihető értését és megjelenítését viszem véghez azáltal, hogy magamon túl, mintegy ebben a *transzpozícióban olyasmit is képes vagyok utólag megképezni* (Nachbilden) *és utólag megélni* (Nachleben), ami eddig kívül esett a megértés és megélés általam adott körén. Ezért nevezi ezekben az *Aufbau* folytatását célzó jegyzetekben Dilthey ezt a legfőbb módnak, amelyben az ember a megértés során a lelki élet teljességét hatékonyan véghezviheti, vagyis magán túl *van* önmagánál.

A megértés teljesítménnyé válik, miként maga Dilthey utalt rá, olyanná, amely ezt az önmagát (*Selbst*) önmaga felé téríti, vagyis saját lelki élete a megértetben és általa válik jelenvalóvá. Husserl nemcsak ismeri, hanem elismeri a kései Dilthey fenomenológiai felismeréseit („írásait a fenomenológia előfokának és előrelátásának tarthatjuk” [Husserl 2003. 35]), mégis hangsúlyozza, hogy nem szabadult meg a bensővé tevő, bensővé váló pszichológia elemzés módjától. Ha tetszik, Husserl egy ponton a *tapasztalat és a világ végső összetartozásáról beszél* („fortlaufend erfahren die eine und selbe Welt, über die Aussagen machen lassen” [Husserl 2003. 57]). Ez a tapasztalati valóság válik egyfajta ősmezővé (*Urfeld*), amelyből a tudományos kutatás az igaz világot (*die wahre Welt*) újra és újra ki kell dolgozza. Nem hiszem, hogy a kései Diltheynek ez ellen lett volna bármi kifogása, csak éppen azt hangsúlyozta, hogy a tudományos kutatás elől maga ez a tapasztalati világ zárja el a végső tisztázás lehetőségét, hiszen önmagát igaznak adja ki, s az ember többnyire ekként is tapasztalja. Közös kérdésük az egy és ugyanazon világ változó képe, amire Dilthey sem pusztán pszichológista választ ad, hanem azt, hogy a megértés megnyitja a múltbeli és jövőbeni lehetőségeit, azaz kiterjeszti azt a felfogást, ahogy az ember számára a világ mint tapasztalati mező magát *manifestálta*. Valaminek a jelentősége nem önmagában áll, hanem azáltal keletkezik, hogy ez az egy és ugyanaz az embert éppen amiatt, hogy mindig *nem átlátható* életösszefüggések részeként engedi létezni, majd hirtelen más lehetőségek irányába vezérli vagy akár űzi. Azt írja: *amennyiben valamit utólag megélünk* (Nacherleben), *mivel semmit sem élünk át újra ugyanúgy, akkor éppen ezeknek az áthagyományozott és átöröklött dolgoknak* (Erwerb) *éppen az a sajátja, hogy merőben új, eddig elzárt kitekintést* (Ausblick) *engednek, egyszóval „a megértés a lehetőségek tág birodalmát nyitja meg”* (vö. Dilthey 1981. 265–266).

Dilthey tehát nem egy belső felismerés, valami lelki önismeret irányába lép a megértés feladatának tisztázása során, hanem azt teszi nyilvánvalóvá, hogy az ugyanaz (pl. irodalmi mű, szellemi objektíváció vagy akár egy politikai államforma stb.) magában változást mutat, ha és amennyiben az általa megértett túlmutat az eddigi pusztán jelentésen és más *jelentőségre* tesz szert. Ennek a *Bedeut-*

¹ Dilthey ezeket a gondolatokat a munkája folytatására vonatkozó tervezetében fejti ki (*Plan der Fortsetzung* [Dilthey 1981. 264]). A transzpozíció értelmezéséhez vö. Habermas 2005. 131–133.

*samkeit*nek a működésmódja az, amit mindenképpen ki kell emelnünk Dilthey zseniális megközelítésében, vagyis azt, hogy mit vált ki belőlem ez az egy és ugyanaz, ami állandóan változó. Ezért hangsúlyozom a működés és erő egyszerre építő/erodáló jellegét a megértés során, hiszen nem maradunk egyetlen már értett és jelentéstelinek vélt objektivációnál mint ugyanannál, hiszen ha valaminek a jelentése egy és ugyanaz, akkor már nincs mit megérteni. Dilthey úgy fogalmaz:

A valamit kiváltás [*Erwirken*] konstituál mindent, ami az életben fellép. Ez pedig magában foglalja a kiváltottat a felfogó ember számára; *mivel az önmaga* [*Selbst*] *működése* [*Wirken*] *nem ismert*. Míg a magatartás [*Verhalten*], a pozíció [*Stellung*] a mélyebb, ami a kiváltás módját az életbe helyezi; minden fogalom [...] életbe foglalt *életfogalom*. (Dilthey 1981. 295, első kiem. B. B.)

Dilthey felismeri és felismerteti, hogy a legfőbb kérdés annak tisztázása, hogy az adott életösszefüggés keretei között, ami mindig határolt, miként lép fel egy olyan erő (*Kraft*), ami képes valamit olyan jelentőséggel felruházni, amire az ember korábban nem volt figyelmes, vagy ahogy ő fogalmaz a fragmentum záró részében: *az életvonalkozás folytán erőre tesz szert, s egybefogja azt, ami az életben széttagolt, homályos és szétfolyó* (Dilthey 1981. 301).

Ennek a valamit kiváltó, elszenvedő mozgásnak ma az újabb megértésemlemben és fenomenológiában nagy az elfogadottsága, s ez visszavezethető erre a jelentős felismerésre, nevezetesen, hogy nem valamiféle perceptív átállítódásról van szó, hanem a „tárgy” kényszere az, ami motivál és mozgósít annak felfogására, ahogy ez addig még nem vált ekként tapasztalattá. Maldiney ezt nevezte *pathikus vonakozásnak* (vö. Maldiney 2006. 50), olyan érintettségnek, ami elől nincs kitérés, ami magával ragad, később Waldenfels is élt ezzel a gondolattal, jelentősége tehát az, hogy az én-pozíció és magatartás a „tárgy” változó viszonylatában kényszerítő erővel bír, mintegy *elszenved* az ember. Husserl a már idézett *fenomenológiai pszichológiájában* hasonlóan kiemelte, hogy „az én nem gyakorol pusztá odafordulást a passzívan előzetesen adotthoz, és ez nem is pusztá énpercepció” (Husserl 2003. 210). És itt bukkan fel az a Husserlnél is nagy hatású gondolat, amely az embert *habituális* összerendezettségében tekinti, ami előzetesen képezi annak lehetőségét, hogy mit ért meg és minek teszi ki magát. Egyben a világ a maga tér- s időbeli előzetességében alkotja a passzív szintézist mint olyan alapot (*Unterlage*), amely az aktivitásokat erre vagy arra indítja – ennyiben a világ mint spacio-temporális szöveték állandóan más és más módon szólít, érint és kényszerít arra, hogy felfogjam annak *jelentőségét*, amire eddig még nem voltam képes. A megértés és felfogás természetesen nem szükségképpen. Husserl maga úgy fogalmaz művében: „A megértés pontosan addig ér, ameddig a motivációanalízis és a rekonstrukció képes elhatolni” (Husserl 2003. 19). Joggal tehetjük fel a kérdést, hogy vajon az, ami valamire indít, és az, ami ebben az

indíttatásban vissza- vagy helyreállítható, nem hozza-e magával azt, hogy éppen azt nem értjük meg, hogy miként is változott meg *időközben* az engem eddig így afficiáló „dolog” jelentősége. A megértés értheti az indíttatást, de nem állíthatja helyre az eddigi és korábbi jelentést, mert nem is ez a szándéka a „dolog” kapcsán, hanem éppen az, hogy mi vitt túl azon, ahogy eddig számomra volt, azaz szembesít ennek új tapasztalatával.

Figyelemre méltó hiányossága a fenomenológiai és szellemtörténeti kutatásnak, hogy nem vonta be jobban azokat a műveket – mint Landgrebe Husserlhez írott doktori értekezése, vagy Fritz Kaufmann Yorckról szóló habilitációs műve (Kaufmann 1928) –, amelyek megmutatják, hogy mely pontokon jelentett valódi kihívást Dilthey kései műve a fenomenológia és az egzisztenciafilozófia számára. Itt nem csak Heidegger korai, Yorck és Dilthey levélváltásából kinőtt szövegére gondolok tehát, amelynek jelentőségét Gadamer egy kései írásában emelte ki azzal, hogy *magából az életből* és ennek értéséből kell a filozófiának ismételten kiindulni (vö. Gadamer 1995. 185 skk.). Vagy éppen a Heidegger számára is meghatározó Misch-szövegre, amely a Dilthey-kötetek ötödik darabjának *Vorbericht*jeként jelent meg 1924-ben. Kétségtelen tény, hogy Misch átfogó kísérlete, amellyel *életfilozófia és fenomenológia között* próbált hidat verni, megkésve érkezett (Misch 1931).

Ha most egy pillantást vetünk Ludwig Landgrebe doktori értekezésére, akkor számos pontot találunk, amelyek a kései Husserlt is újfogalmazásra sarkallták. Talán a legelső és minden gondolati teljesítményt meghatározó felismerés, hogy maga a megértés végső soron teljesítmény (*Leistung*), ami nem egy éteri közegben zajlik, hanem olyan viszonyok, viszonylatok és vonatkozások között, amelyeknek nem az egyes ember az alakítója. A megértés ennyiben mindig akkor és azáltal válik feladattá, amikor és amennyiben a *habitus*, vagyis az eddigiek szerinti beállítódás „a tárgyat” illetően nem elégséges, olyan ugyanis nincs, hogy kedvemre habitust váltok, erre akkor *kényszerülök*, ha az eddigi magatartásom nem elégséges a megértendő viszonylatában. De mint tudjuk, egyetlen *habituális* diszpozíció sem képes önmaga teljes ismeretére, mindazon motivációkra, akaratlagos vagy éppen akaratlan indíttatások ismeretére, amelyek kiváltották azt a bizonytalanságot, ami a másik ember vagy a megértendő tárgy vonatkozásában valamire *indít*. Landgrebe is utal a *Gondolatok* adott helyére, ahol Dilthey a *Bewußtseinsstande / status conscientiae* fogalmát használja: ez a tudati körülmény, helyzet vagy állapot magában foglalja

a kitöltött életpillanat rétegződését [...], ezeket a pillanatnyi tudathelyzeteket összehasonlítom egymással, arra az eredményre jutok, hogy majdnem valamennyi ilyen pillanatnyi tudatállomány egyúttal kimutathatóan valamiféle megjelenítést, érzést és akaratit helyzetet tartalmaz (Dilthey 1974a. 415).

Ha azt mondjuk, hogy a helyzet adta felismerésben/ráirányulásban így jelenik meg nekem valami, az nem szükségképpen *felel meg a tárgynak, ami szóban forog, lehet, hogy csak úgy látom, lehet hogy az, de mindenképpen arról van szó, amit Dilthey kiemelt, hogy az, ami ekként jelent meg (Vorstellen), vagy ekként reprezentált, nem maga a tárgy, hanem annak a tudatállapot folytán előálló képe – soha nem magát a tárgyat látom, hanem azt, ahogy az az adott pillanat diszpozíciója/tudatállapota szerint most van*. A tudat önmaga változó állapotának kitett, de mindenképpen rendelkezik egy olyan előzetes struktúra-összefüggéssel, amittől elválaszthatatlan, és nem lehet soha azon kívül. Aligha tagadható, hogy az ember nem csak ésszel él, az a kötelék és köteg, ami magában foglalja az ösztönöket és érzéseket, olyan indítást is tartalmaz, amivel elvétjük a szóban forgó dologra adható igaz választ: „Ösztönök és érzések kötege [*Bündel*], ez a lelki struktúránk centruma...” (Dilthey 1974a. 421), majd felismerteti, hogy éppen azt a struktúrát éljük meg, amiben ezek a nagyon is eltérő, adott esetben a tárgytól eltérítő mozgások tartanak minket – az életösszefüggés állandó indítatás, aminek nem felel meg a külső tárgy iránti egyszerű érdek(lődés). Landgrebe pontosan fogalmaz: „Az ösztönök és érzések eszerint a lelki struktúrában működő hajtóerőt képezik. Állandó törekvés, hogy a gátlásból a kielégülésbe jussunk át, ez képezi az élet elevenségének motorját, s éppen ebből adódik, hogy összefüggése teleologikus.” (Landgrebe 1928. 253, vö. még Kerckhoven 2008. 77 skk.) Vagyis célja éppen az, hogy az akadályoztatást áthágjuk és túljussunk egy pontra, ahol a megcélzott és értésre váró elem az életstruktúra teljesebb jelentőségét biztosítja. Az élet nem általában teljes, hanem több-kevesebb sikerrel inkább az, mint ezt megelőzően.

Ha Dilthey úgy fogalmaz, hogy a lélek végül alakot ölt, azzal nem azt mondja ki, hogy elkülönül, hanem inkább képes felelni és megfelelni annak, ami előtte tornyosul. Dilthey világossá teszi, hogy a gondolat nem elgondol valamit, hanem valamire irányul a figyelem, valamire felfigyel az ember, és ez vezet el oda, hogy kényszerítően el kell gondolja azt, ami *akadályt képez*. „Valamennyi gondolati folyamat bennem a figyelem intenciója és irányultsága által kísért” (Dilthey 1974a. 417). „Jeder Denkvorgang in mir ist von einer Intention und Richtung der Aufmerksamkeit geleitet” (Dilthey 1924a. 203). Ennek a fenomenológiailag is helytálló megfogalmazásnak a kulcsa az, hogy magában a struktúrában mint egészben nem az élet-értés teljessége adódik, hanem adott határok közt képessé válik az ember annak felismerésére és gyakorlására, ami az adott pillanatban jelentőséggel bír, hogy túljusson az akadályon. Röviden: tudjuk, ami célravezető volt egy adott helyzetben, nem szükségképpen lesz eredményes, ha megismételjük a későbbiekben. Ezért válik olyan fontossá Dilthey *Selbstbesinnung* fogalma, ami végső soron az öneszmélést vagy magára-eszmélést jelenti, amely össze- vagy egyberendezi a széttartót és tovaillanót, vagyis magát értve állítja ki a személyt a dolgok és mások közepette. Ennyiben az ön-eszmélés – ahogy az önéletírás kapcsán írta Dilthey – *mindig jelen van és mindig új formák között nyilatkozik meg* (Dilthey 1981. 247).

Mindez egyben azt a döntő felismerést jelenti, hogy az élet áramló jellegében szerzett élmény magában foglalja azt, amit éppen önmaga fed el, ahogy Dilthey szövegét idézi Landgrebe: *ist nichts für uns dahinter*, vagyis nem mögötte vagy rejtve van, hanem önmagában rejtélyes az élmény, ami teljességgel valóságos, még akkor is, ha mindezt csak az akarat, ösztön vagy egyéb vezérli. Az élmény valóságossága az ember számára nem megkérdőjelezhető, csak eme élmény megértése teszi lehetővé, hogy éppen ennek az élménynek a valótlan-ságát megértsük, azt, hogy nem felel meg semminek. „Mivel a megélés nem megalapozható [*unergründlich*] és a gondolkodás nem képes mögé jutni, mivel az ismeret maga csak rajta lép fel, mivel a tudat a megélésen át önnön magával elmélyül, így a feladat végtelen [...]” (Dilthey 1981. 277). Ennek a hermeneutikai végtelenségnek az igazi nehézsége az, hogy a megélés éppannyira egy nem valós viszonylatba ránthatja a tudatot, mintha a megélt teljességgel valós lenne, ezért a megértés magán a megélésen és élményen végzett munka, amivel az *öneszmélés* során néz szembe az ember. Az öneszmélés éppen a birtoklás (*Innehaben*) semmisségével szembesít, vagyis magán az élményen és megélésen válik szembeötlővé, hogy nem is birtokoljuk magunkat abban az élményben, aminek, úgy véltük, urai vagyunk. Ez nem pusztán kényszerképzet, hanem az a folytonos és szüntelen mozgás, amivel az élet az emberre nehezedik, s amiben a legtöbb élményt és megélést szinte *szóttlanul* magával viszi. Landgrebe helyesen mutatja meg, hogy *megélés és megértés elválasztása merő absztrakció, s csak annyiban lehetséges a saját összefüggés kiemelése, amennyiben az idegen élet megértése lehetővé válik* (Landgrebe 1928. 266), azaz ismételten éppen a sajátnak az idegen életnyilvánítások tapasztalati és értelmes mivoltára eszmélek rá, vagyis túljutok az engem határoló és fogva tartó élményen.

A megértés diszkurzív nyelvi-ítélő működését megelőzi az, amit Dilthey *schweigendes Denken*nek nevez, ez a *hallgató gondolkodás*, egyfajta gondolati teljesítmény, amely mindaddig képes az elválasztásra és az ebből fakadó döntésre, amíg a megértésre váró elem szinte magától enged a különbségtételnek. Misch a már említett *Vorbericht*-ben írta: „A diszkurzív gondolkodásnak szolgál alapul a hallgató gondolkodás, ami jel nélkül dolgozik az adottban vagy a megéltben” (Misch 1924. LXII). Landgrebe követi Misch-t, állítván, hogy az effajta hallgató gondolat és gondolkodás semmi jelét nem adja annak, hogy megkülönböztet, mégis szüntelenül ezt viszi végbe. Ennek a gondolkodásnak a teljesítménye az életműködés szempontjából elengedhetetlen, hiszen nem tehető minden ítélethozatal tárgyává, ahogy Landgrebe fogalmaz: *ez éppen nem aktív, hanem a passzívítás teljesítménye, ami mindaddig fennáll, amíg valami az egybevetés, a megkülönböztetés, elválasztás és összekapcsolás folyamatában nem kényszerít, hogy ráeszméljek önmagamra, mintegy magamhoz térít éppen a tárgy ellenállásában*. Ebben aztán éppen annak ébredünk tudatára, ahogy valami tovább von minket, ez a megélésben rejlő jövőbeni az, ami nem hagy meg annál, amit eddig a megélés és megértés számunkra adott. Ez a „Fortgezogenwerden” gondolata:

A ránk ható életmegnyilvánulások váltakozása állandóan új megértésre szólít fel bennünket; ugyanakkor azonban ez a megértésben magában is rejlik, hiszen minden életmegnyilvánulás és annak megértése összefügg másokkal, *tovább von valami*, ami a rokonság viszonyainak megfelelően az adott egyestől az egészhez halad előre (Dilthey 1974. 535; Dilthey 1981. 178; valamint vö. Misch 1931. 80–81).

Kétségtelen tény, hogy ez az egésszé kiépülő és megértett világ a *lényegi* elemet jelenti (*das Wesenhafte*), amire Landgrebe is utalt (Landgrebe 1928. 272), ami a mellékes életmozzanatokot nem foglalja magában, amelyek aztán szinte nyomtalanul eltűnnek. Vagy inkább az egésszé összerendezett lényegi elfedi a megértettben mellékesnek vélt mozzanatokot, amelyek aztán később életjelentőséggel bír(hat)nak, és látszólag tülemlkednek időbeliségükön és időhöz kötöttségükön. Igazi kérdéssé válik Dilthey megértéelméletét illetően, hogy vajon képes-e a már ekként teljesnek mutatkozó megértés fennmaradni az időbeli változások közepette, amelyek érintik az emberi egzisztenciát. Valójában ha az élmény olyan erőforrás, olyan energetizáló vagy *dinamizáló* elem (vö. Bollnow 1955. 133 skk.), amely minden előbukkanásakor új megfontolásra kényszerít, akkor a már elért jelentőség soha nem maradhat ugyanaz, s ennyiben minden otthonos világ nem egyszer és mindenkorra adott, hanem állandóan *tovább von* és kényszerít annak ismételt megértésére. Mégsem tagadható – s ebben éppen Heidegger kritikájával szemben Diltheynek van igaza –, hogy az életobjektívációk mindaddig jelentéssel bírnak, amíg önmagukon nem válik nyilvánvalóvá ezeknek a tarthatatlansága, a faktikus lét állandó többlete, lehetőségmezőjének és értelemvonatkozásának tágassága nem feltétlenül adott az emberi *létezésben*, csak ha az ember számára mindaz bezárul, ami értelemmel bír.

Heidegger egy radikálisan végső pontra mutatott rá a korai Diltheyt is érintő elemzésében, amit aztán a *Lét és időben* is fenntartott, nevezetesen, hogy a saját lét végessége olyan döntő felismerésre kényszeríti az embert, ami megnyitja a magához és magához mint másként értetthez vezető utat, az élet/Dasein effajta önmegnyilatkozása az a szélső pont, ami elől a szokványos életvezetés inkább kitér és fenntartja azt, ami másokkal közös, még ha az egész életet áthatja is az értelmetlenség. Heidegger jogos igénye, hogy az embert szembesítse azzal, *ahogy van, s ami ő*, inkább a társadalminak és az emberek számára közösnek a megtagadásához vezetett, amikor úgy fogalmazott: „ez a legsajátabb »önmaga« / »ami ő maga« többé nincs jelen a világban” (Heidegger 2004. 53, vö. Rodi 1990. 102 skk. és Scharff 1997. 105–128). Ily módon annak kérdése elé állított, hogy miként jut túl a felelőtlenség világán, s miként lehet *tulajdonképpen önmaga*. Dilthey hasonlóképpen érzékeli a jelentőség állandó elveszését és erodálódását, mégsem állítja az embert ebbe a végső vonatkozásba, ami a saját lét végső önfelvállalását jelentené. Röviden senki sem él így, többnyire úgy élünk, ahogy benne élünk egy világban, és úgy értjük, ahogy mások is, mindaddig, amíg az életünk felvállalása, vagy ha tetszik, a felelősség elodázhatatlan válasz-

tása nem kényszerít minket magunk elé. Ledolgozhatatlan hátralékomat, „bűnösségemet” azon mérem, hogy az adott határok közt mennyire vagyok képes azt megérteni, ami csakis engem illet. Dilthey hagyatékából kiadott szövegében mutatott rá arra, hogy „*az önmagasság az ember legbensőbb tapasztalata önmagáról*”, ez pedig nem más, mint hogy az vagyok, aki vagyok („diese Selbigkeit ist eben auch das, was im »Ist« seinen Ausdruck findet”) (Dilthey 1984. 173–174, vö. Misch 1931. 120), az önmaga az, ami abban fejeződik ki, ami ő (van), s létezik-e ennél nehezebb az életben.

IRODALOM

- Bollnow, Otto Friedrich 1955. *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*. Stuttgart, Kohlhamer Verlag.
- Dilthey, Wilhelm 1924. *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Kiad. G. Misch. Leipzig, Teubner.
- Dilthey, Wilhelm 1924a. Ideen über beschreibende und zergliedernde Psychologie. In Dilthey 1924. 139–240.
- Dilthey, Wilhelm 1974. *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat.
- Dilthey, Wilhelm 1974a. Gondolatok egy leíró és taglaló pszichológiáról. In Dilthey 1974. 321–467.
- Dilthey, Wilhelm 1981. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*. Szerk. M. Riedel. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Dilthey, Wilhelm 1984. Leben und Erkennen (1892–93). In uő: *Das Wesen der Philosophie*. Kiad. M. Riedel. Leipzig, Ph. Reclam jun. 167–212.
- Gadamer, Hans-Georg 1975. *Wahrheit und Methode*. 4. Auflage. Tübingen, Mohr Verlag.
- Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat.
- Gadamer, Hans-Georg 1995. Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule. In uő: *Hermeneutik im Rückblick*. Gesammelte Werke, Bd. 10. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Verlag. 185–206.
- Habermas, Jürgen 2005. *Megismerés és érdek*. Ford. Weiss János. Pécs, Jelenkor.
- Heidegger, Martin 2004. *Der Begriff der Zeit*. Kiad. F.-W. von Herrmann. G. A. 64. Frankfurt/M, Klostermann.
- Husserl, Edmund 2003. *Phänomenologische Psychologie*. Szerk. von D. Lohmar. Leipzig, Meiner Verlag.
- Kaufmann, Fritz 1928. Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. 9. kötet. Kiad. E. Husserl. Tübingen, Niemeyer Verlag.
- Kerckhoven, Guy van 2008. Zusammenhang als architektonische Kategorie. In G. Kühne-Bertram és F. Rodi (szerk.) *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie. Wirkungsgeschichtliche Aspekte seines Werkes*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 77–97.
- Landgrebe, Ludwig 1928. Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften (Analyse ihrer Grundbegriffe). *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. 9. kötet. Kiad. E. Husserl. Tübingen, Niemeyer Verlag.
- Landgrebe, Ludwig 1951. Vom geisteswissenschaftlichen Verstehen. *Zeitschrift für philosophische Forschung*. 6/1. 3 – 16.

- Maldiney, Henri 2006. *Verstehen*. Ford. Sabine Metzger. Wien, Turia – Kant Verlag. (Eredeti: *Comprendre*. 1961.)
- Misch, Georg 1924. Vorbericht des Herausgebers. In Dilthey 1924. VII–CXVII.
- Misch, Georg 1931. *Lebensphilosophie und Phänomenologie*. Leipzig, Teubner.
- Rodi, F. 1990. Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von *Sein und Zeit*. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925). In uő: *Erkenntnis des Erkannten*. Frankfurt/M, Suhrkamp. 102–123.
- Scharff, Robert C. 1997. Heidegger's „Appropriation” of Dilthey before *Being and Time*. *Journal of the History of Philosophy*. 35/1. 105–128.
- Wartenburg, Paul Yorck von 1991. *Bewußtseinsstellung und Geschichte*. Szerk. I. Fetscher. Leipzig, Meiner Verlag. 3–157.

A jénai konstelláció néhány magyar vonatkozása a 18–19. század fordulóján

A Dieter Henrich és Manfred Frank munkássága nyomán kibontakozott konstellációkutatás mind tartalmi, mind metodikai szempontból fordulatot hozott a posztkantianus filozófiák interpretációjában azáltal, hogy a kontaktológiai mozzanatok, illetve a periférikusabb szövegek – így a levélváltások és az előadás-jegyzetek – rekontextualizálása segítségével végezték el a német idealizmus kialakulási folyamatának történeti rekonstrukcióját (Weiss 2007. 7–16). Mind-ebből adódóan nemcsak a tradicionális, hegeli eredetű fejlődéskép rendeződött át, hanem a jénai konstelláció egyetemjárással kapcsolatos – vagyis nem német – elemei, illetve az ezekhez kötődő recepciós folyamatok is új értelmezési keretet nyertek.

A német idealizmus jénai kibontakozásának befolyása a magyarországi filozófia történetére nézve is meghatározó volt. A hazai recepciótörténeti kutatások a korábbiakban elsősorban a Kant- és Hegel-vitákra koncentráltak, ezt követően viszont számos tanulmány jelent meg Fichte, Schelling és Fries filozófiájának a Magyar Királyság, illetve az Erdélyi Nagyfejedelemség területén végbement befogadásáról is. A jénai peregrináció filozófiatörténeti aspektusának átfogó értékelésére azonban ezidáig nem került sor, s jobbára háttérben maradt annak a problémának a vizsgálata is, hogy a magyarországi peregrinusok milyen módon éltek az ottani instrumentális háttér által nyújtott lehetőségekkel, illetve hogy miként illeszkedtek be magának a jénai konstellációnak a kulturális közegébe.

A továbbiakban a 18–19. századi magyar filozófiatörténet e rövid, ám meglehetősen intenzív recepciós szakaszát, a posztkantianus filozófiák jénai kulminációjának hatását vizsgálom, elsődlegesen peregrinációtörténeti aspektusból, a következő három kérdésre keresve választ:

- (1) Milyen formában, és milyen mértékben tudtak bekapcsolódni a jénai magyar peregrinusok a posztkantianus filozófiák közvetítésének folyamatába?
- (2) Milyen instrumentális adottságok könnyítették meg a német idealizmus korai jelenségeinek viszonylag széles körű recepcióját a Jénában tartózkodó magyarországi és erdélyi diákok körében?

(3) Mely korabeli magyar szerzők munkái váltak ismertté a német idealizmus kialakulásának jénai közegében?

I. REINHOLD, FICHTE ÉS SCHELLING ELŐADÁSAINAK MAGYARORSZÁGI HALLGATÓI

1795-től, vagyis a kanti eszméknek a magyarországi katolikus iskolákban történt betiltását követően a protestáns intézmények, illetve az onnét kiinduló egyetemjárás váltak a kantianus és posztkantianus hatásközvetítés letéteményeseivé. A korábbi protestáns peregrinációt jellemző egyértelmű református dominanciához képest a 18. század utolsó évtizedének új jelenségévé vált az evangélikusok gyors társadalmi és kulturális térnyerése, s ezen felekezeti expanzió keretében szepességi és erdélyi szász hungarusok is nagy számban keresték fel a német egyetemeket. A Jénába peregrinálók aránya erőteljesen megnövekedett ebben az időszakban (Mokos 1890. 86–88). Létszámuk éppen a német idealizmus kialakulásának éveiben volt a legmagasabb – 1796-ban 40, 1798-ban 55 magyarországi és erdélyi diák iratkozott be az egyetemre (Rasche 2006. 199) – így Reinhold, Fichte és Schelling előadásainak is viszonylag kiterjedt magyar hallgatósága volt.

Már Karl Leonhard Reinhold is számottevő hungarus hallgatói körrel rendelkezett, akik közül többen Kielbe is követték a Jénát 1794-ben elhagyó professzort (Weiss 2009. 108–112). Reinhold asszisztense az a Wilhelm Kalmannként említett magyarországi peregrinus volt, akinek fennmaradt jegyzetei képezték – két másik egykori német hallgató feljegyzései mellett – a professzora által 1792 és 1794 között tartott előadások szövegkiadásának alapját (Giovanni 2010. 292–293). Kalmann – aki később egy grazi birtokon vállalt gazdatiszti állást, s kapcsolatba került a jakobinus mozgalommal is (Rasche 2006. 210) – 1795-ben végképp elsodródott a filozófiától, előrevetítve ezzel a hazatérő magyar peregrinusok túlnyomó többségének későbbi sorsát.

Johann Gottlieb Fichte előadásait 140 magyarországi és 37 erdélyi diák hallgatta (Hajós 1999. 187), s a filozófus hatásának intenzitását jól jelzi a nagyrészt peregrinációs csatornákon keresztül Erdélybe került műveinek jelentős száma is (Hajós 1999. 182–184). A magyar peregrinusok tudománytan iránti érdeklődését öt olyan emlékkönyv is dokumentálja, amelyben Fichte-idézet található (Mándity 2015. 198–199). Az ateizmussal megvádolt filozófus védelmében 1799 áprilisában a weimari hercegnél kérvénnyel interveniáló kétszázötvenhárom főből – a nevekből, illetve származási helyekből kikövetkeztethetően – egyhatodnyian, azaz hozzávetőleg negyvenen voltak magyar kötődésűek (Hase 1856. 94–97).

Schelling hallgatóinak számáról nincs pontos adatunk, de számos peregrinusról tudható, hogy látogatta a filozófus kurzusait (így például Molnos Dávid, Przemysli Lengyel István és Schwarz János Mihály), Dianovszky Sámuel pedig

levélben tájékoztatta a Göttingenben tartózkodó Romy Károly Györgyöt a szóban forgó jénai előadásokról. 1801 novemberében például arról számolt be, hogy Schelling a természetet az abszolútum működéseként interpretálta, Romyhoz írott másik levele pedig – a természetfilozófiai koncepció találó és tömör összefoglalása mellett – konkrét művekre és szöveghelyekre való utalásokat is tartalmaz, kiemelve hogy a filozófus előadásában főként a *Fernere Darstellungen aus dem System der Philosophie* című műve gondolatmenetét követte (Bachrach 1942. 24–25 és 47–59).

A Jénában kialakult magyar schellingiánus körre elsőként Sas Andor hívta fel a figyelmet (Sas 1914. 674–679). Hajós József Bodó Sámuel tartotta közülük a legjelentősebbnek (Hajós 1970. 1028), Mészáros András pedig azzal nyomatékosította e korai recepció fontosságát, hogy kiemelte: „csoporként jellemezhető a schellingi természetfilozófiát követő gondolkodók köre” (Mészáros 2000. 134).

Bodó Sámuel a filozófiatörténeti összefoglalók Schelling Jénában doktrált tanítványaként tartották számon. Bodó valóban egyike volt annak a három magyarnak, aki 1798-ban filozófiai doktori címet kapott Jénában, ám mint az a Friedrich Schiller Egyetem archívumában található iratok, közöttük a szintén fennmaradt oklevelek is tanúsítják, Liptay Mátyással és Gryllus Sámuellel együtt az ő számára is védés nélkül ítéltek oda a tiszteleti doktori címet (Universitätsarchiv Jena Bestand M, Nr. 216, Bl. 64). Bodó, akinek neve a Fichte védelmében beadott kérvény aláírói között is szerepel (Estes–Bowman 2010. 220), 1802-ben Liptay Mátyással közösen járt közbe a magyar hivatali szerveknél a posztkantianus filozófiák oktatása ügyében, s hathatós szerepe volt abban, hogy a fichteánus filozófia betiltását követelők végül nem értek el eredményt a pozsonyi országgyűlésen (Rasche 2006. 204).

A schellingi természetfilozófia iránt érdeklődő magyarok közül báró Podmaniczky Károly került a legszorosabb személyes kapcsolatba a filozófussal, akitől 1802 novemberétől 1803 márciusáig tartó jénai tartózkodása során magánórákat is vett. A korábban a selmecbányai akadémián végzett báró érdeklődése elsődlegesen az ásványtanra irányult, így tanulmányútjának célja, a schellingi filozófia megismerésén túl, mineralógiai ismereteinek és kapcsolattrendszerének kiszélesítése volt (Gurka 2008. 337–338). A magyar főúri műkedvelő viszonylag közeli nexust alakított ki Schelling környezetének számos tagjával, s neve Carolina Michaelisnek, Schelling feleségének a levelezésében is többször felbukkan. Julia Gotternek például arról számolt be, hogy 1802-ben Karácsonyt Schellinggel és Podmaniczkyval együtt töltötték (Waitz 1871. 233), másik levelében pedig a jénai kör társasági életéről – s abban a magyar báró szerepéről – festett érzékletes képet (Damm 1984. 303). Podmaniczky a filozófus társaságában meglátogatta Goethét, s a magyar báró bejegyzése – 1803. március 6-i dátummal – megtalálható August Goethe emlékkönyvében (Goethe- und Schiller-Archiv, Weimar, GSA 37/XXIII, 4 76). Podmaniczky schellingi filozófia iránti elkötelezettségét Karl Ludwig Knebel egyik levele is tanúsítja (Düntzer–Herder 1862. 228).

Filozófiatörténeti összefoglalóink általában említést tesznek a főként magyar peregrinusokból álló korai schellingiánus csoport létéről (vö. Hanák 1990. 60–65; Mészáros 1999. 87), ám éppen a hazai hatásközvetítés akadályoztatottságára való tekintettel többnyire nem tulajdonítanak különösebb jelentőséget működésüknek, holott a kör néhány tagja jénai tartózkodása során aktívan bekapcsolódott a schellingi természetfilozófia diskurzusaiba is, paradox módon nem az egyetemi filozófia intézményi közegében, hanem a jénai Ásványtani Társaság ülésein.

II. AZ ÁSVÁNYTANI TÁRSASÁG MINT A JÉNAI MAGYAR PEREGRINUSOK TERMÉSZETFILOZÓFIAI HATÁSKÖZVETÍTÉSÉNEK SZÍNHELYE

A jénai peregrinusok számára ritka és igen szerencsés együttállás alakult ki a 18. század legvégén, lévén hogy a teológiai és filozófiai stúdiumok céljából érkezettek viszonylag nagy számban válhattak szereplőivé az 1797-ben alapított Ásványtani Társaság (Societät für die gesammte Mineralogie zu Jena) munkájának, amelynek – leginkább Goethe ez irányú diszciplináris preferenciája révén – meghatározó jelentősége volt a jénai kapcsolati rendszerek formálódásában (Heide 2015. 9–23).

A mineralógia, a maga diszciplináris határain túlterjeszkedve, különleges státusszal rendelkezett Jénában. Schelling Goethe iniciatívája nyomán történt professzori kinevezését például jelentősen befolyásolta, hogy a költőminiszter a filozófustól várta saját ásványtani elgondolásainak természetfilozófiai alátámasztását. Eszmecseréiknek kezdetben gyakori témája volt a mineralógia, a huszonnyolc évesen katedrát kapott professzor például Johann Friedrich Wilhelm von Charpentier ércelérek keletkezéséről szóló könyvét is kölcsönkérte Goethétől (Engelhardt 2003. 217), egy 1801-es levelében pedig arról írt mentorának, hogy a metamorfózis a szervetlen természetben is jelen lévő folyamat (Schelling 1963. 240–144).

Mineralógiai utalások magukban a korai Schelling-szövegekben is találhatók. A *Bevezetés a természetfilozófia első rendszerének vázlatához* című írásában az ásványtan feladatát – a weneriánus mineralógia szemléletének jegyében – a Föld könyvének visszalapozásában látta a filozófus (Schelling 1958. 291), az *Előadások az akadémiai stúdiumok módszeréről* szerint pedig a természettudományok számára a geológia jelenthet átfogó integrációs keretet. Ezzel párhuzamosan azonban – s ez egyben a Goethével való szoros személyes nexus végét is jelentette – egyre inkább a fizikai-elektromosságtani fogalmak vették át az argumentációs bázis szerepét Schelling írásaiban.

Az Ásványtani Társaság története tehát mind Goethe mecénatúrája, mind pedig a schellingi természetfilozófiával való átfedések következtében szerves részét képezi a jénai konstelláció jelenségegyüttesének, így a hazai posztkantianus recepciótörténet szempontjából is lényeges, hogy éppen e tudományos

testület volt a legjelentősebb magyar részvételi aránnyal rendelkező jénai intézmény. Az Ásványtani Társaság első elnökéül gróf Teleki Domokost választották meg, a 19 alapító tagból 3 volt magyar, a német titkár mellé pedig mindig választottak magyar titkárt is. 1801-ben az 595 fős tiszteleti tagság soraiból 73 származott a Magyar Királyság, illetve az Erdélyi Nagyfejedelemség területéről. Mindez jól jelzi a magyar montanisztika megnövekedett tekintélyét, ami annak volt köszönhető, hogy az 1770-es évek közepétől kibocsátott kamarai rendelkezések nyomán a magyar nemesfémbányászat a Habsburg-monarchia egyik gazdasági húzóágazatává vált (Gurka 2017b. 1043–1062).

A magyar, illetve hungarus peregrinusok között kiemelkedően nagy volt a szepességiek és erdélyiek aránya, akik éppen a Kárpát-medence ásványokban leggazdagabb vidékeiről érkeztek, s így viszonylag nagy számban válhattak szereplőivé az Ásványtani Társaság munkájának, vagyis a tudományos üléseknek, s a tudományos testület által koordinált gyűjteményfejlesztéseknek és ásványcseréknek. Mindebből adódóan a Társaság rendezvényei ideális terepet jelentettek a magyar tagság természetfilozófiai vonatkozású megnyilatkozásainak is.

A magyar peregrinusok jénai működésének egyik leglátványosabb sikere a Bodó Sámuel és két társa által elnyert „doctor philosophiae” cím volt, ami csak akkor helyezhető megfelelő történeti konnotációba, ha számot vetünk azzal a ténnyel, hogy az Ásványtani Társaság nem csupán az egyetem mineralógiai professzúrájának volt kiegészítő intézménye, hanem a filozófia vonatkozásában is egyfajta pótlólagos instrumentalizációt biztosított.

A három tiszteleti doktor mindegyike tagja, sőt Liptay Mátyás 1798 és 1803 között magyar titkára is volt a Társaságnak, maga Bodó pedig az egyik legaktívabb előadójává vált a testület üléseinek. A jegyzőkönyvek alapján öt magyar tag által tartott előadás azonosítható be a filozófiai témájúként (Gurka 2015. 49–73), ám ezek közül csupán Bodó Sámuel két írása jelent meg a társaság *Annalen der Herzoglichen Societät für die Gesamte Mineralogie zu Jena* című évkönyvében. A magyar szerző *Versuch eines Vorschlages die Mineralogie wissenschaftlich zu begründen* című, 1802-ben közzétett előadásában az ásványtan szisztematikus tudományként való megalapozásának szükségességét hangsúlyozta. Írása még főként Fichte hatását mutatta, de már erőteljesen jelen volt benne a természet produktivitásának schellingi eszméje is. Egyértelműen Schellingre utaló terminusok a spekulatív fizika és a dualitás. Bodó a természettudománynak (*Naturwissenschaft*) a természetismerettel (*Naturerkenntnis*) való szembeállításában szintén követte Schellinget, továbbá abban is, hogy a természettudomány fogalmát a spekulatív filozófiával kapcsolta össze (Bodo 1802. 66).

Bodó 1800-ban olvasta fel a később nyomtatásban szintén megjelent másik tanulmányát (*In der gesamten Natur folglich auch in der Mineralogie ist schlechterdings nichts absolut todes, lebloses und unthätiges, sondern alles thätig, wirkend und produktiv*). Ebben a kanti dinamikus szemlélet követőjeként lépett fel, s ugyanakkor a szerves és szervetlen természet egységét is hangsúlyozta, Schelling *A világlélekről*

című írásának szellemében (Bodó 1804. 95–110). A schellingi természetfilozófia hatásait vélhetően nem csupán Bodó írásai közvetítették a Társaság tagsága számára, szintén schellingi reminiscenciákat sejtet ugyanis a Theil aus Igló néven említett Theil Mihály egy 1799-es ülésen elhangzott, de nem publikált előadásának a címe: *Einfluss der Naturphilosophie auf die Mineralogie*.

Bodó Sámuel szövegeinek kérdésfelvetései – bár mind filozófiai, mind diszciplináris vonatkozásban teljesen szinkronban voltak az aktuális jénai problematizálásokkal – sem jellegükben, sem megközelítésmódjukban nem tekinthetők önálló koncepciójúnak, ám ezzel együtt éppen ő volt az, aki az Ásványtani Társaság ülésein elsőként foglalkozott a mineralógia tudományként való megalapozásának és a természet egységének problémájával. Német szerző, a jénai egyetem filozófiai fakultásának Kirsten nevű adjunktusa, csak évekkel később, 1803 januárjában, a társaság huszadik ülésen tartott hasonló témában előadást. Mivel Bodó a schellingi természetfilozófiai mineralógiai adaptálásával némileg elébe ment a jénai történeteknek, a szóban forgó recepciós jelenségeket nem csupán a magyar filozófiatörténeti folyamatok terében lehet, illetve szükséges elhelyezni, hanem a konstellációkutatás értelmezési keretében is.

Noha a fenti tények egyértelműen alátámasztják Hajós József megjegyzését, miszerint Bodót az egyik legeredetibb schellingiánusunkként kell számon tartanunk (Hajós 1970. 1028), az *Annalen*ben megjelent írásai magyarországi vonatkozásban teljesen visszhangtalanok maradtak. Miután hazatért, kiszakadt az őt inspiráló szellemi közegből, s – annak ellenére, hogy az eperjesi kollégiumban kapott állást (Vandrák 1867. 24) – felhagyott a filozófiai tanulmányok írásával, vagy legalábbis nincsenek adatok későbbi munkáiról. A jénai egyetem levéltárában fennmaradtak az Ásványtani Társaság igazgatójához, Lenz professzorhoz írott levelei, amelyekben elsősorban ásványgyűjteményének fejlesztéséről írt, ugyanakkor kiolvasható belőlük törekvéseinek ellehetetlenülése is (Universitätsarchiv Jena, Bestand U, Abt. IX. Nr. 6 MB Nr. 565, 595, 808). A doktori címet megköszönő 1800. február 8-ai levelében összegzésszerűen, s a többi magyar sorstársának helyzetére is érvényes módon jelenítette meg az intézményi lehetőségek differenciájából, illetve a kulturális szintkülönbségből adódó korlátokat: „Mi magyarok sajnos csak ritkán igénylünk ilyen ösztönzőket, mivel százféle különböző ügyünk közepette inkább rabszolgái, mintsem urai vagyunk a körülményeknek, s ezen iskolában inkább csak életbölcsséget tanulunk, mintsem a tudományokhoz és erényekhez szükséges önállóságot”.

A 18–19. század fordulóján megélénkülő egyetemjárás következtében viszonylag sok magyar peregrinus kaphatott tehát képet elsődleges forrásból Reinhold, Fichte, illetve Schelling gondolatairól, az intézményi háttér fejletlensége miatt azonban a hazatérők csak igen töredékesen tudták adaptálni a Jénában megismert filozófiák hatásait. Fichte és Schelling gondolatai csupán az 1810-es évek végétől, vagyis az első rendszeres folyóirataink megjelenésé-

vel juthatnak el az érdeklődők tágabb köréhez, néhány korabeli magyarországi szerző természettudományos műve viszont adalékkal szolgálhatott a kanti és a posztkantianus filozófiák argumentációi számára is.

III. WINTERL JAKAB DUALISZTIKUS KÉMIAJÁNAK SCHELLINGI RECEPCIÓJA

A 18–19. század fordulóján a német filozófia több főművében is található magyarországi szerzők munkáira történt hivatkozás, ám ezeket szinte kizárólag a külföldi tudomány-, s kisebb mértékben a filozófiatörténeti szakirodalom tartja számon.

Kant több művében – így *A tiszta ész kritikájában* (B 15, Kant 2004 62), a *Prolegomenában* (Kant 1999. 23) és *Az ítéelőerő kritikájában* (Kant 1979. 53) – hivatkozott a Göttingenben, majd Halléban oktató Segner János András könyveire, aki a konkrét és érzékletes matematikai mennyiségeken túli előzetes ismeretekre vezette vissza a számok – illetve tágabb értelemben a fogalmak – konstrukciójának lehetőségét, matematikai előzményét adva ezzel a kanti szemlélet-fogalomnak (Gurka 2017a. 103–107).

A posztkantianus szerzők által legtöbbször idézett magyarországi tudós a pesti egyetem kémia-professzora, az osztrák születésű Jakob Joseph Winterl (1739–1809) volt. A professzor latinul megjelent művében (*Prolusiones ad chemiam seculi decimi noni*. Buda, 1800) a kanti alaperők fogalma nyomán kidolgozta a dualisztikus kémia rendszerét (Szabadváry 1998. 84–88). Elméleteinek széles körű ismertsége mindenekelőtt abból adódott, hogy két munkáját is németre fordították: a *Prolusiones* 1803-ban Hans Christian Ørsted átültetésében látott napvilágot Regensburgban *Materialen zu einer Chemie des neunzehnten Jahrhunderts* címmel, a *Vier Bestandteile der anorganischen Natur* című – Schusztter János tollából való – átdolgozást pedig a jénai Frommann kiadó jelentette meg 1804-ben (Gurka 2006. 39–45). Winterl népszerűségét jól jelzi, hogy Karl Gottlob Kastner a jénai egyetemen külön kurzust szentelt a pesti professzor dualisztikus kémiajának (Snel-ders 1970. 235). Winterl kémiai elméleteit Schelling is ismerte, aki *A világlélekről* 1806-os második kiadásának előszavában saját rendszerének visszaigazolójaként említette a pesti professzort:

Ezen írás átdolgozásakor némely elfeledett csíra, amely azóta kifejlődött, újra ész-revehetővé vált. E megjegyzés kapcsán e munka újbóli kiadása még indokoltabbnak tűnik, s talán a szerző megemlítheti, hogy a mű [ti. a *Von der Weltseele* 1798-as kiadása] önmaga számára új is hangsúlyt kapott Winterlnek, e derék és elmélyült kutatónak a hivatkozása révén, illetve annak a véleménynek a következtében, miszerint a szerző, illetve az ő egészen más úton elért eredményei között azonosság áll fenn. (Schelling 1958. 352.)

Winterl neve egyébként szerepel Hegel *A természetfilozófia alapvonalai* című művében (Hegel 1979. 294, 321), de a későbbiekben hivatkozott rá Engels is *A természet dialektikájában* (Engels 1962. 549), s műveit szintén olvasta Strindberg, a nagy svéd drámaíró (Strindberg 2011. 226).

Winterl az egyetlen olyan magyarországi szerző, akinek egyik – eredetileg kémiai – fogalma, a 'Band' (*copula*) a schellingi recepció révén részévé vált a német idealizmus fogalomtörténetének is. Schelling éppen a pesti egyetem professzorától kölcsönzött kémiai terminus nyomán fejtette ki, hogy a természet polaritásai miként rendeződnek egységgé, illetve hogy miként vagyunk képesek ezt az egységet megismerni. A kortársak számára még egyértelmű volt, hogy a schellingi Band-fogalom Wintertől való, s e tényről Fries is említést tett *Kritik der Vernunft* (1807) című művében, jöllehet Schellinget bíráló jelleggel. A winterli 'Band' Schelling 1807-ben kiadott esztétikai írásában (*Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*) is több helyütt szerepel, ezzel is erősítve a fogalmi átmenetet a filozófus természet- és művészetfilozófiája között.

Számos példát találhatunk tehát arra, hogy a schellingi természetfilozófia miként gyakorolt inspiratív hatást a korabeli természettudományokra, ám meglehetősen ritka, hogy egy természettudományos mű konkrét szöveghelyéhez kapcsolható fogalom épült volna be a filozófus argumentációiba. Winterl németországi recepciója, illetve a Band-fogalom Schelling általi átvétele a tudomány- és filozófiatörténeti aspektusok jénai konstelláción belüli konvergenciájának éppen e második típusát reprezentálják.

IV. ÖSSZEGZÉS

A peregrinációtörténeti aspektus alkalmazása, illetve a tudománytörténeti vonatkozások nyomon követése ráirányíthatja a figyelmet néhány olyan jelenségre is, amelyek jobbra kívül esnek a hazai filozófiatörténeti interpretációk vizsgálódásainak körén. A külföldi szakirodalom vonatkozó hivatkozásai jól mutatják, hogy e megközelítésekben nem a mi narratívánk szerinti kulcsszereplők kaptak kiemelt figyelmet, hanem leginkább azok, akik peregrinációjuk során, avagy latin, illetve német nyelvű műveik révén időlegesen jelen tudtak lenni, s így parciális hatást is tudtak gyakorolni a korabeli filozófiai élet egyes centrumaiban.

A 18–19. század fordulóján a nyugat-európaiakkal szimultán jelenségek és a recepciók kölcsönösségek mögött – a magyarországi filozófiai instrumentalizáció megkésetttségéből adódóan – jobbra nem szakjellegű intézmények álltak, hanem más hazai kulturális területekhez kapcsolódó működőképes struktúrák. A felvilágosult abszolutizmus felzárkózási politikájának köszönhetően létrejött, illetve megerősödött intézményi hálózatok – így a középfokú iskolarendszer, a nagyszombati majd budai, illetve pesti egyetem, illetve a bányászat állami támogatása révén létrejövő intézmények – viszonylag szűk keresztmetszetű, ám

hosszú távon működőképes bázisául szolgáltak a nyugat-európai hatások befogadásának. E fennsík-hatás, mint ahogyan azt a magyar montanisztika filozófia-történeti vonatkozásai is mutatták, olykor magához vonzott, illetve maga köré rendezett más, hozzá csak nagyon közvetett módon kapcsolódó kulturális területeket is.

Az említett szempontok 18. századi magyar recepciós jelenségekre történő alkalmazása természetesen lényegileg nem módosítja azt a már konszenzusosnak tekinthető összképet, amely az újabb szakirodalomban kialakult a magyar filozófia fejlődésének alapsajátosságairól – így követő jellegéről, a filozófiai eszmék vallási és etikai szempontú átematizálódásáról, valamint a késői instrumentálizálódásról –, ugyanakkor viszont ráirányíthatják a figyelmet arra a tényre, hogy a 18–19. századi filozófia hazai viszonylatban is jelentős mértékben bővítette argumentációs bázisát a szaktudományok területéről, másrészt pedig arra, hogy néhány esetben a magyar természettudósok eredményei bekerültek a korabeli filozófia egyes meghatározó szerzőinek műveibe is.

A jénai Ásványtani Társaságban előadó magyar peregrinusok tevékenységének jelentőségét – az erősen diszkontinuus magyar Schelling-recepció korai megjelenésének tényén túl – az adja, hogy egyikük-másikuk német viszonylatban is rendelkezett némi közvetítői szereppel, vagyis a jénai egyetemen megismert fichtei és schellingi gondolatokat felvetették az Ásványtani Társaság ülésein, a mineralógia tudományként való megalapozásának és a természet egységének problematikája kapcsán. Arról, hogy a *Mineralogische Societät* közege milyen mértékben erősítette fel a romantikus természetfilozófia hatásait, nem folytak kiterjedt kutatások, de Schelling és Henrik Steffens tagsági státusza, illetve Goethe kezdeti intenzív érdeklődése a *Naturphilosophie* iránt erre enged következtetni. A magyar tiszteleti tagok által tartott felolvasások jelentősége éppen abban áll, hogy egyértelműen igazolják a természetfilozófiai gondolatok Társaságon belüli jelenlétét.

A konstellációkutatás, amely filozófiai kölcsönhatások számos aspektusát térképezte fel minuciózus pontossággal, a schellingi természetfilozófia kialakulásának fontos hatótényezőjét alkotó természettudományos korrespondenciáknak kevés figyelmet szentelt, a bölcséleti vonatkozásokat számon tartó tudománytörténeti interpretációk pedig sokkal inkább a fizika és a kémia, semmint a mineralógia filozófiai iniciatíváit vizsgálták. A magyar szerzőktől elhangzott ásványtani előadások így módon a jénai konstelláció néhány fontos momentumára világítanak rá, s adalékokkal szolgálhatnak a német idealizmus keletkezéstörténetének rekontextualizálásához is. Az Ásványtani Társaság tevékenységébe bekapcsolódott magyar schellingiánusok peregrinációjának így tehát nem csupán a magyar filozófia 18–19. századi történetének vonatkozásában van jelentősége, hanem a jénai konstelláció ez idáig jórészt még feltáratlan diszciplináris aspektusainak szempontjából is.

IRODALOM

- Bachrach Imre 1942. *Rumy Károly György és a jénai egyetem*. Pécs, Danubia.
- Bodo, Samuel 1802. Versuch eines Vorschlages die Mineralogie wissenschaftlich zu begründen. *Annalen der Herzoglichen Societät für die Gesammte Mineralogie zu Jena*. 1. 49–70.
- Bodo, Samuel 1804. In der gesammten Natur, folglich auch in der Mineralogie, ist schlechterdings nichts absolut todt, leblos oder unthätig, sondern alles thätig, wirkend und productiv. *Annalen der Herzoglichen Societät für die Gesammte Mineralogie zu Jena*. 2. 95–110.
- Damm, Sigrid von (szerk.) 1984. *Begegnung mit Caroline. Briefe von Caroline Schlegel-Schelling*. Leipzig, Reclam.
- Düntzer, Heinrich – Ferdinand Gottfried von Herder (szerk.) 1862. *Von und an Herder. Ungedruckte Briefe aus Herders Nachlaß*. 3. kötet. Leipzig, Dyk'sche Buchhandlung.
- Engelhardt, Wolf 2003. *Goethe im Gespräch der Erde. Landschaft, Gesteine, Mineralien und Erdgeschichte in seinem Leben und Werk*. Weimar, Böhlau Nachfolger.
- Engels, Friedrich 1962. *Dialektik der Natur*. Berlin/DDR, Dietz.
- Estes, Yolanda – Curtis Bowman 2010. *J. G. Fichte and the Atheism Dispute (1798–1800)*. Farnham, Ashgate.
- Fries, Friedrich 1831. *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*. II. 2. kiad. Heidelberg, Winter.
- Giovanni, George di 2010. *Karl Leonhard Reinhold and the Enlightenment*. Dorndrecht – Heidelberg – London – New York, Springer.
- Gurka, Dezső 2006. Connections between Jakob Winterl's Scientific Works and Schelling's Philosophy of Nature. *Periodica Polytechnica Ser. Social and Management Sciences*. 14/1. 39–45.
- Gurka Dezső 2008. Egy magyar bányatanácsos vándorévei – báró Podmaniczky Károly jénai és freibergi tanulmányútjának kora romantikus konnotációi. *Magyar Tudomány*. 169/3. 334–342.
- Gurka Dezső 2015. Vorträge ungarischer Schellingianer in den Sitzungen der „Societät für die gesammte Mineralogie zu Jena“. In Dezső Gurka (szerk.) *Deutsche und ungarische Mineralogen in Jena. Wissenstransfer an der Wende des 18–19. Jahrhunderts im Rahmen der „Societät für die gesammte Mineralogie zu Jena“*. Budapest, Gondolat. 49–73.
- Gurka Dezső 2017a. Segner János munkásságának hatása Kant műveiben. In Gurka Dezső: *Matézis, mechanika, metafizika. 18–19. századi matematika, fizika és csillagászat eredményeinek reprezentációja a filozófiában és az irodalomban*. Budapest, Gondolat. 95–115.
- Gurka Dezső 2017b. A 18–19. századi magyar mineralógus-peregrináció művelődéstörténeti konnotációi. *Századok*. 151/5. 1043–1062.
- Hajós József 1970. Hazai Hegel-vonatkozások. *Korunk*, 29/8. 1207–1212.
- Hanák Tibor 1990. *Geschichte der Philosophie in Ungarn. Ein Grundriss*. München, Trofenik.
- H. Balázs Éva 1987. *Bécs és Pest-Buda a régi századvégen (1765–1800)*. Budapest, Gondolat.
- Hase, Karl August von 1856. *Jenaisches Fichte-Büchlein*. Leipzig, Breitkopf und Härtel.
- Heide, Klaus 2015. Die „Societät für die gesammte Mineralogie zu Jena“ und ihre Außenwirkung. In Dezső Gurka: *Deutsche und ungarische Mineralogen in Jena. Wissenstransfer an der Wende des 18–19. Jahrhunderts im Rahmen der „Societät für die gesammte Mineralogie zu Jena“*. Budapest, Gondolat. 9–23.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai II. Természetfilozófia*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Kant, Immanuel 1979. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Hermann István. Budapest, Akadémiai.
- Kant, Immanuel 1999. *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva és Tengelyi László. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.

- Mándity Zorán 2015. Adalékok Körmöczy János emlékkönyvéhez (Az egyetemi hallgató Körmöczy emlékkönyve). *Keresztény Magvető* 121/2. 192–201.
- Mészáros András 2000. *A filozófia Magyarországon: A kezdetektől a 19. századig*. Pozsony, Kalligram.
- Moiso, Francesco 1994. Magnetismus, Elektrizität, Galvanismus. In Hans Michael Baumgartner (szerk.) *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling Historisch-kritische Ausgabe, Ergänzungsband 5 bis 9. Wissenschaftshistorischer Bericht zu Schellings naturphilosophischen Schriften 1797–1800*. Stuttgart, Frommann-Holzboog. 165–375.
- Mokos Gyula 1890. *Magyarországi tanulók a jénai egyetemen*. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- Plitt, Gustav Leopold 1869. *Aus Schellings Leben in Briefen. 1. Band. 1775–1803*. Leipzig, Hirzel.
- Radbruch, Gustav 1997. *Feuerbach*. Heidelberg, Müller.
- Rasche, Ulrich 2006. Von Fichte zu Metternich. Die Universität Jena und ihre ungarländischen Studenten um 1800. In Marta Fata – Gyula Kurucz – Anton Schindling (szerk.) *Peregrinatio Hungarica. Studenten aus Ungarn an deutschen und österreichischen Hochschulen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert*. Stuttgart, Steiner. 197–226.
- Sas Andor 1914. Schelling-követő magyar természetfilozófusok a romantikus Jenában. *Egyetemes Philológiai Közlöny*. 38/8–9. 674–679.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1943. *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur*. Berlin, Reimer.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1958. Von der Weltseele – eine Hypothese der höhern Physik zur Erklärung des allgemeinen Organismus (1798). In *Schellings Werke*. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung herausgegeben von Manfred Schröter. München, Beck. 2. kötet.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1963. *Briefe und Dokumente*. 1. kötet. Szerk. Horst Fuhrmans. Bonn, Bouvier.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1985. Előadások az akadémiai stúdium módszeréről. Ford. Révai Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle*. 29/5–6. 813–907.
- Snelders, Henricus Adrianus Marie 1970. The Influence of the Dualistic System of Jakob Joseph Winterl (1732–1809) on the German Romantic Era. *Isis*. 61/2. 231–240.
- Strindberg, August 2011. *Ockulta Dagboken. Kommentarer*. Szerk. Karin Petherick – Göran Stockenström. Stockholm, Nordsteds.
- Szabadváry Ferenc 1999. *A magyar kémia művelődéstörténete*. Budapest, Mundus.
- Vandrák András 1867. *Az eperjesi egyházkerületi, ág. h. evangélikus collegium múltjának és jelen állapotjának vázlatos rajza*. Eperjes, Staud.
- Waitz, Georg 1871. *Caroline. Briefe an ihre Geschwister, ihre Tochter Auguste, die Familie*. 2. kötet. Leipzig, Hirzel.
- Weiss János 2007. Bevezetés. A konstellációkutatás alapvonalai. In uő: *Kant után szabadon. Tanulmányok a konstellációkutatás köréből*. Budapest, Áron. 7–16.
- Weiss, János 2009. *Was heisst Reformation der Philosophie? Tübinger Vorlesungen über Reinhold und die Reinhold-Schule*. Frankfurt/M – Berlin – Bruxelles – New York – Oxford – Wien, Lang.



NEMES Z. MÁRIÓ

Antropológia mint vád és ítélet

Megjegyzések Edmund Husserl *Fenomenológia*
és *antropológia* című szövegének filozófiai kontextusához

A Hans Blumenberg által „antropológiai évtizednek” nevezett (Blumenberg 2014. 21) ezerkilencszázhuszas évektől a német szellemi életben egész sor, egymással több szálon összefüggő és hálózatszerűen rivalizáló, de számos különbséget is mutató antropológiai koncepció vált ismertté. Erre tekintettel egy „antropológiai fordulatról” (Fischer 2009. 94 és Seifert 1935), illetve egy „antropológiai gondolkodói iskola” megjelenéséről beszélhetünk. A német filozófiai antropológia egységességének tézise támadható, illetve pontosítást igényel, hiszen nem beszélhetünk manifeszt csoportalkotásról, szoros intézményi vagy személyes kapcsolatokról, csupán 1919 és 1955 közötti egymással érintőleges viszonyban álló publikációk soráról. Mindez megnehezíti a téma vizsgálatát, mert nem csupán a különböző megközelítések közti módszertani differenciák problematikus egyeztetése okoz problémát, hanem magának az antropológia fogalmának filozófiai jelentése körül is nagyfokú disszenzus uralkodott. Mintha itt egy olyan ernyőfogalomról lett volna szó, mely az „élet” metafogalmához hasonlóan számos ideológiai, filozófiai, kultúrakritikai stb. érdeket, vágyat és intenzitást képes volt magába gyűjteni és kanalizálni¹ a diszkurzív rögzíthetőség esélye nélkül, (vagy épp ezért). Ahogy azt a továbbiakban látni fogjuk, épp ez a fogalmi átlátszatlanság eredményezi a filozófiai antropológiai viták *projektív* jellegét, érteve ezalatt azt a jellegzetességet, hogy a viták képviselőinek pozícióit mindig az határozza meg, hogy saját előfeltevéseik mentén mit ítélnék „el” vagy „meg” antropológiaként. Mintha az „antropológia” mindig is csak valami másnak (metafizika, humanizmus, pszichologizmus stb.) az átlátszatlan fedőfogalmaként jelentkezne, mely kamuflázst újra meg újra le kell leplezni.

¹ Helmuth Plessner a *Stufen des Organischen und der Mensch* című főművének előszavában az életet a korszak „megváltó szavaként” (*erlösendes Wort*) jellemzi (Plessner 1928. 3–4). Okfejtése szerint a 18. század terminológiai rendszerei az „értelem” (*Vernunft*), a 19. századi diskurzusok a „fejlődés” (*Entwicklung*) fogalmában kulminálnak, míg a 20. század az „élet” (*Leben*) fenoménjében összegződik. Plessner szerint ez a három metafogalom egyfajta önlegitimációs funkciót tölt be az adott kultúratörténeti pillanatban, miközben szimbólumként és/vagy kamuflázsként a különböző válságjelenségek színrevitelét is segítik.

Az egység és differencia kérdésében érdemes megfontolni Joachim Fischer megkülönböztetését, aki elhatárolja a filozófiai antropológiát mint diszciplínát, mely hagyományos értelemben az iskolafilozófia része volt, és a filozófiai antropológiát mint paradigmát, amely módszertanilag is önálló bölcséleti kezdeményezésnek tekinthető (Fischer 2009. 32). Diszciplína és paradigma között lehetségesek az átjárások – főként az antropológiai vizsgálódás filozófiai hatástörténetére tekintettel – ugyanakkor a tematikus mező olyan filozófiai módszertanokba ágyazódva is artikulálódhat, melyek nem képeznek egymással közös bölcséleti paradigmát (Fischer 2009. 33). A húszas évek antropológiai fordulatát termékenyebb a második szempont szerint értelmezni, hiszen ebben az esetben egy olyan autonóm kérdezésmódról van szó, mely egyszerre akar emancipálódni a regionális antropológiák szaktudományos diskurzusától és egy adott filozófiai rendszeren belüli alárendelt pozíciótól. Ennek során a filozófiai antropológiának számos egyéb teoretikus hagyománnyal szemben kellett tisztáznia a viszonyát, hogy saját gondolati programjának, a „filozófiai embertan” (*Menschenkunde*) megalkotásának lehetőségét megteremthesse. Az antropológiai „mozgalom” markáns gondolkodóinak az írásaiból egy hármass viszonyulás (Bakonyi 2002. 70) képe bontakozik ki. Az új embertannak egyszerre kellett a (1) szaktudományos emberkutatás különböző irányjaival (a természettudomány és szellemtudomány diszciplínái); az (2) ún. „kartezianus hagyománnyal”; és (3) filozófiai gondolkodás uralkodó irányzataival (mindenekelőtt az életfilozófiával és a husserli indíttatású fenomenológiával) számot vetnie. Ebben az írásban Edmund Husserl *Fenomenológia és antropológia* című szövegét a harmadik viszonypont kontextusában szeretném röviden elemezni, arra a kérdésre koncentrálva, hogy a fenomenológia *felől* tekintve milyen értékhangsúlyokkal jelenítődik meg az antropológiai fordulat. Ennek során nagyban hagyatkozom Hans Blumenberg *Beschreibung des Menschen* című posztumusz kötetére, mely a husserli fenomenológia antropológiai implikációi talán legjelentősebb rekonstrukciós kísérletének tekinthető.

A szakirodalom a filozófiai antropológiai mozgalom ún. alapítószövegének Max Scheler *Az ember helye a kozmoszban* című kötetét tartja (Scheler 1928; 1995), ugyanakkor ez a kiemelt pozíció több szempontból vitatható, hiszen Paul Alsbach *Das Menschheitsrätsel* (1922) című szövege kronológiailag megelőzi, míg Helmuth Plessner *Stufen des Organischen und der Mensch* (1928) című antropológiai főműve konceptuális és módszertani kidolgozottságában messze meghaladja a *Kozmosz*-szöveget. Ugyanakkor a német filozófiai antropológia inkubációs fázisát (1919–1927; lásd Fischer 2009. 23–60) követő „áttörést” mégiscsak *Az ember helye a kozmoszban* jelenti, hiszen hiába volt Scheler kötete vázlatos és kiáltványszerű, a szerző kanonikus megítélése miatt a korszak tudományos közössége hozzá kötötte az antropológiai fordulat elindítását. A *Kozmosz*-kötet Keyserling gróf darmstädti – alapvetően életfilozófiai irányultságú – magániskolájában („Schule der Weisheit”) megtartott *Monopole des Menschen im ganzen der Lebewelt* című előadásának átdolgozott verziója. Schelernek korai halála miatt nem maradt ideje

a koncepció beteljesítésére, a recepció ugyanakkor sokáig bízott abban, hogy a hagyatékban megtalálható a „befejezett” scheleri antropológia, de a hagyatéki szövegek kiadásának harmadik kötete (Scheler 1997) – mely a filozófiai antropológiai írásokat tartalmazza – is csak töredékes tanulmányokkal tud szolgálni. Scheler pozíciója azért fontos az antropológiának a fenomenológiai mozgalmon „belüli” értelmezését tekintve, mert ő az ontológia és az antropológia közti kapcsolatot már *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß* című kötetében (Scheler 1913) egy az ismeretelméleten túlmutató „realizmus” keretében határozta meg (Blumenberg 2014. 23), vagyis már ekkor körvonalazta a fenomenológiai módszer antropológiai átalakításának lehetőségét. A *Kozmosz*-kötet ennek a feladatnak nem tudott eleget tenni, ugyanakkor az alapjául szolgáló előadás és a nyomtatásban megjelent mű közti néhány eltérés tanulságos lehet számunkra a husserli fenomenológia és a scheleri filozófiai antropológia közti viszony tekintetében. Ezeket az eltéréseket, melyek közül a legfontosabb az, hogy az előadás az ún. emberi monopóliumok – vagyis az ember antropológiai differenciáját a létezés egészében pozitívan megalapozó lehetőségek – tekintetében a metafizika és a vallás mellett a nyelvnek sokkal alapvetőbb szerepet jelöl ki, nem tudjuk jelen keretek között végigkövetni (Fischer 2009. 62–72). Itt és most csak a címben megjelenő „Lebewelt” fogalomra mutatnék rá, melyet a husserli „életvilág” (*Lebenswelt*) helyett magyarra talán „élővilág”-ként lehetne fordítani. Az élővilág tudatos megkülönböztetése az életvilágtól azt a szemléletbeli differenciát jelzi, miszerint Scheler az emberi életviszonylatok jelentésének horizontját az állatok-növények „ökológiai struktúrái”, vagyis a szervesség egészének biofilozófiai keretében tartja csak a maga teljességében felfejthetőnek. Ez a biofilozófiai implikáció jelzi a filozófiai antropológia és fenomenológia egyik lehetséges töréspontját, mely ugyanakkor a filozófiai antropológia olyan életfilozófiai irányokkal való kapcsolatát is hangsúlyozza, mely túlmutat a – Husserl által is felhánytorgatott – Dilthey-iskola hatásán.²

Scheler koncepcióját azért kellett röviden felidézni, mert Heidegger mellett ő tekinthető a Husserl által 1931-ben, a frankfurti, berlini és hallei Kant-társaságokban megtartott ún. „három-város-előadás” (*Dreistädtenvortrag*) fő célpontjának. Ez az előadás, amely azután *Fenomenológia és antropológia* címen jelent meg, éles kritikával illeti a fenomenológiai mozgalmon belül teret nyelő antropológiai törekvéseket, noha a szöveg diskurzuspolitikai stratégiája felettébb különösnek mondható. Blumenberg az előadás filozófiatörténeti klímáját ismertetve hangsúlyozza, hogy a korszakban nagy érdeklődéssel várták Husserl álláspontjának kifejtését saját koncepciójának endogén átalakításával szemben (a berlini egye-

² Míg a *Kozmosz*-kötet alapján Scheler antropológiáját metafizikaiként, vagyis *Anthropologie von oben*ként (Keller 1974) kategorizálták, addig a fenti összefüggés segít rámutatni a kortárs természettudománnyal, illetve Bergson, Hans Driesch vagy F. J. J. Buytendijk gondolkodásával való kapcsolatra (Fischer 2009. 23–55).

tem auditorium maximumában mintegy 1600 érdeklődő gyűlt össze; Blumenberg 2014. 17–18), de azok, akik a fenomenológia és antropológia viszonyának (egyáltalán a fenomenológiai antropológia lehetőségének) értelmező kifejtésére, a különböző koncepciók ütköztetésére és bírálatára vártak, minden bizonnyal csalódtak. A szöveg máig nagy hatású, hiszen a korszak jelentős antropológia-kritikái között tartható számon Joachim Ritter *Az emberről szóló tan értelme és határa* és Martin Heidegger vonatkozó írásai mellett, ugyanakkor egy ambivalens módszertanú és elméletileg elfogult írásról van szó, mert az antropológia fogalma értelmezési tárgy helyett pusztán „bűnjellé” redukálódik, vagyis egy *antropológia-vád* (Schwendtner 2008. 51–53) konstruálásának eszközévé válik.

Még az úgynevezett fenomenológiai mozgalmat is magával ragadta az új törekvés, amely szerint a filozófia valódi alapja egyedül az emberben, mégpedig az ember konkrét világi léte lényegében rejlik. [...] Míg az eredeti fenomenológia, amely transzcendentálisként bontakozott ki, az összes embertudományt – akármilyen természetű is legyen – kizárta a filozófia alapjainak meghatározásából, és harcolt az összes erre vonatkozó kísérlet mint antropológizmus és pszichológizmus ellen, addig most mindennek pontosan az ellenkezője kellene hogy érvényre jusson: a fenomenológiai filozófiának az emberi létezésből kellene teljességgel újjá épülnie. (Husserl 2020. 192.)

Az antropológia-vád – Husserl felől tekintve – az egységesnek vélt fenomenológiai paradigma válságjelenségére adott „belső” reakció, mely az idegen pozíciót anélkül utasítja el, hogy annak előfeltevéseit értelmező vizsgálat tárgyává tenné, hiszen ezek az előfeltevések a paradigmán belül nem is „látszanak”, illetve ab ovo gondolkodási hibának minősülnek. A vád ebben az esetben egybeérődik az ítélettel, vagyis az ítélet végrehajtásával. Ez úgy kell érteni, hogy Husserl szövegében a konstatív („tétélező”) és performatív („létesítő”) dimenziók elválaszthatatlanok, mert a vád *expliciten* nem részletezett jelentéstartalmát a „*transzcendentális fenomenológia igaz értelmének*” sokadik kifejtése („ismétlése”) segít körvonalazni a megszólalás kontextusával összhangban, miközben az „ellenfelek” koncepcióját negligáló ismétlés az ítélet kimondásának beszédaktusává is válik egyben.

Mindezzel implicite megválaszoltuk azt a kérdést, hogy vajon – tekintet nélkül feladatának értelmére – lehet-e filozófia bármely antropológia, s különösen, hogy legitim-e a filozófiának az ember lényegéhez visszatérő megalapozása, tegye azt bármilyen formában. Hiszen azonnal világos, hogy az ember bármely doktrínája, legyen az empirikus vagy *a priori*, előfeltételezi a létező világot, vagy azt, amely létezhet. Az a filozófia tehát, amely az emberi létezés felől indul, visszazuhan abba a naivitásba, amelynek meghaladása – nézetünk szerint – az újkor egész értelme. Miután végre ezt a naivitást lelepleztük, s amint apodiktikus szükségszerűségében előállt az eredeti transzcendentális probléma – nincs visszaút hozzá. (Husserl 2020. 204.)

Ahogy említettem, a recepció szerint Scheler a másodrendű, míg Heidegger az elsőrendű vádlott ebben a fenomenológiai perben. Mindez filológiaiilag igazolható, illetve Husserl diskurzuspolitikai motivációinak fényében érthető is, ugyanakkor azzal a veszéllyel jár, hogy a kanonikusan „erős szerzők” életműve közti hatástörténeti viszonyok, illetve a fenomenológiai iskola „belügyei” mentén szűkítjük le a húszas évek filozófiai antropológiájának bölcséleti heterogenitását. Ez a diszkurzív-történeti szűkítés, illetve az antropológia-fogalom projektív használata már a Husserl-szövegben is megjelenik, hiszen (1) a fiatal filozófusgenerációk antropológiai érdeklődését egy Dilthey-hatással magyarázott életfilozófiai impulzussal azonosítja (Ignatow 1979. 15); miközben (2) ezeket a kontaminált álláspontokat nem tartja autonóm filozófiai identitással rendelkező projekteknek, abban az értelemben, hogy az újkori filozófiát mozgásban tartó „az antropológiai (vagy pszichologista, illetve a transzcendentalista irányzat)” közti ellentét legújabb, regresszív szimptomái.

Az egyik oldal szerint a filozófia állandóan szükségszerűnek tartott szubjektív megalapozását magától értetődően a pszichológiának kell nyújtania. A másik oldalon azonban a transzcendentális szubjektivitás tudományát követelik, azt a teljességgel újszerű tudományt, amelyre épülve minden tudomány, így a pszichológia is, először válik filozófiailag megalapozhatóvá. (Husserl 2020. 192.)

Vagyis itt a filozófiatörténeti folyamatoknak egy olyan elvi különbségtétel mentén való homogenizálása történik, melynek fényében a történelmi-társadalmi-politikai-kulturális együttthatók mentén interdiszciplináris térben megképződő antropológiai pozíciók egyetlen értelemadó Nagy Narratíva³ partikuláris és változó „történelmi viseleteként” ábrázolódnak.

Tehát lehetségesnek kell lennie egy olyan szintű elvi különbségtételnek az antropológizmus és a transzcendentalizmus között, amely fölötté áll a filozófia és az antropológia, illetve a pszichológia valamennyi történelmi alakzatának (Husserl 2020. 193).

Ezzel is magyarázható a Husserl-szöveg performatív „ítélet végrehajtása”, hiszen ha ez az „új” filozófiai antropológiai tendencia csupán ugyanannak a „rég” ellenségnek a történeti ál-alakban való visszatérése, akkor az „új” válasz is csupán a filozófiai önmegalapozásához elvi módon szükséges „rég” válasz ismétlése, vagyis a fenomenológiai módszerrel kapcsolatos *inzisztálás* lehet (Blumenberg 2014. 25).

Nyilván az ejti legjobban kétségbe Husserlt, hogy a pszichologizmus hidratermészettétől a fenomenológiai iskola sem tud mentesülni, hiszen egy antropoló-

³ Günter Figal ezt a Nagy Narratívát antropológia és tiszta teória ellentétéként újrafogalmazva egészen a *Nikomachoszi etikához* vezet vissza (Figal 2017. 2).

giai Dasein-analitika fejlődött ki fenomenológiai (ál)ruhában, mely az antropológizmus és transzcendentalizmus közti elvi különbségtételt biztosító módszertan „tisztaságát” is gyanúba keverhette, miközben a redukciót egy a világban konkrétan egzisztáló „ember” képzele felé téríti el. A probléma ebben a Husserl–Heidegger-relációban is rendkívül összetett, hiszen (1) Heidegger viszonya a filozófiai antropológiához már eleve több mint ellentmondásos; mely összefüggés-hálót (2) a Husserl által projektíven használt antropológiavád tovább torzítja. Husserl – más kritikusokhoz hasonlóan – nem fogadja el Heideggernek az antropológiai paradigmától és diszciplínától való elhatárolódási gesztusait, mely azt is jelzi, hogy mennyire nem volt nyilvánvaló a kortárs recepció számára az ontológiai kérdés abszolút primátusa az antropológiai tematikával szemben (Blumenberg 2014. 20 és Ignatow 1979. 12). A kiindulópontok kibékíthetetlen szembenállásából következő fogalmi konfúziók egyik példája az „*ember konkrét világi létének*” husserli problematizálása, miszerint a világban-benne-lét megragadna a természeti beállítódás pre-teoretikus szintjén. Ugyanakkor Heidegger világfogalma nem feleltethető meg a természeti beállítódás világfogalmának, hiszen a világban-benne-lét a *Dasein a priori* szükségszerű szerkezete, mely összefüggésben a világ-„nál-lét” a benne-létben alapuló egzisztenciálé (Heidegger 2001. 71–79 és Ignatow 1979. 16). Vagyis a két diskurzus elbeszél egymás mellett, miközben az „ember” reflektálatlan és antropocentrikus önpozicionálását Husserl és Heidegger egyaránt hatálytalanítja, csak egyikük a Dasein, másikuk a transzcendentális szubjektivitás felől.

Az antropológia-gyanúba keveredő fogalmakkal (világ, ember stb.) kapcsolatos polémia végső soron az abszolút érvényes belátások dimenziója, vagyis az *a priori* kérdése körül zajlik (Schwendtner 2008. 52). A *Fenomenológia és antropológia* központi verdiktje ennek alapján, hogy azok az „antropológusok”, akik nem értették meg a fenomenológiai redukció jelentőségét, elvették a vizsgálat *a priori* szintjét.

Mivel a redukció jelenti az új birodalom egyetlen kapuját, ha hibásan értelmezzük, mindent elvétünk. A félreértelmezések kísértése majdhogynem túlerőben van. Túlságosan nyilvánvalónak tűnik például azt mondani magunknak: mégiscsak én, ez az ember vagyok az, aki a transzcendentális beállítódás módszerét gyakorolja és aki ezáltal visszahúzódik tiszta egójába, tehát mi más lenne ez az ego, mint egy absztrakt réteg a konkrét emberben, a konkrét ember tiszta szellemi léte? Nyilvánvaló, hogy az, aki így beszél, visszazuhan a naiv-természetes beállítódásba, gondolkodásának talaja az előzetesen adott világ, nem pedig az epokhé szférája: azáltal, hogy önmagát embernek tekinti, már előfeltételezi a világ érvényességét. Az epokhé fog azonban rámutatni arra, hogy éppen az ego az, amelynek életében az ember appercepciója elnyeri létértelmét a világ egyetemes appercepcióján belül. (Husserl 2020. 199.)

Antropológiaként tehát a filozófia alulmúlja önmagát a „lényeg” (*Wesen*) feltárásának tekintetében, miközben a fenomenológia ennél sokkal többre képes, hiszen az ember minden tematizálását megelőzi és egyben megalapozza a transzcendentális szubjektivitás abszolút világigénye.

Blumenberg az *a priori* kérdését illető husserli állásfoglalással magyarázza a *Fenomenológia és antropológia* implicit antropológia-kritikáját, vagyis azt diskurzuspolitikai stratégiát, amit korábban performatív ítélet végrehajtásnak neveztem. Amennyiben a filozófia lényege valami, amit a fenomenológia módszer (és kitüntetett módon a redukció) tesz evidenssé, akkor nem kell mást tenni, mint újra és újra elfoglalni a fenomenológiai pozíciót, hogy ezáltal az antropológiai félreértések önmaguktól nyilvánvalóvá váljanak (Blumenberg 2014. 25). Itt minden azon múlik, hogy birtokában vagyunk-e az elvi döntés előfeltételül szolgáló belátásoknak vagy nem. Ha nem (melyet a redukció elutasítása vagy eltérítése egyértelműen jelez), akkor nincs miről beszélni. Az értelmező kritika nem elegendő, illetve felesleges, hiszen a vitát a fenomenológia önmegmutatkozása (a módszer performatív demonstrálása) dönti el. Az értelmezés, az ellenfél „kontaminált” kontextusának legitimálása, már eleve megerősítést jelentene, mely a fenomenológiát egy olyan evidenciaszint alá süllyesztené, melynek meghaladása a fenomenológia lényegét alkotja. A fenomenológia tehát hallgat a fenomenológiai antropológiáról, de ez a hallgatás maga az ítélet. Ahogy a husserli stratégiát Blumenberg összefoglalja: a feladat a fenomenológiát az immanens lehetőségeihez eljuttatni, nem pedig belekeverni a disszidenseivel való háborúba, hiszen a tudomány dolgaiban sokkal inkább a megtett munka, semmint a kritika a mérvadó (Blumenberg 2014. 26).

Ugyanakkor ne gondoljuk azt se, hogy mindezzel a filozófiai antropológia kérdése Husserl és Heidegger viszonylatában vagy akár a fenomenológia antropológia lehetőségét illetően véglegesen eldőlt. Alfred Schütz már a *Fenomenológia és antropológia* eredeti közlése ellen is tiltakozott, mert úgy gondolta, hogy az értelmező kritikát elutasító husserli ítélet homogenizálja a diskurzus valódi összetettségét, és a Dilthey-iskolával (melyhez az antropológia kérdésében Schütz közelebb állt, mint Husserlhez) szembeni támadás nincsen körületekintően alátámasztva (Wagner 1983. 240). Husserl esetében főként az életvilág-elmélet keretében nyílik lehetőség az antropológia kérdésének újragondolására, Heidegger antropológiakritikája pedig sok ponton közelíthető a nem esszencialista filozófiai antropológiák önértelmezéséhez (Nemes 2015. 41–52), miközben a fundamentálontológiára alapozható antropológia lehetősége rendkívül inspirálónak bizonyult egyes Heidegger-tanítványok kutatásai szempontjából.⁴ De zárás-képpen szeretnék egy olyan pozíciót is megemlíteni, mely kapcsolódik ugyan a

⁴ Ennek klasszikus példája Otto Friedrich Bollnow *Das Wesen der Stimmungen* (1941) című munkája.

fenomenológiai iskolához, ugyanakkor a filozófiai antropológiát autonóm kezdeményezésként megpróbálja leválasztani a husserli örökségről.

Helmuth Plessner antropológiai gondolkodásában a fenomenológia nem tölt be központi szerepet, csupán instrumentális jelentősége van: egy antropológiai-lag hangolt teoretikus eszköz, melynek célja az elméleti és empirikus, *a priori* és *a posteriori* dualizmusának termékenyen meghaladása. A fenomenológiai leírás az antropológiai vizsgálódás „átmeneti” mozzanata, mely a megértő elmélet, az élet primátusán nyugvó hermeneutika irányába vezet.

A fenomenológia gyakorlata és beszédmódja a lényeglátásról, lényegi struktúrák tárgyilagos szemléletéről szól. Mindezt nem vitatjuk, de a fenomenológiának csak közvetett kapcsolata van a szellemi emberi dolgok itt vázolt, a megértést szolgáló és egyben irányító szemléletmódjával. (Plessner 2011. 201.)

Nyilvánvaló, hogy ebben a metodológiai modellben az aprioritás is máshová helyeződik, illetve másként értelmeződik, hiszen Plessner a karteziánus hagyomány „üledékeként” kritizálja a tiszta tudathoz való visszatérés husserli normatíváját, mely nem teszi lehetővé, hogy a konkrét testiségében megnyilvánuló, önnön excentricitását kulturális szerepjátékokban „színre vivő” ember a filozófiai vizsgálódás genuin területévé válhasson. Utóbbi állítással szemben megint csak sok ellenvetést lehetne felhozni, mindenesetre ebből is látszik, hogy az antropológia és fenomenológia közti (külső vagy belső) feszültség nem vezet szükségszerűen (el)hallgatáshoz, hanem a pozíciók folyamatos megújítási kényszeréhez.

IRODALOM

- Alsberg, Paul 1922. *Das Menschheitsrätsel*. Dresden, Sybillen-Verlag.
- Assen, Ignatow 1979. *Heidegger und die philosophische Anthropologie. Eine Untersuchung über die anthropologische Dimension des Heideggerschen Denkens*. Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum–Hain–Scribtor–Hanstein, Königstein.
- Bakonyi Pál 2002. Gigászok harca az emberért. *Pro Philosophia Füzetek*. 30. 65–87.
- Blumenberg, Hans 2014. *Beschreibung des Menschen*. Frankfurt/M, Suhrkamp.
- Bollnow, Otto Friedrich 1941. *Das Wesen der Stimmungen*. Frankfurt/M, Klostermann.
- Figal, Günter 2017. Anthropologie der Theorie. Phänomenologische Perspektiven zum Geleit. In Thomas Jürgasch – Tobias Keiling (szerk.) *Anthropologie der Theorie*. Tübingen, Mohr Siebeck. 1–9.
- Fischer, Joachim 2009. *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg–München, Karl Alber.
- Heidegger, Martin 2001. *Lét és idő*. Fordította Vajda Mihály – Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István. Budapest, Osiris.
- Husserl, Edmund 2020. Fenomenológia és antropológia. Fordította Besze Flóra; a fordítást az eredetivel egybevetette Varga Péter András. *Magyar Filozófiai Szemle*. 64/3. 192–206.

- Keller, Wilhelm 1974. Philosophische Anthropologie – Psychologie – Transzendenz. In Hans-Georg Gadamer – Paul Vogler (szerk.) *Philosophische Anthropologie I.* Stuttgart, Deutscher Taschenbuch Verlag, Georg Thieme Verlag. 3–43.
- Plessner, Helmuth 1928. *Die Stufen des Organischen.* Berlin, Walter de Gruyter & Co.
- Plessner, Helmuth 2011. *Más szemmel.* Fordította Hecker Héla – Iványi-Szabó Rita – Tóth Csaba. In Bacsó Béla (szerk.) *Tér, fenomen, mű.* Budapest, Kijárat Kiadó. 195–207.
- Scheler, Max 1913. *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß.* Halle, Max Niemeyer.
- Scheler, Max 1928. *Die Stellung des Menschen im Kosmos.* Darmstadt, Otto Reichl.
- Scheler, Max 1995. Az ember helye a kozmoszban. In uő: *Az ember helye a kozmoszban.* Fordította Csatár Péter. Budapest, Osiris. 7–113.
- Scheler, Max 1997. *Schriften aus dem Nachlass. Band III. Philosophische Anthropologie.* Bonn, Bouvier Verlag.
- Schwendtner Tibor 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise.* Budapest, L'Harmattan – Magyar Daseinsanalitikai Egyesület.
- Seifert, Friedrich 1935. Zum Verständnis der anthropologischen Wende in der Philosophie. *Blätter für Deutsche Philosophie.* 8. évf. 393–411.
- Nemes Z. Márió 2015. *Képalkotó elevenség.* Budapest, L'Harmattan.
- Wagner, Helmuth R. 1983. Toward an Anthropology of the Life-World: Alfred Schutz's Quest for the Ontological Justification of the Phenomenological Undertaking. *Human Studies.* 6/3. 239–246.

Edmund Husserl: *Fenomenológia és antropológia*

⟨Előadás a frankfurti, a berlini és a hallei Kant Társaság számára⟩*

Mint ismeretes, az utóbbi évtizedben Németország fiatalabb filozófus-generációja egyre intenzívebben fordul a filozófiai antropológia felé. Jelenleg Wilhelm Dilthey életfilozófiája – az antropológia új alakzata – gyakorol jelentős hatást. Még az úgynevezett fenomenológiai mozgalmat is magával ragadta az új törekvés, amely szerint a filozófia valódi alapja egyedül az emberben, mégpedig az ember konkrét világi léte lényegtanában rejlik. Néhányan ebben látják az eredeti konstitutív fenomenológia azon szükséges reformját, amely által a fenomenológia először juthat el valódi filozófiai dimenzióhoz.

Mindez azt jelenti, hogy a fenomenológia elvi alapállása teljesen megfordul. Míg az eredeti fenomenológia, amely transzcendentálisként bontakozott ki, az összes embertudományt – akármilyen természetű is legyen – kizárta a filozófia alapjainak meghatározásából, és harcolt az összes erre vonatkozó kísérlet mint antropológizmus és pszichológizmus ellen, addig most mindennek pontosan az ellenkezője kellene, hogy érvényre jusson: a fenomenológiai filozófiának az emberi létezésből kellene teljességgel újjá épülnie.

E vita nyomán modernizált formában mindazon régi ellentét visszatér, amely az *újkori filozófia* egészét mozgásban tartotta. A korszak jellemző sajátos szubjektivista törekvése kezdettől fogva két egymással szembenálló irányzatot eredményezett: az antropológiai (vagy pszichologista, ill. a transzcendentalista irányzatot. Az egyik oldal szerint a filozófia állandóan szükségszerűnek tartott szubjektív megalapozását magától értetődően a pszichológiának kell nyújtania. A másik oldalon azonban a transzcendentális szubjektivitás tudományát követelik, azt a teljességgel újszerű tudományt, amelyre épülve minden tudomány, így a pszichológia is, először válik filozófiailag megalapozhatóvá.

* Elhangzott 1931. június 1-jén Frankfurtban, június 10-én Berlinben, valamint június 16-án Hallében.

A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Edmund Husserl 1989. *Phänomenologie und Anthropologie*. (Vortrag in den Kantgesellschaften von Frankfurt, Berlin und Halle). In Edmund Husserl: *Aufsätze und Vorträge (1922–1937)*. Gesammelte Werke. 27. kötet. Szerk. Thomas Nenon – Hans Rainer Sepp. Dordrecht, Kluwer. 164–181.

Sorszerűnek kell-e tekintenünk, hogy e vita, csupán történelmi viseletét változtatva, időről időre lángra lobban? Erre a kérdésre nemmel fogunk felelni. Hiszen a filozófia lényegében, feladata elvi értelmében kell körvonalazódnia annak a módszernek, amelyet a filozófia önmaga megalapozásához elvből megkövetel. Amennyiben a módszer szükségszerűen szubjektív, úgy e szubjektív sajátos értelme is *a priori* meghatározott kell legyen. Tehát lehetségesnek kell lennie olyan szintű elvi különbségtételnek az antropológizmus és a transzcendentálisizmus között, amely fölötté áll a filozófia és az antropológia, illetve a pszichológia valamennyi történelmi alakzatának.

Ám itt minden attól függ, hogy valóban rendelkezünk-e azokkal a *belátásokkal*, amelyek az elvi döntés előfeltételét képezik, s amelyeknek éppen állandó hiánya hívja életre a szüntelen viszályt. Eljutottunk-e már odáig, hogy rendelkezhetünk ezekkel a belátásokkal? Kellően tisztázott-e a filozófia elvi lényege, illetve módszere és apodiktikusan fogalmilag megragadható-e felfogása ahhoz, hogy *arra* végérvényes döntést alapozhassunk?

Igyekszem meggyőzni Önöket arról, hogy valóban eljutottunk idáig, mégpedig a konstitutív fenomenológia fejlődése eredményeképpen. Anélkül, hogy végigkövetném e fejlődést, megkísérlem legalább mint eszmét felvázolni az e fejlődés során teljesen világos formát öltött transzcendentális-filozófiai *módszert*, csakúgy, mint az azt követő szisztematikus munkával elért *transzcendentálisfilozófiát*. E belátásra jutva magától az ölünkbe hull az elvi, tehát a végérvényes válasz arra a mai témánkat képező kérdésre, hogy a filozófia és majd a fenomenológiai filozófia mennyiben lelhet metodológiai alapzatára a „filozófiai” antropológiában.

Kiindulási pontként állítsuk szembe egymással a prekartezianus és a poszt-kartezianus filozófiát! Az előbbi a filozófiának az antikvitásig visszanyúló régi *objektivist* eszméje határozta meg, míg a posztkartezianus egy új, *szubjektivistikus-transzcendentális eszme* felé orientálódott.

Az újkor valódi filozófiáért folytatott küzdelmei (és az imént említett módszertani viszályok is) a filozófia és a tudomány régi eszméjének valódi meghaladását tűzték ki célul egy új eszme nevében: ebben az esetben a régi eszme valódi meghaladása egyúttal annak megőrzését is jelenti, mégpedig úgy, hogy a régi eszme eredeti értelmét transzcendentál-relatív eszmének tekintik.

Mint ismeretes, a tudomány európai értelemben véve általánosságban a görög szellem teremtménye. Eredeti neve filozófia, ismerettartománya az általában vett létező univerzuma. Különböző diszciplínákba ágazik el, fő ágait tudományoknak hívjuk. Közülük *filozófiai*nak azonban csak azokat nevezzük, amelyek olyan kérdésekkel foglalkoznak, melyek általában minden létezőt hasonló módon ragadnak meg. Azonban örökre nélkülözhetetlen marad a filozófia régi egyetemes fogalma, amely ténylegesen magába foglal minden tudományt.

A filozófia, a tudomány céleszméje eleinte homályos, s csak hosszabb fejlődési szakasz során tisztul le, formálódik és szilárdul meg fokozatosan. A *θανυμάζειν*, a

tiszta „teoretikus” érdek beállítódásában nyert megismerés során adódik a tudomány első értelme, amely azonban hamarosan elégtelennek bizonyul. A pusztán empirikus, leíró, osztályozó és induktív megismerés a szó pregnáns értelmében véve még nem tudomány. Pusztán relatív és csak az adott helyzetre vonatkozó igazságokat nyújt. A filozófia, a valódi tudomány az abszolút végérvényes, minden relativitást meghaladó igazságokra irányul. Ezekben a létező akként határozódik meg, amiként önmagában van. A szemléleti világban, a tudomány előtti tapasztalat világában ugyan *magától értetődően* és minden relativitása ellenére egy valóban létező világ mutatkozik meg, azonban annak tényleges minőségei meghaladják a pusztá tapasztalást. A filozófia, a valódi tudomány, ha csak a megközelítés szintjén is, ezeket a minőségeket célozza meg úgy, hogy az eidoszhoz fordul; ahhoz a tiszta *a priori*hoz, amely az apodiktikus belátásban bárki számára hozzáférhető.

A fejlődés a következő eszme felé tart. Az adott világ filozófiai megismerése mindenekelőtt megkövetel egy univerzális, *a priori* világismeretet, mondhatjuk, egy univerzális ontológiát, amely nem csupán absztrakt általános, hanem egyúttal konkrétan regionális is. Ezáltal fogható fel a *világ invariáns lényegformája, tiszta rációja* a világ összes regionális létszférájával együtt. Vagy másképpen fogalmazva: a faktikus világ megismerését megelőzi a lényeglehetőségek univerzális megismerése, amely nélkül a világ egyáltalán nem, tehát a faktikus világ sem volna elgondolható létezőként.

Ezen *a priori* segítségével válik tehát lehetségessé egy racionális módszer, a faktikus világ megismerésére a racionális ténytudományok formájában. A vak empíria átracionalizálódik, részesedik a tiszta rációban. A ráció vezetésével alaptól épül fel az ismeret, a racionálisan *tisztázott* tények ismerete.

Így például a materiális [*körperlich*] természetet tekintve: a tiszta matematika – mint az egyáltalában elgondolható természet *a priori*ja – teszi lehetővé a valódi filozófiai természettudományt, éppen mint matematikai természettudományt. Ez azonban több mint pusztá példa, hiszen a tiszta matematika és a matematikai természettudomány először mutatott rá arra – természetesen egy szűkebb szférában –, hogy mi az, *amiért* a filozófia, a tudomány eredeti objektivisztikus eszméje küzdött.

Különböztessük meg egymástól ezen elképzelésen belül azt a két dolgot, amelyeket egymástól megkülönböztetni az újkori fordulat kései következményeként vált szükségessé: e koncepció formális és a materiális elemét. *Formális* a *létezőt* totalitásában megcélzó univerzális és – a már korábban említett értelemben vett – racionális megismerés. Az egész hagyományban azonban a létező – vagy az *általában vett valami* – formális fogalmának értelme már eleve kötődik anyagsághoz, úgymint világi létező, ill. úgymint *valóságos* [*Reales*], mint ami létének értelmét a létező világból nyeri el. Tehát a filozófiának az összes realitás tudományának kell lennie, és mint ahogyan azt mindjárt látni fogjuk, éppen e törekvés inog meg majd az újkorban.

Az újkori filozófia Descartes-tal kezdődő fejlődése élesen elválik minden megelőző fejlődéstől. Újfajta motívum lép működésbe, amely ugyan nem a filozófia formális eszméjét, azaz a racionális tudományosságot támadja, hanem annak materiális értelmét, s azt végül teljesen megváltoztatja. Elvész az *a naivitás, amely a világot magától értetődően létezőként*, a tapasztalás által magától értetődően eleve adottnak tételezi: ami eddig magától értetődött, *nagy talánnyá* lesz. A kar-teziánus elfordulás az előre adott világtól a *világot tapasztaló szubjektivitáshoz* és egyáltalán a tudat szubjektivitásához a tudományos kérdés teljességgel új dimenzióját nyitja meg, amelyet előzetesen transzcendentálisnak nevezünk.

Filozófiai alaproblémaként e dimenzió különböző módokon nyilvánul meg: úgy mint a megismerés-vagy a tudat problematikája, vagy mint az objektíve érvényes tudomány lehetőségének problémája, de úgy is mint a metafizika lehetőségének problémája stb. Bárhogyan is írjuk le, mindig távol van attól, hogy precíz, eredetien megalkotott tudományos fogalmakban megfogalmazott problémaként álljon elő. Folyvást hordoz valami kétes színezetet, s e homályosságában szabad teret ad az ellentmondásos fordulatoknak. A megismerés ezen újonnan megnyitott dimenziója nehezen juthat szóhoz és lelhet fogalmaira; a régi, hagyományos fogalmiság, amely e dimenzió lényegétől idegen, meghatározni nem, csak félreértelmezni képes azt.

Így az újkori filozófia folyton azon fáradozik, hogy behatoljon ebbe az új dimenzióba, s eljusson a helyes fogalmakhoz, a helyes kérdésfeltevésekhez és módszerekhez. Ehhez azonban hosszú út vezet. Ezért érthető, hogy az újkori filozófia, hiába elkötelezett a tudomány szolgálata mellett, miért nem jut el egyetlen, a transzcendentális törekvésnek megfelelő filozófiához. Helyette olyan rendszerek sokaságával nézünk szembe, amelyek mind ellentmondanak egymásnak. – Javult-e ez a helyzet a legutóbbi időkben?

Az újkori filozófiák eme zűrzavarában, gyors egymásutániságuk közepette remélhetjük-e, hogy már köztük volt az a filozófia, amelyben az újkornak a transzcendentálisra való törekvése teljességgel tisztázódott és elvezetett a transzcendentális filozófia szilárd, apodiktikusan szükséges eszméjéhez? Utat talált-e a komoly, szigorúan tudományos munka módszeréhez, sőt akár magához e munka szisztematikus kezdetéhez és folytatásához?

Válaszomra már a bevezetésben előre utaltam. Nem tehetek másként, mint hogy a transzcendentális vagy konstitutív fenomenológiában lássam a tisztán kidolgozott és valódi tudományos munka lehetőségéhez jutott transzcendentális filozófiát. Bár sokat beszélnek róla és sok kritika éri, tulajdonképpen ismeretlen: a természetes és tradicionális előítéletek szemellenzőként hatnak és nem engedik érvényesülni valódi értelmét. Éppen ezért a kritika, ahelyett hogy segítette volna vagy jobbító szándékkal lépett volna fel, nem is érintette még a fenomenológiát.

Ezért most az én feladatom, hogy az Önök számára evidenssé tegyem a transzcendentális fenomenológia igaz értelmét. *Ezután* nyerjük el azokat az alapvető

belátásokat, amelyek révén eldönthető az a probléma, hogy lehetséges-e filozófiai antropológia.

A legegyszerűbb kezdőpontot a *descartes-i Elmélkedések* jelentik. Csakis formájukra és arra a bennük áttörő akaratra hagyatkozunk, amely a legtudományosabb radikalizmusra törekszik. Nem követjük az *Elmélkedések* tartalmát, amelyet, s erre többször utaltunk, az elfogult ítéletek gyakran félremagyaráztak. Inkább arra teszünk kísérletet, hogy végigvigyük azt a tudományos radikalizmust, amely felülmúlhatatlan. Az újkori filozófiák mind a *descartes-i Elmélkedésekből* erednek. Most fordítsuk e történeti állítást filozófiaivá! Minden filozófia eredeti gyökere az elmélkedés, a magányos öneszmélés. Az autonóm filozófia a maga eredetiségében – abban a korszakban élünk, amelyben az emberiség autonómiájára ébredt – a filozófák önmagukért való magányos és radikális felelőssége lesz. Csak a magány és az elmélkedés tehet valakit filozófussá, szükségszerűen csak önmagából kiindulva születhet meg benne a filozófia. Azt, amit mások, illetve a hagyomány tudásnak, tudományos megalapozásnak tekint, nekem mint autonóm énnek saját evidenciámban kell végigkövetnem a végső megalapozásig. E végső megalapozásnak közvetlenül és apodiktikusan evidensnek kell lennie. Csak így tudok abszolút felelősséget vállalni, abszolút módon igazolni. Tehát egyetlen előítéletet sem hagyhatok kikérdezetlenül és megalapozatlanul, legyen az az ítélet mégoly magától értetődő is.

Ha csakugyan megpróbálok eleget tenni e követelménynek, csodálkozva fedezek fel egy olyan magától értetődő, univerzális léthitét, amelyet – bár egész életemen keresztülhúzódik és azt hordozza –, soha nem vettem észre, és amely soha is nem jutott kifejezésre. Hamarosán a *filozófiára* irányuló szándékomba is észrevétlenül beszivárog. Filozófia alatt természetesen a világ univerzális tudományát, majd specializálódva azokat a speciális tudományokat értem, amelyek a világ különböző területeinek rész tudományai. „A” világé, amelynek léte mindenkor magától értetődik, és mindenkor kimondatlan előfeltétel. Ennek forrása természetesen a világ létében való állandó bizonyosság univerzális tapasztalata.

Mi a helyzet ennek az evidenciájával? A tapasztalás evidenciája gyakran nem áll helyt az *egyedi* realitások vonatkozásában. A létükben való bizonyosság, amelyet az evidencia kínál, adott esetben kétséges lehet, sőt akár érvényteleníthető a semmis látszat címszava alatt. Ezzel szemben miért áll fenn töretlenül a tapasztalati bizonyosságom a világról mint a számomra valóban létező realitások *totalitásáról*? E bizonyosságot ténylegesen soha nem tudom kétségbe vonni vagy akár tagadni. De elég-e ennyi a radikális megalapozáshoz? Vagy végső soron többféleképpen alapoódik-e meg az a létbizonyosság, amely a világról való tapasztalat folytonosságában lakozik? Átgondoltam-e valaha mindezt, utána jártam-e felelősségteljesen a tapasztalás érvényességi forrásainak és azok hatókörének? Nem. Tehát nem számon kérhető módon szolgáltak tudományos tevékenységem alapjaként a korábbi életemben. Nem szabad őket azonban számon kérés nélkül hagynom. Kérdésbe kell őket hoznom, hiszen egyáltalán képtelen

vagyok belevágni egy komolyan autonóm tudományba anélkül, hogy azt előtte ne igazoltam volna végsőkéig apodiktikusan a megalapozás kérdező és válaszadó tevékenységével.

És most továbblépve: ha a világtapasztalat létbizonyossága kérdésessé vált, *többé már nem szolgálhat talajként* az ítéletalkotás számára. Ekképpen velünk, azaz velem, az elmélkedő-filozófáló énnel szemben követelmény a világ létezésére vonatkozó *univerzális epokhé*, beleértve ebbe minden egyedi realitást, amelyet a tapasztalat – a konzekvensen egybehangzó tapasztalat is – mint valóságost ajánl fel. Mi marad meg?

A világ nem a létezők mindensége? Ha a *semmi*vel szembesülök, alkothatok-e még ítéletet egyáltalán, rendelkezek-e még egyáltalán azzal a tapasztalattal, amely az ítéletalkotás talajául szolgálhat, s amely alapszaton a létező még minden ítéletalkotás előtt eredeti módon, szemléletileg adott? Descartes-hoz valamenynyire hasonlatosan válaszolunk, s vele mégsem teljesen egyetértve: bár a világ léte – amelyet majd világos alapra kell hoznunk – jelenleg kérdésessé vált és epokhé alá esik, attól én, a kérdező, aki végrehajtja az epokhét, még vagyok, s („az én vagyok”) -nak tudatában vagyok, s ezt azonnal apodiktikusan meg tudom állapítani. Magamról mint az epokhé végrehajtójáról olyan tapasztalattal rendelkezem, amiért közvetlenül és aktívan felelősséget tudok vállalni. Ez nem világtapasztalat – hiszen az egész világtapasztalatot érvényen kívül helyeztük –, mégis tapasztalás. Ebben a tapasztalásban megragadom önmagam – éppen mint ént a világra vonatkozó epokhéban – mindazzal együtt, ami ettől az éntől elválaszthatatlan. Tehát *ekként* az apodiktikus énként létezésem önmagában megelőzi a világ létezését, nevezetesen amennyiben az ekként az énként történő létezésem nem érinti az, hogy mi a helyzet a világ létérvényességével vagy az erről való számadással. Nyilvánvaló, hogy csak *ekként* az énként tudok végül számod adni a világ létezéséről, s csak így tudok (ha egyáltalán) végigvinni egy radikálisan felelős tudományt.

Itt újabb fontos lépés következik: nemhiába hangsúlyoztam azt, hogy „ez az én”. Hiszen most, hogy idáig eljutottam, veszem csak észre, hogy filozófáló énemmel *valóságos forradalom* zajlott le. Amikor elkezdtem az elmélkedést, a magam számára *először* az az *egyedülálló* ember voltam, aki *filozófáló remeteként* néha csak azért különült el embertársaitól, hogy kellő távolságot tartson véleményüktől. Ettől azonban én még a magától értetődően létező tapasztalati világ talaján álltam. Ám *most*, amikor ennek kérdésesnek kell maradnia, emberként való létezésem – az emberek és a világ egyéb valóságos létezőivel együtt – is kérdésessé lesz és epokhé alá esik.

Ezen epokhé következtében az *emberi magányosság* radikálisan mássá, *transzcendentális magányossággá*, mégpedig az ego magányosságává alakul át. Egóként a magam számára nem a létező világhoz tartozó ember vagyok, hanem az a kérdező én, amely megkérdőjelezi a világ bármely létezését, s annak így vagy másképpen létezését is, avagy az az én, amely átéli az univerzális tapasztalatot, ám an-

nak létérvényességét zárójelezi. Ugyanez vonatkozik a tudat összes olyan nem tapasztalati módjára, amelyekben a világ gyakorlatilag vagy elméletileg megőrzi érvényességét. A világ továbbra is úgy jelenik meg, ahogyan eddig is megjelent, a világ élete töretlen: ám most a világ „zárójelezett” világ, pusztá fenomén, mégpedig az áramló tapasztalat és az egyáltalában vett tudat – amely azonban már transzcendentálisan redukált tudat – érvényességfenoménje. E tudattól nyilvánvaló módon elválaszthatatlan a világnak ez az univerzális érvényesség-fenoménja.

A fentiekkel leírtuk azt, hogy mit nevez a transzcendentális fenomenológia fenomenológiai redukciónak. Nem úgy gondolja el, mint amely csak *átmenetileg* függeszti fel a világ létében való hitet. A fenomenológiai redukció olyan akaratlagosan folyamatos felfüggesztés, amely engem mint fenomenológust egyszer és mindenkorra kötelez. Így azonban a fenomenológiai redukció csak a szükséges eszköz a tapasztalás és a teoretikus ítéltetés reflexív tevékenysége számára ahhoz, hogy megnyílják egy alapvetően újszerű tapasztalat- és ismeretmező, nevezetesen a transzcendentális. Az, ami tehát most fókuszomba kerül – s ez csak ezáltal az epokhé által kerülhet fókuszomba – a transzcendentális egóm, annak transzcendentális *cogitatioi*, azaz a transzcendentálisan redukált tudatélmények azok minden jellemző alakzatukban, de a mindenkori *cogitata qua cogitata* is; mindaz, amelynek mindenkor tudatában vagyok, és mindazok a módok is, amelyekben én így vagyok – folyton az epokhé határain belül. Ezek alkotják tehát az ego mindenkori és a változások közepette is egységesen megmaradó transzcendentális tudatrégióját. Ez csak a kezdet, habár szükségszerű kezdet. A tovább folytatott transzcendentális reflexió hamarosan elvezet a „képes vagyok rá” transzcendentális sajátosságaihoz, továbbá a habituális képességekhez, valamint néhány más dologhoz is, így a világhoz mint a róla való tudat sokszínűsége ellenére is fennmaradó univerzum egyetemes érvényességfenoménjához.

Csak a fenomenológiai redukció teszi lehetővé, hogy itt minden várakozással szemben valójában egy roppant kutatási mező táruljon elénk. Mégpedig a közvetlen és apodiktikus tapasztalás mezeje, amely minden közvetlen és közvetett transzcendentális ítélet állandó forrását és biztos talaját jelenti. Descartes és utókora ezt nem látta meg. Kétségtelen, hogy különösen nehéz volt tisztázni a transzcendentális átállítódás tiszta értelmét és ezzel egyáltalán kiemelni egyfelől a transzcendentális ego (illetve a transzcendentális szféra), másfelől a pszichikai és általában a világ-szférájával együtt vett ember-én közötti alapvető különbséget. És még azután is, hogy felszínre hozták a különbséget és felismerték a transzcendentális tudomány feladatának tiszta értelmét – ahogyan Fichte és követői –, különösen nehéz volt a transzcendentális tapasztalattalaját annak végtelenségében meglátniuk és hasznosítaniuk. Mivel itt a német idealizmus elakadt, olyan alaptalan spekulációba fulladt, amelynek tudománytalansága kétségtelen és – bár ennek ellenkezőjét sok más mai vélemény állítja –, semmiképpen sem dicséretreméltó. Voltaképpen rendkívül nehéz volt eleget tenni a filozófiai módszer teljesen új problémájának, amennyiben annak olyan filozófiai

tudomány módszerének kellett lennie, amely a legnagyobb fokú számonkérhetőségen alapszik. Végző soron azonban minden a fenomenológiai redukció megkezdésének módszerétől függ.

Mivel a redukció jelenti az új birodalom egyetlen kapuját, ha hibásan értelmezzük, mindent elvétünk. A félreértelmezések kísértése majdhogynem túlerőben van. Túlságosan nyilvánvalónak tűnik például azt mondani magunknak: mégiscsak én, ez az ember vagyok az, aki a transzcendentális beállítódás módszerét gyakorolja és aki ezáltal visszahúzódik tiszta egójába, tehát mi más lenne ez az ego, mint egy absztrakt réteg a konkrét emberben, a konkrét ember tiszta szellemi léte? Nyilvánvaló, hogy az, aki így beszél, visszazuhan a naiv-természetes beállítódásba, gondolkodásának talaja az előzetesen adott világ, nem pedig az epokhé szférája: azáltal, hogy önmagát embernek tekinti, már előfeltételezi a világ érvényességét. Az epokhé fog azonban rámutatni arra, hogy éppen az ego az, amelynek életében az ember appercepciója elnyeri létértelmét a világ egyetemes appercepcióján belül.

Ha valaki el is jut odáig, ahová mi most eljutottunk; elválasztotta egymástól az újszerű transzcendentális ismeret- és ítéletmezőt a természetes-világítól, és bár már azt is felismerte, hogy ezzel a lehetséges kutatás széles birodalma nyílik meg, még így sem könnyen veszi észre, hogy *mit* kell egy ilyen kutatásnak szolgálnia, illetve, hogy ez a kutatás arra lenne hivatott, hogy elkezdődhessen az eredeti filozófia.

Hogyan rendelkezhetnek a kutatások konzekvens és megingathatatlan epokhé mellett – tehát mint tisztán egológiai kutatások – egyáltalán filozófiai relevanciával? Összes teoretikus, gyakorlati és sorskérdésemet a világban lévő emberként teszem fel. Fel tudom-e adni mindezeket? De nem kell-e mégis feladnom őket, ha a világot a léte szerint alá kell vetni az epokhénak, és ez így is *marad*? Ez esetben úgy tűnik, soha többé nem térek vissza a világhoz és mindazon egzisztenciális kérdésekhez, amelyek kedvéért filozofáltam és törekedtem a tudományra mint a világon és az emberi jelenvalóléten való racionális és radikális eszmélődésre.

Eközben fontoljuk meg, hogy végző soron vajon nem a világot konzekvensen tagadó transzcendentális redukció-e az a szükséges út, amely elvezet a világról való igaz, érvényes ismerethez mint olyanhoz, amely csak ezen epokhén belül valósítható meg. Ne feledkezzünk meg arról, hogy mindez összefügg az *Elmélkedésekkel*; az epokhé számunkra az *Elmélkedésekben* nyerte el az értelmét és a megismerésben betöltött funkcióját. Azonban a világról való lemondás, a „világ zárójelezése” nem azt jelenti, hogy mostantól a világ többé egyáltalán nem válhat témává, sokkal inkább azt, hogy ezentúl a világot új módon, egy egész dimenzióval mélyebb szinten kell tematizálnunk. Csak arról a *naivitásról* mondtunk le, amely az általános tapasztalatra hagyatkozva már eleve létezőnek és mindenkor valamiként létezőnek tekinti a világot. E naivitás akkor oszlik el, ha – és ez motivált minket – autonóm szubjektumként felelősen értelmezzük a

tapasztalás érvényességteljesítményét, illetve, ha felkutatjuk azt a racionális belátást, amelyben azért felelősséget tudunk vállalni, meg tudjuk határozni annak érvényességi körét.

Ahelyett, hogy naiv módon birtokba vennénk a világot és feltennénk rávonatkozó naiv kérdéseinket (a szokásos értelemben vett kérdéseket az igazságról), tegyünk most fel új kérdéseket róla, a világról pusztán mint a tapasztalás világáról mint amely tisztán bennünk, először is tisztán belőlem és bennem – *nota bene* mint transzcendentális egóban – nyerte el értelmét és érvényességét.

Éppen ezt kell világosan tisztáznunk. A világ léte csak akkor magától értetődő számomra, ha én *saját magam* tekintem olyannak, mint ami magától értetődik, a saját tapasztalatomként, a saját tudati életemben. Benne található minden értelem forrása, mellyel ezek, mellyel bármely objektív világi tény rendelkezik számomra. A transzcendentális epokhé révén azonban azt látom, hogy minden világi létező, így az én emberi létezésem is, számomra pusztán egy bizonyos tapasztaló appercepció tartalmaként adott jelenvaló létezőként a létbizonyosság módozatában. Transzcendentális egóként én vagyok az az én, amely végrehajtja és átéli ezt az appercepciót. Az appercepció olyan bennem zajló esemény, amelyben – s ez kétségkívül észrevétlen a reflexió számára – a világ és az emberi személyek mindent megelőzően létezőként konstituálódnak számomra. Minden evidencia, amellyel egyáltalán rendelkezhetek a világhoz tartozó dolgokról, minden megerősítési mód – akár tudományelőtti, akár tudományos – elsődlegesen bennem, a transzcendentális egóban rejlik. Bár sokat köszönhetek másoknak, talán a legtöbbet, ők mégis *számomra mások*, belőlem nyernek jelentést és érvényességet, amely jelentéssel valaha is rendelkeznek számomra. S ők csak akkor tudnak társszobjektumként a segítségemre lenni, ha már magamból eredően rendelkezem az értelmükkel és érvényességükkel. Transzcendentális egóként tehát én vagyok *minden* létérvényességem abszolút és felelős alanya. A transzcendentális redukció révén tudatára ébredve magamnak mint ennek az egónak, olyan pozícióba kerülök, amely minden világi lét, valamint saját ember-mivoltom és emberi életem felett áll. Éppen ennek az abszolút pozíciónak, amely mindazon dolgok *felett* áll, amelyek érvényesek és összes lehetséges tartalmukkal együtt valaha is érvényesek lehetnek a számomra, kell szükségszerűen a filozófiai pozíciónak lennie; éppen ez az a pozíció, amelyet a fenomenológiai redukció nyújt számomra. Nem vesztettem el semmit sem abból, ami a naivitásban jelen volt a számomra, ami valóságként – különösen ami létező valóságként – mutatkozott meg előttem. Sokkal inkább arról van arról, hogy az abszolút beállítódásban ismerem fel magát a világot, most először ismerem fel úgy, amiként számomra mindenkor volt, és ahogyan természetsszerűleg kellett legyen számomra: *transzcendentális fenomenként*. Pontosan ezáltal hoztam játékba az éppen e létező valóságot faggató, korábban fel nem tett kérdések új dimenzióját: olyan kérdéseket, melyeknek a megválaszolása révén derülhet csak fény *e világ számára* a konkrét teljes létezésére, valamint a hiánytalan és végérvényes igazságra.

Nem bizonyos-e már eleve, hogy a világ – amelyet a természetes beállítódásban a pusztá létező univerzumának kellett tekinteni – igazságával csupán transzcendentálisan relatívként rendelkezik, és hogy feltétlen lét *egyedül a transzcendentális szubjektivitást* illetheti meg? Azonban itt óvatosak leszünk. Bizonyos, hogy a világ – amely számomra van, amelyről valaha is képzeim voltak, és amelyről valaha is értelemmel szoltam – számomra értelemmel és érvényességgel saját apperceptív teljesítményeimből, egyenesen az e teljesítményekben zajló és egymással összekapcsolódó tapasztalataimból és egyéb tudati tevékenységeimből (például gondolati tevékenységeimből) rendelkezik. Ám nem képtelen túlzás-e azt feltételezni, hogy a világ maga csak a saját teljesítményeimből létezne? Meglátásaimat tehát még csiszolnom kell. „*Világképzetem*”, „*világképem*” a transzcendentális passzivitás és aktivitás saját forrásaiból képződik egómban – *rajtam kívül* azonban ott van természetes-eredetiként *maga a világ*.

Ám valóban helyes-e ez a felfogás? Ha van egyáltalán értelme a kintről és a bentről való beszédnek, nyer-e értelmet máshonnan, mint az én értelemalkotásomból és igazolásomból? Megfeledezhetem-e arról, hogy mindannak totalitása, amit csak el tudok gondolni létezőként, az univerzális tudattartományon belül rejlik, a saját tudati tartományon belül, az egóén belül, mégpedig a saját valóságos vagy lehetséges⁵ egómén belül?

E válasz meggyőző és mégsem kielégítő. Megkerülhetetlen lehet, hogy elismerjük minden lét és ennek megfelelően az egész létező világ transzcendentális *relativitását*, de mindez így formálisan megfogalmazva teljességgel értelmetlen. Az maradna, ha kezdetről fogva azt az argumentációt használnánk, amely mindenkor az úgynevezett ismeretelmélet átka volt.

De nem tártuk-e már fel a transzcendentális szubjektivitást konkrét módon tapasztalati mezőként, olyan mezőként, amely az arra vonatkozó ismeretek alapjául szolgál? Valójában ezáltal igazán szabadabbá tettük-e az utat ahhoz, hogy megfejtjük az újszerű, transzcendentális világtalányt? Ez egészében különbözik minden a világ szokásos értelemben vett világtalányaitól: éppen abban az érthetlenségben áll fenn, amelyben kezdetben, rögvest a transzcendentális beállítódás és a transzcendentális ego felfedezése során szembesülünk a transzcendentális realitással. A kezdet persze még nem a vég. Az mindenképpen világos, mit kell tennünk ahhoz, hogy *érthetővé* váljék, ami jelenleg érthetetlen, s hogy ennél fogva eljussunk a világ valóban konkrét és radikálisan megalapozott ismeretéhez. Neki kell látnunk a konkrét transzcendentális szubjektivitás szisztematikus tanulmányozásának; mégpedig azzal a kérdéssel, hogy a transzcendentális szubjektivitás hogyan juttatja magában értelemhez és érvényességhez az objektív világot. Nekem mint egónak önmagammat és egész tudatszféramat

⁵ A valós vagy lehetséges helyett az *M II 1* jelzetű kéziratban (az Eugen Fink által kidolgozott és Husserl változtatásaival ellátott gépiratban) apodiktikusan valós szerepel. (A kritikai kiadás megjegyzése.)

lényegi szerkezetében és a benne végbemenő és végrehajtható értelemképzés és érvényszerzés teljesítményeinek szerkezetében kell tudományos (témává), ennél fogva mindenekelőtt a lényegtudomány témájává tennem. Mint filozófus, biztosan nem kívánok a homályos⁶ transzcendentális empiria szférájánál megállni. Első lépésben tehát arról van szó, hogy meg (kell ragadnom) tudatélményeim lényegtipológiáját immanens időiségükben – karteziánus kifejezéssel élve: „*cogitatio*im” áramlását. Tudatélményeim „intencionális” élményekként azok, amik. Minden egyes *cogito*,⁷ de a *cogitók* minden olyan összekapcsolása is, amely egy új *cogito* egységévé váló összekapcsolás, a maga *cogitatum*ának⁸ a *cogítója*,⁹ s ez¹⁰ *qua cogitatum* pontosan úgy véve, ahogyan az *cogitatum*ként fellép, természetsszerűleg elválaszthatatlan a *cogitótól*. Másfelől azonban természetesen fel kell kutatnom a *cogitatio*k és a neki megfelelő képességek közötti lényegi összefüggéseket: a „képes vagyok rá”, „megteszem”, s végül a „tartósan fennálló képességem van valamire” is lényegi esemény, így az összes képesség, beleértve az éntudat képességét arra, hogy tevékeny legyen. Még az Én¹¹ is, amely először üres centrumként jelenik meg, sajátos transzcendentális problémákat hordoz, mégpedig olyanokat, amelyek a különböző képességek tulajdonságaival kapcsolatosak. Valóban, az első lépés annak a korrelációnak a vizsgálata, amely a tudat mint élmény és az általa tudott mint olyan (a *cogitatum*) között áll fenn. Itt nem szabad figyelmen kívül hagynunk a döntő mozzanatot. Hiszen egóként pillantásomat azon szubjektív tudatmódok zavaros sokaságára kell vetnem, amelyek mindenkor összetartoznak mint annak az *egyetlen és egyazon tárgynak* a tudatmódjai, amelynek tudatában vagyok, és amelyre bennük irányulok, e tudatmódok az *azonosság azon szintézisének* fogva tartoznak össze, amely szükségszerűen megy végbe a tudatmódok átmenetekor, így például a megjelenési módok sokaságánál, amely a dolog¹² észlelő megfigyelésénél áll fenn és amely révén immanensen tudatában vagyunk *ennek az egy dolognak*, *ennek a dolognak*. Ami naiv módon egyként és adott esetben teljességgel változatlanul megmaradóként adódik a számunkra – ez szolgál *transzcendentális vezérfonalul* a lényegüknél fogva összetartozó tudatsokaságok szisztematikusan reflexív tanulmányozása során. Így minden létező, minden egyes reális létező, valamint a világ mint totális fenomén esetén is. Már az, hogy fennáll a korreláció apodiktikus és lényegi törvényszerűsége, hallatlan horderővel bíró teljességgel új ismeret volt. Ezek azonban csak a kezdőlépések (habár a legátfogóbb deskriptív vizsgálódásokat követelik meg) ahhoz, hogy a továbbhaladjunk a transzcendentális kutatások újabb és újabb

⁶ A homályos az *M II 1-ben áthúzva*.

⁷ A *cogito után az M II 1-ben közbeszúrás*: rendelkezik a maga *cogitatum*ával.

⁸ A *cogitatum elé az M II-ben közbeszúrás*: egységes és fundált.

⁹ A *cogítója elé az M II 1-ben közbeszúrás*: egységes.

¹⁰ Az *ez után az M II 1-ben közbeszúrás*: egyáltalában.

¹¹ Az *Én helyett az M II 1-ben*: a sokszínű *cogitatio*k azonos Én-jé.

¹² A *dolog elé az M II 1-ben beszúrás*: testi (körperlichen).

szintjeihez; mégpedig azon kutatásokhoz, amelyek alapzatukat, konkrét evidenciájukat a folyamatos konkrét tapasztalatból és a deskripcióból alkotják meg.

Mindezen kutatások lehetősége attól függ, hogy sikerül-e rátalálnunk a korrelációkutatás módszerére, arra a módszerre, amellyel az intencionális tárgyiságra – azt konkrétan feltárva – visszakérdezzünk. Az igazi tudatanalízis úgyszólván annak a tudatéletnek a hermeneutikája, amely mindig létezőt (azonosat) gondol el, s a létezőt önmagában¹³ lényegi módon hozzátartozó tudatsokféleségek által intencionálisan konstituálja. Hogy titkait elárulja, nem a természetet kell nyomás alá helyezni (ahogyan azt Bacon állítja), hanem a tudatot, ill. a transzcendentális egőt. Az a tény, hogy egy ilyen problémakör és módszer teljességgel rejtve maradhatott, magának a tudatéletnek egy lényegi sajátosságából eredeztethető. Mégpedig abból, hogy mialatt az Én mindvégig valamely számára adódó tárgyiságra irányul és azzal valahogyan foglalkozik – mint a természetes beállítódásban mindenkor –, addig az áramló élet, amelyben az egységalkotó teljesítmény végbemegy, lényegileg anonim, mondhatni rejtve marad. Ám a rejtettet fel kell fedni, s az Én lényege szerint képes arra, hogy reflexíve visszafordítsa tematikus tekintetét, képes arra, hogy intencionálisan visszakérdezzen, majd szisztematikus magyarázat révén világossá és érthetővé tegye az egységalkotó teljesítményt.

Mindezek után már azt is értjük, hogy azzal, hogy a világ naiv kutatásától elfordulunk a transzcendentális egológiai tudatterületek önvizsgálata felé, egyáltalán nem jelenti azt, hogy elfordulunk a világtól, és hogy ezzel áttérünk egy olyan speciális elméleti területre, amely világidegen és érdektelen. Ellenkezőleg: ez a fordulat teszi lehetővé számunkra a világ valóban radikális¹⁴ kutatását, és ahogyan azt majd látjuk, ezt is túlszárnyalva teszi lehetővé az abszolút, a végső értelemben vett létező radikálisan tudományos kutatását. Miután megismerjük a naivitás hiányosságait, ez az út az egyetlen lehetséges út ahhoz, hogy igaz racionalitásukban alapozzuk meg a tudományokat; konkrétan ez a radikálisan megalapozott filozófia egyetlen lehetséges útja.

Természetesen e lenyűgözően nagy¹⁵ feladat különösen nehéz módszert követel meg a transzcendentális szféra és az azzal kapcsolatos problematika absztrakt rétegződése folyamán. A módszer ahhoz szükséges, hogy szigorú munkarendet követve el tudjunk jutni a problémák egyik szintjéről a magasabbhoz.

Ez mindenekelőtt megköveteli, hogy az első vizsgálati rétegben elvonatkoztassunk a beleérzés transzcendentális teljesítményétől. Csak így juthatunk el azokhoz a lényegi előfeltevésekhez, amelyekkel érthetővé válik annak teljesítménye, és először csak így juthatunk túl a legkellemetlenebb érthetlenségen. Más szóval: hogy eloszlassuk a transzcendentális szolipszizmus kezdetben meg-

¹³ Az önmagában *után az M II 1-ben közbeszúrás*: érvényesítő- és igazoló-Én.

¹⁴ A radikális *után az M II 1-ben közbeszúrás*: és valóban konkrét.

¹⁵ A fölüeny *után az M II 1-ben közbeszúrás*: sőt végtelen.

tévesztő látszatát. Természetesen ez nem üres argumentumokkal, hanem csak konkrét intencionális feltárással érhető el.

Az ego transzcendentális ismeretmezőjében alapvető különbség mutatkozik meg aközött, ami úgymond személyesen a sajátja és aközött, ami tőle idegen. Saját magamból mint létértelmet konstituálóból, a saját privát Énemen belül nyerem el a transzcendentális másokat a hozzám hasonlókként, s nyerem el eképp az egész nyitottan végtelen *transzcendentális interszubjektivitást* úgy, mint amelynek közösséggé formálódott transzcendentális életében először konstituálódik a világ „*objektívként*”, *mindenki számára azonos világgént*.

Ez tehát a transzcendentális fenomenológia útja, amely a mindennapi természetes élet naivitásától és a régi stílusú filozófiától az egyáltalában vett létező abszolút transzcendentális megismeréséig vezet.

Folyton szem előtt kell tartanunk, hogy ez a transzcendentális fenomenológia semmi mást nem tesz, csak kérdéseket intéz a világhoz, pontosan ahhoz a világhoz, amely számunkra mindenkor a valóságos (a számunkra érvényes, a számunkra magát igazoló, az, amely egyedül értelmet hordoz számunkra) – ezt a világot faggatja intencionálisan értelmének és érvényességének azon forrásai felől, amelyek értelemszerűen magukba foglalják a világ létének igaz értelmét. Éppen így és csakis ezen a módon férünk hozzá a világgal kapcsolatos minden elgondolható problémához és az ezeken túliakhoz is; ám ezek transzcendentális feltáruklózó létproblémák, nem pedig olyan régi problémák, amelyeket felemeltünk transzcendentális értelmükhöz.

Ha igazán megértettük, hogy mit akarunk mindezzel, hogy mit tártunk fel rendszeres elméletként – a legkonkrétabb munkában és legkényszerítőbb evidenciában, úgy semmi kétségünk sem maradhat afelől, hogy csak *egy* végérvényes filozófia, a végérvényes tudománynak *csak* egy módja lehetséges: tudomány a transzcendentális fenomenológia eredeti módszere szerint.

* * *

Mindezzel implicate megválaszoltuk azt a kérdést, hogy vajon – tekintet nélkül feladatának értelmére – lehet-e filozófia bármely antropológia, s különösen, hogy legitim-e a filozófiának az ember lényegéhez visszatérő megalapozása, tegye azt bármilyen formában.

Hiszen azonnal világos, hogy az ember bármely doktrínája, legyen az empirikus vagy *a priori*, előfeltételezi a létező világot, vagy azt, amely létezhet. Az a filozófia tehát, amely az emberi létezés felől indul, visszazuhan abba a naivitásba, amelynek meghaladása – nézetünk szerint – az újkor egész értelme. Miután végre ezt a naivitást lelepleztük, s amint apodiktikus szükségszerűségében előállt az eredeti transzcendentális probléma – nincs visszaút hozzá.

Nem tudom másnak, mint végérvényesnek tekinteni a döntést, s csak tévedésnek tudom bélyegezni az összes olyan magát fenomenológiaiának nevező filozófiát, amelyek soha nem képesek elérni a tulajdonképpeni filozófiai dimenziót.

Ugyanez érvényes egyébként az összes *objektívizmusra*, bármilyen formájú legyen is, minden olyan irányzatra, amely a tárgyhoz fordul, ahelyett, hogy visszafordulna a transzcendentális szubjektum felé. Mindez érvényes az összes *ontológiai idealizmusra* is, amelyek mint Scheleré, *Logikai vizsgálódások* című művében az eidosz, az *a priori* vagy ontológiai ismeret újbóli igazolását máris egy naiv metafizika menlevelének nézik, ahelyett, hogy követnék a szubjektív irányultságú konstitutív vizsgálódások belső törekvését. Aki tehát visszatér egy régi stílusú metafizikához, szintén nem előre lép, hanem csak kudarcot vall a jelen nagy és örök feladatában: végre világosságra és igazságra hozni az újkori filozófia értelmét.

Sajnos csak érintőlegesen tudok szólni a már említett párhuzamról az ember és az ego, a *belső pszichológiája* és a *transzcendentális fenomenológia* között: az első a tisztán megragadott tudati szubjektivitás pszichológiája (illetve a személyiségé, és egyedül csak abban az értelmes formában, amellyel az intencionális pszichológiában rendelkezik), amely a racionális, azaz az eidetikus módszert használja.

A pszichológia tényleges fejlődése az újkorban nem egy speciális pozitív tudomány pusztá kibontakozása volt, hanem egészen a 19. századig annak jegyében zajlott, hogy transzcendentálisan megalapozza az általában vett filozófiát. E funkciója az önálló tudománnyá válása után is széles körben megmaradt. A transzcendentális törekvés korszakában a pszichológia és a filozófia nem fonódhatott volna össze folytonosan a dolgokban rejlő okok nélkül. Ezek abban is megmutatkoznak, hogy a radikális pszichológiai reformkísérletek – így az intencionalitás fogalmának az úgynevezett deskriptív pszichológiába (a locke-i tradíció ama *belső pszichológiájába*) való bevezetése, s ugyanígy a szellemtudományok felől Dilthey ösztönzése a személyiség pszichológiájának kialakítására annak társadalmilag történeti egzisztenciájában – megteremtették a feltételeket a sajátos transzcendentális probléma újszerű és mélyebb megértésére, valamint ahhoz, hogy hogyan lelhető fel egy szilárd transzcendentális módszer. Azonban fordítva is elmondható, hogy a transzcendentális fenomenológia eredeti módszeréhez való eljutás – még a filozófián belül is –, azonnal visszahatott a pszichológia reformjára, a *belső pszichológiájának* tulajdonképpeni értelmére. Csak most először merül fel a kutatási irányát meghatározó alapvető probléma, a világ pszichológiai-fenomenológiai konstitúciója emberi „képzetként”, csakúgy, mint a tudathorizont értelmezésének módszere mint a *cogitatum*tól, az intencionális tárgytól induló vezérfonalak módszere. Mindez még rejtve maradt Brentano és iskolája számára.

Természetesen tisztáznunk kell még e figyelemreméltó viszonyt, az intencionális pszichológia és a transzcendentális fenomenológia közötti párhuzamot. A legvégső transzcendentális alapokból kell érthetővé válnia annak, hogy valójában a pszichológia vagy akár az antropológia miért nem egy pozitív tudomány a többi diszciplína, a természettudomány többi diszciplínája között, hanem inkább a filozófiával, mégpedig a transzcendentális filozófiával áll *belső rokonságban*.

Már e tisztázás is lehetővé vált, s a következő derült ki: ha a benső pszichológiája (amely végtére is a tisztán szellemi értelemben vett antropológia), ahogyan az most lehetségessé vált, feltárja az interszubjektivitást, és ha mind feltétlen általánosságában, mind szélességében kialakítjuk a pszichológiát *racionalis* tudományként (ahogyan történt az kezdettől fogva a racionalis természettudományokkal), akkor spontán módon lép fel egy készlet, ami a pszichológusokat arra kényszeríti, hogy feladják a világ naiv szemléletét, és transzcendentálfilozófusnak tekintsék magukat. Úgy is mondhatnánk: ha a világról való ismeret pozitív-racionalis eszméjét a végsőkéig megvalósítottnak tételezzük, és ennek a végső megalapozását a végéig átgondoljuk, akkor a világ pozitív tudománya maga is transzcendentális tudománnyá lesz. A pozitív tudomány csak addig válik el a filozófiától, amíg a megismerő megreked a véges dolgokban. Ám ezek már túl nagy témák egy előadáshoz.

*Fordította Besze Flóra;
a fordítást az eredetivel egybevetette Varga Péter András*

BERNÁTH LÁSZLÓ

Megérthető-e a megértő társadalomtudomány egységes hagyományként és a társadalomtudományok kizárólagos módszertanaként?*

Sivadó Ákos: *A megértés mestersége*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet, 2018. 137 oldal

A társadalmi folyamatokat és struktúrákat a modern társadalomtudományok számos különböző aspektusból próbálják leírni, ám nincs közmegegyezés abban, hogy milyennek is kellene lennie egy ilyen leírásnak, és milyen perspektívából kellene e leírást elkészítenünk. Sivadó Ákos könyve, *A megértés mestersége*¹ kétféleképpen szól hozzá e vitához. Egyfelől a vita történetével kapcsolatban azt próbálja megmutatni, hogy az ún. megértő társadalomtudományi hagyomány két meghatározó alakja, Max Weber és Peter Winch a látszat ellenére egymáshoz igen hasonló társadalomtudomány-elméletet dolgoztak ki. Ez már önmagában is ambiciózus vállalkozás. Max Weber szokás a módszertani individualizmus bajnokának tekinteni – a kéziköny-

vek Webere szerint ugyanis minden teljes társadalomtudományi magyarázatnak azt kell feltárnia, hogy az egyes individuumok milyen szubjektív értelmet tulajdonítanak a szóban forgó cselekvéseknek. Vagy, ahogy Sivadó megfogalmazza: a társadalomtudományi magyarázatoknak a cselekvők azon indokait kell feltárni, amelyekre a társadalmi folyamatok okaiként is tekinthetünk (32). Ezzel szemben Winch szerint a társadalomtudományok nem oksági folyamatokat, hanem azokat a szabályokat igyekeznek feltárni, melyeket a társadalom tagjai ténylegesen követnek.

Ám ha lehet, Sivadó második célkitűzése még e két, egymással látszólag szöges ellentétben álló megközelítés összebékítésénél is merészebb. Megkísérel metafizikai magyarázatot adni arra, hogy miért helyes a megértő társadalomtudományi hagyomány azon alapvetése, hogy a társadalomtudományok módszertana más kell legyen, mint a természettudományoké.

Sivadó a következőképpen foglalja össze, hogyan fest az a társadalomtudomány, amelyet igazolni kíván, és amelynek döntő elemeit a megértő társadalomtudomány olyan teoretikusai dolgozták ki, mint Weber és Winch:

* A cikk megírásának ideje alatt a K123839 kódjelű OTKA pályázat, a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj és az Innovációs és Technológiai Minisztérium ÚNKP 19-4 Új Nemzeti Kiválóság Programjának szakmai támogatásában részesültem. Továbbá köszönettel tartozom Schmal Dánielnek és Tózsér Jánosnak a szöveg korábbi verzióihoz fűzött javaslataikért.

¹ Amennyiben nincs részletesebb hivatkozás, a zárójelben jelzett oldalszámok erre a kötetre vonatkoznak.

A javasolt megértéskonceptió lényege a következő: a társadalomtudomány alapvetően abban érdekelt, hogy az értelemtelített, jelentéssel bíró társadalmi jelenségeket megértse és értelmezze, olyan típusú tudást hozva létre, amely bővíti ismereteinket a valóság bizonyos szegmentumaival kapcsolatban, ám amely *nem* törekszik a természettudományos ismeretek általános érvényének episztemikus szintjének elérésére. Tekintve hogy a társadalmi jelenségek interszubjektív érvényességgel bíró fajtafogalmak segítségével jönnek létre, elmondható róluk, hogy legalább részben *fogalmilag konstituáltak*, azaz annak köszönhetik létüket, hogy az adott nyelv vagy közösség fogalmat alkot róluk. A megértő társadalomtudomány *tárgyai* tehát ebben az esetben azok a társadalmi fajták lesznek, amelyek az adott közösség életében fontos szerepet játszanak [...]. A társadalmi fajták a megértő társadalomtudomány itt javasolt modellje szempontjából fogalmilag konstituált, szabályok segítségével alkotott *ideáltipikus* terminusok, amelyek segítségével az adott társadalmi szituáció megismerhető és értelmezhető. [...] A jelentést alz ideáltipikus terminusokkal leírható] viselkedések a szabálykövetés fogalmából nyerik, a követendő szabályok pedig *par excellence* társadalomilag konstituáltak. (119–120. Kiemelések az eredetiben.)

Sivadó összefoglalása önmagáért beszél, de érdemes két kulcsfogalmat külön is kiemelni. A társadalmi fajták (mint például, Sivadó egyik Webertől származó példájával élve: az üdvözlés) azért ideáltipikus terminusok, mert – bár mindig egyedi cselekvésekben mutatkoznak meg és ezeken keresztül kell őket megérteni – a társadalmi fajták mint ideáltipikus fogalmak nem lehetnek azonosíthatóak partikuláris

cselekvésekkel (ennél a példánál maradva: egyedi, térben és időben lokalizálható üdvözlésekkel). Ám az ideáltipikus fogalmak weberi felfogását Sivadó – és talán ez a könyv egyik legeredetibb vonása – a szabálykövetés wittgensteini és winchi fogalmával mélyíti el. Szerinte az ideáltipikus fogalmakat az egyes cselekvéseken keresztül kezdjük megérteni, de csak akkor teszünk szert társadalomtudományilag értékes megértésre, ha az ideáltipikus fogalmakat mint társadalmi fajtákat konstituáló társadalmi szabályokat is megértjük. Csak akkor érthetjük meg, hogy mi volt például a szóban forgó kézlengetés értelme, ha megértjük, hogy e kézlengetés a társadalom üdvözlésre vonatkozó szabályait követi.

Bár a társadalmi fajták ideáltípusokként való értelmezése a weberi megértéskonceptióból származik, a társadalomtudományok Sivadó által preferált értelmezése inkább Winch nyomdokain halad. Ennek az az oka, hogy a társadalmi fajtákat, melyek megértése a társadalomtudományok célja, társadalmi szabályok konstituálják. A társadalomtudományok elsődleges célja így egy-egy társadalom szabályrendszerének megértése és *nem* egyedi események bekövetkezésének magyarázata. Az egyedi események csupán ugródeszkaként szolgálnak a társadalmi fajtákat konstituáló szabályok megértéséhez. Winchet követve Sivadó számára a társadalomtudós paradigmatis példája az idegen kultúrákat megismerő antropológus, aki igyekszik megérteni és lefordítani egy közösség nyelvét és szabályait, és nem az a történész, aki igyekszik megmagyarázni, hogy miért következett be egy történelmi esemény.

Azt hiszem, Sivadó nem értene egyet azzal, hogy az a történész, aki egy egyedi esemény bekövetkezésének miértjét kutatja, ne volna paradigmatis példája annak a társadalomtudósnak, akinek elsődleges célja a társadalmi fajták és az

őket konstituáló szabályok megismerése. Amikor ugyanis bemutatja a megértő társadalomtudományok dilthey-i, weberi és winchi elméleteit, példának éppen azt a történelmi problémát hozza fel, hogy vajon Napóleon miért támadta meg Oroszországot 1812 nyarán. Szerintem Sivadónak azt kell gondolnia – bár ebben a vonatkozásban nem találtam a könyvében olyan szövegrészletet, amit érdemes volna itt idézni –, hogy nemcsak egy esemény jelentését és mibenlétét, hanem bekövetkezésének magyarázatát is abban a szabályban lehet meglelni, amelyet a cselekvő követ. Máskülönben a társadalomtudományoknak nemcsak a társadalmi fajták vizsgálatára kellene irányulniuk, hanem egy másik alapvető kategóriára is: az egyedi események azon okaira, amelyek nem azonosíthatóak társadalmi fajtákkal.

Sivadó könyvét lehet úgy olvasni, mint izgalmas kísérletet annak igazolására, hogy a társadalmi jelenségek esetében valójában nem különül el egymástól az események jelentésének és bekövetkezésük miértjének magyarázata. Ha megértjük egy esemény jelentését, azaz, hogy az milyen társadalmi szabályt követ, akkor megértjük egyúttal azt is, hogy miért következett be a szóban forgó esemény. Annak illusztrálására, hogy ez az állítás mennyire merész, és, ha belegondolunk, első látásra mennyire implauzibilis, Sivadó egyik példáját idézem:

[...] Képzeletbeli antropológusunk Észak-Mongóliában a következő szituációval találkozik: sötétedés után a helyi férfiak egy kisebb csoportja randálírozni kezd a városka utcáin, a többi lakó pedig igyekszik biztonságos helyre menekülni előlük. A rendőrség nem avatkozik közbe, és a helyiek óva intik antropológusunkat attól, hogy akár csak megpróbáljon szóba állni ezekkel a férfiakkal. Az indok (számukra) egyértelmű: a

férfiak az ún. *agsan* állapotába kerültek, amivel szemben bármilyen e világi beavatkozás tehetetlen. *Ag-san* állapotban lenni annyit tesz, mint jelentős mennyiségű alkohol elfogyasztása után erőszakos cselekedeteket elkövetni nagyjából egy éjszakán keresztül, majd ájultan összeesni – és ébredés után úgy tenni a dolgunkat, mintha semmi különös nem történt volna. A helyi lakosoknak természetesen magyarázatuk is van minderre: aki *agsan* állapotban van, azt megszállta egy rég halott sámán szelleme, a szerencsétlenül járt ember viszont spirituális szempontból alkalmatlan arra, hogy ezt a szellemet irányítani tudja, így kénytelen elszenvedni az állapottal járó kellemetlenségeket. [...] Ebben az esetben pedig *æ* lesz a megértendő jelenség: az adott kultúrában érvényes és elfogadott úgy tekintenie valakinek magára, mint aki *agsan*-állapotban van – ennek ugyanis számos társadalmi következménye van. (123. Kiemelések az eredetiben.)²

E bekezdés jól szemlélteti, hogy Sivadó számára nem az egyedi események bekövetkezésének a magyarázata, hanem a szabályok és a társadalmi fajták megértése a társadalomtudományok valódi célja. De könnyű elképzelnünk, hogy egy adott társadalmi fajta megértése egyáltalán nem érinti a szóban forgó esemény bekövetkezésének magyarázatát. Tegyük fel, hogy az iránt érdeklődünk, hogy miért történt a fenti történet főszereplője, mi volt cselekvésének értelme (és nem azt kérdezzük, miért nem avatkozott be senki). Egy lehetséges forgatókönyv: főhősünk nagyon szomorú lett, mert aznap elbocsátották az állásából, és arra gondolt, iszik annyit, hogy kellemes bódult állapotban

² Sivadó példája alapjául Pedersen 2011 szolgált.

kerüljön. Azonban a kocsmában barátaival beszélgetni kezd az állása elvesztésének körülményeiről, elkezdik „szidni a rendszert”, idegesek lesznek, és közben valamennyien csúnyán berúgnak. Kidobják őket a kocsmából, dühüket pedig az utca szemetesládáin és reklámtábláin vezetik le (bár annyira részegek, hogy nem is igazán jut el a tudatukig, hogy mibe rúgnak bele). Ebben az esetben a cselekedetek értelme a cselekvők szempontjából nézve valamilyen homályos düh-kifejezés, melynek semmi köze a helyi hiedelemvilághoz. Lehet persze azt mondani, hogy ez is valamiféle szabálykövetés, mert az egy társadalmi szabály, hogy cél nélküli haragunkat cél nélküli randalírozással kell kifejezni. De még ha ez valóban egy társadalmi szabályhoz való igazodás is, akkor is *két* társadalmi szabály van, amely ugyanazt a viselkedést írja elő: az *agsan*-szabály és a céltalan-düh-kifejezésének-szabálya. A cselekvés értelmét pedig az adja meg, hogy cselekvést kiváltó *szándék* melyik szabályt követte. Az *agsan*-szabályt, azaz a cselekvés abból fakadt, hogy az illető azt hitte, küzdenie kell valamilyen spirituális ellenféllel, vagy egyszerűen csak az történt, hogy az illető világfájdalmát igyekezett kifejezni valahogy.³

Hiába értjük meg jó antropológusként az adott társadalomban megtalálható társadalmi fajtákat, ha nem ismerjük a cselekvők hiteit, vágyait, szándékait, *nem tudhatjuk meg*, hogy mi volt a cselekedet értelme. Következésképpen: ha egy egyedi társadalmi esemény bekövetkezésének magyarázatára vagyunk kíváncsiak, elsősorban a szereplők *mentális állapotait* kell megérte-

nünk, amelyek a cselekedetet okozták, és csak a megértésnek az érdekében érdemes sok esetben foglalkoznunk a társadalmi szabályokkal – mivel a szándékok sok, talán minden esetben ezekhez a szabályokhoz is kapcsolódnak.

Sivadó minden tőle telhetőt megtesz, hogy a fenti ellenvetést semlegesítse, és megmutassa: a társadalomtudományoknak nem kell foglalkoznia a cselekvők mentális állapotaival *mint a cselekvések törvényszerű okaival*, vagy csak annyiban, amennyiben ez segít megérteni az egyes társadalmi fajtákat. Egyfelől igyekszik meggyőzni olvasóit arról, hogy Dilthey után a megértő társadalomtudomány két legnagyobb alakja, Weber és Winch, egyaránt úgy vélte, hogy az egyedi események törvényszerűségekre és mentális állapotokra hivatkozó oksági magyarázatai nincsenek a társadalomtudományok középpontjában. Sivadó a történeti rekonstrukciót egy bevezető és a megértő társadalomtudományok előzményeit (Windelband, Rickert, Dilthey munkásságát) bemutató szakasz után a második és harmadik fejezetben végzi el. Továbbá a negyedik, záró fejezetben amellet érvel, hogy a helyesen értett társadalomtudományokban nem is lehetségesek efféle oksági magyarázatok, mert ha egy jelenséget egy társadalmi fajta segítségével érthetünk meg, akkor ez ki is zárja az ilyen oksági magyarázatokat.

Könyvének tézisei közül Sivadó azt támasztja alá legjobban, amely szerint – szemben a winchi kritikával – a weberi társadalomtudomány-koncepció nagyon is tisztában volt a szabályok sokféleségével és társadalomtudományi jelentőségével: mindenekelőtt azzal, hogy a társadalomtudomány által vizsgált eseményeknek a társadalmi szabályok konstitutív részei (72–91). Ez Sivadó munkájának igen fontos hozama, mert így válik lehetővé, hogy a megértő társadalomtudományok hagyományát valóban egységesebb eszmetörté-

³ Természetesen azt is elfogadnám az *agsan*-szabály követésének, ha a magyarázata a szóban forgó eseménynek az lenne, hogy tényleg egy halott sámán szelleme készítette a szerencsétlenséget a környék szétdúlására, de az egyszerűség kedvéért ezt a lehetőséget félretekintem.

neti alakzatnak tekintjük, mint korábban. Ehhez szorosan kapcsolódik Sivadó másik, nem annyira történeti, inkább szisztematikus sikere: a korábban már felvázolt, alternatív Weber-értelmezés alapján a negyedik fejezetben meggyőzően kapcsolja össze a weberi ideáltípus fogalmát a winchi/wittgensteini szabálykövetés fogalmával. Sivadó jól alkalmazható meghatározása szerint a társadalmi fajtákat a társadalmi szabályok konstituálják, és a térben és időben lokalizálható egyedi társadalmi események e társadalmi fajtákat valósítják meg abban a mértékben, amilyen mértékben követik a társadalmi szabályt. Sivadó – főként Winchre és Wittgensteinre támaszkodva – azt is világosan elmagyarázza, hogy e társadalmi fajták mint a társadalmi szabályok által konstituált entitások miért nem lehetnek pszichológiai vagy valamiféle természettudományos redukció tárgyai. Azért nem, mert a társadalmi szabályok nem vezethetők vissza az egyének hiteire, vágyaira, sem bármilyen egyéb fizikai folyamatra. A társadalmi szabályok ugyanis *normák*, amelyek a társadalmi szereplők *interszubjektív* tevékenységei által jönnek létre. Ezért e társadalmi fajták *megértése* túl kell hogy lépjen azon pszichológiai vagy fizikai események vagy állapotok megismerésén, amelyek nem rendelkeznek normatív tartalommal.

Ezek a sikerek, bár figyelemre méltóak, a könyv *célkitűzése*éhez képest csupán részsi-
kerek. Sivadó ugyanis azt szeretné elérni, hogy mind a weberi és winchi koncepciók fényében, mind a szisztematikus filozófiai reflexió alapján világossá váljon, hogy a társadalomtudományok elsődleges tárgyai a társadalmi fajtákat konstituáló társadalmi szabályok, ennél fogva a társadalomtudományok *teljes* autonómiával rendelkeznek mind a természettudományokkal, mind a pszichológiával szemben. Ám azt gondolom, hogy e legambiciózusabb célkitűzéseket Sivadó nem éri el.

Az első pont, amellyel kapcsolatban úgy vélem, Sivadó érvelése kevésbé meggyőző, az, ahol azt próbálja megmutatni, hogy Webernek el kellett, vagy el kellett volna köteleződnie amellett, hogy a társadalmi események bekövetkezésének mértékét (vagy, ha tetszik, értelmét) nem lehet egyének mentális állapotaira hivatkozva okságilag magyarázni. Hogy Weber nem kötelezte el magát a pszichológiai jellegű módszertani individualizmus mellett, azt Sivadó jelentős részben az ún. Stammler-kritika⁴ elemzésére alapozza. A következő részletet idézi:

[ezek a szabályszerűségek] bizonyosan nem mondanának nekünk semmit az általában vett „vallásos elemek” oksági fontosságáról és az általában vett „társadalmi életre” vonatkozóan – egy ilyen elképzelés a probléma felvetésének teljességgel elhibázott és homályos [*vage*] módja; ehelyett [a szabályszerűségek] arra az oksági viszonyra vonatkoznának, amely bizonyos, pontosan meghatározott vallásos kulturális elemek és *más típusú*, szintén pontosan meghatározott kulturális elemek között áll fenn ugyancsak pontosan meghatározott konstellációkban. (Weber 1922. 295. Sivadó Ákos fordítása, aki idézi könyvének 43. oldalán.)

Sivadó ezt a szövegrészt úgy értelmezi, mint ami szerint „bármilyen szabályszerűségeket sikerüljön is kimutatnunk bizonyos vallásos elemek megjelenésére vagy elmaradására vonatkozóan, azok *önmagukban* nem az általános értelemben vett társadalmi életet világítják meg, csupán annak egy (kétségtelenül fontos) szegmentumát” (44). Mármint Sivadó szerint Webernek ezzel analóg módon azt kellett gondolnia,

⁴ Max Weber: R. Stammlers „Überwindung” der materialistischen Geschichtsauffassung. In Weber 1922. 291–359.

hogy a pszichológiai jellemzők elkülönítése is csupán részleges oksági magyarázatot adhat a társadalmi életre. Azt, hogy Weber valóban ezen a véleményen volt, Sivadó azal is alátámasztja, hogy a Stammer-kritika egy másik szöveghelyére utal, ahol Weber értéktelennek tekinti az olyan, a természet-tudományok mintájára működő reduktív társadalomtudományokat, melyek minőségi sajátosságokról pusztán mennyiségi terminusokban kívánnak számot adni (44).

Sivadó értelmezésével szemben úgy gondolom, hogy – a kontextust figyelembe véve – egy másik értelmezés kézenfekvőbb. Eszerint Weber a fenti idézetben az ellen érvel, hogy egyes esetekben megfigyelt szabályszerűségek alapján a vallásos elemek és a társadalmi élet mozzanatai között olyan szabályokat állapítsunk meg, amelyek a vizsgált eseteken túllépnek, homályosak és túlságosan általánosak. Ilyen, egyes esetek megfigyelése által nem megalapozható szabály például az, hogy a vallásos elemeknek *mindig* ilyen és ilyen hatása van a társadalmi életre. Weber problémája tehát nem az, hogy a vallásos elemek ne adhatnának kielégítő törvényszerű magyarázatot egyes esettípusok vizsgálata során a társadalmi élet akár egészen komplex jelenségeire, hanem az, hogy ha sikerrel is járunk néhány esetben, akkor sem szabad azt feltételeznünk, hogy ez az oksági összefüggésrendszer minden partikuláris esetben fennáll. A társadalmi törvényszerűségeknek ugyanis nincs olyan univerzális érvényük, mint a legalapvetőbb fizikai törvényeknek.

Sivadó azonban nem csupán egyes szöveghelyek interpretációjára kívánja alapozni azt a tézist, hogy a weberi társadalomtudományi magyarázatok végső soron nem támaszkodhatnak a cselekvők pszichológiai állapotaira, mivel e pszichológiai állapotok nem függetleníthetők a már meglévő társadalmi intézményektől. Különös módon Sivadó egy lábjegyzetben teszi egészen

explicitté fő motivációját: „az itt vázolt álláspont szerint azonban [az interszubjektivitás] meglétét fel kell tételeznünk a weberi elmélet intelligibilitásának biztosításához, különben arra a kérdésre sem lehetnénk képesek választ adni Weber alapján, hogy hogyan alakul ki egyáltalán a társadalom” (45, 74. jegyz.). Ezzel összhangban Sivadó szerint nem szabad készpénznek vennünk Weber azon kijelentését, mely szerint „két kerékpáros ütközése például ugyanúgy pusztán csak esemény, mint egy természeti történés” (Weber 1987. 52; idézi Sivadó 44–45). Hiszen még ha nem is figyel egymásra a két ember, a társadalmi kontextus akkor is részét képezi a cselekvésnek, és a társadalomtudományoknak igenis van mondani-valójuk erről az eseményről. A kerékpárok és utak megléte már önmagában feltételezi a társas kontextust.

Amennyire látom, ezek a megfontolások önmagukban nem mutatják meg, miért ne lehetne intelligibilis egy olyan társadalomtudomány, amelyben a magyarázatok végpontja a szereplők pszichológiai állapota. Vegyük ismét a biciklis példát. Weber vagy bármelyik módszertani individualista állíthatná azt, hogy maga az *ütközés* eseménye nem szorul társadalomtudományi magyarázatra, hiszen az kielégítően megmagyarázható azzal, hogy sem egyik sem másik biciklista látóterébe nem került be a másik biciklista (és ennek fizikai és neurobiológiai magyarázata van). Hogy ezek a biciklisták az ütközés során biciklin ültek és úton haladtak, társadalomtudományi magyarázatra szorul, mivel ezek valamilyen értelemben szándékolt (intencionális) cselekvések. Ahhoz hasonlóan, ahogy a *bicikli* és az *út* létezése is társadalomtudományi magyarázat után kiállt, hiszen ezek a tárgyak nyilvánvalóan szándékolt cselekvések következményei. Sivadó aggodalmára, hogy a pszichológiai módszertani individualizmus keretei között végső soron megmagyarázhatatlan lesz

a bicikli létezése, mivel magára a társadalom kialakulására nem fogunk magyarázatot találni, a pszichológiai módszertani individualista válaszolhatja azt, hogy éppenséggel nagyon is plauzibilis, hogy a társadalom kialakulását csakis pszichológiai terminusokban tudjuk majd megvilágítani. Utalhat olyan elméletekre például, amelyek a társadalom feltalálását ahhoz, az embereknél roppant fejlett képességnek a kialakulásához köti, amely képessé tesz bennünket arra, hogy mások mentális állapotait modellezzük, az alapján prognózist tegyünk, és ha kell, jelek használatával kísérletet tegyünk a másik mentális állapotainak megváltoztatására. A társadalom kialakulásának kérdése épp azoknak okoz több fejfájást, akik a társadalmi intézményeket éppen olyan alapvetőnek tartják a magyarázataikban, mint a pszichológiai állapotokat, hiszen ha bármilyen pszichológiai magyarázat csakis a társadalmi intézményekkel összekapcsolva működhet, akkor mégis hogyan magyarázhatnánk az első társadalmi intézmények kialakulását?

Weber pszichológiai jellegű módszertani individualizmusa mellett Sivadó igyekszik ártalmatlanítani Weber azon meggyőződését, hogy a társadalomtudományokban fontos szerepük van a statisztikai törvényszerűségeket feltételező ún. adekvát okoknak. Ugyan elismeri, hogy Weber például a *Gazdaság és társadalom*-ban (Weber 1987) összekapcsolja az adekvát okozás eszméjét azzal az elgondolással, hogy az ok valószínűbbé teszi az okozat bekövetkezését, ám később azt állítja:

[Weber] korábbi módszertani fejtegetései azonban eltérő képet sugallnak: az adekvát kauzalitás valójában a *megértés finomhangolása*, egy olyan metodológiai eszköz, amely segíthet annak eldöntésében, hogy helyesen vagy helytelenül értettünk-e meg egy adott jelenséget. Tegyük fel, hogy egy társadalmi jelen-

séget „forradalomként” értünk meg – ebben az esetben megértésünk nem lesz tökéletes anélkül, hogy belehelyeznénk ezt a jelenséget abba a társadalmi/történeti/gazdasági kontextusba, amelyben egyáltalán megjelenhetett. (90.)

Magyarán Sivadó, amennyire csak tudja, igyekszik az oksági kapcsolatok feltárását pusztán a társadalmi jelenségek mibenlétének a megértését kiegészítő vizsgálódásnak tekinteni. Mintha az oksági kapcsolatok feltárása nem annak megismerésében segítene, hogy az adott időpontban miért tört ki a forradalom, ahelyett, hogy minden ment volna a megszokott medrében tovább, hanem azt szolgálnák, hogy megértsük, miért is tekintünk egy eseményt forradalomnak és nem polgárháborúnak. Ennek megfelelően írja: „Weber sem tett mást, amikor a protestantizmus általa fontosnak tartott jellemzői és a kapitalista világlátás számára elengedhetetlen velejárói között strukturális összefüggéseket keresett: felkínált egy interpretációt [...], amely egységes keretben volt képes értelmezni olyan eseményeket, amelyekről aligha állíthatnánk, hogy a szó hétköznapi vagy filozófiai értelmében »okozták« volna egymást” (90–91). Számomra ezek a végkövetkeztetések implauzibilisek, és nehezen összeegyeztethetőek mind a weberi korpusszal mint egésszel, mind az oksági magyarázatok funkciójával kapcsolatos legelterjedtebb nézetekkel.

Az oksági kapcsolatok feltárásának szerepét a társadalomtudományokban Sivadó annyira szeretné minimalizálni, hogy még egy ziccert is tudatosan kihagy annak érdekében, hogy a célját elérje. Sivadó a harmadik fejezetben – ahol találóan és izgalmasan mutatja be és védi meg Winch koncepcióját – egy lábjegyzetben utal arra (46, 75. jegyzet), hogy Winch *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához* című fő művének a második kiadásában

számos ponton kiigazította korábbi nézeteit.⁵ Az egyik legfontosabb önkritikai észrevétele az, hogy korábban tévesen azonosította az okság hume-i fogalmát az okság fogalmával általában, és *ezért* rekesztette ki az okság fogalmát a társadalomtudományokból – ami visszatekintve hiba volt (Winch 1990. xi–xiii). E megjegyzésnek köszönhetően remek alkalom nyílik arra, hogy közelítsük Weber és Winch koncepcióját, Sivadó mégsem él vele.

Annak oka, hogy Sivadó nem akarja elfogadni, hogy a törvényszerűségek lehetőségével összefonódó oksági kapcsolatoknak jelentős szerepük van a társadalomtudományokban is, nemcsak az, hogy fő céljával, tudniillik a társadalom- és természettudományok éles elhatárolásával ez nem harmonizálna jól. Ha ugyanis az egyedi események bekövetkezését magyarázó oksági viszonyoknak központi helye van a társadalomtudományokban, akkor a természettudományos és pszichológiai magyarázatok nagymértékben relevánsak volnának a társadalomtudományok szempontjából is – olyannyira, hogy akár rivális megközelítéseknek is tekinthetnénk őket. De emellett Sivadó idegenkedése a pszichológiai jellegű oksági magyarázatoktól abból is eredhet, hogy eleve *lehetetlennek* találja a mentális okozást és a sikeres oksági jellegű pszichológiai magyarázatokat.

Magától érthetődő, hogy a társadalmi jelentőséggel rendelkező események bekövetkezését individuumok mentális állapotaival magyarázó módszertani individualisták feltételezik, hogy a pszichológiai és társadalomtudományi diskurzustól függetlenül léteznek mentális események és állapotok. Sivadó szerint viszont a mentális állapotok és események nem léteznek a pszichológiai és társadalomtudományi diskurzusoktól függetlenül. A mentális álla-

potok és események azáltal léteznek, hogy valamilyen diskurzusban beszélünk róluk. Eszerint addig nem léteztek például vélekedések, amíg valamely közösség nem kezdett el arról beszélni, hogy egyeseknek vélekedései vannak. Következésképpen a vélekedések, vágyak, szándékok és más mentális attitűdök nem mások, mint fikciók (ezt az álláspontot nevezzük mentális fikcionalizmusnak, lásd magyarul Demeter 2008a). Mármint egészen világos: ha a mentális állapotok a diskurzusok által létrehozott fikciók, akkor nem szolgálhatnak társadalmi jelenségek végső magyarázatául. Éppen fordítva: a társadalmi jelenségek (köztük az egyes diskurzusok) magyarázzák a mentális állapotokat.

A könyv legnagyobb hiányosságának tartom: annak ellenére, hogy a módszertani individualizmus elleni központi érve a mentális fikcionalizmusra támaszkodik (lásd 106–109), nem teszi világossá, miért is kellene elfogadnunk a mentális fikcionalizmust.⁶ Ez azért nagy probléma, mert a mentális fikcionalizmus – legalábbis a bevett értelmezés szerint – antirealista a mentális állapotok vonatkozásában, noha a mentális realizmus az uralkodó nézet. Továbbá Sivadó így fogalmaz:

Az oksági magyarázatokkal szemben támasztott egyik legfontosabb követelmény az, hogy egymástól független események között teremtsenek kapcsolatot [...]. Amennyiben a társadalmi jelenségeket individuális szinten szeretnénk magyarázni, úgy olyan egyéni intencionális állapotokról szóló beszámolókkal kell dolgoznunk, melyekből a magyarázni kívánt jelenség logikailag következik – a két esemény tehát nem lesz független egymástól. (107.)

⁵ Az első kiadás magyarul is olvasható: Winch 1988.

⁶ A mentális fikcionalizmusról magyar nyelven lásd Demeter 2008a és 2008b, a kritikájáról Tőzsér 2009.

Sivadó itt minden bizonnyal arra gondol – bár éppen ez a probléma: nem lehetek benne egészen biztos –, hogy például ha valaki fél valamitől, az éppen *azt jelenti*, hogy ha a körülmények megfelelőek, akkor a cselekvő menekülni fog attól, amittől fél, és éppen azért nem magyarázhatjuk okságilag a félelemmel a menekülést, mert a félelemtől logikailag nem független a menekülés cselekedete. Nos, ha Sivadó valóban erre építi az érvelését, akkor ezen állítása mellett igen részletesen kellene érvelnie, mert a mentális állapotok *jelentésének* azonosítása azokkal a cselekvésekkel, amelyekre az adott mentális állapot alapot adhat, azon kevés filozófiai elmélet egyike, amit a filozófusok jelentős része véglegesen megcáfoltnak tekint (ezt az álláspontot logikai behaviorizmusnak hívják,⁷ és a filozófusok egyik kedvenc példája a megcáfolt filozófiai elméletekre).

Összefoglalva: Sivadó könyve a weberi szabályfogalom és a winchi társadalomtudományi koncepció elemzésén keresztül sikeresen közelíti egymáshoz a megértő társadalomtudomány két elméletét, illetve innovatív és metodológiai szempontból is hasznos meghatározását adja – a weberi és winchi kulcsfogalmak felhasználásával – a társadalomtudományi vizsgálódások egyik tárgyának, a társadalmi fajtáknak. Ugyanakkor az oksági magyarázatok jelentőségének tagadása vagy minimalizálása mind a weberi társadalomtudomány-felfogással, mind a társadalomtudományok általános filozófiai megalapozással összefüggésben további erőfeszítéseket igényelne.

IRODALOM

- Demeter Tamás 2008a. *Mentális fikcionalizmus*. Budapest, Gondolat.
- Demeter Tamás 2008b. Mentális fikcionalizmus: a központi gondolat. *Világosság*. 49/11–12. 171–180.
- Sivadó Ákos 2018. *A megértés mestersége*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Filozófiai Intézet.
- Tőzsér János 2009. Legyünk-e mentális fikcionalisták? *BUKSZ*. 20/3. 29–33.
- Weber, Max 1987. *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai I*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max 1922. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Winch, Peter 1990. *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*. 2. kiad. London, Routledge.
- Winch, Peter 1988. *A társadalomtudomány eszméje és viszonya a filozófiához*. Ford. E. Bártfai István. Budapest, Akadémiai Kiadó.

⁷ Érdekesképpén: Tőzsér János a recenzió egy korábbi változatát olvasva felhívta a figyelmemet arra, hogy a mentális fikcionalizmus mellett szóló fenti érv és a logikai behaviorizmus szoros kapcsolatát ő már korábban kimutatta, lásd Tőzsér 2009.

Weber magyarul (?)

Max Weber: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*.

A kritikai kiadás alapján készült új fordítás. Fordította Ábrahám Zoltán; a kiadást szerkesztette, a fordítást az eredetivel egybevetette, a jegyzeteket készítette és az utószót írta Hidas Zoltán; a kötetet teológiai szempontból lektorálta Rácsok Gabriella. Budapest, L'Harmattan, 2020. 283 oldal.

Száz éve, 1920-ban halt meg Max Weber, és ugyanabban az évben jelent meg először könyv formában leghíresebb és azóta is legolvasottabb műve, *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. A mostani, kettős centenáriumra hiánypótló, minden tekintetben gondosan elkészített és nem utolsósorban küllemre is nagyon szép új kiadással örvendeztette meg a L'Harmattan Kiadó a magyar olvasóközönséget.

Kezdem a végén: az *Ars Sociologica* sorozatban (sorozatszerkesztő: Hidas Zoltán) megjelent kötet borítójá (borítóterv: Kára László) szerintem gyönyörű és egyúttal telitalálat. Ugyanaz a festmény – pontosabban: feltehetőleg nem az egész festmény, csak annak középső része – díszíti a keménytáblás borítót és a védőborítót: a 17. században készült képen¹ a Dam,

Amszterdam főtere látható, szemben az új városházával (akkoriban új volt: 1648 és 1655 között épült; 1808 óta királyi rezidencia), előtte jobbra a mázsaház áll (ma már nem létezik: az 1565-re elkészült épületet 1808-ban Louis Bonaparte – I. Lajos néven 1806 és 1810 között Hollandia királya – leromboltatta), mögötte pedig, a kép jobb szélén, egészen hátul a Nieuwe Kerk (az Új Templom). Olyan ez a borító, mintha illusztráció volna a könyv utolsó, *Aszkézis és kapitalista szellem* című fejezetének ahhoz a terjedelmes lábjegyzetéhez, amelyben Weber arról beszél, hogy „a kálvinista etika Hollandiában viszonylag csekély mértékben hatotta át az életgyakorlatot”, és „az askézis szelleme már a XVII. század elején [...] meggyengült”, s állítását még képzőművészeti példával is alátámasztja: „A holland *schutterijen* [polgárőrök], akik a nagy háború időszakában a kálvinizmus hordozói voltak, már fél nemzedékkel a

¹ A festő nevét és a festmény címét nem találtam a kötetben, ezért művészettörténész barátaimtól kértem segítséget. A közvetkezőket tudtam meg: a festő valószínűleg Gerrit Berckheyde (1638–1698), aki számos változatban megfestette a képen látható teret, és ezek némelyike nagyon emlékeztet a borítón található festményre (a tér látképe a borítón: <[https://www.libri.hu/konyv/max_weber.a-protestans-etika-es-a-kapitalizmus-](https://www.libri.hu/konyv/max_weber.a-protestans-etika-es-a-kapitalizmus-szelelme-7.html)

[szelelme-7.html](https://www.libri.hu/konyv/max_weber.a-protestans-etika-es-a-kapitalizmus-szelelme-7.html)>; ugyanez a tér Gerrit Berckheyde néhány festményén: <<https://www.google.com/search?source=univ&tbm=isch&q=gerrit+berckheyde+the+town+hall+on+dam+square,+amsterdam&sa=X&ved=2ahUKEwiMrd3znOjqAhWRjosKHdJTBWAQsAR6BAgJEA&biw=1536&bih=722>>).

dordrechti zsinat után sem keltének éppen »aszketikus« benyomást Frans Hals képein.”² Már kézbe venni is öröm egy ilyen szép könyvet.

Olvasás közben sem értek kellemetlen meglepetések. Egy idő után gyanakodni kezdtem magamra: biztosan figyelmetlenül olvasok, mert eddig nem találtam sem sajtóhibát, sem rosszul szerkesztett vagy egyéb hanyagság miatt nehezen érthető, esetleg érthetetlen mondatot. (Már túl voltam a második fejezet közepén, amikor az első ceruzás megjegyzést írtam a margóra, de azt is csak egy jelentéktelen apróság miatt.)³ A kötet végén található mutatók – *Névmutató* (269–275), *Fogalommutató* (276–280) és a *Bibliai helyek mutatója* (281–283) – is mind jól használhatók, és szintén segítséget nyújt a tájékozódáshoz a külön kigyűjtött *Hivatkozott irodalom* jegyzéke (265–268). Ritka pillanat ez a mai magyar társadalomtudományos könyvkiadás történetében: komoly és hozzáértő csapat dolgozott a könyvön, és a csapat minden egyes tagja lelkiismeretesen tette a maga dolgát.

Végül hiánypótlónak azért neveztem az új kiadást, mert noha a műnek több magyar nyelvű kiadása is volt,⁴ sok igaz-

ság van abban a sommás megállapításban, mely szerint a „két közkézen forgó magyar nyelvű fordítás inkább az olvasó dezorientálásában, mint tájékoztatásában segédkezik” (Bognár 2006. 252. l.). A legfontosabb „dezorientáló tényezőnek” azt tartom, hogy mindkét kiadás Weber egyik utolsó írásával, az összegyűjtött vallásszociológiai tanulmányok (Weber 1920a)⁵ előszavának szánt *Előzetes megjegyzéssel* kezdődik (Weber 1920b),⁶ azt a benyomást keltve, mint ha ez a több mint másfél évtizeddel későbbi reflexió *A protestáns etika* előszava lenne.⁷ (Ebben persze nincsenek egyedül: először az 1930-as Talcott Parsons által fordított angol nyelvű kiadás követte el ezt a hibát [Weber 1930]⁸ – de ez nem mentség.) Nos, az új kiadás egyszer s mindenkorra eloszlatja egy ilyen félreértésnek még a lehetőségét is, azzal, hogy (a) nem áll az élén az *Előzetes megjegyzés*, de (b) az első fejezetet megelőzi egy másik, a címhez adott láb-

szektről szóló tanulmánnyal kiegészítve (Weber 1995a).

⁵ Ennek első kötetében jelent meg először könyv formában *A protestáns etika*.

⁶ A magyar kiadásokban: Weber 1982b; 1995b.

⁷ Bognár Bulcsú még három dolgot említ: „a helyenként megdöbbentő félrefordításokat”, azt, hogy az 1995-ös kiadás még az 1920-ban keletkezett *Előzetes megjegyzés* forrását sem jelöli meg, továbbá, hogy Weber „1906-os, kétségtelenül a témába vágó tanulmányának (*A protestáns szekták és a kapitalizmus szelleme*) lefordításával igyekszik teljessé tenni *A protestáns etika* magyar kiadását”, holott Weber ezt az írást nem tekintette a könyv részének (Bognár 2006. 252).

⁸ Ez a szöveg – melynek számos későbbi kiadásán a több mint hét évtizeddel későbbi új fordításig az angol-amerikai társadalomtudósok nemzedékei nőttek fel – ráadásul nem téves benyomást kelt, hanem egyenest „a szerző előszava” címmel közli az *Előzetes megjegyzést* (*The Author's Introduction*, Weber 1930. 13–31). A Parsons-féle szöveg egyéb hibáiról lásd az új kiadás (Weber 2002) fordítójának írását (Kalberg 2001).

² Az idézetek a könyv 169. és 170. oldalán található a lábjegyzetben. A továbbiakban a kötet oldalszámaira a főszövegben, zárójelben hivatkozom.

³ A 35. oldal utolsó bekezdésének első mondatában szerencsésebb lett volna megtartani az egyenes szórendet, mert a kiemelés miatt Sombart neve a művére hivatkozó jegyzetszám mögé került.

⁴ Mint az új kiadás magyarázó jegyzeteiből is megtudhatjuk, „Weber művének világviszonylatban is első külföldi kiadása 1923-ban jelent meg a teológus Vida Sándor fordításában a Franklin Társulatnál, Weber lábjegyzetei és magyarázó jegyzetek nélkül” (202). A további két kiadás közismert: Weber 1982a; és ugyanez a fordítás jelent meg 1995-ben a Cserépfalvi Kiadónál a protestáns

jegyzetben szereplő, mondhatni, „előszó-szerű”⁹ szöveg, amelyben Weber elmondja a tudnivalókat: hol és mikor jelent meg először a mű, mit tart az első megjelenést követő vitákból és kritikákból említésre méltónak és a legfontosabb tudnivalót, azt, hogy „tanulmányom *egyetlen*, tartalmilag lényeges állítást tartalmazó mondatát sem *töröltem*, értelmeztem át, tompítottam le, és tartalmilag *eltérő* állításokkal sem toldottam meg utólag” (7). Végül (c) a kötet végén, *A Protestáns etika helye* című utószavában Hidas Zoltán – miután bemutatja a tervezett, de befejezetlenül maradt vallásszociológiai tanulmány sorozatból „elkészült, Weber által véglegesített kötetek” szerkesztét – feketén-fehéren meg is fogalmazza: ebből is „látszik, hogy a híres *Előzetes megjegyzés* az egész sorozat előszava” (193).

Ugyancsak az utószóban olvastam arról, milyen elveket követ – pontosabban: milyen elveket *fog* követni – a fordítás (mert bevallom, a könyv olvasását az utószóval kezdtem). Az elejével egyetértettem: „Munkánk legfőbb vezérelve a szöveghez való hűség volt. A tartalmi hűség elsődlegesen a szakszerűséget, a hiánytalanságot,¹⁰ a jelentésárnyalatok tömör vissza-

adását és értelmező betoldások kerülését jelentette” (198). Az utolsó kettőnél ugyan magamban hozzátettem, hogy persze, törekedni kell rá, ami azután vagy sikerül, vagy nem,¹¹ de alapvetően még ezzel is egyetértettem. A szöveghez való hűség azonban, derül ki a folytatásból, formai hűséget is jelentett, és a „formai hűséget legfőképpen a mondatok lehetőleg szoros követése szolgálta: a szöveg duktusa az eredetihez igazodik, a szintaktikai egységeket megtartva, az eredeti mondatfűzés közelében maradva” (198). Őszintén szólva ezt nem is egészen értettem: ha a feladat az, hogy *magyarra* fordítsak egy szöveget, miért tartsam meg a *német* szintaktikai egységeket? És pontosan mihez vagyok hű, ha a német mondatfűzés közelében maradok? (Már-mint azon túl, hogy a leírt magyar mondat „képe” hasonlítani fog a németére.) A formai hűség e két kritériumát teljesíti például a következő oldalon található táblázat bal oldali oszlopában szereplő mondat (középen található a német eredeti, jobbra pedig a német mondatnak – a fenti kritériumok szerint formai hűségre nem törekvő – fordítása):

⁹ Mégpedig nemcsak tartalmilag, hanem formailag – vagy talán pontosabb így: „képileg” – is „előszószerű”, amennyiben a magyar kiadásban ez a szöveg (a fordítás alapjául szolgáló kritikai kiadástól – lásd Weber 2016) – és az „eredetitől,” amelybe Weber ezt a lábjegyzetet beiktatta: a GARS 1. kötetében megjelent 2. kiadástól eltérően) a szó szoros értelmében megelőzi az első fejezetet, ami az eddig felsoroltakon kívül a tördelő, Csernák Krisztina munkáját is dicséri.

¹⁰ Itt rögtön eszembe is jutott, hogy az 1982-es és az 1995-ös magyar kiadás nemcsak azzal dezorientálja az olvasót, hogy az *Előzetes megjegyzés*szel kezdődik, hanem azzal is, hogy egyszerűen kihagyja a mű címéhez tartozó lábjegyzetet, holott azt Weber kifejezetten a fordítás alapjául szolgáló 1920-as kiadásban tartotta szükségesnek beiktatni az első fejezet elé.

¹¹ A dolog azon is múlik, mit tekintünk a jelentésárnyalatok „tömör” visszaadásának, illetve „értelmező betoldásnak”. Ha egy jelentésárnyalatot pontosan csak több szóval, esetleg körülírással sikerül visszaadni, az már nem számít tömörnék? Vagy az eredetiben nem szereplő szóismétlés, esetleg több szó vagy szókapcsolat megismétlése (amire a vonatkozó névmások grammatikai neme miatt viszonylag gyakran rákényszerül a fordító, ha németből kell magyarra fordítania) már értelmező betoldásnak számít?

Az új kiadás (68)	A kritikai kiadás (255)	Az 1982-es kiadás (115)
Az ilyen vizsgálódásokban – mindenekelőtt ezt hadd szögezzük le nyomatékosan – szó sincs arról, hogy megkísérelnénk a reformáció gondolati tartalmát bármilyen, akár szociálpolitikai, akár vallási szempontból <i>értékelni</i> .	Es handelt sich bei solchen Studien – wie vor allem ausdrücklich bemerkt sein mag – in keiner Weise um den Versuch, den Gedankengehalt der Reformation in irgendeinem Sinn, sei es sozialpolitisch, sei es religiös zu <i>werten</i> .	Először is azt kívánjuk leszögezni, hogy e tanulmányok semmilyen módon, tehát sem szociálpolitikai, sem vallási szempontból nem kívánják <i>értékelni</i> a reformáció gondolati tartalmát.

A bal oldali magyar mondat megtartja a német szintaktikai egységeket (a gondolatjelek közti közbevetést és az azt körülölő, indirekt formában megfogalmazott állítást), és nemcsak az eredeti mondatfűzés közelében marad, hanem szorosan követi – majdhogynem tükrözi – a német mondatot (a magyar mondat „képe” meglehetősen hasonló a németére). De vajon mi ennek az előnye? Nem azt kérdezem, hogy ez a magyar mondat jobb fordítása-e a németnek, mint a táblázat jobb oldalán lévő és ilyen formai hűségre nem törekvő mondat (ez ízlés kérdése),¹² hanem hogy többet nyújt-e, miért vagy mire jó, ha a fordítás ezeket a formai elveket követi? A folytatásból megtudjuk a választ: „Ezek a megoldások, köztük a nehézkesnek látszó szerkezetek [...] nem könnyítik meg ugyan az

olvasást, de az eredeti szöveg sem kisebb erőfeszítést igénylő olvasmány. A jelen kötet ebben a szellemben mindenekelőtt az alapos tanulmányozást akarja szolgálni.” (198–199.)

Már azt sem egészen értem, hogy ha egy szöveget nem könnyű olvasni, az miért vagy mivel szolgálja az alapos tanulmányozást? (Vagy hagyjuk az angolos finomkodást: mivel ezek a megoldások olykor nem nehézkesnek *látszanak*, hanem *nehézkese*k, helyenként indokolatlanul *nehéztik* az olvasást – pontosabban: a formai elvek követésén kívül semmi nem indokolja a nehezebben olvasható szöveget.)¹³ A másik érvet

¹² Én speciel nem tartom jobb fordításnak, bár elismerem, hogy pontosabb – de nem a formai elvek követése, hanem két jelentéktelen, könnyen javítható apróság miatt: a másiktól ugyanis kimaradt egy szó (az *ausdrücklich* – az új fordításban: „nyomatékosan”), és van benne olyan szó, amely nem szerepel az eredetiben (a „tehát”). Az én ízlésemnek azonban az 1982-es fordítás – ha nem volna benne stiláris hiba (nem szerepelne egy mondatban kétszer ugyanaz a szó: „azt kívánjuk leszögezni, hogy e tanulmányok [...] nem kívánják *értékelni*”) – jobban megfelelne, mint a másik, amely szigorúan követi a formai elveket, de talán éppen emiatt (szerintem) kicsit körülményes magyar mondat lett.

¹³ Jó példa erre egy olyan mondat (pontosabban: az új kiadásban egy hosszú körmondatnak az önmagában is megálló első része), amely nagyon hasonlít az 1982-es kiadásban szereplő mondatra (ami teljesen rendben van: az utószó köszönetet mond a korábbi fordítóknak a tőlük kölcsönzött értékes megoldásokért), mégis nehezebb követni, mert a magyar nyelvhasználatban megszokott fordulatok és szerkezeti elemek helyett inkább a német szóhasználathoz és szerkezeti elemekhez igazodik. Az új kiadás 40. oldalán ezt olvashatjuk: „Ha megkérdeznénk őket magukat [ti. azokat, akiket áthatott »a kapitalista szellem«], mi az »értelme« szakadatlan hajszájuknak, amely sosem örül a megszerzett tulajdonnak, s amely ezért épp az élet tisztán e világi orientációja esetén szükségképpen oly értelmetlennek tűnik fel, ha egyáltalán felelni tudnak, netán ezt választanák: »a gyerekekről és az unokákról való gondoskodás«” – ami persze érthető, de a né-

meg – azt, hogy „az eredeti szöveg sem kisebb erőfeszítést igénylő olvasmány” – végképp nem tartom meggyőzőnek: a nem a szöveg gondolati tartalmából fakadó, hanem a választott nyelvi megoldások (például a „sokszoros összetételek és egymásba ágyazott részmondatok” – 198) okozta nehézségek megőrzésére a fordításnak nem kell törekednie (mondanám, épp ellenkezőleg: mindig olyan megoldást kell keresnie, amely a célnyelven világosan és áttekinthetően visszaadja a – Weber-szövegek esetében általában amúgy is rendkívül nehéz – gondolati tartalmat).

met (birtokos névmást használó: „nach dem »Sinn« ihres rastlosen Jagens” l. MWG I/18. 192) szerkezeten kívül semmi nem indokolja a „hajszájuknak” alak használatát (amely magyarul kétféleképpen érthető: akkor most ők hajszolnak valamit, vagy őket hajszolják?), vagy az olyan – a német szöveg szóhasználatához igazodó és magyarul szokatlan – fordulatokat, mint az, hogy „[hajszájuk] sosem örül”, („[welches] niemals froh wird”, uott.), vagy a nem szokatlan, de magyarul kicsit körülményes „[a gyerekekről és az unokákról] való gondoskodás” („Sorge für [Kinder und Enkel]”, uott.). Mielőtt folytattam volna a hosszú körmondatot, fellapoztam az 1982-es fordítást, amelynek 75. oldalán a következőket olvastam: „Ha tőlük maguktól megkérdeznénk, hogy mi az »értelme« ennek a szakadatlan hajszának, amely sosem éri be azzal, ami már van, s amely éppen az élet evilági céljai miatt oly merőben értelmetlennek látszik, akkor, feltevé, hogy egyáltalán felelni tudnak, olykor ezt válaszolnák: »gondoskodni akarunk gyermekeinkről és unokáinkról«”. Szerintem egy ilyen áttekinthető – könnyen olvasható – szöveg (még akkor is, ha van benne némi pontatlanság: nem az evilági célok miatt, hanem esetükben) legalább olyan jól (ha nem jobban) szolgálja az alapos tanulmányozást.

Mielőtt tovább mennék, fontosnak tartom leszögezni, hogy nem a fordítás minőségéről, hanem az utószóban megfogalmazott elvek követésének nem mindig szerencsés következményeiről beszélek. Ábrahám Zoltán fordítása hihetetlenül alapos és gondos munka. Legfontosabb erényének azt tartom, hogy kiküszöbölte a korábbi fordítás következetlenségeit és pontatlanságait (amelyek sajnos nem mindig voltak olyan ártalmatlan apróságok, mint az eddigi példákban). A német *Bewährung* kifejezés fordítása például az 1982-es kiadásban következetlen: a *Bewährungsgedanken* esetében¹⁴ a fordító, Somlai Péter a megfelelő magyar terminust, „a beigazolódás gondolatát” használja, a szöveg egyik kulcsmondatából azonban úgyszólván eltünteteti a fogalmat azzal, hogy „megőrzésnek” fordítja:

Az 1982-es kiadás (170)	A kritikai kiadás (332)	Az új kiadás (106)
Fejlődése folyamán a kálvinizmus egy pozitívumot kapcsolt ehhez: * azt a gondolatot, hogy a világi hivatásban szükséges a <i>hit megőrzése</i> .	Der Calvinismus fügte aber im Verlauf seiner Entwicklung etwas Positives: den Gedanken der Notwendigkeit der <i>Bewährung des Glaubens</i> im weltlichen Berufsleben hinzu.	A kálvinizmus azonban valami pozitívát is hozzáadott ehhez a fejlődése során: azt a gondolatot, hogy a <i>hitnek</i> a világi hivatás-végzésben kell <i>beigazolódnia</i> .

* Tudniillik ahhoz, hogy az aszkézis ne csak a szerzetesek életvitelét jellemezze, hanem minden keresztény aszketikus ideálokat kövessen mindennapi világi életében, hivatásának teljesítése során.

¹⁴ Ehhez a Weber gondolatmenetében központi szerepet játszó fogalomhoz Hidas Zoltán magyarázó jegyzetét is ad az új kiadás *Függelékében*. Ebből megtudhatjuk, hogy a „predesztináció tanán kívül, amelyet nem minden protestáns felekezet fogad el, az okfejtés legfőbb”, valamennyi tárgyalt felekezet által vallott eleme „az üdvösségre való elhívottság gyakorlati beigazolásának, »próbájának« feladata az életvitelben” (241).

Ezúttal meg merem kockáztatni az értékelést: az új kiadásban szereplő szöveg egyértelműen jobb fordítása a németnek, mint a régi, hiszen az nem ízlés kérdése, hogy a kettő közül ennek a szövegnek sikerült szakszerűen és hiánytalanul megőriznie a gondolati tartalmat (amely a másikban elsikkadt). Vagy (ha visszanyarodunk az utószóban megfogalmazott követelményekhez): Ábrahám Zoltán fordítása megfelel a tartalmi hűség elveinek (a formai elvekkel pedig, mondanám, szerencséje volt: noha a „valami pozitívát is hozzáadott” szinte tükörfordítása a német „fügte [...] etwas Positives [...] hinzu” megfogalmazásnak, kivételesen a magyar szóhasználatához is tökéletesen igazodik).¹⁵

Az utószó azonban a Weber-szövegekben gyakori szóösszetételek megőrzését is a fordítás során követendő formai elvnek tartja: „Weber sajátos nyelvezetének egyik további jellegzetessége eredeti szóösszetételek alkotása. Számos német kifejezés alighanem ebben a műben fordul elő elsőként. Nem szépirodalmi műről, hanem szakszövegről lévén szó, az ilyeneket magyarul lehetőleg nem bontottuk fel, érzékeltetve nemcsak az írásmód összetettségét és feszségét, hanem vele együtt a gondolkodásmód intenzitását és szóteremtő erejét is.” (198.) – Én ezt másképpen látom. Szerintem a német szóösszetételek megőrzése nem „az írásmód összetettsé-

gét és feszségét” érzékelteti, hanem ellenkezőleg: sokszor bizonytalanná teszi, hogy pontosan hogyan kell érteni a szöveget. Az alábbiakban bemutatok néhány olyan megőrzött szóösszetételt, melynek értelme magyarul körvonalazatlan – nem lehet pontosan, vagy éppenséggel többféleképpen is lehet érteni őket –, ami „nem szépirodalmi műről, hanem szakszövegről lévén szó”, szerintem megengedhetetlen.

Természetesen nem minden szóösszetétel jár ilyen súlyos következményekkel. A már említett *Bewährungsgedanken* megőrzése – az új fordításban „beigazolódásgondolat” (108) – például csak stílusán árt a szövegnek. Az „üdvintézmény” – például: „az egyház [...] üdvintézményként fogta fel magát” (112. l.); az eredetiben: a „Kirche, die sich als Heilsanstalt betrachtete” (MWG I/18. 342. l.) – már kicsit elgondolkodtat (az üdvözülést szolgáló, esetleg kiszolgáltató intézményként? – ám ha az utóbbi, akkor nem inkább a „kegyelmet” kiszolgáltató intézményről¹⁶ van szó?), de azért nagyjából még ezt is értem. Az „üdvjuttalommal” azonban már bajban vagyok. Szerencsére mindössze kétszer fordul elő a szövegben, akkor is lábjegyzetben (az eredetiben: *Heilsprämiën*, MWG I/18. 170. l. és 261. l.), de biztosan komoly gondot

¹⁵ Lelkesedésemet csak az hűtötte le, hogy a következő mondatban a fordítónak már nem volt ilyen szerencséje: ezúttal a tükörfordítás (számomra) csaknem érthetlenné tett bizonyos fordulatokat, például azt, hogy „a vallásilag orientált természetek szélesebb rétegei számára” (106; az eredetiben: „den breiteren Schichten der religiös orientierten Naturen”, MWG I/18. 332), vagy, hogy „a szakadék minden társadalmi érzésbe kíméletlen élességgel belevágott” (107; az eredetiben: „eine Kluft, die in harter Schärfe in alle sozialen Empfindungen einschnitt”, MWG I/18. 333).

¹⁶ E mellett szól, hogy a protestáns szektákról szóló tanulmányban az egyház meghatározásakor Weber a *Gnadenanstalt* kifejezést használja (*Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus*, MWG I/18. 499); Lissauer Zoltán magyar fordításában: „kegyelmi intézmény” (Weber 1995a. 235). Erre tulajdonképpen Hidas Zoltán is felhívja a figyelmet: az „üdvintézmény” első előfordulásához (90. l.) magyarázó jegyzetet ad, melyben a kifejezés magyarázatául csak anynyi mond, hogy „[l]ásd a 72. oldalhoz adott jegyzetet az egyház fogalmáról” (235), és ha az olvasó odalapoz, ott megtalálja a protestáns szektákról szóló tanulmány definícióját az egyházzal mint „kegyelemintézményről” (226).

okozna a megértése, ha a fordítás kicsit rendhagyó módon (egy rögtön szembeöt-lő stílus hibával) nem segítene. Az első előfordulás ugyanis – itt Ábrahám Zoltán a magyarul talán könnyebben megfejtethető „üdvösségjutalmak” kifejezést használja – így hangzik: „egy meghatározott (ebben az esetben: módszeres-rationális) életvitelt *üdvösségjutalmakkal* jutalmazó vallási hit-ből” (29. l.). Ebben a megfogalmazásban éppen a stílus hiba (*üdvösségjutalmakkal jutalmazó*) úgyszólván automatikus kiigazítása¹⁷ vezeti rá az olvasót a magyarul szokatlan szóösszetétel helyes értelmezésére, nevezetesen, hogy az ilyen életvitelnek üdvösség a jutalma (a német szóösszetétel megőrzéséhez nem ragaszkodó fordítás tehát „*üdvösséggel* jutalmazó” lehetne). Ennek alapján azután az olvasó – mármint, ha elég jó a memóriája – a később előforduló „lélektanilag igazán hatásos *üdv* jutalom” (73. l.) megfogalmazást is tudja értelmezni (mondjuk így: lélektanilag annak van igazán hatása, ha valamiért – például egy életviteli szabály betartásáért – az üdvösség a jutalom).¹⁸ – Nem folytatom a magyarul olykor nehezen értelmezhető, megőrzött szóösszetételek felsorolását.¹⁹ Inkább egy

ellenpéldával próbálom szemléltetni, hogy a német szóösszetételek felbontása – még akkor is, ha „értelmező betoldásnak” minősül (amelynek kerülése az utószóban megfogalmazott tartalmi elvek közé tartozik) – olykor hasznos lehet.

Ábrahám Zoltán ugyanis – szerencsére – nem ragaszkodik mereven az utószóban megfogalmazott elvekhez. A *Heilsmittel* kifejezést első előfordulásakor, lábjegyzetben még „üdvesszököknek” fordítja (44. l.; az eredetiben: MWG I/18. 201. l.), ami ugyanolyan értelmezési nehézségekhez vezet, mint az eddig tárgyalt „üdv”-összetételek, de később, a szöveg egyik rendkívül fontos – és talán nem túlzás azt mondani, hogy közismert – fogalmát, A *protestáns etika* első kiadásában még nem szereplő, csak a második kiadásban megjelenő *Entzauberung* kifejezést magyarázó mondatban már fölbonthatja, és ettől egycsapásra világos lesz minden (az is, hogy Weber mi-féle „eszközzel” beszél, és az is, hogy mit nevez *Entzauberung*-nak). A magyar mondat így kezdődik: „A világ »varázstalanítása«: a *mágia* mint üdvösségszerző eszköz kiiktatása” (100; az eredetiben: „Die »Entzauberung« der Welt: die Ausschaltung der *Magie* als Heilmittel” MWG I/18. 320), és az olvasó máris pontosan tudja, miről van szó.²⁰ Ami – lássuk be – komoly hasznára

¹⁷ Velem is ez történhetett, próbálom mentegetni magam, mert először minden további nélkül átsiklottam ezen a megfogalmazáson. Persze az is lehet, hogy az elején valóban figyelmetlenül olvastam a szöveget...

¹⁸ A német szóösszetételhez nem ragaszkodó fordításhoz ezúttal meg kell adnom az eredeti kontextust: „die psychologisch allein wirksamen *Heilspärmen* gegeben waren” (MWG I/18. 261. l.), aminek hozzátétleges fordítása talán az lehetne, hogy „a pszichológiai szempontból egyedül hatásos jutalom, az *üdvösség* elnyerése”.

¹⁹ Már csak azért sem, mert az itt szereplő szóösszetételek némelyike az általam fordított Weber-szövegekben is szerepelt, és így az esetleges kritikai megjegyzések óhatatlanul azt (is) jelentenék, hogy jobbnak tartom az általam választott (a szóösszetételeket általában fölbontható) megoldásokat. Ezért csak

annyit jegyzek meg, hogy éppen Ábrahám Zoltán fordításának, valamint a kritikai kiadás *Előszavának* tanulmányozása győzött meg arról, hogy értelmező felbontásaim nem mindig sikerültek. Példa erre a *Heilsgüter*, melyet a *Vallásszociológiában* „az üdvözülést szolgáló javaknak” fordítottam (pl. Weber 1992. 243), holott ezeket a javakat a vallás „kilátásba helyezi” (ld. *Einleitung*, MWG I/18. 15). Csak az vigasztalt meg, hogy az első előfordulásnál „az üdvözüléshez kilátásba helyezett javakról” beszéltem (lásd Weber 1987. 79), ami már majdnem jó...

²⁰ A híres weberi *Entzauberung der Welt* fordítását az előző jegyzetben tárgyalt okokból nem elemzem: én általában a régi for-

lehet annak az olvasónak, aki magyarul akarja alaposan tanulmányozni a művet.

Hasznára lehetnek továbbá a magyarázó jegyzetek, ezért – mielőtt folytatnám a gondolatmenetet – röviden kitérek a *Függelékben* található jegyzetapparátusra (201–254). A jegyzetek, ahogy Hidas Zoltán fogalmaz, „tájékoztató, hivatkozásokat feloldó, utalásokat feltáró és a weberi életműben eligazító magyarázatok”, továbbá jelzik „a második – azaz 1920-as, könyv formájú – kiadás fontosabb eltéréseit, főleg kiegészítéseit, az első, azaz 1904/05-ös, folyóiratbeli – megjelenéshez képest” (201). Jó példa erre „a világ varázstalanodása” kifejezés első előfordulásához adott magyarázó jegyzet (231–232), amely tájékoztat a legfontosabb tudnivalókról (a kifejezés csak a második kiadásban jelenik meg, az eredete ismeretlen, egyes értelmezések Schillert, mások Herdert említik Weber esetleges forrásaként), majd alaposan eligazít a weberi életműben (idézi a legfontosabb helyeket azokból a vallásszo-

ciológiai írásokból – a *Világvallások gazdasági etikájának Bevezetése*ből, a *Kína-tanulmányból* és a *Közbevetett megfontolásokból*²¹ – amelyekben, a kritikai kiadás *Előszavá*-nak megfogalmazása szerint „Weber legkésőbb 1913 óta a fogalmat használta”, és így az olvasó nyomon követheti azt a folyamatot, amelynek során ez lesz a weberi „összehasonlító vallásszociológia egyik” igen fontos, „az 1904/05-ös protestantizmus-tanulmányokat a *Világvallások gazdasági etikájának* tanulmányaival összekötő vezérfogalma”).²²

Fontos, olykor a szöveg megértéséhez nélkülözhetetlen információt tartalmaznak „a hivatkozásokat feloldó” és az „utalásokat feltáró” magyarázatok is. Külön kiemelném a mű címéhez tartozó, korábban már említett „előszó szerű” lábjegyzethez adott magyarázatokat (205–206), melyek nélkül az első kiadást követő vitákban és a témához kapcsolódó kortárs szakirodalomban járatlan olvasó nem is tudná követni a szöveget. A két kiadás különbségeit jelző jegyzetek közül számomra azok voltak igazán érdekesek, amelyekben valamilyen fontos információt is találtam az első kiadásban még szereplő, a másodikból azonban kihúzott szövegekről.²³ A legtöbb esetben azonban az ilyen jegyzetekben

dítás megoldásának („a világ varázstól való feloldása”, Weber 1982a. 133), illetve a főszövegben idézett hely (uo. 161) némileg módosított változatát használtam (úgy szoktam beszélni és írni róla, hogy „a világ varázslat alóli feloldása” vagy „a világ feloldása a varázslat alól”). A *Vallásszociológiában* a kifejezés csak egy helyen fordul elő, ott is igei alakban: „die Vorgänge der Welt »entzaubert« werden” (Weber 1976. 308). Ezt úgy fordítottam, hogy „a világban végbemenő folyamatok »fölszabadulnak a varázslat alól«” (Weber 1992. 209). Azt azonban szükségesnek tartom hozzátenni, hogy az új kiadásban választott megoldásnak – azon túl, hogy a fogalomnak a magyar nyelvű szakirodalomban kétségtávol elterjedtebb változatát használja – van egy nagy előnye: körülírás vagy értelmezés nélkül érzékeltetni tudja a különbséget az *Entzauberung der Welt* aktív („a világ varázstalanítása”, lásd a fő szövegben idézett helyet), illetve passzív („a világ varázstalanodása”, pl. 81) jelentése között. (Erről lásd Takó 2020a. 72. l.)

²¹ Max Weber: *Bevezetés*. Ford. Gelléri András munkájának figyelembevételével Hidas Zoltán, in Weber 2007. 51–86; *Konfucianizmus és taoizmus: VIII. Összevetés: Konfucianizmus és puritanizmus*. Ford. Mesés Péter. Uo. 178–202; *Közbevetett megfontolások. A világelutasítás irányainak és fokozatainak elmélete*. Ford. Hidas Zoltán. Uo. 203–238.

²² Lásd: *Einleitung*. MWG I/18. 18.

²³ Ilyen volt például az a jegyzet, amelyben Weber egy századeleji – de 1920-ban valószínűleg már érdektelen – politikai aktualításra, „a szociáldemokrata pártkongresszuson elhangzó” mondatra hivatkozik, és amelyet a magyar kiadás teljes terjedelmében átvett a kritikai kiadásból (211–212; az eredetiben: MWG I/18. 162).

mindössze annyit találtam, hogy a csillaggal jelzett szó, szókapcsolat vagy mondat, esetleg egy egész bekezdés vagy jegyzet „a 2. kiadás betoldása”. Persze ez is fontos, de bevallom, egy idő után már boszszantott, hogy sokszor (ha jól számoltam: 243 esetben) csupán emiatt kellett hátra lapoznom...

Nem mindig tartottam kielégítőnek viszont a magyar fordítás által választott megoldásokat tárgyaló jegyzeteket. A gyakran előforduló és igen fontos *Werkheiligkeit* kifejezés például az új fordításban „cselekedetekben való megszentelődés,” szemben az 1982-es fordítás „tettek általi üdvözülés” megoldásával, a hozzá adott jegyzet azonban csak azt magyarázza, mire használták a kifejezést,²⁴ a fordítást nem indokolja. Pedig jó volna tudni, vajon teológiai okai vannak-e a választásnak, vagy csak a szövegszerkesztésben szereplő *Heiligkeit* miatt esett a választás a „megszentelődés” szóra. Utóbbi esetben nem tartom meggyőzőnek az új fordítást, már csak azért sem, mert a „megszentelődés” (*sanctificatio*) szintén terminus a szövegben, és – ha jól értem a hozzá adott magyarázó jegyzetet²⁵ – egyáltalán nem emlékeztet arra, ami a katolicizmussal szemben vádként fogalmazódott meg. Talán éppen emiatt szerepel a „cselekedetekben való megszentelődés” minden egyes előfordulása után szögletes zárójelben a német eredeti,

mintegy figyelmeztetve az olvasót, hogy most nem a *sanctificatio*-ra, hanem a *Werkheiligkeit*-re kell gondolni (ami szerintem egyet jelent annak bevallásával, hogy a terminust nem sikerült jól magyarra fordítani, hiszen a magyar szöveg csak akkor érthető, ha tudjuk, mi állt az eredetiben).

Utoljára hagytam a legelső magyarázó jegyzetet, amely kicsit meglepett. A mű címében szereplő „szelleme” szóhoz adott jegyzet így szól: „szelleme – az 1. kiadásban idézőjelben. – A »szellem« (*Geist*) óriási fogalomköréből lásd pl. Wilhelm Dilthey: *Bevetés a szellemtudományokba* és Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A szellem fenomenológiája*” (205). Az első mondat fontos különbségre hívja föl a figyelmet a két kiadás között: 15 évvel az első megjelenés után Weber már nem tartotta szükségesnek, hogy mű címében is idézőjelbe tegye a szót, az idézőjelet csak a 2. fejezet címében – *A kapitalizmus „szelleme”* – tartotta meg. De mit keres itt a második mondat (mire hívja fel a figyelmet vagy miben segít eligazodni a magyar olvasónak)? Miért pont ezt a két híres címet említi a jegyzet? Azért, mert Dilthey és Hegel *Geist*-je közel áll a szó weberi használatához? (Erre talán valamivel jobb – ha nem is jó – példa lett volna Johann Gottfried Herder *Vom Geist des Christentums*-ja). Vagy éppen ellenkezőleg: olyan példákat keresett, amelyekben a „szellem” nagyon távol áll a szó weberi használatától? Esetleg arra akart utalni, hogy Weber azért tette idézőjelbe a *Geist*-et, nehogy az olvasó Diltheyre vagy Hegelre gondoljon? De akkor miért nem ezt írta? Így önmagában ez az utalás vagy semmitmondó, vagy – ami rosszabb – félrevezető.

A magyarázó jegyzetéről szóló rövid kitérő után visszakanyarodom a fordításhoz. Szeretném még egyszer, de ezúttal más oldalról: nem a szöveg, hanem az olvasó – mármint *A protestáns etika* magyar fordításának olvasója – szempontjából megvilágítani azt, amit korábban az utószóban

²⁴ A jegyzet így szól: „A »Werkheiligkeit« kifejezés leggyakrabban a korabeli kereszténység (azaz: katolicizmus) elleni vádként jelenik meg: jó cselekedetekben kimerülő vallásosság” (222). – Itt jegyzem meg, hogy amikor az általam fordított szövegekben ebben az értelemben jelent meg a kifejezés, átvettem a „tettek általi üdvözülést”, amelyet ugyan nem tartottam egyértelműen jónak, de nem tudtam jobbat (pl. Weber 1999. 51).

²⁵ A jegyzetben adott definíció így szól: „A megszentelődés (*sanctificatio*) a bűn által megrontott istenkapcsolat helyreállítása a Szentlélek működése révén” (238).

megfogalmazott elvek szigorú érvényesítéséből fakadó következményekről mondtam. Eddig csupa olyasmiről volt szó, ami akármilyen Weber-szöveg – sőt talán általában akármilyen társadalomtudományos szöveg – magyarra fordításakor fölmerülhet. Csakhogy *A protestáns etika* nem akármilyen társadalomtudományos szöveg, még csak nem is akármilyen Weber-szöveg. Ez Weber legolvasottabb műve, és olvasottság tekintetében alighanem az egész társadalomtudományos szakirodalomban élen jár. Talán még a „szakirodalom” megjelölés is indokolatlanul szűkíti a terepet, hiszen nemcsak társadalomtudománnyal foglalkozó szakemberek olvassák (pedig igazán nem vádolható azzal, hogy népszerű formában, a „széles olvasóközönség” számára íródott volna). Sőt a szakemberek sem feltétlenül úgy olvassák, ahogy a szakmunkákat szokták: Parsons például azt mondja, hogy amikor először a kezébe került *A protestáns etika*, nem tudta letenni, egyhuzamban végig olvasta, „mintha detektívregény lett volna” (Parsons 1980. 39), Shils pedig „a szó szoros értelmében lélegzetelállító” olvasmányának nevezte (Shils 1981. 184; idézi Scaff 2005. 209). – Nos, ez a dimenziója tűnik el a szövegnek, ha a fordítás szigorúan érvényesíti az utószóban megfogalmazott elveket. Akit szakmai érdeklődés vezet, az persze így is elolvassa, legfeljebb nem lesz úgy elragadtatva, de a nem szakember olvasó²⁶ eset-

leg abbahagyja, ha túl gyakran megakad, mert nem egészen érti, amit olvas (sokszor ugyan csak hátra kell lapoznia a magyarázó jegyzetekhez, de az is bosszantó lehet, ha ott meg azt nem érti, hogy ha erről van szó, miért nem ez áll a szövegben). Erre is mondok néhány példát.

Előre bocsájtom, hogy ezek teljesen korrekt fordítások: pontosan visszaadják a szöveg gondolati tartalmát és nyelviileg sincs velük baj, csak éppen van bennük valami, ami zavarja az olvasót (olykor csak egy oda nem illő jelző – például „prekapitalista ember” (41), vajon miért nem a prekapitalista *korszak* embere? – vagy egy szokatlan, ebben a formában nem használatos idegen szó – például a „kreaturalis” (56), de semmi baj, ott a csillag, az olvasónak csak hátra kell lapoznia – és más ezekhez hasonló apróságok, amelyek könnyen megakasztják a folyamatos olvasást). Ráadásul ezek a zavaró tényezők sokszor teljesen indokolatlanok, hiszen az alábbi példákban (szándékosan ilyeneket választottam) az új és a régi fordítás között szinte csak annyi az eltérés, hogy az újban, amelyben a magyar „szöveg duktusa az eredetihez igazodik” (198), van valami zavaró apróság.

²⁶ És itt nemcsak az úgynevezett „művelt nagyközönségre” kell gondolni, hanem mindenekelőtt az egyetemi hallgatókra: Weber „munkássága így vagy úgy, de minden történész, szociológus, gazdaságtudós, jogász, vallástudós és filozófiatörténész diák olvasmánylistáiban megjelenik (még ha olykor nem a kötelező irodalom részeként is). Weberrel minden generáció megismerkedik legalábbis a »bevezetés« szintjén”. Lásd Takó Ferenc *A protestáns etika és Max Weber szelleme* című recenzióját az új kiadásról (Takó 2020b). Ehhez csupán annyit tennék

hozzá, hogy *A protestáns etika* a felsoroltak szinte mindegyikének olvasmánylistáján szerepel, és ők szinte kivétel nélkül magyar fordításban olvassák a művet.

<i>Az új kiadásban szereplő szöveg*</i>	<i>Az 1982-es kiadásban szereplő szöveg</i>
Közelebbről az Ószövetség, amely [...] a genuin próféciában nem [...] ismerte (60).	Különösen az Ótestamentumra vonatkozik ez, melyben [...] az eredeti próféta-szövegek [...] nem ismerik (104).
Luther a mindenkori diszpozíciója szerint** olvasta a Bibliát (60).	Mindenkori lelkiállapota határozta meg azt, ahogyan Luther a Bibliát olvasta (104–105).
[...] az élet egyes eseményeiben is működő providencialitás egyre erőteljesebb hangsúlyozása [...] tradicionalista színezetet kap (62).	[...] tradicionalista színezetet kap az egyre erősebben hangsúlyozott gondviselés is az élet egyes eseményeinek kimenetelében (107).
[...] a különböző felekezetek kazuisztikus compendiumai is kölcsönösen hatottak egymásra (72).	[...] a különféle felekezetek kazuisztikus, kivonatos kézikönyvei is hatottak egymásra (119).

* Mivel olyan példákat mutatok be, amelyek esetében a kiválasztott szövegrész magyar fordítása mindkét kiadásban megfelel a német eredetinek, a német szöveget ezúttal nem adom meg, a magyar idézet helyét pedig a szöveg után zárójelben közlöm.

** Itt azért nem tudom megállni, hogy ne adjam meg, miből lett a „mindenkori diszpozíciója szerint”. A német eredeti így hangzik: „Luther las die Bibel durch die Brille seiner jeweiligen Gesamtstimmung” MWG I/18. 239–240. Úgy látszik, az is zavaró tényező lehet, ha „a szöveg duktusa” ennyire nem „igazodik az eredetihez”...

Nem folytatom, mert ezek tényleg jelentéktelen apróságok. Ráadásul nem egy esetben az új fordítás magyar megoldásai a jobbak, és – ezt feltétlenül hozzá kell tenni – szinte kivétel nélkül pontosabbak: kiküszöbölik például a régi fordítás két leggyakrabban előforduló hibáját, nevezetesen azt, hogy a magyar szöveg sokszor nem azt hangsúlyozza, amit a német, és

hogy a hosszú mondatok felbontása miatt nem mindig lehet pontosan tudni, hogy az új mondatban kire vagy mire vonatkozik az állítás. Az alábbi táblázat bal oldali oszlopában az első mondat kiemel valamit, amit a német nem („mégpedig éppen ott”), a másodikból pedig egyáltalán nem derül ki, hogy Weber továbbra is a kegyelmi kiválasztás tanáról beszél.

Az 1982-es kiadás (135).	A kritikai kiadás (282–283).	Az új kiadás (82–83).
A kegyelmi kiválasztás-tan befolyásának nyomait a bennünket érdeklő korszakban világosan megjelölhetjük az életvezetés és az életszemlélet elemei jelenségeiben, mégpedig éppen ott, ahol érvényességük dogmaként már eltűnőben volt. Csak a <i>legkifőbb</i> formáit jelentik az <i>Istenbe</i> vetett bizalom olyan <i>kizárólagosságának</i> , amelynek elemzésével itt foglalkozunk.	Wir finden die Spuren dieses Einflusses der Gnadenwahllehre in der uns beschäftigenden Zeit deutlich in elementaren Erscheinungen der Lebensführung und Lebensanschauung wieder, und zwar auch da, wo ihre Geltung als Dogma schon im Schwinden war: sie war ja eben auch nur die <i>extremste</i> Form jener <i>Exklusivität</i> des Gottvertrauens, auf deren Analyse es hier ankommt.	A bennünket foglalkoztató korban a kegyelmi kiválasztás tana hatásának nyomait egyértelműen megtaláljuk az életvitel és az életszemlélet elemei jelenségeiben, és pedig ott is, ahol dogmakénti érvénye már eltűnőben volt: hiszen éppen ez a tanítás volt az <i>Istenben</i> való bizalom itt elemzendő <i>kizárólagosságának</i> a <i>legvégtelenebb</i> formája.

Nagy kár, hogy elvi okokból – tudniillik az utószóban megfogalmazott fordítási elvek miatt – olykor nehezen érthető és követhető lett a magyar szöveg. Ez éppen azoknak veheti el a kedvét az olvasástól, akik csak a fordításból szoktak tájékozódni (el-lentétben a szakemberekkel, akik, ha valami felkelti a gyanújukat, úgyis visszamennek az eredetihez). Ezért arra biztatnám a nem szakember olvasókat, hogy ne adják fel. A *protestáns etika* új kiadása – ahogy az utószó ígérte – nem könnyű olvasmány (talán a kelleténél kicsit nehezebb), de érdemes végigolvasni. Becsüljék meg, hogy mostantól már ebben a hiánypótló, minden tekintetben gondosan elkészített és nem utolsósorban küllemre is nagyon szép új kiadásban olvashatják a szöveget.

IRODALOM

- Bognár Bulcsú 2006. Max Weber Magyarországon. A weberi életmű értelmezései a honi társadalomtudományban. *Korall*. 26. sz. 252–260.
- Kalberg, Stephen 2001. *The Spirit of Capitalism* Revisited: On the New Translation of Weber's *Protestant Ethic* (1920). *Max Weber Studies*. 2/1. 41–58.
- Parsons, Talcott 1980. *The Circumstances of my Encounter with Max Weber*. In Robert K. Merton – Matilda White Riley (szerk.) *Sociological Traditions from Generation to Generation*. Norwood, Ablex. 37–43.
- Scaff, Lawrence 2005. The Creation of the Sacred Text: Talcott Parsons Translates *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. *Max Weber Studies*. 5/2. 205–228.
- Shils, Edward A. 1981. Some Academics, Mainly in Chicago. *The American Scholar*. 50/2. 179–196.
- Takó Ferenc 2020a. *Max Weber Kínája. A protestáns etika és a mandarinátus szelleme*. Budapest, L'Harmattan.
- Takó Ferenc 2020b. A protestáns etika és Max Weber szelleme. *BUKSZ – Budapesti Könyvszemle*. 32/2–3. 153–160.
- Weber, Max 1920a. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. [= GARS] 1–3. kötet. Tübingen, J. C. B Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max 1920b. *Vorbemerkung*. In Weber 1920a. 1. kötet. 1–12.
- Weber, Max 1923. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Ford. Vida Sándor. Budapest, Franklin.
- Weber, Max 1930. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Ford. Talcott Parsons; Richard Henry Tawney előszavával. New York – London, Charles Scribner's Sons – Allen & Unwin.
- Weber, Max 1976. *Wirtschaft und Gesellschaft*. 5., átdolgozott kiadás. Tübingen, J. C. B Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max 1982a. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Ford. Józsa Péter – Somlai Péter. Budapest, Gondolat. 27–290.
- Weber, Max 1982b. *Előszó*. In Weber 1982a. 17–25.
- Max Weber 1987. *Gazdaság és társadalom*. 1. kötet. Fordította Erdélyi Ágnes. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max 1992. *Gazdaság és társadalom*. 2/1. kötet. Fordította Erdélyi Ágnes. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max 1995a. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Ford. Józsa Péter – Lissauer Zoltán – Somlai Péter. 2., bőv. kiad. Budapest, Cserépfalvi Kiadó.
- Weber, Max 1995b. *Előszó*. In Weber 1995a. 7–22.
- Weber, Max 1999. *Gazdaság és társadalom*. Fordította Erdélyi Ágnes. 2/4. kötet. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó.
- Weber, Max 2002. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Szerk. és ford.

- Stephen Kalberg. Los Angeles, Roxbury.
- Weber, Max 2007. *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok. Válogatás.* Budapest, Gondolat.
- Weber, Max 2016. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus. Schriften 1904–1920.* Szerk. Wolfgang Schluchter; közrem. Ursula Bube. *Max Weber Gesamtausgabe* [= MWG] I/18. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

E számunk szerzői

BACSÓ BÉLA (1952) az ELTE BTK Esztétika Tanszékének egyetemi tanára. Legutóbbi könyve: *Kép és szó*. Budapest, Kijarat Kiadó. 2019.

BERNÁTH LÁSZLÓ a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa, valamint az ELTE BTK Filozófia Intézetének *Önvezető autók, automatizáció, normativitás: Logikai és etikai kutatások* című kiválósági kutatócsoportjának tagja. Óraadó a PPKE BTK Filozófia Tanszékén. Kutatási terület: szabad akarat és morális felelősség.

E-mail: bernathlaszlo11@gmail.com

BESZE FLÓRA az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola Esztétika Doktori Programját abszolválta. Kutatási területei: fenomenológia, fenomenológiai esztétika.

ERDÉLYI ÁGNES az ELTE BTK Filozófia Intézetének professor emeritusa. Fő kutatási területe a 19. század végi és 20. század eleji német filozófia és társadalomtudomány.

FEHÉR M. ISTVÁN az ELTE egyetemi tanára, az MTA rendes tagja. Kutatási területe a 19–20. századi filozófia, a német idealizmus és az életfilozófiai, fenomenológiai, hermeneutikai irányzatok.

FÓRIZS GERGELY a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Irodalomtudományi Intézetének tudományos főmunkatársa. Kutatási területek: 18–19. századi európai esztétikatörténet, 19. századi magyar irodalom, Berzsenyi Dániel életműve.

E-mail: forizs.gergely@btk.mta.hu

GURKA DEZSŐ (PhD) a Gál Ferenc Főiskola Pedagógiai Karának főiskolai tanára. Kutatási területei: tudományfilozófia, illetve tudománytörténet (Lakatos Imre filozófiai munkássága; a romantikus tudományok fogalma); filozófiatörténet (Schelling természetfilozófiája, illetve annak magyar vonatkozásai).

HÖRCHER FERENC kutatóprofesszor az NKE Eötvös József Kutatóközpontjában és tudományos tanácsadó a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetében. Kutatási területe a brit konzervativizmus és klasszikus liberalizmus, a kora modern politikai és esztétikai gondolkodás, a 19. századi magyar politikai gondolkodás és a város politikai filozófiája. Költőként és irodalomkritikusként is publikál; legutóbbi könyve: *A Political Philosophy of Conservatism. Prudence, Moderation and Tradition*. London, Bloomsbury, 2020.

E-mail: horcher.ferenc@uni-nke.hu; horcher.ferenc@btk.mta.hu

NÉMETH ATTILA a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófia Intézetének munkatársa, az *Epicurus on the Self* című monográfia (New York – London, Routledge. 2017), valamint több hellenisztikus és antik filozófiai tanulmány szerzője.

E-mail: nemeth.attila@btk.mta.hu

NEMES Z. MÁRÓ (PhD) az ELTE BTK Művészetelméleti és Médiakutatási Intézet Esztétika Tanszékének adjunktusa. Kutatási területei: esztétika, kultúratudomány, pop-kultúra-kutatás, filozófiai antropológia, poszthumanizmus.

PAPP ZOLTÁN az ELTE BTK Művészetelméleti és Médiakutatási Intézetének docense. Fő kutatási területe a német idealizmus és kora romantika esztétikája.

E-mail: papp.zoltan@btk.elte.hu

SZÉKELY LÁSZLÓ az MTA BTK Filozófiai Intézetének nyugalmazott tudományos főmunkatársa. Kutatási területe a tudományfilozófia, a természettudomány és a kultúra egymásra gyakorolt hatása, egyik oldalról a természettudományok, másik oldalról a filozófiai ontológia, a metafizika és a vallás viszonya, valamint a relativitáselmélet és a kozmológia filozófiai kérdései.

VARGA PÉTER ANDRÁS (1979) a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa. Kutatási területei a 19–20. századi német nyelvű filozófia – különösen a korai fenomenológia – és ezek magyar recepciójának története, valamint a filozófiatörténet filozófiája.

E-mail: varga.peter@btk.mta.hu

VERES MÁTÉ (PhD) a Torontói Egyetem Antik és Középkori Programjának posztdoktori kutatója. Szakterülete az antik filozófia, különös tekintettel a hellenisztikus kor ismeretelméletére és etikájára.

E-mail: mate.veres@utoronto.ca

Summaries

BÉLA BACSÓ

After “*schweigendes Denken*”

It turned out after the World War I that the late philosophy of Wilhelm Dilthey became very important for a really new start of the thematic priority of life. As we can see Husserl, Heidegger and “his children” (Misch, Landgrebe, F. Kaufmann) gave a fundamental interpretation of Dilthey’s philosophy of life. I examined this hidden influence on the existential thinking in my text. Dilthey set free an eminently important approach to hermeneutical understanding as a presentation of a possibility which is never fully realized: *thinking in silence*. It is always *more* than we can comprehend from it and always makes attendances of the thing we try to understand.

ISTVÁN M. FEHÉR

Gadamer’s Conception of *Sensus Communis*

with Regard to the Tradition of the History of Philosophy and to the German Philosophical Tradition

The paper proposes to reconstruct Gadamer’s conception of *sensus communis* from a number of different perspectives. First, the systematic position of this concept is explored within the context and the conceptual framework of Gadamer’s *Truth and Method*. Thereby the fact is emphasized that *sensus communis* is one of the guiding concepts of the humanist tradition. Gadamer attempts here to philosophically justify and to lay the grounds for the humanities or the *Geisteswissenschaften*. It is Gadamer’s thesis that the *Geisteswissenschaften* require a “humanistic” rather than a logical grounding. They should thereby stop imitating the natural sciences and their methodologies. This has been and still is a self-misunderstanding of the human sciences. The role and the significance of the humanities and their philosophical justification lie in the formation of men rather than in logically perfect knowledge. *Sensus communis* plays an important role in constituting, maintaining and keeping a community of people together. The aim of the humanities is thus not so much scientific (increase of our knowledge of the universe) as social (keeping a community together). The origins of this distinction are present in Kant’s concept of philosophy *in sensu scholastico* and philosophy *in sensu cosmopolitico*.

In a second step follows a short conceptual history of the term *sensus communis* whereby the idea of “conceptual history” is also explained. *Sensus communis* has had and still has a number of different or even contrasting meanings. The thesis is here that the understanding of *sensus communis* is intrinsically related to the way philosophy is interpreted either for or against common sense and the ordinary man. The sort of philosophy conceived of in terms of social criticism, inherited religious or political ideas tends to abandon its links to *sensus communis* and to assume elitistic positions, supporting the view that a society or system should be led by an elite. Followers of this conception go back to Plato’s notion of a philosopher king; the idea is that for an ideal community to ever come into being, “philosophers [must] become kings [...] or those now called kings [must] genuinely and adequately philosophize” (Plato *The Republic* 473d). On the other hand, philosophies confirming the perspective of common sense may tend to be uncritical in regard to their own age and community. This discussion is followed by a comparison between *sensus communis* and *common sense* the idea being that the latter has a much narrower range of meaning than the former. The community-constituting sense of *sensus communis* fell in early modern philosophy more or less into oblivion, and it was Gadamer who revived this aspect of the term. This rehabilitation contributed to a great extent to the rise of communitarian ethics, going back to Aristoteles’ concept of *phronesis*. In its turn communitarianism, together with Gadamer’s hermeneutics, led to a re-examination and rehabilitation of rhetoric. The paper ends with a discussion of the extent to which Gadamer’s re-evaluation of *sensus communis* may be claimed to contain critical elements of the German philosophical tradition – especially in view of what Gadamer calls the process of neutralization and, indeed, de-politicization of *sensus communis* – as well as of the development of German social history leading up to the rise of National Socialism. What Gadamer provides may be dubbed as a self-criticism of the German philosophical tradition, similar to how Lukács and Plessner saw in Germany’s “backwardness” or rather “belatedness” one of the main reasons of the rise of a totalitarian regime.

GERGELY FÓRIZS

Methodology in Johann Ludwig Schiedius’ *Principia philocaliae*

Johann Ludwig Schiedius (1768–1847) became the professor of aesthetics at the University of Pest (Hungary) in 1792. He taught aesthetics and ancient Greek until his retirement in 1843. In 1828, he had published a Latin monograph entitled *Principia philocaliae seu doctrinae pulchri* (Principles of Philocalia or the Science of Beauty), which was used as a university course-book.

My thesis is that in his book, Schiedius adopted the eclectic method of compilation and production of knowledge widespread among Central European scholars during the 18th and even in the early 19th century. The two basic pillars of philosophical eclecticism are the rejection of elitist, authority-based knowledge and the support of scholarly co-operation instead. The eclectic methodology consists in a selection of scientific views that prevents it from entirely subjecting itself to one complete system. According to this, the virtue of the individual scholar lies in the proper selection from the various elements, and in the ability to augment or expand the tradition through the compilation. Thus, the

particular eclectic systems are always intended to be individual engagements with the history of science, the common achievement of the scientific community. In this paper, I will show how Schedius made his *philocalia* arise from the age-old history of the “science of beauty”, while I will also discuss his eclectic treatment of Immanuel Kant’s *Critique of Judgment*.

DEZSŐ GURKA

Hungarian Aspects of the “Jena Constellations” in the 18–19th Century

The article describes three phenomenon groups of the Hungarian peregrination and knowledge transfer relating to the universities of Jena: Hungarian peregrines’ role in the constellation of Jena, lectures of the Hungarian Schelling-followers on the sessions of the Mineralogical Society in Jena (Societät für die gesammte Mineralogie zu Jena) and impacts of Jakab József Winterl’s dualistic chemistry. Jena was the birthplace of the German idealism – namely, the philosophy of Fichte and Schelling – and simultaneously, a field of scientific discourses, and they developed in a close interaction with each other. The common features of this Kantian and post-Kantian fields of reception are that they became visible primarily from the viewpoint of (mainly foreign) researches in history of science. The examination of the activities of the Hungarian Schelling-followers in the Mineralogical Society may make some contributions to the interpretation of conceptual overlapping, which were often present in the genesis of the German idealism, the more so, since these simultaneities of the scientific reception of Kant’s, Reinhold’s, Fichte’s and Schelling’s effects have never been investigated by the ‘constellation research’ (Konstellationsforschung). Involvement of this aspects certainly does not modify in its fundamental features the consensus-based overall view taking shape recently in the literature about the basic tendencies of Hungarian philosophy, nevertheless it may highlight the fact to what remarkable degree the philosophy of the 18–19th century extended its basis of argumentation from the area of special sciences, thus in several cases from the circle of the contemporary Hungarian scientists’ results.

FERENC HÖRCHER

The Voice of Common Sense in Conservative Thought

A Philosophical Essay

This paper is both an exercise in the history of political thought and a specific claim about conservatism in political philosophy. According to its starting assumption conservatism is characterised by a healthy scepticism about the role of theory, and in particular, of ideology in politics. The paper argues that this is the voice of common sense in political thought, and this common sense scepticism of the use of ideology is a distinguishing mark of conservatism. In particular, it claims that this critique of ideology is present in British conservative thought from Burke’s attack on the *philosophes* of the French revolution to Oakeshott’s criticism about rationalism in politics and even further. The paper focuses on the philosophical backbone of this traditional conservative criticism. It tries to trace the development of the concept of *sensus communis*, as it developed

in different political discourses, first in Greek and Roman antiquity (by Aristotle and Cicero, in particular) and later in the early modern context (by Vico and Burke). Yet beside this conceptual genealogy, the paper makes a second claim as well. It wants to show that far from being simply a sign of relativism, the discourse of and around *sensus communis* helped to establish a standard, which works in the political context like taste did in aesthetics in the early modern context up to Kant. In order to substantiate this claim, the conceptual connection between the virtue of prudence and *sensus communis* is analysed.

ATTILA NÉMETH

Epicurean Universals

This paper investigates the role of perception in the context of Epicurus' atomism. How we come to know things was a main strand in Epicurus' epistemology and this paper explains how perceptual knowledge is to be obtained in a world of atoms in a three-stage process, where *prolēpsis* plays a unifying role in the epistemological process, such as the one postulated by Epicurus. As a result, it appears how Epicurus managed to provide a case for knowledge in an atomistic world, overcoming the scepticism that appears to be inherent to Democritus' atomism.

ZOLTÁN PAPP

A Matter of Taste

The Epistemological Function of Kant's Common Sense

Kant's third *Critique* inherits a less than evident yet serious problem from the first: the transcendental idealist theory of experience, based on the tenet that things are not accessible in themselves, cannot avert the danger of a kind of solipsism, by which I mean the possibility that different subjects form different objects out of their respective perceptions. On my reading, Kant's doctrine of taste is an attempt to cope with this problem. Judgments of taste require common sense as a principle that facilitates the universal agreement of subjects, but, aesthetic judging being a "cognition in general", the reliance on common sense also means that you cannot make a judgment of taste without necessarily assuming the uniformity of the human constitution that is at work in all cognition.

LÁSZLÓ SZÉKELY

Relativity Theory, Quantum Mechanics and Common Sense

The paper analyses the relationship between the phenomenal physical world and the two basic theories of modern physics, relativity theory and quantum mechanics from the points of view of classical physics, everyday thinking and common sense. On the one hand, we argue that the physical phenomena investigated by the theory of relativity and quantum mechanics do not necessarily implicate the abandonment of the traditional physical concepts and a break with the common sense view of the world. There is a gap

between mathematical physics and its physical interpretations, and it is only the Einsteinian interpretation of the mathematical formalism of relativity theory and the indeterministic interpretations of quantum mechanics, which are incompatible with the concepts of classical physics and common sense. The Lorentzian interpretation of the mathematics of relativity theory and the deterministic view of quantum mechanics preserve the classical concepts of space, time and determinism, but even the indeterministic Copenhagen interpretation can be reconciled with a deterministic ontology. On the other hand, we also argue that in the cases of Einstein's relativity theory and the ontologically interpreted quantum mechanical indeterminism the break with the traditional physical concepts and common sense substantially differs from the Copernican transformation of the geocentric worldview into the heliocentric one, since whereas the latter concerned only the traditionally accepted world order, the former affects our basic notions of space, time and the determined character of the world. Therefore, the conflict, for example, between Einstein's relativity theory and common sense cannot be undervalued or trivialised in such a way as Herman Bondi does it in his book *Relativity and common sense*. We conclude that despite the possible interpretations in accordance with classical concepts, modern physics fundamentally differs from the classical one. Namely, in the present state of physics and in contrast to classical physics relativity theory and quantum mechanics can be reconciled with common sense only if we introduce a non-phenomenal, theoretically unobservable underlying level of physical reality, which is unacceptable for positivist and/or empiricist epistemologies.

MÁTÉ VERES

Stoicism or Common Sense?

Common Conceptions in the Philosophy of Chrysippus

In this paper, I discuss the evidence concerning preconceptions and common conceptions in early Stoicism, especially in the philosophy of Chrysippus. I argue for three claims. (1) The notions of 'preconception' and 'common conception' are embedded in a Socratically inspired theory of ideal human cognitive development which involves the philosophical articulation of the former into the latter. (2) Common conceptions are invoked in the polemical defence of central notions of Stoic physics and theology against rival atomist theories. (3) Despite the emphasis in extant sources for later Stoicism on the natural origin of ethical preconceptions, one should attribute to mainstream Stoic thinkers neither a theory of innatism proper nor an exclusive concern with the ethical part of philosophy.

