

ÉΛΠΙΣ

ELPISZ Filozófiai folyóirat

2011. V. évfolyam 1. szám



# ÉLPIΣ

E L P I Σ

2011. V. évfolyam 1. szám

Az ELTE BTK Filozófia TDK és Filozófia SzHÉK folyóirata.

Szerkesztők:

Galba Zsolt  
Krizsán Viktor  
Rosta Kosztasz

Szerkesztőbizottság:

Gulyás Péter  
Somodi Gergő  
Tóth Zita Veronika  
Varga Péter

Lektorálta:

Orthmayr Imre

SzHÉK referens:

Tasnádi Gábor

Borító:

Fazekas Réka  
<http://flic.kr/ps/8uwar>

Műszaki szerkesztő:

Krizsán Viktor

A szerkesztőség elérhetősége:

[filoszerk@gmail.com](mailto:filoszerk@gmail.com)  
[www.elpis.hu](http://www.elpis.hu)  
[www.facebook.com/elpis.folyoirat](http://www.facebook.com/elpis.folyoirat)

Nyomta:

Prime Rate Kft., Budapest

Terjeszti:

ELTE Eötvös Kiadó, Budapest

ISSN 1788-8298

Készült 2011 áprilisában 200 példányban.

Megjelent az ELTE BTK HÖK Kulturális és Sportbizottságának támogatásával.



## TANULMÁNYOK

BOROS BIANKA: Szükségszerűség, véletlen, determinációs plusz  
A kauzalitás-antinómia hartmanni megoldása / 5

NYULÁSZI MAGDOLNA: Az azonosság  
problémája a sztoikus ontológiában / 25

PÁSZTOR ÁRPÁD ATTILA: „Tapasztalatból származó ideáink” eredete  
John Locke érzékeléelméletében / 53

ZÁRDAI ISTVÁN ZOLTÁN: A szándékok szerepe  
Davidson cselekvésfilozófiájában / 71

## ELŐADÁSOK

BENE ADRIÁN: Max Weber megértő szociológiájának hatása  
Jean-Paul Sartre marxista társadalomfilozófiájára / 93

LAKATOS ZOLTÁN: Az elektív affinitás: a fogalmat övező homály  
okai és következményei a társadalomtudományokban / 103

MAROSÁN BENCE PÉTER: Max Weber és Edmund Husserl  
tudományfelfogása – A tudomány mint életforma / 121

SÁR ESZTER: Értékkorientációk a politikai cselekvésben / 133

SIK DOMONKOS: A cselekvésmagyarázat szintjei / 145

## RECENZÍÓK

BARTHA DÁVID: Stoneham és a Berkeley-labirintus / 155

Felhívás / 163

# TANULMÁNYOK

## Boros Bianka

1986-ban születtem Csornán. 2004-ben iratkoztam be az ELTE BTK filozófia és kulturális antropológia szakjaira. Nicolai Hartmann filozófiájával 2007-ben kezdtem el foglalkozni. A 2008/09-es tanévet Wuppertalban töltöttem, ahol témavezetőm, Tengelyi László segítségével alkalmam nyílt elmélyedni a szélesebb körű szakirodalomban is. 2010-ben szereztem diplomát filozófia és kulturális antropológia szakokon, majd felvételt nyertem az ELTE BTK Filozófiatudományok Doktori Iskolájának fenomenológia programára, ahol jelenleg hallgató vagyok.

Érdeklődésem középpontjában Nicolai Hartmann filozófiája áll, emellett és ezzel összefüggésben a rétegotológia; a marburgi neokantiánus iskola; Max Scheler, Helmuth Plessner és Arnold Gehlen antropológiája; a test–lélek probléma; az emergentizmus és a kortárs német szabadságvita foglalkoztat.

Itt megjelenő írásom „Szabadság egy teljesen determinált világban – Nicolai Hartmann szabadság-antinómiái” című diplomamunkám első fejezetéből készült.

Boros Bianka

## ◀ Szükségyszerűség, véletlen, determinációs plusz

A kauzalitás-antinómia hartmanni megoldása

### 1. Bevezetés: A kanti kérdés és a hartmanni rétegelmélet

Hartmann a szabadságprobléma kezelését illetően a Kant által felvázolt alap-antinómiából (a világ teljes kauzális determinációja szemben az emberi szabadsággal) indul ki, melynek egészen más jellegű megoldását nyújtja. Ebből adódóan a szabadság apóriáinak egy teljesen új, sajátos megfogalmazásáig jut el.

A hartmanni etika újszerűségének kulcsmomentuma az ún. rétegelmélet alkalmazása, melynek alapjait Comte fektette le, a tudományterületekről szóló elméletében, Boutroux egészítette ki metafizikai szabadságelméletté, s Hartmann volt az, aki az etika területén is alkalmazta.<sup>1</sup> Eszerint a reális világ minden rétegének sajátos kategóriái és determinációs formái vannak.

A rétegek viszonyairól szóló legfontosabb törvény az ún. „kategoriális alapörvény”,<sup>2</sup> más néven az erő törvénye, mely szerint a kategóriák ereje és szintje fordított arányosságban áll. Az alacsonyabb kategóriák azok, amelyek determinatív erősebbek. Ezek mintegy alapul szolgálnak a magasabb rétegek számára, amelyek bizonyos fokú önállósággal bírnak az alacsonyabb rétegekkel szemben, „*kategoriális novummal*” rendelkeznek. Az alacsonyabb rétegek a magasabbaktól teljesen függetlenül állnak fenn, a magasabbak számára létfundamentumként szolgálnak, a magasabb réteg *novuma* azonban teljesen szabad az alacsonyabbéval szemben.<sup>3</sup>

Az első apória első kérdése: „hogyan állhat fenn akaratszabadság egy teljesen determinált világban?” – a problémafelvetés első szintjén a determinizmus–indeterminizmus vita, s ezen belül az ún. *kauzalitás-antinómia* újra-felvetését kívánja meg.

1 Ld. Bibó 1986.

2 Hartmann 1964, III. IV. 56. 474-481. o.

3 Hartmann 1964, III. IV. 59. 493-500. o., ill. 60. 501-511. o.

4 „Wie kann Willensfreiheit bestehen inmitten einer durchgehend determinierten Welt?” Hartmann 1962, III. III. 74. 707. o.

Mivel az idézett műveknek nem elérhető hivatalos magyar fordítása, a dolgozatban előforduló fordítások mindegyike a sajátom.

## 2. A kauzalitás fogalmának modális analízise

### 2.1. A kiindulópont

Mindenekelőtt azt kell meghatároznunk, mit is ért Hartmann „teljesen determinált világ” alatt, és ezen belül hogyan interpretálja magát a kauzális determinációt. Az erre való válasz legalaposabb kifejtését a *Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes*<sup>5</sup> című írásában találjuk meg, mely bizonyos értelemben egyben Alexius Meinong: *Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes*<sup>6</sup> című munkájának továbbgondolása.

A kauzális determináció „egyedulalma” a tudományos világkép térhódításakor kezdődött, s a középkori-teleologikus világképet váltotta fel. Mindez – Hartmann megfogalmazása szerint – egy hibás diszjunkcióból ered, miszerint a világ *vagy* kauzálisan *vagy* finálisan determinált. A világ teljes kauzális determinációjának tézise ellentétpárját azonban nem a teleologikus világképben, sokkal inkább a teljes véletlenben, a determinációnélküliségben találná meg. A háttérben meghúzódó reflektálatlan alapfeltevés itt maga a determinációs monizmus, melyet Hartmann határozottan elutasít.

A tudományt Hume fellépése sem készíti a kauzalitás-törvény fogalmi analízisére. Kant tézise, mi szerint a kauzalitás olyan kategória, amelyet a tapasztalat eleve feltételez, s amely minden tapasztalat egyik lehetőség-feltétele, rendező elve, szintén nem teszi szükségessé a kauzalitás-törvény mint olyan, alaposabb vizsgálatát, elemzését. A 19. századi filozófia pedig mindössze a kauzalitás *a priori*ása iránt érdeklődik, bizonyíthatósága iránt nem.

Az írás kiindulópontja szerint tehát a kauzalitás-törvényt illetően még mindig ott tartunk, ahol Kant abbahagyta. Nem sikerült bizonyítani – Hobbes valószínűség-érve gyenge lábakon áll, Meinongé pedig némi kiegészítésre szorul –, s így a teleologizmus és indeterminizmus még mindig felléphet cáfoló érvekkel. Ezen kívül a kauzális determináció „nem rendeltetésszerű használata” is számos teoretikus probléma forrása, Hartmann mindenképpen időszerűnek látja tehát közelebbről meghatározni és helyére tenni a kauzális determináció fogalmát.

### 2.2. Meinong és Hobbes érvei

Hartmann egyetért Meinonggal abban, hogy a kauzális törvény maga nem annyit akar mondani, hogy itt és itt egy kauzális eset van, hanem, hogy semmi sem kezdődik *akauzálisan*. E szigorú általánosság miatt bizonyítását illetően csak *a priori* evidencia jöhet számításba, méghozzá logikai formába foglalt, közvetett *a priori* evidencia.

5 Hartmann 1958b, 243-267. o.

6 Meinong 1973, 483-602. o.

Meinong kiindulási pontja a Hobbes által megfogalmazott, csak a valószínűség szintjéig eljutó érv, ennek tárgyalása után tér át saját érvére, mely áttöri az előbbi korlátait.

Hobbes érve a következőképpen foglalható össze. Ha feltesszük, hogy:  $x$  fellép  $t$ -ben, okozás nélkül, abból az következik, hogy  $x$  fellépése minden tetszőleges időpontban  $t$  előtt és után is ugyanannyira lehetséges. Azért, mert  $x$  *létében* nem foglaltatik benne, hogy csak  $t$ -ben léphet fel; ugyanis az időpontok kvalitatíve nem különböznek egymástól, indifferensek a bennük realizált létartalommal szemben. Tehát  $x$  ugyanúgy bármely más időpontban is felléphet. Csakhogy az időpontok száma végtelen nagy. Ebből adódik, hogy  $x$  fellépésének *valószínűsége*  $t$ -ben végtelenül kicsi, tehát lényegében nulla. Ez azonban ellentmond az előfeltételezésünknek – vagyis az, hogy  $x$   $t$ -ben ok nélkül fellép, végtelenül valószínűtlen. Az érv átvihető időn kívüli momentumokra is: így egy másik dolog (mint  $x$ )  $t$ -ben való fellépésének lehetőségei korlátlan számúak, mivel  $x$  és  $t$  nem határozzák meg egymást.

A fenti argumentáció egy sor nehézséget vet fel. Pl.: hogyan lehet  $x$  valószínűsége  $t$ -ben nulla, ha  $x$  mégis ténylegesen fellép  $t$ -ben? Ez ellentmond nem csak annak a feltételnek, hogy  $x$   $t$ -ben ok nélkül történik, hanem  $x$   $t$ -ben való *tényleges* fellépésének is. Így a konklúzió az, hogy a valószínűség-bizonyítás egy *abszolút* érvényességényű princípiumra nem elégséges. Ha egy kivétel van, az már cáfolja a szabályt. Hobbes érvének legnagyobb hibája tehát nem az, hogy „valószínűséggel” dolgozik, hanem, hogy ellentmondáshoz vezet. Az érvelés maga azonban, a modalitás területére átültetve, alkalmazható.

Az érv egy későbbi – már majdnem tisztán modális – változatát találjuk meg Meinongnál, amit Hartmann fejleszt tovább, az „implikáció” fogalmát is modális kifejezéssel helyettesítve.

Meinong érve az okból indul ki, nem az okozatból. Eszerint: ha  $(A)$   $x$  oka, akkor  $(A)$  *implikálja*  $x$ -et, pontosabban  $x$  valóságosságát. Ha  $(A)$  nem oka  $x$ -nek, bizonyos viszonyban akkor is állnak egymással. Ha  $(A)$  nem implikálja  $x$  valóságosságát, akkor  $(A)$  implikálja  $x$  nemlétének és létének lehetőségét. Tehát valóságosságának és nem-valóságosságának lehetőségét. Tehát, ha  $x$  valóságos, okozás nélkül, amellet még hozzájön egy tetszőleges  $(A)$  oldaláról e fenti két lehetőség. Ebből az következne, hogy fennáll  $x$  valóságossága és nemlétének lehetősége is *egyszerre*. Mindez ellentmond a valóságkarakternek. Tehát kell lennie egy  $(A)$ -nak, ami implikálja  $x$  valóságosságát és *kizárja* nemlétének lehetőségét  $t$ -ben. Ebből adódóan  $x$  csak akkor lehet valóságos, ha egy  $(A)$  által okozott. A *valóságosság* jelentése tehát: az okok hatásának lenni.

Hartmann megjegyzi, hogy maga a fenti érv a modális fogalmak absztraktsága miatt félreértéseknek van kitéve. Első változtatási javaslata, hogy a lehetőség és valóság modális fogalma mellett a *szükségszerűségét* is bevonjuk, mivel a kauzális törvény egy olyan reláció, aminek tagjai egymáshoz való viszonya *szükségszerű*. Ha  $(A)$ , akkor  $x$  is és fordítva; ez nem jelenti azt, hogy *önmagában* bármelyik szükségszerű lenne, csak azt, hogy nincsenek egymás nélkül. A kauzális törvény egy funkcionális összefüggés



feloldhatatlanságát mondja ki. (A) minden részmomentumának megfelel x valamely részmomentuma, bármely változás itt változást implikál ott.

Fontos, hogy ez a szükségszerűség nem ismeret-szükségszerűség, hanem ontológiai létszükségszerűség. Csak általában, törvényként beszélhetünk beláthatóságáról és csak ebben az értelemben beszélhetünk ismeret-szükségszerűségéről, bizonyításáról vagy közvetett *a priori* evidenciájáról.

A szükségszerűség ebben az értelemben nem speciálisan a kauzalitás-törvény lényegéhez tartozik, hanem egészen általánosan magáéhoz a törvényéhez, függetlenül attól, hogy kauzalitás-törvényről van-e szó vagy másfajta – például logikai vagy matematikai – törvényről. Mindig létszükségszerűségként értendő, nem ismeret-szükségszerűségként, – eltekintünk a megismeréstől.

Az ismeretelméletnek különbséget kell tennie a megismerés modalitása és a lét modalitása között. A móduszok fokozati rendje is más a kettőben. Ez a problematika a következő fejezet után részletesen tárgyalásra kerül.<sup>7</sup>

### 2.3. Hartmann tisztán modális érve

Annak bizonyítása, hogy az ontológiai valóságosság a szükségszerűséget és a lehetőséget már tartalmazza, tehát móduszukat feltételezi (vagyis ahhoz, hogy valami valóságos legyen, nem csak lehetséges, hanem szükségszerű is kell, hogy legyen) a valóság modális analízisének feladata.

Ez a gnoszeológiaiától különböző ontológiai szükségszerűség-fogalom termékeny a meinongi érvelést illetően, a lényegében negatív érvek pozitív értelmet ad. Egy új, tisztán modális érvvé alakítja, az egyetlen nem modális (relacionális) elemet is kiküszöbölve – az implikációt. Az implikáció létmódusza a szükségszerűség, (A) és x összefüggésének feloldhatatlanságát mondja ki.

Tegyük fel, hogy x valóságos, de nem okozta semmi. Így hozzá jön egy tetszőlegesen kiválasztott (A) oldaláról valóságosságának lehetősége; ami ellentmond valóságosságának – legalábbis, ha diszjunktív lehetőségként értjük, amelyben benne foglaltatik egyúttal x nemlétének lehetősége is. Mivel azonban x-t mint valóságot feltételeztük, nem állhat fenn nemlétének lehetősége. Mi tehát az, ami kizárja x nemlétének lehetőségét? Ez nemlétének lehetetlensége kell, hogy legyen, ami azonban egy ismert modális alaptörvény szerint nem más, mint a pozitív szükségszerűség. Az, ami lehetetlen-hogy-nem-valóságos, az szükségszerűen valóságos. Lennie kell tehát a végtelenül sok (A) tényállás között legalább egy (A)-nak, aminek a pusztán valóságossága közvetlenül x szükségszerűségét jelenti. Ezt az (A)-t nevezzük x okának. Ennek viszonya x-hez a „ténylegesség-implikáció” (*Tatsächlichkeitsimplikation*).<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Ld. 3.1. Gnoszeológiai és ontológiai valóság-fogalom c. fejezet.

<sup>8</sup> Hartmann 1958b, 250. o.

Meinong fenti, negatív bizonyításának átalakítása után Hartmann felvázolja a bizonyítás egy másik formáját. Tegyük fel, hogy  $x$  valóságos. A kérdés ezek után, hogy  $x$  egy (A) *hatása-e?* Ha  $x$  nem lenne *lehetséges*, nem lehetne valóságos. Lehetősége tehát benne rejlik már valóságosságában – ez az ún. „modális minimum”. Azonban  $x$  lehetősége még nem elég  $x$  valóságosságához, *egyszerre* jelentheti  $x$  létének és nemlétének lehetőségét. Nemlétének lehetősége azonban *kizárná* valóságosságát. Kell egy „modális plusz”, ami lehetségesből valóságossá emeli. E „pluszt” pedig csak a szükségszerűség modális karaktere birtokolhatja.

Röviden tehát: *nemlétének lehetősége* valóságosságának akadálya. E momentum érvénytelenítése hordozza a *nem-lehetséges-hogy-nem-valóságos*-ságot (*nicht-nicht-wirklichsein-können*), ami egybeesik  $x$  *pozitív szükségszerűségével*.

Fontos megjegyeznünk azonban, hogy mindezzel egy „intermodális lényegviszony” van csak kidolgozva: az *ontológiai valóságosság* – a gnoszeológiaival ellentétben – magában foglalja a *szükségszerűséget*. Ugyanúgy tartalmazza alkotóelemeként, ahogy a lehetőséget is. „Egy tényállás lehetőségének és szükségszerűségének eme egybeesése teszi ki ontológiai valóságosságát.”<sup>9</sup> A szükségszerűség kizárja a pozitív lehetőség ellentagját, az egyúttal nem-valóságos lehetőségét, ezáltal a lehetőséget *valóságossá* emeli.

Mindezt a szűkebb értelemben vett kauzalításra alkalmazva:  $x$  valóságossága csak akkor áll fenn, ha lehetősége és szükségszerűsége is egy másik, (A) tényállás által biztosítva van, amely (A)-t  $x$  *okának* hívjuk. Ha fennállna, hogy egy  $x$  önmagában hordozná saját lehetőségét és szükségszerűségét,<sup>10</sup> így nem lenne szüksége egy másik tényállásra, az sem érvényteleníténé az előbbi érvet. Az *önmagában hordozás* által különböző tényállások komplexumára oszlana, amiben (A) és  $x$ , a *feltételező* és *feltételezett* viszonya ugyanúgy meglenne.

A lehetőség és a szükségszerűség a *feltételezési viszony* modális oldalai. A lehetséges mindig valamire vonatkozik, ami *lehetővé teszi*, a lehetőség feltételére; a szükségszerű mindig valamire, ami *szükségszerűvé teszi*, a szükségszerűség feltételére – mindkettő csak ott bukkan fel, ahol fennáll a viszony feltételezett és annak feltételei között.

Mindezt megtaláljuk a meinongi érvben is, csak a szükségszerűség-momentumot az *implikáció* fogalma elrejti.

A hobbesi valószínűség-érvben még közvetlenebb formában felismerhető a modális alapviszony. Eszerint  $x$  *bármely* időpontban ugyanúgy lehetséges volna, mint  $t$ -ben, ha (A) nem tenné *valóságossá* pont  $t$ -ben;  $x$   $t$ -ben való fellépésének végtelenül kicsi valószínűsége  $x$  tényállás feltételezett relációnélküliségében rejlik. Ez ellentmond *lehetőségének*. Amint azonban az őt lehetővé tevő viszony egy időben lokalizált (A)-hoz kapcsolódik, ellentmondásossága megszűnik.

9 „[D]ieses Zusammentreffen von Möglichkeit und Notwendigkeit eines Sachverhalts macht seine ontologische Wirklichkeit aus.” Hartmann 1958b, 251. o., Vö. Hartmann 1958a, 232. o.

10 Ez tulajdonképpen Hartmannál a véletlen „egyetlen pozitív fogalmának” felel meg. Ld. bővebben 4.1. Részletes indeterminizmus és véletlen c. fejezet.

Hartmann modális elemzésének alapvető jellegzetessége, hogy a lehetőség fogalmát a feltételek teljességéként érti. A lehetőség csak relacionális módusz, ahogy a szükségszerűség is, a valóság tartalmazza őket. Nem diszjunktív lehetőségről van szó tehát (*so oder anders sein können*), a valóságos nem tartalmazhatja egyúttal (A)-t és nem-(A)-t is, a szükségszerűség-momentum tűnik fel ott, ahol nem-(A) lehetetlenné válik – tehát (A) valóságosságával. *Nem-lehetséges-hogy-nem-(A)* ugyanis maga a *pozitív szükségszerűség* definíciója.

Hüntelmann interpretációjának alapján itt mindössze pusztán fogalmi analízisről van szó. A valóság fogalmából analitikusan következnek az egyéb móduszok, így ez a modalitás-tan önmagába zárt, s nem utolsó sorban, fogalmait tekintve megalapozatlan.<sup>11</sup> A kritika lényegében abból az alapotívumból ered, hogy Hüntelmann nem ért egyet a modális értelemben vett *lehetőség* hartmanni fogalmával.

Hartmann Arisztotelész lehetőség-fogalmának kritikájából és az ezzel összevetett Diodoros Kronos-i lehetőség-fogalom analíziséből kiindulva építi fel modalitás-tanát.<sup>12</sup> Számára a *dynamis* egy ellentmondásos fogalom, mely egyszerre jelent képességet, tehetséget, készséget és egyszersmind a diszjunktív lehetőség fogalmával is operál. A megarei iskola képviselőinél ezzel ellentétben a *reális lehetőség* fogalmával találkozunk, melyben Hartmann az első *ontológiai* lehetőségfogalmat látja körvonalazódni. „Csak az lehetséges, ami valóságos” („*Möglich ist nur das, was wirklich ist*”). A reális lehetőség ugyanis meghatározottságot, egyértelműséget, eldöntöttséget jelent. A „pusztán lehetséges” („*bloß Mögliches*”) csupán számunkra, fogalmi absztrakcióként létezik, s akkor tűnik fel, mikor mi magunk a reális szituációt nem látjuk át teljesen. Ez azonban semmiképp sem jelenti azt, hogy a történet maga ne lenne teljesen meghatározott. A lehetőség mint a feltételek teljessége implikálja a valóságosságot, mint fogalmi absztrakció azonban a feltételek hiányosságára, az eldöntetlenségre utal. Amennyiben a két fogalmat határozottan különválasztjuk, s érvényességi körüket tisztázzuk, utólag nem kérhető számon a hartmanni modalitás-tanon a diszjunktív lehetőség.

Hüntelmann nem ért egyet a *lehetőség* fenti meghatározásával, más fogalmakkal dolgozik, különbséget tesz *potenciális* és *aktuális* tényállás között, ahol az előbbi a lehetőségnek felel meg.<sup>13</sup> Az eltérő fogalmi háló a modalitás más felfogását eredményezi, melynek pozíciójáról a hartmanni modalitás-tan nyilvánvalóan nem tartható, ez azonban nem jelenti feltétlenül, hogy a hartmanni koncepció önmagában tarthatatlan volna.<sup>14</sup>

11 Hüntelmann 2000.

12 Hartmann 1957, 85-100. o.

13 Vö. Hüntelmann 2002.

14 Bővebben ld. 3.2. A valóság fogalmának problematikus volta c. fejezet.

### 3. A valóság fogalmai

#### 3.1. Gnoszeológiai és ontológiai valóság-fogalom

A modális kifejezések – lehetséges (*es kann so sein*), valóságos (*es ist so*), illetve szükségszerű (*es muss so sein/ könnte nicht anders sein*) – logikai rendje számos problémát vet fel, ha az ismeret fokozataiként fogják fel, tehát átviszik a tartalmi logikára. Mindez ugyanis a konstruktív szférába esik, nem a modálisba.<sup>15</sup>

Hartmann kiindulópontja itt is a kanti megközelítés, mely – ismeretelméleti jellegű lévén – a következő meghatározásokat vezeti be.<sup>16</sup>

Ami a tapasztalat formális feltételeinek (a szemlélet és a fogalmak vonatkozásában) megfelel, az *lehetséges*. – Az objektum lehetőségessége tehát a megismerés formájától függő.

Ami a tapasztalat (az érzékelés) materiális feltételeivel összefügg, az *valóságos*. – Az objektum valóságossága tehát a megismerés anyagától függ.

Aminek az összefüggése a valósággal a tapasztalat általános feltételei által meghatározott, az *szükségszerűen* létezik (egzisztál). – Az objektum szükségszerűsége tehát e kettő összehangoltságán múlik.

Hartmann hangsúlyozza, hogy a fenti megközelítés a konstruktív szférába esik, nem a modálisba, de maguk a definíciók ettől függetlenül strukturálisan is támadhatóak.

Ha ugyanis a *valóságosság* egyedül az ismeretanyagtól függ (*Erkenntnismaterie*), akkor valami olyan is lehet valóságos, ami a formákkal nem egyezik, vagyis *nem lehetséges*.

Ami minden formával (természettörvények) egyezik, lehetne *nem valóságos*, ha semmilyen észleletünk, vagy rávezető észlelet-összefüggésünk nem lenne róla. Bármilyen *létezik*, ezek szerint *nem valóságos*, ha a megismerés nem tud róla.

Ha a *szükségszerűség* az ismeret formájának és anyagának (*Materie*) összehangoltságában áll, minden *szükségszerűnek* közvetlenül *valóságosnak* is kell lennie az észlelés viszonyának értelmében. Így a matematikai és más *a priori* jellegű összefüggések sem lehetnek *szükségszerűek*, ami a kanti filozófián belül ellentmondáshoz vezet.<sup>17</sup> A *szükségszerűség* itt csak az „empirikus” gondolkodás *posztulátuma*, nem minden megismerés *létmódusza*. A fogalom túl szűken behatárolt.

<sup>15</sup> Ld. Hartmann 1958a, 220-242. o.

<sup>16</sup> Az empirikus gondolkodás posztulátumai. Kant 2004, 266-274. o.

<sup>17</sup> Értsd: a szintetikus *a priori* tételekre vonatkozóan.

Így ami valóságos, annak nem kellene egyben szükségszerűnek is lennie, illetve nem kellene okvetlenül olyannak lennie, amilyen. De ha a valóságosság csak a szükségszerűség feltételeinek egyik oldalát teljesíti (az összecsengést az érzékeléssel), akkor a *valóságos*, mint olyan, tulajdonképpen *véletlen*. Egy indeterminista világképben ez megférne, de a kantiban nem, amely elméleti értelemben: maradéktalanul a kauzális háló, gyakorlati értelemben: maradéktalanul a cél által áthatott. Egy világban, ahol a *valóságos* nemcsak *nem szükségszerűként* felismert, hanem *nem is szükségszerű*, nincs értelme okok után kutatni és célok után nézelődni. Mindkettő feltételezne ugyanis egy, a valóság szempontjából *immanens* szükségszerűséget.

A *valóságos* tehát – hartmanni értelemben – nem szorítkozik pusztán az észlelés adott-ságaira, hiszen a *priori* beláthatjuk, hogy előfordulhat olyan valóságos, amiről ezen a módon a legkevesebb ismeretünk sem lehet, és esetleg más úton sem. Az *egzisztencia* logikai modál-értékében egyáltalán nincs benne sem a megismertség, sem a megismerhetőség. A központi kérdés és annak vizsgálata tehát ontológiai jellegű kell hogy legyen, a gnoszeológai kérdések másodlagosak. „Ám ezzel a logikai kérdés elérte tartalmilag központi értelmét: ontológiaivá vált és a benne lévő gnoszeológai másodlagos kiegészítővé süllyedt.”<sup>18</sup>

Az ítélet-móduszok fokozatainak a természettudományos gondolkodásban a megismerés egész értékostályai feleltethetők meg. Lehetőség – hipotézis, feltevés. Valóság – tény, az adott fenomén. Szükségszerűség – a belelátás a miértbe az átlátott törvényszerűségek okán. A modalitás-fokok így képzik a *bizonyosság* fokait. A megismerés bizonyossági fokainak azonban nem feltétlenül kell a megismerés tárgya *létfokozatainak* lenniük! E hibát (ti. a létfokozatok ismeretfokozatokkal való azonosítását) követik el pl.: a racionalizmus, illetve az idealizmus képviselői, és Kant is.

A megismerés számára lehet valami valóságos anélkül, hogy azt szükségszerűnek, illetve lehetségesnek ismerje el. De ez nem jelenti, hogy a tárgy valóságos lehetne anélkül, hogy szükségszerű, illetve lehetséges lenne! A megismerés modalitásfokai nem kell, hogy egybeessenek a lét modalitásfokaival, a logikai módusznak nem kell azonosnak lennie az ontológiai módusszal.

„A lehetőség és szükségszerűség szintézisével a valóság modális értelme egyúttal teljesen ki is merült. [...] Tehát lehetőség és szükségszerűség szintézisét felfoghatjuk a valóság pontos modális definíciójaként.”<sup>19</sup> Így az inter-modális viszonyok analízise az *ontológiai valóságosság* első pozitív meghatározásához vezet – ellentétben a *valóság megismerésének* minden modális karakterével. Itt *logikai* és *ontológiai* modalitás ellentéte éle-

18 „Damit aber hat die logische Frage ihren inhaltlich zentralen Sinn erreicht: sie ist ontologisch geworden und das Gnoseologische an ihr ist zum sekundären Beiwerk herabgesunken.” Hartmann 1958a, 224. o.

19 „Zugleich ist mit der Synthese von Möglichkeit und Notwendigkeit auch der modale Sinn der Wirklichkeit durchaus erschöpft. [...] Man darf also die Synthese von Möglichkeit und Notwendigkeit als genaue modale Definition der Wirklichkeit ansehen.” Hartmann 1958a, 229. o.

sebben látható mint valaha. Hiszen ahhoz, hogy valamit *valóságosként* ismerjek fel, nem kell felismernem sem lehetőségességét, sem szükségyszerűségét. Ezek a kérdések okokról és feltételekről szólnak, az ember azonban valóságosként foghat fel valamit anélkül, hogy tudná, miért *lehet* vagy *kell* így lennie. „A paradoxon tehát valóban fennáll, mi szerint a valóság ontológiailag előfeltételezi a lehetőséget és a szükségyszerűséget, gnoszeológiailag azonban indifferens velük szemben.”<sup>20</sup>

Hartmann meglátása szerint a *valóságfogalmat* és a modalitás területét kétértelművé tette, hogy a valóság e két oldalát nem választották külön egymástól. Sok tévedés vezethető rá vissza, idealista, racionalista látszatzbizonyítások egész sora pont ebben a homályosságban keresett és talált érveket.

### 3.2. A valóság fogalmának problematikus volta

Hüntelmann<sup>21</sup> Gustav Bergmann<sup>22</sup> álláspontjához kapcsolódva megjegyzi, hogy az ontológia feladata bizonyos fenomének analízise és elméleti tisztázása, függetlenül a létfogalomtól. Lehetőséget és szükségyszerűséget az *egzisztenciától* függetlenül kell analizálni, mivel a modalitásoknak és az egzisztenciának semmi közük egymáshoz.

A hartmanni modalitás-tan legfőbb hiányosságának is azt tekinti, hogy létfogalommal operál, ami ráadásul egy tisztázatlan létfogalom („*dem schlicht ontisch verstandenen Generellen in allem Seienden*”<sup>23</sup>). Hüntelmann meglátása szerint Hartmann rendelkezik egy egzisztencia-fogalommal, anélkül, hogy azt valójában artikulálná – mégpedig azzal, ami a modalitások definíciójából következik, s így a feltételekkel áll összefüggésben.

A probléma abban rejlik, hogy a modalitások definíciója körben forgó volna az egzisztencia fogalmára való hivatkozás nélkül, így kénytelen használni azt.

Az egzisztencia fogalma azonban, mint Hartmann maga is mondja, közelebbről meghatározhatatlan. Azáltal azonban, hogy bekerül az említett definíciókba, a modalitások elkerülhetetlenül az egzisztenciáról mondanak ki valamit; annak ellenére, hogy Hartmann egzisztenciát és valóságot el akarja választani egymástól. A fő problémát tehát valóság és egzisztencia kapcsolatában látja Hüntelmann, mivel ez a kapcsolat a hartmanni modálontológia alapjain tulajdonképpen nem engedhető meg, hiszen az a valóságot modalitásként érti.

A valóságot azonban Hartmann az egzisztenciára való vonatkoztatottság nélkül nem tudja meghatározni. Mindezek alapján tehát előáll a definíció: egzisztálni annyit tesz, mint determinálnak lenni valami által. Felmerül a kérdés: egzisztálni és determinálnak

20 „Die Paradoxie besteht also zu recht, daß die Wirklichkeit ontologisch Möglichkeit und Notwendigkeit voraussetzt, gnoszeologisch aber indifferent zu ihnen steht.” Uo.

21 Hüntelmann 2000.

22 A Hüntelmann által (Hüntelmann 2000, 113. o.) hivatkozott mű: Bergmann 1964.

23 „[A]z egyszerűen ontológiailag értett általános minden létezőben”, Hüntelmann 2000, 123. o.

lenni valóban egy és ugyanaz a dolog-e?<sup>24</sup> Eszerint ugyanis minden reálisan valóságos létező létezésének feltételeit egy másik létezőben tudja. A létezés benne-levés a reális világban, nyilvánvalóan egyben a determinációs komplexum részeként.

Hartmann lét-fogalmának Mi-Won Kim általi interpretációja szerint: „[A] lét nála a gondolkodástól független magában való létet jelenti. A tulajdonképpeni lét-karakter a maga önállóságában kell, hogy előlépjen. Tehát a létmódusz az előfordulást és benne-levést jelenti a valóságosan létező világban, nem csak a reális szférában, hanem az ideálisban is.”<sup>25</sup>

Ezen a ponton vonja le a következtetést Hüntelmann, mi szerint Hartmann modális analízise valójában a reális valóságosság fogalmán nyugszik, s így analitikusan következik ebből a fogalomból. A modalitások vizsgálata tehát tulajdonképpen egy fogalom analízise. Modalitás-tana így rendkívül könnyen támadható, elég, ha valóságfogalmát kritikának vetjük alá s modalitás-tanának egész építménye összedőlhet.<sup>26</sup>

Ahogy fentebb említettük, Hüntelmann egy alapvetően más fogalmi kontextus szűrőjén át közelíti meg a modalitást, mint Hartmann, ami nyilvánvalóan más koncepciót eredményez, s aminek keretei közt nem feltétlenül férnek meg a hartmanni fogalmak. Ez azonban nem jelenti azt, hogy a hartmanni koncepció maga önmagában irreleváns volna.

Emellett a hartmanni valóság-fogalom sem cáfolható meg minden további nélkül. Hüntelmann modalitás-tana és annak kritikája részletekbe menő tárgyalása meghaladja e munka kereteit, így néhány – a hartmanni koncepción belüli – összefüggés felvázolására szorítkozom, melyek első látásra úgy tűnik, elkerülték Hüntelmann figyelmét.

Hartmann realitás-fogalma lényegében a következőkben áll: „A valóság-fogalom [...] is a természetes valóság-fogalom, ami a »reális világot« nem ismeri máshogy, csak a maga egységességében, tehát mint olyat, ami a heterogén dolgokat mindig egyesítve és egymásba kapcsolva tartalmazza: élő és élettelen erőket, szellemi és dologi eseményeket.”<sup>27</sup> Hartmann a reális világot mint teljesen determinált egységet fogja fel, ahol nincs helye a véletlennek; a függetlenség, szabadság pedig csak mint a magasabb szabadsága az alacsonyabbal szemben, mint *kategorialis novum* létezik.

Hartmann – a korábbiakban már vázolt – lehetőség-fogalma szerint, ha nem teljesül minden szükséges feltétel, a reális lehetőség nem teljes, a tényállás így reálisan lehetet-

24 Hüntelmann 2000, 112. o.

25 „[D]as Sein bedeutet bei ihm das denkunabhängige Ansichsein. Der eigentliche Seinscharakter soll in seiner Selbständigkeit hervortreten. Also bedeutet Seinsmodus das Vorkommen und Drinnenstehen in der wirklich seienden Welt, nicht nur in der Sphäre des Realen, sondern auch in der Sphäre des Idealen.” Kim 2000, 20. o.

26 Ld. még Piller 2001.

27 „Der Realitätsbegriff [...] ist auch der natürliche Realitätsbegriff, der die 'reale Welt' gar nicht anders kennt als in ihrer Einheitlichkeit, d.h. als diejenige, die das Heterogene stets verbunden und verflochten enthält: lebendige und leblose Mächte, geistige und dingliche Geschehnisse.” Hartmann 1931, 7. fejezet. Idézi: Kim 2000, 20. o.

len, amennyiben azonban a feltételek mind együtt vannak, az eredmény nem maradhat el. Ez „a reális lehetőség totalitás-törvénye” (*das Totalitätsgesetz der Realmöglichkeit*). Ezzel ellentétben a „részleges lehetőség” (*Teilmöglichkeit*) maga a „populáris lehetőségfogalom” (*populäre Möglichkeitsbegriff*) természetes intuíciónkon alapszik, mely azt súgja, hogy a *lehetséges* területe sokkal szélesebb, mint a *valóságosé*. Ennek alapján a *részleges lehetőség* szerint egy „így is és úgy is lehet”-ről (*so oder anders sein können*), a *reális lehetőség* értelmében pedig egy „csak így lehet”-ről (*so und nicht anders sein können*) van szó.<sup>28</sup> A reális világ „hasadási törvénye” (*Spaltungsgesetz der Realmöglichkeit*)<sup>29</sup> szerint A és nem-A a reális világban sohasem fordul elő egyszerre, mivel az egyik kizárja a másikat.

Itt mutatkozik meg rendkívül világosan Hartmann – a *naiv* realizmussal ellentétben álló – *kritikai* realizmusa. A valóság ugyanis nem minden esetben úgy épül fel, ahogy az a naiv mindennapi gondolkodás számára tűnik. A kiindulási pont nyilván az ebből fakadó természetes beállítottság, nem hagyatkozhatunk azonban teljességgel rá.

A valóság a hartmanni terminológiában abszolút módusz, lehetőség és szükségszerűség azonban relációs móduszok, tehát azok, amik a valósághoz való viszonyukban. A *reális szférában* így nem önállóak. Nincsen sem „pusztán lehetséges”, sem „pusztán szükségszerű.”<sup>30</sup> Hüntelmann egyik kritikai pontja valóság és lehetőség azonosítását érinti, nem véve tudomást arról, hogy Hartmann maga hívja fel rá a figyelmet: ne cseréljük fel a dolgot saját létmóduszával. Csak az lehetséges, ami valóságos, - de lehetségsége teljesen más dolog, mint valóságossága.<sup>31</sup> Lehetsége a feltételek fennállásában rejlik, valóságossága azonban a reális egzisztálás maga. A tézis semmiképp nem jelenti azt, hogy lehetőség és valóság ugyanaz volna. Annyit állít csak, hogy a reális világban nem fordulnak elő egymás nélkül.

#### 4. Determinizmus vs. indeterminizmus, determinációs formák és a szabadság

##### 4.1. Részleges indeterminizmus és véletlen

Hartmann *Philosophie der Natur*<sup>32</sup> című művében, a kauzalitás elemzésénél vitatja a fizika azon feltételezését, mely szerint a *mikro-szinten* lezajló folyamatok esetében uralkodó *véletlen és indeterminizmus* jól megfér a *makro-szinten* fellelhető *determinációval*.<sup>33</sup>

„Olyan sok reális dolog van, amit nem fogunk fel. [...] Ismeretes, hogy csak ott fedezünk fel okokat, ahol 1. az adottnak meghatározott támpontjai vannak erre vonatkozólag

28 Hartmann 1957, 97-98. o.

29 Uo.

30 Hartmann 1938, 183. o.

31 A *reális lehetőség totalitás-törvényének* értelmében.

32 Hartmann 1950.

33 Vö. Hansen 2009, 125-135. o.



(a kollokációkat ismerjük), 2. ismerjük a sajátos törvényszerűséget, aminek megfelelően a folyamatok történnek. Egyik sem igaz a mikro-mechanikai folyamatok tekintetében. Nem csoda, hogy itt az okokat nem értjük. De ebből még nem következik, hogy az okok ne állnának fenn.<sup>34</sup> Abból a tényből tehát, hogy néhol nem találunk *törvényszerűségeket*, s a lezajló folyamatok *véletlennek* tűnnek, Hartmann szerint nem vonható le semmiféle, a *részleges indeterminizmus* felé mutató következtetés. Attól teljesen függetlenül, hogy sajátos *törvényszerűségeik* később felfedezésre kerülnek vagy örökre ismeretlenek maradnak az emberi megismerés számára. Amennyiben ugyanis a látszólag *véletlen* (tehát ismeretlen *törvényszerűségeik* alapján lezajló) folyamatok esetében mégis *részleges indeterminizmust* állítanánk, az visszaesés volna a „régii racionalizmusba”, a geulincx-i axióma értelmében, mi szerint: amiről nem látod be, hogyan történhet, az nem is történik meg.<sup>35</sup>

Hartmann álláspontja szerint tehát: „a mikro-mechanikai folyamatok »szabálynélkülisége« vagy »véletlensége« nem minden törvényszerűség hiányát jelenti [...] így a látszólagos szabálynélküliség mögött is egy rejtett szabályszerűségnek kell lennie.”<sup>36</sup>

A részleges indeterminizmus („hézagok” a kauzális hálóban) kulcsfogalma a *véletlen*, melynek modális elemzését Hartmann a következőképpen végzi el.<sup>37</sup> Feltesszük, hogy A valóságos t-ben, és nem szükségszerű (vagyis véletlen). Ez azt jelenti, hogy A egyszerre nem-A is lehetne, tehát egyúttal meg is lehetne szüntetve és *nem-valóságos is lehetne*. Ez azonban ellentmondás – írja Hartmann. Az egyúttal *nem-A-is-lehet* a lehetőség módusára igaz csak. De ami már *valóságos*, az nem lehet egyszerre *nem-létező is*. A *nemlétezés lehetetlensége* (*nicht-nichtsein-können*) azonban a *pozitív szükségszerűség*. Tehát a valóság lényegileg tartalmaz egy *szükségszerűség-momentumot*.

Így amennyiben a *valóságos* bizonyos esetekben *véletlen* (indeterminisztikus) volna, vagyis nem volnának okai és feltételei egy másik létezőben önmagán kívül, önmagában kellene keresnünk okait. Amennyiben önmagában hordozza tehát saját lehetőségét és szükségszerűségét, egy komplex tényállásról beszélünk, melyben a feltételező és a feltételezett ugyanúgy megtalálható. Ha egy valóságos A az ő *másféleségének lehetetlenségét* (*nicht-anders-sein-können*) nem önmagán kívül birtokolja, akkor *causa sui*-nak kell lennie. *Ontológiailag* ez a véletlen egyetlen *pozitív* fogalma.<sup>38</sup>

34 „Es gibt ja so vieles Reale, was wir nicht begreifen. [...] Nun ist es wohlbekannt, daß wir Ursachen nur dort erkennen, wo wir 1. bestimmte Anhaltspunkte des Gegebenen dafür haben (die Kollokationen kennen) und 2. die besondere Gesetzmäßigkeit kennen, nach der die Prozesse verlaufen. Beides trifft bei den mikro-mechanischen Vorgängen nicht zu. Es ist kein Wunder, daß wir hier die Ursachen nicht fassen. Aber daraus folgt nicht, daß die Ursachen nicht vorhanden wären.” Hartmann 1950, II. II. 30. 379. o.

35 Geulincx ismert axiómája: „quod necis quomodo fiat, id non fit.” Idézi: Hartmann: „Wovon du nicht einsiehst, wie es geschehen kann, das geschieht auch nicht”. Hartmann 1950, II. II. 29. 362. o.

36 „... (daß) die »Regellosigkeit« oder »Zufälligkeit« der mikromechanischen Vorgänge nicht das fehlen aller Gesetzmäßigkeit bedeutet. [...] so muß auch hinter der scheinbaren Regellosigkeit eine verborgene Gesetzmäßigkeit stehen.” Hartmann 1950, II. III. 34. 414. o.

37 Hartmann 1958a, 230-232. o.

38 Hartmann 1958a, 232. o.

A véletlen Hartmann által körvonalazott negatív fogalma a rétegelmélet fényében világítódik meg. Az indeterminista teóriák elgondolása alapján véletlen és szabadság rokon fogalmak volnának, Hartmann álláspontjáról nézve azonban sokkal inkább egymás ellentétei. A véletlen a fennálló determinációs faktorok felfüggesztését vagy hiányát jelenti, a szabadság ezzel szemben más, magasabb típusú determinációs faktorok hozzájárulását. „A szabadság egy plusz, a véletlen pedig mínusz a determinációt illetően.”<sup>39</sup>

#### 4.2. A kauzális háló mint speciális determinációs forma

A modális érvek egy háló fennállását bizonyítják, azt, hogy a világban semmi sem történik véletlenül, minden történés determinált. Modális úton tulajdonképpen csak a determináció mint olyan bizonyítható, annak ok-okozati formája nem. Annyit mondhatunk ki, hogy minden folyamatstádium determinált; mindegy, hogy egy korábbi, későbbi, egyidejű vagy időn-kívüli által. A modális megfontolás tudatosítja, hogy egy  $x$  tényállás csak akkor lehet valóságos  $t$ -ben, ha létének lehetőség-feltételeit (illetve *szükségszerűségét*) egy (A)-ban tudja. Nincs meghatározva, hogy (A) időben mikori  $x$ -hez képest, sőt, az sem, hogy (A) egy időben létező tényállás-e. Csak annyi bizonyos, hogy valaminek fenn kell állnia  $x$  feltételeként. E feltétel közelebbi létkarakterével kapcsolatban azonban nem következik semmi. Ennek értelmében a kifejezés is, mi szerint: *x-nek kell, hogy legyen egy oka*, félrevezető; helytállóbb volna a következő használata: *x feltételei egy másik létezőben, (A)-ban vannak*.

A determináció ontológiai értelemben tehát mindössze az általános tényállás, hogy minden reális determinált. Nincs köze a determinizmushoz, sem az emberi szabadság kérdéséhez. Az implikáció értelmében meghatározható: ha „A” (vagyis ok) akkor „B” (vagyis okozat). Az *ok* itt a feltételek teljességét jelenti. Az ok felől nézve determináció, a következmény felől függőség (dependencia).

A világtörténet általános determinációjának tézisével kapcsolatban kijelenthető: „Egy zárt, belső összefüggéseiből megérthető világkép összetartásának ez a tézis az első, legáltalánosabb előfeltétele, és ennyiben az első, megkerülhetetlen feltétele a tudományos-kauzális világképnek is.”<sup>40</sup>

A „semmi sem történik/létezik ok nélkül” meghatározás a kauzalitás értelmében beszél, de meghatározatlanul hagyja az ok fogalmát. A „totális lehetőség” (*Totalursache*) és „részlehetőség” (*Teilursache*) megkülönböztetése még nem elég. A kauzális determináció valójában egy funkcionális összefüggés relációmomentuma, ami (A) és  $x$  részmomentum egymásnak való teljes megfelelést jelenti. E megfelelés esetén fontos, hogy (A) és

39 „Freiheit ist ein Plus, Zufälligkeit ist ein Minus an Determination.” Hartmann 1950, II. II. 28. 349. o.

40 „Für den Zusammenhalt eines geschlossenen, aus seinen inneren Zusammenhängen verständlichen Weltbildes ist diese These die erste, allgemeinste Voraussetzung, und insofern auch erste, unumgängliche Voraussetzung des wissenschaftlich-kausalen Weltbildes.” Hartmann 1958b, 256. o.

x egy időben lefolyó történés része, és (A) mindenképpen egy korábbi tag, mint x, s ez a rend megfordíthatatlan, végtelen. A kauzális háló az időben végighúzódnó determináció egy típusa, amelyben a későbbi stádium a korábbi által determinált.

A következő definíció áll elő „kauzalitáson ok és okozat »funkcionális összefüggését« érti, ami a folyamatstádiumok szukcessziójában a korábbtól a későbbi felé hat.”<sup>41</sup>

A speciális determinációs formák elemzése már az egyes létrétegek kategóriatánának feladata, ezen a területen a modális analízis már inkompetens.<sup>42</sup> A kauzalitás-törvénynek valódi bizonyítása tehát nem létezik, a tapasztalat vizsgálatával „mutatható csak fel.”<sup>43</sup> Hartmann Kantra hivatkozva<sup>44</sup> kijelenti: a kauzalitás kategoriális tartalmának közelebbi meghatározása (hogy ez a függőség *hogyan* értendő, *hogyan* működik maga a létrehozás benne) már kívül esik az *a priori* belátható határain. Hangsúlyozza azonban: „A belátás határaitól való tudás a biztos ismeret feltétele.”<sup>45</sup>

A kauzalitás maga a determinációt tekintve tehát egy speciális esetként, a fizikai-materiális világ jellegzetes determinációs formájaként értendő. Az időbeli determináció egy formája, aminek egy másik típusa az emberi cselekvés és törekvés szférájából ismert számunkra, a finális háló, az eszközök cél általi determinációja, ami a kauzális háló mint kategoriális előfeltétel nélkül nem lehetséges.

### 4.3. Determináció, determinizmus és szabadság

A reális világ teljes determinációjának törvénye egy egészen másik értelemben vett determinizmus (x feltételei egy másik létezőben, (A)-ban vannak), illetve indeterminizmus (a magasabb szintű determinációs formák önállósággal (szabadság) bírnak az alacsonyabbakhoz képest). Hartmann egy, a determinizmuson és indeterminizmuson túl eső álláspontot kíván elfoglalni. „Valójában az a kapcsolat összességében véve, amely a reáldetermináció törvényének megfelelően megvalósul, egy olyan kapcsolat, amely determinizmuson és indeterminizmuson túl helyezkedik el. A reális világ determinatív felépítésének egy harmadik, messze komplikáltabb típusát jelenti.”<sup>46</sup>

41 „[U]nter Kausalität nichts als den »funktionalen Zusammenhang« von Ursache und Wirkung versteht, der in der Sukzession der Prozeßstadien irreversibel vom Früheren zum Späteren waltet.” Hartmann 1958b, 261. o.

42 Hartmann 1938, II. IV. 26. 210-211. o.

43 Hartmann 1950, II. II. 30. 374. o.

44 Hartmann 1950, II. II. 26. 335. o.

45 „Das Wissen um die Grenzen der Einsicht ist die Bedingung gesicherter Erkenntnis.” Hartmann 1958b, 263. o.

46 „In Wahrheit ist das Gesamtverhältnis, das unter dem Gesetz der Realdetermination zustande kommt, ein solches, das jenseits von Determinismus und Indeterminismus steht. Es macht einen dritten, und zwar einen weit komplexeren Typus des determinativen Aufbaus der Realwelt aus.” Uo.

„A reáldetermináció törvénye tehát, bár általános és mindent átható, nem jelent tulajdonképpeni determinizmust.”<sup>47</sup> Azért nem, mert ez a törvény önmagában még nem mond semmit a determináció(k) típusa(i)ról, mindössze a reális világ fundamentális kategóriája.<sup>48</sup> A tulajdonképpeni determinizmus az volna, amely a világ egyféle, egységes determinációját állítja. A hartmanni álláspont azonban a determinációk rétegződésének elmélete, melyben helyt kap a szabadság, mint a magasabb réteg önállósága az alacsonyabbal szemben. Szabadságról csak egy olyan világban beszélhetünk, ahol több determinációs réteg épül egymásra. „Tehát minden réteg-distanciánál a magasabb az alacsonyabbal szemben szabad. De ahol csak egyetlen háló uralkodik, nincs magasabb és alacsonyabb determináció, így szabadság sem.”<sup>49</sup> Nem szükséges tehát részleges indeterminizmust sem feltételeznünk a kauzalitás-antinómia kezelése érdekében, amennyiben nem tartjuk magunkat a determinációs monizmus – Hartmann szerint teljesen hamis – elvéhez.

Az emberi szabadság így, ebben a megközelítésben, a magasabb réteg szabadsága az alacsonyabbal szemben. „A magasabb (réteg) kategoriális szabadsága egy minden rétegdistanciánál visszatérő fenomén; és a személy szabadsága csak a kategoriális szabadság speciális esete.”<sup>50</sup> Az ember a kauzalitás-törvénnyel szemben való szabadságát is így kell elképzelnünk. A finális determináció az a jellegzetes – a kauzális determinációnál magasabb szintű – determináció, melynek fellépéséhez egy tudatos lény szükségeltetik, aki képes mozogni a szemléleti időben, kitűzni a célját, kiválogatni hozzá az eszközöket és később realizálni azt. Mindez a kauzális háló alapjain és annak segítségével, magasabb determináció által való átformálásának révén történik. „Valójában a feltartóztathatlanság, amivel minden ok-komplexum a világtörténelemben kihat, egy kategoriálisan magasabb típusú determináció autonómiája számára teljesen veszélytelen.”<sup>51</sup> A kauzális háló fennállása tehát nem csak „ártalmatlan” az emberi szabadságra nézve, hanem „létalapként” szolgál saját, magasabb szintű finális determinációja számára.

47 „Das Gesetz der Realdetermination also, obgleich es ein allgemeines und durchgehendes ist, bedeutet keinen eigentlichen Determinismus.” Hartmann 1938, II. IV. 26. 217. o.

48 Hartmann 1938, II. IV. 26. 211. o.

49 „Frei ist dann bei jeder Schichtendistanz das Höhere gegen das Niedere. Wo aber nur ein einziger Nexus herrscht, da gibt es keine höhere und keine niedrigere Determination, und darum keine Freiheit.” Uo.

50 „Die kategoriale Freiheit des Höheren (Schicht) ist dann ein an jeder Schichtendistanz wiederkehrendes Phänomen; und die Freiheit der Person ist nur ein Spezialfall der kategorialen Freiheit.” Hartmann 1964, III. IV. 60. 505. o.

51 „In Wahrheit ist die Unaufhaltsamkeit, mit der alle Ursachenkomplexe im Weltgeschehen sich auswirken, der Autonomie einer kategorial höher gearteten Determination vollkommen ungefährlich.” Hartmann 1964, III. IV. 60. 509. o.

## 5. Összefoglalás

Hartmann álláspontja szerint tehát az emberi akarat autonómiája és a reális determináció általános törvénye egyáltalán nem áll ellentmondásban egymással. A szabadság pozitív értelme éppen az önmeghatározás szabadsága, ami maga is a determináció egy formája. A szabadság ellen tehát nem a determináció elve szólna, hanem a determinációs monizmusé. Ez az álláspont a szabadság pozitív értelmezését kívánja meg,<sup>52</sup> mi szerint a szabadság nem a meghatározatlanság, eldöntetlenség (negatív szabadság), hanem éppen az emberi akarat pozitív önmeghatározása, az önállóan döntő akarat. Az emberi akarat determinációjába belejátszanak ugyan az alsóbb rétegek is a nekik megfelelő determinációs formákkal, de ezek csak részmomentumok, a feltétellánc csak akkor lesz teljes, mikor az akarat hozzáteszi mindehhez a saját önmeghatározását is.<sup>53</sup>

Az akarat determinációs formája a finális determináció. Maga a céltételezés azonban az akarat értékek általi determinációja révén megy végbe. Az értékek nem az emberi elme termékei, hanem általános lényegiségek. A következő feladat lényegében abban áll, hogy tisztázzuk akarat és értékek viszonyát, illetve hogy biztosítsuk az akarat szabadságát az értékekből eredő determinációval szemben is. „A szabadság kérdésének ez az oldala azonban már nem érinti a reális determinációt. Mivel az, amivel szemben a szabadság fennáll, már nem a reálishoz tartozik.”<sup>54</sup>

## 6. Befejezésül: az első apória első kérdésének további értelme

Hartmann tehát a klasszikus szabadságproblémában rejlő ellentétek feszültségét a rétegelmélet segítségével oldja meg. Az ellentétek tisztázását illetően a kanti szabadság-antinómiát veszi alapul: „Hogyan állhat fenn akaratszabadság egy teljesen determinált világban?”<sup>55</sup> (1. apória)

Az ember a reális világ rétegvizonyaiba beágyazott lényként definiálódik. Kanttal ellentétben Hartmannál az emberi ész öntörvényhozásában (céltételezés, teleológia) erő rejlik, mely képes beleavatkozni a nála alacsonyabb fokú, az ok-komplexum tagjaival szemben közömbös, mindent átszövő kauzális determinációba. Reális ereje van tehát a történések befolyásolására. A finalitás magasabb szintű determinációs forma, mint a kauzalitás, csak a tudatos lények szintjén lép fel. Az ember mint tudatos lény képes a céltételezésre, képes

52 Kantra hivatkozva használja a kifejezést: „*Freiheit im positiven Verstande*”.

53 Hartmann 1938, II. IV. 26. 214-216. o.

54 „Diese Seite der Freiheitsfrage aber geht das Problem der Realdetermination nichts mehr an. Denn das, wogegen die Freiheit besteht, ist kein reales mehr.” Hartmann 1938, 216. o.

55 „Wie kann Willensfreiheit bestehen inmitten einer durchgehend determinierten Welt?” Hartmann 1962, III. III. 74. 707. o.

mozogni a szemléleti időben, kiválogatni az eszközöket, s ezt a „visszafelérhető determinációt” alkalmazni. A rétegtörvények szerint az alacsonyabb réteg meghatározza ugyan mint alap a magasabbakat, de azok rendelkeznek bizonyos „kategoriális novummal”, önállósággal is velük szemben. Így maga a finális folyamat tulajdonképpen kauzálisként zajlik le, de az eszközök úgy vannak kiválogatva, hogy a kívánt célt létrehozzák. El van tehát térítve, át van formálva a kauzális sor magasabb determináció által.<sup>56</sup>

A céltételezés azonban az akarat értékek általi determinációjából ered. Az ember csak azt képes célként tételezni, ami értékként tűnik fel szeme előtt. A következő feladat tehát, hogy az akarat axiológiai determinációjával szemben is biztosítsuk a szabadságot. Ez a konfliktus – ahogy már Fichte is megfogalmazta, bár bővebb kifejtését, kiértékelését nem végezte el<sup>57</sup> – már értékek és akarat (*Sollen* és *Wollen*) viszonyában lép fel. Az ún. kauzalitás-antinómia megoldása után elérkezünk tehát a valódi, az erkölcsi szabadság antinómiáinak problematikájához.

## Bibliográfia

### Idézett művek

- Bergmann, Gustav 1964, *Logic and Reality*. University of Wisconsin Press, Madison.
- Bibó István 1986, „Kényszer, jog szabadság.” In *Válogatott tanulmányok* I. kötet. Magvető Kiadó, Budapest. [<http://mek.oszk.hu/02000/02043/html/11.html>] (2010. 02. 20.)
- Hansen, Frank-Peter 2009, *Nicolai Hartmann – erneut, durchdacht*. Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Hartmann, Nicolai 1931, *Zum Problem der Realitätsgegebenheit. Philosophische Vorträge*. Pan-Verlagsgesellschaft M.B.H., Berlin.
- Hartmann, Nicolai 1938, *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Hartmann, Nicolai 1950, *Philosophie der Natur. Abriss der speziellen Kategorienlehre*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Hartmann, Nicolai 1957, „Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff. Ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätsproblems.” In *Kleinere Schriften, Band II*. Walter de Gruyter, Berlin, 85-100. o.
- Hartmann, Nicolai 1958a, „Logische und ontologische Wirklichkeit.” In *Kleinere Schriften Band III. Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Walter de Gruyter, Berlin, 220-242. o.

<sup>56</sup> Hartmann 1964, III. IV. 60. 507-508. o.

<sup>57</sup> Hartmann 1962, 691-692. o.

- Hartmann, Nicolai 1958b, „Die Frage der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes“ In *Kleinere Schriften Band III. Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Walter de Gruyter, Berlin, 243-267. o.
- Hartmann, Nicolai 1962, *Ethik*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Hartmann, Nicolai 1964, *Der Aufbau der realen Welt. Grundriß der allgemeinen Kategorienlehre*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Hüntelmann, Rafael 2000, *Möglich ist nur das Wirkliche. Nicolai Hartmanns Modalontologie des realen Seins*. Röhl, Dettelbach.
- Hüntelmann, Rafael 2002, „Existenz und Möglichkeit.“ *Metaphysica International Journal for Ontology and Metaphysics*. Sonderheft 2. Röhl, Dettelbach.
- Kant, Immanuel 2004, *A tisztá ész kritikája*. (Ford.: Kis János) Atlantisz, Budapest.
- Kim, Mi-Won 2000, *Grundlegung der Werte in der Lebenswelt des Menschen: Studien zum Pflichtbewusstsein und zur Wertethik*. Tectum Verlag, Marburg.
- Meinong, Alexius 1973, „Zum Erweise des allgemeinen Kausalgesetzes“ In Haller – Kindinger – Chisholm (Szerk.), Alexius Meinong, *Gesamtausgabe Band V*. Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz. 483-602. o.
- Piller, Gereon 2001, *Zur Frage nach der Wirklichkeit: Cornelis Anthonie van Peursens „deiktische Ontologie“ und das Problem einer „aktuellen“ Seinslehre „nach“ Kant: ein Diskurs über Grundorientierung*. Königshausen & Neumann, Würzburg.

### **Másodlagos irodalom**

- Baumann, Willard 1955, *Das Problem der Finalität im Organischen bei Nicolai Hartmann*. Hain, Meisenheim.
- Baumgartner, Hans-Michael 1962, *Die Unbedingtheit des Sittlichen: eine Auseinandersetzung mit Nicolai Hartmann*. Kösel, München.
- Beck, Heinrich 1961, *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann*. Berchmanskolleg, München.
- Bellow, Hedwig 1966, *Das Problem der Freiheit in Nicolai Hartmanns Ethik*. Phil. Diss., Köln.
- Breil, Reinhold 1996, *Kritik und System. – Die Grundproblematik der Ontologie Nicolai Hartmanns in transzendentalphilosophischer Sicht*. Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Buch, Alois Johannes 1982, *Nicolai Hartmann: 1882–1982. mit e. Einl. von Josef Stallmach u. e. Bibliographie der seit 1964 über Hartmann erschienenen Arbeiten*. Bouvier, Bonn.
- Buch, Alois Johannes 1982, *Wert, Wertbewußtsein, Wertgeltung. Grundlagen und Grundprobleme der Ethik Nicolai Hartmann*. Bouvier, Bonn.
- Grötz, Arnd 1989, *Nicolai Hartmanns Lehre vom Menschen*. Peter Lang, Frankfurt am Main.
- Hartmann, Nicolai 1968, *Neue Wege der Ontologie*. Kohlhammer, Stuttgart.
- Heimsoeth, Heinz (Szerk.) 1952, *Nicolai Hartmann: der Denker und sein Werk; fünfzehn Abhandlungen mit einer Bibliographie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Kanthack, Katharina 1962, *Nicolai Hartmann und das Ende der Ontologie*. Walter de Gruyter, Berlin.

- Schlittmaier, Anton 1999, *Zur Methodik und Systematik von Aporien: Untersuchungen zur Aporetik bei Nicolai Hartmann und Gottfried Martin*. Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Morgenstern, Martin 1997, *Nicolai Hartmann zur Einführung*. Junius, Hamburg.
- Möslang, Alois 1964, *Finalität: ihre Problematik in der Philosophie Nicolai Hartmanns*. Schweiz: Universität-Verlag, Freiburg.



## Nyulászi Magdolna

1986-ban születtem, Budapesten. Tanulmányaimat 2004-ben kezdtem az ELTE angol-francia szakán, 2005 óta ugyanitt filozófiát hallgatók. A 2007/2008-as tanévet Erasmus ösztöndíjjal a párizsi Denis Diderot egyetemen töltöttem, ahol nyelvészeti tanulmányokat folytattam. Jelen tanulmány a Bene László témavezetésével készített második szigorlati dolgozatom kissé átdolgozott változata.

Nyulási Magdolna

## ◀ Az azonosság problémája a sztoikus ontológiában

### Bevezetés

Dolgozatom a szinkrón és a diakrón azonosság problémáját vizsgálja a négy *genosz* sztoikus tanával való összefüggésben. A szinkrón és a diakrón azonosság kritériumaként a sztoikusok ugyanazt a dolgot jelölik meg – nevezetesen az egyedi létező minőséggel való rendelkezését. A továbbiakban a „minőséggel rendelkező” fogalmát szeretném körüljárni, megvizsgálva a sztoikus fizikában, metafizikában, episztemológiában és szemantikában betöltött szerepét. A minőséggel rendelkező (*poion*), a négy sztoikus *genosz* egyike, amely az egyedi létezőt mint egy bizonyos minőség, vagy mint minőségek egy bizonyos csoportja által meghatározott entitást ragadja meg. Természetesen a minőséggel rendelkező egy ilyen definíciója sem a sztoikus rendszer kontextusa, sem a sztoikusokat megelőző gondolkodók által megfogalmazott problémák ismerete nélkül nem értelmezhető.

Dolgozatomat tehát a négy sztoikus nem tanának bemutatásával kezdem, illetve egyáltalán a sztoikus ontológia és metafizika kapcsán néhány alapvető tétel megfogalmazásával (I.), amelyek filozófiájuk szinte minden területére kihatnak, határt szabva az egyes kérdésekre adható válaszok fejlődésének. Ezek után rátérek az azonosság kérdésekre, és egy komplexebb metafizikai elmélet kidolgozásának elhelyezésére a sztoikus filozófiai rendszerben. Látni fogjuk, hogy a sztoikus metafizika bizonyos szinten – noha a sztoikusok rendelkeztek alapvető metafizikai elképzelésekkel – fizikai és episztemológiai tanításuk alátámasztását szolgálja. Az azonosság problémájának fizikai és episztemológiai vonatkozásának vizsgálatát követően (II.), egy, a szinkrón és diakrón azonosság kérdését áttekintő rövid elméleti rész (III.) után megvizsgálom a *minőséggel rendelkező* metafizikai természetét (IV.), majd végül az V. fejezetben számba veszem az arra vonatkozó felvetéseket, hogy konkrétan mit takarhat az „*egyedi minőséggel rendelkező*” fogalma.

### I. A sztoikus metafizika

#### 1. Ontológiai felosztás

A sztoikus metafizika és az egész filozófiai rendszer egy meghatározó alapelve, hogy csak testek létezhetnek. Ez természetesen nem csak a rendszer kiindulópontja, hanem már maga is válasz bizonyos, a létezéssel kapcsolatos kérdésekre. Hasonlóan több elődjükhöz,

a sztoikusok is a hatásgyakorlás és elszenvedés képességét tették meg a létezés kritériumának, és míg Platón *Szofistájában* a hozzájuk hasonló beállítottságú korporealisták nem tartanak ki következetesen materializmusuk mellett,<sup>1</sup> addig a sztoikusok elfogadják annak minden következményét, és hagyományosan testetlennek tekintett dolgokat is testnek tesznek meg: úgymint az erények vagy a lélek. A kiinduló tétel tehát a következő:

(A) Hatás gyakorlására és elszenvedésére csak test képes.

Ebből a következő (al)tételek következnek:

(A1) Csak testek léteznek.

(A2) Csak testek lehetnek okok.

(A3) Bármiféle közvetlen interakcióra csak testek képesek.

(A3.1) Csak testek érintkezhetnek valamivel.

(A3.2) Csak testek lehetnek jelen valamiben.

Persze a dolog nem olyan egyszerű, hogy a sztoikusok valóban a világ összes jelen-ségéről való számadásnál mindig testekre és valamilyen fizikai interakcióra hivatkoztak volna. Habár sok tradicionálisan testetlen dolgot testté tesznek (lásd fentebb), mégis vannak olyan entitások (ide tartoznak például a vákuum vagy a hely), amelyek testlensége logikailag szükségszerű.<sup>2</sup> Illetve vannak olyan predikátumok, melyek állíthatósága nem vezethető vissza a tárgyban végbemenő valamilyen fizikai interakcióra.<sup>3</sup> Bizonyos dolgokról, mint a hely, az idő, a *lektonok*<sup>4</sup> tehát fenntartják, hogy testetlenek. Az ilyen típusú entitások *szubzisztálnak* (fennállnak), azaz valamilyen módon léteznek, és bizonyos módon képesek hatást kifejteni, például az elménkre.<sup>5</sup> A testetleneket és a testeket a valami (*to ti*) kategóriája foglalja magába. Ez a felosztás pedig a sztoikus metafizika egy másik fontos alaptételére mutat rá, nevezetesen:

(B) Csak partikulárék egzisztálhatnak vagy szubzisztálhatnak.

Ugyanis egyetlenegy típusa van a dolgoknak, ami nem-valami, ezek pedig az univerzálék. Az univerzálék nem- vagy kvázi-valamik, semmilyen minőséggel nem rendelkeznek.

1 *A szofista* 246e5-248a3.

2 Az erre vonatkozó érvek egyszerű bemutatásához ld. Brunschwig 2003, 213-214. o.

3 Ez a felismerés tette szükségessé a negyedik, illetve a harmadik *genosz* bevezetését, bővebben a I. 2. pontban.

4 A *lekton* a sztoikus nyelvfilozófia fontos fogalma, leegyszerűsítve egy mondat vagy egy ige jelentése. A jelentés a megnyilatkozás (a szó vagy mondat hangalakja) által kifejezett tényállás (LS 197-202. o.).

5 Ez a sztoikus elmélet egyik legkényesebb pontja, mindenképp szemben állnak a nehézséggel, hogy számot tudjanak adni a testetlenek és a testek közötti interakcióról (LS 197-202. o.).

Első látásra úgy tűnik, hogy teljességgel száműzve vannak a sztoikus rendszerből, de bizonyos módon mégiscsak jelen vannak, ha nem is közvetlenül.

## 2. A négy *genosz*

A létezőkön belül újabb négy „kategóriát” találunk, ez pedig a négy sztoikus nem (*genosz*), nevezetesen a (1) szubsztancia (*hüpokeimenon*), (2) a minőséggel rendelkező (*poion*), (3) a valamilyen diszpozícióval rendelkező (*pósz ekhon*), (4) és a relatív diszpozícióval rendelkező (*prosz ti pósz ekhon*).<sup>6</sup> A négy *genosz*nak, Brunschwig kifejezésével élve, nem „rendszerező” szerepe van, hanem az egyes *genosz*ok rétegesen egymásra épülnek, egyre komplexebb és konkrétabb definíciót adnak egy egyedi létezőről.<sup>7</sup> Egy konkrét példán bemutatva: (1) Szókratész, mint Szókratész anyaga, egy szubsztancia, (2) Szókratész, mint ember, minőséggel rendelkező, (3) az ülő Szókratész egy bizonyos diszpozícióval rendelkező valami, (4) Szókratész, mint Xanthippé férje, egy bizonyos relatív diszpozícióval rendelkező valami. A négy nem tana Khrüszipposznál található meg teljes kidolgozottságában, de eltérők a vélemények azt illetően, hogy mind a négy nem kidolgozását neki kell-e tulajdonítani, vagy pedig a doktrína fokozatosan fejlődött ki, és Khrüssziszposz lett volna az, aki mintegy az utolsó téglával (ti. a harmadik *genosz* megalkotásával) befejezte az építményt.<sup>8</sup> Az első két nem valamilyen formában már Zénónnál és Kleantészénél is jelen volt, mint a két princípium, és ennek a metafizikai vetületeként mint anyag (*hülé, ouszia*) és minőség, de az azonosság és egyéb metafizikai problémák szempontjából nem volt kidolgozott szerepük.<sup>9</sup>

Hogy mi motiválta a négy nem doktrínájának kidolgozását? Erre Brunschwig és Sedley, illetve Menn eltérő válaszokat adnak.<sup>10</sup> Noha a két interpretáció elméletileg nem zárja ki egymást, mégis vannak gyakorlati eltérések, Menn szerint a négy nem tanának kidolgozását a predikáció metafizikai megalapozása motiválta, míg Sedley és

6 A terminológiai problémák tisztázása végett: Amennyiben a továbbiakban a „szubsztancia” szót önmagában, vagy sztoikus kontextusban használom, akkor az egyedi létezőt alkotó anyagdarabot értem rajta. Ugyanezt értem szubsztrátumon. Az egyedi létezőkre vagy „e.1.” formában vagy „komplexumként” fogok utalni, amennyiben az anyag és a minőség kettős jelenlétét kívánom hangsúlyozni. Anyag és Minőség (nagybetűvel) alatt pedig a két princípiumot értem. Amennyiben a „szubsztanciát” arisztotelianus, esetleg kortárs kontextusban kell alkalmaznom, igyekszem pontosan megjelölni, hogy mire is gondolok.

7 Brunschwig 2003, 227. o.

8 Khrüszipposzt mint szülőatyát nevezi meg LS 172-174. o., illetve Sedley 1982, 258-260. o., ezzel ellentétben Menn 1999, 227-230., ill. 234-242. o., Arisztónnak tulajdonítja a negyedik nem bevezetését, és Khrüszipposznak pusztán a harmadik nem kidolgozását tulajdonítja.

9 Legalábbis nincs erről bizonyítékunk, ld. LS 172. o. Menn véleménye itt szintén eltérő, legalábbis a predikálhatóság problémájának a szintjén.

10 Jelen tanulmányban sajnos nincs mód egyéb létező megközelítések megtárgyalására, mint pl. Graeser 1978.

Brunschwig<sup>11</sup> szerint a négy nem fő funkciója a változás és az azonosság problémájának kezelése. Ez utóbbi változatot dolgozatom témájából kifolyólag részletesen ki fogom fejteni a továbbiakban, ezért most elsősorban Stephen Menn álláspontjára térnék ki.

Menn elmélete az arisztotelési és a sztoikus „kategóriatan” összehasonlításából indul ki. Állítása szerint a predikáció metafizikai megalapozása Anaxagoraszig visszamenően úgy néz ki, hogy azért állíthatunk *a* dolgról egy *F* predikátumot, mert *F* valamilyen módon benne van *a*-ban.<sup>12</sup> Ezt az elképzelést Platón is elfogadja, hiszen a keletkezésben és pusztulásban levők *részeseznek* a Formákból, az ő nyomdokain járó Arisztotelész és a sztoikusok azonban más-más módon építették be ezt az elképzelést filozófiájukba, ami többek között az arisztotelési kategóriatan és a sztoikus *genosz*-elmélet közti különbség egyik alapja.<sup>13</sup> A sztoikusoknak ott gyűlt meg a bajuk ezzel az elképzeléssel, hogy az (A) tétel miatt csak testek lehetnek valamiben, illetve csak testek okozhatnak valamit. Ugyanakkor, bizonyos predikátumokat, például „*x* apja *y*-nak”, vagy „*z* ül”, semmiképpen sem lehet az alanyban testként (és részként) benne levő tulajdonságokkal magyarázni. Ennek okán bevezették előbb a negyedik *genoszként* ismert *relatív diszpozíciót*, majd a harmadik *genoszként* elnevezett *diszpozíciót*, amelyek más módon adnak számot az egyes predikátumok állíthatóságáról. A különböző predikátumokról való számadásra képes, különböző „predikátum síkokat” feltételező elmélet egyben lehetővé teszi azt is, hogy a különböző „síkokon” akár egymással ellentétes állításokat tegyünk. Így például „*x*-ről mint minőséggel rendelkezőről predikálható a növekedés”, „*x*-ről mint szubsztanciáról (*hüpokeimenonról*) viszont nem”, így a változás és azonosság problémája könnyebben lesz kezelhető; amíg az egyedi létező egyik aspektusában változáson megy keresztül, addig más aspektusában változatlan marad.

Olyan szempontból viszont ellentmond egymásnak a két interpretáció, hogy a harmadik és a negyedik nemet, mint az egyed individualizációjának további eszközét tekintik,<sup>14</sup> vagy pedig azokról a predikátumokról való metafizikai számadásnak, amelyek állíthatóságát nem lehet az egyed és a benne fizikailag jelenlevő aktív princípium interakciójával magyarázni. Mindenesetre, mivel jelen tanulmánynak a második nem van a középpontjában, és a harmadik és a negyedik nem kisebb hangsúlyt kap, nagyban fogok az „azonossági elemzésre” támaszkodni, hiszen a második nem szerepének Zénón utáni kidolgozásában az azonosság–különbözőség problémája mindenképpen központi fontosságú.

11 A két megfontolás összeegyeztethetősége abból is látszik, hogy Brunschwig 2003-as cikkében elismerően hivatkozik Menn 1999-es cikkére, és noha ő a négy nem kidolgozásának motivációját csak futólag említi meg, mégis az azonossággal kapcsolatos problémákat emeli ki, illetve a négy nem tanának kibontását Sedley-hez hasonlóan a Növekedés Érvéből kiindulva kezdi.

12 Itt kizárólag Menn 1999, 217-221. o. rekonstrukciójára támaszkodom.

13 Arisztotelésznél az „alanyban lét” fogalma mindenképpen különbözik a sztoikus elképzeléstől, ld.: „alanyban van» ezt úgy értem, hogy nem mint rész van meg valamiben, és nem létezhet külön attól, ami van” (*Kategóriák* 1a 24-27.).

14 Megjegyezném, hogy ezt sem Sedley, sem Brunschwig nem állítja egyértelműen.

## II. A Növekedés Érv

Sedley elmélete szerint a zénóni, főleg kozmológiai funkciójú aktív és passzív princípium elméleténél cizelláltabb ontológiai elmélet kidolgozását az akadémikusok általi támadások motiválták, különös tekintettel a Növekedés Érvre. A következőkben az ő rekonstrukcióját fogom követni a sztoikus azonosság-elmélettel kapcsolatban: először vázolom az általa feltételezett metafizikailag naiv zénóni pozíciót, az Akadémia támadását, majd az erre válaszként kidolgozott elméletet.

### 1. Az aktív és a passzív princípium

A zénóni kozmológiai elmélet szerint minden létező a passzív princípium (minőség nélküli anyag) és az aktív princípium (Isten, tűz, fátum, *pneuma*) keverékéből áll. A minősítetlen Anyag és a Minőség e megkülönböztetése Arisztotelésznél hasonlóképpen megtalálható. A gondolat elsőként Platón *Timaios*szában jelenik meg, a Formák és a Befogadó anyag megkülönböztetésével, ahol is ezt az aktív–passzív kettősséget teszi meg Platón az egyedi létezők legeredendőbb alapjának, a négy elem helyett. A négy elem ettől függetlenül mindhárom filozófiai rendszerben szerepet kap, de a két alapvetőbb princípium jobban képes számot adni a minőségi változásokról, különös tekintettel a négy elem egymásba való átalakulására.<sup>15</sup> (Ezt az utóbbi problémát azonban már a három rendszer különbözőképpen fogja kezelni.)

#### 1.1. Minőség, anyag, változás, keletkezés és pusztulás

A sztoikus rendszer egyik egyedi vonása, hogy szemben az arisztotelészivel és platónival, ahol a formák testetlenek, mindkét princípium test, amelyek egymással egy különleges keveréket alkotnak.<sup>16</sup> Mindkettőn részként vannak jelen a komplexumban, az aktív princípium differenciálja és strukturálja a testet, ő a felelős a passzív anyag összetartásáért, illetve az élőlényeknél a mozgásért, életfunkciókért, egyáltalán élőlényként való létezésükért. Az egyedi létezők tehát az elméletnek ezen a pontján kétfajta test összetételei, és az egyedi tárgyakat pusztán a bennük részként lévő anyag és *logosz* alapján definiáljuk, noha az aktív princípium szerepe elismerten az, hogy formálja, strukturálja, egyben tartsa és mozgásba hozza a passzívát.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Arisztotelész interpretációja a *Keletkezésről és pusztulásról*ban (314b.13-315a.4.).

<sup>16</sup> A két princípium keveredése a keverékek azon típusába tartozik, ahol a két alkotóelem keveredése tökéletes (keresztül-kasul átjárják egymást), mégis megőrzik eredeti tulajdonságaikat és bármikor szétválaszthatóak.

<sup>17</sup> LS 1987, 172. o. szerint nincs bizonyítékunk arra nézve, hogy Zénón valamilyen metafizikai szerepet tulajdonított volna az aktív princípiumnak.

A sztoikusok, Arisztotelészhez hasonlóan a szubsztátumot teszik meg a változás székhelyének, amennyiben minőségbeli változásról van szó. Az anyag véges és örök, állandó változásban van, egy világkorszak leforgása alatt tűzből (és itt különbséget kell tenni a mesteri módon alkotó Tűz, azaz az aktív princípium, és az emésztő tűz, az egyik elem között)<sup>18</sup> a négy elemmé differenciálódik, majd ezek keverékéből jönnek létre az egyedi létezők. Az egyes létezők bizonyos értelemben egymásba mennek át, anyagukkal egymást táplálják,<sup>19</sup> ilyen értelemben a keletkezés és a pusztulás is az anyagban lezajló minőségi változásként értendő. Mivel a világ egy élőlény, felfoghatjuk úgy, hogy a minőségi változás, és a keletkezés és pusztulás között bizonyos szinten az a különbség, hogy a partikuláris szubsztancia szintjén zajlik le a minőségi változás, vagy pedig az univerzális szubsztancia, a világ szintjén. Itt bizonyos szinten párhuzamot vonhatunk Arisztotelésszel, mivel az abszolút keletkezés egyik rendszerben sem a semmiből keletkezést jelenti, hanem egy szubsztancia „átváltozását egy másikba”, de a sztoikusok inkább organikus kozmológiai modelljükre támaszkodnak, míg Arisztotelész számadása önmagában is megállja a helyét, és pusztán metafizikai. Viszont a keletkezés és pusztulás magyarázatára be kell, hogy vezessen olyan megkülönböztetéseket az egyes tulajdonságok között (szubsztanciális, valóságos, érzékelhető, illetve nem valós, privatív, nem érzékelhető), amelyek bizonyos szempontból önkényesebbnek tűnhetnek.<sup>20</sup>

## 2. A Növekedés Érv

A változás egyik érdekes típusa a növekedés. Eddig minőségi változásokról volt szó, ahol az anyag állandó volt, a növekedés esetében azonban az egyedi létezőt alkotó anyag változik. Ezt a problémát illusztrálja a Növekedés Érv, melyet Plutarkhosz következőképpen mutat be *A közös fogalmakról* című művében:<sup>21</sup>

- (1) Minden egyedi szubsztancia változásban és mozgásban van: egyes dolgok leválnak belőlük, és befogadnak máshonnan érkező dolgokat.
- (2) A számok és a mennyiségek (az egyedi szubsztancia anyaga), amelyekhez ezek a dolgok hozzáadódnak, vagy amelyekből levonódnak, nem maradnak

18 Pl. Sztobaiosz 1.213,15-21. (=LS 46D).

19 Plutarkhosz: *A sztoikusok önellenmondásairól* 1052C-D (=LS 46E): „The world alone is said to be self sufficient because it alone has everything it needs, and it gets its nourishment and growth from itself since its different parts change into one another.”

20 *A keletkezésről és pusztulásról* 318a.35-319b.4.

21 A Növekedés Érv először tréfás formában Epikharmosz komédiáirónál jelenik meg. (Az érv e formájának rekonstrukciójához lásd Sedley 1982, 1. o.) Egy a *Theaitétoszhoz* írt névtelen kommentár (=LS 28B) pedig Püthagorasznak tulajdonítja.

meg ugyanannak, hanem megváltoznak, mivel az előbb említett hozzáadódások és leválások a szubsztancia megváltozását eredményezik.

- (3) Ezeket a folyamatokat tehát helytelen növekedésnek vagy csökkenésnek nevezni, helyesen keletkezésnek és pusztulásnak kellene neveznünk őket, mivel a növekedés és a csökkenés a test jellemzői, amin mint változatlan szubsztrátumon a változás végbemegy.<sup>22</sup>

Az érv konklúziója tehát az, hogy a növekedés nem predikálható az egyedi létezőkről, és ezért a növekedés illúzió. Az egyedi létezők kapcsán csak létrejövésről és elmúlásról beszélünk, hiszen minden egyes anyagrészcseke hozzáadódása új szubsztanciát hoz létre.

A sztoikusok válasza a Növekedés Érvre az, hogy az egyedi létezőknek több aspektusa van: mint szubsztanciák (mint az egyedi létezőt alkotó anyagdarabok) nem lehetnek a növekedés alanyai, maguk a szubsztanciák csak létrejöhetnek, illetve megszűnhetnek. Ez az egyetlen fajtája a változásnak, ami róluk predikálható. Ezzel szemben a dolog, mint egyedi minőséggel rendelkező (az egyedi minőség által individualizált anyag–minőség komplexum) az, amiről a változás többi fajtája is predikálható.<sup>23</sup> Másfelől, éppen ezért az egyedi minősége által individualizált létező az, ami teljes egészében létrejön és teljesen megszűnik (ti. az anyag valamilyen minősítettsége), viszont fennállása során változatlan marad, részeinek akár teljes lecserélődése ellenére is. Ha az érvet általánosságban tekintjük, azaz nem pontosítjuk, hogy mit is értünk „szubsztancia” alatt, akkor egész egyszerűen a fizikai világ változékonysága és a „szubsztancia” mint megbízhatatlan azonosságkritérium vannak az érv fókuszában, és a növekedés csak mint a fizikai változás egy alfaja szerepel az érvben. A „szubsztancia” mint anyag ugyanis kétféleképpen értelmezhető, és ez az érv hatókörét is megváltoztatja. (A) Ha úgy tekintjük, hogy az érvben a „szubsztancia” kifejezés a minősítetlen anyagra vonatkozik, akkor kizárólag csak a növekedés érdekes szempontunkból, mivel az egyed szubsztanciáját kizárólag mennyisége, azaz mérete határozza meg, mivel az anyag semmilyen szinten sem minősített (nem beszélünk őt alkotó, ilyen vagy olyan tulajdonsággal rendelkező részecskékről). (B) Ha az anyagot mint valamilyen minőséggel rendelkező, vagy valamilyen módon strukturált anyagot tekintjük, akkor már nem csak a növekedés, hanem a minőséggel rendelkező részecskék esetén az állandó fluxus, strukturáltság esetén, a struktúrában bekövetkező változás is jelentőséggel bír.

22 Forrás: Sedley 1982, 256. o., ill. Plutarkhosz *A közös fogalmakról (a sztoikusok ellen)* 1083A–1084A (=LS 28A).

23 Sztobaiosz I.177, 21 – 179, 17. (=LS 28D) és Szimplikiosz *Kommentár Arisztotelész Kategóriáihoz* 222, 30–33. (=LS 28H).



David Sedley „The Stoic Criterion of Identity” című cikkében egyértelműen az (A) értelmezést választja a sztoikus kontextusban, mivel feltételezi, hogy ha a sztoikusok egy individuális létezőről mint szubsztanciáról, azaz mint első nembe tartozóról beszéltek, akkor az őt részként alkotó minősítetlen anyagdarabra referáltak. Érvei a következőek:

- (1) Az akadémikusok ez esetben kifejezetten a növekedésnek mint a sztoikus kozmológia egyik alapvető folyamatának megkérdőjelezésére hegyezték ki az érvet.
- (2) Az érven az individuumok szubsztanciájának számokhoz való hasonlítása kizárja, hogy az állandó fluxusra is lehessen alkalmazni. A hasonlat ugyanis azt akarja érzékeltetni, hogy kizárólag az anyagdarab nagysága (más szóval az azt alkotó részecskék száma) az, ami meghatározó. Az anyagdarab nagyságában bekövetkező változás az önazonosság megszüntét vonja maga után, ugyanúgy ahogyan például a négy megszűnik négynek lenni, ha hozzáadok egyet.
- (3) Ezenkívül az, hogy kizárólag a növekedésről van szó, az abból is látszik, érvel Sedley, hogy Thészeusz hajójának idesorolható példája,<sup>24</sup> ami a részek és/vagy az alkotóelemek változása melletti időbeli azonosság problémáját illusztrálja, egyszer sem merül fel az akadémikus–sztoikus vita kontextusában. Ráadásul Thészeusz hajója egyébként sem a stabil fluxusról szól, hiszen nem az alkotórészek állandó cserélődése, és ezáltal az állandó változás van a probléma homlokterében. A kérdés ugyanis csak onnantól fogva válik érdekessé, hogy az összes alkatrész lecserélődött.
- (4) A stabil fluxus kizárólag az élettelen tárgyak esetében alkalmazható, hiszen honnan tudhatták volna akkoriban, hogy a felvett tápanyag valóban beépül a sejtekbe, lecserélvén az ott levő anyagot, nem pedig csak mint üzemanyag szolgál az életfunkciók fenntartására.<sup>25</sup>

Az (1) és (2) pontok jó érvek az (A) interpretáció mellett, ugyanis (1) a növekedés illuzórikus voltának bebizonyosodása valóban hatalmas csapás lenne a sztoikus kozmológiára, (2) a számokra és mennyiségekre való utalás valóban arra enged következtetni,

24 Plutarkhosz tudósítása szerint Thészeusz egykori hajóját Athén kikötőjében állították ki. Az idők folyamán azonban a hajó egyes alkatrészei elkorhadtak és ki kellett őket cserélni. Szép lassan a hajó összes alkatrésze lecserélődött. Thészeusz hajója Plutarkhosz szerint népszerű illusztrációja volt a korabeli filozófusok körében a növekedés által felvetett problémáknak. „Azt a harmincevezős gályát, melyen Thészeusz a fiatalokkal Kréta hajózott és épségben hazatért, az athéniak egészen Phaléroni Démétriosz idejéig megőrizték. Az elkorhadt deszkákat és gerendákat időnként újjakkal és erősekkel cserélték fel, így a bölcselők is ezzel a hajóval példálózhatnak, amikor a »növekvőről« vitatkoznak. Egy részük azt állítja, hogy a hajó ugyanaz maradt, más részük pedig, hogy megváltozott.” (*Thészeusz* 23.).

25 Sedley 1982, tulajdonképpen a (3), illetve a (4) pontokat hozza fel érveként, az (1) és a (2) lényegében az, ami mellett érvel.

hogy a „szubsztancia” mint minősítetlen anyag szerepel ebben a kontextusban. Tehát, ha elfogadjuk Sedley állítását, hogy a második kontra első nem tanításának részletes kidolgozása Khrüszipposz műve a Növekedés Érvre adott válaszként, akkor el kell fogadjuk, hogy az érv kizárólag a növekedést, mint változást tette meg problémának az időbeli azonosság szempontjából.

Én nagyjából el is fogadnám Sedley érvelését, különös tekintettel a (2) pont bizonyító erejére és arra a tényre, hogy Khrüszipposznak volt is egy *A növekedés érvről* című könyve,<sup>26</sup> azonban a (3) és a (4) ponttal kapcsolatban lennének megjegyzéseim. Elképzelhető, hogy a sztoikusok nem tudták, sőt empirikus megfigyelések alapján biztosan nem tudhatták, hogy mi lesz az tápanyag sorsa, ha egyszer bekerül az emberi szervezetbe. De egy ilyen elképzelés nem lett volna hallatlan újdonság a korban. Arisztotelésznél például a növekedés egy aktív princípium, ami a növekvő dologban van, és „utat enged” a potenciálisan testszövet tápláléknak, aktuálisan is testszöveté téve és így beépítve a szövetekbe. Amennyiben a beépülő táplálék több, mint a testszövet elhasználódásával veszített testszövet mennyiség, akkor növekedésről beszélünk. Arisztotelész megkülönbözteti a táplálást a növekedéstől, ugyanis míg a növekedés nincs mindig jelen egy egyed élete folyamán, addig a táplálás végig jelen van, ez pedig az az általánosabb eset, amikor a szövetbe beépülő és a belőle leépülő anyag egyensúlyban van. Másfelől, Thészeusz hajójával kapcsolatos állítása egyáltalán nem igaz. A probléma nem csak akkor válik érdekessé, amikor a hajóban már minden elem kicserélődött. Az egyik a problémával kapcsolatban felmerülő kérdés, éppen az, hogy van-e egy határ, amit megvonhatunk, hogy egy bizonyos százaléku elem kicserélődése után már egy másik hajóról beszélünk. Az azonosság problémája már a hajó legelső elemének kicserélődése után is fennáll.<sup>27</sup> Harmadrészt, noha a sztoikus rendszer két alapvető fogalma a két princípium, a szubsztancia fogalmát a sztoikusok is két értelemben használták, egyrészt az elsődleges anyag értelmében, másrészt viszont a minőségekkel rendelkező anyag értelmében.<sup>28</sup>

Nyilván, ha kizárólag a négy nem tanát nézzük, és következetességet tulajdonítunk a sztoikusoknak, akkor azt kell mondjuk, hogy ebben a kontextusban csak a minősítetlen anyagról lehet szó, azonban nem ez volna az egyetlen eset, hogy az egyes kategóriák „megelőlegeződnek” a „alacsonyabb” kategóriákban is. Vannak például olyan értelmezések,<sup>29</sup> melyek szerint a minőségek az anyag diszpozíciói, illetve Richard Sorabji azon felvetése is, miszerint a *pneuma* nem a tűz és a levegő keveréke, hanem a tűz és a levegő a *pneuma* különböző diszpozíciói, is ezt a „zavarosságot” erősíti meg. Bár az előbb említ-

26 LS 173. o.

27 Tözsér 2006.

28 Porphürioszt idézi Szimplikiosz az Arisztotelész *Kategóriái*hoz írt kommentárjában 48, 11-16. (=LS 28E).

29 Sorabji 1988, 85-89. o., illetve Reesor 1954, 41. o.

tett két elmélettel nem értek egyet,<sup>30</sup> a sztoikus *genoszok* alkalmazása olykor valóban inkonzekvensnek tűnhet, és nagyon sok tényező befolyásolja. Ezenkívül a két princípium először a négy elemet hozza létre, ezekből jönnek létre az egyedi létezők.<sup>31</sup> Mindezzel csak azt akarom mondani, lehet, hogy a sztoikusok számára sem volt egyértelmű, milyen típusú változásokkal szemben kell ellenállónak lennie az azonosságkritériumnak, és noha a Növekedés Érv minden bizonnyal szerepet játszott abban, hogy pont az egyedi minőséggel való rendelkezést tették meg azonosságkritériumnak, nem biztos, hogy ilyen kristálytisztán le lehet vezetni az egyiket a másikból.

### 3. A megragadó képzetek

A problémát tovább bonyolítja, hogy a sztoikusoknak más motivációjuk is volt egy biztos azonosságkritérium megjelölésére, amellet, hogy a növekedést, kozmológiájuk egyik alapvető folyamatát veszély fenyegette. Fenntartották ugyanis, hogy lehetséges a bizonyos tudás, mégpedig az érzékelés tévedhetetlenségének lehetőségéből kifolyólag. A sztoikus bölcs<sup>32</sup> el tudja dönteni, hogy mely képzeteket hagyjon jóvá, és fogadjon el megbízhatónak, mivel az ilyen képzetek számára<sup>33</sup> egyértelműen megkülönböztethetők azoktól, amelyek nem a valóságot tükrözik. A képzeteknek ezt a kítüntetett osztályát – ti. a bizonyos érzékelésből származókat – „megragadó képzeteknek” nevezték.<sup>34</sup> Ezek tévedhetetlenül tudósítanak az érzékelés tárgyáról, mivel (1.) egy valóságosan létező tárgy váltja ki őket, (2.) világosak és tökéletesen megfelelnek az érzékelés tárgyának, (3.) kell legyen valamilyen megkülönböztető jegyük, hiszen „a valóságos tárgytól származó képzet [nem lehet olyan], hogy ugyanabban a formában akár a nem valóságos tárgytól is származhatna.”<sup>35</sup> Egyéb kritériumok is szerepelnek a sztoikusoknál, úgy mint önevidencia, kényszerítő erő, cselekvésre sarkallás, az akadémikusok azonban meggyőzően érvelnek amellet, hogy illúziók, vagy álmunkban megjelenő képzetek ugyanúgy megfelelnek ezeknek a kritériumoknak.

A sztoikusok a gondolkodás és az elme (racionális lélek, *nousz*) kialakulását az érzékelésre vezették vissza. Születéskor az elme üres lap, melyen az érzéki tapasztalatok nyomot hagynak, ezek a „benyomások” alkotják képzeteink alapvető típusát. Nem minden képzetünk származik ugyanis az érzékelésből, viszont ezek azok az alapelemek, amelyeken különböző műveleteket alkalmazva a többi képzetet megkapjuk. Nemcsak

30 Nagyrészt Stephen Menn 1999, 222. o. kiváló kritikájának köszönhetően.

31 Diogenész Laertiosz 7.135-6., ill. 7.142. (=LS 46B), ill. (=LS 46C).

32 A sztoikus bölcs ugyanis tévedhetetlen: Szextosz Empeirikosz: *A tanítóról* 7.151-7. (=LS 41C), ill. *Névtelen sztoikus értekezés* SVF 2.131. (=LS 41D).

33 Bár a bölcs az, aki egyértelműen és minden esetben felismeri a megragadó képzeteket, mindenki rendelkezhet ilyenekkel, csak a többiek nem tévedhetetlenek.

34 Vagy kognitív benyomásoknak.

35 Cicero: *Lucullus* 77-78. (=LS 40).

az elmetartalmak, hanem magának az elme kialakulásának is előfeltételei az érzékelésből származó fogalmak, hiszen az ember születésekor pusztán lélekkel (*pszükhé*) rendelkezik, elméje (*logosz*) kialakul, mégpedig az őt érő folyamatos érzéki ingerek hatására. Az egyes érzéki benyomások emlékeket hagynak, a hasonló emlékek sokasága pedig „tapasztalatot” alkot. A sok hasonló képzet együtt közös fogalmakat (*prolépszisz*) alkot, melyek az univerzálékról<sup>36</sup> alkotott elképzeléseinknek felelnek meg, illetve melyeknek az univerzálék az intencionális tárgyai. Közös fogalmaink kialakulása a szellemi fejlődés egy meghatározó folyamata, ezek „természetesen” (nem tudatosan) jönnek létre.<sup>37</sup> Ezek a *prolépsziszek* szolgálnak alapul a racionális értelmi működést karakterizáló értelmi tevékenységeknek, megléjük tehát az emberi lény racionális lélekkel való rendelkezésének alapfeltétele. Ha tehát a dolgok nincsenek valami olyasmivel ellátva, ami (a) egyértelműen felismerhetővé teszi őket az idők során bekövetkezett változások ellenére, (b) illetve ami alapján egyértelműen meg tudjuk különböztetni őket egymástól, akkor nem létezhetnek sztoikus bölcsek, és egyáltalán az emberi racionalitás, ítélőképesség és a kommunikáció lehetősége is veszélyben vannak.

### III. Szinkrón és diakrón azonosság

Az individualizációs kritérium a szinkrón azonosság problémája szempontjából meghatározó, míg az azonosságkritérium kifejezést, legalábbis én, jelen esetben, a diakrón azonosság problémája kapcsán fogom alkalmazni. Az egyik esetben arról van szó, hogy mi az, aminek alapján két, egy időben létező dolgot azonosnak mondunk (talán intuíciónknak megfelelőbb átfogalmazás: mi az, aminek alapján két, egy időben létező dolgot különbözőnek mondunk). A *megkülönböztethetetlenek azonosságának* tézise ide tartozik. A másik esetben pedig azt a dolgot kell megjelölnünk egy dologban, ami az idők folyamán változatlanul megmarad benne. Ez a fajta azonosság esik a Növekedés Érv fókuszába.

Alapvetően tehát más típusú problémákról van szó, de nyilvánvaló a kettő összefüggése. Felmerülhet a kérdés, vajon mennyire lenne kívánatos, hogy a kettő ugyanaz a dolog legyen.

Vajon lehet-e olyasvalami az individualizáció kritériuma, ami azonosságkritériumként nem állna helyt, azaz olyan valami, ami nem maradna változatlan az idők folyamán. A

36 Bár a sztoikusok semmilyen helyet sem biztosítanak az univerzáléknak ontológiai rendszerükben, az univerzálékról alkotott képzeink központi helyet foglalnak el antropológiájukban és ismeretelméletükben. Egészen pontosan: az univerzálék közös fogalmaink intencionális tárgyai, noha a rájuk irányuló elképzeléseink igaz elképzelések, maguk az univerzálék a *phantaszmiák* kategóriájába tartoznak, azaz anynyi realitásuk van, mint egy hallucinációnak, vagy egy álomképnek.

37 A fenti 3 bekezdéshez lásd Aetiosz 4.11.1-4. (=LS 39E), ill. Diogenész Laertiosz 7.53 (=LS 39 D).

szoitikusok szerint nem lehet. Mindkét esetben az egyedi minőséggel való rendelkezés az, ami az azonosságot garantálja. Ez pedig a két fent említett sztoikus tanítás, tudniillik a növekedés, mint alapvető fizikai folyamat, és a megragadó képzet tanításának védelmezése érdekében szükséges. Az egyezést támasztja alá a következő Szimplikiosz idézet is:

[H]a egyszer az összetett dolgok esetében is megvan az individuális forma – ami szerint a sztoikusok egyedi minőségről beszélnek, ami egyszerre terem ott és tűnik el teljességében...<sup>38</sup>

Ugyanez az egyedi minőség az, ami az időbeli önazonosságot is biztosítja:

[É]s amely megmarad ugyanolyannak az összetett dolog egész élete folyamán, jóllehet, hol az egyik, hol a másik része jön létre és pusztul el különböző időkben.<sup>39</sup>

Hogy ez miért következik a sztoikus rendszerből, arra a szinkrón és a diakrón azonosság vizsgálata során még visszatérek, de előbb lássunk egy példát arra, hogy ez az egybeesés nem feltétlenül szükséges: a hagyományos Arisztotelész interpretáció szerint az individualizáció alapja az anyag.<sup>40</sup> Az egyedi létezők *infima speciesüket* tekintve megegyeznek, pusztán a „nekik jutó” anyagdarabok azok, amelyek megkülönböztetik őket. Ez az anyag lehet:

- (1) minőség nélküli anyag – ez ahhoz a modern megoldáshoz hasonlít, mi szerint két, intrinzikus tulajdonságaiban teljesen egyező dolgot a térben elfoglalt helyük alapján különböztetünk meg egymástól.<sup>41</sup>
- (2) ha minőséggel rendelkező anyagról van szó, akkor (a) az anyag egyéb minőségei interakcióba léphetnek a formával, vagy (b) az egyedek nem esszenciális minőségeit (amelyek fajuk karakterizálása szempontjából nem fontosak) anyagukból kell eredtetnünk

Az utóbbi interpretációt képviseli Ross,<sup>42</sup> míg Anscombe szerint az anyagnak mint individualizációs princípiumnak leginkább egy deiktikus nézőpontból érthető meg a szerepe. Akármennyire precíz leírásokat adunk két különböző személyről, a referencia „alaphelyzete” a deixis, a rámutatás, ez esetben pedig evidensen a különböző anyag dönt.<sup>43</sup> Az időbeli

38 Szimplikiosz kommentárja Arisztotelész *A Lélekről* c. művéhez 217, 36 – 218, 2. (=LS 28 I) A fordítás Bene László műve.

39 Uo.

40 Ross 1996, 228-230. o.

41 Huoranszki 2001, 154. o.

42 Ross 1996, 230. o.

43 Vö. a Thészusz hajójával kapcsolatos egyik gondolatkísérlettel, amikor két hajónk van, az egyik a már minden alkatrészében kicserélt „eredeti” hajó, a másik a pedig egy a régi alkatrészekből felépített „rekonstruált”.

azonosság kritériuma azonban már két dolog is lehet. Egyrészt az anyag – ha például a változások leírását nézzük meg a *Keletkezésről és pusztulásról*-ban, akkor a minőségi változások a szubsztátumban mennek végbe, s bizonyos szinten az anyag az, ami állandó marad. Másfelől, a *Metafizika Z* egyes részeit értelmezhetjük úgy, hogy a szubsztancia az esszenciával (forma) egyenlő, és ez (ti. az *infima species*, amelybe az egyed tartozik, meghatározó tulajdonságok) az, ami a változás során végig megmarad. Mivel a két kritériumnak nem kell egybeesnie, ezért az egyikkel szemben támasztott követelményeknek a másik nem kell megfeleljen, például az anyaggal, mint az individualizáció alapjával szemben nem támasztható az a követelmény, hogy az idők során változatlan maradjon.<sup>44</sup>

Visszatérve a sztoikusokra, náluk tehát a két azonosságkritérium ugyanaz, nevezetesen az egyedi minőséggel való rendelkezés. Ez az időbeli változás kapcsán evidens, a Növekedés Érvvel kapcsolatban már nagyjából meg is tárgyaltuk. Azonban míg a növekedés kapcsán világos, hogy miért előnyös az Anyaggal szemben a Minőséget választani, addig a minőségi változások kapcsán nem nyilvánvaló, hogy minek kellene pontosan ennek a minőségnek lennie. Egy lehetséges opció az előbb felkínált Arisztotelész interpretáció, az esszencializmus egy válfaja. A sztoikusok azonban ezt nem fogadják el, világosan megkülönböztetik a közös minőségekkel való rendelkezést (melyek bizonyos szinten az univerzáléknak felelnek meg)<sup>45</sup> az egyedi minőségekkel való rendelkezéstől, az utóbbit téve meg azonosságkritériumnak. Ebből is látszik, hogy a szinkrón és a diakrón azonosság kritériuma a sztoikusoknál ugyanaz kell legyen, mivel a közös minőségekkel mint individualizációs princípiumokkal van problémájuk, hiszen ezek alapján nem lehet két egyedet egymástól megkülönböztetni. Maradjunk abban, hogy később visszatérek arra a kérdésre, hogyan is lehet az időbeli azonosság kritériuma egy minőséggel való rendelkezés, egyelőre azt kell látnunk, hogy semmiképpen sem az anyag az, s hogy a szinkrón és a diakrón azonosság kritériuma megegyezik. Áttérve a szinkrón azonosság problémájára: az egyedi minőséggel rendelkező, mint az individualizáció alapja, egyrészt episztemológiai, másrészt fizikai megalapozású. Önmagában megálló metafizikai megalapozása az elméletnek nincsen, bár nehéz és félrevezető lenne ezeket a kategóriákat ilyen módon szétválasztani.

## 1. Episztemológiai motiváció

Hogy eldöntsük azt, hogy két, egy időben létező dolog azonos-e egymással, annak kiváló módja például, hogy megnézzük, vajon a két dologról ugyanazok és csakis ugyanazok a predikátumok állíthatóak-e. Ha  $x$  azonos  $y$ -nal, akkor  $x$  minden tulajdonsága igaz  $y$ -ra is. Ez az Azonosak Megkülönböztethetlenségének tétele (más néven Leibniz törvény).

<sup>44</sup> Anscombe 1979, 94. o.

<sup>45</sup> Ez nem feltétlenül evidens, lásd a IV. fejezetet.

A Leibniz törvény megfordítása a Megkülönböztethetetlenek Azonosságának tétele, mely szerint ha  $x$  minden tulajdonsága igaz  $y$ -ra, akkor  $x$  azonos  $y$ -nal.

A sztoikusok a Megkülönböztethetetlenek Azonosságának erősebb, *metafizikai* változatát állítják, számukra az, hogy két megkülönböztethetetlen dolog azonos, azt jelentette, hogy akkor egy dolgról van szó, olyan értelemben, hogy egy szubsztanciáról, azaz a megkülönböztethetetlen dolgok *numerikusan* azonosak. Mivel fenntartották, hogy egy  $F$  „egyedi minőséggel rendelkező” dolog nem lehet egyszerre két különböző szubsztanciában. Minden egyedi létezőnek egy sajátos egyedi minőséggel kell rendelkeznie. Ezzel szemben, az akadémikusok a Megkülönböztethetetlenek Azonosságának gyengébb, *episztemológiai* változatát vallották, miszerint a megkülönböztethetetlen dolgok *kvalitatíve* azonosak.

Az egész vita a biztos tudás megszerzhetőségével kapcsolatos, mint azt már a megragadó képzet tanításával kapcsolatban említettem. Az akadémikusok szkeptikusokként fenntartották, hogy amennyiben valamiről nem lehet biztos tudásunk, csak vélekedhetünk róla, annyiban a bölcsnek fel kell függesztenie ítéletét. Elegendő akár csak egyetlen olyan esetet felmutatni, amikor a biztos tudás nem lehetséges, hogy bemutassuk az érzékelés megbízhatatlanságát. A megkülönböztethetetlenek kvalitatív azonosságára számtalan példa van: ki tudna két búzaszemet, vízcseppet, hópelyhet vagy akár két galambot megkülönböztetni. Márpedig a sztoikus bölcs sohasem tévedhet. Ezért kell a sztoikusoknak fenntartani, hogy minden egyedi létező valamilyen egyedi minőséggel rendelkezik, ráadásul ennek az egyedi minőségnek valami egyértelműen felismerhetőnek kell lennie, de erről még később.

## 2. Fizikai motiváció

Az episztemológiai mellett a sztoikus fizikai elméletből is következik, hogy az egyedi minőség az individualizáció princípiuma a sztoikusoknál. Ez pedig a *pneuma* differenciáló, összetartó és mozgató erőként való megjelölése.<sup>46</sup> A *pneuma* mint a két princípium komplexumában részként jelenlevő minőség nem csak differenciálja az egyedi létező anyagát, hanem „egyben is tartja” azt.<sup>47</sup> A *pneuma* tűz és levegő, a két száraz elem keveréke. A *pneuma* állandó mozgásban van, ami egy bizonyos feszültséget kelt a testben. A tűz, mint a *pneuma* meleg komponense tágulásra „hajlamos”, ezáltal egy kifelé irányuló mozgást hoz létre, míg a hideg levegő inkább összehúzódná, egy befelé irányuló mozgást eredményezve. Ez az állandó feszültség tartja fenn, tarja össze a testeket. A kifelé irányuló mozgás okozza a mennyiségeket és a tulajdonságokat, míg a befelé irányuló mozgás az egységet és a szubsztanciát.<sup>48</sup> Tehát ugyanaz a dolog garantálja a differenciá-

46 Szimplikiosz: *Kommentár Arisztotelész Kategóriáihoz* 222, 30-3. (=LS 28H), Alexandrosz: *A vegyülről* 223, 25-36. (=LS 47L).

47 Nemesiosz 70, 6-71, 4. (=LS 47 J).

48 Nemesiosz 70, 6-71, 4. (=LS 47 J).

lódást, ami az egységet. Akkor azonosítunk valamit egy bizonyos egyedi létezőként, ha rendelkezik valamely egyedi differenciáltsággal. Az anyag önmagában sem az egység, sem a másoktól való különbözőség biztosítására nem elegendő.

#### IV. A minőség (*poiotész*) és a minőséggel rendelkező (*poion*)

A minőséggel rendelkező (*poion*) az, amiben egy minőség (*poiotész*) – azaz az aktív princípium egy darabja – benne van. Az aktív princípium (Minőség) fizikai jelenléte az anyagban az oka annak, hogy a két komponensből álló komplexumról, az egyedi létezőről, bizonyos állítások tehetőek. A két princípium egy különleges keveréket alkot, melynek jellegzetessége, hogy vegyülésük tökéletes (ti. a keverék legkisebb részét véve is keveréket kapunk), ámde a két komponens végig megőrzi képességét a különválásra.

##### 1. A minőség

Látnunk kell, hogy az egyedi létező minőséggel való rendelkezésének három szintje van:<sup>49</sup>

- (1) A (meta)fizikai szint, a komponensek, melyekből a dolgok állnak. Itt lehet szó valódi fizikai magyarázatról, pl. részecskék, amiből a tárgyak felépülnek, vagy metafizikai magyarázatról, mint például az anyag és a forma egymásra hatása (ezek nem feltétlenül választhatók el egymástól).
- (2) Az érzékelés, illetve konceptualizáció szintje, ahogy mi látjuk a tárgyat.
- (3) A predikáció szintje.

Az első két szint megkülönböztetése több szempontból is problematikus, elég, ha csak a megragadó képzet tanára gondolunk, amely egy világos benyomás és az érzékelés tárgyat pontosan leképezi.<sup>50</sup> Nem egy olyan szintű megkülönböztetésre gondoltam, mint az elsődleges és másodlagos minőségek Locke-nál, mégsem úgy látjuk teljesen a dolgokat, ahogyan azok elemi szinten vannak, ha másért nem, hát azért, mert a *pneuma* differenciáló ereje folyamatos, és mi mégis – bizonyos időközön belül – változatlanul látjuk az egyedi létezőket. Bizonyos általunk érzékelt minőségekről pedig a sztoikusok a dolgokban létrejövő strukturális változásokkal adnak számot, amint azt később látni fogjuk.

<sup>49</sup> A minőség megjelenésének ezt a három szintjét Stephen Menn tanulmánya nyomán látom megalapozottnak elválasztani egymástól.

<sup>50</sup> Vö. Diogenész Laertiosz VII.46. (=LS 40 C).



A minőséggel rendelkező esetében a minőség mint entitás mind a három szinten jelen van. Van neki megfelelő predikátum, érzékeljük a minőséget, és a minőség mint test jelen van az egyedi létezőben is. Ez azonban nincs így minden esetben. Egyrészt vannak azok az esetek, amikor ugyan a belső tulajdonságokban van változás, tehát érzékelhető a minőségbeli különbség, metafizikailag azonban mégsem lenne szerencsés ezt a minőség mint test jelenlétével magyarázni az egyedi létezőben. Ezek a predikátumok tartoznak a harmadik *genoszba*. Ilyenek az „állapotok”, például ülés, futás, ilyen lehet az ököl (az ökölbe szorított kéz, szemben a kézzel). Az, hogy valamit mint a második, vagy a harmadik *genoszba* tartozóként ragadunk meg, attól is függ, hogy milyen viszonylatban határozzuk meg. Például az erények vagy a benyomások az egyénnek ugyan minőségei, viszont a *hégemonikonnak*<sup>51</sup> csak diszpozíciói.<sup>52</sup> A harmadik *genoszba* tartozó predikátumok a (meta)fizikai szinten az egyedi létező részeinek különböző elrendezésével magyarázhatók. Ugyanis például az ülés, vagy a kéz ökölbe szorítottsága nem jellemezhető valamilyen, az emberben vagy a kézben meglévő „ülésség” vagy „ökölség” minőséggel. Itt tehát a „minőség” már csak a második és a harmadik szinten van jelen, az első szinten csupán a már minőséggel rendelkező anyag szerkezetében bekövetkező változásokkal van dolgunk. Másrészt létezik a predikátumok egy harmadik alcsoportja, evidensen a negyedik *genoszba* tartozóké, – ahol az intrinszikus tulajdonságokban sincsen változás – sztoikus nyelvre lefordítva: semmilyen fizikai változás nem megy végbe a testben. Ide tartoznak a relációs tulajdonságok, például családi kapcsolatok. A sztoikusok fenntartották, hogy az apa gyermeke halála után megszűnik apa lenni, tehát a gyermek megszületése intrinszikus tulajdonságaiban semmilyen változást nem okozott. Természetesen a predikátum állíthatóságának oka ez esetben is test, de nincs fizikai kölcsönhatás a két test között az egyes testek szempontjából. Ugyan mint a világregd részei fizikailag hatnak egymásra és az ilyen változások a világregd egészében bekövetkezett mozgásoknak, szerkezeti változásoknak felelnek meg, az egyedi létezők szempontjából nem megy bennük végbe fizikai változás.

Felmerülhet a kérdés, vajon minden egyedi létezőnek van-e mind a négy kategória szempontjából vizsgálható aspektusa, és a kérdésre a válasz a fent említettekben kerekendő. Mint azt az erények példáján is láttuk, a négy *genosz* nem merev kategória, az egy *genoszba* tartozás annak is a függvénye, honnan nézzük a dolgokat. Az erények az ember minőségei, de a *hégemonikonnak* diszpozíciói. A relációs tulajdonságok az egyén relatív diszpozíciói, a világnak pedig diszpozíciói (azaz a világ diszpozíciójának részei). A világegész szempontból minden egyedi létező besorolható mind a négy *genoszba*. Összességük egyenlő a világ anyagával, minőségeik meghatározzák a világ minőségeit, a világ más minőségei az ő egymáshoz viszonyított helyzetükkel írhatók le, és mind függő viszonyban vannak egymással, a világ részeiként.

51 A *hégemonikon* a lélek irányító része a sztoikus lélekfilozófiában.

52 Erről bővebben lentebb.

## 2. Fizikai megalapozás

Visszatérve a *poionban* jelenlevő *poiotészre*: mi ez a minőség? Az eddigiekből tudjuk, hogy a *pneuma*, a *logosz* egy darabja, de hogyan képes a két princípium keveredése számot adni a világban tapasztalt hihetetlen sokféleségről? Egyrészt az aktív princípium által ellátott funkciók sokféleségével, másrészt nyilvánvalóan a két princípium interakciójának sokféle lehetőségéből kifolyólag:

- (1) Az aktív princípium értelmes, az isteni gondviselés tervét hordozza magában.
- (2) A *pneuma* különbözőképpen hatja át a világ és az egyes élőlények részeit, így az aktív-passzív princípium különböző arányú keverékeit hozza létre.
- (3) Maga a *pneuma* mint keverék sem teljesen homogén, nem lényegtelen, hogy az adott egyedi létezőnek jutó „*pneumadarabban*” a tűz–levegő keverék milyen arányú.
- (4) A *pneuma* nemcsak differenciálja az egyedi létezők anyagát, maga is benne van ebben a differenciációban, ugyanis ez a differenciáció egy dinamikus és többrétű folyamat.<sup>53</sup>

Ezt úgy kell érteni, hogy a *pneuma* ugyan részként van meg az egyedi létezőben, de mégis a keveredés folyamán ellátja egy struktúrával, majd ezt a struktúrát tovább differenciálja, illetve különböző funkciókkal látja el. A *pneumának* négy módozata van, különbözőképpen van jelen az univerzális anyag egyes részeiben, és az egyedi létezők egyes részeiben is.<sup>54</sup> A két princípium kapcsolatát nem úgy kell elképzelni, mint egy kémiai reakciót, hogy az egyes elemek összekeveredése valami harmadik dolgot, vagy érdekes jelenséget hoz létre, majd ha lezajlandó folyamatok lezajlottak, és létrejön egy egyensúlyi állapot, onnantól fogva minden nyugalomban van egy újabb elem érzékenység.

- (5) A *pneuma* egyben az egyedi létezők mozgás- és életprincípiuma is.
- (6) A harmadik és a negyedik *genosz* kapcsán kifejtettekkel összhangban az egyedi létezők struktúrájának változása, és egymáshoz való viszonyai tovább bonyolítják a világ szerkezetét.

A *pneuma* tehát önmaga minőségétől (tűz–levegő arány) és az általa áthatott anyaggal való interakciójától függően négy módon mutatkozhat meg az élőlényekben, ezek a *hexisz*, a *phüszisz*, a *pszükhé* és a *logosz*. Az élettelen tárgyak csak *hexisszel* rendelkeznek, a növények már *phüszisszel* is, az állatok (lelkes élőlény *pszükhével* is, míg az emberek

<sup>53</sup> Lásd erről pl. Reesor 1954, 42. o.

<sup>54</sup> Egyes értelmezések szerint diszpozíciója.

egyedi sajátossága a *logosszal* – racionális lélekkel vagy elmével – való rendelkezés. A már differenciált (tehát *hexisszel* bíró) anyag további differenciálódását már *phüszisszel* való rendelkezésnek nevezzük és így tovább. Az egyes minőségek tehát valamilyen szinten a *pneumának* ezekhez a különböző módokhoz kötődnek, hiszen mint láttuk a *pneuma* kívülre irányuló mozgása hozza létre a mennyiségeket és a tulajdonságokat az egyedi létezőben. Talán úgy fogalmazhatnánk meg a *pneumának* ezt a mozgását, mint önmaga differenciálódását, és az egyes minőségek ennek lennének érzékelhető eredményei.

### 3. Közös minőséggel való rendelkezés és egyedi minőséggel való rendelkezés

A sztoikusok különbséget tettek a közös és az egyedi minőségekkel való rendelkezés között, és az ezt tárgyaló idézetekből egyértelműen úgy tűnik, hogy közös minőségen mindig egy adott fajra jellemző közös minőséget vagy minőségek csoportját értik. A közös minőségek és az egyedi minőségek szembeállításakor ugyanis tipikusan olyan példákkal találkozhatunk, amelyek az arisztotelészi formára (egy fajra jellemző tulajdonságra) emlékeztetnek bennünket, pl. *ember*. A probléma csak ott van, hogy a sztoikus ontológiában az univerzáléknak nincs helye. Ez önmagában nem lenne gond, de ha megnézzük az érveiket a kérdéssel kapcsolatban, saját közös tulajdonságaik is veszélybe kerülnek. A sztoikusok ugyanis a következőképp érvelnek az univerzálék mint létező entitások ellen: az univerzálék nem lehetnek testek, mert akkor ellentmondásos tulajdonságokat kellene tartalmazniuk. Ha tehát a közös minőségeket, melyek ugyebár testek, az arisztotelészi forma fogalmának feleltetjük meg, akkor ugyanezzel a problémával kerülünk szembe.

Sajnos nagyon kevés szöveghelyünk van, ahol a közös minőségek valahogyan definiálva vannak azon felül, hogy szembe vannak állítva az egyedi minőségekkel.<sup>55</sup> Így nehéz pontosan megállapítanunk, hogy mit is érthettek a sztoikusok ezen. Egy lehetőség a fentebb említett, arisztotelianus értelmezés.<sup>56</sup> Egy másik lehetőség, hogy a közös minőségeket a „modern értelemben vett” univerzálékként értjük, azaz olyan tulajdonságokként, amelyek potenciálisan közősek, mint a piros, a kerek stb.<sup>57</sup> Az első értelmezéssel szemben felhozható az univerzálék sztoikus kritikájának a közös minőségekre vonatkoztatása. Azonban a sztoikusok univerzálékkal kapcsolatos tanítása meglehetősen összetett és nehezen kibogozható, bizonyos értelemben meg is

55 Kivéve: Szimplikiosz: *Kommentár Arisztotelész Kategóriáihoz* 237, 25 – 238, 20. (=LS 47S) „If it is a general truth that many things which are qualified generically are defective in the feature by which they are specified, such as sour wine, bitter almonds, Molossian and Maltese dogs. These all carry a mark of their genus, though to a slight and relaxed extent, and their tenor persists in a single condition so far as its actual defining terms are concerned; but frequently it is easy to change for some reason.”

56 Ezt találjuk Sedleynél is. Sedley 1982, 261. o.

57 Lewis 1995, 93-95. o.

engedik az univerzálék létezését meg nem is, tehát a közös minőségek tanítása alapján önellentmondással vádolni őket nem lenne megalapozott, hiszen az univerzálékkal kapcsolatos elképzelések sem egységesek, illetve egyértelműek. Másfelől, a „közös minőségek” említése szinte kizárólag csak Arisztotelész műveihez írott kommentárokban történik, így nem lenne meglepő, ha a sztoikus terminológiát a szerzők saját fogalomapparátusuk fényében értelmeznék.<sup>58</sup>

### V. Az egyedi minőség mint a szinkrón és diakrón azonosság kritériuma

Az egyedi minőségnek, mint a szinkrón és a diakrón azonosság kritériumának a következő követelményeknek kell megfelelnie:

- (K1) Élethosszig tartónak kell lennie.
- (K2) Teljes mértékben egyedinek (megismételhetetlenek) kell lennie.

A (K1) követelmény az egyedi minőséggel való rendelkezéssel mint a diakrón azonosság kritériumával szemben támasztható, míg az egyediség a szinkrón azonosság problémájához kapcsolódik. Van azonban egy harmadik kritérium is, a szinkrón azonosság episztemológiai motiváltságát tekintve:

- (K3) Az egyedi minőséggel rendelkezőnek egyértelműen, összetéveszthetetlenül *felismerhetőnek* kell lennie.

Látni kell azonban, hogy ez *nem* egy *metafizikai* kritérium. Ha visszagondolunk a IV. fejezetben adott felosztásra, ott megkülönböztettük a minőség (meta)fizikai és episztemológiai szinten való jelenlétét. Ez az állítás persze lehet, hogy nem állja meg a helyét (ld. az ott felhozott kifogásokat ezzel kapcsolatban). Azonban akkor is azt gondolom, hogy fontos észben tartanunk, hogy noha az egyedi minőséggel rendelkezőnek egy ilyen ismeretelméleti szerepe is van, magának a szinkrón és diakrón azonosságot megalapozó dolognak nem feltétlenül önmagának kell ezt a feltételt teljesítenie, elegendő, ha ki tudja mutatni, hogy van valami olyan neki megfeleltethető, vagy vele párba állítható érzékelhető tulajdonság, ami egyértelműen felismerhetővé teszi az érzékelő számára.

A következőkben néhány javaslatot tekintenek át az azonosságkritériumokra, részben a korábbi források, részben a modern kommentátorok alapján.

<sup>58</sup> Az ellentmondásos közös tulajdonságokkal kapcsolatban megoldást nyújthat Margaret Reesor értelmezése, aki szerint Khrüszipposznál a közös tulajdonságok testeten tulajdonságok voltak. (Reesor 1954, 50-54. o.).

## 1. Térben és időben kontinuous entitás

Ez a jelölt Sedleynél<sup>59</sup> szerepel, de ő maga is felismeri, hogy a sztoikusok anyagfogalmuk (ti. minőség nélküli anyag) miatt képtelenek valaminek a térbeli behatárolására. Erre persze mondhatnánk azt, hogy igen, de az egyedi minőséggel való rendelkezés mint az individualizáció princípiuma egyértelműen kijelöl egy anyagdarabot: minden olyan része az anyagnak, amely ezzel az egyedi minőséggel rendelkezik része az egyedi létezőnek. Azonban éppen, hogy arra keresünk választ, hogy mi ez az egyedi minőséggel rendelkező, illetve, hogy mit jelent egyedi minőséggel rendelkezni. Ilyen szinten a térben és időben kontinuous létező fogalma az azonosság sztoikus értelmezése szempontjából teljességgel érdektelen. Másfelől, mint azt Lewis<sup>60</sup> is megmutatja, a sztoikus individuumok sem térben, sem időben nem kontinuousok, ugyanis a sztoikusok fenntartották, hogy az egyes világokban ugyanazok az individuumok élnek,<sup>61</sup> a világegészkor azonban az univerzumot alkotó minden létező feloldódik az isteni tűzben, így a világegések alatt az individuumok megszűnnek létezni.

## 2. Közös tulajdonságok (illetve járulékok) komplexuma

Az egyedi minőséggel való rendelkezést hallván, valóban a legkézenfekvőbb megoldás, ami eszünkbe jut, hogy az egyes tulajdonságok egy egyedi konfigurációjáról van szó. A probléma azonban az, hogy ha az arisztotelési felosztásra gondolunk, akkor ezek a tulajdonságok vagy esszenciális, egy adott faj formáját meghatározó, vagy akcidentális tulajdonságok lennének. Csakhogy a forma, vagyis az arisztotelési értelemben közös minőséggel való rendelkezés, például az emberi fajhoz tartozás nem lehet a szinkrón azonosság kritériuma. Egy, a közös minőségekre vonatkozó információval szolgáló Dexipposz szövegben<sup>62</sup> is tipikusan járulékos tulajdonságok szerepelnek, és Lewis is ezeket említi elemzésében.<sup>63</sup> Ezek azonban habár individualizációs kritériumnak megfelelnek, az idők folyamán változhatnak, így mint diakrón azonossági kritériumok nem működnek. Mégis általában felismerjük az embereket, még hosszú idő eltelte után

59 Sedley 1982, 261-262. o.

60 Lewis 1995, 96. o.

61 Igaz, az, hogy milyen fokú kell, hogy legyen az azonosság, az vitatható.

62 Dexipposz: *Kommentár Arisztotelész Kategóriáihoz* 30, 20-6. (=LS 28J) „But if form is that which is predicated in the category of essence of a plurality of numerically different things, in what does single individual differ from single individual, seeing that each is numerically single? Those who solve this difficulty on the basis of the peculiarly qualified – that one individual is distinguished, say, by hookedness of the nose, by blondness, or by some other combination of qualities, another by snubness, baldness or greyness of the eyes, and again another by other qualities – do not seem to me to solve it well.”

63 Lewis 1995, 93-95. o.

is. Van a tulajdonságoknak egy olyan összejártsága, vagy egy olyan plusz tulajdonság, ami nem feltétlenül megfogható, mégis, akár az egyes sokkal elemibb, vagy jobban konceptualizálható tulajdonságok változása ellenére is megmarad, és ennek köszönhetően felismerjük az illetőt. Persze ez ellen fel lehet hozni radikális változások példáit, például ha valaki radikális plasztikai műtéten esik át, ami az egész testét átalakítja, és a hangja is megváltozik, nyilván nem fogom felismerni.

Két megoldás lehetséges ugyanis az ilyen esetekre, (a) fenntartjuk, hogy az egyedi minőségnek valami nyilvánvalóan érzékelhetőnek kell lennie, és feladjuk a sztoikus bölcs tévedhetetlenségét. Így megőrizzük a lehetőségét az emberi racionalitásnak, mert változatlanul megbízhatónak tartjuk az érzékelést, csak leszűkítjük a hatókörét. (b) Elfogadjuk, hogy az egyedi minőség nem egy a konceptualizálható minőségek közül, vagy nem is azok keveréke, hanem valami megfoghatatlan, viszont némely esetben hiába lesz megragadó képzetünk, nem hagyjuk jóvá, mert racionális elképzeléseink felülírják azt. Ez esetben a megragadó képzet a „megérzés” egy típusa lesz.<sup>64</sup> Akárhogyan is, a tulajdonságok ilyen összessége metafizikailag valóban nem képes megalapozni az egyén önazonosságát. Azonban valószínűnek tartom, hogy az egyértelmű felismerhetőség (K3) kritériumának pont valami ilyesmi fog megfelelni. A kérdés csupán az, hogy mi lehet az a (meta)fizikai entitás, amire egy ilyenfajta differenciálódás visszavezethető. Sedley és Lewis két komplex – ti. a (K1), (K2) és a (K3) pontoknak is eleget tevő – jelöltet hoz fel a szinkrón és diakrón azonosság kritériumaként. Vizsgáljuk meg, ezek mennyire állják meg a helyüket.

### 3. Genotípus, és külső manifesztációja, az ujjlenyomatok

Sedley szerint a modern tudomány egyértelműen fel tud mutatni valamit, ami megfelelhet a sztoikusok nehezen behatárolható „egyedi minőséggel rendelkező” fogalmának, ez pedig nem más, mint az egyén genotípusa és fenotípusa. Sedley konkrétan „géntérképet” és ujjlenyomatot említ. A géntérkép lenne tehát az egyedi mód, ahogyan a *logosz* formálta az anyagot, ami végül is igaz, hiszen az egyed DNS-e a fejlődését megszabó utasításokat tartalmaz, tehát magával a *logosz*zdarabbal is azonosíthatnánk, hiszen bizonyos értelemben önmozgató, másfelől a DNS minden sejtnek a sejtmagjában megtalálható, mégis elkülöníthető.<sup>65</sup> Az ujjlenyomatok egyedisége pedig az egyes egyének genetikai kódjának, egyediségének külső megnyilvánulása lenne, így a belső differenciáltság az episztemológiai szinten is megnyilvánulna, tehát egy tökéletes jelöltünk van a szinkrón és a diakrón azonosság szerepének betöltésére. Azonban több probléma is van ezzel a javaslattal.

64 Emellett az értelmezés mellett szólhat Szextosz Empeirikosz példája, amelyben Admétosz nem ismeri fel Alkésztisz, noha megragadó képze van róla, mivel meg van róla győződve, hogy Alkésztisz halott. (Szextosz Empeirikosz: *A tanítók ellen* 7.253-60. (=LS 40K)).

65 Ezáltal megfelelna a sztoikus keveredés azon fajtájának, ami a *logosz* és a *pneuma* keveredését jellemzi.

(a) Lewis felveti, hogy az ujjlenyomatok nem esszenciális tulajdonságok.

Ezt a (2) pont alatti gondolatmenetre hivatkozva megoldhatjuk, ti. az egyedi minőségeknek az episztemológiai szinten nem kell esszenciális tulajdonságoknak lenniük, azonban kétséges, hogy pont az ujjlenyomat lenne-e a sztoikus bölcs számára az egyértelműen felismerhető releváns tulajdonság

(b) Az egyiptetűjű ikrek DNS-e egyezik.

(c) Az ujjlenyomatok alakulása nem pusztán a DNS által kódolt, hanem a környezeti hatásoktól ugyanúgy függ, az egyiptetűjű ikrek ujjlenyomatai például különbözőek, mert az ujjlenyomat alakulása például attól is függ, hogy hozzáér-e a csecsemő a magzatburokhoz.

Tehát az ujjlenyomat, mint egyértelműen felismerhető, egyedi minőség nem vezethető le egyértelműen az ember genotípusából, és maga a genotípus sem teljesen egyedi – hiszen az egyiptetűjű ikrek esetén egyezik.

#### 4. A lélek

Eric Lewis „The Stoics on Identity and Individuation” c. cikkében amellet érvel, hogy a lélekkel rendelkező élőlények (ti. az állatok és az emberek) esetében az egyedi minőséggel való rendelkezés nem más, mint a lélek. Ez a megoldás mindenekelőtt azért problematikus, mert nyilvánvalóan nem foglalkozik a nem lelkes élőlények és az élettelen tárgyak esetével, holott az azonosság problémája velük kapcsolatban is felmerülhet.

A sztoikusok ciklikus időfelfogással rendelkeztek. Az újra és újra létrejövő világokban minden ugyanúgy működik, mint az őket megelőzőekben, mivel a világ ugyanazokból az alapvető komponensekből áll össze, azonos okok pedig mindig azonos okozatokat eredményeznek. Másfelől ez a világ a lehető legjobban van elrendezve az immanens isteni gondviselésnek köszönhetően, így nem is lenne értelme, hogy másként legyen. Noha a világokban azonos dolgokra tipikusan személyek szerepelnek példaként, ez csak akkor lehetséges, ha ők ugyanabban az ok-okozati rendszerbe vannak beágyazva. Noha az azonosság fokát illetően különböző elképzelések léteztek,<sup>66</sup> az egyes személy mint a rendezett világ része, mint negyedik neme alapján meghatározott entitás ugyanazokba a viszonyokba kerül ugyanazokkal a dolgokkal. Ugyanazok a hatások érik, és ő is ugyanúgy hat a dolgokra. Nos, ha a vele kauzális kapcsolatba kerülő entitások világokon keresztül önazo-

<sup>66</sup> Teljes azonosság, illetve csak példányazonosság Szimplikiosz: *Arisztotelész Fizikájáról* 886, 12-16. (=LS 52E) vö. Alexandrosz *Arisztotelész Első analitikájáról* 180,33-6; 181, 25-31. (=LS 52F).

nossága nincs biztosítva, akkor a lelkes lények önazonossága sincs biztosítva. Gondoljunk csak a környezeti hatások fontosságára, a *pneuma* egyedben való differenciálódására.<sup>67</sup> A lelketlen létformák azonossága tehát nem elhanyagolható, mivel a világot benépesítő entitások nagyon szoros ok–okozati összefüggésben vannak egymással a világréndben. Ennyit az előzetes ellenvetésekről, lássuk, vajon Lewis elmélete mint rész megoldás megállja-e a helyét. Lássuk először is, hogy eleget tesz-e az általunk felállított három kritériumnak:

- (1) Élethosszig tart-e? – Igen, sőt, mondja Lewis, a lélek a test halála után is fennmarad.
- (2) Egyedi-e? Elvileg igen. Sőt, mivel a sztoikusok valóban fenntartják a lélek és a személy azonosságát, ezért egyedinek kell lennie.
- (3) Egyértelműen felismerhető-e? – Nem, de mint láttuk, ez nem szükséges az azonosság pusztán metafizikai megalapozottságához.

Elég lesz pillanatnyilag, ha annyit bizonyítunk, hogy a lélekkel való rendelkezés metafizikailag megalapozhatja egy individuum azonosságát. Lewis jó érveket hoz fel amellet, hogy a lélek bizonyos szinten azonos az individuummal. Bebizonyítja, hogy a lélek szükséges és elégséges feltétele az individuum létezésének, és hogy „*pusztán különbözők tőle*” (azaz bár nem azonos vele, mégsem teljesen különböző), vagy átfedés van a térben elfoglalt helyük között, vagy az egyik része a másiknak.<sup>68</sup> Másfelől a lélek a *pneuma* egy diszpozíciója, és valóban a *pneuma* hozza létre a szubsztancia egységét, másfelől differenciáltságát. Önmagában azt állítani, hogy a *pneuma* egy diszpozíciója az, ami metafizikailag megalapozza egy személy önazonosságát, még nem egy akkora horderejű állítás, hiszen ezt már korábban is beláttuk. Kérdés, hogy miért pont a lélek lenne a *pneumának* ez a kitüntetett diszpozíciója?

Lewis az egyes egyedi létezők lelkének egyediségét azzal kívánja megalapozni, hogy az elmetartalmak, amelyek a sztoikusok számára nem tartalmak, hanem a lélek diszpozíciói, egyediek.<sup>69</sup> A következőképpen érvel: ha két lélek megkülönböztethetetlen lenne, akkor az elképzeléseiknek, szándékaiknak, emlékeiknek, fogalmaiknak is megkülönböztethetetleneknek kellene lenniük. Ez azonban lehetetlen. Noha megragadó képzetekkel rendelkezhetünk a világról, és a megbízható benyomásaink alapján kialakult közös fogalmaink megegyeznek, és ezért értelmesen tudunk egymással kommunikálni, Lewis szerint az egyes

67 Például az embrió vitális működéséért felelős *phüszisz* a külvilággal való találkozás hatására válik lélekké. (Hieroklész 1.5-33, 4.38-53. (=LS 53B)), illetve a *logosz* kialakulásának feltétele az érzéki benyomások alapján kialakuló közös fogalmak létrejötte.

68 Lewis hosszan fejtegeti az azonosság, pusztán különbözőség és különbözőség (*heteron*) fogalmak sztoikus használatát. Lewis 1995, 102-107. o.

69 Ld. a Sedley által a személyes azonosság problémájának modern elemzése kapcsán felhozott azonosság-kritériumot, az „emlékek egyedi kollektívja”, azaz az egyes emberek egyediségét és időbeli azonosságát elmetartalmaik egyedisége garantálja. (Erről bővebben: Olson 2008).



benyomásaink, akár ugyanazokról a dolgokról is, mégiscsak különbözőek. Két embernek soha nem lehet pontosan ugyanolyan érzéki tapasztalata, azon egyszerű okból kifolyólag, hogy térben különböző helyet foglalunk el.<sup>70</sup> Tehát mivel a lélek élethosszig tart, megfelel a diakrón azonosság kritériumának, és mivel az egyes lelkek diszpozíciói különbözőnek, a lélek egyben az individualizáció princípiuma is.

Egyfelől azt, hogy numerikusan ugyanazzal a lélekkel rendelkezünk egész életünk során, Lewis egész egyszerűen leszögezi, mondván, hogy „egyedülállóan furcsa elképzelés lenne ezt másképp gondolni”.<sup>71</sup> Pontosán ennyire lenne furcsa azt gondolni, hogy numerikusan különböző testekkel rendelkezünk, mégis felmerül az időbeli azonosság problémája. Az időbeli azonosság problémája épp azért *probléma*, mert van egy intuíciónk (ti. hogy a változások ellenére ugyanazok maradunk), de a tények ennek elmentmondani látszanak, s a lélek esetében ezek a problémák ugyanúgy felmerülhetnek. Másfelől Lewis magyarázata olyan szempontból korrekt, hogy az ember a benne levő *pneumadarab* alapján mondható egyedi minőséggel rendelkezőnek. Ami a lélek szintjén diszpozíció, az az egész ember szintjén minőség, hiszen maga a lélek részként van meg az „egész” emberben, tehát nem maga a lélek az egyedi minőséggel rendelkező, hanem az ember a lélek révén, és Lewis elfogadható magyarázatot ad a diszpozíciók egyediségére. Mindenesetre fontos kiemelni, hogy nem a lélek az egyedi minőséggel rendelkező, hanem a lélek az az egyedi minőség, ami az egyén egyedi minősítetttségét okozza. Most már csupán két kérdés vár megválaszolásra:

- (1) Vajon egyértelműen felismerhető-e valaki, egyedi diszpozícióval rendelkező lelke alapján?
- (2) Mi a helyzet a lelketlen élőlényekkel? Mi garantálja az ő *phüszisüik*, illetve *hexisüik* egyedi diszponáltságát?

Az első kérdésre adott válasz akár pozitív is lehet, mivel a lélek akár olyan vitális funkciókat is elláthat, amelyek eredményezhetnek érzékelhető változásokat. Másfelől az is fontos, hogy mi az, ami a megismerés szempontjából releváns. Fel lehet-e valakit ismerni a hangja vagy jellegzetes szaga alapján? Egyáltalán muszáj-e ennek valami „külső”, egyszerűen érzékelhető kritériumhoz kötődnie vagy lehet-e valami ennél komplexebb is, például az illető viselkedése? Viszont, ha a második kérdésre igennel válaszolunk, akkor lehetséges, hogy egy dolog *hexisze* vagy *phüszisze* jobban ellátná az egyedi minőség feladatát, főleg, ha külsődleges, egyszerűen felismerhető jegyekben határozzuk meg a felismerhetőség kritériumát.

<sup>70</sup> Illetve fizikai felépítésünk más sajátosságai is közrejátszhatnak az érzékelés különbözőségében.

<sup>71</sup> Lewis 1995, 97. o.

## Összegzés

Nem sikerült tehát pontosan rámutatni valamire, ami az egyedi minőség lenne egy egyedi létezőben. Annyit bizonyosan állíthatunk, hogy a *pneuma* valamely módosulása az, ami egyedi minőséggel rendelkezővé teszi az egyedi létezőt, differenciáció révén. Azonban nem sikerült olyan egyértelműen felismerhető tulajdonságot felmutatni, ami minden esetben felismerhetővé tenné az individuumot, ugyanis ami megfelelne a két metafizikai kritériumnak ((K1) illetve (K2)) az csak olyasmi lehet, ami a megragadó képzetel harmonizáló speciális episztemológiai kritériumnak (K3) nem tud eleget tenni.

## Bibliográfia

### Rövidítések

LS = Long, A. A. – Sedley, D (szerk.) 1987, *The Hellenistic Philosophers*. Vol 1. CUP. Cambridge.

### Elsődleges irodalom

Arisztotelész 1988, „A keletkezésről és pusztulásról.” (Ford. Bognár László) *Magyar Filozófiai Szemle*, 1988/3-4., 291-367. o.

Arisztotelész 1993, *Kategóriák*. (Ford. Rónafalvi Ödön) Kossuth Kiadó, Budapest.

Arisztotelész 2001a, „Metaphysics Z.” (Ford. Ross, W. D.) In McKeon, R. (szerk.), *The Basic Works of Aristotle*. Random House, New York, 689-926. o.

Arisztotelész 2001b, „On Generation and Corruption.” (Ford. Joachim, H. H.) In McKeon, R. (szerk.), *The Basic Works of Aristotle*. Random House, New York, 470-531. o.

Long, Anthony A. – Sedley, David (szerk.) 1987, *The Hellenistic Philosophers*. Vol 1. CUP, Cambridge. (A 39-42. fejezet Böröczki Tamás és Bene László fordításában kéziratban.)

Platón 1943, „Timaios.” (Ford. Kövendi Dénes) In *Platón összes művei*. Magyar Filozófiai Társaság, Budapest, 307-409. o.

Platón 2006, *A szofista*. (Ford. Bene László) Atlantisz, Budapest.

Plutarkhosz 2005, „Thészeusz.” In Plutarkhosz, *Párhuzamos életrajzok I.* (Ford. Máthé Elek) Osiris, Budapest.

## Másodlagos irodalom

- Anscombe, Gertrude Elizabeth M. 1979, „The Principle of Individuation.” In J. Barnes – M. Schofield – R. Sorabji (szerk.), *Articles on Aristotle – Metaphysics*. Vol. 3. Duckworth, London, 88-95. o.
- Brunschwig, Jacques 2003, „Stoic Metaphysics.” In B. Inwood (szerk.), *The Cambridge Companion to the Stoics*. CUP, Cambridge, 206-232. o.
- Brunner Ákos 2001, „A sztoikus ontológia és az értelem genezise.” *Passim* 3, 56-86. o.
- Cohen, S. Marc 2000, „Aristotle’s Metaphysics.” In Edward N. Zalta (szerk.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<http://plato.stanford.edu/entries/Aristotle-metaphysics/>] (2010.08.31.)
- Gallois, Andre 2005, „Identity over Time.” In Edward N. Zalta (szerk.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<http://plato.stanford.edu/entries/identity-time>]. (2010.08.31.)
- Graeser, Andreas 1978, „The Stoic Categories.” In J. Brunschwig (szerk.), *Les stoïciens et leur logique*. Vrin, Paris, 347-368. o.
- Huoranszki Ferenc 2001, *Modern Metafizika*. Osiris, Budapest.
- Lewis, Eric 1995, „The Stoics on Identity and Individuation.” *Phronesis* 40, 89-108. o.
- Long, Anthony A. 1996, „Soul and Body in Stoicism.” In A. A. Long, *Stoic Studies*. CUP, Cambridge, 224-249. o.
- Long, Anthony A. 1998, *Hellenisztikus filozófia*. Osiris, Budapest.
- Menn, Stephen 1999, „The Stoic Theory of Categories.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 17, 216-247. o.
- Noonan, Harold 2004, „Identity.” In Edward N. Zalta (szerk.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<http://plato.stanford.edu/entries/identity/>]. (2010.08.31.)
- Olson, Eric T. 2002, „Personal Identity.” In Edward N. Zalta (szerk.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<http://plato.stanford.edu/archives/win2003/entries/identity-personal/>]. (2010.08.31.)
- Reesor Margaret E. 1954, „The Stoic Concept of Quality.” *American Journal of Philology* 75, 40-58. o.
- Reesor, Margaret E. 1972, „Poion and Poiotes in Stoic Philosophy.” *Phronesis* 17. 279-285. o.
- Ross, David 1996, *Arisztotelész*. Osiris, Budapest.
- Sedley, David 1982, „The Stoic Criterion of Identity.” *Phronesis* 27, 255.-275. o.
- Sedley, David 1999, „Stoic Physics and Metaphysics.” In K. Algra – J. Barnes – J. Mansfield – M. Schofield (szerk.), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. CUP, Cambridge, 382-411. o.
- Sedley, David 2003, „The School, from Zeno to Arius Didymus.” In B. Inwood (szerk.), *The Cambridge Companion to the Stoics*. CUP, Cambridge, 7-32. o.
- Sorabji, Richard 1988, *Matter Space and Motion*. Cornell UP, New York
- Tőzsér János 2006, *Metafizika*. [[http://szabadbolcseszlet.elte.hu/index.php?option=com\\_tanelem&cid\\_tanelem1065&tip=0](http://szabadbolcseszlet.elte.hu/index.php?option=com_tanelem&cid_tanelem1065&tip=0)] (2010.08.31.)

## Pásztor Árpád Attila

1987-ben születtem Budapesten, jelenleg egy közeli kistelepülésen élek. 2005. óta vagyok az ELTE BTK hallgatója filozófia–elméleti nyelvészet szakpáron. Az itt közölt munkám évekkal ezelőtt készült első szigorlati dolgozatom javított változata. Témavezetőm Faragó-Szabó István volt.

Pásztor Árpád Attila

## ◀ „Tapasztalatból származó ideáink” eredete John Locke érzékeléelméletében

### 1. Bevezetés

Tapasztalatból származó ideáink eredete nem más, mint a külső érzéki tárgyak *megtapasztalása*. A filozófiai népszerűsítő könyvek hasonló tautológiával szokták rövidre zárni az „empiristák” idea-elméletének tárgyalását. Valóban ennyire egyszerű lenne mindez? Tényleg nem igényel egyéb magyarázatot? Természetesen a dolog jóval bonyolultabb és az ilyesféle leegyszerűsítések sugallta képtől eltérően meglehetősen fontos. Locke *Értekezésének*<sup>1</sup> az érzékelésre (és az észlelésre) vonatkozó elképzelése különösen jelentős, nemcsak a locke-i rendszer, hanem az ún. brit empirista filozófia egészének megértéséhez. Jóllehet magánál Locke-nál az ismeretelméleti kérdés fogalmi tisztázása a további fejtegetéseknek csak megalapozására szolgál, a problémát nem kezelhetjük marginálisan, mint ahogy a kortársak sem tették. A módszeres episztemológiai alapvetés ahhoz is szükséges, hogy pl. a morálfilozófiáról értelmes állításokat tehesünk. Az alapelveket tehát érdemes a céljuk felől megközelíteni. A locke-i főmű *céljai* pedig világosan körvonalazhatók, még akkor is, ha maga a könyv első látásra kevésbé tűnik rendszerszerűen felépített munkának. Az *Értekezés* hatalmas szövegdsungelében rendre előkerülnek a gyakorlati élet vezetésével kapcsolatos problémák, ráadásul a mű végpontja sem egyszerűen a tudás, hanem végső soron a *morális tudás* mi-benlétének vizsgálata. Talán nem félrevezető oly módon rekonstruálni a szerző célkitűzéseit, miszerint tulajdonképpen a *jövöbeni hatékony gyakorlati értelem-használat felől* jut el az elme sikeres működésének folyamataihoz. Ehhez van szüksége annak eldöntésére, hogy mi az, amit megismerhetünk, és mi az, amit nem; illetve annak megválaszolására, hogy a megismerés eredményének milyen státusza van – pl. az érzéki tapasztalat valóságos tudás-e –, meddig terjed ki, és honnan ered.

Locke értelmezői között komoly viták dúlnak azon, hogy mit is kell értenünk a tapasztalatra épülő ismeretek fogalmán.<sup>2</sup> Ha az emberi megismerés az empirián alapszik, akkor feltételeznünk kell, hogy az érzékelési és észlelési folyamatok során valami olyasmire teszünk szert, ami tudásunk minden egyéb formáját megelőzi, s mintegy azok alapjául szolgál. Ehhez persze célszerű cáfolnunk, hogy más utakon

1 Locke 2003, *Értekezés az emberi értelemről* [An Essay Concerning Human Understanding]. Osiris, Budapest. A hivatkozásaim rendszere mindenben az új magyar fordítást követi, ezért pl. I/I/1. 31. o. formátumban jelölöm az Első könyv I. fejezetének 1. szakaszát, mely az új kiadás 31. oldalán található.

2 Semmiképp sem azt jelenti, hogy az ismeretek *redukálhatók* a tapasztalatra. (ld. Faragó 2003, 835. o.)

is szert tehetünk ismeretekre, vagyis a velünk született ideákat tagadó hatásos érvek megfogalmazására van szükség. Azt kell tehát állítanunk, hogy az elménkben lévő összes idea szerzett.<sup>3</sup> Locke szerint nincs is más forrásuk, csak a külvilág (érzékelés), valamint maga az emberi elme (reflexió).<sup>4</sup> Bizonyos elméleti műveletek során már meglévő ideáinkból új ideákat alkotunk; a pusztán érzékelés azonban ettől a reflexió tevékenységétől radikálisan különbözik. A világban ténylegesen létező valamely konkrét (materiális) dolog<sup>5</sup> az elme számára kizárólag mint a dolog ideája van jelen, így az érzékelés és az észlelés során a testek anyagi tulajdonságaiból mentális tapasztalat keletkezik. Ez a folyamat azonban meglehetősen összetett.

Dolgozatomban először az idea locke-i fogalmát szeretném részletesebben elemezni, majd azt kívánom megvizsgálni, hogy Locke szerint léteznek-e, s ha igen, akkor mi módon léteznek egyáltalán a világban olyan dolgok, amelyeket érzékelünk. Ezt követi a tulajdonképpeni érzékelési folyamat tárgyalása, melynek legfontosabb kérdése az, hogy miként lesz az érzékletek tárgyából az elmében észlelt idea. A probléma egy részét az okozza, hogy Locke több helyen is – pl. rögtön a *Bevezetésben*<sup>6</sup> – hangsúlyozza, hogy könyvében nem szeretne sem az elme fizikai vizsgálatával, sem pedig az érzékletek és az ideák eredetével foglalkozni. Minthogy e kérdést lehetetlen megkerülnie, a későbbi szakaszokban rendre visszatér ezekhez az előzetesen kirekesztett témákhoz.<sup>7</sup>

## 2. Locke sajátos idea-fogalma

Locke szóhasználatában idea mindaz, ami az *értelem tárgyát alkotja, és amivel az elme a gondolkodás során foglalkozik*.<sup>8</sup> Az ideák olyan entitások, amelyeket mindannyian tulajdon elménkben megfigyelünk, és tudatában is vagyunk annak, hogy azok ott vannak.<sup>9</sup> Létezésüket adottnak kell vennünk; ezen Locke azt érti, hogy mindannyiunk elméjében tudatosul: rendelkezünk ilyen gondolati tárgyakkal; továbbá embertársaink szavai és cselekedetei is erről győznek meg bennünket. Mivel azonban közvetlenül ki-ki csak és kizárólag a saját ideáival kerülhet kapcsolatba, ezért a többiek elméjében lévő ideákról semmiféle biztos tudásunk nem lehet. Locke rendszerében az ideák az *elmében* léteznek, a külső dolgokban nem. Utóbbiaknak legfeljebb olyan képességeik, minőségeik

3 Lásd az *Értekezés* I. könyvének kiterjedt vizsgálódását.

4 II/1/2. 107. o.

5 Szándékosan alkalmaztam leegyszerűsítést. A külvilág valós létezői felől a tulajdonságokat, vagyis ezek ideáit fogadjuk be érzékelés útján, melyek valamiképp hasonlítanak okaikra. A továbbiakban a 'dolog' szót inkább ezekre a minőségekre, mintsem konkrét fizikai tárgyakra használom.

6 I/1/2. 31. o.

7 Leghangsúlyosabban a II. könyv VIII. és IX. fejezetében. A problémáról ld. még: White 1991, 634. o.

8 I/1/8. 36. o.

9 I/1/3. 32. o.

lehetnek, amelyekből az elme ideái származhatnak. A pontatlan beszédmód<sup>10</sup> elkerülése végett lássuk, hogyan értelmezi a különbséget Locke:

Bármit észlel is az elme önnön magában, illetve bármi légyen is az észlelés, gondolkodás, avagy értelem közvetlen tárgya, azt ideának hívom; azt a képességet pedig, melynek révén egy alany valaminő ideát idéz elő elménkben, azon alany minőségének nevezem, amelyben az illető képesség benne rejlik. Ha például egy hógolyóra gondolunk, amely képes bennünk a fehér, a hideg és a kerek ideáját előidézni, akkor a hógolyó ama képességeit, melyek ezen ideákat olyanformán tudják létrehozni bennünk, amint azok a hógolyóban megvannak, minőségeknek nevezem; amennyiben viszont ezek az értelmünkben lévő érzékletek vagy észleletek, ideáknak nevezem őket; *ha pedig időnként úgy emlitem az ideákat, mint amelyek a dolgokban magukban rejlenek, ugyancsak eme minőségekre utalok*, melyek az ideákat kiváltó tárgyokban vannak.<sup>11</sup>

Láthatjuk: voltaképpen nem a dolgok, hanem ezek különféle minőségei azok, melyek hatására ideáink létrejönnek.<sup>12</sup>

Valójában a külső tulajdonságokat két részre lehet osztani: egyfelől léteznek *elsődleges* minőségek, amelyek a fizikai testekben valóban benne vannak, azoktól elválaszthatatlanok; ilyenek a kiterjedés, alak, mozgathatóság, tömörség, és szám.<sup>13</sup> Másfelől vannak *másodlagos* minőségek, „amelyek valójában nem egyebek, mint a dolgokban magukban lakozó képességek; ezek olyan, változatos érzeteket hoznak létre bennünk elsődleges minőségeik [...] révén, mint a színek, hangok, ízek stb.”<sup>14</sup> A legfontosabb különbség az említett két típus között az, hogy az elsődleges minőségek elménkben lévő ideái hasonlíthatnak az előképeikként szolgáló minőségekhez, míg a másodlagosakéi nem, mivel „ami édes, kék vagy meleg az ideában, az nem több, mint az érzékelhetetlenül kicsiny részek<sup>15</sup> bizonyos térfogata, alakja és mozgása a testekben magukban”.<sup>16</sup> Ezzel tulajdonképpen azt sugallja Locke – amit később ki is mond –, hogy a másodlagos minőségek ideáit is az elsődleges minőségekre vezethetjük vissza. A tárgyakat elsődleges minőségeiktől semmiképp nem

10 Maga Locke is számtalanszor abba a hibába esik, hogy az előzetesen saját maga által körültekintően definiált fogalmakat később hibásan (túl­ságosan leegyszerűsítve) használja.

11 II/VII/8. 140-141. o. Kiemelés tőlem – P.Á.A.

12 Ez a *hatás* Locke szerint valóban egyfajta kauzatív reláció, amire a későbbiekben még visszatérünk.

13 II/VIII/9. 141. o. (A *szám*ról csak a 17. szakaszban beszél, ettől függetlenül minden további nélkül a 9. szakasz felsorolásához vehetjük.)

14 II/VIII/10. 141-142. o.

15 E megfogalmazás a Locke korában újnák és haladónak számító ún. korpusz­kuláris hipotézis sajátja. Tulajdonképpen az egész *elsődleges–másodlagos* dichotómia ebből az elméletből eredeztethető, amely kimondja, hogy a világban tapasztalt dolgok sokfélesége valójában nem tényleges, minőségi sokféleség, hanem a parányi, önmagukban érzékelhetetlen részecskék mechanikai tulajdonságainak (tömörségének, kiterjedésének, alakjának, számának, mozgásának, stb.) meghatározott viszonyain alapszik. (II/VIII/13. 142-143. o.)

16 II/VIII/15. 143-144. o.

lehet megfosztani, míg a másodlagos minőségek esetében elég, hogyha korlátozzuk az adott érzékszerv működését:

Szüntessük csak meg az ezekre [ti. a másodlagos minőségekre] irányuló érzékelést; tehát a szem ne lásson se fényt, se színt, s a fül se halljon semminő hangot [...]; s ezzel minden szín, szag és hang mint sajátos idea szétfoszlik és megszűnik létezni, mintegy feloldódván okaiban, úgymint a részecskék térfogatában, alakjában, számában és mozgásában.<sup>17</sup>

Egy sötétben lévő anyagdarabban legfeljebb a képesség lehet meg arra, hogy világságra kerülve meghatározott színű legyen, ám az érzékelés pillanatában a szín mint minőség az adott tárgyból hiányzik.<sup>18</sup> A tárgy elsődleges minőségeit – pl. kiterjedését – a korlátozott érzékszerv hiányában esetleg egy másikkal is érzékelhetjük.<sup>19</sup> A másodlagos minőségek azonban olyan szorosan kötődnek az illető érzékszervhez, hogy a szerv defektusa esetén az adott ideák hiányában leszünk, és magunktól nem tudjuk őket semmiképp megalkotni. Kérdés, hogy a másodlagos minőségek fent vázolt elmélete mennyire áll összhangban azzal a premisszával, hogy ezek is a külső tapasztalatból erednek. Ha az adott érzékszerv hiányában nem jutnak el hozzánk – vagy ha el is jutnak, nem hasonlítanak okaira –, nem következik-e ebből, hogy ezeket az ideákat (részben) szintén az elme alkotja meg?

Az ideák feladata nem más, mint hogy a tőlük minden tekintetben különböző fizikai dolgok jeleként szolgáljanak. Hétköznapi szóhasználatunkban a 'jel' szóval utalunk azon entitásokra, melyek általában valami olyat reprezentálnak, amik nem ők maguk. Így azok az ideák is, amelyek a dolgok jelei, közvetítenek az elme és azon objektumok között, amikkel az ember kapcsolatba kerül. Dolgozatom szempontjából innentől kezdve irrelevánsnak tekintek minden olyan ideát, amelyet reflexió vagy rekombináció útján állítunk elő, hiszen a vizsgálódás központi kérdése Locke érzékelésre vonatkozó elmélete. Az 'idea' azonban még egy ilyen szűkítés esetén is többértelmű. Egyszerre jelölhet ugyanis különböző érzeteket, képmásokat (pl. egy konkrét tárgy képét, amelynek különböző tulajdonságairól ideáim vannak), az elme és a tárgyak közötti közvetítőket,

17 II/VIII/17. 144. o.

18 II/VIII/19. 146. o.

19 A látás korlátozásának példájánál maradva: a szemmel – ideiglenesen vagy tartósan – nem érzékelt tárgyak kiterjedéséről a tapintásunk segítségével is fogalmat alkothatunk. (Mégfordítva: a tapintásunkkal nem elérhető dolgok kiterjedéséről ép látás esetén szemünk által megbizonyosodhatunk. Legalább is Locke szerint *ugyanarról* lesz észleletünk.) A tömörség mint elsődleges minőség talán kivételt képez: nem nagyon képzelhető el ugyanis, hogy más, a tapintásunktól eltérő érzéki modalitásunk segítségével érzékeljük. Persze az is elég problémásnak tűnik, hogy hogyan lehetnének a tapintásunktól *teljesen* megfosztva. (Hiszen ha történetesen egész életünket bénultan, ágyban fekvve töltjük, akkor is észleljük legalább azt, hogy fejünk az ágygal érintkeznek.) Ilyen értelemben a tapintás alapvető érzékszervnek tűnik, melynek léte az emberi – és bizonyos esetekben az állati – létezés egyik elválaszthatatlan jellemzője. (Ld. még Arisztotelész: *De Anima* 414b4.)



illetve magát az érzékelést, mint folyamatot. A zavar feloldására Locke bevezeti az egyszerű ideák és az összetett ideák megkülönböztetését, de le kell szögeznünk, hogy az összetett ideák (pl. egyedi szubsztanciák ideái) is csak az egyszerű ideáink kombinációja révén keletkeznek.<sup>20</sup> Elménkbe kerülésük tudatos észhasználatunktól nem független folyamat, melynek az érzékeléshez annyiban van köze, hogy a már korábban érzékelt egyszerű ideák szükségesekek hozzá, s mint Locke írja:

[N]émelyek ezen egyszerű ideák közül állandóan együtt járnak; [...] s miután a szavak is alkalmazkodnak a hétköznapi észrevesésekhez, és jól használhatók a gyors kifejezés céljára; ezért az ilyenformán egy alanyban egyesített ideákat az elme egyetlen névvel jelöli meg; melyet azután figyelmetlenségéből *hajlamosak vagyunk úgy emlegetni és olybá venni, mint egyetlen egyszerű ideát, holott az tulajdonképp sok idea együttese*, mert, mint említettem, nem tudjuk elképzelni, hogy ezen ideák miként létezhetnek önmagukban; minek folytán hozzászoktatjuk magunkat ahhoz, hogy valamiféle szubsztátumot tételezzünk föl, amely hordozza őket, s amelyből erednek; és ezt szubsztanciának nevezzük.<sup>21</sup>

Az egyedi szubsztanciák – amiken Locke mindenekelőtt testeket, vagyis a rendszereken együtt járó minőségek együtteseit érti – első megközelítésben talán minden érzékelésmélet számára fontosnak látszanak. Hiszen ha látunk pl. egy lovat, akkor nem gondolunk arra, hogy azok a tulajdonságok, amelyeket érzékelünk, valójában csak természetes összekapcsolódásuk folytán idézik elő bennünk a ló konstruált ideáját. Pedig így van. Ha azonban egy adott összetett idea nem más, mint *egyszerű ideák pusztá összege*, akkor az összetett idea érzékelésének (és észlelésének) *mikéntje* tulajdonképpen nem különbözik az egyszerű ideák befogadásától. Ebből kifolyólag hasznos lehet, ha a fogalmi rekonstrukció céljából a következő (írásom további részében evidensnek tekintett) megszorítást tesszük: az érzékelés kutatásához elegendő az elsődleges és másodlagos tulajdonságokról való egyszerű ideák létrejöttének vizsgálata. Ha elfogadjuk azt, hogy ezek a külvilág testeiből erednek, érdemes kritikai vizsgálat alá vetnünk ez utóbbiak létezését.

### 3. Matriális entitások – valóban léteznek?

A dolgok (pontosabban minőségeik) létezéséről nem szerezhetünk más módon ismereteket, mint érzékelés, illetve észlelés segítségével, vagyis egy olyan folyamat révén, melynek eredményeképpen épp a megfelelő ideák jönnek létre elménkben. Hogyan következik, vagy következik-e egyáltalán ebből az, hogy az adott külső dolog a valóságban is létezik?

20 II/XII/2. 174. o.

21 II/XXIII/1. 322. o. Kiemelés tőlem – P.Á.A.

Locke válasza paradox módon a következő: a bizonyítás alapja semmi egyéb, mint az észlelt ideáink; tehát maga a tény, hogy az adott ideákat valóságosan észleljük, tudatja velünk, hogy léteznek olyan ősokok, melyek előidéztek őket bennünk, bár nem tudjuk, mi módon.<sup>22</sup> Ez az érvelés látszólag körben forgó, de valójában nem az, mivel nem az ideák okozzák a külső dolgok létét, hanem az előbbiekből egyszerűen *következtethetünk* az utóbbiakra. Hiszen – ha az innátizmust elvetjük – másképpen miként lennének elménkben ideák?<sup>23</sup> Ezek szerint, ha módszeresen akarjuk végigjárni a problémát, az alábbi gondolatmenetet kell követnünk: (1) Mindig, amikor a megfelelő ideát észleljük, bizonyosak lehetünk benne, hogy annak forrása a külvilág valamely minősége, amelyet csak meghatározott érzékszervünkön át fogadhatunk be. (2) Ezért az adott minőség valóságosan létezik. (3) Hiszen ha nem létezne valóságosan, akkor nem idézhetné elő ideáját. (4) Van azonban más mód is, aminek révén ideákhoz juthatunk, pl. emlékezés útján is felidézhetjük őket, ezért meg kell vizsgálni, hogyan vonható határ a valóságos észlelés és az emlékezés között. Locke szerint ugyan kedvünkre magunk elé idézhetjük és félre is tehetjük a korábbi észleléseinkből származó ideákat, de a *valóságos* észlelés során (amennyiben az adott érzékszerv működik) nem tudjuk kizárni őket, ráadásul hatásuk ekkor sokkal intenzívebb az emlékezetből való felidézéssel összehasonlítva.<sup>24</sup>

Vegyük észre, hogy a gondolatmenet így nem tartalmaz semmiféle eligazítást arra nézve, hogy mi történik akkor, amikor az adott dolgot épp nem érzékeljük. Tulajdonképpen nincsen elégséges indokunk azt állítani, hogy ilyenkor is létezik, ámde *gyakorlati szempontok* alapján *nem hasznos kételkednünk* benne, mint ahogy eleve a külső dolgok létezésében sem. Azért nem, mert ha megvonjuk a bizalmat érzékeinktől és megkérdőjelezzük a dolgok létezését, azzal nem jutunk kellő mértékű bizonyossághoz az életvezetés terén. Ezzel szemben: „az in rerum natura létező dolgok felőli bizonyosság nem csupán oly nagy, amekkorát emberi alkatunk csak elérhet, hanem egyszersmind akkora is, amekkorát állapotunk szükségessé tesz. Elvégre képességeink [...] csak az életben való használat céljaira valók; ezért már akkor is elég jól szolgálják érdekeinket, ha bizonyos tudomáshoz juttatnak bennünket ama dolgok felől, melyek kapóra jönnek vagy éppen kényelmetlenek számunkra.”<sup>25</sup>

A szkepticizmus elleni (nem teljesen meggyőző) locke-i érvelés tehát a következő: ha valaki nem hiszi el, hogy valóságosan létezik az a tűz, melynek színét, melegét, szagát stb. elméjével érzékeli; akkor ne habozzon a lángba tartani a kezét, mellyel majd megbizonyosodik arról, hogy az átélt fájdalom nagyon is valóságos.<sup>26</sup> Elméletileg persze

22 IV/XI/1-2. 714-715. o.

23 Továbbra is csak az elsődleges és a másodlagos tulajdonságok ideáiról van szó, amelyeneket mi magunk nem hozhatunk létre, de rekombináció útján származtathatunk új ideákat belőlük. (II/III/2. 124-125. o.)

24 IV/XI/4-6. 716-717. o.

25 IV/XI/8. 719. o.

26 IV/XI/8. 720. o.

ezzel korántsem oldja meg, legfeljebb megkerüli a problémát. Valahová azonban le kell horgonyoznunk tudásunkat, kell lennie egy olyan alapnak, melyre az egész ismeretelméleti rendszert felépíthetjük. Ha elfogadjuk, hogy léteznek elmefüggetlen dolgok, s nem foglalkozunk tovább azzal, hogy bizonyítsuk létezésüket, ehelyett adottnak vesszük őket, minthogy minden, amit a külvilágról tudni látszunk, alátámasztja ezt a nézetet (és így a *gyakorlati élet* felől nézve bizonyosságuk a lehető legnagyobb), akkor sikeresen kísérhetjük meg elménk összes ideájának visszavezetését a külső dolgok minőségeiből vett egyszerű ideáinkra, és ezek reflexió segítségével való újrakombinálására.

#### 4. Az érzékelés folyamata

Az itt tárgyalt fogalmi keretben a következőket kell leszögeznünk: az érzékelés és az észlelés során Locke szerint mindig valóságos minőségek valós idejű (jelen idejű) elméleti reprezentációja áll elő. Az ebből származó ismeret igaz, ahogy a létrejött egyszerű ideáink is valóságosak, amennyiben ténylegesen észleljük őket, és megfelelnek ösképeiknek; azaz van természeti alapjuk.<sup>27</sup> Az elménkben lévő ideák segítségével különböztetjük meg azokat a minőségeket, melyek a dolgokban valóságosan vagy képességként benne vannak. Az érzékelési folyamat lokalizálható, lejátszódásához meghatározott objektív és szubjektív feltételek megléte szükséges. Mindezek, és a külvilág megismerésének kizárólag az ideák közvetítésére alapozott elmélet-rendszere miatt Locke filozófiáját a reprezentációs elméletek képviselőjének szokás tekinteni.<sup>28</sup> E nézetrendszer alapján az észlelésnek két összetevője van. (1) Amiket közvetlenül tapasztalunk, vagyis észlelünk, azok a dolgokra vonatkozó mentális entitások. (2) A mentális tárgyak közvetítésével férünk hozzá a külvilág objektumaihoz, melyeket érzékszerveink érzékelnek. Ezek szerint az előbbieket észlelése közvetlen, míg az utóbbiaké közvetett. De mi a kapcsolat a két folyamat között? Hogyan juthatunk el a mentális észlelés bizonyosságától a külvilág bizonyosságához? Elegendő-e, ha Locke-hoz hasonlóan a „történeti módszer” alapján érvelünk, és a mentális tárgyak keletkezését a külvilág felől magyarázó elméletet alkotunk, de nem oldjuk meg azt a problémát, mely a fordított irányú (az ideáktól a külvilág felé irányuló) következtetés megalapozatlanságában rejlik? Ha elfogadjuk azt, hogy a gyakorlati életvezetés szempontjából a probléma szinte magától oldódik meg, akkor a

27 Azonban nem mind és nem pusztán a létezők képei vagy ábrázolásai, a „természetes alap” csak a létrehozásuk hatóókat jelenti.

28 Egyesek ezt megkérdőjelezzik, és erőteljesen bírálják mindazokat, akik Locke idea-tanát az észlelés reprezentációs elméletének tartják. Érveik nagyban támaszkodnak arra a locke-i passzusra, amely szerint az egyszerű ideák nem képzeletünk szüleményei, hanem a dolgok rendszeres, és főképp *természetes* produktumai. Az ideák és a dolgok közötti megfelelés tehát valóságos (IV/IV.4. 637. o.) (Bővebben ld. Forrai 2005, 81. o. és Rogers 2004, 250. o.)

szkeptikus ellenérveket elméletileg ugyan nem küszöböljük ki, ám sikeresen építhetünk légváráktól mentes filozófiai rendszert, mely épp arra jó, hogy segítségével eligazodjunk a világban. (Locke pedig – a *Bevezetés*ben és más helyeken tett állításai szerint – nem szándékozik mást tenni.)

Érdeemes tisztáznunk, hogy tulajdonképpen mit is értünk érzékelésre vonatkozó elméleten. Elsősorban azt a folyamatot vizsgáljuk, ami az érzékszervi észlelést (*perception*)<sup>29</sup> teszi lehetővé, s melynek előfeltétele az érzékelés (*sensation*). A fogalompár két tagja világosan különbözik: az érzékelés<sup>30</sup> az érzékszervekben megy végbe, és azt, amit érzékelünk, érzékszerveink szállítják elménkbe. Itt játszódik le azután az ideák észlelése. Amennyiben az ideákat teljes mértékben mentális tárgyakként tekintjük, feltételezzük, hogy az elmén kívül nem léteznek, így a külvilágból számunkra érzékelhető dolgok közül csak elsődleges minőségek és képességek (a testek által közvetlenül), illetve másodlagos minőségek (az érzékszervek közreműködésével) relevánsak. Valószínűleg csak a pontatlan beszédmód számlájára írható az, ha Locke helyenként az érzékek által az elmébe szállított észleletekről, illetve ideákról beszél. Például itt: „nincsenek ideák az elmében azt megelőzőleg, hogy az érzékek beszállítottak volna oda akár csak egyet is, ezért felfogásom szerint az ideák az értelemben egyidősek az érzékeléssel”.<sup>31</sup> Az észlelés valójában az érzékszervek elmére gyakorolt valamilyen hatásának eredménye, mely hatás az érzékszervekben magukban is kívülről eredeztetett. „Észlelés csak akkor van, ha az elmét [hatás] éri. [...] Annyi bizonyos ugyanis, hogy bárminő változás játszódik le a test[ünk]ben, nincsen észlelés, ha [az a változás] nem éri el az elmét; illetőleg bármely [hatás] érkezik is a külső részekre, ha odabent nem veszik észre azt.”<sup>32</sup>

A már fentebb<sup>33</sup> vázolt korpuszszkularis elmélet – nagy vonalakban – azt állítja, hogy a testekben a bennük található részecskék révén megvan a *képesség* arra, hogy ideákat okozzanak elménkben. Itt valószínűleg nem arra kell gondolnunk, hogy egy anyagi entitás tevőleges ágensként vesz részt a folyamat elindításában, sokkal inkább arra, hogy egy ilyen világmép alapján a dolgok működése teszi lehetővé, hogy fizikai jellemzők mechanikusan továbbadódjanak. Arról, hogy a testek miként hoznak létre bennünk

29 A kifejezés többértelmű, s ennek megfelelően Locke észlelés alatt nem kizárólag az érzékszervi észlelést ért, hanem a felfogás minden egyéb fajtáját. Észlelhetjük pl. két ideánk hasonlóságát vagy különbözőségét az elmén belüli, tisztán intellektuális szinten is. „észlelés, azaz gondolkodás”, írja Locke (II/VI/2 133. o.), egy másik megfogalmazásban pedig: az észlelés tulajdonképpen nem különbözik az ideák birtoklásától. (II/I/9. 111. o.)

30 „[V]alamely idea valóságos belépése az értelemben az érzékek kapuján át.” (II/XIX/1. 245. o.)

31 II/I/23. 122. o. Az idézett passzus (és az előző lábjegyzet-béli locke-i megfogalmazás) azért pontatlan, mert azt sugallja, hogy az ideák már az észlelés előtt is mint ideák léteznek, holott erről nem lehet tudomásunk. Az 'idea' szót fenn kellene tartani a közvetlenül észlelt tapasztalat számára.

32 II/IX/2-3. 151. o. Módosítások tőlem – P.Á.A. (A magyar fordításban szereplő, némileg eltérő konnotációval terhelt 'benyomás' szót lecseréltem a kevésbé félrevezető 'hatás' kifejezésre. Az eredeti szövegben 'impression' szerepel.)

33 A 15. lábjegyzetben.

ideákat, Locke megállapítja, hogy „ez nyilvánvalóan nem másként történik, mint impulzussal, hiszen a testek tevékenységének ez az egyetlen elképzelhető módja.”<sup>34</sup>

Ha tehát a külső testek nem egyesülnek elménkkel, midőn ideákat idéznek elő benne, s mi mégis észleljük az eredeti minőségeket azon testekben, melyek külön-külön érzékeink elé kerülnek, akkor nyilvánvaló, hogy idegeink vagy életszellemeink bizonyos testrészeink révén valaminő mozgást továbbítanak belőlük az agyba [...], *hogy ezáltal ott az elmében létrejöjjenek ama sajátos ideák, melyeket a testekről szerzünk*. S miután az észrevehető nagyságú testek kiterjedése, alakja, száma és mozgása meghatározott távolságból a látás által észlelhető, kétségtelen, hogy bizonyos, külön-külön észlelhetetlen testek érkeznék belőlük a szembe, melyen keresztül az agyba juttatnak valaminő *mozgást*, és ez idézi elő azokat az ideákat, melyeket birtokolunk róluk.<sup>35</sup>

E magyarázat alapja egyfelől a külvilág fizikai hatása. Locke itt arról beszél, hogy a testek (pontosabban az elődleges minőségek) ideájukat impulzussal, tehát mechanikai behatás révén hozzák létre, mely az idegeinken keresztül agyunkba továbbított mozgást jelenti. Az általa használt ’mozgás’ kifejezés, az impulzus-átadás koncepciójába csak akkor illik bele, hogyha nem a részecskék („külön-külön észlelhetetlen testek”) mozgását értjük alatta, hanem az általuk továbbított hatás továbbterjedésére gondolunk. Pontatlan tehát arról beszélni, hogy impulzusátadás történik, ha *később* elemi közvetítő részek mozgásával magyarázzuk a terjedést.<sup>36</sup> Locke feltűnően hezitál, hogy végül melyik elmélet mellett köteleződjön el. A „mozgó részecskék” elmélete vonzónak tűnhet, ha a szaglásra és az ízlésre gondolunk, melynek során az érzékelt tárgyról konkrét anyagdarabkák kerülnek az érzékszervre. Ám az idézett passzusban ilyesmiről nem tesz említést; sőt, a látás mint érzéket külön ki is emeli, jöllehet ebben az esetben tapasztaljuk a legkevésbé, hogy a tárgyakból származó részek hoznák létre ideáinkat. A megfogalmazás ráadásul hibás érvelést is tartalmaz: a látható testek elsődleges minőségeit észleljük, *ezért kétségtelen* (?), hogy részecskék érkeznék belőlük a szembe. Mindenesetre – legalábbis éppen a látás esetében – meggyőzőbb, ha részecskék mozgása helyett impulzus-átadáson alapuló érzékelést feltételezünk. Ezt támasztja alá a következő megállapítás, mely szerint fizikai hatásra vezethető vissza az is, ahogyan a külső dolgok hatnak érzékszerveinkre olyankor, amikor egy tulajdonság megfosztottságával, privációval rendelkeznek. Ebben az esetben Locke az

34 II/VIII/11. 142. o.

35 II/VIII/12. 142. o. Kiemelések az eredetiben.

36 Más helyütt sikeresen elkülöníti a kétféle hipotézist: „föl nem foghatom [...] miként gyakorolhatnak külső testek egyáltalán bármínő hatást érzékeinkre, ha nem maguk az érzékelhető testek közvetlen érintése által, amint az ízlésben s a tapintásban, *vagy pedig* bizonyos ezekről érkező, érzékelhetetlen részecskék impulzusa révén, miként a látásban, a hallásban s a szaglásban: mely részek különböző impulzusa folytán [...] változatos érzékekletet keletkeznek bennünk.” (IV/III/11. 606-607. o. Kiemelés tőlem – P.Á.A.)

életszellemekre<sup>37</sup> gyakorolt korábbi hatás (mozgás) megszűnésével létrejött új érzékletet teszi meg az idea forrásául, noha nyilvánvaló, hogy ilyenkor az érzékelt „semmi” nem bocsát ki részecskéket magából, legfeljebb a közte és az érzékszerv között elhelyezkedő korpuszkulumok közvetítése révén érzékeljük. Locke-i megfogalmazásban tehát:

Ha jelen vállalkozásom célja az észlelés természeti okainak, illetőleg módjának vizsgálata volna, arra a kérdésre, hogy a *megfosztottság mi módon képes* legalábbis némely esetben *pozitív ideát létrehozni*, azt hoznám föl magyarázatul, hogy miután minden érzéklet csakis életszellemeink különböző fokú, illetve módozatú mozgásai idéznek elő bennünk, midőn külső tárgyak más és más módon mozgásba hozzák őket, ezért bármely korábbi mozgás megszűnése ugyanolyan szükségszerűen hoz létre új érzékletet, mint az illető mozgás változása vagy éppen erősödése; s ekként egy új ideához jutunk, amely kizárólag az érintett szerv életszellemeinek megváltozott mozgásától függ.<sup>38</sup>

A folyamat alapja másfelől az elme *passzív*, befogadó volta, melynek következtében az érzékek tárgyai mintegy ráerőltetik magukat az érzékszervekre, s általuk az elmére. Az elme kénytelen befogadni a kívülről jött hatásokat, s nem kerülheti el az így létrejött ideák észlelését.<sup>39</sup> „Fény és szín mindenütt elibénk tolakodik, ha szemünk nyitva áll”<sup>40</sup> – írja. Továbbá: „befogadom a fény, a kerekesség és a hó ideáját, ennek során azonban nem aktív vagyok, hanem csupán passzív, és ha szemem, illetve testem ilyen és ilyen helyzetben áll, akkor egyszerűen kénytelen vagyok befogadni ezen ideákat.”<sup>41</sup>

Egy, a másodlagos minőségek érzékeléséből vett folyamat plasztikus leírása jól szemlélteti az eddigieket. Úgy tapasztaljuk, hogy ha két különböző hőmérsékletű kezünket ugyanabba a vízbe mártjuk, két kezünk eltérő hőmérsékletűnek érzi azt. Az ezt megjelenítő, egymástól különböző ideák nem *eredhetnek* a víz hőmérsékletéből, hiszen az változatlan. Miképp lehetséges mégis az érzékelés ilyen formája? Locke szerint a hőmérséklet nem más, mint az apró részecskék különböző sebességgel végbe menő mozgása, mely lejátszódik mind bennünk (életszellemeinkben), mind pedig a fizikai dolgokban. Az érzékelés során a víz részecskéinek sebessége felerősíti vagy legyengíti a két kezünk életszellemeiben található részecskék sebességét. Ez a magyarázata az eltérő észleleteknek.<sup>42</sup>

37 A homályos, félig anyagi és félig mentális természetű „életszelleme” feltételezése azt a problémát hivatott volna megoldani, hogy miképpen valósul meg a materiális természetű atomok és az elme ideái közötti kapcsolat.

38 II/VIII/4. 139. o. Kiemelések az eredetiben.

39 II/I/25. 123. o.

40 II/I/6. 109. o.

41 II/XXI/72. 311-312. o. Érdemes elgondolkoznunk azon, hogy az „empirista” Locke ezzel változatlan formában átveszi a „racionalista” Descartes érvelését az észlelés passzivitásáról. (Ld. Descartes 1994. *Elmélkedések*, 93. o.)

42 II/VIII/21. 147. o.

Ha azt állítjuk, hogy az érzékelés során az elménk passzív; valamint, hogy a külső tárgyak érzékszerveinkben érzékleteket, elménkben pedig észleleteket *okoznak*,<sup>43</sup> ezzel azt is állítjuk – legalábbis elméletileg –, hogy az észlelés minden olyan esetben létrejön, amikor érzékelhető dolog van jelen, érzékszerveink pedig működnek. Ez azonban tapasztalataink szerint nincs mindig így. Valójában ez az ellentmondás is feloldható az érzékelési és az észlelési folyamatok pontos, világos megkülönböztetésével: ha az adott érzékszervet elegendő hatás éri, akkor a hozzá tartozó érzéklet ugyan létrejön, ám megfelelő figyelem hiányában mégsem történik észlelés, tehát az ideák keletkezése az érzékszertől az elme felé vezető úton elakad.<sup>44</sup> (Ha az ideák az érzékszervben keletkeznének, akkor pl. sötétben is látnánk fényt, ezért szükségszerű, hogy létrejöttük valahol a kettő közötti úton történjék, hiszen elménkben már a kész ideákat észleljük.) Az idea létrejöttéhez tehát valamiképp mégis kell az elme egyfajta aktív közreműködése: a *figyelem*. Jóllehet ideákat nem gyűjthetünk be a testek minőségeiről akaratlagosan, illetve nem zárhatjuk ki őket, ha már létrejöttek, továbbá „mindenütt elibénk tolakodnak”; a túl gyenge<sup>45</sup> érzékletekről azonban figyelem hiányában hajlamosak vagyunk nem venni tudomást. Mindezek alapján a következő megkülönböztetést tehetjük: az *érezkelés* észleléstől függetlenül is megvalósulhat; az *észlelés* ezzel szemben az érzékelés és a figyelem együttjárásával áll elő.

Egy fontos problémáról mindezidáig nem ejtettünk szót. Az előbbieken arról beszéltünk, hogy a külvilág teste *okozzák* az érzékelést, s a hatás továbbterjedve elmebeli észleletté válik. De hogyan lesz alapvetően anyagi természetű dolgokból (részecskék – impulzus – idegpályák – életszellemek stb.) mentális entitás, vagyis idea? Ugyan Locke bevezeti az életszellemek mint közvetítők fogalmát, mindazonáltal számomra úgy tűnik, hogy ez a kérdés alapvetően mindvégig megválaszolatlan marad.

## 5. Exkurzus: Locke elméletének *lehetséges* hozzáadécai

Az elmondottak alapján tehát úgy tűnik, három feltétel teljesülésével az észlelési folyamat automatikusan végbemegy. (1) Megfelelő objektum van jelen. (2) Rendelkezünk a megfelelő érzékszervvel, és az működőképes. (3) Az érzékelt testre figyelem irányul. Az első kettő elmaradása esetén természetesen érzékelés sem játszódhat le, a harmadik hiányában azonban – mint láttuk – az érzékszervekhez eljut az információ,

43 E két dolog tulajdonképpen egymásból következik. Ha az emberi elme nem képes egyszerű ideákat *önmagától* alkotni, pusztán ezeket „szenvető alanyként” kívülről befogadni, akkor az ilyen ideák létrejöttének szükségképpen külső oka kell, hogy legyen, mégpedig olyasvalami formájában, amelyek „természetes úton hatnak az elmére, és kiváltják benne azon észleleteket, amelyek létrehozására alkotónk bölcsessége és akarata rendelte és alkalmassá tette is őket.” (IV/IV/4. 637. o.)

44 II/IX/4. 151. o.

45 Gyenge vagy esetleg hozzászokásunk folytán gyengének tapasztalt érzékletekről van szó.

tehát nincs okunk kételkedni az érzékelési folyamat megvalósulásában akkor sem, ha az adott érzékeléshez tartozó észlelést nem tapasztaljuk meg. Ebből következik, hogy ébrenlétünk során valószínűleg szüntelenül érzékeljük a bennünket körülvevő világ számos jellemzőjét, ezen érzékeléseknek azonban csak egy bizonyos hányada transzformálódik konkrét észleléssé, s valószínűleg még kevesebb részük tudatosul. Ha például valaminek az észlelésére csak utólag, esetleg órákkal később döbbenünk rá, de attól kezdve világosan vissza tudunk emlékezni arra, hogy az adott dolgot igenis észleltük, akkor azt mondhatjuk, hogy az első szakaszban észlelésünk még nem tudatosult, ám mindenképpen létrejött.<sup>46</sup> Ha nem így lenne, akkor később sem tudnánk felidézni azt, hiszen az érzékszervek nem rendelkeznek emlékezettel.

Figyelmünk aktív közreműködése és az ideák passzív befogadása látszólag kibékíthetetlen ellentétbe vezet minket: ha egyszer az ideák mintegy „ránk erőltetik” magukat, akkor hogy lehet, hogy nem mindegyik érzékletből lesz konkrét észlelet? Nem az lenne-e az impulzus-átadáson alapuló folyamat lényege, hogy ha a hatás egyszer már létrejött, onnantól kezdve automatikusan végbemegy, amíg *mindenképpen* eléri az adott észlelet tudatosulásának végpontját: az elméleti reprezentációt? A megoldáshoz a magam részéről (kiegészítve Locke elméletét) úgy vélem, hogy e fenti, a mechanikai filozófián alapuló hipotézisbe beilleszthetjük a *közeg* fogalmát is. A hatás-átadások hosszú útja során az impulzusok, vagy pillanatnyi adatcsomagok nem teleportálással jutnak el az elméig, hanem különféle közegeken kell áthatolniuk. Gondoljunk egyrészt arra a közegre, amely a tárgy és az érzékszervünk között helyezkedik el, s amelyről már Arisztotelész is megállapította,<sup>47</sup> hogy minden érzékelésünk rajta keresztül történik. Ezután természetesen közegnek számít maga az érzékszerv, amely szintén képes arra, hogy az adott hatást legyengítse.<sup>48</sup> Végül közegként foghatjuk fel testünk és elménk azon részeit, melyeken keresztül az adott érzet észleletté válik. A mechanikában az impulzusok terjedésének minden közeg esetén meghatározott jellemzői vannak, s jöllehet a közeg szempontjából ezen hatások átadása passzív, a közeg általános állapota befolyásolhatja az áramlás sebességét, erősségét. Mindezek miatt úgy vélem, helyesen járunk el akkor, hogyha a *figyelem aktivizálásának* vonatkozásában a befogadói közeg (elménknek az észlelet előtti része) megváltoztatásáról beszélünk: a változás olyan irányba történik, hogy segítségével az adott érzékszertől eredő impulzusok *könnyebben* érkeznek el az észlelet realizálódása felé. Ebből természetesen az is következik,

46 Leibniz eltérő véleményen van, szerinte az ilyen észlelések is tudatosulnak: „Minden benyomásnak van hatása, ám nem mindig észrevehető valamennyi hatás. [...] Minden nem megfontolt cselekedetünk kicsiny észleletek összhatásának eredője, s még szokásaink és szenvedélyeink is [...] ezekből származnak: mert e szokások apránként születnek meg, s következésképp a kicsiny észleletek nélkül sohasem jutnánk el ezekhez az észrevehető diszpozíciókig. [...] Úgy vélem, mindig pontos megfelelés áll fenn test és lélek közt”. (Leibniz 2005, *Újabb Értekezések* II/15. 85. o.)

47 *De Anima* 423b7. A tapintás esetében is érvényes ez a tétel, azzal a módosítással, hogy olyankor a dolgot a közeggel „együtt” érzékeljük, valahogy úgy, mint amikor egy bottal tapogatózunk.

48 Hiszen sérülése esetén az adott érzet minősége is sérül.



hogy különféle érzékszerveink felől nem érkezhetsz egyazon belső közegen keresztül az információ, hiszen akkor a kizárólag egyetlen érzékszervünkre való koncentráció esetén is erősítenénk az egyéb érzékszerv által érzékelt minőség(ek) ideájának észlelését.

Az előző bekezdésben talán első látásra furcsán használtam egy, az impulzusok szinonimájaként szereplő kifejezést, nevezetesen „adatcsomagokról” beszéltem. E szóhasználatot azt kívánom jelölni, hogy magáról az érzékelési folyamatról, tehát külső dolgok konkrét, jelen idejű érzékeléséről és észleléséről lehetséges úgy gondolkodnunk (legalábbis Locke nyomán), mint olyan folyamatok összegéről, melyek a legkisebb időpillanatok mindegyikében egymástól függetlenül végbemennek. Nem arról van tehát szó, hogy érzékszerveink az egyik pillanatban érzékelik az adott külső dolgot, majd ez az érzet olyan észleletté transzformálódik, amely elménkben a dolog képét a *továbbiakban egyedülként* reprezentálja. Egy ilyen idea a következő momentumban legfeljebb emlékezetté válhat, de semmiképpen nem maradhat az adott dolog jelen idejű érzékeléséből származó észlelet. Ez utóbbi szerepet mindig a következőkben érzékelt impulzus-mennyiség alapján előálló észleletek veszik át. A bennünket körülvevő külvilág pillanatról-pillanatra folyamatosan változik, a tárgyak például elmozdulhatnak, de elég az is, ha mi magunk mozdulunk el hozzájuk képest. A világ felől hozzánk érkező információ szükségképpen módosul, így még egyetlen kitüntetett tárgy és egyetlen kitüntetett érzékszerv esetén sem mondhatjuk azt, hogy a korábban (akár szinte az imént) észlelt hatások megegyeznek a mostanival. Ezek az érvek talán elegendőek ahhoz, hogy kijelentsük: a Locke rendszerében központi helyet elfoglaló 'idea' fogalma (bármely egyébre is használja) egy *kitüntetett* értelemben, nevezetesen amikor a dolgot tárgyalt, érzékelésből származó észleleteinkre vonatkoztatjuk, mindenképp pillanatnyi jellegű.<sup>49</sup>

Mint tudjuk, a korpuszkuláris elmélet alapegységei a részecskék, melyek tovább már nem oszthatók, de méretük meglehetősen parányi. A fent vázolt impulzusterjedési mechanizmus szintén ilyen részecskék létét feltételezi. Ezek a részecskék vagy teljesen kitöltik a teret (pl. Descartes elméletében), s így az impulzus rajtuk keresztül, mint láncon továbbterjed; vagy pedig nem. Ebben az esetben maguk a részecskék azok, melyek vákuumban mozognak, s amelyek a különféle impulzusokat szállítják.<sup>50</sup> E helyütt egyelőre megkíséreltem a két elméletet egyesíteni, mivel az impulzus átadását fel lehet fogni oly módon, mint csomagok eljuttatását A-ból B-be, s ebből a szempontból jelenleg nem releváns, hogy ezek a csomagok részecskékről terjednek-e át más részecskékre, avagy maguk a részecskék szállítják őket. A lényeg az, hogy a vizsgált „hatás” legalább egy részecskének az érzékszervhez (másik részecskéhez) való „ütközését” jelenti (amennyiben van vákuum és a részecskék ebben mozognak), illetve a részecskék impulzusának átadását (amennyiben nincs vákuum);

49 Tehát egy bizonyos időpontban érvényes. (Az innentől következő részek ezt az állítást árnyalják.)

50 A probléma a fény terjedésére vonatkozó korabeli elméletek („mozgó test” kontra „terjedő hatás” hipotézis) vitájában is tetten érhető. A kérdést az *Értekezés* elkezdésének idején még nem tisztázták. (Ld. White 1991, 636-639. o.)

mely hatás egy bizonyos időpontban (egy adott pillanatban) játszódik le. Mindennapi nyelvhasználatunk csalóka, mivel olyankor, amikor „pillanatról” beszélünk, ezen általában egy meg nem határozott kiterjedésű, feltétlenül rövid, de elméletileg bármennyig tovább osztható időszegmentumot értünk. Jelen fogalmi keretben talán célszerűbb azt állítanunk, hogy az időpillanat pontszerű, összhangban a világ változásával. Hiszen a tárgyak megváltozása nem mehet végbe másképp, mint véges méretű részecskék „elmozdulása” révén; továbbá az erről való észleletünk is véges méretű részecskék hatásának függvénye, mely hatás egy olyan időpontban ér minket, amely az adott részecske oszthatatlansága következtében tovább nem osztható.<sup>51</sup> „Időpillanatként” tehát kizárólag egy „részecskeütközés” vagy impulzus-átadás időpontját értettük, ami független attól, hogy az impulzusok a közegben hogyan terjednek; másrészt egy adott impulzus terjedése is csak ugyanilyen időpillanatokban történő átadásokon keresztül valósulhat meg, tehát végső soron az érzékelés és az észlelés között eltelt idő ilyen pillanatok (időpontok) összege. Az egyik részecskéről a másikra történő impulzusátadás, illetve „ütközés” eseményének időbeli felosztásáról pedig nem tudunk értelmesen beszélni, hiszen ha a részecskék egyszer összeérnek, akkor nem maradhatnak szétválva, ha pedig még mindig külön állnak, akkor nem ütköztek.<sup>52</sup> Mindezekből kifolyólag azt állíthatjuk, hogy az ideákról való észleleteink az időben pontszerűek, ezen pontszerű észleletek összeadódásából támad az az illúziónk, hogy egy létrejött valóságos (tehát nem emlékezetű) ideánk észlelése folyamatos.

Fenti fejtegetéseim – a fejezet címével összhangban – nem Locke érzékelés-elméletének értelmezésére, még csak nem is a filozófus rejtett intencióinak feltárására szolgálnak. (Ebben az esetben ugyanis eljárásom meglehetősen spekulatív lenne.) Arra vállalkoztam, hogy megmutassam, miként tágítható tovább a Locke által felvázolt konceptuális séma, vagyis hogy mit lehetne Locke rendszeréből kiindulva értelmesen állítani pl. az ideák időbeliségéről. Tisztában vagyok vele, hogy az idő itt használt fogalmát a vizsgált korszakba visszavetíteni anakronizmus, így Locke-on (kortársaival együtt) nem is „kérhető számon”, hogy nem foglalkozik ilyesmivel. Mindenesetre fontosnak tartom demonstrálni, hogy a locke-i alapokban sokkal több rejlik, mint amit első ránézésre gondolunk róluk.

## 6. Konklúzió

Vajon miért tűnik úgy számunkra, hogy Locke minden esetben visszakozni próbál, amikor nagy nehezen mégis belefog érzékelés-elméletének fejtegetésébe? Miért nem dolgoz ki koherens hipotézist, és miért nem építi be ezt a mű megfelelő helyére, a velünk szüle-

51 Természetesen mindez pusztán a célszerűséget szolgálja, azt nem állítom, hogy maga az idő ne lenne a végtelenségig osztható.

52 Az impulzus pedig, ha egyszer átadódott, nem maradhat a kiindulási helyén.

tett ideák cáfolatát tartalmazó részek mögé? Az egyik oka ehhez nyilván az, amit fentebb már hangsúlyoztam: az elmélet részletes kidolgozása még feltűnőbbé tenné a materiális okokból kiinduló, ám mentális természetű ideákat eredményező folyamat nehézségeit. A másik ok pedig az, hogy ehhez pontosan tisztázni kellett volna, hogy a vonatkozó rivális fizikai elméletek közül melyiknek van létjogosultsága. Mindez ekkor még nem dőlt el teljesen: pl. a fény esetében a kortársak továbbra is vitatkoztak azon, hogy testek mozgása vagy hatások terjedése révén kellene-e a jelenséget magyarázni. Locke elszórta felbukkanó megjegyzései arra engednek következtetni, hogy ő maga inkább az impulzusátadás magyarázó erejében hitt. Mire azonban publikálás előtt átdolgozhatta volna rendszerét, a korban kialakuló friss tudományosság a fény részecske-természete mellett tört lándzsát, így valószínűleg nem akarta tovább feszegetni a kérdést.<sup>53</sup>

Mégis, figyelemre méltó az a tény, hogy a fent vázolt koncepció, ha nem is összefüggő rendszeralkotó elemként, de – a nehézségek ellenére – *jelen van* Locke szövegében. Mindenképpen előrelépést jelent, hogy a fizikai objektumok és az ideák közötti viszonyt nem úgy próbálta meg elmaszatalni, hogy egészen egyszerűen jelölt dolog és jel *relációjának*, öskép és kép viszonyának fogta volna fel. Megtehetette volna azt is, hogy megelégszik a Descartes által ismertté tett viaszlenyomat-felfogás némileg módosított változatával, melyet szintén használ. (A hasonlat Locke-nál azt a célt szolgálja, hogy homályos ideáink okát az érzékszervek eltompultságával magyarázza.)

Ha a szervek vagy észlelőtehetségek a hidegtől megmerevedett viaszhoz hasonlóan nem veszik fel a pecsét lenyomatát ama benyomás hatására, mely pedig általában létre szokta hozni azt; vagy ha nem őrzik meg azt kellőképpen, amint a túlságosan lágy állagú viasz sem, midőn pedig a lenyomat a megfelelő módon pecsételtetett be; vagy pedig (föltéve, hogy a viasz épp jó állagú) ha a pecsétnyomót nem nyomták rá eléggé erősen ahhoz, hogy világos lenyomatot hagyjon maga után; akkor a pecsétnyomó lenyomata ezen esetek mindegyikében homályos lesz.<sup>54</sup>

Ennél azonban tovább lépett, s amellett, hogy az első, összevisszaságában is szisztematikus rendszert dolgozta ki, megpróbálta egyazon elméletben egyesíteni Descartes, Hobbes, Gassendi, Newton és Boyle gondolatait; s megpróbálta az új tudományosság: a mechanikai filozófia és a korpuszkuláris hipotézis *ismeretelméleti keretét* kidolgozni.

53 Ld. White 1991, 639. o.

54 II/XXIX/3. 401. o.

## Felhasznált Irodalom

### Elsődleges források:

- Arisztotelész 2006, *A lélek.* (De Anima.) (Ford. Steiger Kornél) In *Lélektanfilozófiai írások.* Akadémiai, Budapest.
- Descartes, René 1994, *Elmélkedések az első filozófiáról.* (Ford. Boros Gábor) Atlantisz, Budapest.
- Leibniz, G. W. 2005, *Újabb értekezések az emberi értelemről.* (Ford. Boros Gábor et al.) L'Harmattan, Budapest.
- Locke, John 2003, *Értekezés az emberi értelemről.* (Ford. Csordás Dávid és Vassányi Miklós) Osiris, Budapest.
- Locke, John 1997, *An Essay Concerning Human Understanding.* Internetes változat, [<http://humanum.arts.cuhk.edu.hk/Philosophy/Locke/echu>] (2011.03.31.)

### Másodlagos irodalom:

- Boros Gábor 2003, *A mozgástörvényektől Isten értelmi szeretetéig. A morális univerzum kitágulása a mechanikai filozófiában.* Áron Kiadó, Budapest.
- Downing, Lisa 2006, „Are Corpuscles Unobservable in Principle for Locke?” In Peter Anstey (szerk.), *John Locke. Critical Assesments of Leading Philosophers.* Series II. Vol. 2. Routledge, London – New York, 375-395. o.; ld. még *Journal of the History of Philosophy* 30(1), 1992, 33-52. o.
- Faragó-Szabó István 2003, „John Locke az emberi értelemről.” In Locke, *Értekezés az emberi értelemről* (Utószó). Osiris, Budapest, 825-853. o.
- Forrai Gábor 2005, *A jelek tana. Locke ismeretelmélete és metafizikája.* L'Harmattan, Budapest.
- Grayling, A. C. 1997, „Újkori filozófia II: Az empiristák.” In uő. (szerk.), *Filozófiai kalauz.* Akadémiai, Budapest, 525-581. o.
- Newman, Lex 2004, „Locke on Sensitive Knowledge and the Veil of Perception – Four Misconceptions.” *Pacific Philosophical Quarterly* 85. 273-300. o.; ld. még [[http://www.hum.utah.edu/philosophy/faculty/newman/papers/Locke-RTP\\_PPQ.pdf](http://www.hum.utah.edu/philosophy/faculty/newman/papers/Locke-RTP_PPQ.pdf)] (2011.03.31.)
- Rogers, G. A. J. 2004, „Locke and the Objects of Perception.” *Pacific Philosophical Quarterly* 85. 245-254. o.
- Soles, David 2006, „Is Locke An Imagist?” In Peter Anstey (szerk.), *John Locke. Critical Assesments of Leading Philosophers.* Series II. Vol. 2. Routledge, London – New York, 47-81. o.; ld. még *The Locke Newsletter* 30, 1999, 17-66. o.
- White, P. J. 1991, „Materialism and the Concept of Motion in Locke's Theory of Sense-Idea Causation.” In Richard Ashcraft (szerk.), *John Locke. Critical Assessments.* Vol. 4. Routledge, London – New York, 634-669. o.

## Zárdai István Zoltán

2010-ben a PTE BTK hallgatójaként angol és filozófia szakokon végzett. A 2008/2009-es év őszi szemeszterét CEEPUS ösztöndíjjal Grazban, a Karl Franzens Universität-en töltötte. 2006-2010-ig a PTE BTK Kerényi Károly Szakkollégiumának tagja, a 2009/2010-es tanévben seniorja, a 2010-es pécsi NYATA egyik szervezője. A 2009-es OTDK Filozófia II-es szekciójában harmadik helyezést ért el. A 2010/2011-es szemesztertől a PTE BTK Filozófia Doktori Iskolájának hallgatója. Fő érdeklődési területei az analitikus cselekvésfilozófia, az emberi valamint állati racionalitás és fogalomhasználat, valamint az elmefilozófia.

Zárdai István Zoltán

## ◀ A szándékok szerepe Davidson cselekvésfi lozói ájában<sup>1</sup>

### 1. Bevezetés

Tanulmányom két részből áll. Az első részben átfogó képet nyújtok Donald Davidson cselekvésfilozófiájáról (2-4. szakasz). A másodikban két kritikát elemzek, melyek Davidson elméletét eltérő irányból támadják (5-6. szakasz). Kicsit bővebben összefoglalva, a dolgozat egyes részei a következő témákkal foglalkoznak: a 2. szakaszban az „Actions, Reasons and Causes” című cikk alapján ismertetem Davidson eredeti elméletét a cselekvések magyarázatáról. Davidson ebben a cikkben arra a kérdésre kereste a választ, hogy a cselekvéseket magyarázó indokok és a cselekvések okai milyen kapcsolatban állnak egymással. Davidson szerint a cselekvéseket olyan indokokkal magyarázzuk, melyek a cselekvések okai. A 3. szakaszban ismertetem az indokok davidsoni elemzését. Davidson szerint az indokokkal történő magyarázatok pszichológiai magyarázatok, ezért a cselekvések okai mentális állapotok. Ezek a mentális állapotok biztosítanak megfelelő indokot a cselekvőnek a cselekvésre. A 4. szakaszban Davidson „Intending” című cikke alapján bemutatom, hogy milyen problémára bukkant Davidson saját elméletében, majd hogyan küszöbölte ki azt. Az 5-6. szakasz a davidsoni elmélet két kritikáját ismerteti. Mindegyik kritika azt igyekszik bizonyítani, hogy vannak olyan szándékos cselekvések, melyeket nem tudunk Davidson elméletével jól magyarázni. Tanulmányommal az a célom, hogy rámutassak a davidsoni elmélet gyenge pontjaira, melyeket tovább kell fejleszteni, hogy jó cselekvésmagyarázó elmülethez jussunk.

### 2. Davidson korai cselekvésmélete

Az „Actions, Reasons and Causes” 1963-ban jelent meg, és Davidson az akkor divatos wittgensteiniánus cselekvésmagyarázati elméletek ellen érvelt benne. A wittgensteiniánus szerzők, például Elizabeth Anscombe (1957), két dologban értettek egyet:

1. Cselekedeteinket a megtételük mellett szóló indokokkal magyarázzuk.
2. Ezeknek az indokoknak nem kell azonosnak lenniük a cselekvések okaival.

---

1 Köszönöm Orthmayr Imrénének és Garai Zsoltnak a dolgozat megírásához nyújtott segítségüket és tanácsikat. Kutatásom idején a Pro Renovanda Cultura Hungariae „Diákok a tudományért” szakalapítványának támogatásában részesültem.

A következőképpen jutunk a cselekvéseket magyarázó indokokhoz: minden olyan esetben, amikor meg akarjuk tudni, hogy a cselekvő milyen indokkal tett valamit, feltehetjük neki a „Miért?” kérdést. A cselekvő válaszként megadja egy indokát, mely érthetővé teszi, hogy miért tette az adott dolgot. Anscombe erre a kommunikációs gyakorlatra hivatkozva határozza meg a cselekedetek szándékosságának kritériumát:

3.  $x$  cselekvés akkor szándékos, ha a cselekvő egy  $R$  indoka megadásával magyarázni tudja, hogy miért tette  $x$ -et.<sup>2</sup>

Davidson az 1-est elfogadta, de a 2-est elutasította. Úgy gondolta, hogy a cselekvéseket magyarázó indokok azonosak a cselekvések okaival. A 3-as állítást ezért nem fogadhatta el, mert azzal meghagyta volna a lehetőséget, hogy egy cselekvő olyan  $R$  indokot adjon meg egy  $x$  cselekvés magyarázataként, mely érthetővé teszi, hogy a cselekvő miért tette  $x$ -et, pedig nem  $R$  okozta  $x$ -et. Davidson úgy gondolta, hogy

4.  $x$  cselekvés akkor szándékos, ha az  $R$  indok, melynek megadásával a cselekvő magyarázni tudja  $x$ -et, azonos  $x$  okával.<sup>3</sup>

### 3. Az indokok felbontása pro-attitűdökre és vélekedésekre

Davidson szerint a cselekvők indokai minden szándékos cselekvés esetén ugyanolyan szerkezetűek. Ezért ha megvizsgáljuk az indokokat, rájöhethetünk, hogy mik a cselekvések okai. Az indokok formája a következő: „ $x$  azért tette  $a$ -t, mert  $R$ ”. A mondat első felében szereplő  $a$  megadja a cselekvés leírását, a mondat második felében szereplő  $R$  pedig a cselekvő indokát, mely miatt megtette  $a$ -t. Az  $R$  helyén álló indokok jellemzően kétfajta mentális állapotra utalnak. Példaképp vizsgáljunk meg két in-

2 Felvetődhet, hogy egy cselekvést többféleképpen is leírhatunk. Például ugyanarról a cselekvéséről mondhatom, hogy „felkapcsoltad a villanyt” és azt is, hogy „megnyomtad a kapcsolót”. De csak egy dolgot csinálsz, méghozzá azt, amelyiket te akartad. Ezért a cselekvésed csak akkor számít szándékosnak, ha azzal a leírással nevezem meg, amely alatt te magad megtenni szándékoztad.

3 Ha 4-et elfogadjuk, a következő ellenvetést tehetjük a 3-assal szemben: az  $A$  cselekvő által említett  $R$  indok magyarázhatja  $x$  cselekvést, de nem garantálja semmi, hogy  $A$  azért tette  $x$ -et, mert rendelkezett  $R$ -el. Anscombe az indok és cselekvés közti kapcsolat elleni támadást, a *privilegizált hozzáférés* kritériummal védte ki. Ez a következőt mondja ki: ha egy cselekvő szándékosan cselekszik, akkor ismeri saját cselekvési indokát és ezzel magyarázza a cselekvését. Majd ezt kiegészítette a következőkkel: i) a cselekvő által megadott  $R$  indok azért magyarázza  $x$  cselekvést, mert a cselekvő az  $R$ -ben foglalt leírásban akarta megtenni  $x$ -et, ii) tehát  $x$  csak az  $R$ -ben foglalt leírásban szándékos. Például, ha autóval megyek fiamért az óvodába, akkor szándékosan vezetek, de nem szándékosan szennyezem a levegőt kipufogógázzal. Volt egy indokom, hogy autóval menjek fiamért az óvodába, de nem volt olyan indokom, hogy kipufogógázzal szennyezzem a levegőt. Lásd Richard Moran tanulmányát (Moran 2004), főleg az 56-60. oldalakat.

dok-magyarázatot: „Azért ültettem virágokat, mert szerettelek volna elkápráztatni” és „Azért fordultam balra a kereszteződésnél, mert azt hittem, arra van Katmandu”. Az első mondatban a cselekvést magyarázó indok a „szerettelek volna elkápráztatni”. Ez Davidson szerint arra utal, hogy a cselekvő rendelkezett egy mentális állapottal, melynek tartalmát így tudnánk megadni: pozitívan viszonyulok ahhoz, hogy elkápráztassalak téged. Azaz számomra van valami kívánatos az ilyen típusú cselekvésekben. Az ilyen állapotokat összefoglaló nevükön pro-attitűdnek nevezi. A pro-attitűdök lehetnek vágyak, sóvárgások, akarások, és egyáltalán bármely olyan állapot, ami a mellett szól, hogy valamit megtegyünk vagy megvalósítsunk.<sup>4</sup>

Az indokok tartalmazznak egy másik típusú mentális állapotot is. A fenti idézetek közül a másodikban találunk példát erre. Az „azt hittem, hogy” típusú mondatok a cselekvőnek egy vélekedésére utalnak. A releváns vélekedések olyan mentális állapotok, melyek tartalma a következőképpen adható meg: „az  $a$  cselekvés  $d$  leírásban rendelkezik azzal a tulajdonsággal, mely  $a$  cselekvést kívánatosá teszi”. Azaz a vélekedéseink arra vonatkozó információk, hogy melyik cselekvés megtételével valósíthatjuk meg azt, amire egy pro-attitűdünk irányul. A fenti példában a cselekvő pro-attitűdje arra irányult, hogy eljusson Katmanduba. Azért fordult a kereszteződésnél balra, mert úgy vélte, hogy így majd Katmanduba jut. Davidson a következőképp összegzi az eddig elmondottakat:

[A] cselekvő számára  $R$  csak akkor lehet elsődleges indok arra, hogy  $d$  leírásban megtegye  $A$ -t, ha  $R$  a cselekvő egy bizonyos tulajdonsággal rendelkező cselekvés iránti pro-attitűdjéből és a cselekvő egy arra vonatkozó vélekedéséből áll, hogy  $d$  leírásban  $A$  rendelkezik a kívánatos tulajdonsággal.<sup>5</sup>

Davidson szerint a vélekedések önmagukban nem lehetnek egy cselekvés megtételének motivációi, mert nem egy cselekvés megtételére irányulnak. Önmagukban a pro-attitűdök sem okozhatnak cselekedeteket, mert cselekvés-típusokra vonatkoznak (például az összes édességezésre vagy házi feladat megírásra), nem konkrét cselekvésekre. A cselekvő akkor tud megtenni valamit, ha rendelkezik arra vonatkozó tudással, hogy melyik konkrét cselekvés fogja megvalósítani azt, amit szeretne. Mivel elképzelhető, hogy egy cselekvő rendelkezik a megfelelő indokkal (azaz a megfelelő pro-attitűd–vélekedés párossal), de nem ez okozza a cselekvését, ezért Davidson 4-et a következőképp módosítja:

4'  $x$  cselekvés akkor szándékos, ha az  $R$  indok, melynek megadásával a cselekvő magyarázni tudja  $x$ -et, azonos  $x$  okával, és az  $R$ -t alkotó pro-attitűd–vélekedés páros megfelelően okozza  $x$ -et.

4 Davidson 1963, 6-7. o.

5 Davidson 1963, 5. o.



Davidson racionalizációnak nevezi azokat a magyarázatokat, melyek teljesítik 4' követelményeit. A racionalizáció Davidsonnál azt jelenti, hogy ha ismerjük a magyarázatot, akkor megérthetjük a cselekedetet. A racionalitásnak ez a minimális fogalma egyetlen kritériumot ad meg a racionális és nem-racionális cselekvések elkülönítésére: azt, hogy a cselekvőnek legyen egy olyan indoka a cselekvésre, mely az ő számára jó indoknak tűnt. Ebben a minimális értelemben mindig megérthetjük, hogy a cselekvő miért tette azt, amit tett: mert neki úgy tűnt, hogy van egy jó indoka megtenni az adott dolgot. A cselekvéseknek ez a felosztása racionálisra és nem-racionálisra, egybeesik a szándékos/nem-szándékos különbségtétellel. Ez a megkülönböztetés lesz az 5. szakaszban ismertetett kritika célpontja.

Davidson úgy gondolta, hogy amikor a cselekvő szándékával magyarázzuk cselekvését, csak egy teljesebb leírást adunk arról, hogy milyen indokkal tette az adott dolgot, de nem „referálunk ténylegesen létező entitásra, állapotra, diszpozícióra vagy eseményre”.<sup>6</sup> A szándék-magyarázatok annyiban különböznek az indok-magyarázatoktól, hogy említik az indok-magyarázatok által olykor csak impliciten jelölt mentális állapotokat is. Amikor azt mondjuk, hogy „James azzal a szándékkal ment templomba, hogy boldoggá tegye anyukáját”, csupán részletesebben mondjuk el azt, hogy „James templomba ment”. A szándék említéséből arra következtethetünk, hogy James egyik pro-attitűdje anyukája boldoggá tételét vonzó cselekvésnek nyilvánítja, és egyik vélekedése szerint a templomba menéssel boldoggá teheti anyukáját. A következő részben megvizsgáljuk, hogy miért problémás a szándékoság kritériumának ez az elemzése, és Davidson hogyan változtatott elméletén.

#### 4. Az ítéletek helye Davidson elméletében

##### 4.1. Milyen ítéletek előzik meg a szándékos cselekvéseket?

Davidson az 1978-ban publikált „Intending” című cikkében a korábban kidolgozott elméletét fejleszti tovább. A kiinduló probléma az, hogy a 4'-vel megadott kritérium csak a szándékosan *megtett* cselekvések elemzésére használható.<sup>7</sup> Viszont olykor szándékunkban áll megtenni valamit, majd *mégsem cselekszünk*. Ezeket az eseteket nevezi Davidson tiszta szándékozásnak. Ilyenkor a cselekvő rendelkezik egy pro-attitűd–vélekedés párossal, mely indokot ad számára, hogy megtegyen valamit, ám a cselekvő mégsem cselekszik. Davidson példájával élve, képzeljünk el egy férfit, aki szeretne mókusházat építeni, tudja hogyan kell mókusházat építeni, van ideje és vannak eszközei a mókusház-építéshez, de mégsem épít soha mókusházat. Azért jelent problémát Davidson elmélete szá-

<sup>6</sup> Davidson 1963, 8. o., Stoecker 2010, 601. o.

<sup>7</sup> Orthmayr 2000, 213. o.

mára, hogy lehetséges ez az eset, mert az ilyenek alapján arra következtethetünk, hogy a szándékos cselekvések létrejöttéhez nem elég, hogy a cselekvő rendelkezzen egy megfelelő indokkal.<sup>8</sup> Ha elfogadjuk, hogy a pro-attitűd–vélekedés páros nem elég a cselekvés okozásához, akkor be kell vezetnünk még egy elemet az elméletbe, melynek segítségével meghatározhatjuk, hogy mikor lesznek a pro-attitűdök és vágyak hatékonyak. Ilyen elem lehetne például az akarás, azonban ezt Davidson problémásnak tartja. Az akarással a következőképp magyarázhatnánk a cselekvések megtételét: egy pro-attitűd–vélekedés párosunk által indokolt cselekvést akkor teszünk meg, ha akarjuk megtenni. Az akarást Davidson szerint mentális cselekvésnek kell tekintenünk. Az ilyen mentális cselekvések azért nem vezethetők be az elméletbe, mert ugyanúgy egy akarásra kellene hivatkoznunk annak magyarázatában, hogy miért akartunk valamit, mint a többi cselekvésünk esetén. Így végtelen regresszusba kerülünk.<sup>9</sup>

Davidson próbálta anélkül megmagyarázni a tiszta szándékozás lehetőségét, hogy eredeti elméletén komolyabb változtatásokat hajtott volna végre. A következő megoldással állt elő: mikor a cselekvő rendelkezik egy pro-attitűddel egy cselekvés iránt, olyankor úgy ítéli meg, hogy a cselekvés rendelkezik egy kívánatos tulajdonsággal. Az ilyen ítéleteket Davidson *prima facie ítéleteknek* nevezi. Egy *prima facie* ítélet önmagában nem kimerítő indok a cselekvésre. A pro-attitűdök általánosságban vonatkoznak cselekvésekre. Például ha az édességevés irányában van egy pro-attitűdöm, akkor kívánatosnak tartok minden cselekvést, mely édességevés. Ugyanakkor tudom, hogy lehetséges számos olyan eset, amikor az édességevés nem kívánatos. Teszem azt, lehetséges, hogy egy édesség mérgezett. Ebből következik, hogy a cselekvéshez nem elég, hogy egy cselekvés rendelkezik egy kívánatos tulajdonsággal.

Mikor egy cselekvő több pro-attitűd–vélekedés párossal rendelkezik, *gyakorlati észhasználat*a segítségével méri össze, hogy minden vélekedését figyelembe véve melyik cselekvés a leginkább kívánatos számára. Az ilyen ítéleteket *all-out ítéletnek* nevezzük.<sup>10</sup> A pro-attitűdök, melyek alapján a cselekvő *all-out* ítéleteket alakít ki, általánosságban vonatkoznak cselekvésekre, ezért az *all-out* ítéletek csupán *feltételes* ítéletek. A feltételes ítéletek nem motiválhatnak cselekvéseket, mert nem konkrét cselekvésekre vonatkoznak, hanem cselekvés-típusokra. Ezért ha a cselekvő gyakorlati észhasználat alapján úgy dönt, hogy *x*-et cselekszi, akkor egy *feltétlen* *all-out* ítéletet kell hoznia, mely egy

8 Davidson 1978, 83-84. o., Orthmayr 2000, 214. o.

9 Ez az érv eredetileg Ryle-nál található meg. Lásd: Ryle 2002, 67. o.

10 Davidson 1978, 98. o., Hunyadi 2003, 137. o., Orthmayr 2000, 215. o. Orthmayr Imre az „*all-out*” ítéletet „mindent átfogó” ítéletnek fordította. Az „*all-out*” szótári meghatározás szerint egy melléknév, mely azt jelenti, hogy valaki minden lehetséges rendelkezésére álló eszközt és forrást felhasznált, vagy azt, hogy maximális erőbedobással csinált valamit. Saját verzióm a „mindent felmérő” ítélet volt, ám mivel ezzel sem vagyok maradéktalanul elégedett, az angol eredetit használom. Ez nem befolyásolja jelentősen a szöveg érthetőségét.

konkrét cselekvés megtételére vonatkozik. Az eddig ismertetett három fajta ítéletet a következőképpen kapcsolhatjuk az eredeti elméletben szereplő fogalmakhoz:

- a) prima facie ítélet – a cselekvő egy pro-attitűd alapján alakítja ki; feltételes ítélet, mely szerint egy cselekvés-típus általában rendelkezik egy kívánatos tulajdonsággal;
- b) all-out ítélet – a cselekvő gyakorlati észhasználatának eredménye, melynek során minden releváns vélekedését tekintetbe vette, és úgy értékeli, hogy egy cselekvés-típus általában kívánatosabb a többi alternatívánál; a tiszta szándékozások is az ítéleteknek ebbe a típusába tartoznak, és a többi all-out ítélettől csupán az különbözteti meg őket, hogy egy távolabbi időpontban végrehajtandó cselekvésre irányulnak;<sup>11</sup>
- c) feltétlen all-out ítélet – a cselekvő gyakorlati észhasználatának eredménye, melynek során minden releváns vélekedését tekintetbe vette, és úgy értékeli, hogy egy konkrét cselekvés kívánatosabb, mint a többi alternatíva; szándékos cselekvéseket ilyen ítéletek okoznak.

A fentiek fényében a szándékosság kritériumát a következőképpen módosíthatjuk:

- 4''  $x$  cselekvés akkor szándékos, ha az  $R$  indok, melynek megadásával a cselekvő magyarázni tudja  $x$ -et, egy feltétlen all-out ítélet, továbbá azonos  $x$  okával; és az  $R$ -t alkotó pro-attitűd–vélekedés páros megfelelően okozza  $x$ -et.

#### 4.2. A vélekedések szerepe a feltétlen all-out ítéletek kialakulásában

Davidson nem határozza meg pontosan, hogy a gyakorlati mérlegelés során a cselekvő milyen vélekedésekre támaszkodik. Csupán annyit mond, hogy a cselekvő a jövőre vonatkozó vélekedései alapján dönti el, hogy melyik a legkívánatosabb cselekvés számára. Leszögezi, hogy a cselekvőnek nem szükséges olyan vélekedéssel rendelkeznie, miszerint semmi nem fogja megakadályozni a cselekvés végrehajtásában. Ha nincs olyan vélekedése, mely szerint nem tud az ítéletének megfelelően cselekedni, az már implikálja, hogy vélekedései alapján az ítéletének megfelelően tud cselekedni.<sup>12</sup> A cselekvőnek csak akkor állhat szándékában cselekedni, ha vélekedései fényében ez lehetséges. Ha úgy véli, hogy nem lehetséges, akkor nem hozhat olyan ítéletet, amely az adott cselekvés megtételére irányul. Fontos megjegyezni, hogy a gyakorlati mérlegelés

<sup>11</sup> Davidson 1970, 38. o., Davidson 1978, 99. o.

<sup>12</sup> Davidson 1978, 99-100. o.

során a cselekvő nem csak az indokok részét képező vélekedéseket veszi figyelembe. Az indokok részét képező vélekedések arra vonatkoznak, hogy egy konkrét cselekvés, egy adott leírásban, a pro-attitűd által kívánatosnak minősített cselekvés-típusnak egy példánya. A gyakorlati mérlegelés során olyan vélekedések is szerepet játszanak a döntéshozatalban, melyek például a cselekvések költségeire vagy nem kívánatos következményeire vonatkoznak.

## 5. Mitől szándékos egy cselekvés?

Az eddig ismertetett davidsoni elmélet megadott egy definíciót, melynek segítségével a szándékos és nem-szándékos cselekvések megkülönböztethetők. A definíció szerint egy cselekvés szándékos, amennyiben a) egy pro-attitűd–vélekedés páros okozta és b) ez a pro-attitűd–vélekedés páros megfelelő indok volt a cselekvő szemében a cselekvésre. Továbbá Davidson úgy gondolta, hogy az *ilyen* indokmagyarázatok teszik érthetővé („racionalizálják”) a cselekvéseket. Tegyük fel, hogy rákérdezzünk egy cselekvés indokára. A cselekvés szándékos cselekvés volt. Ez esetben a cselekedet magyarázataként megadott indokból arra következtethetünk, hogy a cselekvő rendelkezett egy, a cselekvés megtétele mellett szóló pro-attitűd–vélekedés párossal. Intuíciónk azonban azt súgja, hogy megérthetünk egy cselekvést akkor is, ha nem tudunk a cselekvőnek arra vonatkozó vélekedést tulajdonítani, hogy az általa végrehajtott cselekvés egy általa kívánatosnak tartott cselekvés-típus egy példányát realizálja. Sőt, úgy tűnik, hogy nem csak érthetőnek, hanem még szándékosnak is gondolhatjuk ezeket a cselekvéseket.<sup>13</sup> Ez esetben viszont Davidson definíciója a szándékos cselekvésekről nem helytálló.

Hursthouse azt akarja bizonyítani, hogy a szándékos cselekvéseknek van egy olyan osztálya, melyeknek megtételére a cselekvőnek nincs olyan indoka, amilyenek a davidsoni elmélet szerint szándékos cselekvés esetén lennie kellene.<sup>14</sup> Davidson elmélete szerint azok a cselekvések szándékosak, melyek megtételére a cselekvőnek volt egy indoka, melyet a cselekvő jó indoknak tekintett a cselekvés megtételére. Ha ismerjük a cselekvőnek ezt az indokát, akkor tudjuk, hogy szándékosan cselekedett. Továbbá az indoka racionalizálja számunkra a cselekvését. Azaz a racionalizáció davidsoni értelme szerint, ha ismerjük a cselekvő indokát, akkor megérthetjük, hogy azért cselekedett, mert szerinte volt egy jó indoka a cselekvésre. Ez nem jelenti azt,

13 Ezt az ellenvetést Roberta Hursthouse vetette fel „Arational Actions” című cikkében. Jelen szakaszban először bemutatom Hursthouse kifogásait a davidsoni elmélettel szemben, majd megvizsgálom, hogy mit mondott Alfred Mele és Gilbert Harman a davidsoni elmélet védelmében. Amellett fogok érvelni, hogy sikertelenül próbálták a davidsoni elméletet úgy módosítani, hogy ellenálljon Hursthouse kritikájának.

14 Hursthouse 1991, 58. o.

hogy egyet kell értenünk a cselekvővel abban, hogy az adott indok tényleg jó indok a cselekvés megtételére. A példa kedvéért képzeljünk el valakit, aki háborút kezd, mert véget akar vetni minden háborúnak. Indoka rossz indok, abban az értelemben, hogy mi tudjuk, háborúval nem lehet véget vetni a háborúknak. De ettől még értjük, hogy az ő szemében ez jó indoknak tűnt és ez motiválta a cselekvését. Mindegy, hogy ténylegesen jók vagy rosszak a cselekvő indokai. Ha szándékosan cselekszik, akkor mindig van indoka a cselekvésre, mely részben egy azzal kapcsolatos vélekedésből áll, hogy az adott cselekvés rendelkezik egy kívánatos tulajdonsággal. Ezt a davidsoni nézetet akarja Hursthouse megcáfolni.

Hursthouse szerint a cselekvéseknek van egy olyan osztálya, melyre igazak a következők: (i) szándékos cselekvések; (ii) a cselekvőnek nem tudunk olyan indokot tulajdonítani, mely érthetővé tenné számunkra, hogy miért tette az adott dolgot, mert nem tudunk olyan vélekedést tulajdonítani neki, mely szerint az adott cselekedet kívánatos volt; (iii) a cselekvő egy érzelem hatására cselekedett, és az a tény, hogy egy érzelem hatására cselekedett, jól magyarázza, hogy *miért* így cselekedett.<sup>15</sup> Mint látjuk, a kritika Davidsonnak arra az állítására irányul, miszerint a cselekvéseinket motiváló indokok mindig tartalmaznak egy racionalizáló vélekedést. Hursthouse azt akarja bizonyítani, hogy nem minden szándékos cselekvés esetén van a cselekvőnek egy azzal kapcsolatos vélekedése, hogy az adott cselekvés rendelkezik egy kívánatos tulajdonsággal. Ha vannak ilyen cselekedetek, akkor a cselekvő ezekről nem tud racionalizáló magyarázatot adni: nincs olyan vélekedése, mely szerint a cselekedete rendelkezett egy számára kívánatos tulajdonsággal.

A fenti kritériumoknak megfelelő cselekvéseknek Hursthouse az „aracionális” nevet adja. Az a- fosztóképző azt hivatott jelezni, hogy ezeket a cselekvéseket nem tudjuk racionalizálni, mert nem érvényes rájuk sem a racionális, sem az irracionális jelző. Annak alapján, ahogyan Davidson használja a „racionalizáció” fogalmát, az aracionális cselekvések szándékosak – mert érthető, hogy miért tette őket a cselekvő –, de nem egy pro-attitűd–vélekedés párossal magyarázzuk őket. A racionális–aracionális felosztás nem normatív etikai szempontból értékeli a cselekvéseket. Racionálisak azok a szándékos cselekvések, melyeket egy pro-attitűd–vélekedés páros tulajdonításával magyarázunk, és aracionálisak azok a szándékos cselekvések, melyeket csak pro-attitűdök tulajdonításával tudunk magyarázni. A racionális és az aracionális cselekvések is lehetnek normatív etikai szempontok szerint helyeselhetők vagy elmarasztalhatók; a racionális és aracionális jelző csak arra utal, hogy milyen mentális állapotokat tulajdonítunk a cselekvőnek, mikor szándékos cselekvését magyarázzuk.<sup>16</sup> A lényeg az, hogy nem érvényes rájuk Davidson szándékosság-kritériuma, mert nem feltételezhetjük, hogy a cselekvő rendelkezett olyan

15 Hursthouse 1991, 59. o.

16 Hursthouse 1991, 58. o.

vélekedéssel, mely szerint az aracionális cselekvések a cselekvő pro-attitűdje által pozitívnak, kívánatosnak stb. nyilvánított cselekvések. Hursthouse erre expliciten nem tér ki, de nyilvánvalóan kizárja, hogy az aracionális cselekvést feltétlen all-out ítéletek kialakulása előzte volna meg, hiszen ehhez az ítélet kialakításában számos, a cselekvés kívánatosságára vonatkozó vélekedésnek is szerepet kellett volna játszania.

A) Nézzük meg, hogy mit válaszolhat erre egy, a pro-attitűd–vélekedés modell mellett elkötelezett filozófus! Alfred Mele szerint Davidson elméletét módosíthatjuk úgy, hogy *belsőleg motivált*, pusztán pro-attitűd által okozott cselekvések bizonyos eseteit is szándékosnak nyilvánítsa az elmélet. Ilyen lenne például hálánk kimutatása egy barátunk felé, vagy egy dal füttyörészése, mikor az embernek éppen ehhez támad kedve. Ezekben az esetekben a pro-attitűdöket cselekvési indokoknak tekinthetjük.<sup>17</sup> Ezzel az érveléssel két probléma van.

Az érv kedvéért fogadjuk el, hogy a pro-attitűdök önmagukban is adhatnak indokot a cselekvésre, majd vizsgáljuk meg, hogy Davidson elmélete magyarázni tudja-e az ilyen cselekvéseket. Képzeld el a következő esetet. Bobnak füttyörészni támad kedve és elkezd (szándékosan) füttyörészni. Mele szerint Bob vágya, hogy füttyörésszen, megfelelő indokot szolgáltatott Bobnak a füttyörészésre.<sup>18</sup> Mele érvének hatékonysága attól függ, hogy elfogadhatjuk-e a davidsoni elméletnek ezt a módosítását, ha az eredeti elméletet fenn akarjuk tartani. Davidson szerint a vágyak a pro-attitűdök egy típusát alkotják, ezért csupán általánosságban vonatkoznak cselekvésekre és nem konkrét cselekvésekre irányulnak, így ez a vágy nem is okozhatja Bob füttyörészését. Ahhoz, hogy Bob füttyörészés iránti vágya okozhassa Bob füttyörészését, Bobnak rendelkeznie kell egy vélekedéssel, miszerint a füttyörészést legjobban a füttyöréssel valósíthatja meg. Ez a felvetés eleve abszurdnak tűnik: a füttyörészésre irányuló pro-attitűd nyilván nem azért motiválja a cselekvést, mert a cselekvőnek van egy vélekedése, miszerint a füttyörészés az füttyörészés (a füttyörészés cselekvése valósítja meg a füttyörészést, a füttyörészés a füttyörészés egy esete). Az olyan cselekvéseket, mint a füttyörészés, Hursthouse „önkifejező” cselekvésnek nevezi. Egy önkifejező cselekvés egyszerűen arra irányul, hogy kielégítse azt a pro-attitűdünket, mely a cselekvés megtétele mellett szól.

Davidson azzal védekezhetne, hogy elmélete kizárja, hogy szándékosnak nevezzünk olyan cselekvéseket, melyeket csak pro-attitűdök motiválnak. A 4<sup>es</sup> kritérium alapján egy cselekvés akkor szándékos, ha a cselekvő rendelkezik egy megfelelő vélekedéssel is. Tehát ha Bob szándékosan füttyörészett, akkor a cselekedetét motiváló állapot csak egy ítélet lehet. Hogyan adhatnánk meg a füttyörészést motiváló ítéletet?

Davidson sémáját az indokok elemzésére a 73. oldalon már idéztük. Ebbe a sémába behelyettesítve a füttyörészésre irányuló pro-attitűdöt, a következő eredményt kap-

<sup>17</sup> Mele 2003, 73-74. o.

<sup>18</sup> A „vágy” kifejezést abban az értelemben használom, mely szerint a vágyak a pro-attitűdök egy típusát alkotják.

juk: „a cselekvő számára az, hogy »füttyörészni akar«, csak akkor lehet elsődleges indok arra, hogy a »füttyörészés« leírásban megtegye a »füttyörészést«, ha a »füttyörészni akar«, a cselekvő »füttyörészés« tulajdonsággal rendelkező cselekvés iránti pro-attitűdjéből és a cselekvő egy arra vonatkozó vélekedéséből áll, hogy a »füttyörészés«, a »füttyörészés« leírásban, rendelkezik a »füttyörészés« tulajdonsággal”. Az elemzés szerint tehát a cselekvőnek akkor lenne indoka füttyörészni, ha lenne egy vélekedése, miszerint ha adott esetben füttyörészni fog, az valóban füttyörészés lesz. Egy ilyen redundáns és mesterkéltnél vélekedést tulajdonítani a cselekvőnek teljesen fölösleges és valószerűtlen. Továbbá nem teszi számunkra érthetővé, hogy a cselekvő miért füttyörészett az adott helyzetben. Talán azért, mert úgy gondolta, hogy ha füttyörészni fog, akkor füttyörészni fog? Vagy mert vélekedése szerint kívánatos volt számára füttyörészni? A davidsoni elmélet ilyen magyarázatokat eredményez az önkifejező cselekvésekre alkalmazva. Mivel ezek a magyarázatok nem teszik érthetővé a cselekvést, ezért mondhatjuk, hogy az elmélet nem tudja magyarázni a szándékos önkifejező cselekvéseket.

A következő eset is Mele érve ellen szól. Képzeljük el, hogy Bob éppen harci övezetben van, amikor füttyörészni támad kedve. Füttyörészése bajba sodorhatja. Amennyiben füttyörészni kezd, egy tipikus prima facie ítélet által motivált cselekvéssel van dolgunk. Radikálisan meg kellene változtatnunk Davidson elméletét, ha Bob füttyörészését ebben az esetben szándékos cselekvésként akarnánk leírni. Fel kellene adnunk, hogy amikor a cselekvő szándékosan tesz valamit, akkor i) rendelkezik egy vélekedéssel, miszerint az adott cselekvéssel valósítja meg a pro-attitűdje által favorizált cselekvést, valamint ii) egy feltétlen all-out ítélet szolgáltat indokot számára a cselekvésre. Nehéz elképzelni olyan feltétlen all-out ítéletet, mely 1) a mellett szól, hogy a cselekvő füttyörészzen a harci övezetben és 2) érthetővé teszi számunkra a cselekvését.

B) Mele értelmezésében Hursthouse olyan cselekvéseket ért „aracionális” alatt, melyeket a legritkább esetben neveznénk racionálisnak, de mégis szándékosnak tűnnek. Ilyenek például, ha egy hirtelen ötlet következtében megnyalok valami bundásat, vagy amikor egy fotón kiszúrom a gyűlölt személy szemét.<sup>19</sup> Mele úgy gondolja, hogy az indokaink ugyanolyan furcsák lehetnek, mint a cselekedeteink, de a cselekvő ezekben az esetekben is rendelkezhet indokokkal a cselekvésre, ezért a davidsoni elmélettel jól magyarázhatjuk tetteit.<sup>20</sup> Ha ez valóban így volna, akkor Hursthouse durván félreérténé, amit Davidson mond, hiszen a racionalizációnak normatív értelmet tulajdonítana. Ha így tenne, akkor amellet kellene érvelnie, hogy az aracionális esetek irracionálisak és szándékosak, ezért Davidson téved abban, hogy csak a racionális cselekvések lehetnek szándékosak. Azonban Hursthouse cikkében nem ezt mondja. Davidson elméletével valóban magyarázhatunk olyan cselekvéseket, melyekre furcsa indokai voltak a cselekvőnek. De a furcsa indokok

19 Hursthouse 1991, 59. o., 62-63. o.

20 Davidson 1963, 4. o., Mele 2003, 74. o.

is indokok. Viszont ha a cselekvőt csak egy pro-attitűd motiválja, akkor nem rendelkeznek indokkal a cselekvésre. A Davidson és Hursthouse közti nézeteltérés nem arról szól, hogy a normatív racionalitás milyen küszöbét kell egy cselekvésnek elérnie ahhoz, hogy szándékosnak nevezhessük. A vita tárgya az, hogy vannak-e olyan szándékos cselekvések, melyeknek megtétele mellett nem szólnak olyan indokok, amilyenekkel a cselekvőnek rendelkeznie kell, hogy megfeleljen Davidson 4<sup>es</sup> kritériumának. Ha Davidson elméletét Mele javaslatának megfelelően megváltoztatjuk, és pusztán pro-attitűdök is adhatnak cselekvési indokokat, akkor bármely cselekvésünket szándékos cselekvésnek nyilváníthatjuk. Hursthouse állítása, miszerint vannak olyan aracionális cselekvések, melyek szándékosak (természetesen nem mind ilyen), éppen arra mutat rá, hogy a davidsoni kritérium nem megfelelő a szándékos/nem-szándékos különbségtétel megalapozásához.

C) A Hursthouse által felvetett probléma megoldására Gilbert Harman tett egy másik javaslatot. Szerinte a következőképpen adhatunk magyarázatot arra, hogy egy pro-attitűdöm hogyan motiválhatta egy szándékos cselekvésemet: a vélekedéseim révén felismertem, hogy a pro-attitűdöm kielégítéséhez szükségem van egy szándékra, mely arra irányul, hogy kielégítsem a pro-attitűdömet. Ezért gyakorlati észhasználatom során kialakítottam egy szándékot, hogy fűtyörésszek.<sup>21</sup> Hogy megtudjuk, ez a magyarázat segít-e megérteni, hogyan lehetségesek szándékos aracionális cselekvések, vizsgáljuk meg a fenti folyamat alkalmazhatóságát Hursthouse egyik példájára: félelemben eltakarom az arcomat, holott már becsuktam a szememet. Harman megoldási javaslata szerint ilyenkor a következő történik: van egy pro-attitűdöm, hogy eltakarjam az arcomat és vélekedéseim révén tudom, hogy ez a pro-attitűd önmagában nem képes az arcom eltakarását okozni. Rendelkeznem kellene egy szándékkal, hogy eltakarjam az arcomat, ahhoz hogy eltakarjam az arcomat. Ezért kialakítottam egy szándékot, hogy eltakarjam az arcomat, mely motiválja a cselekvésemet. Továbbá a szándékom megmagyarázza, hogy miért takartam el az arcomat: „azért takartam el az arcomat, hogy eltakarjam az arcomat”.

Ezzel a magyarázattal három probléma van. Az első, hogy ugyanaz a magyarázat, mint amit magyaráz, ezért valójában nem magyaráz semmit. A második, hogy ezek szerint egy pro-attitűdünket egy szándék kialakításával bármikor egy szándékos cselekvés okává tehetjük. Ha ez így van, akkor éppen azt adjuk fel, amit Davidson fontosnak tartott: hogy ne nevezzük szándékosnak azokat a cselekvéseket, melyeket olyan pro-attitűdjeink motiváltak, amelyeknek vélekedéseink egyértelműen ellentmondtak. A harmadik, hogy nem tudjuk elképzelni, hogy a cselekvő gyakorlati észhasználatá során több lehetséges cselekvés közül éppen az arca eltakarása mellett szóló indokokat találta a legmeggyőzőbbnek. Ez esetben pedig nem egy feltétlen all-out ítélet okozta a cselekvését. Ugyanakkor a cselekvés egyértelműen szándékos cselekvés.

21 Harman 1976, 50-54. o.



Úgy tűnik, Davidson elmélete nem tud mit kezdeni a szándékos aracionális cselekvések osztályával. Ha a davidsoni szándékosság kritériumot enyhítjük, akkor olyan cselekvéseket is szándékosnak kell nyilvánítanunk, melyek nyilvánvalóan nem azok. Ez komoly indok ahhoz, hogy olyan elméletet dolgozzunk ki a cselekvések magyarázatára, mely kezelni tudja az önreflexív cselekvéseket is, anélkül, hogy minden érzelmi alapú cselekvést szándékosnak nyilvánítana. Hursthouse úgy gondolja, hogy az érzelmek által motivált cselekvések közt egyaránt lehetnek kontrollálhatatlan események (pl. ha izzad a kezem, mikor ideges leszek), szándékosak, és nem-szándékosak, olyanok melyek megtétele mellett nem szólnak indokok, és olyanok, melyek mellett igen.<sup>22</sup> Hursthouse egyfajta neo-arisztotelianus erényetikát képvisel. Ennek megfelelően úgy gondolja, hogy szenvedélyeink és értelmünk egyaránt befolyással vannak cselekvéseinkre. Vannak olyan cselekvések, melyeket vágyaink és értelmünk is feltüntethet jó színben. Ha racionális cselekvők vagyunk, akkor olyasmire vágyunk majd (pro-attitűdjeink olyasmit tüntetnek fel kívánatosként), ami összhangban áll értelmünkkel és indokainkkal. De ez csak akkor van így, ha megfelelő nevelést kapunk. Hursthouse azzal zárja kritikáját, hogy az arisztotelési elmélet nem zárja ki az aracionális cselekvések létezését, sőt, tekinthetünk rájuk úgy, mint amelyek életünk lényeges részét alkotják és hozzátartoznak emberi mivoltunkhoz. Ám ez még nem jelenti azt, hogy sikerült róluk megfelelő elemzést adni.<sup>23</sup>

## 6. A jövőbeli cselekvésekre vonatkozó szándékaink

Az előző szakaszban láthattuk, hogy a davidsoni elmélet nem minden esetben tudja megfelelően magyarázni, hogy melyik cselekvésünk szándékos és melyik nem az. Vannak olyan szándékos cselekvéseink, melyeket nem tudunk ezzel az elmélettel leírni. Egy további érdekes kérdés, hogy Davidson elmélete hogyan magyarázza a jövőbeli cselekvésekre irányuló szándékaink (vagyis all-out ítéleteink) kialakítását.<sup>24</sup> Mit kezd azokkal az esetekkel, amikor pro-attitűdjeink és releváns vélekedéseink fényében két cselekvés egyformán vonzónak tűnik számunkra? Davidson szerint nem szándékozhatunk megtenni valamit, ha úgy véljük, hogy nem tudjuk megtenni. Viszont ha két cselekvés egyformán vonzó, akkor miért ne szándékozhatnánk mindkettőt, és halaszthatnánk későbbre a döntést, hogy melyiket tesszük meg? A davidsoni elmélet, úgy tűnik, kizárja ezt a lehetőséget, ugyanakkor arról nem világosít fel minket, hogyan

<sup>22</sup> Hursthouse 1991, 65-67. o.

<sup>23</sup> Hursthouse 1991, 67-68. o.

<sup>24</sup> Ebben a szakaszban Michael Bratman „Davidson's Theory of Intention” című tanulmányára támaszkodom. Először bemutatom Bratman két érvét, melyekkel a davidsoni elméletet kritizálja, majd ismertetem, hogy Bratmannek milyen nézetei vannak a jövőbeli cselekvésekre irányuló szándékainkkal kapcsolatban.

tudunk dönteni ilyen helyzetekben. Ebben a szakaszban ezeket a problémákat fogjuk megvizsgálni. Először lássuk, mit írt Bratman a fenti problémákról.

Bratman szerint a gondok Davidson következő állítására vezethetők vissza: nem szándékozhatunk olyasmit, amiről úgy gondoljuk, hogy nem fogjuk megtenni.<sup>25</sup> Az első probléma, melyet Bratman tárgyal, egy Buridan számára típusú eset: hogyan döntjük el, mit cselekedjünk, ha több ugyanolyan vonzó jövőbeli lehetőséggel állunk szemben?<sup>26</sup> Lássuk Bratman példáját, mellyel bemutatja, hogy a davidsoni elmélet számára miért jelent problémát a Buridan számára jellegű esetek magyarázata.<sup>27</sup> Tegyük fel, hogy van két könyvesbolt, K és P. Munka után, hazafelé menet, beugorhatok az egyikbe, de nem mehetek mindkettőbe. Mindkét lehetőséget ugyanolyan vonzónak találom. Vélekedéseim tükrében kialakított all-out ítéletem szerint épp olyan vonzó lehetőség K-ba menni, mint P-be. Bratman kérdése a következő: mi következik Davidson elméletéből ebben a helyzetben? Az, hogy két szándékkal rendelkezem? Vagy az, hogy egygyel sem? Egy  $x$  cselekvés mellett szóló all-out ítélet impliciten egy összehasonlítást foglal magába. Az összehasonlítás lehet gyenge vagy erős.<sup>28</sup> Davidson elméletéből nem derül ki, hogy ő maga milyen összehasonlításra gondolt. Egy gyenge összehasonlítás legalább olyan vonzónak tünteti fel  $x$ -et, mint  $x$  alternatíváit. Egy erős összehasonlítás  $x$ -et szigorúan vonzóbbnak tünteti fel az alternatíváinál.

Bratman először azt mutatja be, mi következik abból, ha Davidson a jövőbeli cselekvésekre irányuló szándékok kialakítását gyenge összehasonlításként képzelte el. Ha a fenti példát így értelmezzük, akkor az ítéletünk alapján két szándékunk lesz, mert szándékunkban áll elmenni K-ba és P-be is. De úgy tűnik, hogy ez nem lehetséges, mivel tudom, hogy nem tudok mindkét boltba elmenni. A davidsoni elmélet szerint, ha egy vélekedésem szerint nem fogok tudni elmenni K-ba, akkor nem is szándékozhatok elmenni K-ba. Márpedig ha szándékomban áll elmenni P-be, akkor nem tudok elmenni K-ba. Azaz Davidson nézete szerint nem is szándékozhatok mindkét boltba elmenni. Ha szándékunkban állna elmenni K-ba is és P-be is, akkor szándékunkban állna  $x$ -et és  $y$ -t is megtenni, de erre nincs módunk. Ez az egyik probléma, ami a davidsoni elméletből következik. Bratman úgy gondolja, hogy szándékainknak halmozhatóknak kell lenniük.<sup>29</sup> Ha egy adott időpontban (racionálisan) szándékomban állhat megtenni  $x$ -et és  $y$ -t is, akkor lehetségesnek és racionálisnak kell lennie számomra, hogy egyszerre szándékozhassem  $x$ -et és  $y$ -t. Ám ha a jövőbeli szándékok kialakítása csak egy gyenge összehasonlításra épül, mint a davidsoni elméletnek ebben az értelmezésében, akkor ez nem lehetséges.

25 Davidson 1978, 101. o.

26 Buridan híres példája egy számról szól, mely elé két pontosan ugyanolyan szénakazlat helyeznek. Mivel nem tudja eldönteni, hogy melyiket válassza – végtére is nincs köztük semmi különbség –, éhen hal. A példa arra hívja fel a figyelmet, hogy döntéseink meghozatalához nem elég pusztán a döntés tárgyának tulajdonságait figyelembe vennünk.

27 A példát lásd Bratman 1985, 219–220. o.

28 Bratman 1985, 219. o.

29 A „halmozható” angol eredetije az „*agglomerative*”.

Megoldás-e ha a jövőbeli szándékok kialakításának feltétele egy erős összehasonlítás? Az erős összehasonlítás a fenti esetben azt eredményezné, hogy nem szándékozom se K-ba, se P-be menni, mert nem tudom egyik lehetőséget a másik elé helyezni. Ez esetben a halmozhatóságot semmi nem veszélyezteti. Ugyanakkor egy Buridan számára típusú esettel kerültünk szembe. Mi emberek általában képesek vagyunk ilyen helyzetekben egyszerűen úgy dönteni, hogy teszem azt K-ba megyünk. Ilyenkor nincs olyan all-out ítélet, mely e mellett szól, és a döntésem, hogy így teszek, nem egy erős összehasonlításon alapul. Davidson elmélete csak az all-out ítéleteket tartja szándékoknak, ezért nem tudja magyarázni ezt a helyzetet.

Röviden összefoglalva a fenti érvert, a következőt mondja Bratman: az all-out ítéletek összehasonlító ítéletek. Az összehasonlítások lehetnek gyenge összehasonlítások vagy erős összehasonlítások. A gyenge összehasonlítások szerint az adott cselekedet legalább olyan vonzó lehetőség, mint a többi cselekedet. Az erős összehasonlítás szerint az adott cselekvés a legvonzóbb lehetőség az összes lehetséges cselekvés közül. Ha az all-out ítéletek kialakítását gyenge összehasonlításként fogjuk fel, akkor lehet, hogy több cselekvés megtétele egyaránt vonzónak tűnik számunkra. Azaz több cselekvést is szándékunkban áll végrehajtani. Elképzelhetők olyan esetek, mint a fenti példában, amikor ezek a cselekvések kölcsönösen kizárják egymást, tehát csak az egyikre lesz lehetőségünk. A davidsoni elmélet szerint nem lehet ilyen szándékokat kialakítani, mert mindegyik szándékunk magába foglalná azt a vélekedésünket is, hogy a másik cselekvést nem fogjuk tudni megtenni. Davidson pedig kimondja, hogy olyan cselekedetet, amelyről azt gondoljuk, hogy nem fogjuk megtenni, nem tarthatunk kívánatosnak, és így nem is lehet a megtételére irányuló szándékunk.<sup>30</sup> Bratman szerint a szándékok halmozhatók, azaz képesnek kell lennünk egyszerre több, egymást kizáró szándékot is fenntartani, ezért a davidsoni elmélet hibás.

A második probléma, amellyel Bratman szembesíti a davidsoni elméletet, a következő: az elmélet akkor sem biztosítja a szándékok halmozhatóságát, ha elfogadjuk, hogy a jövőbeli cselekvésekre irányuló szándékokhoz erős összehasonlító ítéletekre van szükség. Bratman egy példával mutatja be ezt a problémát: hosszú ideje meg akarom venni D. M. Thomas *A fehér hotel* és Bernard Malamud *A mesterember* című regényét is.<sup>31</sup> Tudom, hogy ma délután beugrok majd egy könyvesboltba. Továbbá tudom azt is, hogy a boltban biztosan meglesz az egyik könyv, de semmiképpen sem lesz meg mindkettő, ám azt nem tudom, hogy melyik lesz meg. Ezek után felteszem magamnak a kérdést, hogy ha *A mesterember* lenne meg a boltban, akkor kívánatos-e számomra megvenni? Amennyiben megvan, mindenképpen az. Releváns alternatíva az is, hogy semmit nem veszek, de az nem, hogy *A fehér hotel*t veszem meg. Ez utóbbi lehetőség ugyanis nem áll nyitva előttem, ha feltételezem, hogy a boltban meglesz *A mesterember*. Így kialakul egy szándékom, hogy

30 Davidson 1978, 101. o.

31 A példát lásd Bratman 1985, 221-222. o.

megvegyem *A mesterembert*. Egy ugyanilyen gondolatmenet során, *A fehér hotel*lel helyettesítve *A mesterembert*, kialakíthatok egy szándékot, hogy *A fehér hotel*t vegyem meg. Így egyszerre szándékozom megvenni *A mesterembert* és *A fehér hotel*t is, és mindkettő mellett jó indok szól. Ugyanakkor úgy vélem, hogy nem tudom mindkét dolgot megtenni. Tehát a davidsoni elmélet szerint nem is szándékozhatom mindkettőt. Bár indokaim alapján racionális lenne, hogy szándékomban álljon megvenni *A mesterembert* és *A fehér hotel*t is, a vélekedés miatt, miszerint nem tudom megtenni mindkettőt, nem szándékozhatom őket. Mint láthatjuk, Davidson elmélete akkor sem biztosítja a szándékok halmazhatóságát, ha az all-out ítéletek erős összehasonlítások.

Miben látja Bratman e problémák jelentőségét? Bratman szerint a davidsoni elmélet nagyon kis figyelmet szentel a jövőbeli cselekvésekre irányuló szándékokra, noha ezek fontos szerepet játszanak a cselekvő gyakorlati érzhasználatában, valahogy úgy, ahogy a pro-attitűdök és vélekedések is. Davidson ezt valószínűleg azért nem ismerte fel, mert először a jelenbeli cselekvésekre irányuló szándékok elméletét dolgozta ki, és ezt terjesztette ki a jövőbeli cselekvésekre. Így elkerülte a figyelmét, hogy a jövőbeli cselekvésekre irányuló szándékok is szerepelhetnének a cselekvő gyakorlati mérlegeléseiben.<sup>32</sup>

Bratman a következőképpen értékeli a jövőbeli cselekvésekre irányuló szándékoknak a gyakorlati érzhasználatban játszott szerepét. Egyrészt könnyebbé teszi jelentenek, mert mikor eljön a cselekvés ideje, már nem kell mérlegelnünk a cselekvéssel kapcsolatban. Még fontosabb, hogy ezek a szándékok, hosszabb távú tervek részeként, szerepet kapnak cselekvéseink koordinációjában.<sup>33</sup> Az előre elfogadott tervek nem tartalmaznak konkrétan minden egyes cselekvést és a cselekvések megtételére vonatkozó döntést. Ahogy az idő telik, úgy tudjuk változtatni és alakítani őket. A tervek részét képező szándékok támogatják vagy korlátozzák a további szándékok kialakítását. Erősítik terveink konzisztenciáját, vagy szükségessé teszik, hogy kitaláljuk, pontosan miként viszünk véghez egy cselekvést. A két probléma, melyet Bratman felvetett – a Buridan számára eset és a jövőbeli cselekvésekre irányuló szándékok halmazhatósága –, jelzi, hogy a davidsoni elmélet csupán a tervezés korlátozott felfogásának ad teret.

A jövőbeli cselekvésekre irányuló szándékoknak koordináló szerepe van terveink kialakításában és megvalósításában. Ahhoz, hogy szándékaink terveink részei lehessenek, halmazhatónak kell lenniük. Gyakran kerülhetünk olyan helyzetbe, hogy több dolgot is egyaránt vonzó lehetőségnek tartunk, ezért több jövőbeli cselekvésre irányuló szándékot is kialakítunk. Ezekben az esetekben a szándékainkra támaszkodva tudunk választani több, egyformán vonzó lehetőség közül. Így a szándékok támogatást nyújtanak a problémás döntéseknél. Ehhez képesnek kell lenniük több, egyenlő mértékben vonzó, de egymást kizáró szándékot kialakítani és fenntartani. Davidson elméletében elsikkad

32 Bratman 1985, 222. o.

33 Bratman 1985, 223. o.

a szándékoknak a tervekben játszott koordinációs szerepe, mert a gyakorlati észhasználat korlátozott modellje ennek nem ad teret. Ez az oka, hogy a davidsoni elmélet nem tudja megoldani a Bratman által vázolt problémákat.<sup>34</sup>

## 7. Konklúziók

Tanulmányom célja az volt, hogy bemutassa Donald Davidson cselekvéseméletét és annak két fontos kritikáját. A kritikák vizsgálata során igyekeztem alátámasztani, hogy a davidsoni elméletnek komoly nehézségekkel kell szembenéznie. Rosalind Hursthouse meggyőzően érvelt a mellett, hogy a davidsoni elmélet segítségével nem tudjuk helyesen meghúzni a szándékos és nem-szándékos cselekvések közti határvonalat. Davidson elmélete elköveti azt a hibát, hogy szándékos cselekvéseket is nem-szándékosnak nyilvánít. A Mele és Harman által a davidsoni elmélet mellett felhozott érvek elfogadása egy még súlyosabb hibához vezetne: egyértelműen nem-szándékos cselekvéseket is szándékosnak kellene nyilvánítanunk.

Ezek után Michael Bratman kritikáját vizsgáltuk meg. Bratman a mellett érvelt, hogy Davidson nem fordított kellő figyelmet arra, hogy a jövőbeli cselekvésekre irányuló szándékaink milyen szerepet játszanak a gyakorlati észhasználatban. A davidsoni elmélet védelmezője két egyformán problémás lehetőség közül választhat, attól függően, hogy miként értelmezi az all-out ítéletek kialakításának folyamatát. Ha gyenge összehasonlító ítéletek kialakításaként, akkor nem tisztázott, hogy a cselekvők minek alapján választanak két ugyanannyira vonzó lehetőség közül. Ha erős összehasonlító ítéletként, az kizárja, hogy a szándékokat halmozhatónak fogjuk fel, ami Bratman szerint komoly hiányosság. Bratman a problémák gyökerét abban látja, hogy Davidson eredeti elmélete csak a jelenbeli cselekvésekkel foglalkozott, és a jövőbeli cselekvésekre irányuló szándékok csak utólag lettek beépítve, az elmélet jelentős módosítása nélkül. Így a davidsoni elmélet nem tudja megmagyarázni, hogyan alakulnak ki bizonyos, az emberi cselekvők számára alapvető jelentőségű szándékok, és hogy mi ezeknek a további szerepe döntéseink támogatásában.

Zárszóként azt mondhatjuk, hogy a davidsoni elméletet nem fogadhatjuk el a szándékos cselekvések meggyőző magyarázataként, amíg nem születnek olyan érvek, vagy az elméletnek olyan változatai, melyek az említett problémákat megoldják. A davidsonihoz hasonló pszichológiai magyarázatokat használó oksági elméletek általában nem foglalkoznak a fenti problémákkal. Hursthouse és Bratman saját elméletei törekednek az itt kritizált problémák elkerülésére, de jelentősen eltérnek Davidson magyarázati modell-

---

<sup>34</sup> Bratman 1985, 224. o.

jétől, ezért nem kezelhetjük őket annak továbbfejlesztéseiként.<sup>35</sup> A tanulmányomban tárgyalt problémákat egy olyan, pszichológiai magyarázatokat használó oksági elmélet tudná kiküszöbölni, mely hatékonyabb megkülönböztetési kritériumot adna a szándékos és nem-szándékos cselekvések megkülönböztetéséhez, és részletesebben kidolgozná, hogy a jövőbeli cselekvésekre irányuló szándékok milyen szerepet töltenek be a cselekvők gyakorlati és felhasználásában.

## Idézett művek

- Anscombe, G. E. M. 1957, *Intention*. Blackwell, Oxford.
- Bratman, M. 1985, „Davidson's Theory of Intention.” In Bratman, M. 1999, *Faces of Intention*. Cambridge University Press, Cambridge, 209-224. o.
- Davidson, D. 1963, „Actions, Reasons and Causes.” In Davidson, D. 1980, *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, Oxford, 3-19. o.
- Davidson, D. 1970, „How is Weakness of the Will Possible?” In Davidson, D. 1980, 21-42. o.
- Davidson, D. 1978, „Intending.” In Davidson, D. 1980, 83-102. o.
- Davidson, D. 1980, *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, Oxford.
- Harman, G. 1976, „Practical Reasoning.” In Harman, G. 1999, *Reasoning, Meaning and Mind*. Clarendon Press, Oxford, 46-74. o.
- Hunyadi András 2003. „Donald Davidson elméletei az akarategyengéséről.” *Világosság* 2003/5-6., 135-140. o.
- Hursthouse, R. 1991, „Arational Actions.” *The Journal of Philosophy* 88, 57-68. o.
- Mele, R. A. 2003, „Philosophy of Action.” In Ludwig, Kirk – Ernest Lepore (szerk.), *Donald Davidson*. Cambridge University Press, Cambridge, 64-83. o.
- Moran, R. 2004, „Anscombe on 'Practical Knowledge'.” In Hyman, John – Helen Steward (szerk.), *Agency and Action*. Cambridge University Press, Cambridge, 43-68. o.
- Orthmayr I. 2000, „Az akaratról.” In Fehér Márta és Lendvai L. Ferenc (szerk.), *Hársing László 70 éves*. E Typographeo Universitatis, Miskolc, 199-218. o.
- Ryle, G. 1949/2002, *The Concept of Mind*. University of Chicago Press, Chicago.
- Stoecker, R. 2010, „Davidson.” In O'Connor, Timothy – Constantine Sandis (szerk.), *A Companion to the Philosophy of Action*. Wiley-Blackwell, Singapore, 598-605. o.

---

35 Hursthouse erényetikai arisztotelianus funkcionalista elmélete, és Bratman terv-központú cselekvőelmélete is számos vonásában különbözik a davidsoni elmélettől. Nem tekinthetjük őket Davidson elmélete örököseinek. Alternatívaként persze számba vehetjük őket.

# ELŐADÁSOK

Max Weber 1920. június 14-én halt meg. Olyan örökséget hagyott maga után a szociológia és a társadalomelmélet minden területén, melynek kimeríthetetlen gazdagságával és inspiratív erejével a kutatók újabb és újabb generációi szembesülnek. Erről tanúskodik az ELTE BTK Filozófia Intézetében 2010. szeptember 2-3-án megtartott Weber-emlékkonferencia: „A weberi szociológia és filozófia 90 éve”. A konferencia szervezője Marosán Bence Péter, az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola végzős hallgatója. Igen komoly és eredményes munkája fekszik ebben a nagyon sikeres konferenciában. Ő koordinálja az előadás-szövegek utólagos publikációját is. Egy részük a jelen lapszámban olvasható, más részük a *Szociológiai Szemlé*ben fog megjelenni. A jelen számban, az *Elpis* profiljának megfelelően, a konferencián elhangzott olyan előadások szerepelnek, melyek szerzői a legújabb generációhoz tartoznak: frissen végzett egyetemi hallgatók, jelenlegi doktoriskolások és nem régen doktorált kutatók. Magas színvonalú írásaik egyszerre szemléltetik Weber munkásságának tartalmi sokoldalúságát és szakmai igényességének mintaadó szerepét. Mindennek továbbadásáért intézetünkben senki nem tett többet, mint Erdélyi Ágnes egyetemi tanár. Hosszú évek óta irányítja a Weber iránt érdeklődő egyetemi hallgatók munkáját. Személyes ösztönzése és tanítványi közreműködése nélkül ez a konferencia nem jött volna létre. Mint ahogy publikációi, valamint a *Gazdaságtörténet* és a *Gazdaság és társadalom* általa készített fordítása nélkül a hazai Weber-kutatás sem állna a mostani szinten.



## Bene Adrián

1977-ben születtem, magyar és filozófia szakos tanulmányaimat a PTE-n végeztem, amelynek Irodalomtudományi Doktori Iskolájának elvégzése után a finnországi Jyväskyläben doktoráltam 2009-ben, „Egyén és közösség. Jean-Paul Sartre *Critique de la raison dialectique* című műve a magyar recepció tükrében” című disszertációmmal. A Narratívák 6. kötet társszerkesztője, a *Többllet* filozófiai folyóirat egyik szerkesztője vagyok. Filozófiatörténészként elsősorban a fenomenológia, az egzisztencializmus és a marxizmus ismeretelméleti és társadalomfilozófiai kérdései foglalkoztatnak. Fő kutatási területem Sartre munkássága. Irodalomtudósként főként irodalomelmélettel, narratológiával, a XX. századi regénnyel foglalkozom. A PTE Modern Irodalomtörténeti és Irodalomelméleti Tanszékének óraadója vagyok.

Bene Adrián

## ◀ Max Weber megértő szociológiájának hatása Jean-Paul Sartre marxista társadalomfi lozói ájára

Meghökkenőnek tűnhet, hogy az egyén és az ideológia társadalomban betöltött szerepével kapcsolatban a (leegyszerűsített) marxizmussal szemben álló Weber tanításából merítsen egy marxista társadalomfilozófiai mű, Sartre *Critique de la raison dialectique* című műve – márpedig így van. Noha Sartre név szerint nem említi Webert, műve előszavában, *A módszer kérdéseiben* a társadalmi folyamatok megértéséről szólva hangsúlyozza a szubjektív mozgatórugók figyelembe vételének fontosságát. Ez által próbálja kivezetni az egyoldalú holizmus zsákutcájából a marxizmust. Ez a tény jelzi, hogy Sartre-nak nem csak a német fenomenológia, hanem a német szociológia francia befogadásában is komoly érdemei vannak. Max Weber, Simmel és a német szociológia más előfutárai Raymond Aron mellett Sartre-ra is hatottak. Ez a tény az 1956 után írott, a marxista társadalomelméletet az egyéni szabadság jegyében újragondoló munkáiban a leginkább nyilvánvaló. *Le Fantôme de Staline* című művében a gazdaság és a társadalom közötti viszonyt már kölcsönhatások rendszereként elemzi (szemben a hivatalos marxizmus egyoldalú kauzalitásával), az osztály helyett pedig az egyén és a csoport kerül előtérbe. Ezeket akár Simmel szociológiája hatásának is tekinthetjük, amellyel további párhuzamokat is vonhatunk a személyközi viszonyok harc jellege és a tekintet kapcsán, amelyek Sartre filozófiájában már az 1943-as első fő műben, *A lét és a semmi*ben megjelentek. A bürokrácia, a hierarchia, a személyi kultusz, a csoportegység tárgyalása pedig Weber *Gazdaság és társadalomban* kifejtett uralomszociológiáját idézi, megelőlegezve a *Critique de la raison dialectique* fő témáit. A tömegeknek bábként való irányítása kapcsán egyértelműen Weber (és tegyük hozzá: a *Történelem és osztálytudatot* jegyző Lukács György<sup>1</sup>) fogalmi keretébe helyezi magát, amikor a bürokráciával kapcsolatban a „racionális kalkulust” emlegeti.<sup>2</sup>

Ezt követően, 1957-ben írta meg Sartre azt a cikksorozatát, amely aztán *A módszer kérdése*i címen az 1960-ban megjelent *Critique de la raison* bevezetéseként szolgált. Az alábbiakban felvázolom azokat a pontokat, amelyekeken Sartre második fő műve – a hivatalos marxizmus számára eretnek módon – Weber megértő szociológiájából merít. Ilyen a hermeneutikai–cselekvéseméleti kiindulópont, a közösségi cselekvésnek az egyénekre való alapozása, figyelembe véve a cselekedet célracionális értelme mellett a szubjektívet is. Feltűnő a hasonlóság Weber egyesület- és Sartre csoport-fogalma között, ami azért nagy

---

1 Ld. például Lukács 1971, 326-330. o.

2 Sartre 1965, 224. o.

jelentőségű, mert háttérbe szorította a hagyományos marxista osztályfogalmat. Mindketten nagy jelentőséget tulajdonítanak az egység fenntartásában a kényszerítő apparátusnak; Sartre ezzel kapcsolatban hosszasan ír a gyanúról, az esküről, a terrorról. Mindkét gondolkodó foglalkozik az intézményesüléssel, a bürokráciával, a szolidaritással, a közösséggel, az uralommal és a legitimitással. A fő különbség Sartre felvállalt normatív (ha úgy tetszik, ideologikus) álláspontja az emberiség emancipációját, az elidegenedéstől való mentesítését illetően, amely által tulajdonképpen marxi szellemmel tölti meg a weberi leíró keretet.

Nézzük először is, mire kell gondolnunk itt mint forrásra a weberi életművön belül. Úgy tűnik, Sartre számára a megértő szociológia programja volt leginkább beilleszthető saját koncepciójába. Elsősorban a *Gazdaság és társadalom* kategóriatánának és uralomszociológiájának a hatása nyilvánvaló. Weber kategóriatánának első fejezete az emberi cselekvés megértését tűzi ki a szociológia céljául, amennyiben az egyéni, vagyis nem mechanikus, hanem megérthető.<sup>3</sup> A tömegtől függő cselekvés és az utánzás (amelyek Sartre-nál fontosak a forradalmi spontaneitás magyarázatában) a társadalmi cselekvés határesetei,<sup>4</sup> azaz nem feltétlenül megérthetők. A megértés feltételeként el kell választanunk a szándékolt és az objektív érvényes értelmet,<sup>5</sup> „megragadni azt az értelmi összefüggést, amelybe egy közvetlenül érthető cselekvés szubjektív, szándékolt értelme szerint beletartozik”.<sup>6</sup> A társadalmi cselekvés lehet célracionális, értékrationális, indulati–emocionális és tradicionális.<sup>7</sup>

Weber egyik központi fogalma a rend, amelynek legitimitása biztosítható célracionálisan, értékrationálisan, indulati–emocionális töltésű hit alapján vagy tradicionálisan.<sup>8</sup> A rend biztosítékeként természetesnek tekinti az erőszakot, mivel a társadalmi kapcsolatokban alapvető a harc. Közösség, társulás és szervezet, illetve egyesület megkülönböztetése<sup>9</sup> visszaköszön Sartre fúzióban lévő csoport mint kölcsönösségen alapuló közösség, illetve a sorozat, a kollektíva és a szervezet megkülönböztetésében. A szervezet mellett leginkább az egyesület és az egységének fenntartására törekvő (ezért fokozatosan sorozatíva váló) csoport hozható fedésbe, mivel Weber definíciója alapján: „Az egyesület megegyezéssel kialakított szervezet, amelynek tételesen lefektetett rendje csak azokkal szemben kíván érvényt szerezni magának, akik személyes elhatározásuknál fogva beléptek a szervezetbe.”<sup>10</sup> Mint minden szervezetben, „a kapcsolat rendjének betartását az biztosítja, hogy bizonyos emberek [...] arra specializálták a viselkedésüket, hogy

3 Weber 1987, 46. o.

4 Uo., 52. o.

5 Uo., 37. o.

6 Uo., 41. o.

7 Uo., 53. o.

8 Uo., 60. és 63. o.

9 Uo., 66., 72., 75., 76. o.

10 Uo., 76. o.

érvényt szerezzenek a rendnek.”<sup>11</sup> A könyv harmadik fejezetében olvashatunk az uralom legitimitásának típusairól,<sup>12</sup> a bürokráciáról és a hivatali hierarchiáról mint az uralom gyakorlásának legracionálisabb válfajáról.<sup>13</sup> Ezek bővebb kifejtésére a mű 2/3. és 2/4. kötetében kerül sor. Itt a politikai közösségek kialakulásáról és az általuk alkalmazott erőszakról írva Weber valószínűleg szemléletformáló hatással volt Sartre-ra, amikor természetesnek tekinti az erőszakot,<sup>14</sup> amelynek legitimizációja (az árulókkal és engedetlenekkel szemben) fontos szerepet játszik a szervezeti intézményesülésben.<sup>15</sup> Weber az osztályt nem tekinti közösségnek, csupán a közösségi cselekvés lehetséges alapjának,<sup>16</sup> „piaci helyzetnek”,<sup>17</sup> amiben Sartre is követi, komoly ellenhatást váltva ki a hivatalos marxizmus berkeiben. Ugyanez vonatkozik az osztályhelyzet és az osztálycselekvés automatikus összekapcsolásának elvetésére, ami szintén Weberre vezethető vissza: „Az, hogy a közös osztályhelyzetből valamilyen társulás, vagy akár csak *közösségi* cselekvés alakul ki, egyáltalán nem általános jelenség. Inkább csak az általános, hogy a közös osztályhelyzet hatására csupán valamilyen lényegében *azonos* fajta reagálás, vagyis [...] tömegcselekvés jön létre, vagy még ez sem következik be.”<sup>18</sup>

Weber szerint az uralom „minden társadalmi folyamat központi jelensége”,<sup>19</sup> ami tökéletesen beleillik Sartre szervezetszociológiai fejtegetéseibe, és az általa is elfogadott osztályharc-elméletbe, még ha társadalomfilozófiájának emancipatorikus jellege ennek a felszámolását hirdeti is. Mindenesetre a *Critique de la raison dialectique*-et nem véletlenül marasztalta el sok marxista pesszimizmusban, hiszen a szabadságot, egyenlőséget, kölcsönösséget képviselő csoportforma átalakulása a gyakorlati-tehetetlen hatására megakadályozhatatlan; körkörös bomlási–egységesülési folyamatról van szó. Weber az uralom központi jelentőségét a közösségi cselekvéssel kapcsolatban is fenntartja.<sup>20</sup> Weber uralomként elsősorban az autoritáson alapuló parancsadási hatalmat tárgyalja, amelynek alapja a feltétlen engedelmségre támasztott igény.<sup>21</sup> Az uralom megjelenési formája az igazgatás, amelyen belül a racionális–bürokratikus ideáltípust különbözteti meg a patriarchális és a karizmatikus uralmi alakulattól. A társadalmi csoportok közötti átalakulásban is fontos mozzanat a bürokratizálódás, ahogyan ezt Sartre is kifejti a szervezetté válással kapcsolatban, amelyben mindenki sajátos funkciót tölt be. Weber tétele

---

11 Uo., 72. o.

12 Uo., 224. o.

13 Uo., 230. o.

14 Weber 2009, 14. o.

15 Uo., 16. o.

16 Uo., 50. o.

17 Uo., 52. o.

18 Uo., 54. o.

19 Uo., 71. o.

20 Uo., 72-73. o.

21 Uo., 76., 81. o.

szerint: „A bürokratizálódás jelenti a sajátos eszközt, mellyel az [egyetértésen alapuló] közösségi cselekvés racionálisan rendezett társas cselekvéssé alakítható.”<sup>22</sup>

Sartre *A módszer kérdése*ben leszögezi, hogy az élettől eltávolodott marxizmust kívánja az egzisztencializmus segítségével visszavezetni a konkrét emberi valóságához. Egzisztencialista marxizmusa az egyedi, a szubjektivitás nézőpontjával egészíti ki a marxista történelemkoncepció univerzalizmusát, amely enélkül csupán egyfajta idealizmus.<sup>23</sup> Hozzátehetjük, ez egyben azt is jelenti, hogy a társadalom holista megközelítését a weberi megértő szociológia módszertani individualizmusának kell felváltania, ahogyan a történelemben is „a konkrét emberek közvetítő közegével, mediációjával kell számolnunk.”<sup>24</sup> A társadalmi cselekvés szubjektív motivációját és objektív eredményét egyaránt figyelembe kell vennünk, ahogyan azt is, hogy ezek kölcsönösen hatnak egymásra; ezt példázza Sartre a Hamletet nagy beleéléssel játszó színész esetével.<sup>25</sup> Weberhez hasonlóan az emberi cselekvés megérthetőségét hangsúlyozza, szemben a marxizmusban uralkodóvá vált determinizmussal: „Az emberek *cselekednek*, nem olyanok, mint a lavinák.”<sup>26</sup> Márpedig a sajátosnak az egyetemesben való totalizáló feloldása helyett az igazi marxista dialektika az egyedi és az egyetemes kölcsönös viszonyának felismerésében állna. Ez a hermeneutikai kör-szerű koncepció Weber elméletében is alapvető, Sartre azonban nem órá, hanem Henri Lefebvre progresszív–regresszív módszerére hivatkozik. A gazdasági redukcionizmus, az egyoldalú osztályalapú értelmezés elégtelenségét Sartre Valéryvel példázza:

Valéry egy kispolgári intellektüel, ehhez nem fér kétség. De nem minden kispolgári intellektüel Valéry. A jelenkori marxizmus heurisztikus elégtelenségét ez a két mondat fejezi ki. Annak a folyamatnak a megragadásához, amely egy adott történelmi pillanatban egy adott társadalmon és osztályon belül hozza létre a személyt és annak termékét, a marxizmus nem rendelkezik a mediációk hierarchiájával.<sup>27</sup>

Ilyen a család, amely révén például Flaubert interiorizálta saját korát és osztályhelyzetét és azzá az íróvá vált, akit Flaubert-ként ismerünk és különbözik mondjuk a Goncourt-októl. Sartre hangsúlyozza azt is, hogy a Marx által középpontba állított osztályhelyzet mellett az emberi viszonyok legalább ilyen fontosak, és a munkahelyi kollégák csoportja mellett idetartozik a lakóhelyi és minden más csoport is.<sup>28</sup> „A progresszív–regresszív

---

22 Uo., 139. o.

23 Sartre, 1976. 119. o.

24 Uo., 137. o.

25 Uo., 140-141. o.

26 Uo., 143. o.

27 Uo., 152. o.

28 Uo., 162-163. o.

módszer egyszerre veszi figyelembe az anyagi feltételek cirkularitását és az ezen az alapon létrejött emberi viszonyok kölcsönös meghatározottságát” – írja Sartre.<sup>29</sup> Sartre az egyénnek valamely történelmi eseményben játszott szerepét a csoportcselekvésen és a csoport struktúráján keresztül közelíti meg, így tartva meg annak racionalitását anélkül, hogy esetlegességét teljesen kiküszöbölné. „A csoport ad hatalmat és eredményességet az egyéneknek, akiket ő alkotott, akik őt alkották...”<sup>30</sup> – írja.

„Önmaga és mások számára egy ember jelentőséggel bíró lény, mivel a legjelentéktelenebb gesztusát sem lehet megérteni a tiszta jelen meghaladása és a jövővel való magyarázat nélkül”<sup>31</sup> – olvashatjuk a sartre-i transzcendálás fogalmi keretében olvasott weberi tételt a szándékolt értelem fontosságáról. Ez akkor válik egyértelművé, amikor a cselekvés megértéséről *nem* Dilthey szellemében nyilatkozik:

Ha meg akarjuk ragadni egy cselekvés értelmét, rendelkezünk kell azzal, amit a német elméorvosok és történészek „megértésnek” neveznek. De itt korántsem egy sajátos adományról van szó, és nem is egy speciális intuitív képességről: ez az ismeret egyszerűen a dialektikus mozgás, amely a tettet, kezdeti feltételeiből kiindulva végső jelentésével magyarázza.<sup>32</sup>

Megjegyzendő, hogy a másik cselekvésének megértésében Sartre Kurt Lewin mezőelméletére támaszkodik, használva a hodológiai tér fogalmát, és persze a csoportét, amely ebben a szociálpszichológiai elméletben is fontos, a benne implikált lojalitással, függéssel, struktúrával együtt. Lewin nyomán a cselekvés elsősorban kontextusa, eszközei és céljai összevetésével érthető meg egy konkrét személyközi viszony gyakorlatában – vagyis az értékracionális, az indulati–emocionális és a tradicionális cselekvéstípusok itt háttérbe szorulnak. „A társadalmi mező puszta áttekintése nyomán szükségképpen fel kell fedoznünk, hogy a célokhoz való viszony az emberi vállalkozások állandó struktúrája, és hogy a valóságos emberek *ennek a viszonyoknak az alapján* értékelik a cselekedeteket, az intézményeket vagy a gazdasági létesítményeket.”<sup>33</sup>

A *Critique de la raison dialectique* alaptétele, hogy az emberi gyakorlat szükségszerűen elidegenedett, mivel az ember léte materiális, a gyakorlati–tehetetlen anyaghoz kötött.<sup>34</sup> Ez határozza meg az egyéni és közösségi gyakorlat inerciastruktúráját, nem számolva azonban fel a szabadságot. A társadalmi lét dialektikájának két mozzanata Sartre szerint a szervetlen csoportosulásban megjelenő tehetetlenség és elidegenedés, valamint a csoport közösségében megvalósuló közös, szabad cselekvés egysége. Soka-

29 Uo., 172. o.

30 Uo., 229. o.

31 Uo., 251. o.

32 Uo., 253. o.

33 Uo., 256. o.

34 Sartre 1960, 285. o.

ság és egység, passzivitás és aktivitás, meghatározottság és szabadság, elidegenedés és kölcsönös elismerés dialektikája véget nem érő folyamatként jelenik meg. A csoport mindig a kollektíva alapján jön létre és teljesen soha nem számolhatja fel azt. A csoportot a közös vállalkozás határozza meg, amely folyamatos integrációként a tiszta praxist próbálja megvalósítani, elnyomva magában az inerciát; míg a kollektívát létének anyagiséga határozza meg, amely a gyakorlati–tehetetlen mezejéhez köti. Ebben az egyének sokasága csak külsődlegesen, passzívan egyesül, mindenki idegen marad a másik számára.<sup>35</sup> Ennek a sorozatiságnak a példája a buszra várók csoportosulása, amely a csoportos magány állapota, a látszólagos egységet egy külső tárgyhoz való viszony, a közös érdek biztosítja. Mindenki mindenki számára egy másik, felcserélhető, ráadásul a ritkaság miatt vetélytárs (a példában az ülőhelyek megszerzésében): ez egyfajta rossz kölcsönösség. Az azonosság itt egy közös másság, ami elidegenítő. Sartre további példái a tömeg létmódjaként is ezt a sorozatiságot mutatják fel: a rádió hallgatói indirekt módon ugyanígy kapcsolódnak kollektívává, de itt még annyira sincs meg a közös praxis lehetősége, mint a sorban állók esetében.

Noha Sartre koncepciója itt olyannyira sajátos, hogy minden hatás, Weberé is másodlagosnak tűnik, végezetül felhívnám a figyelmet egy utolsó közös pontra, pontosabban problémára. Egyik gondolkodó sem tud kielégítően számot adni arról, hogyan jön létre a közös gyakorlat. Mindketten kiválóan elemzik strukturálisan a csoportműködést, ám genetikusan pusztán a közös szükséglet, illetve a külső ellenség fenyegetése kerül említésre. Lehetséges, hogy ez szükséges, de nem elégséges feltétel. Bizonyos csoportok létrejöttét részben megmagyarázza, de nem ad magyarázatot arra, hogy miért *nem* jön létre végveszélyben sem közös gyakorlat. A probléma azért jelentős, mert Sartre a forradalmi ágencia igényével lép fel, szemben a bürokratikusán totálisan igazgatott világ weberi diagnózisával.

Sartre érzékeli a paradoxont: ahhoz, hogy közös gyakorlat, közös cél álljon elő, ami közösséggé teszi a csoportot, már meg kell lennie a közösség érzésének.<sup>36</sup> Ezért már a szerialitás állapotában jelen kell lennie egyfajta hamis egységnek mint „közös sorsnak”: az ezt jellemző alteritást és kvázi-reciprocitást testesíti meg az utánzás. Ez azonban mechanikus szolidaritás, külsőleges totalizáció: tömeg mint „közös személy”, amelyben a csoportselektív is a sorozati tehetetlenség struktúrájának fenntartását szolgálja. Az átmenet a fúzióban lévő csoport irányába külső ellenség hatására következik be: „a külső tagadásokat reinteriorizálva önmagát tagadó sorozat” a fúziós csoport.<sup>37</sup> Ez azután arra törekszik, hogy egységes közös gyakorlata fennmaradjon, ezt szolgálják a funkciók, az eskü, a terror, az intézményesülés – amelyek végül a céllal ellentétes, elidegenítő

35 Uo., 307-308. o.

36 Uo., 385. o.

37 Uo., 391. o.

hatásuknál fogva visszacsempészik a tagadott tehetetlenséget a csoportba. A folyamat körkörössége világos, ám az elidegenedés közösségi meghaladásának mozzanata nem tisztázott: Sartre szemmel láthatóan ingadozik, amikor kijelenti, hogy az esetek *többségében* a szabad szerveződés egy már meglevő külső vagy belső csoporttól ered. Ez végtelen regresszushoz vezet, és így nem derül ki, hogy az egyéni szabadság közösségi praxissá válva hogyan haladhatja meg az elidegenedést. Ebben a formában Sartre a kérdést metafizikainak minősíti.<sup>38</sup> A kérdést úgy fogalmazza át, hogy azt kell megvilágítani, milyen körülmények között képes a sorozat egységesülni. Sartre azt hozza fel példaként, hogy a pánikszerű menekülésben résztvevő számára ez aktív totalitásként jelenik meg: az inert cselekvés olyan közös cselekvéssé válik, amelyben „saját menekülése ténylegesen megvalósítja öbenne mindenki gyakorlati egységét”.<sup>39</sup> A csoportban mindenki harmadik, így senki sem másik: ez a közvetített kölcsönösség, amelyben mindenki egymásért és a csoportért cselekszik szabadon. Ez már nem passzív, külsőleges közvetítés, mint a munka esetében, hanem benső elkötelezettség. „A fúziós csoportban a harmadik az én bensővé tett objektivitásom. Ezt nem másként ragadom meg benne, hanem *mint enyémet*.”<sup>40</sup> Az egyéni szabadság a csoport szabad gyakorlatában közös szabadsággá alakul át. Ebben a szabadságban a sartre-i spontaneitás tömeglélektani jelenségként jellemzi az ágenciát, amely regulatív praxisként magába szívja az egyén szabadságát.

Összegezve megállapíthatjuk, hogy Sartre nem kis részben Max Weber megértő szociológiája alapján közelíti meg a társadalmi viselkedést. Ennek fontos eleme, hogy a cselekvésből indul ki, ami nem csak célracionális, hanem szubjektív értelemmel bíró magatartást is jelent. Ez az egyéni szándékok és elvárások alapján történő értelmezés kiegészíti a csak a célracionális cselekvést vizsgáló gazdasági–társadalmi értelmezést. A megértő szociológia elsődleges tárgya a közösségi cselekvés, ahol az emberi cselekvés szubjektív értelme szerint más emberek viselkedésére vonatkozik. Ebben középpontiak az egyéni elvárások, ami egybevág a cselekvés jövő felőli értelmezésével Sartre-nál. A közösségi cselekvés akkor társadalmi Webernél, ha igazodik a fennálló rend várakozásaihoz. Sartre-nál ez a csoport regulatív gyakorlatának rendjében, rendelkezéseiben ölt testet. Az egyéni és közösségi cselekvés viszonyával, a társulással kapcsolatos weberi ideáltípus a valamilyen célra létrehozott egyesület mint társadalmi cselekvés. Ez megfelel a csoport sartre-i entitásának. Ebben az egységet a kényszerítő apparátus biztosítja, ez köszön vissza Sartre-nál a gyanú, az eskü, a terror tárgyalásánál. A közösségi cselekvés egyik formája az uralomért folytatott harc, amelyet az intézmény is megvalósít, és még sorolhatnánk a fő fogalmakat, amelyeket Sartre Weber-től vesz át, és amelyek pontos meghatározását ezek után Sartre magától értetődőnek tekinti. Ez a leíró keret azonban nála normatív előfeltevéseket olvaszt magá-

---

38 Uo., 396. o.

39 Uo., 401. o.

40 Uo., 406. o.



ba, ebből adódik a mű feszültsége. Ez az egyén és a közösség viszonyában a szabadság és az ágencia ellentmondásos felfogásában mutatkozik meg. Tehát, a gyakran hangoztatott kritikával ellentétben, itt nem annyira az egzisztencializmus és a marxizmus összeegyeztethetlenségéről van szó, hanem a társadalomelméleti leírás és az elidegenedéstől mentes társadalom eszménye közötti tisztázatlan viszonyról. Sartre nem rendeli alá egyértelműen a leírást a normaadásnak, de a koncepció egészét tekintve nem is mond le utóbbiról.

### Hivatkozott művek:

- Lukács György 1971, „Az eldologiasodás és a proletariátus tudata.” In *Történelem és osztálytudat*. Magvető, Budapest, 319-509.
- Sartre, Jean-Paul 1960, *Critique de la raison dialectique I*. Gallimard, Paris.
- Sartre, Jean-Paul 1965, „Le Fantôme de Staline.” In *Situations VII*. Gallimard, Paris, 144-306.
- Sartre, Jean-Paul 1976, „A módszer kérdései.” Ford. Nagy Géza. In *Módszer, történelem, egyén*. Gondolat, Budapest, 95-282.
- Sartre, Jean-Paul 2006, *A lét és a semmi*. L'Harmattan, Budapest.
- Weber, Max 1987, *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*. 1. kötet: Szociológiai kategóriáiban. Ford. Erdélyi Ágnes. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.
- Weber, Max 2009, *Politikai szociológia*. Ford. Erdélyi Ágnes. Helikon, Budapest.

## Lakatos Zoltán

Az ELTE Szociológia szakának elvégzését követően 1999 és 2009 között a Szonda Ipsos kutatójaként dolgoztam. Többek között ennek az időszaknak köszönhetően empirikus orientációjú szociológus vagyok, két fő területem a nyilvánosság- és az érték kutatás. Az ELTE TáTK Szociológia Doktori Iskolájában megvédés előtt álló disszertációm a posztmaterializmus-tézis kritikája, melyet az értékrendszer és a gazdasági jelenségek közötti összefüggések vizsgálatára is kiterjesztek. Az általam alkalmazott módszer egyben ideológiakritika, amennyiben az érték kutatások uralkodó iskoláinak produktumai és az elit csoportok legitimációs szükségletei közötti kölcsönhatásokkal is foglalkozik. Jelen tanulmányomban ez utóbbi terület elméleti alapkérdéseit tárgyalom.

Lakatos Zoltán

## ◄ Az elektív affinitás: a fogalmat övező homály okai és következményei a társadalomtudományokban

### Értékszociológia: „népszerű tudomány”?

Közhelyszerű megállapítás, hogy a weberi életmű recepciójának befolyása messze meghaladja a tudományos publikációkat. A fejlett országok vezető közéleti–politikai lapjai rendszeresen közölnek olyan eszmefuttatásokat, amelyek adottnak tekintenek olyan összefüggéseket, amelyeket befolyásos iskolák Webernek szoktak tulajdonítani. Legnagyobb figyelmet a gazdasági fejlődés értékalapú magyarázatai kapnak, melyeknek akár prototípusa is lehetne a következő, a *New York Times* egyik vezető kommentátorától származó idézet.

1989. október 17-én egy 7-es erősségű földrengés érte a San Francisco-i Öböl környékét. Hatvanhároman haltak meg. Ezen a héten [2010 januárjában] Port-au-Prince mellől kiindulva egy nagy, ugyancsak 7-es erősségű földrengés rázta meg Haitit. A Vöröskereszt becslése szerint kb. 45-50 ezren haltak meg.

Ez a történet nem egy természeti katasztrófáról szól. Ez a történet a szegénységről szól. Rosszul felépített épületekről, nem megfelelő infrastruktúráról és borzalmas közszolgáltatásokról. [...] Szembe kell hát néznünk néhány kellemetlen igazsággal.

Először is, nem tudjuk, segítekkel hogyan lehetséges visszaszorítani a szegénységet. Az elmúlt évtizedekben dollártrilliókat költöttek a fejlődő világ felzárkóztatására. Azokban az országokban (pl. Kínában), amelyek alig részesültek segítyben a gazdaság nagymértékben növekedett, a szegénység jelentősen visszaszorult. A segítyezett országokban viszont, mint pl. Haitin, semmi nem változott. [...]

Haiti és a Dominikai Köztársaság ugyanazon a szigeten található, természeti adottságaik azonosak. A két országot elválasztó határ mégis a világ egyik legszélsejesebb ellentétét jelképezi: erdők és haladás az egyik oldalon, erdőpusztulás, szegénység és halál a másikon. [...]

Haiti, hasonlóan a világ legszegényebb országainak többségéhez, *a haladást akadályozó kulturális hatások bonyolult hálójának fogja*. Az országban befolyásos voodoo vallás azt tanítja, hogy az élet szeszélyes, ezért előre tervezni értelmetlen. Erős a társadalmi bizalmatlanság, a felelősségtudat nem jellemző [...]

Az udvariasság azt kívánja, hogy mindannyian tartsuk tiszteletben mások kultúráját. Ugyanakkor *vannak kultúrák, amelyek jobban ellenállnak a fejlődésnek*, amint a mostani szörnyű tragédia súlyos következményei is bizonyítják.<sup>1</sup>

Ez az idézet ugyan elég távolinak tűnik a tanulmány címében jelzett témától, és célnk korántsem közéleti diskurzusok értelmezése, a gondolatmenet mégis szorosan kapcsolódik mondanivalónkhoz. Témánk szempontjából két jelenség, a kultúra és a társadalmi–gazdasági fejlettség közötti kapcsolatnak van jelentősége. A publicista ezzel kapcsolatban fogalmaz meg egy erős tézist, ami így szól:

- A gazdasági fejlettség legfontosabb magyarázó tényezői a társadalmak kulturális örökségében (karakterében, értékeiben stb.) keresendők.
- Hiábavaló azt remélni, hogy az elmaradott országok szegénysége pusztán gazdasági segélycsomagokkal felszámolható. Először a kultúrájuknak kell megváltoznia, a kilábalás a szegénységből csak ezután, ennek folyamányaként lehetséges.

Ha csupán publicisztikai fordulatokról lenne szó, hasonló újságcikkeknek semmi keresnivalójuk nem volna egy nehezen megragadható társadalomtudományi problémával foglalkozó dolgozatban. Ez a gondolatmenet azonban szinte változatlan formában köszön vissza vezető társadalomtudósok sokat idézett munkásságából, nagy presztízsű intézetek kutatási programjaiból. Itt jön a képhe Weber.

2000-ben *Culture Matters* címmel megjelent egy tanulmánykötet a Harvard Egyetem két vezető amerikai politikatudósa, Samuel Huntington és Lawrence Harrison szerkesztésében.<sup>2</sup> A kötet szerzői vezető nyugati politikatudósok, szociológusok és közgazdászok. Tanulmányaik a könyvvel azonos címet viselő, a Harvard által felkarolt kutatási projekt munkadokumentumai. Az azóta további publikációkat<sup>3</sup> is eredményező projekt célja a gazdasági–társadalmi fejlődés kulturális aspektusainak kutatása, a résztvevő tudósok pedig egy-két kivételtől eltekintve nagyjából hasonló felfogással közelítenek ezekhez a kérdésekhez. A kutatási program keretében publikált tanulmányokból kirajzolódó elméleti alapok legfontosabb összetevője Max Weber szociológiája, azon belül is a protestáns etika és a kapitalizmus összefüggéseivel foglalkozó tézise. Amint azt a következő hivatkozások is igazolják, a szerzők Weber munkásságáról alkotott felfogása legalább annyira érdekes, mint a gazdasági és kulturális változók kapcsolatáról szóló saját fejtegetéseik.<sup>4</sup>

1 Brooks 2010. Fordítás és kiemelés: LZ.

2 Harrison–Huntington 2000.

3 Harrison–Kagan 2006.

4 A szövegek fordítása tőlem származik.

*Samuel Huntington*, Harvard Egyetem – az ő nevéhez fűződik többek között a „civilizációk összecsapása” tézis:<sup>5</sup>

Ghána és Dél-Korea gazdasági mutatóit a '90-es évek elején vizsgálva megdöbbentem, mennyire hasonló volt gazdaságuk fejlettsége az 1960-as évtized kezdetén. Egy főre jutó nemzeti jövedelmük, gazdaságszerkezetük (nyersanyagok, ipar és szolgáltatások tekintetében) nagyjából azonos volt; mindkét ország elsősorban nyersanyagokat exportált [...]. A két országnak folyósított gazdasági segélyek mértéke is hasonló volt. Harminc évvel később Dél-Korea ipari óriássá, a világ tizennegyedik legnagyobb gazdaságává vált, [...] egy főre eső jövedelme megközelíti Görögországét. Mindemellett demokratikus intézményei is kezdtek megszilárdulni. Semmi ehhez hasonló nem történt Ghánában, melynek egy főre jutó nemzeti jövedelme ekkorra a dél-koreai egyötöde volt. Mivel magyarázható ez a rendkívüli különbség? A kép persze összetett, én azonban úgy vélem, hogy a különbség elsősorban kulturális tényezőkkel magyarázható. A dél-koreaiak értékrendjében nagy hangsúlyt kapott a kemény munka, a tanulás, a szervezés és a fegyelem. A ghánaiaknak más értékeik voltak.<sup>6</sup>

*Lawrence Harrison*, Harvard:

Weber a kapitalizmus térnyerését alapvetően kulturális, a vallásban gyökerező tényezőkre vezette vissza. [...] Szingapúr, Hong Kong, és Taiwan fele a trópusi zónában található. Ezeknek az országoknak a japán csoda megisméltődéseként értékelhető sikere azt jelzi, hogy a konfucianizmus felülírja a földrajzi adottságokat. Ezt Dél-Korea, továbbá a trópusi Thaiföld, Indonézia és Malajzia kínai, illetve a szintén trópusi Peru és Brazília japán kisebbségének sikere is igazolja.<sup>7</sup>

*David Landes*,<sup>8</sup> a történelem- és gazdaságtudományok professzora, Harvard:

Max Webernek igaza volt. Ha a gazdaságtörténet bármi tanulsággal szolgál, az az, hogy a fejlettségbeli különbségek szinte teljes egészében kulturális tényezőkre vezethetők vissza. [...] Japán és Németország II. világháború utáni rohamos gazdasági fejlődése kulturális tényezők figyelembe vételével előre megjósolható lett volna. [...] Íme Weber protestáns etikájának japán verziója.<sup>9</sup>

---

5 Huntington 1996.

6 Huntington 2000, 13. o.

7 Harrison 2000, xxi. és xxviii. o.

8 Landes *The Wealth and Poverty of Nations* címmel egy egész könyvet szentelt saját Weber-értelmezéséből kinőtt fejlődéelméletének. (Landes 1999.)

9 Landes 2000, 2., 3. és 10. o.

*Michael Porter*, a Harvard üzleti tudományok professzora, több kormányzat és nagyvállalat tanácsadója:

Miért jöhetnek létre és maradhatnak fenn nem produktív kultúrák? [...] A jóléthez vezető úttal kapcsolatos hiedelmek erősen befolyásolják az emberek viselkedését. Ezek a hiedelmek az attitűdökben és értékekben is megjelennek. A nem produktív kultúra gyökerei ezért gyakran nem annyira mélyen rögzült társadalmi karaktervonásokban, mint inkább a tudatlanságban és téves hiedelmekben keresendők.<sup>10</sup>

*Mariano Grondona*, argentin politikatudós, közíró és médiaértelmiségi:

Természetesen Max Weber volt az, aki felismerte hogy a kapitalizmus gyökerei a protestantizmusban, mindenekelőtt annak kálvinista változatában keresendők. [...] Latin Amerika 1980-as évekbeli gazdasági válsága a fejlődést gátló értékrendszer következménye.<sup>11</sup>

*Bassam Tibi*, a Göttingeni Egyetem nemzetközi kapcsolatok professzora:

Az iszlám világnézet a szent szövegek olyan értelmezésére épül, amely nem kedvez a materiális célú elfoglaltságoknak, továbbá a fatalizmus melegágya. [...] A kapitalizmus vajon miért a protestantizmusból, és nem az iszlámból fejlődött ki? [...] Mindaddig nem várható fejlődés az iszlám világban, illetve az iszlám világ és a Nyugat kapcsolataiban, amíg nem következik be lényeges változás az iszlám társadalmak értékrendjében.<sup>12</sup>

E pár gondolatból már jól megragadható Weber protestáns etikájának egyik meghatározó értelmezése. Mielőtt azonban Weberrel foglalkoznánk, nézzünk még egy idézetet, ezúttal *Ronald Inglehart*tól, az egyik legkomolyabb érték kutatás, az 1980-as évek elejétől rendszeres adatfelvételekre épülő World Values Survey megalapítójától:<sup>13</sup>

A gazdasági, kulturális és politikai változások koherens mintázatokat követve egyúttal járnak – ebben nem volt vita a modernizációs teória két legismertebb képviselője, Marx és Weber között. Homlokegyenest mást gondoltak azonban a gazdasági, kulturális és politikai változások együtt járásának *okairól*. Marx és tanítványai számára az

10 Porter 2000, 15. és 23. o.

11 Grondona 2000, 47. o.

12 Tibi 2006, 248., 249. és 258. o.

13 Inglehart is publikált a Culture Matters program keretében, a fenti idézet azonban saját, 1997-ben *Modernization and Postmodernization* címmel megjelent könyvéből származik.

összefüggés abban áll, hogy a politikai/kulturális változások a gazdasági/technológiai fejlődés eredményei. Weber és tanítványai viszont a kultúrában látták a gazdasági és politikai változás mozgatórugóját.<sup>14</sup>

### Egy nehezen értelmezhető fogalom

Hasonló megállapításokat még hosszan idézhetnénk a Weber írásaira, különösen Webernek a gazdasági fejlődés és az értékrendszer kapcsolatára vonatkozó téziseire hivatkozó munkákból. Ami ezeket tárgyuktól, módszereiktől és eredményeiktől függetlenül összeköti, az a Protestáns Etika-tézis (PE)<sup>15</sup> oksági jellegű értelmezése, melyben az *ok* helyén a *kulturális*, az *okozat* helyén a *gazdasági* jelenségeket találjuk. A kapitalizmus, a kapitalista fejlődés tehát egy bizonyos értékrendszer „terméke” volna. A finomságokra érzékenyebb kommentárok esetleg hozzátesszik: „nem szándékolt” következménye, de a lényeg, a tételezett oksági kapcsolat ettől függetlenül ugyanaz.

A Protestáns Etika-tézis ismeretében azonban ez az értelmezés a legkevésbé sem egyértelmű, sőt kifejezetten meglepő. Még bonyolult szövegértelmezési gyakorlatok sem szükségesek, elég elővenni magukat a szövegeket. A PE két, eredetileg külön publikált tanulmánya közül az első szöveg, a „Luther hivatás-fogalma” címet viselő fejezet (1982-es kiadású) magyar fordításában a következőt találjuk:

A legkevésbé sem fogunk védelmezni olyan balga doktrinér tézist, mint például azt, hogy a „kapitalista szellem” [...] *csakis* a reformáció bizonyos hatásainak következtében *jöhetett* létre, vagy akár azt, hogy a kapitalizmus mint gazdasági rendszer, a reformáció terméke.<sup>16</sup>

Ez elég világos megfogalmazás, amihez Weber ugyanígy hozzátesszi, e nézet tarthatatlanságának legnyilvánvalóbb bizonyítéka, hogy bizonyos kapitalista gazdálkodási formák már jóval a reformáció előtt megjelentek. Akkor vajon mi lehet az oka annak, hogy nagy presztízsű intézmények vezető professzorai – nem egy köztük nagy kutatási pénzek felett rendelkező egyszemélyes intézmény – olyan állításokat tulajdonítanak egy sokat hivatkozott klasszikusnak, amelyeket az soha nem tett?

14 Inglehart 1997, 14-15. o., fordítás: LZ. Saját kutatási eredményeinek értelmezésekor Inglehart megjegyzi, hogy a hiedelmek, a gazdaság és a politika „közötti kapcsolatok sem a gazdasági tényezők elsőbbségét állító marxizmus, sem a kulturális hatások elsőbbségét hangsúlyozó weberi leegyszerűsített oksággal nem jellemezhetők: a valóságban gazdaság és kultúra kölcsönösen hatnak egymásra” (im., 50. o., fordítás: LZ)

15 A Protestáns Etika-tézisre a továbbiakban a PE kezdőbetűkkel hivatkozom.

16 Weber 1982, 152. o., kiemelés: LZ.

Az első, kézenfekvő válasz az, hogy a nagy klasszikusokat csodálni, nem pedig olvasni szokás. Hasonló jelenséggel van dolgunk pl. a „láthatatlan kéz”-tézisnek az Adam Smith-kultusz által megteremtett, de Adam Smith életművéből nem következő értelmezései esetében is.<sup>17</sup> Ennek kiegészítése a második, némi bourdieu-i cinizmust hordozó megállapítás. Ez emlékeztet a szimbolikus erőszak tézisének tanulságára: a tudományos diskurzusban sem az (sem csak az) számít, *mit* mondanak, hanem az, hogy *ki* mondja. A jelentős akadémiai tőke felett rendelkező professzorok akár felmentést is kaphatnak azoknak a műveknek az olvasása alól, amelyekre hivatkoznak. A szent szöveg attól szent, hogy nem kell (nem szabad) megérteni, a lényeg a kánon, pontosabban a kanonizáció. A harmadik válasz, hogy explicit fogalmazása ellenére a Protestáns etika szövege olyan levezetést tartalmaz, melynek logikája nemcsak a múlt századforduló tudományos közege számára volt nehezen emészthető, hanem egy évszázaddal később is az. Ennek a nehezen emészthető levezetésnek központi fogalma az „elektív affinitás”.

A kifejezést ugyanis magyar Weber-fordításokban hiába keresnénk. Tartalmát tekintve a koncepció a magyar szövegekben is felbukkan, de nem ezzel a jelöléssel. A fogalom értelmezésével párhuzamosan tehát azt is meg kell indokolnunk, miért ezt preferáljuk a magyar nyelven rendelkezésre álló, „bejáratott” fogalmakkal szemben. A fogalom Weber eredeti szövegében szereplő alakja *Wahlverwandtschaft*, azaz Wahl mint választás és Verwandtschaft mint rokonság (a Weber által használt értelemben „affinitás”). Megértéséhez vizsgáljuk meg eredeti kontextusban, melyet legjobban talán a Protestáns etikának az a szakasza szemléltet, ahonnan azt az idézetet vettem, melyben Weber előre óv tézisének internalista/idealista (félre)értelmezésétől. Kérdésünk az, hogyan értelmezendő az értékrendszer, illetve az értékrendszer által meghatározott életstílus és a gazdasági jelenségek közötti kapcsolat. Továbbra is a „Luther hivatás-fogalma” c. fejezetben, ugyanabban a bekezdésben vagyunk, mint az előző idézetnél:

Éppen e zűrzavar, egyfelől az anyagi alapok, szociális és politikai szervezeti formák, másfelől a reformáció kultúrkorszakainak szellemi tartalmai közötti kölcsönös hatások roppant zűrzavara miatt kell úgy eljárunk, hogy előbb azt vizsgáljuk meg: egyáltalán felismerhető-e, s milyen pontokon ismerhető fel határozott „rokonlelkűség” a vallásos hit és a hivatás-etika bizonyos formái között.<sup>18</sup>

A *Wahlverwandtschaft* magyar fordítása ebben a szövegben a „rokonlelkűség” – a szövegben idézőjelbe téve, ami talán a fogalom magyarításának nehézségeire is utal. A Protestáns etika (tudomásom szerint) legelső magyar fordítása, Vida Sándor 1923-ban a Franklin-Társulat által kiadott munkája ugyanezt a szakaszt így próbálja meg visszaadni:

<sup>17</sup> Lásd pl. J. Galbraith (2009).

<sup>18</sup> Weber 1982, 93. o.



[F]elismerhetők-e, s ha igen, mely pontokban bizonyos „fajrokonságok” a vallásos hitek s a hivatás etikájának némely formái között.<sup>19</sup>

A minket érdeklő fogalom itt is idézőjelben szerepel, nyilván ugyanazon okok miatt, mint a későbbi fordításban. Az eredeti kifejezést alaposan megvizsgálva azonban sem a „rokonlelkűség”, sem a „fajrokonság” nem tűnik alkalmas magyar fordításnak. Az eredetinek mindkettő csupán az egyik komponensét, a rokonságot, a *Verwandschaft*-ot ragadja meg.<sup>20</sup> Ahhoz, azonban, hogy pontosan értsük, miről van szó, valamit kezdenünk kell a másikkal, Wahl-lal, azaz a választással is.

Akik a Protestáns etikát a német mellett más nyelveken is olvasták, a magyar adaptációhoz hasonló nehézkes, de a német eredetit hűen visszaadó fordítással is találkozhattak. Három, általam ismert változatot emelek ki: egy franciát, és két angolt. Az először 1964-ben kiadott francia szövegben<sup>21</sup> a vallásos hitek és hivatás-etika közötti „*affinités électives*”-ről van szó – ez a fogalom eredeti latin alakja. A két angol fordítás közül a legelső, az 1930-ban Talcott Parsons által készített változat<sup>22</sup> a magyarhoz hasonló értelmezési problémákról tanúskodik, amennyiben a vallásos hit és a hivatás-etika közötti „*correlations*”-ről beszél. Talán nem túlzás azt állítani, hogy a *Wahlverwandschaften* korrelációkként fordítása még a magyar rokonlelkűségnél/fajrokonságnál is messzebb áll az eredeti kifejezés értelmétől. A Peter Baehr és Gordon Wells által készített, 2002-es kiadású fordításban<sup>23</sup> ugyanezen a helyen már „*elective affinities*” szerepel, és az új változat fordítói külön tárgyalják a Parsons inadékvát terminusból fakadó nehézségeket. Nem mintha az angol nyelvű olvasóközönség először találkozott volna a fogalommal, ugyanis Hans Gerth és C. Wright Mills *From Max Weber: Essays in Sociology* címmel megjelent kötetükben<sup>24</sup> már utaltak arra, hogy „Weber központi fogalma, melyet az ideák és az érdekek közötti kapcsolat érzékeltetésére használ, az »elektív affinitás«”. A koncepció szempontjából legfontosabb angol változattól ez azonban egészen 2002-ig hiányzott.

De mi is az elektív affinitás? Miért annyira fontos ez a fogalom, hogy a fordításának ekkora jelentőséget tulajdonítsunk? A *Wahlverwandschaft* megjelenése a német nyelvben a XVIII. század derekára tehető. A Grimm fivérek német értelmező szótára szerint német

19 Weber 1923, 84. o.

20 A *Wahlverwandschaft* magyarítására tett további kísérletekkel kapcsolatban lásd még a *Világvallások gazdasági etikáját* (Weber 2007), amelyben Endreffy Zoltán fordításában megtalálható Weber Rachfahlnak írott második válaszána egy része. Ebben „egészen sajátos affinitást” találunk, lábjegyzetben a fogalom kémiai eredetének magyarázatával és hivatkozással Goethe regényére. A lábjegyzetben felbukkan a „választó rokonság” is.

21 Weber 1990.

22 Weber 2005.

23 Weber–Baehr–Wells 2002.

24 Gerth–Mills 1946.

alakja egy svéd vegyész, Torbern Bergman *De attractionibus electivus* címmel 1775-ben megjelent munkájának<sup>25</sup> pár évvel későbbi fordításában jelent meg először. Bergman a kémiai kötések és bomlási folyamatok témájában végzett munkássága révén vált ismertté, többek között tőle származik a kémiai reakcióik valaha készült legnagyobb affinitás-táblázata. A *Wahlverwandschaft* a fordító neologizmusa az „*tractio electiva*” német megfelelőjére.

A kémia a XVIII. század második felétől jelentős fejlődésen ment keresztül, eredményeinek tárgyalása a művelt polgári rétegek körében mindennapos volt. A *Wahlverwandschaft* elterjedése a hétköznapi nyelvben Goethe azonos című regényének köszönhető.<sup>26</sup> Goethe, aki tudományos eredményeire állítólag sokkal büszkébb volt, mint irodalmi munkásságára, a fogalmat az emberi kapcsolatok kialakulásának, illetve felbomlásának metaforájaként használta. Kémiai példázatokban és hasonlatokban bővelkedő regényének főszereplői között lejátszódó folyamatokból jól megragadható az „elektív affinitás” lényege. Eduard és Charlotte, a weimari arisztokrata pár mindaddig idilli házasságban él, amíg a házukban vendégként meg nem jelenik Otilie, Charlotte unokahúga és a Kapitány, Eduard gyerekkori barátja. Azonnal vonzalom alakul ki előbb Eduard és Otilie, majd Charlotte és a Kapitány között. Ennek a sorrendnek mind a regény cselekménye, mind a kémiai analógia szempontjából jelentősége van: a házaspár mint „vegyület” alkotóelemei, Eduard és Otilie közötti köteléket az új „elem”, Otilie megjelenése bontja fel; a Charlotte és a Kapitány közötti vonzalomra vagy „kötésre” csak ennek következtében kerül sor. Ezek a finomságok a különböző anyagok eltérő affinitását hivatottak ábrázolni: Eduard és Otilie egymás iránti eredendő affinitása azt jelenti, hogy együttes jelenlétükkor szükségszerűen kötés jön létre közöttük, még akkor is, ha egyikük korábban más vegyületekben volt jelen. Egészen más jellegű a Charlotte és a Kapitány közötti affinitás, akik viszont csak „szabad állapotban” vonzódnak egymáshoz. Az Eduard és Otilie között végbemenő reakció hiányában Charlotte és a Kapitány között nem jönne létre kötés.

Weber nem egy esszéjében, így pl. a Protestáns etikában is hivatkozik Goethe-re, akinek összes művét alaposan ismerte. A Weber-kutatók egyetértenek abban, hogy a *Wahlverwandschaft* fogalmát Weber a német íróóriástól vette.<sup>27</sup> Az elektív affinitás szociológiai értelmezéseiről folytatott vita az utóbbi években nyert lendületet;<sup>28</sup> ennek köszönhetően a téma kutatása az anekdotikus megközelítéseken túllépve episztemológiai fókusszal bővült. Az egyik legfrissebb, a *Sociological Theory*-ban Andrew McKinnon által közölt tanulmány<sup>29</sup> egyenesen azt állítja, hogy a weberi szociológia legfontosabb fogalmáról van szó.

25 Bergman 1785.

26 Magyar fordításának címe „Vonzások és választások” (Goethe 1983).

27 Radkau 2009.

28 Lásd pl. Howe 1978, Thomas 1985, Löwy 2004, Chalcraft 2005, de Paula 2005, Runciman 2005, Treviño 2005, Carrier 2010 és McKinnon 2010.

29 McKinnon 2010.

Aki ismeri Goethe regényét, vagy akár az általánosságok szintjén tisztában van a kémiai affinitás lényegével, annak valószínűleg világos az elektív affinitás fogalmának Weber szociológiájában betöltött analitikus funkciója. Igaz, a Protestáns etikától eltekintve további támpontokban nem bővelkednek Weber írásai: noha a *Gazdaság és társadalom* több szakaszában is felbukkan, Weber soha nem definiálta pontosan, legfeljebb implikálta, mit értett rajta. Sajátos, hogy a fogalom talán legrészletesebb kifejtését kevésbé ismert szövegeiben, mindegyiknél a Protestáns etika-esszétet követő viták részeként publikálta. Ezek közül négyet, pontosabban kétszer kettőt emelek ki: az 1907 és 1910 között Karl Fischer,<sup>30</sup> illetve Felix Rachfahl<sup>31</sup> részére a PE-tézis vitája részeként írt (vitapartnerenként két-két) választ.<sup>32</sup>

A Fischer,<sup>33</sup> illetve Rachfahl<sup>34</sup> által megfogalmazott PE-kritikák közös vonása, hogy Weber tézisént mindketten idealista megközelítésnek tartják, amely a gazdasági folyamatokat eszmék következményeként ábrázolja. (Ebben megegyeznek a bevezetőben idézett kortárs tudósokkal, abban viszont különböznek tőlük, hogy ezt az általuk kiolvasott okságot félrevezetőnek tartják.) Miközben válaszaiban Weber vehemensen tiltakozik a hasonló torzítások, „belemagyarázások” ellen, a Protestáns etikát alkotó két tanulmány szövegénél jóval részletesebben körüljárja az elektív affinitás fogalmát. Amellett, hogy ismételten hangsúlyozza: a protestáns etika és a kapitalizmus szelleme közötti kapcsolat kizárólag a módszeres életvezetés hatását elemezve érthető meg, a hangsúlyt a kapitalista gazdálkodási formák és a metodikus életvezetés, életstílus közötti *megfelelésre* (*Adäquanzt*) – ha úgy tetszik: korrespondenciára<sup>35</sup> – helyezi. Hosszan érvel amellett, hogy az, amit a két tényező közötti megfelelésként, elektív affinitásként ír le, *a legkevésbé sem jelent ok-okozati kapcsolatot*: sem abban az értelemben, hogy a kapitalista gazdálkodás következne az eszmei hatásokból, sem a fordított okság értelmében. Fischer további kötekedésére válaszul még azt is megjegyzi indulatosan, hogy tézisének idealista olvasata ugyanannyit ér, mint egy esetleges materialista olvasat – egyben valószínűsíti, hogy a jövőben egyesek éppen materialista szemléletet fognak neki tulajdonítani. Nem tévedett: a legbefolyásosabb materialista olvasat Anthony Giddens,<sup>36</sup> a Weberről

30 Weber 1907, 1908.

31 Weber 1910a, 1910b.

32 Mind a négy választ az *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*-ban publikálta. A vitát részletesen elemzi Chalcraft és Harrington a négy Weber-tanulmány teljes szövegét és a két vitapartner kritikájának összefoglalóját tartalmazó munkájukban (Chalcraft–Harrington 2001).

33 Fischer 1907, 1908.

34 Rachfahl 1909, 1910.

35 Szándékosan használok Bourdieu egyik kedvenc fogalmát. Bourdieu főművében (Bourdieu 1979) az életstílusok mint esztétikai orientációk és a társadalmi osztályok közötti kapcsolatokat elemezve rendszeresen korrespondenciáról beszél, ami elméletileg pontosabb fogalom, a jelenség statisztikai elemzése szempontjából pedig adekvátabb módszerre utal, mint a korreláció. A vizsgált jelenségeket az előbbi alacsony mérési szintű (nominális), az utóbbi magas mérési szintű (ordinális) változókként értelmezi. A korrespondencia ebben a megközelítésben nominális kategóriák – Bourdieu-nél esztétikai orientációk vs. osztályok, Webernél életstílusok vs. gazdálkodási formák – egymás iránti affinitásaként is értelmezhető.

36 Giddens 1970.

monográfiát író Frank Parkin<sup>37</sup> vagy az elektív affinitást angol nyelvű Weber-monográfiában elsőként említő Gerth és Mills munkáiban található. Ebben a megközelítésben az elektív affinitás nem több, mint az ideák érdekekre vonatkoztatásának weberi terminológiája.

Rachfahlnak írt válaszában Weber úgy fogalmaz, hogy az „aszketikus protestantizmus [a hivatástudat megteremtésével] létrehozott egy, a kapitalizmusnak [a kapitalizmus belső logikájának] megfelelő »lelket«”.<sup>38</sup> Később arról beszél, hogy a forma (a kapitalista gazdálkodás reformáció előtti formái) és a szellem (a hivatástudat és az aszketikus protestantizmus kapcsolatából született kapitalista mentalitás) elektív affinitásának eredményeként jött létre az az új minőség, amelyet modern kapitalizmusként ismerünk. Ezzel kapcsolatban hangsúlyozza, hogy a protestáns etika mint szellem és a kapitalizmus mint forma egymástól függetlenül is előfordulhatnak. Nem kevésbé fontos szempont, hogy ez a szellemtől különálló történelmi „forma” nem azonos a modern kapitalizmussal. A középkori Velencében, Genovában, Firenzében kapitalista gazdálkodási formát találunk a kapitalizmus szelleme nélkül; Benjamin Franklin példájával pedig azt illusztrálja, hogy a kapitalizmus szelleme kapitalista gazdálkodási forma nélkül is létezhet. Kölcsönhatásba csak a modern kapitalizmus „vegyületét” alkotva kerülnek egymással.

A kémiai hasonlat, továbbá Webernek a PE-tézis opponenseivel folytatott vitáinak ismeretében világos kell legyen, miben áll az elektív affinitás lényege. Először is nem hasonlóságról van szó, sokkal inkább egyfajta „szimpátiáról”, „vonzásról”. Akárcsak a kémiai reakcióban résztvevő elemek esetében: ahhoz, hogy két elem összekapcsolódjon, nem szükséges, hogy hasonlóak legyenek. Elég, ha valamilyen immanens logikának engedelmessé kiegészítik egymást. Másodsor: a vonzás logikájából adódóan az alkotóelemek között *értelmetlen kauzalitásról beszélni*. A vízmolekulát sem az oxigén, sem a hidrogén nem „okozza”, noha mindkettő annak alkotórésze. Harmadsor: a reakció eredményeként létrejött képződmény (pl. a molekula) *tulajdonságai nem vezethetők vissza* az alkotóelemek (pl. az atomok) tulajdonságaira. Ez a szintén természettudományos vonatkozású *emergencia-fogalom lényege*.<sup>39, 40</sup> (A durkheimi áthallás magától értetődő.)

McKinnon szerint a Weber által csak indirekt módon meghatározott elektív affinitás két „szociokémiai” reakciót takar. Az első a *hivatásetika és egyes protestáns csoportok aszkézise* közötti elektív affinitás kiváltotta kölcsönhatás. Ennek eredménye a *kapitalista szellem* a maga emergens, azaz sem a hivatásetikára, sem a protestáns aszkézisre nem visszavezethető tulajdonságaival. A második reakcióra a *kapitalizmus szelleme* és a reformációt megelőzően is létező *kapitalista gazdálkodási* formák elektív affinitása kö-

37 Parkin 1983.

38 Weber 1910a, 73. o.

39 Az emergencia problémáját általános tudományfilozófiai megközelítésben tárgyalva Schroder úgy fogalmaz, hogy az „egész [szerkezet] valamely emergens tulajdonsága és az alkotórészek tulajdonságai között nincs magyarázó kapcsolat”. (Schroder 1998.)

40 A kémiai emergencia-fogalomról lásd Luisi 2002.

vetkeztében kerül sor, ebből jön létre a *modern kapitalizmus* „vegyülete”. Miután ez a magyarázó séma sem az idealista, sem a materialista nézőponttal nem összeegyeztethető, a meghatározó Weber-interpretációk jelentős része téves, tudományos értelemben irreleváns. Weber soha nem állította, hogy a protestáns etika „okozza” a kapitalizmust.

### Politökonómiai funkció

Tekintsük át ismét az elektív affinitás fogalmának – egyúttal a Protestáns Etika-tézis lényegének – elhanyagolását magyarázó tényezőket, feltéve a kérdést: nem hagytunk-e ki valamit? A „klasszikusokat nem szokás olvasni”, illetve a „tudományos autoritás gyakran azt mond, amit akar” olcsó magyarázatain túl a téves értelmezések legfontosabb tényezőjeként a kevésbé ismert episztemológiai háttérrel azonosítottuk. Az utóbbival kapcsolatos félreértések legvalószínűbb magyarázata, hogy az empirikus társadalomtudomány – komoly elmélettörténeti előzmények ellenére – mindmáig nem tud mit kezdeni a „klasszikus” oksági logikába (láncolatba) nem illeszkedő emergencia-logikával. Van azonban egy negyedik tényező, amit hiba lenne figyelmen kívül hagyni. Ez a politökonómiai funkció.

A weberi tézisek internalista/idealista félreértelmzésének tudós képviselői között nagy számban találunk a politikai/gazdasági elitekkel lazább vagy szorosabb kapcsolatban álló ideológusokat. Egy részüktől a közvetlen politikai szerepvállalás sem idegen, amint azt az elitben otthonosan mozgó tudós archetípusának, Samuel Huntingtonnak munkássága is bizonyítja. Huntington már jóval az elmúlt évtized amerikai külpolitikáját meghatározó Clash of Civilizations tézisének publikálását megelőzően (a demokrata Jimmy Carter elnöksége idején) fehér házi tanácsadó volt. A hetvenes években a francia szociológus Michel Crozier-val együtt közreműködött a Council on Foreign Relations-t<sup>41</sup> irányító (és a Bilderberg-csoportot<sup>42</sup> is megszervező) David Rockefeller által alapított, a fejlett Nyugat és Japán üzleti és politikai vezetőknek fórumaként szolgáló Trilaterális Bizottságban.

A Trilaterális Bizottság munkáját elemzésekkel támogató, Crozier, Huntington, valamint a japán Jōji Watanuki által írt, *The Crisis of Democracy* címet viselő tanulmánykötet<sup>43</sup> a fejlődésemélet bevezetőben hivatkozott internalista iskolái és az elitcsoportok közötti kapcsolat értékes dokumentuma. A könyv írásakor – a hetvenes évek közepén, túl az első olajválságon, a vietnami háborún és a hatvanas évek ifjúsági lázadásán – a

41 A Council on Foreign Relations külpolitikai stratégiaalkotással foglalkozó, az Egyesült Államok politikai elitjének külpolitikai vitaklubjaként funkcionáló nonprofit szervezet, ma divatos kifejezéssel „think tank”. Legismertebb kiadványa a *Foreign Affairs* külpolitikai szakfolyóirat.

42 Nemzetközi befolyású politikusok, üzletemberek és közéleti személyiségek informális fóruma, melynek éves találkozóit a nyilvánosság teljes kizárásával tartják.

43 Crozier–Huntington–Watanuki 1975.

fejlett Nyugat a II. világháborút követő első gazdasági recesszió korszakát éli. A címben hivatkozott „demokrácia válsága” a szerzők értelmezésében azt jelenti, hogy olyan társadalmi csoportok – feketék, fiatalok, munkanélküliek, nők stb. – akik hagyományosan nem szóltak bele a politikai napirend alakításába, a hatvanas évektől mind nagyobb befolyást elérve fogalmazzák meg érdekeiket. Ezek az úgynevezett „speciális érdekek” a politikába nagyobb beleszólást követelve megnehezítik, nemritkán ellehetetlenítik a kormányzást és kikezdi a „közérdeket”. A közérdek pedig a nemzetközi hatalmi egyensúlyt garantáló gazdasági–politikai mechanizmusokat szem előtt tartó, megfelelően képzett elitek hatékony kormányzása. (Huntington nosztalgiaiával emlegeti azt az időszakot, amikor „Truman képes volt az országot pár Wall Street-i bankárral és jogással együtt irányítani”.<sup>44</sup>)

A Huntington által a hetvenes években először a Nyugat vonatkozásában megfogalmazott probléma tehát abban áll, hogy olyan elemek, rétegek, szubkultúrák stb. is egyre inkább bele tudnak szólni a politikába, amelyeknek – normális körülmények között – nem szabadna. És azért nem szabadna, mert nem rendelkeznek a józan döntésekhez szükséges kultúrával. Impulzívok, nem elég racionálisak, képtelenek átlátni és elfogadni a „gazdasági törvényszerűségeket”. Szociális jogokat, újraelosztást követelnek, azaz „speciális” érdekeket promotálnak. (A gazdasági elit által megfogalmazott követelések nem minősülnek speciális érdekeknek.) Ezt a destruktív kultúrát sajnálatosan felkarolja a média, tovább mélyítve a Nyugat kulturális válságát, súlyosbítva a kormányzatok tehetetlenségét. A demokrácia válsága tehát az elitek hatalmi monopóliumainak meggyengülése, Huntington szavaival a „túl sok demokrácia” (113. o.). A diagnózis elméleti alapja, hogy a társadalmi–gazdasági fejlettség elsődleges magyarázó változói kulturális tényezők (elsősorban az egyének értékrendje), ezért a gazdaságilag fejlettebb társadalmak – miként egyazon társadalmon belül a gazdaságilag sikeresebb rétegek – egyúttal fejlettebb, értékesebb kultúrájúak. A nyugati demokráciák hetvenes évekre beköszöntő „válsága” és a harmadik világ elmaradottságából következő problémák tehát rokon jelenségek volnának: az elmaradott kultúrájú rétegek, ha akarataikat szabadon érvényesíthetik, a társadalmi rendet veszélyeztetik.<sup>45</sup> Ezt a folyamatot kihívásként értelmezve Crozier, Huntington és Watanuki ez elitek határozott cselekvésére tesz javaslatot, akár a szabadságjogok szűkítése árán.<sup>46</sup>

Érdeemes hangsúlyozni, hogy ez a tézis nem köthető a politikai jobboldalhoz: vezető képviselői között sem találunk kevesebb, a liberálisokhoz vagy a baloldalhoz sorolt értelmiségit, mint jobboldalit. A fejlett társadalmak gazdasági és politikai elitje-

44 Huntington 1996, 98. o.

45 Huntington Clash of Civilizations tézise iránt nem véletlenül 2001. szeptember 11-ét követően nőtt meg a kereslet.

46 Pl. felvetik a média adminisztratív megrendszabályozásának lehetőségét. (Crozier–Huntington–Watanuki 1975, 182. o.)

nek jobb- vagy baloldali affinitástól függetlenül domináns felfogásáról van szó. A tanulmány elején hivatkozott társadalomtudósok között persze találunk jobboldaliakat is: pl. a Harvard Egyetem *Culture Matters* programjában részt vevő, magát weberianusnak tartó argentin Mariano Grondona a hetvenes években tanácsadóként segítette az argentin demokratikus rendszert megdőntő Videla tábornok katonai diktatúráját, máig nagyra tartja Augusto Pinochet teljesítményét, és esszéi sorozatában sajnálkozik azon, hogy a felvilágosult eliteknek nem sikerült a latin-amerikai társadalmak retrográd értékrendszerének modernizációja. Ez a fajta markáns politikai elkötelezettség inkább kivétel – a kulturalista felfogás azonban képviselőinek bal- vagy jobboldali affinitásától függetlenül viszonylag egységes.

A gazdasági fejlettség kulturális meghatározottságának tézisére a politikai/gazdasági elit részéről továbbra is jelentős, sőt növekvő kereslet tapasztalható. A kitüntetett figyelem egyik magyarázata a közgazdaságtan meghatározó áramlatainak hangsúlyváltása. A társadalmak értékrendszerét a (neo)klasszikus közgazdaságtan hagyományosan elhanyagolja, esetleg exogén változóként kezeli – pontosabban, kizárja az elemzésből. Az emberi viselkedést a hasznosságmaximalizálás egydimenziós motivációs összetevőjéből vezeti le, melyet társadalmi/kulturális közegtől függően állandónak tekint, ezért legtöbbször még a mérésével sem bajlódik. Az utóbbi évtizedekben azonban a közgazdaságtanban is felismerték az értékek kutatásának jelentőségét, és ez a felismerés gyakran internalista nézőpontot képviselő publikációkat eredményez.<sup>47</sup> Ez utóbbiak kedvező politikai klímára találnak az állami ellátórendszerek, közszolgáltatások reformkoncepcióit kezdeményezők körében, akik a szociális szolgáltatások szűkítését indokolva maguk is gyakran hívják segítségül a gazdasági siker, versenyképesség, növekedés stb. internalista magyarázatait.

---

47 A tézis egyik legfrissebb és nagy publicitást kapott kifejtését az amerikai jegybank elnöki tisztségét 1987 és 2006 között betöltő Alan Greenspan *The Age of Turbulence* címmel publikált memoárkötete (Greenspan 2008) tartalmazza. Greenspan oksági összefüggésekre vonatkozó fejtegetése ún. „kulturális” és gazdasági tényezők korrelációira épülnek. Adatainak forrása a politikai stratégiai tanácsadással és lobbizással foglalkozó Heritage Foundation, amely a kultúrát olyan változókkal operacionalizálja, mint a tulajdonjogok állami garanciái, a vállalkozásalapítás egyszerűsége, munkáltatók és munkavállalók jogai, az ország nyitottsága a nemzetközi kereskedelemre, a korrupció mértéke, stb. Az ezekből a mutatókból kiszámított index (az „Economic Freedom Score”) – melyet Greenspan egy társadalom kultúrájának (!) proxy változójaként értelmez – erősen korrelál az egy főre eső nemzeti jövedelemmel. Greenspan e tautologikus statisztikai „levezetésre” hivatkozva jelenti ki, hogy a társadalmak gazdasági fejlettségének különbségei kulturális okokra vezethetők vissza – az ő értelmezésében a szegény társadalmak elmaradottabb kultúráját bizonyítva. (Lásd részletesen: Greenspan 2008, 271–282. o.)

Bár a kétváltozós módszerek alkalmatlansága oksági összefüggések vizsgálatára a téma kutatóinak körén kívül is nyilvánvaló, hasonló elemzések a kulturalista felfogás akadémiai képviselőinek iskolateremtő munkáiban is felbukkannak. Huntington például a muzulmán többségű társadalmak „erőszakos konfliktusok iránti vonzalmát” az „iszlám” vs. „egyéb” kategóriába sorolt országok etnopolitikai konfliktusait és az ezer lakosra eső katonák számát tartalmazó kétváltozós keresztábrák alapján tekinti bizonyítottnak (Huntington 1996, 257–258. o.).

## Összefoglalás

Tanulmányomban nem foglalkoztam azzal a kérdéssel, hogy a gazdasági jelenségeket elsősorban kulturális „bemeneti változók” okozataként értelmező internalista fejlődésméletek hogyan állják az empirikus tesztek próbáját. Ennél sokkal szerényebb céljaim voltak. Egyrészt igyekeztem bemutatni, hogy Weber sem a modern kapitalizmus kialakulásának elemzésében, sem általában a gazdasági jelenségek magyarázatában nem képviselt internalista elméletet – amit többek között az is bizonyít, hogy Protestáns Etika-tézisének mind idealista, mind materialista interpretációi ellen küzdött. Másrészt az epistemológiai előzményeket tárgyalva hangsúlyoztam, hogy az elektív affinitás fogalma által jelölt magyarázó modell nem értelmezhető az egymással kölcsönhatásba kerülő változók oksági, „A okozza B-t” sémájú kapcsolataként. Az emergencia nemcsak új minőséget, hanem az új minőséget megtestesítő komplex szerkezetek egyedi *alkotóelemei* és *e szerkezetek* (pl. a kapitalizmus szelleme és a modern kapitalizmus) *közötti* kauzalitás hiányát is jelenti. A Weberre hivatkozó internalista fejlődésméletek kritikája ezen a ponton ütközik a legnagyobb nehézségekbe, ugyanis a XX. század második felének társadalomtudománya mintha továbbra sem tudna mit kezdeni az emergencia-szemlélettel.<sup>48</sup> Holott – ahogy az elektív affinitás utóbbi években publikált értelmezései rámutatnak – valószínűleg nem túlzás azt állítani, hogy *Weber munkásságának mindmáig kiakndzatlan empirikus potenciáljáról van szó.*

Miközben kétségtelen, hogy Weber *Wahlverwandschaft* címkével jelölt gondolatai anynyira eredetiek, hogy száz évvel később is „nehezen jönnek át”, arról sem feledkezhetünk meg, hogy az internalista értelmezésnek jól megragadható politökonomiai funkciója van. Ezért a weberi tézisek internalista félreértelmzésének egyik legfontosabb magyarázó tényezőjeként végül elitscsoportok legitimációs szükségleteit azonosítottam.<sup>49</sup> Az erre a felfogásra épülő társadalom- és gazdaságtudomány befolyása belátható időn belül valószínűleg éppen emiatt nőni fog. Egyvalamit azonban biztossággal kijelenthetünk: ezek a munkák Weberre legfeljebb tetszetős címkéként, semmint valóságos szellemi elődként hivatkozhatnak.

48 A Weber-tézis internalista értelmezésének, mindenekelőtt a *gazdasági növekedés* kulturális meghatározottságát képviselő iskolák kritikájából nem következik a gazdasági folyamatok és a kulturális jelenségek közötti *összefüggés* tagadása. A kritika az internalista iskolák által tételezett okság *irányára* összpontosít. A gazdasági növekedés alulról vezéreltségének, organikus jellegének cáfolata az institucionalista közgazdaságtan egyik kiemelt területe, mindenekelőtt Thorstein Veblen (Veblen 2005, 2007) és John Kenneth Galbraith (Galbraith 1984, 2007) munkásságában. A témában elérhető legfrissebb publikációk közül az egyik legjelentősebb a Galbraith-nek a technológiai innovációk katonai alkalmazás-vezéreltségéről és közpénzektől finanszírozottságáról írt elemzéseivel kapcsolódó Vernon Ruttan (Ruttan 2006) munkája. Ruttan empirikus elemzésekkel bizonyítja, hogy az Egyesült Államok gazdasági növekedésének egyetlen szignifikáns magyarázó tényezője a hadiipari fejlesztés, konkrétan a hadiipar piaci versenytől elzárt közegeben, közpénzből hosszú innovációs ciklusokban kifejlesztett technológiák polgári/kereskedelmi alkalmazásba kerülése (*spinoff*).

49 Az elitek legitimációs szükséglete és bizonyos tudományos tézisek „mutációi” közötti vonzalom is értelmezhető egyfajta elektív affinitásként.



## Hivatkozások

- Bergman, Torbern 1785. *A Dissertation on Elective Attractions*. Edinburgh: Printed for J. Murray.
- Bourdieu, Pierre 1979. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Brooks, David 2010. „The Underlying Tragedy.” *The New York Times*: 2010. 01. 15.
- Carrier, David 2010. „Elective Affinities and Their Philosophy.” *History and Theory* 49(1): 139-146.
- Chalcraft, David J. 2005. „Reading Weber’s Patterns of Response to Critics of The Protestant Ethic: Some »Affinities« in and between Replies to Felix Rachfahl and Werner Sombart.” *Journal of Classical Sociology* 5(1): 31-51.
- Chalcraft, David J. – Harrington, Austin (szerk.) 2001. *The Protestant ethic debate: Max Weber’s replies to his critics, 1907-1910*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Crozier, Michel – Huntington, Samuel P. – Watanuki Jōji 1975. *The Crisis of Democracy: Report on The Governability of Democracies to The Trilateral Commission*. New York: New York University Press.
- Fischer, H. Karl 1907. „Kritische Beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung »Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus.«.” In J. Winckelmann (szerk.) *Max Weber: Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Fischer, H. Karl 1908. „Protestantische Ethik und »Geist des Kapitalismus«: Replik auf Herrn Professor Max Webers Gegenkritik.” In J. Winckelmann (szerk.) *Max Weber: Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Galbraith, James 2009. *The Predator State: How Conservatives Abandoned the Free Market and Why Liberals Should Too*. New York: Simon & Schuster.
- Galbraith, John Kenneth 1984. *The Affluent Society*. New York: New American Library.
- Galbraith, John Kenneth 2007. *The New Industrial State*. New Jersey: Princeton University Press.
- Gerth, Hans Heinrich – Mills, Charles Wright 1946. *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Giddens, Anthony 1970. „Marx, Weber and the Development of Capitalism.” *Sociology* 4(3): 289-310.
- Goethe, Johann Wolfgang von 1983. „Vonzások és választások.” In *Szépprózai művek*, Budapest: Európa Könyvkiadó. p. 133-391
- Greenspan, Alan 2008. *The Age of Turbulence: Adventures in a New World*. London: Penguin Books.
- Grondona, Mariano 2000. „A Cultural Typology of Economic Development.” In Lawrence E. Harrison – Samuel P. Huntington (szerk.) *Culture matters: how values shape human progress*. New York: Basic Books, p. 44-55.
- Harrison, Lawrence E. – Huntington, Samuel P. (szerk.) 2000. *Culture Matters: How Values Shape Human Progress*. New York: Basic Books.

- Harrison, Lawrence E. 2000. „Why Culture Matters.” In Harrison–Huntington 2000, p. xvii–xxxiv.
- Harrison, Lawrence E. – Kagan, Jerome (szerk.) 2006. *Developing Cultures: Essays on Cultural Change*. New York: Routledge.
- Howe, Richard Herbert 1978. „Max Weber’s Elective Affinities: Sociology Within the Bounds of Pure Reason.” *The American Journal of Sociology* 84(2): 366–385.
- Huntington, Samuel P. 2000. „Cultures Count.” In Harrison–Huntington 2000, p. xiii–xvi.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World order*. New York: Simon & Shuster.
- Inglehart, Ronald 1997. *Modernization and Postmodernization*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Landes, David S. 2000. „Culture Makes Almost All the Difference.” In Harrison–Huntington 2000, p. 2–13.
- Landes, David S. 1999. *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some are So Rich and Some So Poor*. New York: W.W. Norton & Company.
- Luisi, Pier Luigi 2002. „Emergence in Chemistry: Chemistry as the Embodiment of Emergence.” *Foundations of Chemistry* 4(3): 183–200.
- Löwy, Michael 2004. „Le concept d’affinité élective chez Max Weber.” *Archives de sciences sociales des religions* (127): 93–103.
- McKinnon, Andrew M. 2010. „Elective Affinities of the Protestant Ethic: Weber and the Chemistry of Capitalism.” *Sociological Theory* 28(1): 108–126.
- Parkin, Frank 1983. *Max Weber*. London: Routledge.
- Paula, João Antônio de 2005. „Elective affinities and economic thought: 1870–1914 (Afinidades eletivas e pensamento econômico: 1870–1914).” *Kriterion* 46(111): 70–90.
- Porter, Michael E 2000. „Attitudes, Values, Beliefs, and the Microeconomics of Prosperity.” In Harrison–Huntington 2000, p. 14–28.
- Rachfahl, Felix 1909. „Kalvinismus und Kapitalismus.” In J. Winckelmann (szerk.) 1978. *Max Weber: Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Rachfahl, Felix 1910. „Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus.” In J. Winckelmann (szerk.) 1978. *Max Weber: Die protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Radkau, Joachim 2009. *Max Weber: A Biography*. Cambridge: Polity.
- Runciman, W. G. 2005. „Not Elective but Selective Affinities.” *Journal of Classical Sociology* 5(2): 175–187.
- Ruttan, Vernon W. 2006. *Is War Necessary for Economic Growth? Military Procurement and Technology Development*. New York: Oxford University Press.
- Schroder, Jürgen 1998. „Emergence: Non-Deducibility or Downwards Causation?” *The Philosophical Quarterly* 48(193): 433–452.
- Thomas, J. J. R. 1985. „Ideology and Elective Affinity.” *Sociology* 19(1): 39–54.

- Tibi, Bassam 2006. „Cultural Change in Islamic Civilization.” In Harrison–Kagan 2006, p. 245-260.
- Treviño, A. Javier 2005. „Parson’s Action-System Requisite Model and Weber’s Elective Affinity: A Convergence of Convenience.” *Journal of Classical Sociology* 5(3): 319-348.
- Veblen, Thorstein 2005. *The Theory of Business Enterprise*. New York: Cosimo, Inc.
- Veblen, Thorstein 2007. *The Theory of the Leisure Class*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Weber, Max 1907. „Weber’s First Reply to Karl Fischer, 1907.” In David J. Chalcraft – Austin Harrington (szerk.) 2001. *The Protestant Ethic Debate. Max Weber’s Replies to his Critics, 1907–1910*, Liverpool: Liverpool University Press, p. 31-38.
- Weber, Max 1908. „Weber’s Second Reply to Karl Fischer, 1908.” In David J. Chalcraft – Austin Harrington (szerk.) 2001. *The Protestant Ethic Debate. Max Weber’s Replies to his Critics, 1907–1910*, Liverpool: Liverpool University Press, p. 43-51.
- Weber, Max 1910a. „Weber’s First Reply to Felix Rachfahl, 1910.” In David J. Chalcraft – Austin Harrington (szerk.) 2001. *The Protestant Ethic Debate. Max Weber’s Replies to his Critics, 1907–1910*, Liverpool: Liverpool University Press, p. 61-85.
- Weber, Max 1910b. „Weber’s Second Reply to Felix Rachfahl, 1910.” In David J. Chalcraft – Austin Harrington (szerk.) 2001. *The Protestant Ethic Debate. Max Weber’s Replies to his Critics, 1907–1910*, Liverpool: Liverpool University Press, p. 93-132.
- Weber, Max 1923. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest: Franklin Társulat.
- Weber, Max 1982. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme: Vallásszociológiai írások*. Budapest: Gondolat.
- Weber, Max 1990. *L’éthique protestante et l’esprit du capitalisme*. Plon.
- Weber, Max 2005. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London/New York: Routledge.
- Weber, Max 2007. *Világvallások gazdasági etikája (Vallásszociológiai tanulmányok)*. Budapest: Gondolat/ELTE Társadalomtudományi Kar.
- Weber, Max – Baehr, Peter R. – Wells, Gordon C. 2002. *The Protestant Ethic and the „Spirit” of Capitalism and Other Writings*. New York: Penguin Classics.

## Marosán Bence Péter

1978-ban születtem Budapesten. 1997-ben érettségiztem az Anna Frank Gimnáziumban. Ugyanez év őszétől vagyok az ELTE BTK filozófiai szakjának hallgatója. 2000-ben felvettek az ELTE esztétika szakjára is. Filozófia szakon 2004-ben végeztem, esztétika szakon 2008-ban. 2005 óta vagyok az ELTE Filozófiai Doktori Iskolájának kutatója, fenomenológia alprogramban. 2008 őszén négy hónapot töltöttem a Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj finanszírozásával Írországbán, a Dublini Egyetemen (University College Dublin). 2009 téli szemeszterben öt hónapot töltöttem DAAD-ösztöndíjjal Németországban, a Wuppertali Egyetemen (Bergische Universität Wuppertal). 2010 tavaszán és nyarán összesen öt hónapot töltöttem a párizsi Sorbonne I egyetemen, részben az Erasmus program keretében, részben a Francia Intézet ösztöndíjával. Fő kutatási területem Edmund Husserl munkássága.

Marosán Bence Péter

## ◀ Max Weber és Edmund Husserl tudományfelfogása

A tudomány mint életforma

Noha Weber és Husserl tudományfelfogása számos összehasonlítható pontot kínál, fel kell tennünk a kérdést, hogy mi indokolhat egy ilyen összehasonlítást azon túl, hogy egy időben éltek, és mindketten a korabeli német filozófia és tudományos élet kiemelkedő képviselőjének számítottak. Összehasonlítást igazán ott izgalmas végezni, ahol gondolkodók egymásra hatásáról van szó; vagy legalábbis, különböző időkben élt gondolkodók esetében, hatástörténetről. Weber és Husserl esetében mindenekelőtt összefonódó hatástörténetről van szó; azaz ketten együtt fejtettek ki alapvető hatást bizonyos szerzőkre, mint például a szociológus Alfred Schützre. De vajon Husserl és Weber között beszélhetünk kölcsönhatásról? Annyi bizonyos, hogy mindketten ismerték a másikat, hivatkoztak egymásra, valamennyit olvastak is a másiktól. Weberről tudjuk, hogy olvasta a *Logikai Vizsgálódások* két kötetét. Weber esetében bizonyíthatónak tartják Husserl hatását az ideáltipikus fogalomalkotás weberi módszerének kialakításában.<sup>1</sup> Husserl esetében túlzás volna Weber-hatásról beszélni, néhányszor szóba került Weber neve Jaspers-szel folytatott beszélgetései során. Vannak közös pontok a két gondolkodó életében: mindkettejükre nagy hatással volt Wilhelm Dilthey (Husserl maga azt mondta, hogy 1913 és 1925 között a „Dilthey-jel való legitimebb közösségben” filozofált).<sup>2</sup> Ezek a ténylegesen rögzíthető érintkezési pontok.

A párhuzamok azonban továbbmennek annál, mint amit a fentiek indokolhatóvá tennének. Minek köszönhető ez? Túlzottan egyszerű volna itt a közös intellektuális klímára hivatkozni. Számos gondolkodó, akik ebben a szellemi légkörben tevékenykedtek, tőlük gyökeresen különböző gondolkodói pályát futottak be. Maga a korhangulat, a korban meghatározó tendenciák önmagukban még nem magyaráznak semmit. Amit itt ki kell emelnünk, hogy mindkettejüknél megjelentek bizonyos olyan alapvető motívumok, amelyek egy rokonszerkezetű gondolati mozgásteret rajzoltak ki. Ezeket a motívumokat a közös szellemi légkör részben magyarázza; viszont maguk ezek a motívumok azok, amelyek elsősorban felelősek a rokongondolatok kifejlődéséért. Azok a korabeli viták és problémák, amelyek a két gondolkodó számára meghatározók voltak, a pszichologizmus-vita, a demarkációs-probléma (vagyis a természettudományok és szellemtudományok viszonyáról folytatott polémiák) és az értékekről és világnézetekről folytatott viták. Noha a két gondolkodó kutatási iránya és alapvető érdeklődése különböző volt (Weber a maga

1 Muse 2007.

2 Husserl 1994, 275. o.

tudományelméleti és szociológiai orientációjával, Husserl az intencionális élmények immanens analízisével), mégis a fentebbi vitákban lényegileg hasonló módon foglaltak állást. Gondolkodásukban bizonyos pontokon olyan erősen hasonló kontextus épült ki, ami a párhuzamos gondolati irányokat lehetővé tette és elősegítette.

A jelen tanulmány szempontjából, mint a cím is mutatja, elsősorban a tudományra mint hivatásra vonatkozó felfogásukban jelentkező párhuzamok érdekelnek bennünket. Erről, előzetesen azt állapíthatjuk meg, hogy mindkettejüknél kimutatható egy életfilozófiai-egzisztenciális inspirációjának nevezhető tudós-, illetve tudományfelfogás. Eszerint a tudomány elsősorban életforma, hivatásként is olyan, amelynek teljesen át kellene hatnia a tudományt életfeladatnak választó és akként gyakorló ember életét és személyiségét. Továbbá mindkét szerzőnél megjelenik a tudós társadalmi felelősségének motívuma. A tudományhoz mint életformához, mindkettejüknél etikai követelmények és előírások kapcsolódnak. Valaki persze lehet úgy is sikeres tudós, hogy a hivatására jellemző normatív követelményeknek nem felel meg, de Weber és Husserl leírása szerint a hivatásból adódó ilyen normák teljes negligálása meg kell bosszulja magát a tudományos tevékenységen is, és végső soron a kutatómunka, vagy éppen a tudományos oktatómunka eredményességét fogja vissza. Ebben a tanulmányban magáról a tudományról mint életformáról szeretnénk szólni Weber és Husserl alapján, tehát ez lesz ezen írás homlokterében is. Ezentúl azonban szeretnénk érintőlegesen kitérni majd annak az általános filozófiai pozíciónak a párhuzamaira is, amelyet Weber és Husserl elfoglaltak.

### **Weber – Értékmentesség és tudományos racionalitás**

Weber két szinten is tárgyalja a tudományt.<sup>3</sup> Egyrészt mint az egyetemeken folytatott oktatást, másrészt mint az egyetem falain belül, illetve részint azon kívül folytatott kutatómunkát. Mindkettőnek alapvető követelménye az értékmentesség; vagyis hogy a tudós szigorúan arra korlátozódjon, amit tényszerűen meg tud állapítani, ne keverje bele a maga értékszemélyeit, szimpátiáit és antipátiáit sem az oktatás folyamatába (vagyis ne váljon katedraprofétává), sem pedig a kutatómunkába. Weber egyfajta intellektuális jóhiszeműséget ír elő a tudósoknak, vagyis a tudomány emberének tudnia kell reflektálnia saját előfeltevéseire és morális-gyakorlati elkötelezettségeire, és képesnek kell lennie rá, hogy ezeket az elkötelezettségeket kikapcsolja a kutatás és az oktatás tevékenysége során. Maga ez az intellektuális jóhiszeműség szintén egyfajta normatív előírás a tudomány számára; olyan előírás viszont, amely végső soron a tudomány mint tudomány hatékonyságát hivatott biztosítani. Másfelől a tudománynak mint társadalmi intézménynek, vagy mint akadé-

<sup>3</sup> Weber 1970, 126-156. o.

miai műfajnak megvannak a maga szűkebb, konkrétabb szakmai normái, megvannak a tudományos diskurzus írott és íratlan szabályai; ezek a szabályok részben módosíthatók, részben viszont merevek; de létezésük – az „intellektuális jóhiszeműség” általános szabályához hasonlóan – szintén a tudomány ösztársadalmi sikerességét hivatott biztosítani; minden átmeneti buktatójukkal egyetemben (vagyis a „meg nem értett, korukat megelőző tudósokkal”, illetve az olyan buktatókkal együtt, hogy az egyetemi tanerő utánpótlásának biztosításánál, az új tanárok választásánál, alkalmasint nem a legalkalmasabbat választják ki, hanem azt, aki adott esetben a legjobban tudja magát „menedzselni” – ahogy erről Weber *A tudomány mint hivatás*ban meg is emlékezik).<sup>4</sup>

Mit jelent az értékmentesség Webernél?<sup>5</sup> Elsősorban elmélet és gyakorlat különválasztását. A tudományok a megismeréssel foglalkoznak, a világ oksági szerkezetének a feltérképezésével. Az értékek arra vonatkoznak, hogy a világon belül mivel érdemes, és mivel nem érdemes foglalkozni, mi az értékes, mi az értéktelen, és mi a káros vagy kártékony. Lét és legyen különbségéről van szó; a tudomány azt mondja meg, hogy mi van, az etika pedig azt, hogy minek kell lennie, illetve, hogy hogyan kell cselekednünk. Az etika értékek mentén szerveződik meg; az értékek szabnak irányt a gyakorlati cselekvésnek.

Mindannyian már eleve értékértélelésekben élünk, tudva vagy tudatlanul. Az élet önfenntartásra törekszik, az életben már eleve benne vannak a különböző, többé vagy kevésbé implicit értékértélelések. (Egy további közös pont Weber és Husserl között e helyen: Weber alkalomszerűen hivatkozik Nietzsche-re; többek között éppen az értékértélelés és az értékek relativizmusa kapcsán – a „mindenki magának választ isteneket” motívumánál. Husserl nem kimondottan hivatkozik Nietzsche-re – az etikáról tartott előadásai során<sup>6</sup> hangzik el tőle néhány elmarasztaló megjegyzés rá vonatkozólag. Viszont Husserl könyvtárában több Nietzsche-kötet is található, amelyekről tudható, hogy Husserl olvasta őket. Van olyan értelmező – Lev Sesztov –, aki egyenesen Nietzsche-ből vezeti le Husserlt).<sup>7</sup> Már eleve meghoztuk gyakorlati állásfoglalásainkat; ezen állásfoglalások mentén tájékozódunk és igazodunk el az életben.

Weber ezeknek az állásfoglalásoknak a „kikapcsolásáról” beszél a tudományos kutatás és vizsgálódás folyamatában – az egész leírás nagyon hasonló a redukciók husserli módszeréhez; még a német kifejezés „Ausschaltung” (melyet Husserl időnként használ a redukció megjelölésére) is megegyezik. Ez a kikapcsolás azt jelenti, hogy a tudománynak azzal kell foglalkoznia, ami van, és ahogyan van, tekintet nélkül arra, hogy a gyakorlati életben hogyan foglal állást ezekkel a dolgokkal kapcsolatban. A tudományos kutatásban a becsempészett értékorientáció elég hamar leleplezi magát az akadémiai diskurzus folyamatában. Weber arra hivatkozva tiltja le a gyakorlati állásfoglalást az egyetemi ok-

4 I.m. 129. o.

5 „A társadalomtudományi és társadalompolitikai megismerés objektivitása.” In i.m.

6 Hua XXIX., 382. o.

7 Sesztov 1997.

tatásban (illetve általában az oktatásban mint intézményben), hogy a tanár pozíciófőlényben van a diákkal szemben; a tanteremben a diák nem kezdeményezhet vitát a tanár által vallott értéktételezésekről. Az oktatásban csak a kanonizált ismeretanyagot lenne szabad közvetítenie a tanárnak; igaz, teszi hozzá Weber, a jó tanár attól igazán jó, hogy ha személyesen tud szólni a diákhöz, ha képes úgy közvetíteni a szaktudományos anyagot, hogy a diák érezze, ezek a tudományos kérdések személyesen is érintik. Mi a helyzet viszont a problematikus tudományos álláspontokkal? Akadémiai tekintetben be nem bizonyított, problematikus tudományos hipotéziseket is szabad közvetítenie a tanárnak? Igen, de csak mint problematikusokat.

### Husserl – Előfeltevés-mentesség, tudományosság, világnézet

Ami Weber és Husserl között alapvető kapcsolódási pontot képez az a tudományos racionalitás melletti állásfoglalásuk; tudomány és érték, tudományosság és világnézetiség közötti bármiféle kompromisszum elutasítása. Amint Weber azt mondja, hogy a világnézet nem való a katedrára, úgy Husserl azt mondja, hogy a világnézet nem való a szaktudományos diskurzusba. Ha megnézzük a témával konkrétan foglalkozó, *A filozófia mint szigorú tudomány*<sup>8</sup> című írását, akkor azt találjuk, hogy a szerző Weberhez hasonló módon érvel a tudományok függetlensége és értékmentessége mellett. De Husserlnél látszatra alapvetően más a helyzet, mint Webernél, lévén Husserlnél a központi téma a tudományos filozófia lehetősége. Álláspontja szerint mind a mai napig nincsen igazán tudományosnak nevezhető filozófia, vagyis olyan filozófia, amelynek tételei általánosan elismertnek számítanak, melyeket kanonizált ismeretanyagként lehetne közvetíteni a filozófiát tanuló diáknemzedékek számára. Ami jelenleg filozófiaoktatás címén folyik, állapítja meg Husserl, az nem más, mint filozófusok többé vagy kevésbé plauzibilis álláspontjainak lexikális anyagként történő továbbadása. A diákoknak be kell biflázniuk, hogy mit mondtak korábbi vagy akár kortárs filozófusok, esetleg elmondhatják minderről a saját véleményüket, és akkor ez zajlik az akadémikus filozófia címszava alatt. De ez még nem filozófia – állapítja meg a szerző. A filozófia immanens télosza, legbensőbb célja szerint arra kellene irányuljon, hogy rendszerré formált ismeretanyagot állítson elő, hogy régi kérdésekre megtalálja a végérvényesnek számító válaszokat, és ezeket a válaszokat koherens teoretikus építményben rendezze el.

A célok tehát lényegileg különbözőnek tűnnek. Husserl számára a végső cél, egészen a halála előtt közvetlenül keletkezett kutatási kéziratokig, a tudományos filozófia megteremtése volt (noha nála a tudományosság fogalma közel negyven év alatt jelentős értelemmódosulásokon ment keresztül). Husserl matematikusnak indult, és

8 Husserl 1972.



miután átképezte magát filozófussá, a szakterületén kívül eső diszciplínákkal, mint amilyen a szociológia és a pszichológia, érdeklődő amatőr módjára foglalkozott; néhol mélyebben és alaposabban, mint például a kortárs pszichológiával, ahol (főként Carl Stumpf barátja révén) valóban kiterjedt ismeretanyagot sajátított el; de nem foglalkozott a szaktudományos kérdésekkel olyan mélységig, ahogy azt Max Weber tette. Max Weber tudományos igényű és alaposágú interdiszciplináris kutatásokat folytatott, és magas szinten bírta a kor tudományos színvonalán álló, az ő kutatási és érdeklődési területeit érintő szaktudományos ismeretanyagot. A szaktudományokkal Husserl nem került ilyen mélységű ismeretségbe; ő elsősorban filozófiai kérdésekkel és problémákkal foglalkozott. Webernek viszont nem volt célja az, hogy létrehozza a valóban szigorúan tudományos filozófiát; noha állandóan folytatott filozófiainak tekintendő tudományelméleti reflexiókat, és elvi szinten foglalt állást számos filozófiai kérdésben. Elvi szinten: azaz a kanti értelemben vett apriori érvényesség igényével. Döntő filozófiai kérdésekben foglalt állást oly módon, hogy temetésekor Karl Jaspers „korunk legnagyobb filozófusá”-nak nevezte.

Mégis: a tudományos racionalitásról, a tudományos diskurzusról és a tudományos-ságnak mint társadalmi intézménynek a működéséről vallott felfogásukban a párhuzam eltéveszthetetlen. Mindketten alapvető veszélynek látják a tudománnyal szembeni kortárs szkepszist, az irracionalizmus térnyerését, és diagnózisuk is lényegében hasonló; noha Husserl az okok behatóbb vizsgálatával csak utolsó, nem teljesen befejezett művében, a *Kriszisz*-ben foglalkozik. Kiváltképp az ifjabb nemzedék az, amely azt várja, hogy életproblémáikra a tudományok végérvényes megoldásokkal szolgáljanak, és elfordul tőlük, mivelhogy az utóbbiak nem hajlandók ezekkel a problémákkal foglalkozni. Ez a motívum mindkét szerzőnél megtalálható.

Ez mutat rá a két szerző tudományfelfogásának talán leglényegesebb különbségére, amely azonban érdeklődésük sajátos irányából következő különbség. Weber arra a kérdésre, hogy képes-e a tudomány ezekre az életproblémákra, a végső metafizikai kérdésekre választ adni, egyértelmű *nemmel* felel. Ezek a kérdések túlmutatnak a tudomány specifikus illetékességi területén. Ezek olyan világnézeti kérdések, amelyekben kinek-kinek magának kell döntenie. Végső soron idetartoznak az értékválasztás kérdései is, az, hogy az egyes embernek milyen értékek mentén kell kialakítania személyes életgyakorlatát. Husserlnél azonban a filozófia lényegéhez tartozik, hogy ezekre a kérdésekre választ tud adni: mint hangsúlyozza, a fenomenológiának tudnia kell felelni minden feltehető értelmes kérdésre. A fenomenológiának mint etikai fenomenológiának apodiktikusan evidens, tehát egyszer s mindenkorra érvényes választ kell tudnia adni az értékválasztás kérdéseire. Etikai előadásaiiban Husserl ilyen abszolút (és apodiktikus módon belátható) értékeknek tartja például a személyi értéket, valamint a személy integritásának, a személy szabadságának az értékeit. De

ezen túlmenően a végső egzisztenciális kérdésekre is a fenomenológiának kell tudnia választ adni – kutatási kézírataiban gyakorlatilag 1907-től kezdve Husserl egy apodiktikus metafizika lehetőségével foglalkozik. A filozófia ilyen irányú kalandjait Weber kantianus szellemben letiltja (míg Husserl egy leibnizi ihletettséggű metafizika irányába tapogatózik tovább; mely az örökké élő transzcendentális egök univerzális közösségének a víziójában él).

Az apodiktikus metafizika lehetősége, mint filozófiai probléma, még ma is nyitva áll, és további kutatások témája. Ahhoz, hogy erre a kérdésre választ tudjunk adni, végig kell járnunk azt az egész utat, amelyet Husserl kijelölt, de maga nem tudott már egészen bejárni. A tudós egzisztenciális pozíciójának vonatkozásában azonban a két szerző gondolatai egybevágnak. A tudomány értékmentessége Webernél, miként arra az értelmezők közül Wolfgang Schluchter is rámutatott, nem jelenti mindenféle értéktől való függetlenségét. A tudós, Husserlnél is, és Webernél is, egy szervezetet képvisel, a tudományt mint közösségi intézményt, valamint az ebben lecsapódott, társadalmilag megszervezett tudást. A tudományos kutatást, mint fentebb is jeleztük, normák kötik. Csak míg a szó tulajdonképpen értelmében vett etikát személyes értékek jellemzik, amelyek egy individuális életgyakorlat kialakításáért felelősek, addig a tudományosság normái egyfelől a tudományos kutatás hatékonyságát hivatottak biztosítani, másfelől egy egészen általános értelemben a tudományos kutatásban is jelentkeznek bizonyos értékkötöttségek, egyfajta „tudományos morál” formájában. A tudományos filozófia éthosában élő Husserl ezt utolsó főművében így fogalmazta meg: „Filozofálásunk során, miként is tekinthetnénk el ettől? az emberiség funkcionáriusai vagyunk.”<sup>9</sup> És osztársadalmi prosperálásban és haladásban játszott szerepért viselt felelősség motívuma Webernél is több helyen felbukkan.

### **Husserl és Weber – Az univerzális racionalitás éthosza és korlátai**

Weber és Husserl esetében tehát számos közös pontot találhatunk. Ami első pillantásra alapvetően különbözőnek mutatja kettejük tudományfelfogását, az az általuk szem előtt tartott tudományterület különbsége. Weber mindenekelőtt a társadalomtudományok iránt érdeklődött, és tudományelméleti vizsgálódásai a társadalomtudományokra, illetve általában a szellemtudományokra (*Geisteswissenschaften*) irányultak; arra a problémára, hogy ezek a tudományok, melyek Weber korában még nem léteztek „szigorú tudományokként”, hogyan tehetőek mégis azzá. Noha Husserlnél munkássága folyamán fokozatosan kifejlődött egyfajta humántudományos érdeklődés, mely a szellemtudományok

---

9 Hua VI, 15. o.

elvi megalapozását is felölte,<sup>10</sup> és amely később folyamatosan elmélyült, tudományelméleti munkássága kezdetén (és ilyen tudományelméleti munkának tekintette alapján véve a *Logikai Vizsgálódásokat* is) mégis a matematika és a formális logika problémái felé tájékozódott. Ezeknek mint tudományoknak az elvi, szigorú megalapozási lehetőségeit kutatta. Érdeklődési irányából következően Husserl egy magasabb absztrakciós szinten mozgott, és a weberi kérdésfeltevésnél absztraktabb, mondhatni *par excellence* filozófiáinak számító problémák érdekelték.

Husserl számára lényegileg meghatározó volt a modern matematikai–természettudományos módszerszermény, mint arra Heidegger kritikai célzattal rá is mutatott.<sup>11</sup> Amihez persze rögtön hozzá kell tenni azt is, hogy Husserl már a *Logikai Vizsgálódások* korszakától kezdve önnön filozófiai vízióihoz idomította hozzá a szigorú tudományosság eszményét, amennyiben a filozófia tudományosságáról beszélt. A filozófia tudományosságával kapcsolatban az abszolút előfeltevés-mentesség princípiumát,<sup>12</sup> valamint a szemléletiség princípiumát, mint „minden filozófiai princípiumok princípiumát”<sup>13</sup> állította fel követelményként. Az első némiképp félrevezető lehet, és sokakat félre is vezetett: sokan úgy vélték, hogy az abszolút előfeltevés-mentesség követelményének címszava alatt Husserl egy kartézianus motívumot követ, és minden előítéletnek a filozofálásból való gyökeres kiirtásának a szükségességét hirdeti. Husserl azonban teljesen tisztában volt vele, hogy nem lehetséges minden előítéletet kiiktatni a gondolkodásból; ezzel szemben meglehetősen egyértelműen úgy határozza meg az abszolút előfeltevés-mentesség princípiumát, hogy a filozófusnak tilos a filozófián kívüli ismereti teljesítményekhez folyamodni; hogy tehát a filozófusnak minden egyes ismeretet és tudományos állítást magának kell kritikailag megvizsgálnia. A „princípiumok princípiuma” ennek a vizsgálatnak a módjára vonatkozik: jelesül, hogy a filozófián belül, Husserl szerint, csak az számíthat igazolt, érvényes ismeretnek, aminek tiszta szemléleti adottság feleltethető meg. A filozófiai tudományosság ezen legalapvetőbb követelményei mentén vizsgálja meg Husserl a különböző filozófiai problémákat.

Weber elsősorban nem ilyen hagyományos és nagyon általános filozófiai kérdésekkel foglalkozik. Ahogy a fentiekben is láthattuk tudományelméleti munkássága leginkább a szellem- és kultúratudományok módszertanával foglalkozik, amely soha nem marad meg nála absztrakt elméleti szinten, hanem saját tudományos kutatásai során rögtön a tudományos gyakorlatban is alkalmazza (vallásszociológiai, gazdaságtani elemzéseiben), az elvontabb filozófiai problémákat is ennek a konkrét (társadalom)tudományos

10 Gyakorlatilag már az *Eszmék (Ideen)* második kötetétől kezdve (Hua IV), de az azt megelőző években is találkozunk a kutatási kéziratokban a szellem- és humántudományok problémájával foglalkozó fejtegetésekkel (Hua XIII, 77-110. o.), és a kései kutatási kéziratokban, melyek az életilág problémáival foglalkoznak, egészen kiterjedt és elmélyült fejtegetéseket találhatunk, kifejezetten a szellemtudományok megalapozhatóságának kérdéseivel kapcsolatban (főként Hua XXIX, XXXIX).

11 Vö. GA 17, 271-275., 317. o.

12 Hua XIX/1, 24-28. o.

13 Hua III/1, 51. o.

praxisnak a perspektívájából vizsgálja. Azzal együtt, hogy Weber elemzései konkrétabb területeket érintenek, mint Husserléi, és Webernek a megismerés objektivitása és elfogulatlansága is elsősorban a társadalomtudományos megismerés objektivitásaként és elfogulatlanságaként, vagy ha úgy tetszik, értékmentességeként vetődik fel,<sup>14</sup> Weber és Husserl kordiagnózisa, racionalitás-felfogása helyenként teljesen egybevágni látszik.

A „társadalomtudományos megismerés objektivitásáról” rögtön meg is kell jegyeznünk, hogy ez az objektivitas-fogalom szoros párhuzamot mutat Husserl sokszor kritizált, és szinte mindig félreértett előfeltevés-mentesség fogalmával. Mindkét szerzőnél arról van szó, hogy a tudósnak tudnia kell saját elfogultságairól, minél jobban meg kell ismernie saját előfeltevéseinek rendszerét, és tudnia kell ezeket kezelni a (Webernél) társadalomtudományos, illetve (Husserlnél) filozófiai megismerés folyamán, tudnia kell hozzájuk képest távolságot teremteni, hogy e feltevések minél kevésbé torzítsák a megismerés folyamatát és eredményeit. A tárgymegismerés ily módon mindig összekapcsolódik és együtt jár az önmegismeréssel, saját látens előfeltevéseink felszínre segítségével. Az önreflexivitásnak ebben a követelményében mindkét szerző messzemenően megegyezik egymással.

De az értékmentesség, illetve a tudományos elfogulatlanság követelményével együtt mindkettejüknél megjelenik egy olyan racionalitás-ideál, mely egyfelől egzisztenciális implikációkkal jár (mely a tudományra, mint életformára és létezés módra vonatkozik), és másfelől kordiagnosztikai következményeket is maga után von. Arról van szó, hogy mind Weber, mind Husserl megrendülve tapasztalta, miként inog meg a korabeli értelmiség, művelt és kevésbé művelt közönség racionalitásba vetett hite, miként erősödnek meg a különböző irracionalista, alkalmasint egyenesen tudományellenes tendenciák. Webernél ez a katedraproféták kritikájában jut kifejezésre: szerinte az egyetemi oktatónak határozottan távol kell tartania a katedrától értékpreferenciáit és politikai hitvallásait. A katedraprofétáknak a tanulmány elején már említett weberi kritikája szerint az a tudós, aki a tantermekbe viszi saját politikai, etikai, vallási és egyéb, tudományon kívüli meggyőződéseit és értékszempontjait, egyfelől visszaél intézményes erőfölényével, hiszen a tantermekben a diákok nem kritizálhatják a tanárt, másfelől a tudományt is megrontja azáltal, hogy tudományon kívüli értékszempontokat kever bele. Webernek eleven tapasztalata volt arról, amikor a tantermekben kezdett elharapózni az irracionálizmus, és a haza javának szempontjából üdvözítőnek tartott politikai és egyéb elképzeléseiket minden szégyenkezés nélkül hirdették egyes tanárok a tanórákon, másfelől, hogy a szellemi életben is egyre inkább teret hódítottak az irracionalista eszmék.

Husserl az intellektuális és politikai irracionálizmus ugyanilyen térhódításával volt kénytelen szembenézni életének utolsó alkotói szakaszában, a *Válság* időszakában. Élete utolsó főművében a szerző részben arra a kérdésre kereste a választ, hogy minek tudható be a tudományokkal, és általában a racionalizmussal, illetve a racionalitással szembeni

---

14 Weber 1970, 9. o.

majdhogynem általánosnak tekinthető korabeli kiábrándultság. Husserl ezt részben a tudományban fellépő szükségszerű *elidegenítő* tendenciáknak tudja be: a tudománynak el kell távolodnia a mindennapi élettől és a közvetlen világtapasztalattól, absztrakt-idealizáló konstrukciókat kell nyújtania ahhoz, hogy tudományként működni tudjon. Olyan pont ez, ahol Weber és Husserl ismét találkoznak: Weber szintén felhívja a figyelmet a tudomány elidegenítő jellegére, mint a világ *varázstalanításának* (*Entzauberung*) szükségszerű következményére. Másfelől, és az előbbivel szoros összefüggésben, Husserl szerint a tudomány elszakadt a mindennapi ember egzisztenciális problémáitól („életünk nehézségei közepette ennek a tudománynak semmi mondanivalója sincs számunkra”),<sup>15</sup> és nem érzi többé feladatának, hogy az embert létében érintő legalapvetőbb kérdésekkel is foglalkozzon. Husserl, és részben néhol Weber is, a racionalitást érintő ezen kihívásokra egy dinamikusabb, flexibilis racionalitás-fogalom kidolgozásával próbál meg választ adni. Ezen a ponton a Weber és Husserl által választott megoldás iránya eltér egymástól: Husserl transzcendentális fenomenológiája olyan dinamikus racionalitás-fogalmat nyújtana, mely minden lehetséges kérdést magába integrálni, és a maga módján választ adni rá; Webernél azonban egy olyan racionalitás-fogalom körvonalazódik, mely tiszteletben tartja, és nem akarja meghódítani az emberben lappangó irracionálist, nem akarja domesztikálni az értékválasztások szubjektív és racionalizálhatatlan alapkarakterét.

### Konklúzió

Husserlnél, éppen a *Filozófia mint szigorú tudomány* című írásában, amely Heidegger szemében, az újkori szcientizmus tipikusnak vélt megnyilvánulásaként, vörös posztónak számított, tesz egy tőle nem várt gesztust a szcientizmussal szemben. Amikor az ellen tiltakozik, hogy összekeverjék a világnézeti filozófiát a szaktudományos filozófiával, akkor azt mondja, hogy az csupán a modern kor előítélete, hogy mindent tudományossá kell tenni, és mindent a tudományosság mércéjével kell mérni. A világnézet-filozófia, folytatja Husserl, egy kor lecsapódott életbölcssége és élettapasztalata valamely individuális perspektíva prizmáján keresztül kifejezve. Lényegileg gyakorlati célzatú. Ugyanolyan rangú – hangsúlyozza Husserl –, mint a tudományos filozófia. Lényegi hibát követ el az, aki egyiket a másikkal szemben leértékelni, vagy egyiket a másiknak alá akarja rendelni. A tudományos filozófia nem tud irányt mutatni abban, hogy ki milyen világnézetet válasszon magának, és ez nem is feladata – a tudományos filozófia célja lényegileg más: Husserlnél ekkor a tudati élmények immanens lényeganalízise.

És ez a következtetés félelmetes módon egybecseng Weber következtetésével, mely szerint mindenkinek személyes kötelessége, hogy istent vagy démont válasszon magá-

15 Hua VI, 4. o.

nak. Olyan következtetés ez, melyet a kései Husserl elutasít, hiszen evidens módon ellentmond egy apodiktikus metafizika és apodiktikusan bizonyított morál lehetőségnek, mégis ez a következtetés, borzongató lehetőségként végig ott kísért Husserl kutatási kézírataiban.

E tekintetben is, mint annyi más kérdésben, a kései Husserl megnyugtatóan lezáratlan, megnyugtatóan nyitott maradt. Csupán a tudós osztársadalmi felelőssége és hivatásbeli éthosza volt az, amelyet újra és újra hangsúlyozott, Weberrel egészen párhuzamosan. Arról a közös motívumról van szó, és ez lesz tanulmányunk filozófiai konzekvenciája, hogy a tudóst szavaiért és tetteiért osztársadalmi felelősség terheli; tudományos kutatómunkájába nem keverheti bele saját személyes gyakorlati állásfoglalásait; munkájának e tekintetben értéktelennek, de épp ezért nem minden moralitástól és normativitástól mentesnek kell lennie. A tudósnak, mint a társadalom, mint az emberiség „funkcionáriusának”, hűnek kell maradnia hivatása szellemiségéhez és normáihoz, a tudománynak, mint hivatásnak a szelleméhez és normáihoz.

## Bibliográfia

- Heidegger, Martin 2006. *Einführung in die phänomenologische Forschung*. (GA 17.) (Szerk. Friedrich-Wilhelm von Hermann) Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Husserl, Edmund 1972. *Válogatott tanulmányai*, Gondolat Kiadó, Budapest.
- Husserl, Edmund 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*. (HUA XIII.) (Szerk. Iso Kern) Martin Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, Edmund 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. (Hua III.) (Szerk. Karl Schuhmann) Martin Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, Edmund 1984. *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. (Hua XIX.) (Szerk. Ursula Panzer) Martin Nijhoff, Den Haag.
- Husserl, Edmund 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. (Hua XXIX.) (Szerk. Ulrich Melle) Kluwer, Dordrecht.
- Husserl, Edmund 1991. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. (Hua IV.) (Szerk. Marly Biemel) Nachdruck.
- Husserl, Edmund 1994. *Briefwechsel* Band VI. (Szerk. E. Schuhmann és K. Schuhmann) Kluwer, Dordrecht/Boston/London.
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. Atlantisz Kiadó, Budapest.

- Husserl, Edmund 2008. *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916-1937)*. (HUA XXXIX.) (Szerk. Rochus Sowa) Springer, Dordrecht.
- Muse, Kenneth R. 1981. „Edmund Husserl’s Impact on Max Weber.” *Sociological Inquiry Journal* 51/2, 99-104. o.
- Sesztov, Lev 1997. *Az alaptalan apoteózis*. Jelenkor Kiadó, Pécs.
- Weber, Max 1970. *Állam, politika, hivatás*, Közgazdasági és Jogi Kiadó, Budapest.

## Sár Eszter

1985-ben születtem Budapesten. Az Eötvös József Gimnáziumban érettségiztem 2004-ben, és ekkor vettem fel az ELTE filozófia és német szakára. 2008 tavaszán Erasmus-ösztöndíjjal négy hónapot töltöttem a berlini Freie Universität filozófia szakán, majd 2009-ben további három hónapot DAAD-ösztöndíjjal tanultam Berlinben. 2010-ben filozófia és német szakon egyetemi diplomát szereztem. 2010 szeptemberétől az ELTE Filozófia Doktori Iskola hallgatója vagyok. Fő érdeklődési területem a klasszikus és modern német történelem- és társadalom-filozófia, elsődleges kutatási területemet Max Weber munkássága alkotja.



Sár Eszter

## ◀ Értékorientációk a politikai cselekvésben

Max Weber szerteágazó munkássága némi leegyszerűsítéssel két nagy területre osztható: egy tudományos–tudományelméleti és egy politikaelméleti–etikai részre. E két területről az első sokkal több témát, és különböző tárgyerületet ölel föl, mégis a tudományosság mint eszmény felé való tájékozódás egyértelmű szempontot jelent e különböző témák és tárgyerületek egyesítésére. A konkrét szaktudományos elemzések átfogják a gazdaságtan, a társadalomtudomány, a politikatudomány, a jogtudomány, a vallástudomány különböző területeit, de a szaktudományos jellegű elemzések nála mindig egy állandó tudományelméleti reflexivitással társulnak, ami indokolttá teszi a két, egyébként első pillantásra különmeműnek tűnő terület együtt történő kezelését. Ez a szaktudományos–tudományelméleti terület együttes elkülönülni látszik (Weber maga hangsúlyozza a kettő elkülönítését), mégis számos ponton összekapcsolódik és egybefonódik a politikaelméleti–etikai megfontolásokkal.

E két tudományos teljesítmény számos szálon kapcsolódik egymáshoz, és az értelmezők számos különböző módon határozták meg a kettő viszonyát. A legnyilvánvalóbb kapcsolódási pontok, hogy a társadalmi intézményekre vonatkozó ideáltipikus fogalomalkotásnak politikai relevanciája van, amennyiben e megismerésnek érvényes mondanivalója van a tekintetben, hogyan alakítsuk át jelenlegi társadalmi intézményeinket. Másfelől a politikai hatalom működése és természete maga is szociológiai kérdés. Van Webernek egy instrumentalista–racionalista olvasata, amely szerint a politikai cselekvésben egyértelműen és egyoldalúan a hatékonyság szempontjai dominálnak. Herbert Marcuse<sup>1</sup> szerint Weber következtetése az abba az irányba mutatnak, hogy a politikai cselekvésnek is alapvetően instrumentális módon kellene megszerveződnie. Wolfgang Mommsen<sup>2</sup> és Karl Jaspers<sup>3</sup> olvasata azonban, hogy Webernél meghatározóak az egzisztencialista–életfilozófiai motívumok, olyannyira, hogy politikaelméleti gondolatait is az ezekhez kapcsolódó értékimplicációk, az értékteremtő és értékkövető cselekvés éthosza hatja át.

Az előadás arra tesz kísérletet, hogy megmutassa, Weber gondolkodása nem tisztán instrumentalista, nem az öncélú hatékonyság a legfőbb vezérlő elv, hanem a társadalom sorsáért érzett politikusi felelősséggel kapcsolódik össze. Noha egy bizonyos fajta értékrelativizmus kimutatható Webernél, amely valószínűsíthetően éppen Nietzsche-től származó inspirációra vezethető vissza, a politikusi cselekvésben mégsem engedí meg a

1 Vö. Herbert Marcuse: *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers*.

2 Vö. Wolfgang Mommsen: *Politik und politische Theorie bei Max Weber*.

3 Vö. Karl Jaspers: *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph*.

nyakló nélküli relativizmust, amelyben az egyetlen mérce a saját érték iránti hűség volna. Álláspontját ezért valamivel óvatosabban értékpluralizmusnak nevezhetjük. Olyan elméletről van szó, amely teret nyit az értékek teremtésének, elvárja a politikustól az értékorientált attitűdöt, mégis korlátok közé szorítja a politikai cselekvést, amennyiben az értékorientációval szervesen összekapcsolja az instrumentális–racionalista motívumokat is. Tehát a politikusnak számolnia kell tettei következményeivel, ily módon rendelkeznie kell bizonyos ismeretekkel a társadalom és a gazdaság működésének mikéntjéről, nem engedheti meg magának, hogy lelkiismerete legyen számára az egyetlen instancia. A lelkiismereti cselekvésnek mindig össze kell kapcsolódnia a társadalmi működés objektív–tudományos kérdéseivel.

A korlátok közé szorított értékpluralizmussal Weber elutasítja nem csupán egy tisztán instrumentális, totalitárius vagy totalitárius elemekkel rendelkező társadalom képét, de a politikai cselekvés és a tudományos diskurzus összekapcsolásával máig érvényes modellt alkot a társadalmilag hatékony, a társadalmi igények iránt fogékony, az individualitást tiszteletben tartó politikai cselekvés mikéntjéről.

Wolfgang Schluchter Weber etikájával foglalkozó *Wertfreiheit und Verantwortungsethik* című tanulmányában az intézményesített erkölcsre mint felelősségetikára helyezi a hangsúlyt – szemben az érzületetikával. Schluchter kifejezetten arról beszél, hogy Weber az érzületetikával szemben inkább a felelősségetikát preferálja.<sup>4</sup>

De a kérdés az, hogy magukból a weberi szövegekből mi olvasható ki? Milyen konklúzió vonható le a két álláspont konfrontálása után? Milyen típusú etikákról lehet egyáltalán szó Webernél? A továbbiakban ezekre a kérdésekre keressük a választ.

### **Társadalompolitikai felelősség**

Weber szerint Németország politikai rendszerében az volt a fő probléma, hogy sok volt a hivatalnok, kevés a politikus. A politikus és a hivatalnok közötti különbség pedig abban áll, hogy míg a hivatalnokok feladata a felettes parancsának lelkiismeretes végrehajtása, vagyis érzületetika által vezéreltek, a politikusnak felelősséggel kell vállalnia a tetteit.

A politikusnak mégis szüksége van egyfajta „érzületre”, valamilyen meggyőződésre, amely alapján cselekszik. „Hogy milyen legyen az az ügy, melyet szolgálva a politikus hatalomra tör vagy hatalmával él, az hit kérdése. Szolgálhatja a nemzet vagy az emberiség szociális, etikai, vagy kulturális, evilági, vagy éppen vallási céljait, vezérelheti a – bármilyen értelemben vett – haladásba vetett hit vagy éppenséggel hűvösen elutasíthatja e hitet, vélheti, hogy valamely eszmét szolgál, vagy ezt elvileg elutasítva a mindennapi élet

<sup>4</sup> Wolfgang Schluchter: *Wertfreiheit und Verantwortungsethik*, 28-29. o.

külsődleges céljait – valamilyen meggyőződésének mindig kell lennie. Máskülönbentényleg igaz az, hogy a teremtményi hitványság átka nehezedik még a külsőleg erőteljes politikai sikerekre is.”<sup>5</sup> A politikusnak egyrészt így rendelkeznie kell egyfajta „politikai” érületetikával, vagyis olyan etikai normarendszerrel, amely belülről vezérli őt. Mindez azonban nem elég. Weber a politikustól politikai racionalitást követel meg. Álláspontja szerint a politikusnak felelősséggel kell lennie tettei következményeiért is. A politikának ugyanis nemcsak meggyőződésekre és végcélokra, nemcsak érületetikára van szüksége, hanem a hivatásának élő politikusnak felelősségetikája is kell legyen.

Schluchter oly módon magyarázza Weber politika- és társadalomfelfogását, hogy szerinte Webernél a társadalom a mind jobban előrehaladó szekularizáció és modernizáció útján halad. Az az alapmeggyőződése, hogy Webernél végső soron társadalomtechnikai tervezésről van szó, amelyben a legfontosabb orientációs pont a társadalmi fejlődésért és az egészséges társadalmi működésért viselt felelősség. Schluchternél is van tehát végső érték, de ez alapvetően felelősségetikai jellegű. Meggyőződése szerint Webernél az érületetika egy letűnt kor eszmei állományához tartozik, amelynek idővel teljesen el kell tűnnie, hogy átadja helyét a társadalmi fejlődésért viselt felelősség mentén megszerveződő etikai elveknek, tehát egy lényegileg felelősségorientált etikának.

Schluchter *Wertfreiheit und Verantwortungsethik* című tanulmányában ez a konkrét probléma, vagyis felelősségetika és érületetika egymáshoz való viszonya, alárendelt szerepet játszik az írás fő célkitűzése szempontjából. Ez a célkitűzés nála a tudományos objektivitás és az etikai motívum viszonyának meghatározása és közelebbi elemzése. Schluchter Weber különböző instrumentalista értelmezéseivel száll vitába, amelyek szerint a weberi társadalomfelfogás mint társadalomtechnikai tervezés, egy egyoldalúan tudományhívó, technicista képen alapul, amely ráadásul kiszolgáltatja a társadalom irányítását önkényes szempontoknak, jelesül egy karizmatikus vezető önkényének. Ez az értelmezés elsősorban a Kritikai Elmélet teoretikusainál fogalmazódott meg, közelebből Marcusénál és Habermasnál,<sup>6</sup> Schluchter pedig elsősorban Habermasra hivatkozik, amikor Weber ilyen technokrata-instrumentalista értelmezését bírálja.

Schluchter ezeket az olvasatokat oly módon kritizálja, hogy rámutat, hogy ezek a szerzők figyelmen kívül hagytak olyan megszorításokat és belső biztosítékokat, amelyeket Weber beépített saját, a hatalomról, illetve a politikai hatalom és a tudományos tervezés közti viszonyról adott beszámolóiba. Schluchter szerint Webernél nem alárendelő viszony van tudomány és politikai vezetés között, a politikai hatalom javára, mint a Kritikai Elmélet gondolkodói szerint, hanem szerinte a szerzőnél kimutathatóan mellérendelői a viszony a két intézmény között. Vagyis Schluchter azt állítja,

5 Weber 1998, 197. o.

6 Ld. többek közt: Herbert Marcuse: *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers* és Jürgen Habermas: *Technika és tudomány mint „ideológia”*

hogy a tudomány mint intézmény nem rendelhető alá egy pusztán akaratelvű politikai hatalomnak. Az ő értelmezésében tudomány és politikai vezetés között folyamatos dialógus kellene legyen, amelynek során a politika előadja a tudomány számára, hogy milyen társadalompolitikai, társadalomtechnikai reformokat és intézkedéseket látna célszerűnek és kívánatosnak. A tudomány pedig szembesíti a politikai intézményeket azzal, hogy a jelenlegi tudományos ismeretek szintjén mekkora a rendelkezésükre álló mozgástér, melyek a társadalmi realitások, és melyek a különböző politikai cselekvések várható következményei. Schluchter azt próbálta meg kimutatni, hogy noha Habermas a decizionista-modell alá sorolta be a weberi megfontolásokat, azokat, kellőképp körültekintően eljárva, mégis inkább a pragmatista modellhez sorolhatjuk – vagyis a tudomány mint alrendszer (ezt a kifejezést Schluchter Habermastól átvéve használja), nem rendelődik teljesen alá a politikának. A kettő között kommunikáció zajlik, sőt, Schluchter azt is megengedhetőnek tartja, hogy Webernél a tudomány szférája alkalmasint kritikailag reflektál a politikai döntéshozatalra, egy szakmailag nem teljesen megfelelő politikai döntést bírálva az adott szakma kritériumai szerint.<sup>7</sup> Schluchter szerint a weberi elképzeléseket azzal tudnánk a legjobban jellemezni, hogy mindhárom szférának (bürokrácia, tudományos kutatás, politikai döntéshozatal) egymáshoz képest relatív önállóságot tulajdonítunk, úgy azonban, hogy mindhárom folyamatos kapcsolatban van a másik kettővel.<sup>8</sup>

A karizmatikus vezér pedig Webernél végső soron korlátozva van a parlamentáris demokrácia keretei által, és ki van téve a nyilvános kritika lehetőségének. Ebben Schluchter és Mommsen egyetértenek. A karizmatikus vezér fontos legitimáció-forrás Weber számára – viszont a nyilvános bírálhatóság az, amely megakadályozza, hogy egy karizmatikus vezér által irányított, alapvetően demokratikus berendezkedésű rendszer az autoritárius, diktatórikus jellegű társadalomnak a lejtőjére kerüljön. A nyilvános bírálhatóság követelményét Schluchter egyenesen Weber kategorikus imperatívuszává formálja (melyet Weber nem mondott ki, s melyet így Schluchter von le Weber politikai gondolataiból, mint azok konzekvenciáját): „Cselekedj úgy, hogy cselekedeted maximáját ki merd tenni a kritikának! Cselekedj úgy, hogy számot tudjál adni e maxima megvalósíthatóságáról!”<sup>9</sup> (Ez utóbbi kitélt már a felelősségetika jegyében hozzáfűzve).

Ami tehát felelősségetika és érzületetika viszonyát illeti, Schluchter úgy gondolja, hogy a politikai vezetésnek egyértelműen felelősségetikai elveket kell követnie. Véleménye szerint katasztrófába torkollhat az, ha a politikai vezetés elveit a társadalom iránt viselt általános felelősség helyett a személyes meggyőződés szubjektív elvei motiválják.

7 Schluchter 1971, 52. o.

8 I.m. 47-48. o.

9 I.m. 52. o.

Nézete szerint a társadalmi felelősség kell, hogy a politikai cselekvés végső instanciája legyen. A társadalmi jóléért és fejlődésért viselt felelősség végső kontrollját pedig a tudományos diskurzus jelenti, amely szembesíti a politikai hatalmat döntéseinek lehetséges következményeivel. Az érületetikai elem eliminálása a politikai etikából jelenti azt a pontot, ahol Mommsen vitába száll Schluchterrel.

### **Mommsen és a lelkiismeret hatalma a politikai cselekvésben**

Mommsen ezzel szemben azt állítja, hogy Schluchter Weber ezzel kapcsolatos megállapításainak csupán az egyik csoportját vette figyelembe, és nem hangsúlyozta kellőképp a másik csoport fontosságát, amely az érületetika alapvető jelentőségével foglalkozott.<sup>10</sup> Schluchter következtetéseit nem lehetne levonni mindannak alapján, amit Weber ezzel kapcsolatban elmondott. Mommsen meglátásai szerint Webernél inkább a következő a helyzet: Weber szerint a politikus specifikus etikája – különösen a demokratikus politikusoké – a felelősségetika. Hivatalával együtt kell járnia annak, hogy mindig megpróbálja előre kiszámítani döntéseinek mind a rövid, mind a hosszú távú következményeit, és felelősséget vállal döntéseinek következményeiért. Vagyis a politikai hivatással lényegileg együtt jár a radikális elszámoltathatóság követelménye. A politikusnak számolnia kell a realitásokkal, és akceptálnia – de leginkább egyenesen üdvözölnie – kellene, hogy szembesítik saját vállalásaival, szembesítik a realitásokkal. Ezzel együtt azonban Weber nem látott okot arra, hogy az érületetika különös létjogosultságát vitassa, még a modern, racionalista tudomány korszakában sem. Ellenkezőleg, Weber úgy gondolta, hogy a nagy formátumú politikai vezetés nem nélkülözheti a sajátosan érületetikai elemet. Úgy vélte, hogy mindkét etika egyformán jogosult. Mommsen nézete az, hogy Schluchter modellje alapvetően korlátozná a végső értékválasztások jelentőségét és fontosságát, és ezt Mommsen szerint Weber biztosan nem engedné meg. Weber szerint emberi mivoltunk lényegéhez tartoznak a sajátosan érületetikai motívumok, hogy átérezzük a választott értékek egzisztenciális jelentőségét. A felelősségetika sem lehet pusztán vak mechanizmus, a társadalomtechnikus hideg számításai, aki papíron felvázolja, hogy a társadalomnak mi lehet a legjobb. A felelősségetikának, ha valóban etika akar lenni, és nem pusztán kalkuláció, akkor felelősségérzést kell alapulnia. Az átértett, megélt, egzisztenciálissá formált felelősségérzés az, amely a politikus hivatásába életet lehel. Nagy formátumú, alkotó politikus nem lehet megérzés nélkül – az érzés nélküli felelősségvállalás és kötelességteljesítés legfeljebb a bürokratikus közepszer sajátja lehet.

10 Mommsen 1989, 535-536. o.

Schluchter egy sajátos Weber-képet mutat fel szóban forgó írásában, valamint a hozzá tematikailag kapcsolódó tanulmányokban, ez pedig a pragmatikus orientációjú, az univerzális racionalizmus éthoszában élő társadalomtudós képe. Ez azonban nem az egyetlen lehetséges olvasat, mint ahogy erre Mommsen előtt már Jaspers is rámutatott Weber gyászbeszédében, és róla írott könyvében is. A másik olvasat Webere egy antinómiákban gondolkodó tudós volt. Ahogy Mommsen fogalmazott: az, hogy Weber munkásságának a legkülönbözőbb pontjain antinómiákkal találkozunk, a legkevésbé sem véletlen, és nem is következtelenség. Weber a gondolatrendszerében jelentkező törésvonalakról, apóriákról tudott, és tudomást vett. Nem törekedett arra, hogy elsimítsa, kibékítse ezeket az ellentmondásokat, éppen ellenkezőleg, a végsőig ki akarta élezni őket.<sup>11</sup> Műveinek közeli olvasata megerősíti felelősségetika és érzületetika egymásra utaltságát. Weber maga a következőképpen fogalmaz: „Színigaz: a politika a fej dolga, de bizonyosan nem csak a feje. Ebben az érzületetika híveinek teljesen igazuk van. Azt viszont, hogy az érzületetika vagy felelősségetika szerint kell-e cselekedni, illetve, hogy mikor melyiket kell követni, senkinek sem írhatjuk elő.”<sup>12</sup> Politikusként mindenképpen felelősek vagyunk döntéseink hatásaiért. A felelősség is lehet érzületől, szenvedélytől áthatott, sőt Weber szerint annak is kell lennie,<sup>13</sup> de az érzület nem homályosíthatja el a következményekért viselt felelősséget. A politikai cselekvésben így kapcsolódik össze érzület és felelősség, ugyanazzal a súllyal.

De hogyan kell mégis elképzelnünk a gyakorlatban érzületetika és felelősségetika egymásra utaltságát, ha „azt viszont, hogy az érzületetika vagy a felelősségetika szerint kell-e cselekedni, illetve, hogy mikor melyiket kell követni, senkinek sem írhatjuk elő”?<sup>14</sup> Milyen szabályokhoz igazodva kell eldöntenie a politikusnak, hogy cselekvése során inkább az érzületetika vagy a felelősségetika szerint döntsön? Hogyan lehetséges a két etika egymásra utaltsága, ha Weber is kiemeli, hogy „tisztában kell lennünk azzal, hogy minden etikus igazodású cselekvés két, egymástól alapjában különböző, és összebékíthetetlenül ellentétes maxima egyikét követi: vagy az »érzület etikájához« vagy a »felelősség etikájához« igazodik. Nem mintha az érzületetika a felelőtlenességgel, a felelősségetika pedig az érzületnélküliséggel volna azonos. Erről természetesen szó sincs. De mélységes ellentét választja el az érzületetikai maximát követő cselekvést – vallásilag szólva: »a keresztény helyesen cselekszik és a következményeket Istenre bízza« – a felelősségetikai maximát követőtől, amikor az embernek felelnie kell cselekvései (előrelátható) következményeiért.”<sup>15</sup>

Úgy tűnik, hogy Weber több választ is ad arra a kérdésre, hogy milyen etika szerint kell a politikusnak cselekednie. Egyértelmű, hogy a racionalizáció folyamata során a megváltásvallás etikáján alapuló érzületetika (Weber elsősorban a *hegyi beszéd* érzület-

---

11 I.m. 540. o.

12 Weber 1998, 207.

13 Vö. I.m. 208. o.

14 I.m. 207. o.

15 I.m. 201. o.

etikáját említi) ellentétbe kerül a politikai szervezet számára létfontosságú erőszakkal. A „Ne állj ellene a gonosznak” és a „fordítsd oda a másik orcádat is” maximája nem lehet a politikus etikája.<sup>16</sup> (1) Mindezek alapján a felelősségetika tűnik a racionalizált világ törvényeit leginkább figyelembe vevő etikának. (2) A másik kézenfekvő olvasat szerint érületetika és felelősségetika nem abszolút ellentétekként jelennek meg, hanem kiegészítik egymást. „[A]ki valóban és teljes lelkével átérzi a következményekért viselt felelősséget, és a felelősség etikáját követve cselekszik, egy ponton így szól: »itt állok, s nem tehetek másként«. Ez emberileg valódi és magával ragad. Mert mindegyikünk, aki lelkében nem halott, kerülhet valamikor ilyen helyzetbe. Az érületetika és a felelősségetika ennyiben nem egymás abszolút ellentéte, hanem kiegészítője, s csak együtt alkotják azt a valódi embert, aki »politikára hivatott« lehet.”<sup>17</sup>

A szöveg utolsó mondata pedig azt sugallja, hogy a politikusnak mégis egyfajta érületetikát kell követniük. (3) „Csak aki biztosan tudja magáról, hogy nem törik össze, ha a világ az ő szempontjából túl ostoba vagy túl alantas ahhoz, amit ő nyújtana, csak az, aki mindezzel szembenézve képes azt mondani: »mégis« – csak annak »hivatása« a politika.”<sup>18</sup> Miért fejezi be Weber ezekkel a szavakkal írását, ha pár oldallal korábban az érületetika veszélyeire hívta fel a figyelmünket? „Önök mégoly meggyőzően elmagyarázhatják az érületetikát valló szindikalistának, hogy tevékenységének következménye a reakció esélyeinek növelése, a saját osztálya fokozódó elnyomatása és felemelkedése gátja lesz – semmilyen hatást nem fognak elérni. Ha egy tiszta érületből fakadó cselekedet következményei rosszak, azért az ő szemében nem a cselekvő a felelős, hanem a világ, a többiek ostobasága, vagy az őket ilyennek teremtő isteni akarat.”<sup>19</sup>

Az érületetikát (vagy abszolút etikát) következetes módon csak kivételes személyek tudják követni, hősök, szentek, próféták, vezérek. „A *hegyi beszéd* – értve ezen az evangélium abszolút etikáját - komolyabb dolog, mintsem hinnék, akik e parancsolatokat manapság idézgetik. Nem lehet vele tréfálni. Rá is érvényes, amit a tudományban az okságról mondanak: nem fiáker, mely tetszés szerint megállítható, ha az embernek ki- vagy beszállni támad kedve. Ellenkezőleg: vagy egészen, vagy *egyáltalán nem* létezik – épp ez az értelme, máskülönben csak trivilitások adódnának belőle.”<sup>20</sup> Ez az etika tehát csak a szentek számára értelmes, vagy legalábbis akik szándékuk szerint úgy élnek, mint Jézus, az apostolok, Szent Ferenc, akiknek birodalmuk nem e világból való. Máskülönben nem az – teszi hozzá Weber, és megkezdte fejtegetéseit arról, hogy *a politikusnak szükségképpen élnie kell az erőszakkal*, amely nem egyeztethető össze a *hegyi beszéd* abszolút etikájával. *A politika mint hivatás* végén azonban Weber Németország jövőjéről mereng,

16 Weber 2007, 230.

17 Weber 1998, 208.

18 I.m. 209.o.

19 I.m. 201.o.

20 I.m. 199.o.

arról, hogy az ország nem nyári virágzás előtt áll, hanem a jegesen sötét és kemény sarki éjszaka következik. Ilyen helyzetben pedig a politikusnak szenvedélyre és szemmértékre van szüksége, hiszen az ember „a leheleteseget sem érné el, ha időről időre nem nyújtózott volna a lehetetlen felé.”<sup>21</sup>

A világ varázslat alóli feloldása a politika szférájára is fontos következményekkel járt. A modern korban nincs, ami szilárd alapokat nyújthatna a politika számára. Sem a természet, sem isten, sem a történelem, sem a tudomány nem adhat biztos támpontokat. A külső világban nincsenek többé sem démonok, sem istenek – a racionalizáció folyamata megölte őket, még jóval Nietzsche előtt. A démonok és istenek az emberi szubjektivitás belső világába vonultak vissza, magából az emberből lépnek elő az általa választott, vagy inkább az általa megidézett démoni hatalmak. Az ember démon- és istenválasztásának alapja benne magában lesz. De mi a helyzet az etikával? Mommsen éppen hogy egyenesen a politikum szférájára korlátozná az etika weberi problémáját. Schluchter is elsősorban a politika felől közelít az etika kérdéséhez. Ha Weber úgymond nietzscheánus aspektusaira helyezzük a hangsúlyt (amennyiben jogosult ilyen aspektusokról beszélni – márpedig a Nietzschehez köthető, alapvető fontosságú weberi elképzelések alapján úgy tűnik, jogosult), akkor úgy látszik, hogy Webernél jelen van az önmaga jogán létező etikai problematika is: az értékteremtés és -választás problémája. Webernél az etikáról két, alapvetően különböző értelemben is beszélhetünk. Egyszer a társadalomban intézményesült normarendszerről, a társas együttélés, a politikai cselekvés szabályairól, másfelől a Mommsennél oly nagy hangsúlyt kapó „legszemélyesebb értékválasztás” értelmében vett etikáról, mely kívül áll ezen az intézményesülésen, és amely a végsőkéig ellenállni látszik bármifajta racionalizációnak. Schluchter azokra a pontokra koncentrál, amelyeken a racionalizáció begyűrűzni látszott az etikába, és ezek a pontok elsősorban egyfelől az intézményesített etikában, másfelől pedig a tudományos racionalizációhoz illeszkedő, alapvetően a realitás és az objektivitás felé orientálódó felelősségetikus attitűdben helyezkednek el.

A politika szféráját az a furcsa kettősség jellemzi, hogy szoros, bensőséges szálak fűzik a felelősségetikához csakúgy, mint az érületetikához. „Minden azon múlik, milyen politikát akar művelni a politikus” – mondhatnánk erre. „Hogy felelősséggel vagy saját szubjektív érzései, belső »démonai« által hajtván.” És Schluchter azt sugallja, hogy Weber szerint a jó, a kornak megfelelő politikusnak inkább felelősséggel, egy felelősségetika által vezérelve, mint szubjektív érzéseire hagyatkozva kellene a munkáját végeznie. Láthattuk azonban, hogy Weber szerint mégsem ennyire egyszerű a dolog. Weber szerint mindkét etikai dimenzióknak egyszerre kellene jelen lennie a politikai cselekvésben – csak a politikus felelőssége annyiban nagyobb, mint a magánemberé, hogy a magánember többnyire csak saját sorsáért, illetve azok sorsáért felel, akik vele közvetlen, vagy többé-kevésbé közvetlen kapcsolatban vannak, míg a politikus egy egész közösség, a legmagasabb szinten

---

21 I.m. 209.o.



egy nemzetközösség sorsáért tartozik felelősséggel. Azonban a nagyobb felelősség nagyobb érzést követel. Ezen a ponton lép „működésbe” Weber nietzscheanizmusa. Személyes elkötelezettség és személyes „megszállottság” szükséges ahhoz, hogy politikusként igazán nagyot és maradandót tudjon valaki alkotni. Azonban a megszállottság nem jelenthet egyszersmind vakságot is, hanem ellenkezőleg, a realitástudat egyike azon fontos jellemzőknek, melyek annak alapfeltételét alkotják, hogy valaki jó politikus legyen. (Abban a tekintetben „nietzscheánus” ez a felfogás, amennyiben a politika terén is különbséget tesz a középszerű politikusi tehetség és habitus, valamint a kiugró tehetség és habitus között, mely utóbbi képes arra, hogy valami valóban „monumentálisat” teremtsen.)

*A politika mint hivatás* utolsó sorai arra látszanak utalni, szélsőséges helyzetekben előfordulhat, hogy valaki „egy ponton így szól: »itt állok, s nem tehetek másként.«”<sup>22</sup> Weber szerint bárki kerülhet ilyen helyzetbe, és ezért ez „emberileg valódi és magával ragad”.<sup>23</sup> Ekkor azonban felmerül a kérdés, hogy minek alapján ítélné meg a cselekedet. „Egyetlen világi etikából sem tudható meg, hogy mikor és milyen mértékben »szentesíti« az etikailag jó cél az etikailag veszélyes eszközöket és mellékkövetkezményeket.”<sup>24</sup> Felelősségetika és érzületetika viszonyának elemzésében így minden azon múlik, hogy a weberi korpuszból mely szöveghelyeket emeljük ki, mely megfogalmazásokra helyezzük a hangsúlyt. Plauzibilisnek tűnik azonban, hogy Weber számára az érzületetikának igenis alapvető jelentősége volt, mégpedig a modern világ vonatkozásában is, és nem kívánta azt valamilyen módon eliminálni. Weber, úgy tűnik, igenis vonzódott a nagy emberi teljesítményekről szóló patetikus nietzschei felfogáshoz – és a politikai, kulturális és tudományos szférák mellett speciálisan az etikai szférában is szerepet tulajdonított a kimagasló, némi pátozzsal fogalmazva, az emberfölötti teljesítményeknek. Ebben a sok tekintetben kiüresítettnek tetsző korban különösen fontosnak tartotta annak lehetőségét, hogy etikai téren is mintegy példaadó módon, emberfölötti tetteket vigyünk végbe.

## Konklúzió

Hogyan oldhatók fel az érzület- és felelősségetika közötti ellentmondások? Milyen következtetés vonható le belőlük a politikai cselekvés természetére vonatkozólag? Webernél mindebből, miként az előadás elején mondtuk, értékluralizmus következik. A politikus nem kerülheti el a sajátosan érzületetikai elköteleződést sem. Saját személyes értékeket kell választania ahhoz, hogy „egzisztenciális” módon, teljes személyiséggel vehessen részt a társadalomvezetési és társadalomszervezési feladatokban.

---

22 I.m. 208.o.

23 Uo.

24 I.m. 201.o.

Mégsem torkollhat a személyes értékválasztás abba, hogy saját lelkiismereti és érület-etikai rögeszméinek, a teljes önkénynek szolgáltatssa ki az általa vezetett társadalmat, vagy akárcsak annak egy részét is, amelynek vezetéséért közvetlenül felelős. Vannak olyan biztonsági garanciák, vagy legalábbis Weber szerint szükség van ilyenekre, amelyek megakadályozzák a hatalommal, és ezzel szoros összefüggésben a lelkiismereti, érületi motívumokkal való korlátlan visszaélést. Ilyen biztosítékok vagy korlátok közé tartozik az, hogy a politikai vezetés nem kényszerítheti rá saját legszemélyesebb értékválasztásait a társadalom minden tagjára, vagyis nem kényszerítheti az általa irányított társadalom tagjait, hogy ugyanazokban az értékekben higgyen, mint ő, noha érületetikai preferenciái nyilvánvalóan befolyásolják, és kell is hogy befolyásolják politikai döntéshozatalai során. Másfelől dialógusban kell maradnia az intézményes tudománnyal, hogy tudatában legyen annak, hogy döntései milyen várható társadalmi és egyéb következményekkel járnak.

A weberi politikai cselekvésmoddell a mai napig érvényes stratégiát nyújt a politikai cselekvés tervezésének mikéntjére, amennyiben a politikai életben mind a mai napig jelen vannak olyan stratégiák, amelyek egyik vagy másik etikai típust egyoldalúan előnyben részesítenék, illetve a másikat egyoldalúan háttérbe szorítanák. Weber mai napig érvényes figyelmeztetése úgy hangzik, hogy veszedelmes társadalmi következményekkel járhat minden olyan politikai cselekvés, amelyik megpróbálja egyik vagy másik etikai alapmodellt abszolutizálni, a szembenálló modellt pedig egyszerűen kiiktatni.

## Bibliográfia

- Habermas, Jürgen 1994, „Technika és tudomány mint »ideológia«.” In *Válogatott tanulmányok*. Atlantisz, Budapest.
- Jaspers, Karl 1958, *Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph*. Piper, München.
- Marcuse, Herbert 1968, *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers*. In *Kultur und Gesellschaft 2.*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Mommsen, Wolfgang 1989, „Politik und politische Theorie bei Max Weber.” In *Max Weber heute*. (Szerk. Johannes Weiß), Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Schluchter, Wolfgang 1971, *Wertfreiheit und Verantwortungsethik*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Weber, Max 1998, *Tanulmányok*. Osiris, Budapest.
- Weber, Max 2007, *Világvallások gazdasági etikája*. Gondolat Kiadó, Budapest.

## Sik Domonkos

Szociológia és filozófia szakon végeztem az ELTE-n. Jelen tanulmány egy, a hazai társadalomtörténeti sajátosságokhoz igazodó társadalomelmélet lehetőségeit vizsgáló tágabb kutatás keretébe illeszkedik.

Sik Domonkos

## ◀ A cselekvésmagyarázat szintjei\*

A cselekvésmagyarázat problémája a szociológiai kutatások számára alapvető fontosságú. A „társadalmi cselekvés” egyszerre kínálkozik empirikus megfigyelési egységként, valamint az elméleti vizsgálódások alapjául szolgáló fundamentális fogalomként. Ezért is fontos e fogalom minél alaposabb analitikus feltárása, vagyis lehetőség-feltételeinek és következményeinek azonosítása.

A szociológiai gondolkodás elmúlt bő száz évében számos különféle elmélet jött létre, ami keretet kínál a kapcsolódó kérdések tisztázásához. Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy ezek közül egy sajátos szempontrendszer alapján olyanokat válogassak ki, amelyek a társadalmi cselekvés minőségileg eltérő dimenzióit ragadják meg. Azt igyekszem bemutatni, hogy ezek a megközelítések, noha szerzőik szándéka szerint önmagukban nyújtják a társadalmi cselekvések megértésének kulcsát, valójában a cselekvések különböző aspektusait tárják fel. Ebből kifolyólag mindannyian figyelemre méltó, ám nem kizárólagos szempontokat kínálnak a cselekvések megértéséhez. E szempontok metaelméleti átvilágítása tárja fel a cselekvésmagyarázat egy általánosabb elméletének kontúrjait, és egyúttal azokat a területeket, ahol további elméletalkotásra van szükség.

Az első elmélet, amit röviden szeretnék megidézni, Weber cselekvésemellete<sup>1</sup>. Weber elméletét egy olyan korban dolgozta ki, amikor még egy új tudomány megalapozása volt a cél. Ennek megfelelően sokkal szélesebb ecsetvonásokkal kellett dolgoznia utódainál. Nem az volt számára a kérdés, hogy a sokféle lehetséges szociológia közül egy ideális mellett érveljen, hanem az, hogy a sokféle lehetséges perspektíva közül, amivel a társadalmi kérdésekhez közelíteni lehet (pl. államelmélet, biológia,<sup>2</sup> etika, gazdaságtan) kiválassza azt, amiből kiindulva a szociológia mint önálló tudomány lehetséges. Ezt a perspektívát egyrészt – szemben például az etikaival – objektívként, vagyis nem preskriptívként, hanem deskriptívként határozza meg. Másrészt – szemben a természettudományokkal – megértőként, vagyis nem pusztán általános törvények szerint magyarázóként, hanem az egyediség feltárását lehetővé tevőként. Ebből a koncepcióból vezethető le a szociológia által értelmesen tárgyalható cselekvések köre. Ezek a cselekvések mindenekelőtt intencionálisak kell legyenek. Vagyis a cselekvőnek valamilyen hozzáférhető értelmi tartalommal kell rendelkeznie, hiszen csakis ezen értelmi tartalom feltárá-

\* Az alábbi írás a 2010 szeptemberében az ELTE BTK Filozófiai Intézete által szervezett Weber emlékkonferencián elhangzott előadás lejegyzett változata. Ezúton is köszönöm az ott elhangzott értékes hozzászólásokat.

1 Weber 1987

2 Ahhoz a kérdéshez, hogy a biológia miként volt jelen a kor szociológiai gondolkodásában, lásd: Felkai 2007: 155-169.

sával lehetséges a megértés, a cselekvés okának tekintett motivációk feltárása. Továbbá ahhoz, hogy szociológiai relevanciával is rendelkezzenek, ezen túlmenően a cselekvések intenciójukat tekintve másokra kell vonatkozzanak.

E két kritériumnak megfelelő cselekvéseket tud Weber szerint a szociológia közvetlenül értelmezni, mégpedig a cselekvők értelmi tartalmai közt a racionalitás (tradíció, affekció, érték és cél) és az egymásra vonatkozás kölcsönössége (cselekvés, társadalmi cselekvés és kapcsolat) szerint differenciálva.<sup>3</sup> Ezen elméleti döntésekkel – akaratán kívül – Weber két irányba is lehatárolja a cselekvések értelmezhető tartományát. Egyrészt, mivel tudatfilozófiai tradícióba ágyazza elméletét, vagyis az értelmi tartalmak keletkezését a tudat aktusához köti, végső soron az egyéni cselekvők tulajdonságait tekinti szociológiailag megragadhatónak. Másrészt, mivel a megértés tudományfilozófiai paradigmájából indul ki, ezért végső soron a hermeneutikailag megközelíthető intencionális cselekvésekre korlátozza a vizsgálati tárgyak körét.<sup>4</sup>

A következő két szociológus, akiről most szó lesz, e két korlátot lebontva dolgozta ki saját elméletét. Habermas expliciten kapcsolódott Weberhez.<sup>5</sup> A kései Wittgenstein a tudatfilozófiai fenomenológiák átfogó kritikáját dolgozta ki nyelvfilozófiája alapján.<sup>6</sup> Az értelmi tartalmak születését nem a tudat aktusához kötötte, hanem a – cselekvéskoordináció társadalmi szükségletét kielégítő – nyelvi interakciókhoz. Ez a döntés azt eredményezi, hogy elmélete perspektívájából a szociológiai vizsgálódás alapegysége többé nem az egyéni cselekvő (és annak értelmi tartalmai), hanem a cselekvéskoordinációs funkciót betöltő interakció, a kommunikatív cselekvés (és az abban születő jelentések). A weberi elméletalkotási stratégiához hasonlóan, a kommunikatív cselekvés értelmezéséhez is a racionalitás alapján történő differenciálás kínál szempontokat, igaz ez immáron nem az egyéni cselekvés értelmi tartalmára, hanem az interakció morális alapjára vonatkozik (tekintély-, érdek-, szerep-, normavezérelt és uralommentes interakció).<sup>7</sup> Ezzel az újítással Habermas az egyik irányba sikeresen lép túl a weberi elmélet korlátain. A szociológia számára hozzáférhetővé teszi a társadalmi cselekvések egy korábban nem vizsgált dimenzióját: az értelmi tartalmak társas cselekvéshez nélkülözhetetlen nyelvi összehangolásának folyamatát.

3 Ahhoz a kérdéshez, hogy miként épül fel a társadalmi cselekvés fogalmából a társadalmi jelenségek átfogó körét értelmezni képes elmélet, lásd: Erdélyi 2003.

4 Ez természetesen nem jelenti azt, hogy jelentéktelennek vagy szociológiailag eleve megismerhetetlennek gondolná a fennmaradó két tartományt. A reakciószerű viselkedés ebben a megközelítésben az intencionális cselekvések határhelyzeteként értelmezhető, olyan tevékenységként, ami az értelemben rejlő racionalitáspotenciált – és ebből kifolyólag a racionális célelérés, a társakhoz való racionális igazodás, a racionális értékválasztás mozzanatát – nélkülözi. A közvetlen értelmi tartalommal nem rendelkező társadalmi képződmények pedig oly módon értelmezhetők, hogy az őket alkotó társadalmi kapcsolatokra lebontjuk, és az azokban megjelenő értelmi tartalmak alapján közvetve magyarázzuk őket.

5 Habermas 1994a, 1994b.

6 Ennek bemutatásához lásd: Sik 2009a

7 Az interakció különböző racionalitási szintjei morális alapjuk felől értelmezhetők (lásd Habermas 2001).

Bourdieu – noha szintén sok szállal kapcsolódik Weberhez – saját cselekvésmagyarázati elveit nem expliciten hozzá kapcsolódva dolgozza ki. Miután algériai antropológiai kutatásai során szembesült a hagyományos cselekvésméleti megközelítések korlátaival, teljesen új alapokból kiindulva látott saját elmélete kidolgozásához. Abból indult ki, hogy egyik olyan modell sem realiztikus, amely a cselekvések okának a szubjektív vagy az intersubjektív intenciót tekinti. A legtöbb cselekvésünk ugyanis nem egy szándék realizálásaként jön létre, hanem nem-tudatosuló gyakorlatok következeként, diszpozíciók aktualizálásaként. Az, hogy miként járunk el adott cselekvéshelyzetben (milyen célokat tűzünk ki magunk elé, milyen szempontokat mérlegelünk, milyen stratégiákat követünk) valójában attól az inkorporált, vagyis testivé tett habitustól függ, amit hosszas trenírozással (szimbolikus erőszak eredményeként) sajátítottunk el. Ilyenformán a pre-intencionális szinten ható habitus differenciált megragadása teszi lehetővé a cselekvésmagyarázatot.<sup>8</sup>

Belátható, hogy Weberrel és Habermasszal szemben Bourdieu számára nem kínálkozott lehetőségként a habitus valamilyen racionalitásdimenzió mentén történő differenciálása. Hiszen egy definíció szerint intencionalitás előtti instancia egyúttal szükség-szerűen racionalitás előtti is.<sup>9</sup> Ehelyett a habitus különböző típusai között, a társadalmi mezőkön belül elfoglalt pozíció, vagyis a különböző társadalmi hierarchiák mentén betöltött hely alapján tett különbséget. Ebben az értelemben az objektív társadalmi struktúrára vezette vissza a pre-intencionális habitust, és végső soron a cselekvésmagyarázat lehetőségét. Fontos látni, hogy ezzel az elméletstratégiai döntéssel Bourdieu egy olyan tartományt nyitott meg a szociológiai elemzés számára, amit a weberi kötődésű szociológiák mint hermeneutikailag értelmezhetlent, eleve kizártak a lehetséges vizsgálódások köréből. Ez a tartomány nem más mint a pre-intencionális viselkedések köre.

Weber, Habermas és Bourdieu elméletei önmagukban kerek elméletek abban az értelemben, hogy saját cselekvésmagyarázati modelljükből mindannyian eljutnak a nagyobb társadalmi egységek magyarázatához. Weber esetében ezen a szinten a társadalmi kapcsolatok elemzése található (a hatalom és az uralom, a rendek és az osztályok problematikája), Habermas esetében az eltárgyasított kommunikációs médiumok által szervezett társadalmi rendszerek, Bourdieu esetében pedig a különböző tőkék logikája által meghatározott mezők állnak. Éppen azért, mert önmagukban kerek elméletek, nagyon nehéz – ha egyáltalán lehetséges –, teljességükben egymáshoz illeszteni őket. Ennek megfelelően a továbbiakban ennél jóval szerényebb célt tűzök ki magam elé. Úgy

8 Bourdieu 2002.

9 Ebből fakad a pre-intencionális tudattartalmakkal szemben gyakran megfogalmazott gyanú, hogy azok minthogy nem tudatosulnak a cselekvőben, az értelmező által sem érthetőek meg mint ilyenek. Ez az állítás annyiban igaz, hogy közvetlenül csakugyan nem férhetünk hozzá a tartományhoz. Azonban közvetve több hozzáférési mód is kínálkozik. Különbözőképpen a pszichoanalízis, a genetikus fenomenológia, a strukturalizmus mind ilyen kísérletnek tekinthető.

tekintek a fenti elméletekre, mint a cselekvés magyarázatának olyan alternatív megközelítéseire, amelyek a cselekvés különböző szintjeire mutatnak rá. Ezen a ponton tehát csupán azt állítom, hogy egyaránt adekvát leírása adható a cselekvéseknek intencionális-monologikus (ahogy Weber teszi), intencionális-interakcionista (ahogy Habermas teszi) és pre-intencionális monologikus (ahogy Bourdieu teszi) keretben.

Ez a felsorolás jól láthatóan két megkülönböztetés mentén szerveződik: egyrészt az intencionális/pre-intencionális, másrészt a monologikus/interakcionista dimenziók szerint. E megkülönböztetések logikailag négyféleképpen variálhatók, amiből kikövetkeztethető, hogy a három tárgyalt szerző nem fedi le a lehetséges variációk mindegyikét. Továbbá az is, hogy mi az a variáció, amelyet semelyik említett szerző sem tesz vizsgálódásai tárgyává. Ez nem más, mint a pre-intencionális, interakciós cselekvésmagyarázat. Végigtekintve a szociológia, történetén találunk ugyan szerzőket, akik ezen a szinten folytattak vizsgálódásokat, azonban olyat nem, aki a fentiekhez hasonló, átfogó társadalomelméleti modellt alapozott volna egy ilyen megközelítésre. Ezért a továbbiakban egy ilyen társadalomelmélet megalapozásával kapcsolatban fogalmazok meg észrevételeket.

Mindenekelőtt az interakció fogalmán belül szeretnék egy megkülönböztetést tenni, méghozzá a személyközi (face-to-face) és a nyilvános interakciók között. Ezt a megkülönböztetést az indokolja, hogy míg az előbbi esetben csupán egy konkrét másikkal kerül kapcsolatba az egyén, addig az utóbbi esetben a közösség egészével. Úgy gondolom, hogy különböző fenomenológiai munkák alapján jó érvek hozhatók fel amellett, hogy e kétfajta interakció típust pre-intencionális szinten minőségileg eltérő sajátosságok jellemzik.

Elsőként tekintsük a face-to-face interakciókat, vagyis azokat az eseteket, amikor pusztán két fél vesz részt az interakcióban. Ezekkel a helyzetekkel kapcsolatban azt a kérdést kell feltenni, hogy miképp határozzák meg a cselekvések lefolyását a pre-intencionális interszubsztivitás szintjén zajló folyamatok. Ahhoz, hogy képet alkothassunk az interszubsztivitás pre-intencionális szintjéről Lévinas fenomenológiai etikáját hívom segítségül.<sup>10</sup> Lévinas meggondolásai alapján a személyközi interakciók között aszerint differenciálhatunk, hogy miként tekintenek egymásra a felek. Itt alapvetően két lehetőség adódik: vagy társadalmi szerepeiktől függetlenül, egyediségükben, vagyis arcként tekintenek egymásra (ezt nevezi közelségnek); vagy pedig valamilyen társadalmi séma alapján. Amennyiben arcként, úgy Lévinas nyomán azt mondhatjuk, hogy egy a társas cselekvés egészét meghatározó értelemképződési folyamat indul be az interakcióban. Ezen értelemképződés során – anélkül, hogy ez bármelyik félnek is szándékában állna – a másik iránti elemi felelősség válik megtapasztalhatóvá. Ez nem csupán kizárja a másik saját cél érdekében történő felhasználását (vagyis nem csupán biztosítja a kanti méltóság megadását), hanem ezen túlmenően azt is biztosítja, hogy a másik érdekét a saját érdek elé helyezze az egyén. A pre-intencionális elemi felelősség mozzanatának fel-

10 Lévinas 1974, 1999.

tárása lehetőséget teremt arra, hogy a társas cselekvéseket mind a habermasitól, mind a bourdieuitól különböző szempontból magyarázzuk. Tetszőleges face-to-face interakció megítélhető lesz abból a szempontból, hogy az elemi felelősség szerint járnak-e el benne a felek, vagyis pre-intencionális szinten koordinálják-e cselekvésüket vagy sem.

Másodikként tekintünk a nyilvános interakciókat, vagyis azokat a társas cselekvési helyzeteket, amelyekben kettőnél többen vesznek részt. Ezen közösségi interakciók pre-intencionális szintjéről Durkheim vallásantropológiai munkáiban olvashatunk fontos elemzéseket.<sup>11</sup> Durkheim úgy gondolta, hogy az archaikus törzsi társadalmak vallási rítusában kollektív pezsgés volt megfigyelhető. E kollektív pezsgés során sajátos tapasztalatokra tettek szert a rítus résztvevői: a társadalmat – a kollektív tudatot – közvetlenül tapasztalták meg. Ezt az élményt hasonlóképpen a lévinasi arc-tapasztalathoz pre-intencionális értelemképződési folyamatnak tekinthetjük, melynek eredményeként a csoportidentitás, a csoport iránti lojalitás és a csoportszolidaritás pre-kognitív formában kerül megerősítésre. Ebből a perspektívából szintén megítélhető minden nyilvános társas cselekvési helyzet, feltéve a kérdést, hogy vajon magában hordozza-e a kollektív pezsgés mozzanatát és ezáltal egy pre-kognitív csoportszolidaritás keretei közt zajlik-e.

A nyilvános interakciókat Durkheimétől merőben más szempontok alapján vizsgálta Arendt.<sup>12</sup> A görög poliszok életének példáján azt mutatta be, hogy a közösségi cselekvések, amennyiben minden szükséglettől és uralomtól mentes keretek között zajlanak le, úgy szintén egy sajátos tapasztalat lehetőségét hordozzák magukban. Ez nem más, mint a szabadság tapasztalata. Annak átélése, hogy végső soron a közösséget alkotó emberek azok, akik döntenek és dönthetnek cselekvésükről. Amikor uralommentesen szervezett emberek közössége együtt cselekszik, olyankor pontosan ez az élmény születik meg bennük pre-intencionális értelemképződési folyamat során. Ebből a perspektívából szintén megítélhető minden nyilvános társas cselekvési helyzet, feltéve a kérdést, hogy vajon magában hordozza-e a forradalmi együtt cselekvés, a szabadság mozzanatát, vagy sem.

A fenti három szerző mellett bizonyára továbbiak is megidézhetők lennének. Ugyanakkor ahhoz már talán ez a három rövid vázlat is elég, hogy érzékeltessem a cselekvésmagyarázat pre-intencionális interszubjektív dimenzióját. A face-to-face cselekvéshelyzetekben az arc-tapasztalathoz fakadó etika révén partikularizálhatók a kognitív igazságosság mércéi. Így fel lehet tenni a kérdést, hogy milyen feltételektől függ az, hogy az elemi felelősség vagy az adott racionalitású igazságosság koordinálja a társas cselekvést. Hasonlóképpen járhatunk el a nyilvános társas cselekvéshelyzetek kapcsán is. A kollektív pezsgés és a forradalmi cselekvés a társadalmi integráció olyan pre-intencionális formáiként értelmezhetők, amelyek a klasszikus integrációs tényezők (a weberi rend, a habermasi rendszerek, a bourdieui mezők) logikájának alternatíváit nyújtják.

11 Durkheim 2001.

12 Arendt 1998.



Ezen alternatív integrációs logikák felvillantását és az elméletalkotási folyamatban elfoglalt pozíciójuk kijelölését követően természetesen számtalan nyitott kérdés adódik. Tovább vizsgálendő mindenekelőtt, hogy az interakciók pre-intencionális szintjén azonosított jelenségek (vagyis a közelség, a kollektív pezsgés és a forradalmi cselekvés) egymással milyen viszonyban állnak, miként differenciálhatunk közöttük (vagyis milyen formái vannak a közelségnek, a kollektív pezsgésnek és a forradalmi cselekvésnek?), továbbá milyen fejlődéslogikájuk képzelhető el. Emellett kiemelten fontos kérdés az is, hogy ezen alternatív logikák milyen kapcsolatban állnak a cselekvésmagyarázat további szintjén azonosított integrációs formákkal (vagyis milyen összefüggésben áll a közelség, a kollektív pezsgés és a forradalmi cselekvés a cselekvéskoordinációval, a mezőkkel és a rendszerekkel<sup>13</sup>), miként egészítik ki azokat, és milyen konfliktusok alakulhatnak ki közöttük. Ezeknek a kérdéseknek a tisztázása jelöli ki egy olyan társadalomelméleti kísérlet irányát, amely a pre-intencionális interszubbektivitás szintjén van megalapozva.

Egy ilyen társadalomelmélet jelentősége elsősorban a hazai modernizációs folyamatokra utalva érthető meg. A szociológiai kutatásokból kiderül, hogy a XX. századi társadalmi átalakulások sok szempontból képlettetett, megszakított modernizációként írhatók le. Ebben a kontextusban különös hangsúlyt kap a kérdés, hogy a modernizációt jellemző társadalmi integrációs formák miként jöhetnek létre, egy ilyen múlt folytatásaként?<sup>14</sup> A kérdés megválaszolásához az integrációs mechanizmusokat keletkezésükben kell megragadni, olyan mélységben, ahová a nyugati társadalomelméletek – indíttatás hiányában<sup>15</sup> – többnyire nem ástak le. Ezért mondható, hogy a hazai szükségletekre fókuszáló szociológiai kutatások számára kiemelt jelentősége van a pre-intencionális interszubbektivitásból kiinduló társadalomelméleti megalapozásnak.

## Irodalom

- Arendt, Hannah 1998, *The Human Condition*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Bourdieu, Pierre 2002, *A gyakorlati észjárás: a társadalmi cselekvések elméletéről*. Napvilág Kiadó, Budapest.
- Durkheim, Emil 2004, *A vallási élet elemi formái*. L'Harmattan, Budapest.

---

13 Egy korábbi tanulmányomban kísérletet tettem e kérdés megválaszolására a habermasi cselekvéskoordináció és a lévinasi közelség, valamint az arendti nyilvánosság vonatkozásában (Sik 2009b).

14 A kérdéshez lásd: Sik 2010.

15 A nyugati társadalomelméletek hangsúlyai érthetőek: számukra a modernizáció sokkal inkább adottság, mint probléma. Ennek megfelelően annak eredményei és következményei állnak a megértés fókuszában, nem pedig a – képlettetett modernizációjú társadalmak számára kiemelt jelentőségű – pre-modern formákról modern formákra való átalakulás lehetőségének kérdése.

- Erdélyi Ágnes 2003, „A társadalmi világ ideáltipikus felépítése.” In *A társadalmi világ ideáltipikus felépítése*. Typotex, Budapest.
- Felkai Gábor 2007, *A német szociológia története a századfordulótól 1933-ig I*. Új Mandátum, Budapest.
- Habermas, Jürgen 1994a, *A társadalomtudományok logikája*. Atlantisz, Budapest.
- Habermas, Jürgen 1994b, „A cselekvésracionális aspektusai.” In *Válogatott tanulmányok*. Atlantisz, Budapest.
- Habermas, Jürgen 2001, „Morális tudat és kommunikatív cselekvés.” In: Felkai Gábor (szerk.): *A kommunikatív etika*, Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest.
- Lévinas, Emmanuel 1974, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Kluwer Academic /Livre de poche, Paris.
- Lévinas, Emmanuel 1999, *Teljesség és végtelen*. Jelenkor, Pécs.
- Sik Domonkos 2009a, „Habermas életvilág fogalmán innen és túl.” In Némédi D.–Szabari V. (szerk.) *Kötő-jelek 2008*. TáTK-ELTE, Budapest.
- Sik Domonkos 2009b, „A cselekvéskoordináció koordinációjának fenomenológiája.” *Magyar Filozófiai Szemle* 2009/3-4.
- Sik Domonkos 2010, „A cselekvéskoordináció szerkezetváltása? – Kísérlet a rendszerváltás kritikai értelmezésére.” *Szociológiai Szemle* 1.
- Weber, Max 1987, *Gazdaság és társadalom*. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest.

# RECENZIÓ

## Bartha Dávid

1986-ban születtem Budapesten. 2010. óta járok az ELTE BTK Filozófia (MA) szakára. Fő érdeklődési területem többek között az újkori és az antik filozófia kapcsolata, George Berkeley metafizikája és a vallásfilozófia. BA szakdolgozatom George Berkeley elmefilozófiájáról írtam.

Bartha Dávid

## ◀ Stoneham és a Berkeley-labirintus

Tom Stoneham: *Berkeley's World – An Examination of the Three Dialogues*. Oxford University Press, New York, 2002. 328 oldal, \$50.00.

Tom Stoneham<sup>1</sup> ambiciózus célt tűzött maga elé: *Berkeley's World* című munkájában George Berkeley-t (1685-1753) igyekszik olyan vértetben bemutatni, amely ellen tud állni az évszázadok támadásainak, sőt mi több, akár vonzó is lehet a XXI. század olvasójának. Hiába az íráskor egyre növekvő száma, Berkeley-t – hogy magyarországi recepcióját, illetve annak hiányát ne is említsem – Nyugaton sem övezi egyöntetű elismerés és megbecsülés. Az egyetemi oktatásban – mint az újkori filozófiatörténet egy fontos állomása – ugyan szerepel, de korántsem saját jogán, hanem inkább Locke kritikusaként, vagy – jó esetben – Locke és Hume közti kapocsként; esetleg olyan filozófiai „ágyútöltekként”, akin az érveléstechnika buktatói kiválóan példázhatók. A szerző intenciója ezen az áldatlan állapoton változtatni; Berkeley-t ugyanis nemcsak kiváló elméjű kritikusként, hanem olyan alapvető filozófiai ösztönökre apelláló, szisztematikus és – nem utolsósorban – eredeti gondolkodónak tartja, akinek pozitív doktrínái is nagyobb figyelmet érdemelnének, mint amit eddig megkaptak.

A könyv tehát egyszerre kíván bevezetést, elmélyült és részletes magyarázatot, továbbá interpretációt nyújtani. Felépítése összhangban van e szándékkal: az első nagy rész két fejezete rövid áttekintést ad a korról és Berkeley fő gondolatairól, (a *Három párbeszéd*) érvelésének szerkezetéről; a második rész két fejezetében már részletesebben tárgyalja az észleléselemélettel és az anyaggal kapcsolatos argumentációt; majd a harmadik, utolsó rész négy fejezetében különböző aspektusokból igyekszik megmutatni Berkeley meglehetősen komplex rendszerének – az első nekifutásra gyakran rejtve maradó – részleteit és következményeit, mielőtt a záró, kilencedik fejezetben levonná a konklúziót. A harmadik – s egyben leghosszabb – részben Stoneham bevallottan inkább a koherenciát, mint a textuális evidenciát helyezi előtérbe.

A könyv szerkezete koncentrikus; olvasás közben az az érzésünk támad, hogy újra és újra ugyanarra a pontra tekintünk, de ahelyett, hogy rögvést nekiveselkednénk a probléma tüzetes elemzésének, csak fokozatosan közelítünk hozzá, mialatt többször körbejárjuk, és különböző nézőpontokból megvizsgáljuk azt. Ez a fajta óvatos megközelítés jellegzetesen filozófiai, ugyanis eredményesen zárja ki az elhamarkodott (elő)ítélet lehe-

1 Jelenleg a yorki egyetem filozófiaprofesszora. A tárgyalt mű Stoneham első könyve. Főbb kutatási területe többek között a XVII-XVIII. századi brit idealizmus (Berkeley és Collier), valamint az ismeretelmélet és a metafizika különböző területei. A *Mind* és a *Berkeley Studies* szerkesztője.

tőségét, ugyanakkor fennáll a veszélye annak, hogy elbizonytalanítja a kevésbé türelmes olvasót, aki a folytonos körbenjárástól könnyen elszedülhet, elvesztheti lába alól a talajt és szeme elől a célt. A könyv amúgy nem kizárólag a szakmának, de nem is kifejezetten a nagyközönségnek szól. Olvasása nem okoz különösebb nehézséget, lábjegyzet egyáltalán nem, kortárs értelmezésekre való hivatkozás és azok kritikája is csak módjával található benne, ám a sok téma és a néhol meglehetősen bonyolult érvelés elveheti a filozófiában teljességgel járatlan olvasó kedvét a mű végigolvasásától.

Azok számára, akik Berkeley rendszerét a főművének tekintett *Alapelvek* felől közéletlik, talán különös lehet, hogy Stoneham – hűen az alcímben foglaltakhoz – a *Három párbeszédet* teszi meg értelmezése alapjának. Ami azért is kissé szokatlan, mert tekintélyes Berkeley-kutatók<sup>2</sup> között is magától értetődőnek számít azt hangoztatni, hogy a *Párbeszéd*ek nem más, mint az *Alapelvek*ben elmondottak népszerűbb újrafogalmazása, sőt egyenesen vulgarizálása, továbbá, hogy olyan alapvető fontosságú témák hiányoznak belőle, mint például a locke-i absztrakció kritikája. Ezzel szemben Stoneham szerint a *Három párbeszéd* az érettebb alkotás, s ami kimaradt belőle, az nem a véletlen műve és nem is a népszerűségnek tett engedmény, hanem – mint például az absztrakció esetén – annak köszönhető, hogy Berkeley rájött: van más út is az immaterializmus bizonyításához.<sup>3</sup> Ráadásul az *Első párbeszéd* sokkal meggyőzőbben, részletekre is kiterjedően bizonyítja, hogy észlelésünk tárgyai ideák vagy érzetek; továbbá a *Harmadik párbeszéd* több olyan gondolatot is tartalmaz, amelyek az *Alapelvek*ben még nem szerepelnek. Ez utóbbiak pedig olyan megfontolások, melyek döntő fontosságúak az immaterializmus védelmében. Más szóval, Stoneham szerint helyesebb lenne a *Párbeszéd*ekkel kapcsolatos előítéleteinket félretenni, és ezt a művet tenni meg Berkeley filozófiájának kiindulópontjával, vagy legalábbis – már ahol ez lehetséges – együtt olvasni az *Alapelvek*ekkel. De mi a teendő akkor, ha hiányzik valamilyen fontos láncszem, vagy nem egyértelmű a két főmű egyikében sem? Hová lehet ilyenkor segítségért fordulni? Stoneham szerint egyéb művekhez nem (egy-két kósz kivétel persze előfordul a szövegben), kiváltképp nem a kiadatlan alkotásokhoz.<sup>4</sup> A szerzőt ugyanis kevésbé érdekli Berkeley történetileg hiteles rekonstrukciója, vagyis az a kérdés, hogy „valójában” mit gondolt, mint az, hogy mi olvasható ki a megjelenésre szánt művekből. Könyve tehát azoknak szól, „akik érdek-

2 Hogy példának csak a két talán leghíresebbet említsem, A. A. Luce (*Life of George Berkeley*. Thomas Nelson, London, 1949.) és G.J. Warnock (*Berkeley*. Blackwell, Oxford, 1953.), vagy az újabbak közül például, George S. Pappas (*Berkeley's Thought*. Cornell University Press, Ithaca, NY, 2000).

3 Stoneham vitatja, hogy az absztrakció-kritika az *Alapelvek*ben (George Berkeley: *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Vál.: Altrichter Ferenc. L'Harmattan, Budapest, 2006.) olyannyira meghatározó lenne: pusztán annak „Bevezetésében” esik róla szó, amely mégiscsak egy elkülöníthető része az egész műnek; és kevésbé a pozitív argumentáció alapja, mint inkább a materializmus „diagnózisának”, vagy „terápiájának” a része.

4 Itt Stoneham a jóval Berkeley halála után felfedezett és a XX. században különösen nagy karriert befutott naplól(k)ra gondol, amely(ek)re a szakirodalomban meglehetősen gyakran szokás hivatkozni.

lődése Berkeley iránt inkább filozófiai, mint történeti.<sup>5</sup> Ezek alapján pedig nincs más eszköze a szerzőnek arra, hogy Berkeley rendszerében „lyukakat” foldozzon be, mint a *Principle of Charity* alkalmazása. Pont úgy, ahogy kortárs szerzők esetében eljárunk.

A történeti kontextusból mindössze annyi jelenik meg a műben, ami épp elégséges ahhoz, hogy körvonalazza Berkeley kiindulópontját, és fényt derítsen motivációira. Az ész hatalmára és a kísérletezésre építő újkori mentalitás, valamint a skolasztikus hagyomány autoritáson alapuló tudomány- és filozófiaeszménye közti összeütközés Berkeley-nál is tetten érhető, amennyiben egyrészt elfogadta a racionális érvelés dominanciáját (és ezzel elvetette a tekintélyelvre alapozott érvelést), másrészt viszont elutasította a kortárs filozófia két legerősebb megoldási algoritmusát: (I) az emberi megismerőképeség korlátozását, illetve (II) a világ „valódi” és „általunk megismerhető természetének” szembeállítását. Véleménye szerint mindkettő – különböző módokon ugyan, de – szkepticizmushoz vezet, s helyettük vissza kell térnünk ahhoz a premodern, vagyis a szkepticizmus elterjedését megelőzően elfogadott,<sup>6</sup> úgy is mondhatnánk, prefilozófiai „közhelyhez”, a józan ész azon meggyőződéséhez, hogy a világ olyan, amilyennek észlelésünk során megmutatkozik. Berkeley számára tehát egy filozófiai nézet tarthatóságának mércéje az, hogy megfelel-e a *common sense* intuíciónak. Ez első látásra meglepő, hiszen alig van fantasztikusabb elmélet az övénél; de úgy véli, csak összhangba hozza a közvélekedést, miszerint *amit közvetlenül észlelünk, azok a valós dolgok* és azt a filozófiai maximát, hogy *a közvetlenül észlelt dolgok, az ideák kizárólag az elmében léteznek*. És ennek igazolásához „csak” az anyagot, vagyis a materiális szubsztanciát kell tagadnunk, amely ezekhez a feltételezésekhez vezetett, továbbá meg kell mutatnunk, hogy e nélkül elméletünk nem torkollik végül ugyanúgy szkepticizmusba.

Berkeley immaterializmusát, vagy idealizmusát rengeteg félreértés övezte már a kortársak körében, és övezi ma is. E két terminus arra utal, hogy (I) nincs elmétől függetlenül létező anyagi szubsztancia,<sup>7</sup> és (II) a fizikai világ ideákból áll össze. Stoneham szerint azonban szó nincs arról, hogy Berkeley „mentalizálta” volna a világot, azaz, hogy az objektívnak nevezett külvilágot begyömöszölte volna az ember mentális szférájába, hanem, épp ellenkezőleg, a fizikai tárgyakat alkotó ideákat magukat is fizikaiaknak tekintette. Stoneham értelmezését, miszerint Berkeley úgy gondolta, hogy a fizikai világ különböző (*distinct*) az elmétől, de létezésében mégis függ attól (*dependent*), aki észleli – hiszen az ideák létezése észleltségükben áll –, két veszély is fenyegeti. Egyfelől, Berkeley – ahogy fentebb én magam is – az ideákat és az érzeteket szinonimaként használja, amiből az következik, hogy például a fájdalomaink semmivel

5 Preface xii.

6 Ez persze ilyen nagytotálban is erős túlzásnak hat, elég, ha csak Pürrhónra, vagy Ockhamre és Ultricurria gondolunk.

7 Ezért az immaterializmus felől nézve materialistának számítanak az olyan dualisták is, mint például Descartes.

sem inkább mentálisak, mint mondjuk a színek. Másfelől pedig magyarázatra szorul, hogy mégis hogyan lehet valami elmefüggő, miközben el is különül attól. Röviden, e két ellenvetés azokból az egymással összefüggő materialista előfeltevésekből származik, hogy ami *valóságos* (értsd: az objektív világ része), az szükségszerűen *elmefüggetlen* kell, hogy legyen, ami pedig teljes mértékben *transzparens* számunka, azaz olyan, amilyennek nekünk tűnik, annak pedig szükségképpen valami *mentálisnak* kell lennie. Márpedig ezeket az előfeltevéseket egy berkeley-ánus minden további nélkül elvetheti, azon az alapon, hogy ha a fizikai világot alkotó ideák és az érzetek között nem tudunk különbséget tenni (sem abból a szempontból, hogy az utóbbi transzparens, sem abból, hogy nem létezhet azon kívül, hogy észlelik, ugyanis ezek az előbbire is ugyanúgy állnak), akkor az érzetek is lehetnek valóságosak, azaz fizikaiak. De mégis mit értsünk azon, hogy az ideák (és az érzetek) fizikaiak? Pusztán annyit, hogy nem mentálisak: a fizikai tárgyak – melyek realitása nem kérdéses Berkeley számára – nem épülhetnek fel tisztán mentális ideákból. Ráadásul a különbségtétel mentális ideák és materiális tárgyak között is csak a reprezentatív realizmus keretein belül releváns, Berkeley rendszerében viszont értelmét veszti – ontológiáját ugyanis csak elmék és azok tárgyai, az ideák alkotják.

A másik szál, amely mentén Stoneham elemzése elindul, az észlelés két típusának megkülönböztetéséből ered. A szigorú értelemben vett percepció pusztán ideák észlelete, és ezért a belőle származó tudás közvetlen és kizárólag egyedi dolgokra vonatkozik. Így azonban sohasem észlelhetjük a dolgokat a maguk teljességében. A mindennapi tárgyokról ugyanis nem ad teljes képet a közvetlen, érzéki tapasztalat, mivel ezen túl még – emberi konvenciókon alapuló – fogalmakra és következtetésekre is támaszkodnunk kell, és így a belőlük eredő tudásunk is ki van téve a tévedés veszélyének. Sőt, ez a fajta következtetés vagy ítélet (*judgement*) s a benne rejlő hiba lehetősége figyelmeztet bennünket arra, hogy nem mi magunk a tévedhetetlen észlelésünk által teszünk egy dolgot ilyenné vagy olyanná, hanem csak észleljük az érzéki minőségeket, majd következtetünk arra, hogy a tárgy ilyen vagy olyan. Berkeley tehát realista az észlelés tekintetében – még az észlelhető minőségek esetén sem beszélhetünk arról, hogy az én észleletem okozná, hogy az épp észlelt minőség tényleg létezik (mint ahogy a fájdalom is csak akkor lép fel, ha épp észleljük, mégsem mondhatnánk, hogy mindig magunk okozzuk). Itt ugyanis nem két különböző dologról van szó, hanem arról, hogy az utóbbi – ti., hogy az épp észlelt minőség létezik – magától értetődő módon következik abból, hogy én észlelem. Antirealista viszont a közvetlen észlelést meghaladó ítéletek esetében. Mint elkötelezett nominalista ugyanis tagadja az univerzálék és az embertől független kategóriák objektív létét, s így rájuk vonatkozó ítéleteink igazsága sohasem abszolút igazság lesz, hanem legfeljebb csak hosszútávon sikeres és hasznos *előrejelzés*.



Stoneham a harmadik fejezetben részletesebben is foglalkozik az észleléselemmel. Itt újra hangsúlyozza – és némileg precizírozza – a fenti megkülönböztetést: a szigorú értelemben vett percepció megfelel a közvetlen érzéki észlelésnek, szemben a közvetett, több más észleletből kikövetkeztetett, „értelmezett tapasztalattal”<sup>8</sup>. Tehát mindkettő észlelés, sőt, még a percepció típusa is ugyanolyan, a különbség csupán abban a *módban* áll, ahogyan az ideák az elme elé kerülnek. Ezzel magyarázhatóak tévedéseink: mivel a közvetlen és a közvetett észleletek között nem tudunk önmagukban – modern kifejezéssel élve: intrinzikus tulajdonságaik révén – különbséget tenni, könnyen összekeverhetjük a tévedhetetlen érzéki észleletet a (tévesen) kikövetkeztetett észlelettel.

Ha elfogadjuk Berkeley azon megállapítását, miszerint minden érzéki észlelet közvetlen észlelet is egyben, a közvetlen észlelet tévedhetetlenségének doktrínája súlyos problémákat vet fel. Magától értetődő ugyanis a korban közkézen forgó szkeptikus érvekre gondolnunk, melyek az észlelés (érzékelés) megbízhatatlanságát hivatottak bizonyítani. Stoneham szerint azonban Berkeley nem egyszerűen az érzéki ismeret tévedhetetlenségét állítja: az a sokkal alapvetőbb és „alapértelmezettnek” (54. o.) tekintett észleléselemletének – amit Stoneham „az érzéki-észlelés legegyszerűbb modellje”-ként emleget – pusztán egyik következménye. A *The Simplest Model of (Sense) Perception* (továbbiakban: SMP) szerint az észlelés (mikor „S észleli O-t”) egy kéttagú reláció az elme és az észlelt dolog/minőség között. Ez egy tiszta (*pure*), egyszerű kapcsolat, ahogy a térbeli reláció is az, és nem a tagok valamilyen változása (*event*), vagy állapota konstituálja. Nem cselekvés vagy esemény, és önmagában véve nincsenek minőségei vagy tulajdonságai. Az egyetlen lehetséges különbség tehát két észlelés között az alany vagy a tárgy identitásában (illetve annak változásában) lehet. Mivel az alany nincs észlelve (hiszen ő az észlelő), e tekintetben irreleváns; vagyis a tárgy teljes mértékben meghatározza az észlelés tartalmát. Így nem lehetséges tévednünk abban, amit közvetlenül észlelünk – szemben a következtetésen alapuló észleléssel.

Az SMP annyiban állítható párhuzamba az idea intencionális felfogásával,<sup>9</sup> hogy az észlelés aktusát és az észlelés tárgyat (*(subject)-act-object model*) mindkét felfogás képviselői szétválaszthatatlannak tekintik, ugyanakkor tagadják, hogy a reprezentacionalista álláspont megállná a helyét – ezen utóbbi elképzelés (*(subject)-object-object model*) szerint a „valódi” tárgyat egy közvetítő (mentális) tárgy révén észleljük. Abban viszont már különbség van a két álláspont között, hogy (mivel az aktus–tárgy distinkció szerintük nem tartható fenn) mi is az, ami fennmarad. Az intencionális elmélet szerint ugyanis az „aktus” az, amiben – intencionális tárgyként – benne van foglalva a tárgy. Stoneham

8 A szóhasználat nem Berkeley-é, szerinte ugyanis nem minden tapasztalat értelmezett. Vö. a *Három párbeszéd*-ben a kocsi hasonlatát (184. o.).

9 Stoneham itt – Pappas: *Berkeley's Thought* c. könyvére hivatkozva – *adverbial model*-ről ír; ami részben fedésbe hozható a magyar olvasók által talán jobban ismert intencionális idea észleléselemlettel. Vö. Forrai Gábor: *A jelek tana – Locke ismeretelmélete és metafizikája*. L'Harmattan, Budapest, 2005.

Berkeley-értelmezése szerint azonban ez pont fordítva van: nincs szükség az aktus homályos fogalmára, mert maga a tárgy is (természetesen az alanyt mint észlelőt feltételezve) képes számot adni észleleteink különbségéről. Azért más „pirosat látni” és „zöldet látni”, mert a piros és a zöld egyszerűen más és más tárgy (nem a „pirosat-látás” és a „zöldet-látás” aktusa különbözik). Ez az észleléseleméleti realizmus (*subject-object*) kissé talán bonyolult megfogalmazása, de maga a gondolat a napnál is világosabb (akár *common sense*-nek is minősíthető), és a filozófia legkorábbi hagyományaihoz nyúlik vissza.<sup>10</sup>

Stoneham értelmezésének az SMP az alappillére, a további érvek – például azok, melyek aláássák az elsődleges/másodlagos minőségeket megkülönböztető materializmust – erre épülnek. Kétségtől elönyö egyfelől a *fenomenológiai* realizmus – miszerint az észlelés nem más, mint világra-nyitottság –, másfelől pedig a *teoretikus* egyszerűség – hogy ellentétben az alternatív észleléselemletekkel, nincs szüksége olyan hipotetikus létezők feltételezésére, mint például egy mentális aktus, kép stb., ahhoz, hogy megmagyarázza, miért épp olyanak látjuk a dolgokat, amilyenek. Hátránya viszont az, hogy Berkeley az SMP-t *expressis verbis* sehol nem mondja ki – különösen nem abban a szofisztikált változatában, ahogy Stoneham élénk tárja –, jöllehet a Hüülasz által felvetett és a Philonusz által egyszerismind elvetett alternatív modellek *via negativa* kirajzolhatják az SMP „fantomképét”. Mindenesetre a szerző bátorságára vall, hogy egy ilyen textuálisan nem igazán alátámasztható alapra méretes épületet húz fel a könyv második felében.<sup>11</sup>

Ezen épület kisebb szobáival, folyosóival, de még néhol labirintusra emlékeztető alaprajzával sem kívánok e recenzió – szűkös – keretei között foglalkozni, hiszen az olyan részletkérdések, mint mondjuk a cselekvéselemélet, a tulajdonságokról, a predikátumokról és a tárgyak önazonosságáról vallott nézetek aprólékos értelmezése minden bizonnyal próbára tenné még a legkitartóbb olvasó türelmét is. Stoneham ugyanis a harmadik részben kezd el igazán élni, s néhol talán visszaélni az értelmezés szabadságával, és első pillantásra úgy tűnik Berkeley-t még a legkényesebb helyzetekből is elegánsan ki tudja menekíteni. Az ár azonban, amit ezért fizetni kell az, hogy egyre távolabb kerülünk az elemzendő műtől, akár az olyan feltételes kijelentések messzeségébe is elkeveredve, hogy például „Berkeley-nak erre azt kellett volna felelnie, hogy...”, vagy „Berkeley helyében azt gondolhatnánk, hogy...” stb.

S mindezt csupán azért, hogy aztán eljussunk a kiábrándító konklúzióig. Berkeley materializmus elleni harcát Stoneham végülis sikeresnek ítéli: SMP-re alapozott, instrumentalizmussal és konceptualizmussal megfűszerezett kritikájával a materia-

10 Közismert például, hogy Platón az érzékszervek analógiájára az észlelés, a megismerés fajtáit a tárgyak alapján különbözteti meg. Ld. Platón: *Az állam*. Ford.: Jánosy István. Lazi, Szeged, 2001. 185-7. o. (477c-478b).

11 Arról a nehézségről nem is szólva, hogy az SMP révén hogyan adhatnánk számot például a hallucinációkról és az illúziókról. Ld. Douglas Jesseph (*Philosophical Review*, Vol. 113., No. 4., October 2004, 571-574.) recenzióját.

lizmus bármely változatának számolnia kell. Azonban a Berkeley – mint elkötelezett antiszkeptikus – által felvázolt pozitív alternatíva már jóval kevésbé plauzibilis. És hiába segíti ki Stoneham „képzeletével” több ponton is Berkeley-t – olyan helyeken, ahol utóbbi vagy nem figyelt fel valamely probléma fontosságára, vagy nem adott rá rendszerével konzisztens választ –, végül így is oda lyukadunk ki: Berkeley mégiscsak belesétált a saját maga állította csapdába. Ugyanis nem tud megfelelni annak a *common sense* elvárásnak, hogy a realista álláspontot ugyanúgy képes legyen érvényesíteni a (fizikai) tárgyak tekintetében, mint ahogy azt az ideák esetében teszi. Ez a különösebb magyarázat nélküli verdikt így a mű végén azonban kisebb hiányérzettel töltheti el az olvasót, aki úgy érezheti, Stoneham pont a csata hajrájában engedi el Berkeley kezét, és szó nélkül hagyja, hogy az ellenség lyukat találjon az addig oly hőiesen védelt vérteteten.

Persze a bejárt út – és nem csak Berkeley kutatók számára – önmagában is fontos és érdekes. Ámde, ha már nagy nehézségek és kisebb véráldozatok árán – ti. a berkeley-i corpusból elhagytunk egy keveset, de még inkább hozzátettünk valamicskét – eljutottunk valahová, talán joggal várhatnánk el, hogy az út végén legalább legyen valami, amire azt mondhatjuk: „na igen, ezért megérte a viszontagságos utazás fáradalma”. Ha nem is maga a tejjel-mézzel folyó Kánaán – ha szabad egy püspökről írt könyv recenziójában így profanizálnom e bibliai hasonlatot – álma sejtett fel bennem az út során, de azért abban bíztam, hogy mi Mózesnek kijárt, megilleti az olvasót is: betekintést kapok az Ígéret földjére, magyarul: legalább azt megtudhatom, hogyan is nézne ki Berkeley rendszere, ha a koherencia érdekében a legszabadabb interpretációt is megengedjük. Nem elképzelhetetlen persze, hogy csak merő ábránd a „koherens Berkeley-kép”, de az is lehetséges, hogy az út végére – a szerzővel együtt – mégiscsak elszédültünk, és bár a helyes irány itt lebeg a szemünk előtt, azt mégsem vesszük észre.

## ◀ Felhívás

Az *Elpis* folyóirat szerkesztősége publikációs lehetőséget kínál magyar egyetemek filozófia szakos hallgatói és doktoranduszai részére. Lapunk következő számában is olyan munkákat kívánunk megjelentetni, amelyek az önálló gondolkodás igényével, illetve a releváns hazai és külföldi szakirodalom feldolgozásával közelítenek meg filozófiai problémákat. A beérkező dolgozatok közül szerkesztőbizottságunk válogatja ki a publikálásra kerülő írásokat, előnyben részesítve a graduális képzésben részt vevő hallgatók munkáit. Szerkesztőségünk örömmel fogad frissen megjelent filozófiai témájú könyvekről írt recenziókat is.

### Feltételek

- Az írás leadásának határideje: 2011. október 31.
- Csak olyan írást fogadunk el, melyet korábban még nem jelentettek meg és nincs más folyóiratnál publikálás alatt.
- Terjedelem: minimum 40 000, maximum 80 000 leütés. (Recenziók esetén maximum 20 000 leütés.)
- Formai feltételek: tagolt, világos, magyar nyelven és érthetően megfogalmazott írásokat várunk, áttekinthető gondolatmenetekkel.
- A szám nem tematikus és a filozófia minden területéről szívesen fogadunk munkákat.
- A dolgozatokat kérjük elektronikus úton juttassák el hozzánk a [filoszerk@gmail.com](mailto:filoszerk@gmail.com) címre, word formátumban.
- A hivatkozásokkal és bibliográfiával szemben támasztott formai követelmények elérhetőek a weboldalunkon. ([http://www.elpis.hu/elpis\\_formai.pdf](http://www.elpis.hu/elpis_formai.pdf))

A beérkezett munkák elbírálása után a szerkesztőség mindenkit értesít döntéséről, de fenntartja a jogot a cikkek előzetesen megbeszélte megjelentetési idejének módosítására.

Jó munkát kívánunk!

[www.elpis.hu](http://www.elpis.hu)

# Aspecto

Filozófiai folyóirat

A Magyar Fenomenológiai Egyesület folyóirata

**Az Aspecto filozófiai folyóirat következő száma  
májusban jelenik meg.**

**A tematikus szám témája az illúzió.**

Berkovits Balázs a humántudományok, Komorjai László az érzéki csalódás, Pintér Judit az öncsalás, Rónai András a másakra vonatkozó tapasztalat, Ullmann Tamás pedig a normalitás kapcsán elemzi az illúzió problémáját. Az Aspektusok rovatban megtalálható Deczki Sarolta írása Husserl gyakorlati filozófiájáról, Farkas Henrik elemzése a gondolkodás tapasztalatáról és Takács Ádám tanulmánya Husserl és Heidegger fenomenológia felfogásáról.

**Az Aspecto következő számának témája a Ritmus.**

A ritmus filozófiai fogalmával kapcsolatos írásokat várunk a szerkesztőség címére 2011. szeptember 30-ig.

A lapunkban követett formátumról az alábbi webhelyen tájékozódhat:  
[www.fenomenologia.hu](http://www.fenomenologia.hu)

A szerkesztőség címe: 1113 Budapest Diószei út 60/B II.2.

E-mail címe: [info@fenomenologia.hu](mailto:info@fenomenologia.hu)



ELTE BTK  
HALLGATÓI  
ÖNKORMÁNYZAT



Ára: 450 Ft

ISSN 1788-8298

