

ÉRTÉK

ELPISZ Filozófiai folyóirat

2011. V. évfolyam 2. szám



# ÉLPIΣ

E L P I Σ

2011. V. évfolyam 2. 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

A borítón:

Vörös Zsuzsanna: *Kínai graffiti*  
<http://6-art.com/photoblog>

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 októberében 200 példányban.

Megjelent az ELTE BTK HÖK Kulturális és Sportbizottságának támogatásával.



## TANULMÁNYOK

BARTHA DÁVID: George Berkeley a lélekről:  
szubsztancia- mint kötegelmélet / 5

BEKŐ ÉVA: Legyőzhető-e a győzedelmes argumentum?  
Diodórosz Kronosz a modalitásokról és elméletének jelentősége / 35

BERNÁTH LÁSZLÓ: Az értelmes élet néhány feltételéről / 63

FAZAKAS ISTVÁN: Elgondolni a Semmit.  
Heidegger és a khóra problémája / 95

SUCH DÁVID: A szubjektív világ,  
A szubjektivitás magyarázatának problémája / 117

SZÍVÓS ESZTER: A locke-i azonosságkonceptió  
értelmezésének problémái / 143

Felhívás / 167

# TANULMÁNYOK\*

\* Az itt közölt dolgozatok a 2011. április 14–16. között, a ZsKF-en megrendezett XXX. OTDK pályaműveiből kerültek kiválogatásra. A filozófia tagozatok végeredményei a <http://otdk.zskf.hu/> weboldalon olvashatóak.

## Bartha Dávid

1986-ban születtem Budapesten. 2010. óta járok az ELTE Filozófia (MA) szakára. Fő érdeklődési területem többek között az újkori és az antik filozófia kapcsolata, George Berkeley metafizikája és a vallásfilozófia. Jelen dolgozat Faragó-Szabó István témavezetésével készült, és a XXX. OTDK-n különdíjban részesült.

Bartha Dávid

## George Berkeley a lélekről: szubsztancia- mint kötegelmélet

### Bevezetés

George Berkeley lélekről adott elméletének rekonstrukciója megkérdőjelezhető vállalkozás. Három ellenvetés is tehető; egyrészt, a kevés szöveg miatt még azt sem lehet biztosan megállapítani, mi Berkeley végleges álláspontja a lélek természetéről. De, ha ez még lehetséges is volna, akkor sem érdemes bíbelődni a témával, hiszen az csak tovább kuszálja az amúgy is nehezen kibogozható szálakat, amelyek Berkeley konzisztens értelmezését nehezítik. Ráadásul az is felvethető, hogy nem ildomos olyan pontra fókuszálnunk, amelyről az érintett szerző alig írt.

Mindezek ellenére úgy gondolom – és erre reményeim szerint maga a dolgozat a bizonyíték –, hogy nemcsak lehetséges és érdemes, hanem egyenesen kötelező foglalkozni Berkeley elmefilozófiájával; ugyanis egy olyan kérdésről van szó, amely egészen alapvető szerepet játszik rendszerében. Híres alaptétele, az *esse est percipi* sem érthető meg igazán, ha nem tudjuk, mit is gondoljunk arról, ami észlel, vagyis a lélekről. Tehát, bár igaz, hogy Berkeley szövegszerűen keveset írt a lélekről, de filozófiája végső soron aligha más, mint lélekképzés – másról sem írt, mint az elméről. Ami létezik, ugyanis, vagy elme vagy idea – és az ideák mint önállóan létezők nem létezhetnek az elme nélkül.<sup>1</sup> Bár az *Alapelvek* elveszett második része ugyan részletesebben tárgyalta (volna) a problémát,<sup>2</sup> de annak hiányában pusztán elszórt megjegyzések állnak rendelkezésünkre; annyi, amennyit Berkeley szükségesnek látott ahhoz, hogy az első rész fő mondanivalóját, a külvilág tárgyainak elmefüggőségét világossá tegye.<sup>3</sup>

- 
- 1 Sőt, a naplók legkorábbi rétegeiben felfedezhetjük azt a karteziánus nézetet – miszerint az ideák csak az elme módusai, modifikációi –, melynek nyilvánvaló következménye, hogy az egyetlen igazi létező az elme. Ahogy az *Alapelvek* 7-ben fogalmaz: „nincs más szubsztancia, mint a szellem, vagyis az, ami észlel.”
  - 2 „Ami az emberi megismerés alapveiről szóló értekezésem második részét illeti, a helyzet az, hogy jócskán előrehaladtam már benne, a kézirat azonban elveszett, s azóta sem volt kedvem olyan kellemtelen dologba fogni, mint amilyen ugyanannak a témának a kétszeri megírása.” (*II. levél: Berkeley Johnsonnak* 6.) Azért ezt helyesebb kétségekkel fogadni, hiszen Berkeley szinte minden témáját újrairta az idők folyamán (*A mozgásról és Az Analizáló az Alapelvek* tervezett harmadik és negyedik részének témáját tárgyalja), sőt, még az *Alapelveket* is – így született a *Három Párbeszéd*. Valószínűleg a második rész írása során elég nagy problémákba ütközött, melyek komoly fejtörést okozhattak, hogy úgy tűnik, elsőre nem is sikerült döntenie az egyformán elkerülendő alternatívák közül.
  - 3 Ezért is lehet, hogy elsősorban az esszenciális különbséget hangsúlyozza idea és lélek között. Ld. Tipton 1974, 259. o.



A dolgozat első részében azt vizsgálom, hogy mi az, amit Berkeley *explicit* formában mond az elméről, és hogyan jut el – a naplókban felmerült elméleteket csak érintve – ahhoz az érett állásponthez, miszerint a lélek egy aktív, egyszerű *szubsztancia*.

Írásom második része azzal a problémával foglalkozik, hogy ez az eredmény mi-képp egyeztethető össze azzal, amit Berkeley egész rendszeréből *implicit* módon kiolvashatunk. A talán legkézenfekvőbb és legismertebb értelmezés szerint sehogy: Berkeley inkonzisztens, amennyiben nem alkalmazza az anyagi szubsztancia ellen felhozott érveit a lelki szubsztanciára. De lehetséges olyan interpretáció is, amely szerint Berkeley igazi nézete mégsem az, amit az explicit olvasat sugall, hanem, amit mondania kellett – és a naplókban mondott is –: a *kötegelmélet*. E két kiábrándító kísérlet után bemutatok egy olyan olvasatot, amely azáltal, hogy az explicit olvasat eredményét kibékíthetőnek látja az implicitével, alapul szolgálhat ahhoz, hogy felmentsük Berkeley-t az inkonzisztencia vádjá alól egy olyan kérdésben, amely az egyik legnagyobb kihívást jelentette a számára.

Dolgozatom harmadik részében az addigiak fényében felülvizsgálom az explicit olvasat eredményét is. Abból a felismerésből indulok ki, hogy az igazi problémát nem az explicit és az implicit olvasat divergenciája okozza – bár úgy vélem Berkeley ebben a kérdésben sincs reménytelen helyzetben –, hanem az, hogy maga az explicit olvasat sem egyértelmű. De nem azért mert igazából a kötegelméletet vallotta, és nem állapítható meg minden kétséget kizáróan, hogy a lélek szubsztancialitását tartotta a helyes és – nem elhanyagolható szempontként – a kereszténységgel kompatibilis nézetnek, hanem azért, mert alapvetően *mást értett* szubsztancián, mint Descartes vagy Locke. A lélek explicit olvasata során nem elég megállni ott, hogy megállapítjuk azt a nyilvánvaló tény: Berkeley szubsztanciaként tekintett a lélekre, hanem meg kell értenünk azt, *mit* értett lelki szubsztancián. Ezért az implicit vizsgálat hangsúlyos kérdése nem az, hogy az anyagi szubsztancia elleni érvelését a lelki szubsztancia ellen lehet fordítani, hanem, hogy a lélekhez és a szubsztanciához kapcsolódó egyéb nézetei – amelyek nem közvetlenül érintik az elme szubsztancialitásának a kérdését – milyen tanulságokkal szolgálnak.

És ha ezeket a pontokat (a lélek aktív és passzív „oldalát”, a mindig-gondolkodás tézisé) helyesen interpretáljuk, akkor az ellentmondás látszata elillan, s ezzel talán az az értelmezés is pontosabbá és plauzibilisebbé válik, amelyik Berkeley elméletét a szubsztanciáról metaforának érti. Reményeim szerint, a dolgozat végére sikerül egyértelművé tennem: Berkeley radikálisan más ért a lélek szubsztanciális természetén, mint kortársai; számára ugyanis „csak” annyiban szubsztancia, amennyiben a minden érzetünk, érzésünk, észleletünk és akarásunk során közvetlenül feltáruló alanyiságot jelenti. A lélek tulajdonképpen nem más, mint az érzeteket egy személyben egyesítő és összetartó aktivitásnak a metaforája.

## Explicit olvasat

Berkeley elmére vonatkozó megjegyzései elszórtak és rövidek. Érdemes ezért egybegyűjtve és a rendszerből kiemelve, önmagukban megnézni, mit állítanak.<sup>4</sup>

A filozófiatörténet által hagyományosan képviselt, mainstream értelmezés szerint Berkeley nagy vonalakban elfogadta a descartes-i és locke-i elképzeléseket: az elme kiterjedés nélküli, egyszerű, anyagtalan, szellemi szubsztancia, természetesen az anyagi szubsztancia és azzal való – korántsem problémamentes – interakciója nélkül. Egyes vélemények szerint Berkeley egy „kasztrált vagy félkezű karteziánus”.<sup>5</sup> Mások pedig Descartes – a két szubsztancia képviselője – és Hume – mindkét szubsztancia elvetője – közötti átmenetnek, afféle „gyáva Hume”-nak tekintik – olyasvalakinek, aki nem merte végigvinni saját elveit: vagyis azokat az érveit, amelyekkel eliminálta az anyagot, az elmére is alkalmazni. Descartes-tal összhangban úgy gondolta:

A szellem egyetlen egyszerű, osztatlan, aktív létező; amikor észleli az ideákat, akkor értelemnek hívjuk, amikor pedig létrehozza őket vagy egyéb műveleteket végez velük, akarata neve. (PHK 27)

Descartes-hoz hasonlóan vélekedett arról is, hogy a lélek mindig gondolkodik:

Ebből nyilvánvalóan az következik, hogy a lélek mindig gondolkodik: és valóban, úgy vélem, nem lesz könnyű dolga annak, aki gondolatban el akarná választani vagy vonatkoztatni a szellem létezését attól, hogy gondolkodik. (PHK 98)<sup>6</sup>

És abban is, hogy:

[A]z emberi lélek természettől fogva halhatatlan. (PHK 141)

Ha viszont nem a főművekre vetjük tekintetünket, hanem a korábban született naplókra,<sup>7</sup> akkor egy egészen más – és némileg meghökkentő – elmélettel is találkozunk.

4 Ez az olvasat tehát attól explicit, hogy ezen észrevételeket nem szándékozom az életmű egészébe helyezni interpretálni, illetve az ilyen jellegű interpretációkat figyelembe venni.

5 Doney 1982, 274. o. Persze mások szerint (Tipton 1974, 256. o. skk.) éppen a locke-i lélekkel való lényegi hasonlóság feltételezése a félreértések egyik forrása.

6 Vö. Descartes 1994, II., 36.: „Én vagyok, én létezem; ez bizonyos. De meddig? Hát mindaddig, amíg gondolkozom; hiszen ha teljességgel megszűnnék gondolkozni, talán még az is lehetséges volna, hogy egyáltalán nem is létezem.” Vö. McCracken–Tipton 2000, 20. o.

7 Tipton 1974, 260–261. o. – aki szerint a legfontosabb forrásaink a témában a naplók – összeszedi a lélekre vonatkozó bejegyzéseket: az első naplóban 15, a másodikban 121 darabot talál. Munkáját nagyban könnyítették Berkeley jelölései, hiszen a lélekre vonatkozó megjegyzései mellé egy 'S' betűt írt. Illetve '+' jellel jelezte azokat, amelyeket később elvetett. Ilyen szinte az összes *bundle theory*-t alátámasztó bejegyzés. Igaz, a jelölések nem mentesek az értelmezői vitáktól: ld. pl. Belfrage 1987.



A következőkben azokat a szöveghelyeket idézem, amelyekben Berkeley az elméről – Hume-hoz hasonlóan – mint percepciók, ideák kötegeiről vagy nyalábjairól (*bundle*) gondolkodott.<sup>8</sup>

Ha nem lennének érzéki ideák, nem lenne lélek, se észlelés, emlékezés, szeretet, félelem stb., semmilyen képesség nem lenne gyakorolható. (PC 478)<sup>9</sup>

Az ideák pusztá léte alkotja a lelket. (PC 577)

Az elme észleletek halmaza. Hagyd el az észleleteket és elhagyd az elmét, vedd az észleletek és veszed az elmét. (PC 580)

Azt mondod, az elme nem az észleletek, hanem az a dolog, ami észlel. Azt válaszolom, az „az” és a „dolog” szavakkal élsz vissza, ezek csak üres szavak jelentés nélkül. (PC 581)

Azt mondod, lennie kell egy gondolkodó szubsztanciának. Valami ismeretlennek, ami észleli és hordozza és összefogja az ideákat. Én azt mondom, mutasd meg, hogy bármilyen szükség van rá és elfogadom neked. Ügyelek rá, nehogy bármit is tagadjak, aminek a legkisebb okát is látom, hogy létezzen. (PC 637)

Ezek szerint Berkeley mintegy „tisztában volt” azzal, hogy Hume-nak van (pontosabban lesz) igaza, csak ezzel nem mert a nagyközönség elé lépni (mivel publikált műveiben erre vonatkozólag nemhogy nem találunk semmi biztatót, hanem – ahogy fentebb láthattuk – pont az ellenkezőjét); vagy pedig korai hume-iánus álláspontját a későbbiekben feladta.

Tehát már az is értelmezés kérdése, hogy melyik Berkeley igazi nézete.<sup>10</sup> Habár elég nyilvánvalónak tűnik, hogy a későbbi és publikációra szánt művek tartalmazzák a valódi álláspontot; továbbá a *Philosophical Commentaries* által sugallt „fejlődés” is ezt a tételt látszik igazolni. Habár nem lenne érdektelen hosszabban elidőzni egy kicsit annál, hogyan merülhetett fel egyáltalán a Naplókban a nyalábelmélet, most erre futólag is alig van lehetőség.

8 Jóllehet Berkeley maga sohasem használta a *bundle* kifejezést, az alábbiakban felcserélhető módon használok a köteg és a nyaláb kifejezéseket. Vö. Hume 1976, I/IV/6. 340. o.: az ember „[...] valójában mind olyan különféle észleleteknek a sokasága vagy együttese csupán, melyek elképzelhetetlenül gyorsan változtatják egymást, s szakadatlan mozgásban és változásban vannak”, vö. *Kivonat az Értekezés az emberi természetről című könyvből*. Hume 1976, 595–616. o.: 611. o.

9 A *Philosophical Commentaries* részletei mindenhol a saját fordításomban szerepelnek.

10 A későbbiekben, az „Implicit olvasat” részben röviden kitérünk arra az értelmezésre is, miszerint Berkeley igazi nézete a naplók nyalábelmélete.

Kézenfekvő lenne úgy értelmezni a helyzetet,<sup>11</sup> hogy Berkeley a kezdeti vacillálás után tett egy próbát a kötegelmélettel – mint ami összhangban van korai locke-iánus nyelvfilozófiai premisszáival<sup>12</sup> –, majd felismerve ennek veszélyeit, még a *PC* vége felé kialakította az érettnak minősített – publikált műveiben megjelenő – elméletét a lélekről mint tiszta aktivitásról (*pure act*).<sup>13</sup> És ez az aktus, a gondolkodás már nem egyszerűen ideák sorozatának a befogadása, hanem a lélek aktivitása.<sup>14</sup> Azonban meg kell jegyeznem, hogy egyesek szerint Berkeley végső nézete nem ez, hanem hogy a lélek egyrészt *aktív*, amikor akar, másrészt *passzív*, amikor észlel.<sup>15</sup>

### Implicit olvasat

Röviden és némileg ironikusan úgy fogalmazhatnám meg azt, amit implicit olvasatnak nevezek, hogy ez az, amit Berkeley-nak írnia kellett volna az elméről, hogy rendszere más elemeivel összeegyeztethető, konzisztens álláspontot képviseljen. Kimértebben fogalmazva: úgy vizsgálni a kérdést, mintha Berkeley nem adott volna filozófiája egyéb részeitől izoláltan vizsgálható választ az elméről (sőt választ is csak alig),<sup>16</sup> ezért rászorult az egész filozófiáját figyelembe vevő interpretátor munkájára.

Ha van egy – legalábbis nagy vonalakban – koherensnek tűnő elképzelésünk filozófiájának főbb megállapításairól, akkor az explicit olvasat során már említett szöveg-helyek is más színben tűnhetnek fel, és felfedhetik igazi jelentésüket. Természetesen az interpretációk jó része oda lyukad ki, hogy ha Berkeley elméről adott szórványos megjegyzéseiből – alkalmazva filozófiájának alapelveit – kidolgozunk is egy tartható álláspontot, az súlyos zavarokat okoz filozófiája más területein, vagyis az áhított kon-

11 A legfontosabb értelmezéseket ld. Belfrage 2007 és McCracken 1999.

12 Berkeley ekkoriban még deskriptivista, azaz úgy véli, a szavak jelentését, értelmességét az idea határozza meg, és az ideák jelölik ki a tudás hatókörét (ld. *PC* 421, 422, 606.) A későbbiekben, legnyilvánvalóbban az *Alapelvek* Bevezetésében, Berkeley változtat álláspontján, és talán a filozófiatörténetében először hívja fel a figyelmet a nyelv érzelemfelkeltő, cselekvésre ösztönző, stb. funkcióira, és irreálisnak ítéli azt a locke-i követelményt, hogy minden értelmes szó „mögött” lennie kell egy ideának. Ezen nem-deskriptivista álláspontja tette lehetővé az absztrakt ideák elutasítását, és hogy az elme (és aktivitásai) kapcsán feltegye: bár ideánk nincs az elméről, mégis értelmesen beszélhetünk róla, mivel fogalmunk (*notion*) van róla.

13 Ld. *PC* 701. Az *actus purus* skolasztikus kifejezéssel való összemosás veszélye miatt a későbbiekben inkább a *tiszta szellem* (pure Spirit) vagy az *aktív létező* (active Being) kifejezést használja.

14 „Substance of a Spirit is that it acts, causes, wills, operates, or if you please (to avoid the quibble that may be made on the word 'it') to act, cause, will, operate & it's substance is not knowable not being an Idea.” (*PC* 829).

15 Ld. McCracken 1999, 149–50. o. skk.

16 Nem mond semmit például olyan alapvető elmefilozófiai kérdésekről, mint a test és az elme kapcsolata vagy az emlékezet, de az állatok lelkeről se. Vö. az egyik legátfogóbb bevezetést a témában: Cummins 2005.

zisztencia – filozófiája egészére nézve – elérhetetlen, akár sikerül konzisztenssé tenni az elméről vallott nézeteit, akár nem.<sup>17</sup>

Ha összeolvassuk Berkeley elméről alkotott érett (vagy „hivatalos”) elképzelését és az anyag elleni érveit, akkor feltűnhet egy disszonancia. A legáltalánosabb olvasat szerint – amit azért itt tárgyalok, mert ez már Berkeley rendszerében gondolkodik, nem pusztán a lélekre vonatkozó megjegyzéseket interpretálja – Berkeley egész egyszerűen tévedett, illetve elhallgatta annak tényét, hogy rendszeréből és érveiből ugyanakkor kell következnie az elmére vonatkozóan, mint aminek az anyagi szubsztancia esetében. Tehát – a hume-iánus álláspont javára – a szubsztanciális nézetet el kellett volna vetnie; amit viszont vagy következetlenségéből (esetleg figyelmetlenségéből), vagy szándékosan nem tett meg – így kerülvén el, hogy összeütközésbe kerüljön a hittel. A kritika lényege úgy is megfogalmazható, hogy Berkeley két járható út között eltévedt egy – általa kitaposott, de végső soron járhatatlannak bizonyult – harmadikon. Az egyik út Locke-é, aki szerint, bár mindkét szubsztancia lényege megismerhetetlen, azért – hogy megmagyarázzuk az ideáinkat – biztosan következtethetünk mindkettő létezésére, a másik Hume-é, aki szerint pedig mivel nincs ideánk egyik szubsztanciáról se, ezért semmi sem indokolja feltételezésüket; fogadjuk el az ideáinkat mint pusztát, primitív adottságokat. De az olyan felemás megoldások, mint amelyekkel Berkeley próbálkozott, tarthatatlanok.

Ez az értelmezés abból a locke-i megállapításból indul ki, hogy ha az anyag problémás fogalom, akkor a szellemi szubsztancia is az: miután az ideájuk „[...] éppoly messze áll a felfogó- vagy észrevevőképességünkötől”, illetve mert „[...] nem rendelkezünk világos és elkülönített ideával” róluk.<sup>18</sup> Ebben a kérdésben csak akkor marasztalható el Berkeley, ha tényleg a locke-i elmélet keretében gondolkodott, és nem tett különbséget lélek és az anyag kategóriái között.<sup>19</sup>

Ez a megközelítés azonban meglehetősen felszínesnek tűnik, hiszen – ahogy a fentiek sugallhatták – Berkeley nagyon is tisztában volt egy, a hume-iánus megoldáshoz hasonló lehetőséggel vagy inkább – az ő szempontjából – veszéllyel, és azzal is, hogy meg kell mutatnia: nincsen megfelelés, egyenértékűség (*parity*) a lélek és az anyag esete között, azaz, utóbbi tagadásából nem következik előbbi is. Berkeley határozottan úgy gondolta, van megoldása arra, hogyan fér meg egymás mellett az anyagi szubsztancia elleni és a lelki szubsztancia melletti érvelése.

17 Vö. Pappas 1991, 293. o. és részletesebben Grave 1991b.

18 Locke 2003, II/XXXII/5. Valójában Locke pont fordítva érvel. Azért nincs alapunk elvetni a szellemi szubsztancia létét, mert ugyanazon érvek – a létezése ellen – felhasználhatóak lennének az anyag ellen is: „[...] hogy semmiféle képzet sincs a birtokunkban a szellemi szubsztanciáról, nem következtethetünk inkább annak nemlétére, mint amennyire ugyanezen az alapon tagadhatjuk a test létezését is.”

19 Vö. Cummins 1982 ezzel az ellenvetéssel a továbbiakban többször is szembenézőnk még.

Ahelyett, hogy részletezném ezen interpretációkat,<sup>20</sup> amelyek alapvetően Hülasz közvetítésével magától Berkeley-től erednek, inkább vegyük szemügyre, hogyan érvelhetünk ezen értelmezések ellen. Például úgy, hogy megkérdőjelezzük: Berkeley tényleg állítja-e explicite, hogy a lélek szubsztancia. Persze aligha vitatható, hogy szövegszerűen előfordul nála, de felvethető, hogy valójában mást értett rajta; vagyis *metaforikus értelemben használta a szubsztanciát*.<sup>21</sup>

Néhányan a modernek közül úgy látták jónak, hogy kigúnyolnak mindent, amit az égi járművekről beszélnek, mint pusztá zszargont, vagy értelmetlen beszédet. De jobban meg kellett volna fontolniuk, hogy minden beszéd, ami a lélekről szól, teljes egészében vagy nagyobbrészt metaforikus. (*Siris* 171)<sup>22</sup>

Berkeley „hivatalos” doktrínájában azon intenciója okoz feszültséget, hogy megtartsa a mentális szubsztanciát – annak ellenére, hogy észlelhetetlen –, és mindeközben elutasítsa az anyagit – mint észlelhetetlent; az elme ugyanis, csak úgy mint az anyag, nem más, mint egy absztrakt idea.<sup>23</sup> De Turbayne szerint e jól ismert ellentét csupán látszólagos, Berkeley rendszerében ugyanis az elmének van egy látens, szövegszerűen nehezen tetten érhető fogalma. Ennek felderítéséhez – miután az egyetlen, a kérdést szisztematikusan tárgyaló mű elveszett – az egész séma újrainterpretálása szükséges. Berkeley két megjegyzése szolgálhat az új értelmezés kiindulópontjául:

Hogy meglássuk egy hiba csúfságát, csupán le kell vetköztetnünk azt.<sup>24</sup>

Ezért nem állítom, hogy könyveim megtaníthatnak az igazságra.<sup>25</sup>

Berkeley tehát filozófiájára inkább a zavarok (*perplexities*) forrásai után való kutatásként, semmint végső, megfellebbezhetetlen igazságok feltárására és apodiktikus kijelentések megtételére irányuló erőfeszítésként tekintett.

Turbayne megállapítása szerint Berkeley mélyanalízise (*analysis-in-depth*) a filozófia el-tévelyedéseit (ateizmus, szkepticizmus, materializmus) – az absztrakt ideák feltételezésén keresztül – végső soron a nyelvhasználatban rejlő hibákból eredezteti, amelyeknek egyik paradigmátikus esete a metaforák szó szerint vétele. Turbayne szerint vannak olyan kifejezések

20 Itt helyszűke miatt nincs lehetőség tárgyalni az ún. *Inherence Interpretation*-t (Allaire 1991) sem, amely szintén inkonzisztensnek tartja Berkeley lélefilozófiáját; kritikáját ld. Oaklander 1991.

21 A következőkben Turbayne 1991 álláspontját rekonstruálom röviden.

22 Saját fordításom. A *Siris* a Berkeley-kutatás egyik fekete báránya, azonban sok probléma kapcsán fontos forrásunk lehet. Az idézetben az „égi járművek” Platón lélekfogat koncepciójára utal (ld. *Phaidrosz* 246a–254e).

23 Turbayne 1991, 220. o.

24 Az *Alapelvek* Bevezetésének, kéziratban fennmaradt, első vázlatából idézi Turbayne 1991, 220. o.

25 *II. levél: Berkeley Johnsonnak* 6.

Berkeley filozófiájában – főleg a mentális szférára vonatkozóak –, amelyek nem „válthatóak be” konkrét dolgokra.<sup>26</sup> E kategóriába tartozó szavak jelentése tehát nem lehet a tárgyukban (abban – az ideában –, amit megjelölnek), hanem csakis egy ágens cselekedeteiben.<sup>27</sup>

Semmilyen szó szerinti értelemben nem használhatjuk az elmére vonatkozóan a „szubsztancia” kifejezést – nem állíthatjuk, hogy egy „dolog”, amiben az ideák léteznek –, hanem csakis a metaforikusan. A metaforákat pedig szó szerint venni pont a filozófusok egyik fő hibája. Az elme tehát nem szubsztancia, mert a mentális szubsztancia kifejezés egyáltalán semmit nem jelöl, pusztán egy metaforikus megfogalmazás.

Turbayne négy érvet hoz fel értelmezése mellett. Először is, az *Alapelvek* 27. §-ában, vagyis még hivatalos doktrínájában is, Berkeley az akaratot és az értelmet – a lélek két fakultását – absztrakt ideáknak tartja.<sup>28</sup> Vagyis pusztán az a célja, hogy megtartsa az „akarát” és az „értelem” szavakat, annak ellenére, hogy valójában nem jelölnek körülhatárolható, valós létezőket. Másodszor, nehéz elképzelni, hogy Berkeley – aki olyannyira precíz és akkurátus logikai érzékkel rendelkezik – akarata ellenére és figyelmén kívül egy olyan ellentmondással terhelné meg a rendszerét, mint ami hivatalos doktrínájából következik. Ez persze korántsem konklúzív, inkább csak afféle *ad hominem* érv.

Harmadszor, arra a joggal felvethető kérdésre, hogy ha tényleg ezen az állásponton volt Berkeley, mégis miért tartotta titokban ezt a rejtett fogalmát az elméről, Turbayne válasza a *Látáselmélet* tanulságára hivatkozik. Ha ugyanis ebben a művében képes volt tartózkodni attól, hogy előrukkoljon a teljes értelemben vett *esse est percipivél* (miután itt még nem veti el a tapintáson keresztül megragadható anyag fogalmát), akkor nem elképzelhetetlen, hogy az *Alapelvek* első részében is megtartotta a lélek fogalmát, mintegy előkészítve a terepet a második résznek, ahol végre elővonná igazi lélekfilozófiáját, vagyis elvetné a lelket is *mint* szubsztanciát.<sup>29</sup>

26 Turbayne 1991, 225. o. A „beváltás” metafora lényege, hogy van-e olyan jelöllet, amelyre e szavak referálnak.

27 Vö. *Alciphron* VII. 18.: „I may be puzzled to define or conceive a notion of freedom in general and abstract, [but] it is evident to me, in the gross and concrete, that I am free agent.”

28 Turbayne nyilván e sorokra gondol: „[...] vajon vannak-e ideái az akarát és az értelem névvel jelölt két fő hatóerőről, mégpedig olyan ideái, amelyek világosan elkülönülnek egymástól és egy harmadiktól, a szubsztancia, vagyis az általában vett létező ideájától, amelyhez hozzátartozik az említett hatóerők lélek vagy szellem néven kifejezett hordozójának vagy szubjektumának a fogalma is. [...]” A *PC* 871-ben Berkeley tényleg absztrakt ideának minősíti a két képességet, de a *PHK* 27 intenciója valószínűleg inkább az idea és az elme megkülönböztetésének a megerősítése, mintsem annak aláásása. Sőt, odáig megy Berkeley, hogy bevezeti az idea mellé a *notion* fogalmát, ami – ha nem is oldja meg maradéktalanul a problémát – azt feltétlenül jelzi, hogy Berkeley a lelki szubsztanciával komolyan számolt. Vö. Van Iten 1964, 378–379. o.

29 Azért ez az analógia sem túlzottan erős, hiszen az *Alapelvek* első részében nemcsak, hogy vizsgálja a lelket, megragadva minden adandó lehetőséget, hogy kontrasztba állítsa az ideával, hanem az a mű arról is szól, hogyan ismerjük meg a *fogalmak* doktrínája szerint. Valószínűbb, hogy a második rész ez utóbbi kérdést elemelte volna tovább. Ráadásul a *Látáselmélet*ben egyáltalán nem támaszkodik az anyagi szubsztancia – még metaforikusan értett – fogalmára sem. Ld. Van Iten 1964, 380. o. Ezenfelül azt se felejtjük, hogy az *Alapelvek* második, 1734-es kiadása során – tehát amikor már feltehetőleg lemondott a második rész megírásáról – sem kerültek be olyan részek, amelyek e rejtett doktrínát sugallnák.

Negyedszer, Turbayne a *PC* kései – a fentiekben részben említett – bejegyzéseire utal,<sup>30</sup> melyek valóban alátámaszthatják álláspontját, ám a naplóra történő hivatkozás – legalábbis mint egy konkrét interpretáció melletti evidencia – meglehetősen problémás. Ugyanis annyiféle olvasata lehetséges, hogy szinte bármelyik értelmezés mellett és ellen egyformán felhasználható.<sup>31</sup>

Turbayne cikkében tehát azt állítja, hogy Berkeley-nak van egy rejtett doktrínája is az elméről, amelyben következetesen, mindenféle óvatosság és mérlegelés nélkül végigviszi elveit. Ellenben a hivatalos elméletében összhangban kíván maradni azon keresztény tanítással, mely szerint a lélek egy szubsztancia.

Grave ellenvetésére<sup>32</sup> válaszolva Turbayne igyekszik tisztázni, pontosan mit is állít, és úgy tűnik visszautasítja, hogy szerinte Berkeley egy tisztán anti-szubsztancialista elméletet képviselt, melyet egyrészt szó szerint kifejtett – igaz, csak a saját magának szóló feljegyzéseiben, mintegy privát módon (ti. a lélek nem szubsztancia) – és publikusan is, igaz ott meg metaforikus formában (ti. a lélek szubsztancia).<sup>33</sup> Turbayne igazából úgy fogalmazná meg állítását, hogy Berkeley egy tisztán szubsztancialista elméletet tartott, amit a privát kijelentései csak megerősítenek. Természetesen úgy érti, hogy mindezt metaforikusan tartotta igaznak, amit azokkal a naplójegyzeteivel, amelyek explicite elmentmondanak a szó szerinti értelmezésnek, csak megerősít.

Turbayne két további megjegyzéssel igyekszik alátámasztani értelmezését. Az egyik: kiemeli, hogy Berkeley élesen megkülönbözteti a kifejezések szó szerinti és a metaforikus értelemben vett használatát, és miközben tisztában van a metaforikus beszédmód fontosságával,<sup>34</sup> látja annak veszélyeit is, ti. hogy – akár a fizikában, akár a pszichológiában – a metaforikus (hipotetikus) létezőket valóságoknak vesszük.<sup>35</sup> Azonban amit Berkeley hangsúlyozni akar, az nem az, hogy vessük el a metaforikus nyelvhasználatot, hanem inkább csak az, hogy legyünk tisztában használatával, és csak addig tartsuk meg, amíg működik és segítségszükségünkre van egy elmélet megértésében.<sup>36</sup>

30 Konkrétan *PC* 637, 658, 701, 772, 829, 871, 713, 715.

31 Rádásul módszertanilag felettebb problémás, ha egy korábbi mű – nem is olyan egyértelmű – tanulságát egy későbbire akarjuk ráerőltetni. Vö. Van Iten 1964, 380. o.

32 Grave 1991a.

33 Legalábbis Grave így foglalja össze. Ez persze kétségkívül egyéni összegzés, és nagyon igyekszik aláhúzni azt, hogy szerinte ez az értelmezés Berkeley-t immorálisnak állítja be, olyannak, aki hivatalos doktrínájával hazudott olvasóinak.

34 „Speech is metaphorical more than we imagine” (*PC* 175).

35 A két tudomány fogalmainak összekeverése és konkrét értelemben vett – tehát nem metaforikusan történő – átvitele okozza a hibát. Vö. pl. *Alciphron* VII. 16.: „You suppose the mind in literal sense to be moved and its volitions to be mere motions”, vagy *De Motu* 3: „Az ösztönzés és erő kifejtés vagy törekvés szigorúan véve csak élő dolgoknak tulajdonítható. Amikor más dolgoknak tulajdonítják őket, metaforikus értelemben veendő.” Azonban érdemes tovább is idézni egy félmondattal: „a filozófusnak azonban tartózkodnia kell a metaforáktól”.

36 A fizika metaforáival tehát nem az a baj, hogy metaforák, hanem hogy nem jó metaforák.



Turbayne szerint Berkeley mikor a szellemi szubsztanciáról mint hordozóról beszél, számot vet a szó szerinti értelmével, ami itt természetesen tarthatatlannak minősít (*PHK* 16), majd megvilágítja, mit jelent metaforikusan: azt, hogy az elme ismeri és észleli az ideákat.<sup>37</sup> Ugyanígy tesz az elmére vonatkozó másik metaforájával is, azzal hogy az ideák az elmében léteznek. Először elveti, hogy úgy kellene értenünk, mint ahogy testekről állítjuk (ti., hogy vannak valahol); aztán pedig kibontja metaforikus értelmét; nevezetesen, hogy az elme felfog vagy észlel valamit.<sup>38</sup> Ezek után ezt a „felfogás” jelentést is elveti mint egy nem működő metaforát, mivel az elme mint az ideák passzív befogadója és hordozója egy passzív metaforát követel magának, s nem az aktivitást sugalló felfogást. De – Turbayne szerint – a szubsztanciánál (és a hozzá társuló kifejezéseknél) Berkeley nem talált jobb metaforát.

Persze Turbayne-nak elég magas árat kell fizetnie azért, hogy plauzibilissé és koherenssé tegye Berkeley elméletét. Akár bevallja, akár nem, de értelmezése azt sugallja, hogy Berkeley végül is elfogadja a hume-iánus kötegelméletet (vagy legalábbis valami hasonlót), tehát igazi elmélete (valahol) a *PC*-ben található meg. Ez az értelmezés tehát ellentmond annak, amit az explicit értelmezés során a leginkább plauzibilisnek találtunk.<sup>39</sup> Ettől még lehet igaz, de maga Turbayne áll elő egy másik értelmezéssel, ami megengedi, hogy Berkeley tényleg azt tartotta a lélekről, amit hivatalos álláspontjának szokás tartani.

Vagyis, lehetséges úgy is érvelni a „hagyományos” értelmezés ellen, hogy igyezkünk megmutatni, Berkeley filozófiájának implikációi mégsem állnak ellentétben az explicit olvasattal, és megérttethetők velünk, miért *nincsen egyenértékűség* anyag és lélek esete között. Berkeley is így érvel. Lássunk most két ígéretes értelmezést<sup>40</sup> – de leginkább a tanulságaikat.

Berkeley filozófiája magában rejti annak lehetőségét is, hogy ne „modern” szerzőként (az empirizmus egyik képviselőjeként) értelmezzük, hanem mint egy, a saját korában kissé anakronisztikus, az ókori hagyományokhoz erősebben kapcsolódó gondolkodót. A nyilvánvaló szkeptikus kapcsolaton kívül (amelynek felfedezése bizonyos értelemben a modernség megszületésével egyenértékű) nagyon erős hatást gyakorolt filozófiájára a platonikus és arisztotelianus hagyomány.<sup>41</sup> E lehetséges értelmezési irány szem előtt tartása az elme filozófiára vonatkozó megjegyzéseit is alapvetően más fénybe helyezi.

37 „Továbbá azt is tudom, mit értek azon az állításomon, hogy van szellemi szubsztancia vagy idea-hordozó: azt értem, hogy a szellemek ismerik és észlelik az ideákat.” (*HP* 207. o.)

38 Ld. *HP* 219. o.

39 Hasonló állásponton van Muehlmann 1991 is, aki szerint Berkeley valójában nem is hitt a lelki szubsztancia létében.

40 Turbayne 1982 és Atherton 1991

41 Valamint a sztoikus hagyomány és természetesen ezek ötvözte is, a neoplatonizmus. A kései művek neoplatonizmusa és a korai művek absztrakció-kritikájának kapcsolatáról ld. Wenz 1991 és ennek kritikáját: McKim 1991. Erre a kérdésre részletesebben kitérni azonban most nincs lehetőség.

Berkeley lélekfelfogását három tételben foglalhatjuk össze, amelyek egyúttal explicitte teszik a benne feltételezett ellentmondásokat:<sup>42</sup>

- (1) *Különbség elve*: az elme teljes mértékben különbözik, elkülönül ideáitól.
- (2) *Inherencia elve*: ideák csak elmében létezhetnek.
- (3) *Azonosság elve*: egy idea észlelése (maga az észlelés mint aktus) nem különbözik az észlelt ideától (az ideától mint tárgytól).<sup>43</sup>

Az ellenmondás kézenfekvő mind (1) és (2), mind (1) és (3) között: hogy lehet az elme minden vonatkozásban különböző az ideáitól, ha a) azok csak benne létezhetnek, illetve b) ha az észlelés aktusa, azaz az elme egy tevékenysége nem választható szét az ideától, vagyis az ideák függenek az (elme) észlelés(é)től.

(1) Berkeley rendszerének alapja,<sup>44</sup> azonban a hibát gyakran – a hagyományos értelmezés szerint legalábbis – itt szokás keresni. (2)-t is sokan támadták,<sup>45</sup> és (3) is meglehetősen problémás. Moore híres cáfolata épp (3) elvetésén alapul.<sup>46</sup>

Grave szerint az ideáknak az elme részeinek kellene lenniük;<sup>47</sup> Pitcher szerint pedig az ideák csak gyenge értelemben különböznek az elmétől.<sup>48</sup> Többnyire tehát elfogadják Ayer álláspontját, miszerint: „[u]gyanazok a megfontolások, amelyek Berkeley szerint szükségszerűvé tették, hogy fenomenalista módon adjon számot a materiális dolgokról, szükségszerűvé teszik azt is, amit Berkeley nem látott, hogy fenomenalista módon adjon számot az énről is.”<sup>49</sup> Tehát csak úgy, mint Hume az *Értekezés az emberi természetéről*-ben: az elmét helyesen úgy fogjuk fel, mint „különböző észleleteknek vagy különböző létezőknek a rendszerét.”<sup>50</sup> Ráadásul pont (1) tűnik a leginkább összhangban lévőnek a *common sense*-el, ami – ahogyan közismert – Berkeley számára az egyik legelső szempont.

42 A tézisek megfogalmazásában Turbayne 1982 (296. o.) cikkét követem, aki pedig Grave 1991b-re támaszkodik.

43 Vö. *Alapelvek* 5.

44 „This distinction is in the ground-plan of the book, in its very fabric...” Luce, A. A.: *Berkeley's Immaterialism: A Commentary on his „A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge”* (London, Thomas Nelson and Sons, 1945.) 51-t idézi Turbayne 1982, 297. o.

45 Allaire 1991

46 Moore szerint Berkeley a (3)-al ellentmond önmagának.

47 Grave 1991b szerint tehát Berkeley-nak dobnia kell (1)-et, az elme tehát nem egy szubsztancia, hanem egy – ideák által konstituált – rendszer.

48 Ehhez el kell vetnie az aktus-tárgy modellt és elfogadnia a határozói (*adverbial*) elemzést. Ld. Pitcher 1977, 192–201. o. és vö. Stoneham 2002, 76–87. o.

49 Ayer 1946, 126. o. Idézi Turbayne 1982, 298. o.

50 Hume 1776, I/IV/6.

Mint már említettem, ezen értelmezések leggyengébb pontja az, hogy nem veszik igazán komolyan Berkeley azon megjegyzéseit, amelyekből nyilvánvaló: tisztában volt mind a látszólagos ellentmondással – amit ezek az értelmezések valóságosnak vesznek –, mind pedig az elme hume-iánus leírásának a lehetőségével.

Turbayne ezzel szemben egy olyan alternatívát ajánl, amely lehetővé teszi, hogy Berkely fenntartsa az *Azonosság elvét*, ráadásul oly módon, hogy összeegyeztethető legyen a *Különbőség elvével*. Turbayne négy pontban foglalja össze mondanóját: először is, Berkeley szerint az elme nem egyenlő a képességeivel, tudniillik az értelemmel és az akarattal, hanem ezeket mintegy birtokolja.<sup>51</sup> Ez az értelmezés ellentétben áll a behavioristáéval, aki szerint a lélek semmi más, mint képességei, diszpozíciói, és a személy, vagy a test az, aki/ami birtokolja ezeket. Másodsor, a *Különbőség elve* értelmében, az elme – hatóerőivel, képességeivel együtt – különbözik az aktuálisan észlelt ideáktól vagy aktuális érzetektől. Az *Alapelvek* 2. §-ában az „ez az észlelő, aktív létező” jelzői a *képességekre* utalnak, melyeket – az elmével együtt – megkülönböztet az ideáktól, míg az 5. § „valódi létezés vagy észlelés” („*really exist or be actually perceived*”) és „tényleges érzékelés” („*actually sensation*”) kifejezései pedig az *aktualitásokra* – azaz, az ideára és az érzetre – vonatkoznak, melyeket azonosít egymással. A képességek és az aktualitások pedig úgy különböznek egymástól, mint két fajta vagy típus, vagy inkább mint két eltérő logikai kategória; annyira különböznek, „mint a fény a sötétségtől” (*PHK* 141).

Harmadszor, az *Azonosság elve* alapján, az úgynevezett aktus, az észlelés és a(z) észlelt tárgy – mialatt az elme aktuálisan észlel, vagyis befogadja az ideákat – ugyanaz, nem választható szét.

És végül, nyilvánvaló, hogy Berkeley konzisztensen tarthatta mindkét elvet egyszerre igaznak. Mert míg az elsőben megkülönböztet két heterogén kategóriát, addig az utóbbiban egy kategórián belül állít fel egy azonosságot. Azt azért Turbayne is elismeri, hogy Berkeley eljárhatott volna körültekintőebben is, minthogy nem teszi nyilvánvalóvá, hogy különböző módokon kell érteni az észlelés fogalmát a 2. és az 5. §-ban. De ha összeolvassuk a többi szöveggel – különösen a 27. §-sal –, akkor nyilvánvaló, hogy eltérő értelemben szerepelnek.<sup>52</sup>

Térjünk rá a *Különbőség elve* és az *Inherencia elve* között feltételezett ellentmondásra! Itt Turbayne egy elég meglepő helyhez folyamodik segítségért: Platón *Timaioszához*.<sup>53</sup> A *befogadó* (Receptacle) fogalmában találja meg azt a konzisztens elméletet, ami modellül szolgálhat e két tétel kompatibilitásának a megértéséhez. A *befogadó* stabilitásával és befogadásra való képességével Berkeley elme szubsztanciáját, míg a múlandó és változó minőségek benne Berkeley ideáit modellezik. Ugyan-

51 Turbayne az *Alapelvek* 2 és 27-re hivatkozik. Igazából egyik sem támasztja alá értelmezését explicite, bár ez a legkézenfekvőbb értelmezés.

52 Erre a problémára a következő fejezetben az érzékelés passzivitása kapcsán még visszatérek.

53 Ld. a vonatkozó részt *Timaiosz* 49a–50a.

úgy, ahogy nem ellentmondás azt állítani, hogy a fizikai tárgyaknak a térben kell létezniük, mégsem részei annak, az a feltételezés sem von maga után ellentmondást, hogy az ideák egyedül az elmében létezhetnek, annak ellenére, hogy nem részei annak.<sup>54</sup> Feltéve persze, hogy Platón modellként szolgáló elmélete konzisztens. Ennek kiderítésére egy még konkrétabb és ismerősebb modellhez fordulhatunk, amin tesztelhetjük mind Platón, mind Berkeley elméletét. Ezt szintén Platón szolgáltatja: a *befogadót* (Receptacle) és a *keletkezőt* (Becoming) – vagyis bármely jelenséget – egy anyához és annak gyermekéhez hasonlítja, és feltételezhetően a biológiai megfelelőjükhöz: az anyaméhhez és az embrióhoz.<sup>55</sup> Ahogy az embrió teljesen különböző a méhtől, amiben létezik, és amin kívül nem képes létezni, úgy különböznek teljes mértékben az ideák is az elmétől, amely nélkül egyszersmind nem létezhetnének.<sup>56</sup>

Turbayne ezek után a *Kategóriák* II. fejezetében az „alanyban vannak” arisztotelészi magyarázatához nyúl segítségül: „[...] ezt úgy értem, hogy nem mint rész van meg valamiben, és nem létezhetik külön attól, ami(ben) van [...]”.<sup>57</sup>

Mellőzve néhány lépést, Turbayne szerint a hön állított különbség lélek és anyag között végül is abban áll, hogy míg az anyagi szubsztanciáról állítjuk a predikátumait, és így alkalmazható rá a Berkeley-féle érvelés, mely végül az anyag elvetéséhez vezet,<sup>58</sup> addig az ideák, amelyek az elmében mint alanyban léteznek, mint egyedi létezők nem állíthatók semmiről – következésképpen a szellemi szubsztanciáról sem állítjuk az ideáit.

Berkeley Arisztotelészhez képest annyival mond többet, hogy alkalmazza új predikátum-elméletét, és – jóval kora előtt járva – elveti a szubjektum–objektum megkülönböztetés „mítoszat”.<sup>59</sup>

A logikában vagy nyelvfilozófiában hagyományos szubjektum–predikátum megkülönböztetést, és a metafizikában (ontológiában) bevett szubsztancia–tulajdonság dualizmust egyaránt tarthatatlannak és alaptalannak tartja, például azt, hogy a „kocka” szó – akár mint a mondat szubjektuma, akár mint egy metafizikai entitás – megkülönböztethető predikátumaitól, vagyis a tulajdonságaitól, azaz, hogy teljes,<sup>60</sup> önmagában

54 Turbayne 1982, 303. o.

55 *Timaios* 50d, 91d

56 Ez a megoldás egyébként, független attól az amúgy nem érdektelen kérdéstől, hogy Berkeley ismerte-e Platón elméletét, és felismerte-e annak hasonlóságát a sajátjával. De az nyilvánvaló, hogy Berkeley mint a görög filozófia előadója jól ismerte Platont, aki – ha nem is olyan látványos, mint mondjuk Locke vagy Malebranche, de mindenképpen – döntő hatást gyakorolt filozófiájára. Első biográfusa, John Stock (idézi Turbayne 1982, 304. o.) szerint Berkeley „kedvenc szerzője, akitől sok eszméjét kölcsönözte, Platón volt.”

57 *Kategóriák* 17.

58 Ld. a kulcsfontosságú *PHK* 49-t.

59 Vö. Turbayne 1982, 308. o.

60 Az teljes (complete) – nem teljes (incomplete) megkülönböztetés Strawsontól származik (Strawson 1959/2006, 152–153. o.).

fennálló, önmagának elégséges entitás, ellentétben a tőle függő predikátumokkal vagy tulajdonságokkal. Helyette Berkeley a predikáció egy másik elméletével áll elő:

[S]zámomra a kocka semmiben nem különbözik azoktól a dolgoktól, amelyeket móduszainak vagy akcideneciáinak neveznek. És ha azt mondjuk, a kocka kemény, kiterjedt és szögletes, akkor nem arról van szó, hogy e minőségeket egy tőlük különböző és őket hordozó szubjektumnak tulajdonítsuk, hanem csak arról, hogy kifejtjük a kocka szó jelentését. (PHK 49)

Az itt – csak röviden – kifejtett alternatíva, amit Turbayne *definiendum–definiens* elméletnek nevez, eltekint a létige létezést kifejező, predikatív használatától. Turbayne interpretációja szerint Berkeley itt a létigét az azonosságállítás kopulatív értelmében használja. Azaz azt hangsúlyozza, hogy a *definiendum* nem egy önálló entitás, valami (más), amiről a *definienseket* állíthatnánk – egyúttal elvetve a szubsztancia–tulajdonság metafizikai megkülönböztetését, és elfogadva az anyagra vonatkozóan a nyaláb-elméletet.

Ez a paragrafus azonban *prima facie* mintha ez ellenkezőjét érné el, mint amit Berkeley szándékozott: ha a kocka mint alany a predikátumaira, a szubsztancia pedig a tulajdonságaira esik szét, akkor ez az érv ugyanúgy érvényes kellene, hogy legyen a szellemi szubsztanciára is. Mindazonáltal a platóni és az arisztotelészi analógiák pont azt voltak hivatottak megmutatni, hogy az érzéki minőségek annak ellenére, hogy elmefüggőek, nem az elme tulajdonságai, azaz van valamilyen alapvető különbség a szellemi és az anyagi szubsztancia között, vagyis az elme mégsem hullik szét azokra az érzéki minőségekre, amelyek csak „benn” létezhetnek.<sup>61</sup>

Turbayne érvelésének részletes rekonstrukciója helyett csupán arra szorítkoztam, hogy bemutassam: megítélése szerint Berkeley mindhárom elvét konzekvensen tartani tudja, és képes elkerülni – a hagyományos értelmezés szerint elkerülhetetlen – humeianus „csapdát”. No meg lemossa róla az utókor gyalázatos címkéit Berkeley „férfiatlanságáról” és „gyávaságáról”.

A gondolatmenet összegzésképpen segítségül hívott másik értelmezés<sup>62</sup> szintén megoldást kínál az egyenértékűség problémájára, s ezáltal felmenti Berkeley-t az inkoherenca vádjá alól.<sup>63</sup> Az elemzés a következő szöveghelyből indul ki:

Hányszor kell még elismételnem, hogy saját lételem ismerem, vagyis tudatában vagyok; s hogy én magam nem az ideáim vagyok, hanem valami más: gondolkodó, aktív princípium,

61 Vö. Cummins 1982

62 Atherton 1991

63 Ld. a kritika egyik legelső megfogalmazását Reid 1857, II/XII.

amely észlel, ismer, akar és ideákkal műveleteket végez. Tudom, hogy én vagyok az, egy én ugyanaz a lény, aki színeket is, hangokat is észlel; hogy egy hang nem észlelhet színt, sem pedig egy szín hangot; hogy ennél fogva egyedi princípium vagyok, különbözöm a színtől és a hangtól, s ugyanebből az okból minden más az érzéki dologtól és tehetetlen ideától. De ami az anyagot illeti, sem létezésének, sem lényegének nem vagyok hasonlóképpen a tudatában. Ellenkezőleg, tudom, hogy semmi sem létezhet, ami ellenmondásos, az anyag létezése pedig ellentmondást foglal magába. Továbbá azt is tudom, mit értek azon az állításon, hogy van szellemi szubsztancia vagy idea-hordozó: azt értem, hogy a szellemek ismerik és észlelik az ideákat. De nem tudom, mire gondolnak azok, akik azt mondják, hogy egy nem észlelő szubsztancia ideákat vagy ideák ősképeit tartalmazza és hordozza. Egészében véve tehát a szellem és az anyag nem egyenértékű. (*HP* 206–207)

Berkeley tehát azt állítja, hogy a szellemi szubsztanciára nem úgy következtetünk, mint az anyagira; nem azért tesszük fel létezését, hogy megmagyarázzuk vele ideáinkat – hogy legyen valami, ami hordozza azokat, vagy amitől függenek –, hanem egyszerűen csak tudatában vagyunk lelkünknek.

Másik érve az, hogy az anyag fogalma – nem úgy, mint a szellemé – ellentmondást foglal magában. Ezt viszont csak akkor állíthatja, ha tud mondani valami pozitívát is a szellem lényegéről. Az anyag fogalmilag ellentmondásos, mert a szubsztanciának valamilyen aktív dolognak kell lennie, amely „valamilyen ok, amelytől ideáink függenek, s amely létrehozza és megváltoztatja őket” (*PHK* 26). Ok pedig csak aktív lehet, és az egyetlen dolog, ami aktív szavakkal jellemezhető, a lélek. Tehát az anyagi szubsztanciát nem csupán azon az alapon veti el, hogy egyszerűen nincs róla ideánk, hanem azért, mert nem létezhet – hiszen egyetlen dolog sem létezhet, amely fogalmilag inkonzisztens.<sup>64</sup> Azonban tudnunk kell valamit az elméről, ami képessé teszi arra, hogy aktív ágens legyen; vagyis nem elég pusztán annyit tudnunk róla, hogy létezik, hanem a lényegét is ismernünk kell.<sup>65</sup> Az „elme hordozza az ideákat” és az „anyag hordozza az ideákat” kijelentések között nem csak az „elme” és az „anyag” szavak jelentik a különbséget, hanem elsősorban az, hogy az első egy értelmes állítás, a második viszont önellentmondás.

A szellemi szubsztancia aktivitása számunkra – tudatos állapotaink során – közvetlenül hozzáférhető. Azonban nem teljesen evidens, hogy mit ért Berkeley szellemi szubsztancián, vagyis azon, aminek a tudatában vagyunk. Lehet, hogy valaki – mint Hume – csak ideákat, érzeteket stb. talál magában, de semmi nyomát nem leli egy szubsztanciának. Berkeley állítása, hogy csak az ideáinkkal vagyunk közvetlen ismeretségben, azoknak vagyunk tudatában, azt sugallná, hogy magunkba pillantva mi sem találunk mást, mint

64 Vö. *HP* 205–206. o.

65 Atherton tehát elveti azt az értelmezést, miszerint intuitív tudásunk van az elme – mint az ideáink okának – szükségzerű létezéséről. Eszerint ugyanis Berkeley-nak az elmét ismeretlennek és elvileg is megismerhetetlennek kell tartania. (vö. Pitcher 1977, 222. o.)



ideák sorozatát. Mikor arról beszél, hogy fogalmunk (*notion*) lehet az elméről, de ideánk nem, akkor a kritikus igazolva látja magát: Berkeley csak egy ordító ellentmondás árán tud a lélek szubsztancialitása mellett érvelni. Pontosabban: az, hogy fogalmunk van az elménkről, vagyis, hogy valami reprezentálja számunkra, azt jelenti, hogy más módon is lehet tudásunk, mint ideák ismerete révén. Berkeley-nak tehát meg kell mutatnia mennyiben más, vagy inkább több az, ha tudatában vagyunk valaminek, mint az, ha ideával rendelkezünk róla. A fogalom nem lehet kikövetkeztetett tudás, hanem valami olyannak kellene lennie, ami tapasztalatunk elválaszthatatlan része.

Atherton szerint az inkonzisztencia vádja alapvetően Berkeley ideaelméletéből származik, mely elvből zárja ki egy olyan – akár anyagi, akár mentális – szubsztancia lehetőségét, amelytől az ideák függenek, de amely maga kívül esik a tapasztalat határán; azonban egy nem-tapasztaló hordozóra való hivatkozást is képtelenségnek tart.

Mármint az, hogy egy idea olyasvalamiben létezzék, ami képtelen az észlelésre, nyilvánvaló ellentmondás; ideával rendelkezni ugyanis annyi, mint észlelni; amiben tehát szín, alak és hasonló minőségek léteznek, annak észlelnie kell őket. Ennélfogva világos, hogy ezeknek az ideáknak nem lehet nem gondolkodó (*unthinking*) szubsztátumuk. (*PHK* 7)

Mivel az anyagot sosem fogjuk tudni rávenni arra, hogy észleljen – hiába csúríjuk-csavarjuk a végtelenségig, hiába feltételezünk ilyen-olyan mozgásokat, tüzeléseket és egyebeket benne –, sosem juthatunk el oda, hogy számot adjunk arról: most épp pirosat észlel. Az idealista Berkeley értelmezésében tehát egy idea nem függhet egy nem mentális létezőtől. De azt sem mondhatja, hogy az ideáim egy általam ismeretlen mentálistól függenek, mert nincs olyan mentális dolog, aminek ne lennének a tudatában. Vagyis minden közvetlen tapasztalat, idea és érzet *transzparens* az észlelő számára. Tehát az ideáink – amelyeknek a tudatában vagyunk – semmilyen értelemben nem függhetnek olyan ideá(k)tól, amelyeknek nem vagyunk a tudatában – mert egyáltalán nem is lehetséges ilyen idea.

Ideaelmélete szerint – amelyet Locke is osztott<sup>66</sup> – nem lehet valami egyszerre mentális és nem tapasztalt: a mentális tárgy (az idea) szükségszerűen együtt jár egy mentális aktussal, a tudatossággal. Berkeley – különösen a *Három párbeszéd*-ben a fájdalom és a hő példáján<sup>67</sup> – elődjeinél is részletesebben kidolgozza, és filozófiája sarkkövének teszi meg azt a tézist, hogy az idea megkülönböztethetetlen a kvalitatív tapasztalattól, vagyis a mentális tárgy annak észlelésétől. Ebből következik, hogy a kvalitatív állapot (a *kválé*), amelynek a tudatában vagyunk, mikor észlelünk egy ideát, lényegileg szubjektív; mert az idea nem más, mint az a mód, ahogy általunk észlelve van.<sup>68</sup>

66 Vö. Locke 2003, II/1/19.

67 Ld. különösen a *HP* 161–165. o.

68 Azaz, nem elsősorban az észlelés elkülöníthető tárgya. Ld. Atherton 1991, 342. o.

Ez magyarázza, hogy az észlelés hogyan tárhat fel többet, mint egyszerűen ideák halmazát. Mert miközben észleljük az ideákat, valamit megtudunk a hordozóról is. Nem a tehetetlen idea tulajdonsága a tudatosság, hanem csakis az aktív elméé, tehát az ideák léte az azt észlelő tudatosságától függ. Azaz, ideák nem szabadon lebegő, önálló tárgyai a gondolkodásnak – ahogy Hume gondolta –, hanem a gondolkodás olyan módjai, amelyek kötődnek egy őket észlelő *én*hez. Ez az *én*, amely összeköti, összefűzi, egységbe foglalja a különböző ideákat, közvetlenül jelenik meg a tapasztalatban. Ahogyan lehetetlen az észlelt ideát elkülöníteni az észlelés módjától, ugyanúgy lehetetlen észlelni egy ideát úgy, hogy közben ne lennénk tudatában annak, hogy észlelünk. Amikor megízelünk egy almat, egyúttal annak is tudatában vagyunk, hogy éppen megízeljük. Az észlelő *én* a tudatosság révén szükségszerűen hozzájárul minden mentális eseményhez.

Berkeley nyilvánvalóan azért nem mondja, hogy erről a hordozóról – szigorú értelemben véve – lehetne ideám, mert pont ez az, ami lehetővé teszi, hogy legyen egyáltalán ideám. Ezért mondja, hogy nem ideám, csak fogalmam (*notion*) lehet róla. De a fogalmat használja a lélek egyéb kifejezéseire is;<sup>69</sup> vagyis nem egy *ad hoc*, hajánál fogva előrángatott fogalom, amit azért talál ki, hogy kihúzza a slamasztikából. Épp azért vezeti be, hogy elkerülje azokat a nemkívánatos konnotációkat, amelyek az idea kifejezés elmére történő alkalmazásából következnének. Például, ha feltesszük, hogy szerezhethünk az elméről ideát, amelyet azután nekiállunk keresgélni, de sehol nem találjuk, akkor gyanakodni kezdünk, hogy hiányzik hozzá a megfelelő „érzék(szerv)ünk”.<sup>70</sup> De ez félrevezető, ugyanis akárhány új érzékszervünk legyen is, azok ismét csak ideákat tudhatnak szolgáltatni, de az elméhez nem biztosíthatnak hozzáférést. Azonban értelmesen beszélhetünk arról, hogy tudatában vagyunk a mentális aktivitásainknak, azaz értelmesen beszélhetünk az elméről, mert lehet róla fogalmunk – ha ideánk nem is.

Berkeley tehát egész egyszerűen csatlakozik a descartes-i hagyományhoz, amennyiben a lélek és a test között jelentős aszimmetriát feltételez.<sup>71</sup> Descartes kiindulópontja, hogy a lélekről eredendőbb, biztosabb módon, ráadásul többet is tudunk, mint a testről, amelynek létezésében lehet kételkedni, míg az *én*ben nem. És e tekintetben Berkeley a konzekvensebb karteziánus, mint Locke, aki egyenlőséget tesz a lélekben és a testben való hit között.

És nem feltétlenül van igaza annak, aki szerint e Descartes-tól induló ideaelmélet<sup>72</sup> igazi végiggondolója Hume. Hume az ideákat a gondolkodás tárgyainak tartja, és ezen

69 Ld. pl. *Alciphron* VII.

70 És ezzel máris besétáltunk a szkepticizmus zsákutcájába. Vö. az *Alapelvek* 77–78, 136–137. és Locke 2003, II/XXIII/13.; IV/III/25.

71 Descartes 1994, II.

72 Ez – Wolfgang Röd szavajárásával – az ún. ideisztikus vagy idealisztikus előfeltevés, vagy – Grayling kifejezésével – az ún. „karteziánus szuperpremissza”, miszerint amivel közvetlenül kapcsolatban vagyunk, és amikkel a világ megismerést kezdenünk kell, azok ideák.

atomi mentális entitások közötti kapcsolattal foglalkozik – ám eközben megfeledeznek a pszichológiai állapotok egy fontos tulajdonságáról: a *tudatosságról*; arról, hogy egy mentális esemény mindig önmagára is vonatkozik. Ezért jelent problémát neki, hogyan tartozhat az ideák egy halmaza egy és ugyanazon személyhez. Berkeley számára az a kijelentés, hogy az elmében nem lehet más, csak idea, korántsem vonja maga után, hogy ne lennénk közben tudatában annak, hogy épp birtokoljuk őket. Ezért elmefilozófiája egy aktív, észlelő princípium aktusairól szóló elmélet, és nem – mint Hume esetében – egy az ideák közti hasonlósággal és kapcsolatokkal foglalkozó teória.

Ezen interpretációk – ha kielégítő megoldással nem is, de – több *tanulással* szolgálnak. Egyrészt annak tudatosításával, hogy a locke-i anyagi szubsztancia elvetése nem feltétlen jelenti a szubsztancia általános tagadását, illetve a locke-i értelemben vett általános – az anyagi és a lelki – szubsztancia felszámolása sem jelenti mindennemű szubsztancia eliminálását. Amikor tehát Berkeley kiáll a lelki szubsztancia mellett, nem a locke-i értelemben vett (anyag–lelki) szubsztancia egyik „felét” fogadja el, miközben a másikat tagadja. Ha így járna el, joggal vonná magára az inkonzisztencia vádját, azonban – mint láttuk – nem feltétlenül kell így tennie. Másrészt könnyen elképzelhető, hogy Berkeley valami mást értett szubsztancián, mint amit első ránézésre gondolnánk, vagyis a karteziánus, locke-iánus szubsztanciát. Lehetséges lélekfilozófiájának olyan interpretációját adni, amelyben a hagyományos szubsztanciának nincsen filozófiailag releváns szerepe.<sup>73</sup> És amennyiben szóhasználatát Locke-ot követi, metaforikusan beszél. Stephen H. Daniel szerint Berkeley korai (fő)műveiben a kései *Siris* neoplatonista metafizikáját próbálta ráerőltetni a locke-i terminológiára, de ez a kísérlet eleve kudarcra volt ítélve, mivel a descartes-i, locke-i metafizika szerint az elme létezhet az ideái nélkül,<sup>74</sup> ahogy Isten a teremtéstől, sőt még a Szentháromság személyei is felfoghatóak egymástól függetlenül.<sup>75</sup> Berkeley szerint ez egy alapvető félreértés három formában, melynek tárgyalása már átvezet bennünket a következő részhez.

73 Muehlmann 1991 és Turbayne 1991 „metaforikus” álláspontja kétségkívül ilyen.

74 Az egyik legnyilvánvalóbb megfogalmazást Locke-nál találjuk: „a szubsztanciák ideái az egyszerű ideák olyan összetételei, melyek szerepe az elkülönült, egyedi, önmagukban fennálló dolgok megjelenítése [...]” (Locke 2003, II./XII./6., vö. II./XII.4., ahol Locke a móduszokat mint „a szubsztanciák tartozékait” definiálja). A teljes igazsághoz azonban hozzátartozik, hogy ez Descartes-ra csak kérdőjelesen – ha egyáltalán – igaz. Ha szubsztancia-definícióját vesszük alapul – ahogy én itt és a dolgozatomban végig teszem –, akkor ennek kell következnie, viszont az, hogy Descartes szerint a lélek mindig gondolkodik, és hogy néhol azonosítja a szellemi szubsztanciát magával a gondolkodással, az ellenkezőjére utal. Ez utóbbi értelmezésben valami nagyon hasonlót mond, mint a következőben vázolt interpretáció szerint Berkeley. Berkeley és Descartes összetett kapcsolatát azonban most nincs lehetőség tovább vizsgálni, ld. pl. Doney 1982.

75 Ld. Daniel 2001a, 240. o.

## Lélek mint aktivitás<sup>76</sup>

Azért, hogy a fenti konklúzió(k) nem teljes mértékben megnyugtató(ak),<sup>77</sup> úgy vélem az felelős, hogy Berkeley lélefilozófiájának igazi problémáját nem is annyira az előbb tárgyalt kérdés (az explicit és az implicit olvasat összehangolásának lehetősége, illetve lehetetlensége) jelenti, hanem az interpretációk esetleges kudarcát az explicit olvasat, konkrétan a szubsztancia Berkeley filozófiájában játszott szerepének félreértése okozza. Ahhoz, hogy álláspontját helyesen értelmezhezzük, az *explicit olvasat* eredménye *revízióra szorul*. De nem abban az értelemben, hogy megkérdőjeleznénk Berkeley explicit kifejtett nézetét a lélek szubsztancialitása kapcsán. Ez ugyanis nem kérdéses!

Az elmondottakból következően nincs más szubsztancia, mint a *szellem*, vagyis ami észlel. (PHK 7)

Berkeley azért állította a lélekről, hogy szubsztancia, mert úgy is gondolta; nem *csak* egy üres metafora, amellyel – például az egyház képzeletbeli inkvizitorai elől – leplezni akarná a fájó igazságot, vagyis a lélek inszubsztancialitását.<sup>78</sup>

Azért kell felülvizsgálnunk eddigi eredményeinket, mert úgy tűnik túlságosan hamar elégedtünk meg azzal a megállapítással, hogy Berkeley a lélekről mint szubsztanciáról beszélt, s nem vizsgáltuk meg kellő alaposással: milyen értelemben tette ezt. Mint láhattuk nem abban az értelemben – noha a legtöbb értelmezés ezt sugallja –, mint Descartes vagy Locke. Az utóbbiak által képviselt, hagyományos felfogás szerint a szubsztanciának két fő jellemvonása van: az egyik a *perszisztencia* – hogy állandóságával a változás alapja vagy alánya –,<sup>79</sup> a másik a *függetlenség* – hogy minden egyéb létezőtől függetlenül létezik –.<sup>80</sup> Ha azonban Berkeley nem kapcsolódott e hagyományhoz, akkor mégis *mit* értsünk esetében lelki szubsztancián?

76 Értelmezésem Tipton, Turbayne, Migely és Stephen H. Daniel munkáira támaszkodik a leginkább.

77 Ha nem azok... A következők azonban inkább kiegészítik, mintsem felülírják az eddigieket. Mivel az előző értelmezés csak megmutatta, hogy lehet konzisztensen is érteni Berkeley-t, most egy más megközelítésben – inkább az explicit olvasatra fókuszálva – igyekszünk plauzibilissé is tenni azt. Pontosabban: a „revizionista” értelmezés annyiban lesz közös az előbb tárgyalt értelmezéssel, hogy egyik szerint sincs ellentmondás az explicit és az implicit olvasat között, annyiban viszont nem – s ezzel a metaforikus interpretációból is merít –, hogy ehhez ne kellene valamennyire máshogy értenünk az explicit eredményt. De hangsúlyoznám, erősen tentatív és gyerekcipőben járó értelmezés következik.

78 Bár nyilvánvaló, hogy Berkeley számára korántsem elhanyagolható szempont a kereszténységgel kompatibilis nézetet vallani e kérdésben, de ha például a halál utáni élet dogmáját tartotta volna szem előtt, akkor a kötegelmélettel sem került volna kilátástalan helyzetbe. Berkeley „szolipszitikus” időfelfogása ugyanis érvet szolgáltat a lélek halhatatlansága mellett. Vö. Berman 1994, 65. o.

79 Ami a változások során azonos marad, vö. *Kategóriák* 4a10

80 Ahogy Descartes 1996. I./51.-ben fogalmaz: „[c]sak önmagára van szüksége ahhoz, hogy létezzen”. Vö. Hight–Ott 2004, 3–7. o.

Első ránézésre Berkeley viszonya e hagyományos szubsztancia-felfogáshoz nagy vonalakban a következő. Amit elfogad belőle, hogy a lélek valamilyen értelemben perszisztál (vö. *PHK* 135): az elme az, ami megmarad az ideák folyamatosan változó áradatában, valamint, hogy egyszerű,<sup>81</sup> azaz, nincsenek részei.

A szubsztancia minimális definíciója, hogy egy olyan egyedi, individuális létező, amely az idő egy adott pillanatában (szinkron értelemben) egységes és az időben (diakrón értelemben) azonos marad önmagával, miközben biztosítja a hozzátartozó tulajdonságok és cselekedetek egységét és azonosságát; valamint ontológiailag elsődleges: valami, amitől bizonyos alárendelt létezők függenek. Ezt a két kritériumot úgy tűnik Berkeley szubsztanciája ki is elégti.<sup>82</sup> Hozzá kell azonban tennünk, hogy a szubsztancia elsődlegessége az ideákhoz képest kizárólag abban az értelemben igaz, amelyben az észlelő elsődleges az észlelttel szemben, azáltal, hogy alapul szolgál létezésének, azzal, hogy egy bizonyos kapcsolatban áll vele, nevezetesen, hogy észleli.

Cummins szerint Berkeley – ellentétben Hume-al<sup>83</sup> – a lélek esetében legalábbis megtartotta az akcideneciák szubsztanciától való ontológiai függésének hagyományos gondolatát, azonban az *inherencia* fogalmát, vagyis, hogy a minőségek szubsztanciában léteznek, radikálisan átértelmezte.<sup>84</sup> Az inherenciát az észlelés helyettesíti, amivel Berkeley eleget kíván tenni a szubsztancia kritériumának, és kijelenti, hogy a szubsztancia – mivel ő az, aki észlel – nem lehet idea, vagy ideák halmaza, hanem egyedi és aktív princípium kell, hogy legyen.<sup>85</sup>

Berkeley szerint a „hordozást” kétféleképpen érthetjük: (i) az anyag és akcideneciái esetében – ekkor szigorúan véve nincs értelme – és (ii) mikor az elmének az észleleteihez fűződő kapcsolatára alkalmazzuk. Ekkor azt jelenti, hogy az elme észleli vagy ismeri, vagy tudatában van az ideáknak.

A különbségtétel nem ismeretlen. Egyrészt az olyan típusú mondatokban, mint „az alma zöld” egy tulajdonságot állítunk egy szubsztanciáról. Ilyenkor – a hagyományos értelmezés szerint – az alma és a tulajdonság közötti kapcsolatot inherenciának, vagy exemplifikációnak nevezzük. De az olyan típusú állításokban, mint „János Marira gondol”, nem egy elkülönült dolog és tulajdonsága közti relációról van szó, hanem egy elme, vagy inkább egy gondolat és a gondolat tárgya (azaz, a dolog, amire a gondolat irányul) közötti kapcsolatról. Ezt a

81 A szubsztancia egyszerűsége nem arisztotelészi eredetű elképzelés, hanem Leibniz vélte úgy, hogy az egyszerűség szükséges feltétele a szubsztancia függetlenségének. Vö. Hight–Ott 2004, 5–6. o.

82 Cummins 2007, 126–127. o.

83 Hume 1976, I/IV/6.

84 A *PHK* 91-ben Berkeley egyrészt elismeri, hogy az ideák függő létezők – és ezzel „általánosan elfogadott” elveket hangoztat, azonban abban tudatosan eltér a tradíciótól, hogy szerinte ez a hordozó nem lehet más, mint a szellemi szubsztancia, s következőképpen az *inherencia* fogalma térbelileg – mint a szubsztanciában való *benne* foglaltatás – értelmezhetetlen.

85 *HP* 206–207. o. *PHK* 139. Az inherenciát kifejező hordozás vagy alátámasztás (*support*) azonosítása az észleléssel (*perception*) mindenképp új dingság a filozófia történetében. Ld. Ayers 1970.

viszonyt *intencionálisnak* hívják. Nos, Berkeley ez utóbbi értelemben képzei el az elme és a minőségek (ideák) közti viszonyt: amikor arról beszél, hogy az előbbi hordozza az utóbbit, vagy hogy utóbbiaknak az előbbiben kell létezniük, csak annyit mond, hogy az elmének egy érzéki minőségre kell irányulnia, vagyis tudatában kell lennie az ideának.<sup>86</sup>

Azonban Cummins figyelmeztet: az ideák ontológiai függése nem jelenti egyúttal a szubsztancia autonómiáját; nem attól alapvető(bb) létező – ahogy a fentebbiek esetleg sugallhatták –, hogy minden más létezőtől függetlenül képes létezni. Az ideák ebben a hagyományos értelmezésben hasonlóak az akcidensekhez vagy móduszokhoz, amelyek csak valamilyen szubsztancia révén tudnak létezni – például a mosoly egy akcicens, mert csak egy arccal együtt létezhet, de a fej szubsztancia, mert természetesen elképzelhető, hogy mosoly nélkül is létezzon. Berkeley ez utóbbit, vagyis a szubsztancia *autonómia-kritériumát* – melyet a hagyományos felfogás beleért a függetlenség kritériumába – nem tette magáévá.<sup>87</sup>

[S]zámomra nem kevésbé képtelennek látszik feltételezni egy akcicens nélküli szubsztanciát, mint szubsztancia nélküli akcicensokat. (PHK 67)

Berkeley absztrakcióellenességéből mintha annak kellene következnie – ha egyáltalán megengedi a szubsztancia létezését –, hogy attól szubsztancia valami, mert valami *másnak* szolgál támasztékul, vagy attól szubsztrátum, hogy *valami mást* hordoz, ugyanis e viszony konstituálja, ezen reláción kívül értelmetlen is beszélni róla.

A kérdés további vizsgálata előtt ki kell térnem még egy, a lélek természetére vonatkozó megfontolásra, amely első pillantásra az elme szubsztancialitásának problémáját nem érinti közvetlenül.

Ha megnézzük a lélek „hivatalos” definícióját,<sup>88</sup> és olvassuk a *Három Párbeszéd* azon részét, ahol Philonusz vitapartnerét, Hülaszt az *észlelés teljes passzivitásának* tézisére veszi rá,<sup>89</sup> akkor feltűnik egy ellentmondás: hogyan lehet az aktív lélek – amely ráadásul teljesen egységes és oszthatatlan – egyszersmind passzív is? Ez az ellentmondás ráadásul a lélek és az idea közti dualizmus alapját is aláásní látszik, ugyanis ha a lélekben is van valami passzív elem, akkor mégsem különbözik olyannyira az eredendően tehetetlen, inert ideáktól; sőt ha ez igaz, akkor a hume-i kötegelmélet damoklézsi kardja ismét fenyegető közelségbe kerül.<sup>90</sup>

86 Vö. Oaklander 1991, 268–269. o.

87 Vö. PHK 49, a predikáció berkeley-i elméletét, ld. Turbayne 1982, 305–306. o. és fentebb.

88 Amely, mint láttuk, lényegében megszületik a PC végére – de ld. pl. az *Alapelvek* 27-ben.

89 Érdekes módon mindössze két helyen kerül elő a lélek passzivitásának a motívuma: a *Három párbeszéd* első felvonásában (177–178. o.) és a *Samuel Johnson levelezés*ben. Ez utóbbiban Berkeley levelezőtársra figyelemre méltó ellenvetéseire válaszolva azt mondja: „[n]incs kétségem afelől, hogy az ember lelke passzív is, nemcsak aktív” (IV. levél 3.), mert – ahogy Samuel Johnson fogalmazott – „ideáink befogadásában teljesen passzívak” (III. levél 3.) vagyunk.

90 Ld. rövid taxonómiáját a Berkeley-t inkonzisztenciával vádoló értelmezéseknek Migely 2007, 154. o.



A megoldás kulcsa a közvetlen és közvetett észlelés megkülönböztetésében rejlik. Szigorú értelemben közvetlenül csak egy érzéki modalitásunkkal érzékelünk: színeket, hangokat stb., és közvetett észlelésünk során ezeket a heterogén ideákat<sup>91</sup> egy tárggyá kapcsoljuk össze, vagy egy közvetlenül adott ideából következtetünk egy másikra. Az észlelés során Isten és az ember akarata működik együtt, hogy létrehozzák az ideák együtteseit, amelyek az érzékelhető dolgokat alkotják; az én akaratom gyűjti egybe és rakja össze az ideákat.<sup>92</sup> A közvetett észlelés tehát mentális aktivitást, de nem feltétlen akaratlagosságot foglal magában: az esetek legnagyobb részében a természet törvények szerinti sorrendben és rendben, Isten által garantált együttjárásban kerülnek az ideák érzékeink elé.

De nem csak közvetett, hanem a közvetlen észlelés aktivitása mellett is lehet érvelni. Ahogy Berkeley a *PC* vége felé állítja: nincs észlelés, idea akarás nélkül; mivel „nincsen fájdalomtól és kényelmetlenségtől tökéletesen mentes idea...” (*PC* 833), és minden fájdalom vagy élvezet vágygal (*desire*) vagy ellenszenvvel (*aversion*) párosul. Azaz, Berkeley szerint nincsen neutrális észlelés. Továbbá, mindig jelen van egy beleegyezés (*assent*), amivel tudomásul vesszük, tudatosítjuk (*register*) az észlelést: „kell lennie egy cselekvésre vonatkozó diszpozíciónak, lennie kell egy asszenzióknak, amely aktív...” (*PC* 777). Ez az asszenzió<sup>93</sup> pedig az elme egy aktusa, és mindig jelen van:<sup>94</sup>

[a]míg csak létezem, vagy van bárminő ideám, örökké, folyamatosan akarok, a beleegyezésem a jelen állapotba [is] akarás (*PC* 791),

Berkeley tehát csak abban a nagyon szűk értelemben tartja a közvetlen észlelést passzívnak, hogy a véges elmék nem a forrásai vagy okai az érzéki ideáknak (*PHK* 90). Habár nem egy akarati aktus hozza létre ezeket az ideákat; nem a mi akarattunktól függ, hogy ha kinyitjuk a szemünket, mit lássunk, hanem Istentől, aki az érzéki ideákat bizonyos minták szerint belénk ülteti, mégis más aktusokban része van az emberi akaratnak, például a vágyban, az ellenszenvben vagy a jóváhagyásban.<sup>95</sup>

Az érdekesebb kérdés azonban az, hogy az érzékelés passzivitása tényleg elmoshatja-e az amúgy igencsak éles megkülönböztetést idea és lélek között. Sőt, vannak olyan passzusok is, amelyekben Berkeley egyenlőségjelet tesz az elme és az ideák között.<sup>96</sup>

91 A heterogenitás tézisééről ld. több más mellett *Látásmélelet* 121.

92 Mivel a szám az elme alkotása. Ld. *Alapelvek* 1, 12, 28, 29.

93 Nem alaptalan a sztoikus asszociáció, mivel – ahogy azt már jeleztem – Berkeley az antik iskolák tanai felől is értelmezhető.

94 Ld. *Alciphron* VII. 3.

95 Migely 2007, 157. o. „Presentational experience as such is not, it is true, active; but, inasmuch as it is the experience of a spirit, it is accompanied by or pervaded with volitional activity.” (Johnston, G. A.: *The Development of Berkeley's Philosophy*, London, 1923. 201.: idézi Tipton 1974, 379. o.) Vö. Stoneham 2002, 81. o.

96 Ld. pl. *PC* 585, 609, 655, de *PHK* 5 és 98 is értelmezhető így.

Az *Alapelvek* 5. §-a szerint nem lehet különbséget tenni – még gondolatban sem – az észlelés és az idea között. Bár előtte (a *PHK* 2-ben) Berkeley megkülönböztette az elmét az ideától, de itt úgy tűnik, mégis azonosítja őket. A 98. §-ban pedig – miközben a lélek mindig-gondolkodása mellett érvel – elismeri, hogy nem tudja elképzelni az elmét gondolat, gondolkodás nélkül.

A feltételezett inkonzisztencia azonban egy kétértelműség következménye. A *perception* jelentheti mind az aktust – észlelést, és mind az aktus tárgyát – ideát. Ennek fényében az *Alapelvek* 5. §-a érthető úgy, hogy Berkeley a *perception* az idea értelmében használta, tehát csak annyit állít – alig többet egy tautológiánál –, hogy az érzéki tárgyak létét nem lehet megkülönböztetni attól, hogy észelve vannak. A 98. § pedig értelmezhető úgy, hogy a *cogitation* – mely éppúgy kétértelmű, mint a *perception* – az aktust jelenti, vagyis nem képzelhető el a lélek a gondolkodás aktusa nélkül – *per definitionem* a lélek egy aktív dolog, léleknek lenni annyi, mint gondolkodó, észlelő dolognak lenni. Ha elvinnénk az aktivitást a lélekből, a lényegét vennénk el. Az is emellett szól, hogy a passzus a lélek mindig-gondolkodásának a tézisést akarja bizonyítani. Tehát mindkét rész – ha jóindulatúan olvassuk – interpretálható úgy, hogy nem következik belőlük az ideák és az elmék azonosítása.<sup>97</sup>

De ha az *Alapelvek* 5. §-ában mégiscsak az észlelés aktusáról van szó – arról, hogy elválaszthatatlan az ideától –, akkor sem szükségszerű feltennünk, hogy a kettő – az aktus és az idea – azonos; nem következik, hogy az aktust a tárgyaira lehetne redukálni – ahogyan a második emelet is elválaszthatatlan az elsőtől, mégsem mondanánk, hogy azonos vele. Berkeley egy *episztemikus szükségszerűséget* mond ki az aktus és a tárgy között: az észlelő alanynak tárggyal – csakúgy, mint a tengernek parttal – kell rendelkeznie.<sup>98</sup> Egyik sincs a másik nélkül. És ha nem létezhetnek egymás nélkül, Berkeley absztrakciókritikája szerint<sup>99</sup> el sem gondolhatóak külön. De ebből még nem következik, hogy azonosak.<sup>100</sup>

A lélek tehát mindig gondolkodik: a szellemre vonatkozóan igaz az *esse est percipere* tétele. És ahol van észlelő, ott észleltnek is lennie kell. Berkeley szerint azonban e két szerepet nem játszhatja el ugyanaz a színész, az elme. Tehát sem az idea nem létezhet elme nélkül, sem fordítva.<sup>101</sup> Egy érzéki dolog létezése előfeltételezi, hogy észlelje egy elme; egy elme létezése viszont az észlelésben, vagyis *saját* állapotában vagy aktivitásában áll, s ebben – de csak ebben – az értelemben nem függ valami rajta kívüli, tőle különböző dologtól. Még akkor sem, ha nem képzelhető el, hogy egyedül, önmagában – az észlelése tárgya nélkül – létezzen. Az elme ontológiailag domináns, bár nem önálló,

97 Ld. Migely 2007, 159–160. o. Vö. az implicit értelmezéseket, főleg Turbayne 1982 fent bemutatott megoldását az *Azonosság elve* kapcsán.

98 Luce példája, idézi Migely 2007, 160. o. De említhetnék akár hegyet és völgyet stb.

99 Ld. *Alapelvek*, Bevezetés 10.

100 Hasonlóan értelmezhető a *PHK* 98. is. A perceptuális kapcsolatból gondolkodás és gondolat között nem következik, vagyis abból a szükségszerű tényből, hogy a gondolkodásnak kell lennie tárgyának (azaz a gondolatok intencionálisak), az, hogy reduktív azonosság lenne a lélek és az ideái között.

101 Cummins 2007, 132. o.

ugyanis az észlelés (elme) elsődleges az észleltséggel (ideával) szemben, jóllehet kölcsönösen feltételezik egymást.<sup>102</sup> Az elme tehát abban az értelemben nem független, hogy működését, vagyis lényegét tekintve önálló lenne, ugyanis aktivitása – amely létezését, vagy lényegét konstituálja – elképzelhetetlen a tárgya, vagyis az idea nélkül.

Talán nem erőltetett az idea és lélek közötti különbséget úgy megragadni, hogy míg egy partikuláris idea fogalmilag nem értelmezhető attól az egyedi elmétől elválasztva, amelyik észleli – ugyanis szigorú értelemben az idea teljesen szubjektív –, attól az az egyedi létező, ami, hogy egy partikuláris szellem *itt és most* észleli. Egy elmének azonban nem szükséges feltétele, hogy pontosan azokkal a konkrét ideákkal rendelkezzen, amelyeket ebben a pillanatban észlel, mivel létezését maga az észlelés aktusa definiálja, függetlenül attól, hogy milyen ideákat észlel. Habár a lélek szükségszerűen és mindig gondolkodik, de azok a *partikuláris* ideák, amelyeket éppen észlel, nem magyarázzák létezését.<sup>103</sup>

Az elme és az ideái közötti kapcsolat Berkeley-nál azonban más, mint a hagyományos szubsztancia-felfogásban, ahol a szubsztanciák független, önálló létezők, amelynek az ideák – mint függő létezők – a módjai vagy módusjai.

Berkeley ontológiájának egyik fontos alapelve,<sup>104</sup> hogy ontológiailag különbözőek azok a dolgok, amelyek természetük teljes eltérése miatt különféle típusú létezők; az idea pedig teljesen passzív, míg a lélek teljesen aktív létező; az a mód, ahogyan az elmék léteznek, teljesen más, mint ahogyan az ideák léteznek.<sup>105</sup>

Másik elvével<sup>106</sup> azonban eltér a hagyományos szubsztancia–akcidencia felfogástól, miszerint ugyanis két dolog létezésében elválaszthatatlan, ha képtelenek létezni egymás nélkül. A különálló létezés mindkettő számára egyet jelentene a megsemmisüléssel. Az ideák *egyfelől*, létükben ontológiailag függenek az elméktől. Az ideák az elme közvetlen tárgyai, vagyis létezésük csak – egy elme által – elgondoltként, észlelteként fogható fel. Ha léteznek, valamely elmében kell, hogy létezzenek.<sup>107</sup> *Másfelől* viszont a lélek is függ *episztemikus értelemben* az ideáktól. Mint láttuk Berkeley elfogadja a kartezianus elgondolást, miszerint a lélek mindig gondolkodik (ellentéte kontradikció, *PC* 652), vagyis mindig gondolkodnia kell valamiről, azaz mindig kell, hogy legyenek ideái (ellenkező esetben lélekről sem beszélhetünk, *PC* 478).<sup>108</sup> Ehhez nem egy meghatározott idea vagy ideafajta szükséges (*PC* 842), hanem csak az aktivitás irányultsága. Tehát elmének lenni annyi, mint ideával rendelkezni, létezése abban áll, hogy „ideákat észlel és gondolkodik” (*PHK* 139).

102 Cummins 2007, 134. o.

103 Ld. Hight–Ott 2004, 8. o.

104 Migely-nél ez az *Ontological Distinctness Principle* (ODIS).

105 E különbség miatt kell határozottan megkülönböztetnünk őket (*PHK* 139). Nem is lehet ideánk a lélekről, mert az ideák „láthatóan” inaktívak (*PHK* 25), míg a lélek egy aktív dolog (*PC* 829), az ágens (*PHK* 27), amin egy az ideáktól „teljességgel különböző dologot” értünk (*PHK* 2).

106 Erre Migely mint *Existential Inseparability Principle* (EXIN)-re utal.

107 *PHK* 6. Lényegében ez az idealizmus tömör megfogalmazása.

108 Ld. ezeken kívül a már említett *PHK* 98 és *PC* 429, 429a.

Tehát Berkeley a szubsztancián nem azt érti – amit a klasszikus értelmezés –, hogy létezhet önállóan, mert mint láttuk a lelki szubsztancia, bár ontológiailag különböző (természetű) dolog, mint az idea, mégsem létezhet attól elválasztva.<sup>109</sup>

A szubsztanciális elme egy integrált, egységesített rendszer, amelyben az akarat és az értelem, mint aktivitásának két formája vagy megnyilvánulása működik. Nem alaptalan felvetni a kérdést, hogy ha a mentális szubsztancia igazi természete ez az aktivitás, akkor nem lehetetlen-e különbséget tenni a szubsztancia és aktusai, akarásai között? Hogy valójában egy és ugyanazon dologról van-e szó? A szubsztancia tehát nem egy dolog lenne, ami cselekszik, hanem azonos magukkal a cselekedetekkel és az akarásokkal.<sup>110</sup> Ez az értelmezés leszámol a szubsztanciával, és újra a nyalábelmélet karjaiba menekül. Berkeley azonban nyilvánvalóvá teszi, hogy az akarat és az értelem nem redukálható tárgyaira:

A szellem, az elme sem nem akarás, sem nem idea (PC 849).

Az elme egymással összekapcsolt, egymástól függő elemek aktív rendszere – bár ezek az elemek eltérőek (*distinct*), mégsem létezhetnek függetlenül.<sup>111</sup>

A mentális szféra elemei nem létezhetnek ezen a rendszeren kívül, azaz a lélek nem hasonló például egy órához, melynek alkatrészei magukban is fennállhatnak, bár csak együtt alkotják az órát mint rendszert. Az ideák megszűnnek létezni, ha nincsenek észlelve; az akarat és az értelem pedig nem részei az elmének, hanem ők alkotják a lelket magát – nem a rendszer alkotórészei, hanem maguk a rendszer. Tehát rendszeren egy egyszerű, oszthatatlan és aktív szubsztanciális egységét kell értenünk, s nem olyan részek aggregátumát, melyek az egész bizonyos funkcióit látják el.

Stephen H. Daniel több írásában is kísérletet tett arra, hogy Berkeley-t e kérdésben a ramus-i sztoikus logika felől olvassa.<sup>112</sup> A lélek és az ideák közti kapcsolat szemantikai elemzését ajánlja. Értelmezése szerint az elme „lényegében nyelvi vagy retorikai” természetű, amiben „minden egyes dolog jelentése vagy *logizmosza* a betöltött funkciója szerint definiálható”. Az ideákra csak akkor mondhatjuk, hogy léteznek, amikor egy elme észleli őket. Az elme pedig kizárólag az ideákkal való kapcsolatában gondolható el. Ennek ellenére az elme különbözik ideáitól; a berkeley-ánus elme „nem az ideái, hanem az aktív, akaratlagos (*willful*), partikuláris és meghatározott felfogása”<sup>113</sup> az Isten által elrendelt észleleteknek. Az elme tehát rendezett aktivitások rendszere. Ennek megérté-

109 Vö. az ellenvéleményt: Hight–Ott 2004, 7–11. o.

110 Vö. Belfrage 2007, 182. o.

111 ODIS és EXIN. Ld. Migely 2007, 163. o. A redukcionista álláspont pl. Muehlmann 1991-é, de Stephen H. Daniel álláspontját is érték hasonló kritikák, ld. Hight–Ott 2004, 11–18. o.

112 Ld. többek között Daniel 2001b – amire Migely 2007 (164. o.) egyetértően hivatkozik – vagy Daniel 2001a.

113 Daniel 2001b, 623. o.

séhez Daniel a sztoikus eredetű szubsztancia–egzisztencia megkülönböztetésből merít ihletet. Az ideák egzisztenciája észlelhető, de mivel az elme nem lehet az észlelés tárgya, nem is mondható ugyanabban a szigorú értelemben létezőnek, mint az idea: „az elmék vagy lelkek szubsztanciája semmi más, mint az ideák egzisztenciája”.<sup>114</sup>

De akár sztoikus, akár karteziánus terminológiában értelmezzük a lélek és az ideák viszonyát, a mondanivaló ugyanaz: Berkeley számára a lélek nem más, mint aktivitás. Ez az *aktivitás* az – és nem a független létezés –, ami *definiálja a szubsztanciát*.<sup>115</sup> És ez a lélek lényegét vagy akár létét is alkotó aktivitás szükségszerűen irányul valamire, ti. ideára. Azonban az, hogy ez az esszenciális aktivitás partikuláris ideákat igényel, nem jelenti egyúttal azt is, hogy az elme maga redukálható lenne azokra a konkrét ideákra. Ez utóbbiak bizonyos értelemben szükségszerű melléktermékeknek tekinthetők; a lényeges elem ugyanis az az aktivitás, amely leginkább mint *tudatosság* nyilvánul meg „belül”, és független attól, hogy milyen ideákra irányul „kívül”.

### Összegzés helyett

Amire dolgozatom kifuttatni szándékoztam, röviden a következő: ha Berkeley lélekfilozófiáját helyesen akarjuk interpretálni, akkor nem elég az „Implicit olvasat” részben tárgyalt problémát, vagyis az egyenértékűség kérdését megoldanunk, és kibékítenünk a két olvasat eredményét. Egy ilyen vállalkozás ugyan nem feltétlenül reménytelen, de előfeltételezi azt, hogy Berkeley alapvetően hasonlóan gondolkodott a lelki szubsztanciáról, mint Locke.

Ez pedig a locke-i anyagi szubsztancia ellen megfogalmazott kritikájának a fényében felettébb meglepő lenne. Berkeley ugyanis nemcsak az anyagi, hanem az általában vett locke-i szubsztanciát is elveti. Ha kritikájának tanulságát, miszerint az ismeretlen hordozó, a szubsztrátum feltételezése egy nyelvi kényszer eredménye,<sup>116</sup> számon kérjük Berkeley-n a lélek esetén is, akkor azt várnánk, hogy a lelket is vesse el mint az ideáitól független létezőt. És pont így is tesz: a lelket az aktivitással azonosítja. De ez még nem a Hume-féle kötegelmélet, ugyanis az elme nem redukálható az ideáira, másképpen fogalmazva, nem származtatott létező, hanem ontológiailag önálló kategóriába tartozik. Viszont nem is előzheti meg az ideáit, s nem is különülhet el tőlük, mert ha így tenne, megszűnne létezni.

114 „To say that an idea exists means nothing more than that it is the object of mind, and to refer to the subsistence or being of a mind is to refer to the existence of its ideas. Therefore, to think that minds *exist* in the same way that ideas exist is to think that minds are *things* like ideas; and that is something Berkeley repeatedly cautions against.” (Daniel 2000, 623. o. – idézi Migely 2007, 165. o.) E szerint Berkeley konzisztensen állíthatja egyszerre elme és idea különbözőségét és egymástól való függőségét.

115 Migely 2007, 165. o. Daniel nyelviileg – mintegy metaforaként – érti a szubsztanciát. Az immateriális szubsztancia az, amelynek aktivitása által azonosítjuk, szétválasztjuk és összekapcsoljuk az ideákat.

116 A szubjektum–predikátum szerkezetű állítások belevetítése a világba, megalkotva ezzel azt a tulajdonság nélküli szubsztanciát, amelyről állítjuk a tulajdonságokat. A kérdésről ld. Faragó 2003, különösen 254–256. o.

Az, hogy egy ilyen, a kötegelmélet és szubsztancia-tan közötti köztes álláspont, értelmes és védhető-e, az egy metafizikai kérdés, s mint ilyen Berkeley számára – ebből következően e dolgozat számára is – másodrangú. Ami Berkeley-t igazán érdekli, az az ismeretelméleti szempont, hogy valamilyen bizonyosságot találjon a világban, amit – mivel az anyagi szubsztanciát mint felesleges és értelmetlen koncepciót elvetette – csak a lelki szubsztanciában kereshette. És úgy vélte, saját lelkünkben meg is találta ezt a fogódzót: a bizonyításra nem szoruló (locke-i) személyt,<sup>117</sup> amelyre alapozva képes lehet megőrizni a *common sense* vélekedéseit, legyőzni a szkepticizmust és megerősíteni a keresztény hitet. De hogy ez a számunkra közvetlenül hozzáférhető aktivitás, a tudatoság, az öntudat – nevezük akárhogy – elvezet-e bennünket a kötegelmélet metafizikai spekulációjáig, mindaddig mellékes, amíg rajta keresztül számot tudunk adni olyan alapvető kérdésekről, mint például az önazonosság vagy a halál utáni élet. Ha ugyanis képes erre – hívják akárminek a metafizikusok –, akkor metaforikus értelemben szubsztanciának tekinthetjük.

## Bibliográfia

### Berkeley művei:

- Alciphron. In Luce, A. A. – Jessop, T. E. (szerk.), *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Thomas Nelson and Sons, London, Vol. 3., 1950.
- A mozgásról. (ford. Fehér Márta) In *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. L'Harmattan, 2006, (vál. Altrichter Ferenc) 353–372. o.
- Berkeley és Samuel Johnson filozófiai levelezése. (ford. Fehér Márta) In uo. 231–250. o.
- Értekezés a látás új elméletéről. (= *Látáselmélet*) (ford. Faragó-Szabó István) In uo. 23–79. o.
- Hülasz és Philonusz három párbeszéde (= *HP*). (ford. Vámosi Pál) In uo. 153–230. o.
- Philosophical Commentaries (= *PC*). In Luce, A. A. – Jessop, T. E. (szerk.), *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Thomas Nelson and Sons, London, Vol. 1., 1948.
- Siris. In Luce, A. A. – Jessop, T. E. (szerk.), *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Thomas Nelson and Sons, London, Vol. 5., 1953.
- Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről (= *PHK = Alapelvek*). (ford. Fehér Márta) In *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. L'Harmattan, 2006, 83–152. o.

117 Úgy tűnik, amikor Berkeley szellemi szubsztanciáról beszél, akkor a locke-i személyhez valami nagyon hasonló járhatott a fejében, ld. Tipton 1974, 262–268. o. Vö. Locke 2003, IV/IX/3., II/XXVII/9–29. és IV/III/6., valamint Forrai 2005, 261–95. o.



### Felhasznált irodalom:

- Allaire, Edwin B. 1991, „Berkeley’s Idealism.” In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume III, Routledge, London, 248–261. o.
- Arisztotelész 1993, *Kategóriák* (ford. Rónafalvi Ödön), Kossuth Könyvkiadó.
- Atherton, Margaret 1991, „The Coherence of Berkeley’s Theory of Mind.” In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume III, Routledge, London, 336–346. o.
- Ayer, A. J. 1946, *Language, Truth and Logic*. Dover, New York.
- Ayers, Michael R. 1970, „Substance, Reality, and the Great, Dead Philosophers.” *American Philosophy Quarterly* 7, No. 1, Jan. 1970, 38–49. o.
- Belfrage, Bertil 1987, „A New Approach to Berkeley’s Philosophical Notebooks.” In Ernest Sosa (szerk.), *Essays on the Philosophy of George Berkeley*. Boston, D. Reidel, 217–230. o.
- Belfrage, Bertil 2007, „Berkeley’s Four Concept of the Soul.” In Stephen H. Daniel (szerk.), *Reexamining Berkeley’s Philosophy*. Toronto, 172–187. o.
- Berman, David 1994, *George Berkeley. Idealism and the Man*. Clarendon, Oxford.
- Cummins, Philip D. 2005, „Berkeley on minds and agency.” In Kenneth P. Winkler (szerk.), *The Cambridge Companion to Berkeley*. Cambridge, 190–229. o.
- Cummins, Philip D. 1982, „Hylas’ parity argument.” In Colin Turbayne (szerk.), *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*. University of Minnesota, Minneapolis, 283–294. o.
- Cummins, Philip D. 2007, „Perceiving and Berkeley’s Theory of Substance.” In Stephen H. Daniel (szerk.), *Reexamining Berkeley’s Philosophy*. Toronto, 121–152. o.
- Daniel, Stephen H. 2001a, „Berkeley’s Christian Neoplatonism, Archetypes, and Divine Ideas.” *Journal of the History of Philosophy* 39:2, April 2001, 239–258. o.
- Daniel, Stephen H. 2001b, „The Ramist Context of Berkeley’s Philosophy.” *British Journal for the History of Philosophy* 9, October 2001, 487–505. o.
- Daniel, Stephen H. 2000, „Berkeley, Suárez, and the Esse-Existere Distinction.” *American Catholic Philosophical Quarterly* 74, 2000, 621–636. o.
- Descartes, René 1996, *A filozófia alapelvei*. (ford. Dékány András) Osiris, Budapest.
- Descartes, René 1994, *Elmélkedések az első filozófiáról*. (ford. Boros Gábor) Atlantisz, Budapest.
- Doney, Willis 1982, „Is Berkeley’s a Cartesian Mind?” In Colin Turbayne (szerk.), *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*. University of Minnesota, Minneapolis, 273–282. o.
- Faragó-Szabó István 2003, „Búcsú a szubsztanciától: Locke versus Berkeley.” *Világosság* 2003/11–12. 251–257. o.
- Forrai Gábor 2005, *A jelek tana – Locke ismeretelmélete és metafizikája*. L’Harmattan, Budapest.
- Grave, S. A. 1991a, „A Note on Berkeley’s Conception of the Mind.” In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume III, Routledge, London, 230–232. o.
- Grave, S. A. 1991b, „The Mind and Its Ideas: Some Problems in the Interpretation of Berkeley.” In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume III, Routledge, London, 237–247. o.
- High, Marc – Ott, Walter 2004, „The New Berkeley.” *Canadian Journal of Philosophy* 34.

- Hume, David 1976, *Értekezés az emberi természetről*. (ford. Bence György) Gondolat, Budapest.
- Locke, John 2003, *Értekezés az emberi értelemről*. (ford. Csordás Dávid és Vassányi Miklós) Osiris, Budapest.
- McCracken, Charles J. 1999, „Berkeley’s Notion of Spirit.” In Margaret Atherton (szerk.), *The Empiricists: Critical Essays on Locke, Berkeley and Hume*. Rowman & Littlefield, Boston, 145–152. o.
- McCracken, Charles J. – Tipton I. C. 2000 (szerk.), *Berkeley’s Principles and Dialogues. Background Source Materials*. Cambridge.
- McKim, Robert 1991, „Wenz on Abstract Ideas and Christian Neo-platonism in Berkeley”, In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume II, Routledge, London, 219–227. o.
- Migely, Genevieve 2007, „Berkeley’s Actively Passive Mind.” In Stephen H. Daniel (szerk.), *Reexamining Berkeley’s Philosophy*, Toronto, 153–171. o.
- Muehlmann, Robert 1991, „Berkeley’s Ontology and the Epistemology of Idealism.” In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume III, Routledge, London, 271–292. o.
- Moore, George Edward 1981, „Az idealizmus cáfolata.” In *A józan ész védelmében és más tanulmányok*. Magyar Helikon (ford. Vámosi Pál, válogatta és az utószót írta: Lónyai Mária) 117-162. o.
- Oaklander, Nathan L. 1991, „The Inherence Interpretation of Berkeley: A Critique.” In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume III, Routledge, London, 262-270. o.
- Pappas, George S. 1991, „Ideas, Minds and Berkeley”. In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume III, Routledge, London, 1991, 293-319. o.
- Pitcher, George 1977, *Berkeley*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Platón 2005, *Phaidrosz* (ford. Simon Attila), Atlantisz, Budapest.
- Platón 1984, *Timaiosz* (ford. Kövendi Dénes), In *Platón összes művei*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1984, III. kötet, 307-410. o.
- Reid, Thomas 1857, *Essays on the Intellectual Powers of Man*. Philips, Sampson, and Company, Boston.
- Stoneham, Tom 2002, *Berkeley’s World*. Oxford.
- Strawson, P. F. 1959/2006, *Individuals – An Essay in Descriptive Metaphysics*. Routledge, London and New York.
- Tipton, I. C. 1974, *Berkeley, The Philosophy of Immaterialism*. Methuen, London, 1974.
- Turbayne, Colin M. 1991, „Berkeley’s Two Concepts of Mind.” In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume III, Routledge, London, 1991, 219–229. o.
- Turbayne, Colin M. 1982, „Lending Hand to Philonous: The Berkeley, Plato, Aristotle Connection.” In Colin Turbayne (szerk.), *Berkeley: Critical and Interpretative Essays*. University of Minnesota, Minneapolis, 295–310. o.
- Van Iten, Richard J. 1964, „Berkeley’s Analysis of Mind.” *Philosophy and Phenomenological Research* 24, No. 3 (Mar., 1964), 375–82. o.
- Wenz, Peter S. 1991, „Berkeley’s Christian Neo-platonism.” In Walter E. Creery (szerk.), *George Berkeley Critical Assessments*. Volume II, Routledge, London, 157–168. o.

## Bekő Éva

Felsőfokú tanulmányaimat a Tan Kapuja Buddhista Főiskolán kezdtem, ahol buddhista teológiából szereztem BA diplomát. Ezt követően az ELTE BTK filozófia szakos MA képzésén vettem részt, amelyet 2011 nyarán fejeztem be. Jelenleg a Közép-Európai Egyetem egy éves filozófia MA programjának vagyok a hallgatója. Az itt közölt írás a 2011 tavaszán megrendezett, XXX. OTDK versenyre készített dolgozatom kissé átdolgozott változata. Dolgozatomat Bene László témavezetésével készítettem, és az OTDK Filozófia II. tagozatán harmadik helyezést értem el vele. Érdeklődésem az antik filozófiáról a tudományfilozófia felé tevődött át, így jelenleg elsősorban ezen a területen folytatok tanulmányokat. Érdeklődésem középpontjában a tudományok és az áltudományok egymástól való elhatárolásának a kérdése áll, ezt a témát szeretném kutatni.

Bekő Éva

**Legyőzhető-e a győzedelmes argumentum?**

Diodórosz Kronosz a modalitásokról és elméletének jelentősége

**Bevezetés**

Dolgozatom tárgya az antik megarai filozófus, Diodórosz Kronosz győzedelmes argumentumának bemutatása, illetve az argumentummal szoros összefüggésben álló diodóroszi modalitás-definíciók jelentőségének felvázolása. Ezen túlmenően ismertetem azt a filozófiai vitát, amelyet Diodórosz Kronosz a lehetségesség meghatározásával kapcsolatban folytatott Arisztotelésszel és Philónnal. Ennek keretében részletezem, mi a jelentősége annak, hogy elfogadjuk-e a meg nem valósuló potencialitások létezését, illetve miért fontos, hogy egyértelműen elkülönítsük egymástól a meg nem valósuló lehetőségeket és a lehetetlenségeket.

Írásomban amellet érvelek, hogy Diodórosz álláspontja sok szempontból védhető, és megoldási kísérletet nyújt olyan problémákra, amelyeket Arisztotelész nem old meg. Arra helyezem a hangsúlyt, hogy rávilágítsak a győzedelmes argumentum és a diodóroszi modalitás-definíciók jelentőségére, illetve érzékeltessem a meg nem valósuló lehetőségek problémájának a súlyát, amely nemcsak az antik korban jelentett kihívást a filozófusok számára, hanem aktuális kérdés most is.

Mivel Diodórosz Kronosz neve kevésbé ismert számos más antik filozófuséhoz képest, először rövid kitérőt teszek életének és filozófiai tevékenységének a bemutatására: Diodórosz az antik megarai filozófiai iskolához tartozott, és az i.e. 4. század második felében tevékenykedett. A görög logika egyik kiemelkedő alakja volt: egyrészt azért, mert megalkotta a nagy hatást kiváltó győzedelmes argumentumot, másrészt pedig a kondicionális kijelentések természetét vizsgálva elsőként mutatott rá a modális és a temporális logika kapcsolatára.<sup>1</sup> A fennmaradt források szerint annyira megszállottja volt a logikának, hogy bánatában öngyilkos lett, amikor nem tudott megoldani egy logikai rejtvényt, amelyet a szintén megarai Sztilpón adott fel neki az akkori egyiptomi uralkodó, Ptolemaiosz Szótér udvarában.<sup>2</sup>

Diodórosz munkásságának további részét képezte, hogy az eleai filozófusok nyomdokában haladva a mozgás nemlétezése mellett érvelt, valamint szavaink használatának konvencionális mivoltáról való meggyőződését fejtette ki a korabeli nyelvfilozófiai viták során.<sup>3</sup> Utóbbit jól példázza, hogy öt lánya közül az egyiknek férfinévet adott, illet-

---

1 Altricher 1993, 290. o.

2 Diogenész Laertiosz II. 106–112.

3 Sedley 2010.

ve rabszolgáit olyan kötőszókkal nevezte el, mint például „Dehát” és „Noha”.<sup>4</sup> Szellemes paradoxonokat talált ki, és tevékenységével felkeltette kortársai figyelmét, amit jól szemléltet Sextus Empiricus feljegyzése:

Diodórosz Kronosz igen jelentős dialektikus volt. [...] Tanainak oly nagy volt a hatása, hogy ennek állandó ismételtetését hallva még a háztetőn üldögélő hollók is a feltételes állítások diodóroszi kritériumát károgták.<sup>5</sup>

Nagy hírnevét Diodórosz elsősorban a győzedelmes argumentumnak (*kürieuón logosz*) köszönhette, amelyet csak közvetett módon ismerhetünk, hiszen a filozófusnak egyetlen műve sem maradt ránk. A győzedelmes argumentumnak olyan nagy jelentősége volt, hogy a sztoikus Kleanthész állítólag egy egész könyvet írt miatta, míg tanítványa, Khrüszipposz ennek hatására a lehetőség fogalmának tisztázását próbálta meg egyik könyvében, de ezek a művek sajnos nem maradtak ránk.<sup>6</sup> Diodórosz argumentumát Epiktétosz műve vázolja fel legrészletesebben,<sup>7</sup> de az érvelés logikai levezéséről nem maradt fenn leírás egyik szerzőnél sem. A győzedelmes argumentum egyrészt azért váltott ki nagy hatást, mert ennek segítségével bebizonyosodott, hogy ellentmondás áll fenn három – Arisztotelész és más filozófusok által is – általánosan elfogadott állítás között, másrészt pedig ez által új értelmezést adott Diodórosz a kondicionális kijelentéseknek.

## I. Az alapprobléma: a meg nem valósuló potencialitások

Számos jelentős problémát vet fel az a kérdés, hogy a meg nem valósuló lehetőségeket mi alapján különböztethetjük meg a lehetetlenségektől, valamint egyáltalán megkülönböztethető-e egymástól a két kategória. Arisztotelész a *Metafizika* IX. könyvében kifejti azon álláspontját, amely szerint igenis léteznek meg nem valósuló lehetőségek, illetve az aktualitások nem azonosak a potencialitásokkal, ám konkrét meghatározást nem ad arra, hogy mit tekinthetünk potencialitásnak. Különbőféle példákkal érzékelteti, mit jelent a potencialitás és a lehetetlenség, de nem határolja el egymástól konkrétan a két fogalmat. Véleményem szerint részben ez ösztönözte arra Diodórosz Kronoszt, hogy egyértelmű definíciókkal határozza meg, mi lehetséges és mi lehetetlen. Diodórosz a győzedelmes argumentum segítségével amellet érvel, hogy csakis azok a kijelentések fogalmaznak meg lehetséges állítást, amelyek a jelenben vagy a jövőben valóra válnak, ami egyben azt jelenti, hogy meg nem valósuló potencialitások nem léteznek. Ez a nézet magával vonja azt is, hogy egy lehetségeséget ki-

4 Steiger 1994, 77–84. o.

5 Steiger 1994, 91. o., Eredeti szöveghely: Sextus Empiricus, *Adv. math.* I. 310.

6 Uo. 296. o.

7 Epiktétosz, *Dis.* II. 19. 1–5.

fejező kijelentés előbb vagy utóbb múltra vonatkozó szükségszerű igazság lesz, és ami sosem válik szükségszerű igazsággá, az a kijelentés eleve nem fogalmazott meg lehetőségességet. Így a lehetőségességet kifejező és egyedi eseményeket megfogalmazó kijelentések valójában vagy lehetetlenséget, vagy szükségszerű igazságot mondanak ki, azaz Diodórosz szerint nem létezik a szó igazi értelmében vett lehetőségesség.

A győzedelmes argumentum igen nagy hatást váltott ki az antikvitásban, ugyanis erős logikai érvet szolgáltatott a determinizmus mellett, ami sokak számára nem volt elfogadható álláspont. A győzedelmes argumentum és a diodóroszi modalitás-definíciók magukkal vonják ugyanis azt a következményt, hogy az egyedi eseményekre vonatkozó kijelentéseknek változatlan az igazságértékük, és egy kijelentés igazságértéke adott már a megfogalmazásának pillanatában is.<sup>8</sup> Ez azt jelenti, hogy ha például azt az állítást tesszük: „Szókratész hetvenéves korában kivégzik”, akkor állításunk vagy igaz, vagy hamis, de igazságértéke nem akkor dől el, amikor Szókratész meghal, hanem a kijelentés megfogalmazásának pillanatában. Ez a nézet azzal jár együtt, hogy ha valaki Szókratész születése előtt több száz évvel kimondta volna a fenti állítást, akkor az már kimondásának pillanatában is igaz lett volna, és szükségszerű igazságot fejezett volna ki. A győzedelmes argumentum diodóroszi konklúziója arra mutat rá, hogy meg nem valósuló potencialítások nem léteznek, azaz sosem fejeztek ki lehetőségességet azok az állítások, mint például „Szókratész nyolcvanéves korában természetes módon hal meg”, vagy „Szókratész negyvenéves korában elesik a háborúban”.

Diodórosz álláspontja első olvasatra abszurdnak tűnhet, viszont a győzedelmes argumentum olyan érvet szolgáltat, amelyet nem lehet könnyen megcáfolni. A maga korában valószínűleg éppen azért kapta a „győzedelmes” jelzőt, mivel logikailag kikezdetetlennek tartották, és azért váltott ki számtalan vitát, mert nagy kihívást jelentett a determinizmust ellenző filozófusok számára. Az argumentummal szoros összefüggésben álló diodóroszi modalitás-definíciók konkrét meghatározásokat adnak a négy modalításra, ami véleményem szerint megoldási javaslatot nyújt arra, hogy a meg nem valósuló potencialításokat hogyan különböztethetjük meg a lehetetlenségektől. Az érvelés ugyanakkor azért volt óriási hatással a kor laikusaira is, mert sokakat érdekelt az a kérdés, hogy ha valami nem valósul meg, azt meg nem valósuló lehetőségnek, vagy lehetetlenségnek kell-e tekintenünk? Például ha Oidipusz megöli Laioszt, akkor azt kell-e mondanunk, hogy öröktől fogva szükségszerű igazságot fejezett ki az az állítás, hogy „Oidipusz megöli Laioszt”, vagy pedig meg nem valósuló potencialításként annak a propozíciónak a megvalósulására is volt lehetőség, hogy „Oidipusz nem öli meg Laioszt”? Vagy vajon öröktől fogva szükségszerű igazságot mond-e ki az az állítás, hogy „Kürosz legyőzi Kroiszoszt, és meghódítja Lúdiát”, vagy pedig lehetőségességet fejezett ki az az állítás is, „Kroiszosz legyőzi Küroszt, és meghódítja Perzsiát”?

8 Az általánosságot kifejező propozícióknak változhat az igazságértékük, ilyen például a „nappal van” állítás (lásd a részleteket a VI. fejezetben).

## II. A győzedelmes argumentum

A győzedelmes argumentum vizsgálatakor szembesülnünk kell azzal a problémával, hogy az argumentum levezetésével kapcsolatban nem áll rendelkezésünkre semmilyen forrás, így csupán kísérleteket tehetünk az érvelés rekonstrukciójára. Az argumentum premisszáit és a belőlük levont konklúziót ismerjük, de hogy milyen módon jutott el Diodórosz a számos vitát kiváltó konklúzióhoz, arról csak találgatásaink lehetnek, még akkor is, ha fel tudunk vázolni olyan megoldási kísérleteket, amelyek nagy valószínűséggel helytállóak.

A győzedelmes argumentum görög elnevezése, a *kūrieuón logosz* szó szerint „leigázó érvelést” jelent. Ha ezt a fordítást vesszük alapul, akkor a „leigázó” jelzőt úgy érthetjük, hogy az érvelés tartalmára vonatkozik, vagyis az argumentum a szükségszerűség mindent leigázó hatalma mellett szolgáltat logikai érvet. Ezen kívül az is egy lehetséges értelmezés, hogy a *kūrieuón* kifejezés nem az argumentum tartalmára, hanem annak jellegzetességére vonatkozik, azaz arra utal, hogy az érvelés legyőzhetetlen, logikailag kikezdhetetlen.<sup>9</sup> Bármelyik értelmében is használták a *kūrieuón* szót, annyit bizonyosan tudunk, hogy a győzedelmes argumentum jelentősége abban áll, hogy elsőként világít rá három kijelentés együttes implauzibilitására. E három kijelentés az Epiktétosz által közölt eredeti szöveg és a szó szerinti magyar fordítás alapján a következőképpen szól:

- (1) *Pan pareléüthosz aléthesz anankaion einai.*  
Minden <ami> elmúlt <és> igaz, szükségszerű.
- (2) *Dünató adünaton mé akoluthein.*  
Lehetségesre lehetetlen nem következik.
- (3) *Dünaton einai ho ut' esztin aléthesz ut' esztai.*  
Lehetséges, ami sem nem igaz, sem nem lesz <igaz>.<sup>10</sup>

A három görög mondat tartalmilag így adható vissza világosabban:

- (1) Minden, ami elmúlt és igaz, szükségszerű.
- (2) A lehetségest nem követi lehetetlen.
- (3) Az, ami nem igaz, és nem is lesz igaz, lehetséges.<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Altrichter 1993, 289. o.

<sup>10</sup> Steiger 1994, 103. o.

<sup>11</sup> Steiger 1994, 103. o. Eredeti szöveghely: Epiktétosz, *Diss.* II. 19. 1–5. (131 Döring)



A győzedelmes argumentum bemutatását így folytatja Epiktétosz:

Diodórosz, látván az ellentmondást, az első két állítás kézenfekvő voltát használta föl annak igazolására, hogy

(~3) Ami nem igaz, és nem is lesz igaz, az nem is lehetséges.<sup>12</sup>

A szöveg folytatásából azt is megtudjuk, hogy bizonyos filozófusok, mint például Kleantész és követői a második és a harmadik állítást fogadták el, és az elsőt vetették el; más filozófusok pedig, mint például Khrüszipposz és követői az elsőt és a harmadikat fogadták el, és a másodikat utasították el.

Mivel ennél többet nem mondanak forrásaink a győzedelmes argumentumról, meg kell vizsgálnunk, mit jelent egyáltalán ez a három premissza. Kézenfekvő lenne azt gondolnunk, hogy eseményekre vonatkoznak a fenti kijelentések, de az „elmúlt és igaz” kifejezés nem vonatkozhat eseményekre, hiszen nincs értelme olyat mondani, hogy egy esemény „igaz”. Az eseményekről csupán azt mondhatjuk, hogy megtörténtek vagy nem történtek meg; azt, hogy „igaz”, vagy „hamis”, kizárólag kijelentésekről állíthatjuk. Ebből a megfontolásból tehát azt kell feltételeznünk, hogy Diodórosz kijelentésekre gondolt az érvelésében, és nem eseményekre.<sup>13</sup> Ha így értelmezzük a győzedelmes argumentumot, akkor a következőképpen fogalmazhatjuk át a premisszákat:

- (1) A múltra vonatkozó minden igaz kijelentés szükségszerű.
- (2) A lehetséges kijelentésből logikailag nem következik a lehetetlen kijelentés.
- (3) Az a kijelentés, amely nem igaz és nem is lesz igaz, még lehetséges.<sup>14</sup>

Diodórosz tehát felfedezte, hogy a három premissza együttesen inkonzisztens, és úgy gondolta, a három közül az utolsó az, amelyik elvetendő. Érdekes szemügyre vennünk, hogy ezt helyesen gondolta-e, hiszen első olvasatra a harmadik premissza is ugyanúgy helytállónak tűnik, mint a másik kettő. A rendelkezésünkre álló testimóniumok szerint senki sem vonta kétségbe e három premissza ellentmondasságát, ezen a téren tehát tökéletes egyetértés volt még a Diodóroszt kritizáló filozófusok között is: a vélemények csupán abban tértek el egymástól, hogy ki melyik állítást tartotta hamisnak.<sup>15</sup>

12 Bugár – Lautner 2006, 69. o., ford. Steiger Kornél. Eredeti szöveghely: Epiktétosz, *Diss.* II. 19. 1–5.

13 Altricher 1993, 292. o.

14 Steiger 1994, 103. o. és Altrichter 1993, 297–298. o.

15 Altrichter 1993, 298. o.

### *A premisszák vizsgálata*

Az argumentum vizsgálatakor figyelembe kell vennünk, hogy kétféle kijelentéstípust különböztettek meg Diodórosz korában:<sup>16</sup>

- a) Olyan kijelentések, amelyek változtatják igazságértéküket aszerint, hogy éppen megvalósulnak-e vagy sem. Ezekről azt gondolták, akárhányszor megvalósulhatnak, és megvalósulásuk idején igazak, míg más időpontokban hamisak. Például: „nappal van”.
- b) Olyan kijelentések, amelyek egyszer valósulhatnak meg, így soha nem változik az igazságértékük. Például: „Platón alapította az Akadémiát”.

1. Az argumentum első premisszáját (*pan pareléüthosz aléthesz anankaion einai*) kétféleképpen lehet érteni:<sup>17</sup>

- i) „Minden igaz állítás, amely a múltról szól, szükségszerű.”

Ez a premissza a fenti b) típusú mondatokra vonatkozik, így azt fejezi ki, hogy a múltról szóló minden igaz állítás igaz is marad, tehát sosem változik meg az igazságértéke. Például, ha igaz az a kijelentés, hogy „az első görög-perzsa háború harmadik napján esett az eső”, akkor utólag már nem lehetséges az, hogy „az első görög-perzsa háború harmadik napján nem esett az eső”. Egy olyan kijelentés pedig, amely nem fejez ki lehetségséget, logikailag egyenértékű azzal a szükségszerű kijelentéssel, amely annak a tagadása. Ebből kifolyólag a múltra vonatkozó kijelentések vagy szükségszerűek, vagy lehetetlenek.<sup>18</sup> Az a) típusú mondatokra pedig úgy vonatkoztatható ez a premissza, ha a mondatokba egy meghatározott időpontot kifejező változót teszünk, például: „amikor kihirdették az első olümpiai játékok diszkoszvető versenyének győztesét, akkor nappal volt”. Ezen a módon az a) típusú állítások átalakíthatóak b) típusú mondatokká, amelyeknek nem változik az igazságértékük.

Egy múltról szóló igaz propozíciónak ugyanakkor nem kell feltétlenül múlt idejű mondatnak lennie, hanem kifejezhető úgy is, hogy a mondat igei állítmánya jövő idejű, mint például: „mindig igaz lesz, hogy Arisztophanész Athénben született”. Ugyanígy egy múlt idejű állítás is szólhat a jövőről: „mindig igaz volt, hogy Platón meg fogja alapítani az Akadémiát”.

- ii) „Minden igaz múlt idejű állítás szükségszerű.”

Diodórosz minden bizonnyal nem erre az értelmezésre gondolt, ugyanis sok olyan múlt idejű állítás van, amely valamikor igaz, egy későbbi időpontban pedig hamis. Ilyen állításokat az a) típusú mondatok fejeznek ki, mint például: „tegnap telihold

<sup>16</sup> Kneale 1987, 125. o.

<sup>17</sup> Kneale 1987, 123–124. o.

<sup>18</sup> Altrichter 1993, 299. o.

- volt”. Ha ez az értelmezés lenne helytálló, abból az következne, hogy minden hamis múlt idejű kijelentés lehetetlen lenne, mivel egy szükségszerű állítás ellentmondó párja lehetetlenséget fejez ki. Ha ezt az érvelést alkalmazta volna Diodórosz, akkor túllőtt volna a célon, ugyanis azt mutatta volna meg, hogy a lehetséges, az igaz és a szükségszerű egybeesik; ugyanúgy, ahogy a nem szükségszerű, a hamis és a lehetetlen is egybeesik. Másrészt, Diodórosznak a modális fogalmakra alkalmazott definíciója<sup>19</sup> éppen azon alapul, hogy az általánosságokat kifejező kijelentések igazságértéke változhat, ezért kizárt, hogy az első premisszát így gondolta volna.
2. A második premisszában (*dünató adünaton mé akoluthein*) szereplő *akoluthein* igét kétféleképpen érthetjük:<sup>20</sup>
- i) Időbeli követés. Erre több ellenvetést is felhozhatunk: egyrészt érvelhetünk amellest, hogy az oksági viszonyoknál egyidejűség is előfordulhat, másrészt pedig forrásaink szerint a sztoikus Khrüszipposz egyértelműen nem ebben az értelemben használja az *akoluthein* igét, amikor Diodórosz nézetét próbálja cáfolni.<sup>21</sup> Továbbá olyasmi előfordulhat, hogy lehetetlenné válik valami, ami korábban lehetséges volt: ha Diodórosz így értette volna az *akoluthein* igét, akkor a második a premissza lenne fenntarthatatlan, és nem a harmadik. A filozófus viszont a harmadikat tartja elfogadhatatlannak, nem pedig ezt.
  - ii) Logikai követés. Az Arisztotelész utáni logikai vitákban ebben az értelemben szerepel az *akoluthein* kifejezés, továbbá Khrüszipposz is így használja a Diodórosszal folytatott vitájában, ezért igen valószínű, hogy a győzedelmes argumentumban is ezt jelenti.
3. A harmadik premisszánál (*dünaton einai ho ut’ esztin aléthesz ut’ esztai*) kisebb a félreértés lehetősége, ám annyit érdemes megjegyezni: célja nem az, hogy a „lehetséges” definícióját rögzítse, hanem a *dünaton einai ho* predikatív szerkezetként szerepel, vagyis azt fejezi ki, hogy léteznek meg nem valósuló lehetőségek is. Ezért úgy értendő a mondat, hogy „az, ami nem igaz és nem is lesz igaz, még lehetséges”, vagyis egy kijelentés attól még kifejezhet lehetséges állítást, ha az most nem igaz, és a jövőben sem válik igazzá.<sup>22</sup>

### *Az argumentum rekonstrukciója*

Mielőtt bemutatnám a győzedelmes argumentum rekonstrukciójának kísérleteit, szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy az érvelés levezetésén túl további kérdést jelent az, hogy Diodóroszt mi vezértelte abban, hogy a három szóban forgó premisszát helyezze egymás

19 Lásd az V. fejezetben.

20 Altrichter 1993, 294–296. o.

21 Uo., 296.o.

22 Uo. 297. o.

mellé. Aphrodisziaszi Alexandrosz azt állítja, a megarai filozófus a modalitásokról vallott nézetei alátámasztására használta érvelését,<sup>23</sup> amiből arra következtethetünk, hogy Diodórosz először megfogalmazta modalitás-definícióit, és utána találta ki magát az argumentumot. Ez a beszámoló magyarázatot szolgáltat arra, hogy a filozófus miért éppen ezt a bizonyos három kijelentést helyezte egymás mellé, illetve mi volt a célja az argumentummal.

A győzedelmes argumentum annyira ismert volt a maga korában, hogy állítólag még a társasági összejöveteleken is gyakran erről beszélgettek egymással az emberek.<sup>24</sup> Ha hihetünk ennek a leírásnak, az azt jelenti, hogy nem volt szükséges feltétlenül járatosnak lennie a logikában annak, aki meg akarta érteni Diodórosz mondanóját. Az argumentum logikai levezetésének bemutatása előtt így célszerű megvizsgálnunk először egy hétköznapi példán keresztül Diodórosz érvelését. Tegyük fel, hogy egy fagyaltos pult előtt állok vasárnap délután három órakor, és azon gondolkodom, csokoládé- vagy vaníliafagyaltot vegyek-e. Az adott pillanatban – a harmadik premissza értelmében – úgy tűnik, lehetőségességet fejez ki az az állítás is, hogy „csokoládéfagyaltot veszek vasárnap délután három órakor”, és az is, hogy „vaníliafagyaltot veszek vasárnap délután három órakor”. Egy kis idő után meghozom a döntésemet: vaníliafagyaltot veszek. Miután megvettem a fagyaltot, az első premissza alapján szükségszerűen igaz állítássá válik az a kijelentés, hogy „vaníliafagyaltot vettem vasárnap délután három órakor”. Azért válik szükségszerűvé, mert a három óránál későbbi időpontokban már nem mondhatom igaz állításként, hogy „lehetséges az, hogy csokoládéfagyaltot veszek vasárnap délután három órakor”, hiszen a vasárnap délután három óra elmúlt, így többé nem tudok döntést hozni arról, hogy mit csináljak abban az időpontban. Az akkor meghozott döntésem és az ezzel együtt járó vaníliafagyalt vásárlás végérvényes és visszavonhatatlan, utólag már nem tudok rajta változtatni, nem tudom meg nem történné tenni. Ugyanígy az is igaz, hogy ha vasárnap délután három órakor nem vettem csokoládéfagyaltot, akkor később ezen a tényen sem tudok változtatni: négy órakor például mondhatom azt igaz állításként, hogy „most, azaz vasárnap délután négy órakor csokoládéfagyaltot veszek”, de ekkor már nem igaz az, hogy lehetőségem van arra, hogy „vasárnap délután három órakor csokoládéfagyaltot veszek”. Ezen a ponton ütközünk bele a második premisszába: ami logikailag lehetséges volt, az logikailag lehetetlenné vált. Három órakor lehetőségességet fejezett ki az a kijelentés, hogy „három órakor csokoládéfagyaltot veszek”, négy órakor viszont már nem fejez ki lehetőségességet az a kijelentés, hogy „három órakor csokoládéfagyaltot veszek”. Ezzel viszont megsérül a második premissza, vagyis az a modális logikai törvény, amely meglehetősen megingathatatlannak tűnik. Ebből az érvelésből az derül ki tehát, hogy ha az argumentum első és harmadik premisszáját elfogadjuk, akkor a második premissza tarthatatlanná válik, azaz bebizonyosodott, hogy a három premissza együttesen inkonzisztens.

23 Kneale 1987, 122. o.

24 Epiktétosz, *Dis.* II. 19. 8.

Mivel Diodórosz Kronoszt dialektikusként tartották számon, nyilvánvalóan be kellett mutatnia a győzedelmes argumentumnak valamiféle logikai levezetését. Sajnos nem maradt ránk ez az érvelés, így csak feltételezéseket tehetünk vele kapcsolatban, ám a logika azon eszközeivel élve, amelyek az antikvitásban is ismertek voltak, és ma is elfogadottak, le tudjuk vezetni az argumentumot a következő módon.<sup>25</sup> Tegyük fel, hogy van egy olyan kijelentés, amelyre a harmadik premissza kikötései állnak, nevezzük ezt a kijelentést  $p$ -nek. A premisszák ellentmondásosságát így bizonyíthatjuk be:

- |   |                             |
|---|-----------------------------|
| 1. $p$ lehetséges   | (3. premissza miatt)        |
| 2. $p$ most nem igaz és nem is lesz igaz                  | (3. premissza miatt)        |
| 3. $p$ most nem igaz                                      | (2.-ből)                    |
| 4. $p$ nem volt igaz                                      | (3.-ből az 1. premisszával) |
| 5. $\text{nem-}p$ igaz volt                               | (4.-ből)                    |
| 6. $\text{nem-}p$ szükségszerű                            | (5.-ből az 1. premisszával) |
| 7. $p$ lehetetlen   | (6.-ből)                    |
| 8. ellentmondás az, hogy $p$ lehetséges és $p$ lehetetlen | (2. premissza miatt)        |

Levezetésünk abból indul ki, hogy ha van egy olyan  $p$  állításunk, amelyet most lehetségesnek tartunk, ám sosem valósul meg, akkor a jelenhez képest egy későbbi időpontban már úgy kell szólnia állításunknak, hogy „nem volt igaz, hogy  $p$ ”. Ekkor viszont életbe lép az első premissza, amely szerint a múltra vonatkozó állítások szükségszerűek, tehát szükségszerűnek kell tekintenünk, hogy „ $\text{nem-}p$  igaz volt”. Így viszont bekövetkezett az, aminek a második premissza szerint nem szabadott volna bekövetkeznie: ami logikailag lehetséges volt, az logikailag lehetetlenné vált. Ezáltal arra jutottunk, hogy ha feltesszük azt, hogy argumentum harmadik premisszája helyes (vagyis lehetségességet fejez ki az a kijelentés, amely nem igaz és nem is lesz igaz), akkor a második premissza elfogadhatatlanná válik. A második premissza, amelyet a filozófus mindenáron meg akart tartani, egy olyan szabály, amely már Arisztotelész előtt ismert volt, és Arisztotelész által is elfogadott volt,<sup>26</sup> és a modális logikában ma is elfogadott tétel,<sup>27</sup> így Diodórosznak nyomós oka volt arra, hogy ne vesse el. Ehelyett úgy gondolta Diodórosz, mivel kézenfekvő az első és a második premissza igazsága, a harmadik premissza helytállóságát kell megkérdőjeleznünk, ugyanis csak így tudjuk megőrizni a második premissza fenntarthatóságát.

25 A levezetésben alkalmazott „ $p$  lehetséges” állítás így értendő: „lehetséges, hogy a  $p$  állítás egy bizonyos időpontban igazzá válik”. Az itt bemutatott érvelésen túl Altrichter Ferenc további alternatívákat is felvázol tanulmányában (1993, 312–313. és 326–327. o.), és ezen túl egyéb lehetséges levezetések is léteznek, lásd például Mates 1953, 36–41. o. és Ruzsa 1984, 160–164. o.

26 Arisztotelész többek között a következő szöveghelyeken említi a második premisszában megfogalmazott tétel elfogadását: *Első analitika* 30b4–5 és 32a18–20, *Fizika* 256b10–12, *Az égbolt* 281b15–16.

27 Kneale 1987, 123. o. és Hintikka 1973, 183. o.

A harmadik premissza elvetése a következőt jelenti: „nem igaz, hogy lehetséges az a kijelentés, amely nem igaz és nem is lesz igaz”.

A megarai filozófus feltehetőleg abból indulhatott ki, hogy abszurd lenne nem elfogadni akár az első, akár a második premisszát. Ugyanis ha ezeket elfogadjuk és a harmadik premisszát elvetjük, kizárólag akkor tudjuk összeegyeztetni azokat az elveket, amelyek szerint a múltra vonatkozó állítások szükségszerűek, valamint egy logikailag lehetséges állításból nem következik logikailag lehetetlen állítás. Ez a nézet viszont – furcsa módon – magával vonja, hogy nem léteznek meg nem valósuló potencialitások, de Diodórosz véleménye szerint ez az álláspont még mindig sokkal inkább elfogadható, mint ha az első premisszát vetnénk el, és ezzel azt jelentenénk ki, hogy a múltra vonatkozó kijelentések igazságértéke megváltozhat (azaz megváltoztatható lenne a múlt), vagy pedig a második premissza elutasításával semmibe vennénk egy alapvető logikai törvényszerűséget. Diodórosz nézete így tehát – még ha elsőre bizarrnak is tűnik – védhető álláspont, ugyanis az argumentum arra mutat rá világosan, hogy a három premissza együttesen implauzibilis, és ezek közül a harmadik az, amelynek elutasításával – úgy tűnik – a lehetőségekhez képes a lehető legkisebb mértékű abszurditásra jutunk. Akik kritizálták ezt az érvelést, csak azt az ellenérvet tudták felhozni, hogy nem feltétlenül a harmadik premisszát kell elvetnünk.

A győzedelmes argumentum véleményem szerint tulajdonképpen azt a kérdést veti fel, hogy ha egy  $p$  kijelentés sosem igaz, és annak tagadása, a  $\neg p$  kijelentés állandóan igaz, akkor van-e értelme egyáltalán lehetőségekről beszélnünk. Ugyanis a szükségszerű igazságokat kifejező kijelentések jellemzője, hogy állandóan igazak, míg a lehetetlenségeket kifejező állítások jellemzője, hogy állandóan hamisak. Így viszont gyakorlati szempontból nézve a soha meg nem valósuló potencialitásokat és a lehetetlenségeket kifejező proposíciók egyenértékűek, és ezáltal megkérdőjelezhető, hogy létezik-e egyáltalán különbség a soha meg nem valósuló potencialitások és a lehetetlenségek között. Ha összevetjük Diodórosz nézeteit Arisztotelész releváns rendelkezésünkre álló írásaival, akkor még inkább látható, milyen nehézségeket vet fel, ha elfogadjuk a meg nem valósuló potencialitások létét.

### III. Diodórosz és Arisztotelész vitája

Diodórosz Arisztotelész kortársának tekinthető, kettejük közül az utóbbi volt néhány évtizeddel idősebb. Az életrajzi adatok alapján tehát azt valószínűsíthetjük, hogy a győzedelmes argumentum egyfajta ellenreakciót jelentett Arisztotelész nézeteire, bár az a vélekedés is feltételezhetően helytálló, hogy a potencialitásokkal kapcsolatos vita egy

hosszadalmas folyamat volt Arisztotelész és a megarai iskola között.<sup>28</sup> A Diodórosznál nagyjából két generációval idősebb megarai Eubulidész élesen szembeszállt Arisztotelész nézeteivel, és heves viták dúltak a két filozófus között Diogenész Laertiosz leírása szerint. Talán ez lehetett az oka annak, hogy a megaraiak és Arisztotelész állandó konfliktusban álltak egymással, és később a peripatetikusok, illetve a megarai hagyomány továbbvivői, a sztoikusok között is hasonló viszony uralkodott.<sup>29</sup>

### *A jövőre vonatkozó állítások igazságértéke*

A győzedelmes argumentum valószínűleg a *Hermeneutika* 9. fejezete ellen irányul, ugyanis Arisztotelész ebben a munkájában fejt ki azt a nézetét, hogy bár szükségszerű, hogy egy állítás és annak tagadása közül az egyik mondat igaz, és a másik hamis legyen, a jövőre vonatkozó állítások esetében nem szükségszerű, hogy történetesen az állítás vagy pedig annak tagadása igaz-e. A jelenre és a múltra vonatkozó kijelentések szükségszerűek, vagyis adva van az igazságértékük, de a jövőre vonatkozó kijelentések igazságértéke nincs meghatározva. A győzedelmes argumentum diodóroszi konklúziója ezzel szemben azt sugallja, hogy a jövőre vonatkozó, egyedi eseményeket kifejező proposíciók igazságértéke is adott (mivel eszerint csak az a kijelentés fejez ki lehetőségességet, amely előbb vagy utóbb igazzá válik), ami magával vonja azt a kellemetlen következményt, hogy egy kijelentés az igazságértékét nem a kijelentésben benne foglalt állítás verifikációjakor vagy falszifikációjakor nyeri el, hanem az igazságérték már eleve meg van határozva az állítás kimondásakor. Így például ha valaki több ezer évvel ezelőtt kimondta volna azt az állítást, hogy „a második világháború több mint hatvanmillió halálos áldozatot követel”, akkor ez a kijelentés már több ezer évvel ezelőtt is igaz volt Diodórosz nézete szerint, és nem akkor vált igazzá, amikor empirikusan verifikálódott. Diodórosz a determinista álláspontot védte a győzedelmes argumentummal, ami – érthető okokból – nem mindenkinek nyerte el a tetszését. Arisztotelész elutasította a determinizmust, így azon a nézeten volt, hogy léteznek meg nem valósuló potencialítások, ami példánk esetében azt jelenti, hogy potencialításokat – illetve az események kimenetelének ismerete után már meg nem valósult potencialításokat – fejeznek ki az olyan állítások, mint például „a második világháború kevesebb mint hatvanmillió halálos áldozatot követel”, vagy „a második világháború nem történik meg”. Arisztotelész álláspontja így első ránézésre

28 A megarai iskola valójában olyan filozófusok csoportját jelentette, akik hasonló problémákkal – elsősorban logikai kérdésekkel – foglalkoztak, és a megarai Eukleidésznek vagy annak tanítványainak képzésében részesültek. A legújabb kutatások alapján valószínűsíthető, hogy a megarai filozófusok nem alkottak a szó igazi értelmében vett iskolát, hanem egymástól függetlenül alakították ki nézeteiket, amelyeket alkalmanként megvitattak egymással. (Lásd: Döring 1989, 308–309. o.)

29 Kneale 1987, 119. o.



jóval vonzóbbnak, esetleg ésszerűbbnek tűnhet, mint Diodóroszé, viszont ez a teória azt a cseppet sem könnyű kérdést veti fel, hogy a meg nem valósuló potencialitások és a lehetetlenségek között mi alapján tehetünk különbséget?

*A lehetőségesség és a megvalósultság viszonya*

Arisztotelész potencialitásokkal kapcsolatos nézetét a győzedelmes argumentum harmadik premisszája fejezi ki explicit módon, amely kimondja, hogy lehetőségességet fejez ki egy olyan állítás is, amely sem a jelenben, sem a jövőben nem valósul meg. A *Metafizika* IX. könyvében olyan példákat találhatunk erre, minthogy valami képes lehet a sétálásra anélkül, hogy éppenséggel sétálna, vagy képes lehet a nem-sétálásra, és ennek ellenére sétálhat. Ugyanígy előfordulhat, hogy valami képes a nem-létezésre, és mégis létezik, vagy képes a létezésre, és mégsem létezik. Az aktualitás nem más, mint valaminek a megvalósultsága: a nem-létező dolgok egy része potenciálisan létezik, míg ténylegesen azért nem létezik, mert nem megvalósult.<sup>30</sup>

Arisztotelész *Az égbolt* I. könyvében<sup>31</sup> megfogalmazza azt a problémát, hogy valamilyen módon különbséget kell tennünk a meg nem valósuló potencialitások és a lehetetlenségek között. Ebben az írásában azt állítja: az égbolt örökkévaló, és örökkévaló csakis az lehet, ami keletkezetlen és pusztulhatatlan. Keletkezetlennek azt a dolgot nevezzük, ami lehetetlen, hogy keletkezzék, illetve pusztulhatatlannak azt, ami lehetetlen, hogy elpusztuljon.<sup>32</sup> Az égbolt nem azért örökkévaló, mert soha meg nem valósuló potencialitásként áll fenn az égbolt keletkezése és pusztulása, hanem azért, mert lehetetlen, hogy valaha is elpusztuljon. A filozófus itt felveti azt a fontos kérdést is, hogy vajon a lehetőségekkel kapcsolatban az időt meghatározott mennyiségűnek vagy végtelennek kell-e tekintenünk, ugyanis a kontingensen létező dolgokról nem állíthatjuk, hogy lehetséges az, hogy végtelen ideig létezzenek, és egy másik végtelen ideig ne létezzenek, mert akkor két végtelent kapnánk, ami lehetetlenség.<sup>33</sup> Úgy gondolom, ezen a ponton elérkeztünk ahhoz a rendkívül jelentős problémához, amely Arisztotelész és a megarai filozófusok vitájában állandóan visszatér. Ez a probléma pedig nem más, mint hogy a lehetőségességet kifejező proposíciókat általánosságban értjük-e, vagy pedig egy meghatározott időváltozóval. Hiszen nem mindegy, hogy azt állítjuk: „Szókratész az agorán sétál”, vagy pedig „Szókratész a kivégzésének napján az agorán sétál”. Ha megkülönböztetjük az időváltozót tartalmazó és időváltozót nem tartalmazó kijelentéseket, akkor a két típusú kijelentésre nem vonatkozhat ugyanolyan módon a kontingencia,

30 Arisztotelész, *Metafizika* © 1047a21–b2.

31 Arisztotelész, *Az égbolt* I. 11–12.

32 Uo. 281a2–7.

33 Uo. 281a28–281b2.

illetve további viták vethetők fel azzal kapcsolatban, hogy az időváltozót tartalmazó állítások mennyiben lehetségesek. A „Szókratész a kivégzésének napján az agorán sétál” kijelentés lehetségeséget fejez ki abban az értelemben, hogy a megadott időpontban Szókratész ép lábakkal és ép szervezettel rendelkezett, ebből a szempontból nézve tehát mondhatjuk azt, hogy lehetséges volt, hogy az agorán sétáljon aznap. De érvelhetünk úgy is, hogy mivel Szókratész az adott ominózus napon börtönbe volt zárva és őrk őrizték, erősen megkérdőjelezhető, hogy valóban rendelkezett-e az agorán való sétálás képességével.<sup>34</sup> A *Metafizika* Θ könyvében Arisztotelész a következő kritikát fogalmazza meg a megariaiak álláspontjáról:

Némelyek, például a megariaiak azt mondják, hogy tevékenységre csak az képes, aki éppen tevékenykedik; és hogy amikor nem tevékenykedik, akkor nem is képes rá. Például aki éppen nem épít, az nem is képes építeni; erre az építő csak akkor képes, amikor éppen épít. És hasonlóképpen van ez más esetekben is.<sup>35</sup>

Ebből a leírásból tulajdonképpen az derül ki, hogy bizonyos megari filozófusok – valószínűleg az Arisztotelésszel nagyjából egy időben tevékenykedő Eubulidész és kortársai – úgy gondolták, egy proposíció által megfogalmazott esemény aktualitása és potencialitása időben egybeesik, viszont úgy tűnik, amellet a probléma mellett elsiklik Arisztotelész, hogy általánosságot kifejező vagy pedig időváltozót tartalmazó proposíciókról beszélünk-e. Amiről Arisztotelész beszél, azt a következő példamondat fejezi ki: „Metagenész rendelkezik az építés képességével.” A megariaiak nézetét viszont ez a kijelentés példázza: „Metagenész egy bizonyos időpontban rendelkezik azzal a képességgel, hogy egy bizonyos időpontban építsen.” Lényeges különbség, hogy Arisztotelész aktualitás és potencialitás viszonyáról foglalt állást a műveiben, míg a megariaiak egy proposíció lehetségeségéről, vagyis modalitásáról beszélnek, így bármilyen heves viták is folytak a két fél között, annak alapjául részben az szolgált, hogy nem értették meg egymást, vagy legalábbis félreértették egymást. A megariaiak álláspontja a következőképpen fest:

- a) Ha egy  $A$  dolog nem végez egy bizonyos  $\varphi$  tevékenységet egy adott  $t$  időpontban, azt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy  $A$  a  $t$  időpontban nem rendelkezik azzal a képességgel, hogy a  $\varphi$  tevékenységet végezze a  $t$  időpontban.
- b) Minden képesség valójában szinkronikus: ha egy  $A$  dolog egy tetszőleges időpontban rendelkezik azzal a képességgel, hogy  $\varphi$  tevékenységre képes egy tetszőleges időpontban, akkor az az időpont, amikor  $A$  rendelkezik  $\varphi$  képességével, valójában azonos azzal az időponttal, amikor  $A$  a  $\varphi$  tevékenységet végzi.<sup>36</sup>

34 A Diodórosz, valamint Philón által meghatározott modalitás-definíciók bizonyos mértékig választ adnak az ilyen típusú kérdésekre (lásd az V. és a VI. fejezetben).

35 Steiger 1994. Eredeti szöveghely: Arisztotelész, *Metafizika* Θ 1046b29–32.

36 Makin 2006, 61–62. o.

Ezt az elméletet a következő példával világíthatjuk meg: tegyük fel, igaz az az állítás, hogy „Szókratész rendelkezik azzal a képességgel, hogy szerda délben a birkózóiskolába menjen”. Ha Szókratész szerda délben elmegy a birkózóiskolába, akkor kizárólag szerda délben rendelkezik a birkózóiskolába menés képességével, ugyanis a korábbi időpontokban nem jelenthetjük ki bizonyosan, hogy Szókratész képes lesz szerdán arra, hogy a birkózóiskolába menjen, hiszen szerda délig még bármi közbejöhethet, ami megszüntetheti ezt a képességét. Ha viszont Szókratész szerda délben nem megy el a birkózóiskolába, akkor szerda délben nem rendelkezik a birkózóiskolába menés képességével, mivel nem megy el a birkózóiskolába. E gondolatmenet által arra a konklúzióra jutunk, hogy egy dolog csakis akkor képes egy bizonyos tevékenységre, amikor éppen végzi azt a tevékenységet, és amikor nem tevékenykedik, akkor nem is képes rá.

Diodórosz Kronosz álláspontja viszont módosítja az Arisztotelész által kritizált megarai filozófusok gondolatmenetét, ugyanis a győzedelmes argumentumnak az a konklúziója, hogy az lehetséges, ami a jelenben vagy a jövőben valóra válik. A diodóroszi álláspontnak megfelelő érvelés így a következőképpen néz ki: tegyük fel, hogy  $t$  és  $t^*$  különböző időpontok, és  $t^*$  későbbi időpont, mint  $t$ . Ebben az esetben egy  $A$  dolog akkor és csak akkor képes  $\varphi$  tevékenység  $t^*$  időpontban való végzésére a  $t$  időpontban, ha valóban képes lesz a  $t^*$  időpontban arra, hogy a  $t^*$  időpontban végrehajtsa a  $\varphi$  tevékenységet.<sup>37</sup> Az érvelés menetét a következő példával szemléltethetjük: egy alvó orvos rendelkezik valamiféle képességgel arra, hogy holnap gyógyítson, de csak annyiban rendelkezik most a holnapi gyógyítás képességével, amennyiben holnap valóban képes lesz arra, hogy holnap gyógyítson. Ez azt jelenti, hogy ha ennek az orvosnak úgy alakul az élete, hogy holnap nem gyógyít, akkor a  $t$  időpontban (vagyis most) eleve nem volt meg a képessége arra, hogy egy későbbi  $t^*$  időpontban (azaz holnap) gyógyítson. Ha viszont úgy alakul az élete, hogy holnap gyógyít, akkor most valóban rendelkezik a holnapi gyógyítás képességével. A győzedelmes argumentum ugyanakkor magával vonja példánk esetében azt is, hogy ha holnap gyógyítani fog ez az orvos, akkor már most is igaz az a kijelentés, hogy „ez az orvos holnap gyógyít”, viszont ha holnap nem gyógyít, akkor már most is hamis az a kijelentés, hogy „ez az orvos holnap gyógyít”. Diodórosz olyat viszont nem állít – legalábbis nincs róla tudomásunk, hogy olyat állított volna –, hogy ez magával vonná azt, hogy a jövődöbéli események kimenetelét előre meg lehetne jósolni. Mindazonáltal abból, hogy most még nem tudjuk, holnap fog-e gyógyítani a jelenleg alvó orvos, nem következik, hogy kijelentésünk igazságértéke ne lenne meghatározva a kijelentés kimondásának időpontjában.

Arisztotelész *Az égbolton* tesz egy olyan megjegyzést, amely hasonlót mond ki, mint a korai megarai filozófusok álláspontja:

37 Makin 2006, 62. o.

Lehetetlen, hogy az, ami valaha nem létezett, később örökkévaló legyen, hiszen később is rendelkezni fog azzal a képességével, hogy ne legyen; ám nem azzal, hogy akkor ne létezzen, amikor létezük (mert akkor ténylegesen létezőként áll fenn), hanem azzal, hogy a múlt évben, vagy az elmúlt időben ne létezett légyen.<sup>38</sup>

Arisztotelész itt azt fogalmazza meg, hogy amikor egy kontingens létező aktuálisan létezik, abban az időpontban megvalósultságként áll fenn az a potencialitása, hogy létezhet. Ebben a helyzetben viszont nem rendelkezik azzal a képességgel, hogy létezésének pillanatában ne létezzék, hanem kizárólag azzal a potencialitással rendelkezik, hogy az aktuális pillanattól eltérő időpontokban ne létezzék. Ez a szövegrész viszont felveti azt az ellentmondást, hogy ha Arisztotelész álláspontjának megfelelően elfogadjuk a meg nem valósuló potencialitások létét, akkor nincs akadálya annak, hogy azt gondoljuk: amikor egy kontingens létező létezik, az létezésének időpontjaiban is rendelkezik azzal a képességgel, hogy ne létezzon ugyanezekben az időpontokban, méghozzá úgy, hogy az adott pillanatnyi nemlétezés meg nem valósult potencialitásként áll fenn. Úgy tűnik, mintha Arisztotelész ezen a ponton egyetértene azokkal a megairaiakkal, akik azt a nézetet vallották: ha valami egy bizonyos pillanatban létezik, az abban a pillanatban kizárólag azzal a képességgel rendelkezik, hogy abban a bizonyos pillanatban létezzék, míg azzal a képességgel az adott pillanatban nem rendelkezik, hogy abban a pillanatban ne létezzék.

### *Mi lehetséges?*

Úgy tűnik, Arisztotelész szándékosan kerüli a lehetetlenségek és a meg nem valósuló potencialitások egyértelmű elkülönítését, ugyanis nem ad meg definíciót egyik kategóriára sem, hanem például próbálja érzékeltetni a különbséget. A lehetségesség szerinte például az, hogy aki kitharán játszik, az egyben énekelhet is, noha éppen nem énekel, vagy lehetséges, hogy valaki álljon, aki éppen ül. Az ülésre és az állásra való képességgel egyszerre rendelkezik az ember, de nem lehetséges, hogy valaki egyszerre üljön és álljon, továbbá az sem lehetséges, hogy valaki végtelen ideig üljön, vagy végtelen ideig álljon.<sup>39</sup> Az örökkévaló és a nem örökkévaló létezés viszonyára ugyanakkor más szabály érvényes: ha egy dolog végtelen ideig létezve képes a pusztulásra, akkor képes arra, hogy ne létezzon. Viszont ha képes arra, hogy ne létezzon, akkor előbb-utóbb bekövetkezik az, hogy megszűnik létezni, és ugyanez vonatkozik a keletkezhetőség tulajdonságára is: ha valami keletkezhet, képes arra, hogy egy korábbi időpontban ne létezzon. Ebből az következik, hogy ami örökkévaló, az nem lehet sem keletkezett, sem pusztulható, ugyanis csak az

<sup>38</sup> Arisztotelész, *Az égbolt* 283b8–11.

<sup>39</sup> Arisztotelész, *Az égbolt* 281b10–19.

lehet örökkévaló, ami nem rendelkezik sem a keletkezhetőség, sem a pusztulhatóság képességével.<sup>40</sup> Úgy tűnik, mintha ezeken a szöveghelyeken Arisztotelész azonosítaná az örökkévaló létezést a szükségszerű létezéssel, ugyanis azt mondja ki: ami nem rendelkezik sem a keletkezhetőség, sem a pusztulhatóság képességével, az még csak nem is képes arra, hogy ne létezzen. Ez viszont azt a következményt vonja magával, hogy az állítás, hogy „az égbolt örökkévalóan létezik” nem foglalja magában azt a soha meg nem valósuló potencialitást, hogy az égbolt megszűnhetne létezni, hanem az égbolt létének aktualitása egyben szükségszerű igazság.

Más esetekben viszont léteznek meg nem valósuló potencialitások, azaz egy potencialitás léte többnyire független attól, hogy valaha aktualitássá válik-e. Arisztotelész szerint potencialitás például az, hogy egy fadarabból Hermész-szobor lehet, vagy aki egészséges szemmel rendelkezik, és csukva van a szeme, az lát.<sup>41</sup> A filozófus ugyanakkor felhívja a figyelmet arra, hogy a meg nem valósuló potencialitások és a lehetetlenségek között különbséget kell tennünk: ugyanis például az, hogy a négyzet oldalát valaha is összemérjük a négyzet átlójával, nem potencialitás, hanem lehetetlenség.<sup>42</sup> Arisztotelész példákat sorakoztat fel műveiben, de nem határoz meg egyértelmű különbséget a lehetetlenségek és a meg nem valósuló potencialitások között, holott sok olyan helyzettel találkozhatunk, amikor nem lehet pontosan eldönteni, melyik esettel állunk szemben. Véleményem szerint részben ez inspirálhatta arra Diodóroszt, hogy konkrét definíciókkal határozza meg a modalitásokat, ugyanis ez által világos és egyértelmű határvonal jelölhető ki a meg nem valósuló potencialitások és a lehetetlenségek között.

Úgy gondolom, Diodórosz és Arisztotelész nézete megegyezik abban, hogy a lehetőség nem azonos az adott pillanatkor fennálló valósággal, de ebből az elvből kiindulva Diodórosz – Arisztotelésztől eltérően – arra jutott, hogy a lehetőség a jelenlegi vagy a jövőbeli valósággal egyezik meg. A megarai filozófus elméletének mindenképpen a javára írható, hogy kiküszöböli a lehetséges, de soha meg nem valósuló kijelentések problémáját, vagyis nem szaporítja feleslegesen a lehetséges, de nem létező entitások számát.<sup>43</sup> Az elmélet furcsasága ugyanakkor az, hogy maga után vonja a meg nem valósuló események képtelen mivoltát: például az a szalmaszál, amely sosem ég el, Diodórosz nézete szerint eleve nem is volt éghető, vagy az a drágakő, amely sosem törik el, eleve nem is volt eltörhető.<sup>44</sup> A győzedelmes argumentum ugyanakkor nemcsak a meg nem valósuló lehetőségekkel kapcsolatban fogalmaz meg határozott álláspontot, hanem azt is kimondja, hogy egy állítás, amelynek a tartalma megvalósul, szükségképpen valósul meg, hiszen csak az lehetséges, ami előbb vagy utóbb valóra válik.

40 Uo. 281b20–282a4.

41 Arisztotelész, *Metafizika* Θ 1048a32–b3.

42 Uo. 1047b5–14.

43 Altrichter 1993, 309–310. o.

44 Cicero, *A végzettről* 7. 13. (Bugár – Lautner 2006, 89. o.)

#### IV. Diodórosz modalitás-definíciói

Akár azt a felfogást vesszük alapul, hogy Diodórosz Kronosz modalitás-definícióinak logikai alátámasztásként találta ki a győzedelmes argumentumot, akár azt, hogy a győzedelmes argumentumnak logikai következménye a négy diodóroszi modalitás-definíció, megállapíthatjuk, hogy a két dolog szoros összefüggésben áll egymással, és akármelyikből indulunk ki, szükségképpen eljutunk a másikhoz. Diodórosz modalitás-definíciói a következőképpen szólnak:

Egy állítás

- a) *lehetséges*, ha igaz, vagy igaz lesz
- b) *lehetetlen*, ha hamis, és nem is lesz igaz
- c) *szükségszerű*, ha igaz és sosem lesz hamis
- d) *nem szükségeszerű*, ha hamis, vagy hamis lesz.<sup>45</sup>

Az első definíciót úgy értelmezhetjük, hogy egy konkrét eseményre utaló proposíció akkor és csak akkor fejez ki lehetségeséget, ha igaz vagy igazzá válik a jövőben. Például a „jövő tavasszal felbukkan az égbolton egy üstökös” állítás kizárólag akkor jelent lehetségeséget, ha jövő tavasszal valóban felbukkan az égbolton egy üstökös. A kijelentés tartalma csakis jövő tavasszal valósulhat meg, hiszen erre az időpontra vonatkozik, de ha akkor megvalósul, az azt jelenti, hogy állításunk már akkor is lehetségeséget fejezett ki, amikor korábban kimondtuk. Ha viszont jövő tavasszal nem jelenik meg az égbolton üstökös, akkor mondatunk már eleve, a kimondás időpontjában is lehetetlenséget kifejező állítás volt, ugyanis ami nem valósul meg, arról semmilyen időpontban sem mondhatjuk igaz állításként azt, hogy megvalósul egy bizonyos időpontban.

Ugyanígy, ha azt a kijelentést fogalmazzuk meg, hogy „Hérakleitosz májbetegségben hal meg”, az abban az esetben fejez ki lehetségeséget, ha Hérakleitosz valóban májbetegségben hal meg, ugyanis másképpen nem valósulhat meg az állításunk. Ha ez bekövetkezik, akkor viszont nemcsak Hérakleitosz halálának az időpontjában, hanem ahhoz viszonyítva minden múltbeli és minden jövőbeli időpontban is igaz az a proposíció, hogy „Hérakleitosz májbetegségben hal meg”. Diodórosz nézete szerint ha egy kijelentés minden pillanatban igaz, akkor szükségszerűen igaz, ezért ha minden egyes pillanatban igaz állításként mondhatjuk ki, hogy „Hérakleitosz májbetegségben hal meg”, az azt jelenti, hogy már a Hérakleitosz születése előtti időpontokban is szükségszerűen igaz volt az állításunk. Másrészt viszont, ha hamis az állításunk, akkor az összes múlt-, jelen- és jövőbeli időpontban hamisan állítjuk, hogy „Hérakleitosz májbetegségben hal meg”, és ha egy kijelentés minden időpontban hamis, akkor egyben lehetetlen is.

<sup>45</sup> Boethius, *Commentarii in librum Aristotelis De interpretatione* II. 234. 22–26.

Diodórosz úgy gondolja: sem a múltra, sem a jelenre és a jövőre vonatkozó, egyedi eseményekre utaló kijelentések igazságértéke nem változik, és minden kijelentés igazságértéke adott már a megfogalmazásának pillanatában, még akkor is, ha csak később szerzünk tudomást a tényleges igazságértékéről. A nem általánosságokat megfogalmazó proposíciók így vagy szükségszerűek, vagy lehetetlenek, mivel csakis az az állítás fejez ki lehetségeséget, amely előbb vagy utóbb szükségszerűvé válik. A szó igazi értelmében vett lehetségeség, valamint a nem szükségszerűség kategóriája pedig tulajdonképpen egybeesik, ugyanis ami lehetséges, az egyben nem szükségszerű, és fordítva. Ebbe a csoportba tehát kizárólag olyan állítások tartoznak, amelyek általánosságokat fejeznek ki, vagyis amelyek akárhányszor megvalósulhatnak, mint például a „nappal van” állítás.

Diodórosz modalitás-definíciói egyértelmű meghatározásokat adnak arra, hogy mit tekintünk lehetségesnek, illetve lehetetlennek, ezáltal megoldási javaslatot nyújtanak arra a kérdésre, hogy mi alapján különböztethetjük meg egymástól a meg nem valósuló potencialításokat és a lehetetlenségeket. Ez a megoldási kísérlet viszont magával vonja azt a nézetet, hogy meg nem valósuló potencialítások nincsenek, amivel tulajdonképpen a megarai filozófus egyértelműen elkötelezi magát a determinizmus mellett. Úgy gondolom, Diodórosznak mindenképpen javára írható, hogy olyan definíciókat ad meg, amelyek által elvileg meghatározható, hogy egy adott kijelentés a négy modalitás melyik típusához tartozik, így megszünteti azt a nehézséget, hogy csak találgatásokat tehetünk arról, hogy egy állítás lehetségeséget vagy lehetetlenséget mond-e ki. A következő példa rávilágít arra, amit a diodóroszi definíciók kifejeznek: mégpedig hogy léteznek olyan kijelentések, amelyek első ránézésre lehetségesnek tűnnek, annak ellenére, hogy valójában szükségszerűséget vagy lehetetlenséget fejeznek ki. Tegyük fel, hogy egy nagyjából félig teli hordóból át akarjuk önteni a bort egy kisebb hordóba. Ebben a helyzetben azt gondolhatnánk, lehetségeséget fejez ki az az állítás is, hogy „a bor belefér a kisebb hordóba”, és az is, hogy „a bor nem fér bele a kisebb hordóba”. Viszont ha empirikusan verifikáljuk a két állítást, azaz átöntjük a bort a kisebb hordóba, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy a két kijelentés közül melyik igaz és melyik hamis. De abból, hogy csak egy bizonyos időpontban szerzünk tudomást az állítások igazságértékéről, nem következik, hogy állításaink az empirikus verifikációkor nyerik el az igazságértéküket: azaz példánk esetében már eleve adott volt, hogy az a bizonyos mennyiségű bor belefér-e a kisebb hordóba vagy sem, csak az átöntés megtörténte előtt ez még nem volt világos számunkra.

A lehetségeség diodóroszi definíciójának további előnye, hogy ennek segítségével el tudunk számolni az olyan kétséges esetekkel, amelyek egy darabig lehetségesnek tűnnek számunkra, de később bebizonyosodik róluk, hogy lehetetlenek. Ezzel szemben ugyanis Arisztotelész potencialításokkal kapcsolatos állásfoglalása végtelen számú olyan kijelentés generálását engedi meg, amely lehetségesnek tűnik, de valójában nem az. Ezt a következő példával szemléltethetjük: tegyük fel, hogy egy kereskedő üzleti partnert keres,



és tárgyalást folytat tíz szőlősgazdával azzal a céllal, hogy kiválassza, melyiktől vásároljon szőlőt. Tegyük fel, hogy ugyanazon a napon, egymás utáni időpontokban folynak le a tárgyalások, és mind a tíz szőlősgazda örömmel szerződést kötne a kereskedővel, továbbá abban állapodnak meg a tárgyalások során a felek, hogy a kereskedő három nap múlva ad választ. Ebben az esetben előfordulhat, hogy az utolsó tárgyalás lefolyása után néhány perccel már biztosan tudja a kereskedő, hogy melyik gazdát választja, és ezen a döntésén nem is változtat az elkövetkezendő három nap alatt. Ebben az esetben eldőltnek tekinthetjük már a tárgyalások napján azt a kérdést, hogy melyik szőlősgazdával köt szerződést, viszont Arisztotelész nézete azt vonja maga után, hogy az elkövetkezendő három nap során mindegyik gazda számára lehetségesnek tűnik az, hogy őt választja a kereskedő. Ebben a helyzetben viszont tíz gazdából kilenc potencialitást feltételez egy olyan kérdéssel kapcsolatban, amely már eldőlt, azaz amely múltra vonatkozó szükségszerű igazsággá, azaz lehetetlenséggé változott át a kereskedő döntésének pillanatában. De előfordulhat az is, hogy bár a kereskedő rögtön a tárgyalások után döntést hoz, később mégis változtat rajta, mert közben egy olyan új információ birtokába jut, amely miatt meggondolja magát, és mégis másvalakit választ; vagy pedig előfordulhat, hogy eleve csak a harmadik napon hozza meg a döntését. Ezekben az esetekben helytállónak tekinthetjük Arisztotelész elméletét, amely szerint mind a tíz gazda rendelkezik a tárgyalás utáni napokon azzal a potencialitással, hogy vele köt üzletet a kereskedő. De azzal a problémával szembesülnünk kell, hogy a legelső esetben olyasmit hisznek a gazdák lehetségesnek, ami valójában nem az, és kizárólag tudásuk korlátozottsága miatt tűnik lehetségesnek, mivel nem tudnak arról, hogy a kereskedő már rögtön meghozta a döntését, amelyet csak később fog közölni velük. Különbséget kell tehát tennünk az olyan esetek között, amikor valóban lehetségeséget kifejező állításokat fogalmazhatunk meg, illetve amikor lehetségesnek tűnő, de valójában lehetetlenséget kifejező állításokat teszünk. Arisztotelész példájára visszatérve: élhetünk azzal a feltételezéssel, hogy „ez a fadarab potenciálisan Hermész-szobor”, de előfordulhat, hogy amikor nekilátunk kifaragni a szobrot, bizonyossá válik számunkra, hogy a fadarab alkalmatlan a faragásra, mert olyan az anyaga, hogy fizikai képtelenség megmunkálni.

Az elméleti jellegű kérdések még az előbbieknél is nagyobb nehézségeket vetnek fel, ugyanis lehetségesnek tarthatjuk például azt a kijelentést, hogy „az univerzálék léteznek” és azt is, hogy „az univerzálék nem léteznek”. Szükségszerű, hogy a két kijelentés közül az egyik igaz és a másik hamis legyen, de hogy a kettő közül melyik igaz és melyik hamis, talán soha nem fog bizonyosan kiderülni számunkra. Ennek ellenére a szó igazi értelmében nem fejez ki potencialitást a két mondat, hiszen ha léteznek univerzálék, akkor most is léteznek, míg ha nem léteznek univerzálék, akkor most sem léteznek. Tehát elvileg adva van már most is a két kijelentés igazságértéke, ugyanúgy, ahogy a boros hordó példájánál, így tulajdonképpen csak látszat,

hogy lehetőségességet fejez ki a két állítás. Véleményem szerint Diodórosz Kronosz megoldást nyújt erre a problémára azzal a teóriával, amely szerint lehetőségességet az a kijelentés fejez ki, amely igaz, vagy igaz lesz. Ez a nézet ugyanis azt vonja magával, hogy az lehetséges, ami a jelenben vagy a jövőben szükségszerű igazsággá válik, de ha egy kijelentés lehetőségességből szükségszerű igazsággá változik át, az csak azt mutatja, hogy tudomást szereztünk az igazságértékéről, amely valójában már korábban is adott volt.

## V. A kondicionális állítások diodóroszi igazságkritériuma

A győzedelmes argumentumból, illetve a lehetőségesség definíciójából következik a kondicionális kijelentések diodóroszi igazságkritériuma, amely így hangzik: helytálló feltételes állítás<sup>46</sup> az, amelyre nézve nem lehetséges és nem is volt lehetséges, hogy igaz előtaggal kezdődjön, és hamis utótaggal végződjön. Ez volt az a mondat, amely Sextus Empiricus leírása szerint annyira közismert volt, hogy még a háztetön üldögélő hollók is ezt károgták.<sup>47</sup> A helytálló feltételes állításokkal kapcsolatos Diodóroszi álláspont a következőképpen vezethető le a győzedelmes argumentumból:

- 1) A feltételes, vagyis kondicionális állítás annyit jelent, mint: „ha p, akkor q”, ami egyenértékű azzal, hogy „nem igaz, hogy: p és nem q”.
- 2) Ebből az következik, hogy ha – a győzedelmes argumentum értelmében – mindig az volt a helyzet, hogy a „p és nem q” állítás soha nem lesz igaz a jövőben, akkor most is igaz az, hogy „p és nem q soha nem lesz igaz”.
- 3) Vagyis: ha soha nem volt olyan időpont, amikor helyesen lehetett állítani, hogy „p és nem q igaz lesz”, akkor mindig helyesen lehetett állítani, hogy: „vagy p és q, vagy nem p és q, vagy nem p és nem q mindig igaz lesz”.
- 4) Ha egy kijelentést mindig helyesen állíthatunk, azaz ha egy kijelentés mindig igaz, akkor szükségszerű. Tehát: amit egy helytálló feltételes állítás kimond, az mindig szükségszerű.<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Az igaz kondicionális kijelentéseket az antik kommentáriródalom általában „helytálló feltételes állításoknak” szokta nevezni.

<sup>47</sup> Sextus Empiricus, *Adv. math.* I. 310.

<sup>48</sup> Kneale 1987, 134–136. o.

Ez egyben azt is jelenti, hogy a helytálló feltételes állítások modalitása nem változhat meg; az ilyen állítások mindig szükségszerűek lesznek, és szükségszerűek voltak. Ebből az következik, hogy ha egy igaz kondicionális kijelentés előtagja szükségszerű, akkor az utótagja is szükségszerű kell, hogy legyen.

Cicero *A végzetről* című művében az alábbi példán keresztül mutatja be a diodóroszi elveknek megfelelő következtetést:<sup>49</sup>

- 1) Tegyük fel, hogy igaz a következő állítás: „ha valaki a Sirius felkeltekor született, akkor nem fog a tengerbe veszni”.
- 2) Ebben az esetben az az állítás is igaz, hogy: „ha Fabius a Sirius felkeltekor született, akkor Fabius nem fog a tengerbe veszni”.
- 3) Így ellentmondás áll fenn e két kijelentés között: „Fabius a Sirius felkeltekor született” és „Fabius a tengerbe fog veszni”.
- 4) Tétélezzük fel, hogy Fabius biztosan a Sirius felkeltekor született. Ebben az esetben ellentmond egymásnak az a két kijelentés, hogy „létezik Fabius”, és „Fabius a tengerbe fog veszni”.
- 5) Konklúzió: a „Fabius a tengerbe fog veszni” kijelentés megvalósulása nem lehetséges. Ennélfogva mindazon jövőre vonatkozó kijelentések, amelyek hamisak, egyszersmind lehetetlenek.

Ez a következtetés abból indul ki, hogy a „Fabius a Sirius felkeltekor született” állítás szükségszerűen igaz, mivel a múltra vonatkozik. Továbbá, ha igaz az az állítás, hogy „ha valaki a Sirius felkeltekor született, akkor nem fog a tengerbe veszni”, akkor nincs olyan időpont, amikor igaz állításként lehetne mondani, hogy „Fabius a tengerbe fog veszni”. Ha viszont semmilyen időpontban sem igaz ez az állítás, akkor egy szükségszerűen hamis állításról van szó. Ha pedig szükségszerűen hamis, hogy „Fabius a tengerbe fog veszni”, akkor lehetetlen, hogy „Fabius a tengerbe fog veszni”. Így jutunk arra a konklúzióra, hogy a jövőre vonatkozó hamis kondicionális kijelentések lehetetlenséget fejeznek ki.

A feltételes állításokra tehát ugyanaz a szabály vonatkozik, mint az egyedi eseményekre utaló nem feltételes kijelentésekre: ha igazak, akkor egyben szükségszerűek, míg ha hamisak, akkor egyben lehetetlenek.

<sup>49</sup> Cicero, *A végzetről* 6. 12.

## VI. Philón és Arisztotelész reakciója

Diodórosz Kronosz nézetét kritizálja tanítványa, a megarai Philón, aki úgy gondolom, olyan meghatározásokat ad a modalításokra és a feltételes kijelentések igazságkritériumára, amelyek nem állnak ellentmondásban az Arisztotelész által megfogalmazott nézetekkel. Nem tartom kizártnak, hogy ha Arisztotelész konkrét definíciókat akart volna megadni, akkor ugyanúgy határozta volna meg őket, mint Philón. Boethiusnál a következőt olvashatjuk:

Philón azt mondja, hogy lehetséges az, ami az állítás saját természeténél fogva megengedi az igazságot, mint ha például azt mondom, hogy ma újra elolvasom Theokritosz *Bukolikáját*. Ha semmi külső körülmény nem gátolja, úgy, ahogy önmagában van, ez alkalmas arra, hogy igaz legyen.<sup>50</sup>

Philón a következőképpen határozza meg a modalításokat:

Egy állítás

- a) *lehetséges*, ha képes saját természeténél fogva igaz lenni egy bizonyos időpontban
- b) *lehetetlen*, ha nem képes saját természeténél fogva valaha is igaz lenni
- c) *szükségszerű*, ha nem képes saját természeténél fogva valaha is hamis lenni
- d) *nem szükségeszerű*, ha képes saját természeténél fogva hamis lenni egy bizonyos időpontban.<sup>51</sup>

Diodórosz álláspontjával annyiban egyezik Philón elmélete, hogy egy szükségeszerű állítás minden időpontban igaz, és egy lehetetlen állítás minden időpontban hamis. Philón ugyanakkor azt is kimondja: egy állítás akkor is lehetséges, ha mindig hamis, például az a kijelentés, hogy „ebből a fadarabból Hermész-szobrot faragok” akkor is lehetséges, ha sosem valósul meg. Philón úgy gondolja, azok a kijelentések fejeznek ki lehetőségességet, amelyek nem tartalmaznak logikai ellentmondást, viszont itt újra beleütközünk abba a problémába, amely Arisztotelész filozófiája kapcsán is felvetődött: hol húzhatjuk meg a határt a logikai ellentmondást tartalmazó és nem tartalmazó mondatok között? Természetesen találunk számos olyan példát, ahol nyilvánvaló a különbség a két mondat típus között, például lehetőségességet fejez ki az az állítás, hogy „Laiosznak gyermeke születik, aki megöli őt”, míg lehetlenséget fejez ki az, hogy „Laiosznak mínusz egyharmad gyermeke születik”. De vannak olyan esetek is, amikor nem lehet egyértelműen eldönteni, hogy egy állítás lehetőségességet fejez-e ki. Né-

50 Kneale 1987, 125–126. o., ford. Máté András. Eredeti szöveghely: Boethius, *Commentarii in Librum Aristotelis De interpretatione* II. 234. 10–22.

51 Bobzien 2001, 108. o. Eredeti szöveghely: Boethius, *Commentarii in Librum Aristotelis De interpretatione* II. 234. 10–22.

zük a következő példát: egy keselyűtojás, amely leesik a szikláról, vagy összetörik, vagy nem, de hogy melyik állítás lesz igaz és melyik hamis, azt a fizikai törvényszerűségek határozzák meg, és kizárólag azért tarthatjuk mindkét kijelentést lehetségesnek, mert nincs tudomásunk az összes olyan erőhatásról, amelyeket a tojás elszenved az esés közben. Ha előre ismernénk a tojás esésével kapcsolatos összes erőhatást, akkor már a zuhanás előtt is ki tudnánk számolni, hogy melyik állításunk igaz, és melyik hamis, de ha nem ismerjük ezeket a hatásokat, akkor meg kell várnunk, míg földet ér a tojás, és csak akkor tudjuk beazonosítani, hogy a két lehetségesnek tűnő állítás közül melyiknek mi az igazságértéke. De ez nem jelenti azt, hogy a két állítás eredetileg lehetségeséget fejezett ki, hanem kizárólag az következik belőle, hogy számunkra nem volt korábban ismert, hogy a két állítás közül melyik szükségszerűen igaz, és melyik szükségszerűen hamis. Felvethető továbbá, hogy ha két személy tanúja lenne a keselyűtojás esésének, akkor előfordulhat, hogy egyikük egyáltalán nem tudja megmondani előre, hogy a tojás összetörik-e vagy sem, míg a másik, ha már sok hasonló esetet látott, nagy valószínűséggel meg tudja mondani, mi lesz a zuhanás eredménye. És ugyanígy, ha egy olyan személy látná a keselyűtojás zuhanását, aki birtokában van az összes erőhatás ismeretének, az teljes bizonyossággal meg tudná mondani a két kijelentés igazságértékét, mielőtt még azok empirikusan igazolódának.

Úgy gondolom, lényegében azzal a problémával állunk szemben Arisztotelész és Philón nézeteinek vizsgálatakor egyaránt, hogy ami lehetségesnek tűnik, az valójában sok esetben nem lehetséges, hanem kizárólag tudásunk hiánya miatt tűnik lehetségesnek. Ezt úgy is megfogalmazhatjuk, hogy a metafizikai lehetőségesség nem azonos az episztémikus lehetőségességgel. Diodórosz véleményem szerint helyesen ismeri fel ezt a problémát, és a lehetőségesség definíciójával egyértelmű határt húz a potencialitások és lehetetlenségek közé, továbbá rávilágít arra a problémára, hogy ha egy esemény kimeneteléről nincs tudomásunk, az nem jelenti azt, hogy ne lennének eleve meghatározva az eseménnyel kapcsolatos kijelentéseink igazságértékei. Egy hétköznapi példával élve: ha egy kisgyerek számára, aki még nem tanult földrajzot, lehetségesnek tűnik a „holnap nem a Föld fog keringeni a Nap körül, hanem a Nap fog keringeni a Föld körül” állítás és annak tagadása is, attól még nem tekinthetjük lehetségesnek mindkét állítást, hiszen olyan törvényszerűségek határozzák meg az égitestek mozgását, amelyek nem változnak meg egyik napról a másikra. De ha holnap mégis bekövetkezne, hogy a Nap elkezdi keringeni a Föld körül, az sem jelentené azt, hogy eredetileg mindkét állításunk lehetséges volt, hanem csak azt bizonyítaná, hogy tévedtünk, és lehetetlennek hittünk egy olyan állítást, amely valójában lehetőségességet fejezett ki, és ez a lehetőségesség később szükségszerű igazsággá változott. A Diodórosz által meghatározott modalitás-definíciók mindenképpen védhetők abból a szempontból, hogy ha ezek által határozzuk meg kijelentéseink modalitását, akkor nem áll fenn az a veszély, hogy lehetségesnek tartunk egy olyan kijelentést, amely valójában lehetetlenséget fejez ki, így nem szaporítjuk feleslegesen a létező entitások számát.

Philón úgy gondolja, az a feltételes állítás helytálló, amely esetében nem áll fenn, hogy igaz előtagra hamis utótag következik. Erre azt a példát hozza fel az antik kommentárirodalom, hogy ha nappal van és én beszélgetek, akkor Philón szerint igaz az az állítás, hogy „ha nappal van, akkor én beszélgetek”.<sup>52</sup> Diodórosz gondolatmenete alapján viszont ez az állítás nem helytálló, mivel előfordulnak olyan esetek, hogy nappal van, de én mégsem beszélgetek, vagyis erre a kijelentésre nem áll az a kritérium, hogy „nem lehetséges és nem is volt lehetséges, hogy igaz előtagra hamis utótag következzen”. Diodórosz elmélete magával vonja, hogy az igaz kondicionális kijelentések egyben szükségszerűek, a hamisak pedig egyben lehetetlenek. Philón valószínűleg ezt akarta kiküszöbölni, és így jutott arra a nézetre, hogy egy feltételes állítás akkor igaz, ha igaz előtagot nem követ hamis utótag. Ez a meghatározás azt jelenti, hogy egy kondicionális kijelentés három módon lehet igaz, és egy módon lehet hamis.<sup>53</sup> A feltételes állítások Philón szerint a következő esetekben igazak:

- 1) Igaz előtagot igaz utótag követ, például: „ha nappal van, akkor világos van”.
- 2) Hamis előtagot hamis utótag követ, például: „ha a Föld repül, akkor a Földnek szárnyai vannak”.
- 3) Hamiselőtagot igaz utótag követ, például: „ha a Föld repül, akkor a Föld létezik”.  
Egy kondicionális kijelentés abban az esetben hamis, amikor igaz előtagot hamis utótag követ, például: „ha nappal van, akkor éjszaka van”.<sup>54</sup>

Philón elméletében különösnek tűnik, hogy egy egyedi eseményre vonatkozó kondicionális kijelentés akkor is igaz, ha hamis előtaggal kezdődik, míg Diodórosz igazságkritériuma szerint egy ilyen állítás hamis. Utóbbi filozófus elméletéből „csupán” az a furcsaság adódik, hogy minden olyan feltételes állítás helytálló, amelynek az előtagja hamis általános állítás.<sup>55</sup> Erre szolgál példaként a következő kijelentés: „ha a dolgoknak nincsenek oszthatatlan elemeik, akkor a dolgoknak vannak oszthatatlan elemeik”.<sup>56</sup> Az egyedi eseményekre vonatkozó kijelentéseknél viszont nem áll fenn ez a probléma Diodórosz kritériuma szerint, mivel az ilyen kijelentések csak akkor lehetnek igazak, ha igaz előtaggal kezdődnek és igaz utótaggal végződnek.

52 Steiger 1994, 98. o. Eredeti szöveghely: Sextus Empiricus, *A pürrhonizmus alapvonalai* II. 110–111. (141 Döring)

53 A mai predikátumlogikában is a philóni igazságkritériumot alkalmazzák a kondicionális kijelentésekre.

54 Steiger 1994, 99. o. Eredeti szöveghely: Sextus Empiricus, *A pürrhonizmus alapvonalai* III. 112–114. (142 Döring)

55 Kneale 1987, 135. o.

56 Steiger 1994, 98. o. Eredeti szöveghely: Sextus Empiricus, *A pürrhonizmus alapvonalai* II. 111. (141 Döring)

## VII. Összegzés

A győzedelmes argumentum levezetéséből egyértelműen látható, hogy Diodórosz Kronosz helyesen ismerte fel a három premissza együttes implauzibilitását, és ezáltal rávilágított egy olyan problémára, amelyre korábban még senki nem hívta fel a figyelmet. Az argumentum mindenképpen győzedelmesnek tekinthető abból a szempontból, hogy senki nem vonta kétségbe Diodórosz felismerését a három premissza inkonzisztenciájáról.

Úgy gondolom, a megarei filozófus helyesen járt el, amikor a három premissza közül a harmadikat utasította el, ugyanis ez jóval inkább megkérdőjelezhető, mint az első és a második. A modalitás-definíciói pedig konkrétan elkülönítik egymástól a lehetőségességet és a lehetetlenségeket kifejező állításokat, ami Arisztotelész filozófiájából hiányzik. Diodórosz továbbá olyan definíciókat adott meg, amelyek által elviekben verifikálható, hogy egy kijelentés a négy modalitás közül melyik kategóriába tartozik, ezáltal nem szaporítva feleslegesen a lehetségesnek tűnő, de valójában lehetetlenséget kifejező proposíciók számát.

Diodórosz Kronosz egy erős logikai érvet hozott fel a determinizmus mellett, ami kihívást jelentett más filozófusok számára, ugyanis sokan nem akarták elfogadni a győzedelmes argumentum determinista konklúzióját. Ezen túlmenően pedig még olyan filozófusok is reagáltak Diodórosz érvelésére, akik a determinizmus másfajta megközelítését vallották.<sup>57</sup> A győzedelmes argumentum így rendkívül inspiráló hatást gyakorolt számos filozófusra, arra kényszerítette őket, hogy megvizsgálják, hol húzható meg a határ a lehetőségek és a lehetetlenségek között, illetve hogyan lehet konkrét meghatározásokat adni a modalitásokra.

Az argumentum kritikájaként felvethető, hogy Diodórosz a második premissza, vagyis egy logikai szabály megőrzése érdekében vetette el a meg nem valósuló lehetőséget létezését. A három premissza tulajdonképpen a következőre világít rá: ha azt feltételezzük, hogy valaminek a megvalósulása egy bizonyos időpontban még lehetségesnek tűnik, míg egy későbbi időpontban lehetetlenné válik, az azt jelenti, hogy ugyanannak a proposíciónak lehetőségességet és lehetetlenséget kellene egyszerre kifejeznie, ez viszont logikai ellentmondás. Ez viszont kiküszöbölhető Diodórosz teóriájával: ha úgy gondoljuk, hogy eleve csak az volt lehetséges, ami később megvalósult, akkor nem áll fenn az előbbi probléma. De mivel intuíciónk mégiscsak azt sugallja, hogy léteznek meg nem valósuló potencialitások, felvethetjük a következő kérdést: egy modális logikai szabály mennyiben vonatkoztatható a világ eseményeire?

A győzedelmes argumentum nagy hatást gyakorolt a sztoikusokra is, akik viszont Diodórosszal szemben úgy gondolták, hogy a megvalósuló események kizárólag a vi-

<sup>57</sup> Diodórosz hatására többek között az oksági determinizmust elfogadó sztoikus Khrüszipposz is megfogalmazta a maga modalitás-definícióit, és állást foglalt a győzedelmes argumentummal kapcsolatban. (Lásd: Cicero, *A végzetéről*.)



lágban végbemenő fizikai–okási folyamatokon múlnak, nem pedig a proposíciók igazságértékén. Ezzel az állásponttal helyesen világítottak rá arra a veszélyre, amelyet a győzedelmes argumentum sugall: Diodórosz érvelése azt a látszatot kelti, mintha azon múlna az események végbemenetele, hogy mi a proposíciók előzetesen már meghatározott, változatlan igazságértéke. A sztoikusok véleményem szerint helyesen mutattak rá erre a nehézségre, és úgy érveltek: az események bekövetkezése nem szükségszerű még akkor sem, ha a rájuk vonatkozó proposíciók igazságértéke már előzetesen adott.<sup>58</sup> Khrüszipposz – forrásaink szerint egyedülként a győzedelmes argumentumra reagáló filozófusok közül – a második premisszát vetette el. A fennmaradt leírás szerint azért tett így, mert olyan eseteket talált, amelyek kivételt képeznek a második premissza alól,<sup>59</sup> ugyanakkor véleményem szerint ezt úgy is értelmezhetjük: a sztoikus filozófus úgy gondolta, egy logikai szabály nem feltétlenül alkalmas arra, hogy a világban végbemenő eseményekről bármiféle leírást adjon.

## Bibliográfia

### Elsődleges irodalom

- Arisztotelész 2009, *Az égbolt*. Ford. Lautner Péter, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Barnes, Jonathan (szerk.) 1984, *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Princeton University Press, Princeton.
- Bugar M. István – Lautner Péter (szerk.) 2006, *Sors és szabadság – Az emberi autonómia problémája az antik filozófiában a Kr. u. II. századig*. Kairosz, Budapest.
- Diogenes Laertius 1853, *The Lives and Opinions of Eminent Philosophers*. Ford. C. D. Yonge, Henry G. Bohn, London. [<http://www.classicpersuasion.org/pw/diogenes>] (2010.10.30.).
- Döring, Klaus 1972, *Die Megariker – Kommentierte Sammlung der Testimonien*. Grüner, Amsterdam.
- Epictetus 1989, *Dissertationes*. Ford. W. A. Oldfather, Harvard University Press, Cambridge (MA).
- Makin, Stephen 2006, *Aristotle Metaphysics Book Θ*. Ford. Stephen Makin. Clanderon Press, Oxford.
- Sextus Empiricus 1967, *Sextus Empiricus: In four volumes*. Ford. R. G. Bury, Harvard University Press, London and Cambridge.

<sup>58</sup> Cicero, *A végzetéről* 12. 27–28.

<sup>59</sup> Uo., 7.14. Kivételt jelenthet a következő: ha valaki kimondja önmagáról, hogy „én létezem”, akkor ez az állítás szükségszerűen igaz, míg ha azt mondja ki magáról valaki, hogy „én nem létezem”, akkor ez egy lehetetlenséget kifejező állítás. Ha ugyanerről az emberről egyes szám harmadik személyben mondja ki másvalaki, hogy „ő létezik”, akkor a kijelentés viszont már nem szükségszerű, hanem lehetséges. (Lásd: Kneale 1987, 129–130. o.)

Steiger Kornél 1994, *Görög gondolkodók (3) – A cinikus és a megarai filozófia*. Válogatta, fordította, az előszót és a jegyzeteket írta Steiger Kornél. Kossuth, Budapest, 75–122. o.

### Másodlagos irodalom

- Algra – Barnes – Mansfeld – Schofield (szerk.) 1999, *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Altrichter Ferenc 1993, „A győzedelmes argumentum”. In *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*. Atlantisz, Budapest, 289–327. o.
- Bobzien, Susanne 2001, *Determinism and Freedom in Stoic Philosophy*. Clarendon Press, Oxford.
- Denyer, Nicholas 2010, *Diodorus Cronus: Modality, the Master Argument and Formalisation*. [[www.humanamente.eu/PDF/Paper\\_Diodorus%20Cronus\\_issue%208 .pdf](http://www.humanamente.eu/PDF/Paper_Diodorus%20Cronus_issue%208.pdf)] (2011.01.10.).
- Denyer, Nicholas – Makin, Stephen 2000, „Aristotle on Modality”. *Proceedings of the Aristotelian Society* 74, 143–178. o.
- Döring, Klaus 1989, „Gab es eine Dialektische Schule?” *Phronesis* 34/3, 293–310. o..
- Gaskin, Richard 1995, *The Sea Battle and the Master Argument: Aristotle and Diodorus Cronus on the Metaphysics of the Future*. De Gruyter, Berlin.
- Hintikka, Jaakko 1973, *Time & Necessity: Studies in Aristotle's theory of modality*. Clarendon Press, Oxford.
- Kneale, William – Kneale, Martha 1987, *A logika fejlődése*. Ford. Máté András, Fehér Márta, Hársing László, Bánki Dezső, Gondolat, Budapest.
- Mates, Benson 1949, „Diodorean Implication”. *The Philosophical Review* 58/3, 234–242. o. [<http://www.jstor.org/stable/2181853>] (2010.10.26.).
- Mates, Benson 1953, *Stoic Logic*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles.
- Máté András 2010, *Az ókori logika története*. [<http://phil.elte.hu/mate/okorlogtort.doc>] (2010.10.30.).
- Ruzsa Imre 1984, *Klasszikus, modális és intenzionális logika*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Sedley, David 2010, *Diodorus Cronus*. [<http://plato.stanford.edu/entries/diodorus-cronus>] (2010.10.24.).

## Bernáth László

1986-ban születtem Budapesten. 2005-ben érettségiztem a László Gyula Gimnáziumban. 2005-től kezdve a Pázmány Péter Katolikus Egyetem filozófia-esztétika szakos hallgatója vagyok. 2009-ben a XXIX. OTDK versenyen „Pascal fogadása” című dolgozatommal különdíjat nyertem. 2011-ben „Az értelmes élet néhány feltételéről” című munkámmal indultam a XXX. OTDK-án, melynek konzulense Lautner Péter volt. Ebben a dolgozatban igyekszem összefoglalni az élet értelmességére vonatkozó naturalista elméleteket, valamint kísérletet teszek arra, hogy érveljek amellett, hogy miért előnyösebbek a szupranaturalista elméletek, amelyek szerint az élet értelmes mivoltához szükséges Isten és/vagy a halhatatlanság.

Bernáth László

## Az értelmes élet néhány feltételéről

### Bevezetés

A dolgozat témája annak vizsgálata, hogy milyen feltételek mellett lehet egy életnek értelme. A kifejtés során elsősorban az angolszász analitikus filozófiai hagyományhoz fogok kapcsolódni.

Nyilvánvaló, hogy a filozófiatörténet során sok olyan gondolat megfogalmazódott, amely válaszként szolgálhat erre a kérdésre, annak ellenére, hogy a kérdés illetén való megfogalmazása viszonylag késői és a modernitásra megy vissza.<sup>1</sup> Kezdetben nem annyira az élet értelmére, hanem a jó élet mibenlétére kérdeztek rá. Azt hiszem a különbség annak tudható be, hogy korábban a filozófiában nem különösebben merült fel az a kétely, mely szerint lehetséges, hogy semmiképpen nem lehet az emberi élet igenlésre méltó, inkább az volt vitatott, hogy melyek azok az életformák, törekvések, amelyek erre méltóvá teszik. Mivel tehát a modernitás előtti filozófiák az élet értelmére vonatkozó kérdést ebben a formában nem teszik föl, azaz nem különböztetik meg az élet céljára való rákérdezéstől, ezért – bár az élet értelmének mibenlétére nagy többségük minden bizonnyal ad valamilyen választ – a legtöbb esetben kiterjedt értelmezői munkát igényelne, hogy jól lássuk, miként lehet rekonstruálni az ókori és középkori filozófusok erre vonatkozó gondolatait. Erre ebben a dolgozatban nincs lehetőség. Továbbá a modernitás alatt és után, amikor egyre élesebben megfogalmazódik az emberi élet teljes értelmetlenségének a lehetősége, a filozófiában ennek a kérdésnek a tárgyalása nem kerül a középpontba – mint majd később röviden kitérek rá, Heideggernek a lét értelmére vonatkozó kérdése nem keverendő össze az élet értelmével kapcsolatos kérdéssel –, vagy ha egyes filozófusoknál mégis centrális helyet kap a téma, akkor a kérdésre adott válasz igen komplex, s hasonlóan nagy körültekintést igényelne a pontos interpretáció, mint az ókori, illetve a középkori művek esetében. Nem triviális például, hogy Camus abszurd fogalma és a *Sziszüphosz mítosza* összességében mit állít az élet értelmességéről. A fenomenológiai írások pedig, mivel az élet értelmére vonatkozó kérdést eddig nem emelték a középpontba, megint csak megfontolt és fáradságos interpretációt igényelnének, hogy fenomenológiai belátásaikat az élet értelmének kérdésére vonatkoztassuk. Ezen a területen különösen nagy a valószínűsége annak, hogy az interpretátor félreérti az olvasottakat, amikor megpróbálja azokat úgy konvertálni, hogy az élet értelmére

---

1 Wiggins szerint még a XVIII. sz.-ban sem volt igazán kérdéses, hogy mi az élet értelme. Wiggins 1998, 89–92. o.

adott válaszhoz kapcsolhatóak legyenek. Ezért, bár a szövegben használni fogom a fenomenon fogalmát – egy jól meghatározott értelemben –, csak az analitikus filozófia azon műveivel fogok foglalkozni, amelyek az élet értelmét tárgyalják. Az analitikus filozófia jellegzetességei, valamint az, hogy ezek a szerzők a kérdésre adható válaszokkal közvetlenül foglalkoznak, minimalizálja a félreértés valószínűségét és veszélyeit.

Az analitikus szövegek értelmezése után amellet fogok érvelni, hogy meg kellene haladni az élet értelmének naturalista elméleteit a szupranaturalizmus irányába. Először azt igyekszem tisztázni, hogy mit is kérdezzünk, amikor az élet értelmére kérdezzünk rá. Dolgozatom második részében ismertetem az élet értelmének objektív naturalista elméleteinek főbb jellemzőit. Rámutatok arra, hogy mennyiben más az objektív naturalizmus, mint a korábbi naturalista irányzat, a szubjektív naturalizmus. Kísérletet teszek rá, hogy bizonyítsam, csak azok lehetnek elfogadhatóak az objektív naturalista elméletek közül, amelyek nem hanyagolják el az elme és a pozitív fenomenon jelentőségét az élet értelmével összefüggésben. A harmadik szakaszban bemutatok néhány érvet, melyek a nihilizmus irányába mutatnak. Olyan érvekre koncentrálok, melyek a szubjektivitás elemzésével valamelyest összefüggenek, s azért lehetségesek, mert az élet értelmességével kapcsolatban fontos szerepe van az elmének. Ezután vázolok egy olyan érvet a nihilizmus mellett, amely szükségessé teszi, hogy az élet értelmes mivoltához föltételezzük azt, hogy a fenomenon sorozata nem feltétlenül ér véget a halállal, azaz amellet próbálok érvelni, hogy az életnek csak akkor lehet értelme, ha van túlvilág. Az utolsó részben befejezésül megpróbálok megmutatni, milyen előnyei vannak az érvelésen alapuló szupranaturalista jellegű elméleteknek, s vázolok néhány lehetőséget, hogy miként lehet innen elmozdulni a klasszikus szupranaturalista teóriák felé, melyek szerint az élet értelmességének feltétele Isten létezése vagy a lélek halhatatlansága.

## 1. A kérdés elemzése

Először tehát érdemes megadni, hogy milyen értelemben tehető föl ez a kérdés. Értelme a mindennapi nyelvhasználat alapján elsősorban a következő dolgoknak lehet: nyelvi egységeknek, cselekedeteknek, tárgyoknak, valamint élőlényeknek. Az utóbbi nem érdekes számunkra, hiszen az életnek nyilván abban az értelemben nem lehet értelme, mint ahogy az ember rendelkezik a magasabb szintű gondolkodás képességével. Elsőre úgy tűnik, hogy az életnek az értelme hasonló lehet ahhoz, ahogyan a tárgyoknak vagy cselekedeteknek értelmet tulajdonítunk.

Azt gondoljuk, van értelme annak, ha egy ház biztos alapra épül, s ezért annak is, ha valaki úgy cselekszik, hogy házat biztos alapra építi. Nem egészen abszurd az, ha valaki megkérdézi, mi értelme annak a cselekvésnek, amely azonos a ház alapjának lefekte-

tésével. Ha valaki a munkálatok vezetőjétől ezt megkérdezné, először is azt feltételezné a művelet irányítója, hogy a tevékenységet – az emberek kiánsnak egy nagy gödröt, aztán erőgépekkel és betonkeverő gépekkel állják körül – nem volt képes beazonosítani az illető. Ha ugyanis erre képes lett volna, rögtön megértette volna, mi a tevékenység célja – nem más, minthogy egy ház felépüljön. Nem véletlen tehát, ha intuitíve úgy érezzük, hogy ha valaki az élet értelmére kérdez rá, akkor azt szeretné megtudni, mi az élet célja. A kérdés ebben a formában persze úgy hangzik, mintha ennek a célnak feltétlenül egy, az akaratunktól függetlenül létező célnak kellene lennie – akár az isteni akarat által kijelöltnek, vagy a dolgok lényegéből fakadónak –, de ez természetesen nincs így, hiszen az is egy lehetséges válasz – legekleatásabban talán Sartre egzisztencialista filozófiája fogalmazza ezt meg –, hogy döntéseinkkel mi szabjuk meg azt, hogy mi adjon értelmet az életünknek.

Érdekesebb probléma a célok jellegénél, hogy lehetséges, az élet értelmére vonatkozó kérdés – bár a kérdező előfeltevései miatt sokszor ténylegesen egybeesik az élet céljára vonatkozó kérdéssel – mégsem feltétlenül azonosítható az élet céljára való rákérdezéssel. Az egyik aspektusa a problémának az, hogy ha valakivel ismertetnénk az élet célját, ezzel nem biztos, hogy válaszolnánk arra, hogy mi az élet értelme. Tétélezzük fel, hogy a fenti példában a kérdező mégis be tudja azonosítani az építőmunkások tevékenységét, csak éppen úgy véli, hogy főlöszleges a környéken egy újabb lakóházat építeni, mivel elcsúfítaná a környezetet, s amúgy is nem rég adtak át a közelben egy lakóparkot. Ha a cél jósága nem nyilvánvaló, akkor a kérdező a cél megismerése után még mindig joggal várna el, hogy a cél felmutatása mellett a cél jóságának magyarázata is helyet kapjon a válaszban.<sup>2</sup> Továbbá, ha jobban meggondoljuk, a cél az által adhat értelmet valaminek, hogy a cél elérése egyúttal azt is jelenti, hogy egy olyan állapotba kerül valami vagy valaki, aminek fennállása önmagában jó. Így elméletileg olyan választ is lehet adni e kérdésre, ami éppen, hogy tagadja, hogy bárkinek bármilyen célt kellene követnie, hogy az élete értelmet nyerjen, mivel már eleve fönnáll egy olyan állapot, ami önmagában jó. Erre egy példa, ha azt állítjuk, hogy életben lenni szükségképpen jó, és ezért minden élet szükségképpen értelmes.<sup>3</sup>

Közelebbről meg kell vizsgálni, hogy mi a különbség a jó és az értelmesség fogalma között. Szigorúan véve csak az nevezhető jónak, ami önmagában jó, és ami másért jó,

2 Nozick egy látványos példával illusztrálja mindezt: ha tudnánk, hogy az isteni akarat szabja meg az emberi élet célját, s az istenség azért hozott létre minket, hogy intergalaktikus utazók eddelélül szolgáljunk, akkor – mivel nem látnánk át, miben áll eme cél jósága – csöppet sem éreznénk úgy, hogy okafogyottá vált az élet értelmére vonatkozó kérdés. Nozick azt is mondja, hogy ehhez hasonlóan az is fontos, hogy központi helyet kapjon az emberiség, vagy legalább a kérdező ebben a tervben. Az nem elégitene ki minket, ha kiderülne, hogy az isteni cél nem más, minthogy széndioxiddal lássuk el a növényeket. Szerintem, ha lenne egy mindent elsőprő magyarázat, hogy ez miért van így, akkor formailag megfelelő volna ez a verzió, s tudomásul kellene venni, hogy az emberi életnek nincs különösebb értelme (lévén az állatok is képesek a nemes feladat teljesítésére). Nozick 1981, 586–587. o.

3 Ehhez lásd Metz 2001, 141–142. o.

az csak analógiás módon nevezhető jónak. Viszont értelmes a szó szoros értelmében mind az, ami önmagában jó, s az is, ami csak valami mással – azzal, ami önmagában jó – összefüggésben tartható jónak. Ezzel kapcsolatban felvethetjük azt a kérdést, hogy miért ne lenne értelme annak, ami önmagában csak és kizárólag rossz, vagy azoknak a dolgoknak, amelyek csak és kizárólag rossz eseményekhez, létezőkhöz, állapotokhoz vezetnek? Azért, mert az ilyen rossznak a léte semmivel sem indokolható – még ha létezése, hogy miért jött létre a rossz dolog, meg is magyarázható.<sup>4</sup> Ha valaki megvilágítaná a kérdezőnek, hogy mi az értelme az életnek, az egyben azt is jelentené, hogy érthető lenne – még ha senki nem is hozta létre az univerzumot és az életet –, miért volna ésszerű létrehozni, hogy ha nem létezne az élet (ebből pedig a kérdező megérthetné, mennyiben volna ésszerű őt magát létrehozni, amennyiben nem létezne).<sup>5</sup> Ha a lét értelmére vonatkozó kérdés Leibniz és Heidegger nyomán a következő alakra hozható – „Miért van inkább a valami, mintsem inkább a semmi?” –, akkor az élet értelmére vonatkozó kérdés a legáltalánosabban a következőképpen fogalmazható meg: „Miért kellene, hogy legyen inkább a valami, mintsem inkább a semmi?”. Vagy egy kicsit másképpen: „Miért kellene létrehozni a világot, hogyha nem volna?”.<sup>6</sup>

Érdemes még analizálni a hasznosság és az értelmesség fogalmának viszonyát. Némileg hasonló relációban állnak egymással, mint a jó és az értelmesség fogalma. Elsődlegesen azokat a dolgokat nevezzük hasznosnak, amelyek önmagukban ugyan nem jók, de valami olyanhoz vezetnek, ami önmagában jó. Viszont itt is igaz az, hogy analóg módon azokat a dolgokat is hasznosnak mondhatjuk, melyek önmagukban jók.<sup>7</sup> Már említettem, hogy az értelmesség fogalma abban az összefüggésben egy tág fogalom, hogy egyformán vonatkozhat mindarra, ami önmagában jó, valamint arra, ami valami mással összefüggésben jó. Ellenben nem foglalkoztam eddig egy, a hasznosság fogalmával összeköthető lényeges aspektussal. Hasznosnak tarthatjuk mindazt, ami közelebb visz egy jó célhoz. Ugyanakkor, ha a cselekedet vagy dolog nem olyan mértékben visz közelebb a célunkhoz, mint ami

4 Ha az emberiség minden életet kipusztítana a Földön (most tegyük föl, hogy – David Benatar véleményével ellentétben –, ez minden tekintetben rossz lenne), ez az esemény nyilvánvalóan magyarázható volna úgy, hogy az emberek ilyen-olyan vélt javak miatt – hatalom, vagy bármi más – cselekedtek úgy, ahogyan cselekedtek, de ettől még nem volna megindokolható, hogy miért volt érdemes ennek a cselekedetsorozatnak, ami az élet kipusztulásához vezetett, lezajlania. Benatar 2006.

5 Bár nem vizsgáltam meg közelebbről, de az, hogy a nyelvi egységeket is értelmesnek tartjuk, amennyiben jelentést tulajdonítunk neki, ide kapcsolódik. A nyelvi egységek, legyenek akár hangok, akár vizuálisan érzékelhető mintázatok, többnyire a jelentésen kívül – azaz, hogy képesek gondolatokat, üzeneteket közvetíteni – semmiféle olyan tulajdonsággal nem rendelkeznek, ami érthetővé tenné, hogy minek hozta létre őket valaki.

6 Valószínűleg azért nem ezeket a legáltalánosabb formákat használjuk, amikor erre rákérdezőnk, mert előfeltételezzük, hogy az élőlények nélkül a többi fizikai tárgy fennállásának nem volna semmi értelme. Van azonban egy másik ok is, ami sokkal fontosabb. Amikor az élet értelmére vonatkozó kérdést feltesszük, akkor a saját kontingens életünk értelmére is rá szeretnénk kérdezni, s nem csupán úgy általában a világ létének értelmére. Ez az egzisztenciális érintettség fejeződik ki abban, hogy nem használjuk a kérdés lehető legáltalánosabb formáját, sőt, el se gondolunk arról, hogy mi is volna ez a lehető legáltalánosabb kérdezési mód.

7 Miként a platóni dialógusokban ezt láthatjuk, amikor a jót és a hasznost szinonimaként rögzítik.

egyáltalán említésre méltó – tekintettel különösképpen arra, hogy mennyi energiát fektettünk a cél elérésébe –, akkor, bár meglehet, „matematikailag” közelebb kerültünk általa a célhoz, mégis haszontalannak gondoljuk az adott cselekedetet vagy dolgot. Ha valaki kiskanállal meri ki a vizet egy süllyedő hajóból, annak a cselekedete – noha valamennyi vizet nyilván eltávolít a süllyedésre ítélt lélekvesztőből – haszontalan és értelmetlen is. Ehhez hasonló probléma, ha az eszköz helyett maga a cél az, aminek jósága jelentéktelen, s ezért nem érdemes törekedni rá. Egy téglát eljuttatni a Jupiterre annyiban mindenképpen „jó” volna, hogy az emberiség bebizonyítaná, hogy képes erre a bolygóra is tárgyakat küldeni, de a téglát eljuttatásában oly kevés pozitívum rejlik, hogy ezzel a céllal a NASA-nak nem volna értelme egy programot meghirdetnie, ellenben egy mérőműszer eljuttatása a bolygóra lehetséges, hogy értelmes volna. Tehát bárminek, ami értelmes, nemcsak jónak kell lennie, de olyan jónak is, amely egyben jelentős pozitív különbséget jelent vagy eredményez ahhoz képest, mint ha ez a jó nem volna jelen.<sup>8</sup>

A hasznosság, a jóság és az értelmesség fogalmának elemzésének eredményeit figyelembe véve így fogalmazhatjuk át az élet értelmével kapcsolatos kérdést: *Mikor rendelkezik valakinek az élete olyan tulajdonságokkal, amelyek jelentős pozitív különbséget jelentenek ahhoz képest, mint ha ezek a tulajdonságok egyáltalán nem volnának jelen, s mi ennek a magyarázata?* Előnye a kérdés ilyenét való megfogalmazásának, hogy messzemenően kompatibilis a kérdés angol formájával (what’s the meaning of life?).<sup>9</sup> Most bemutatnám az analitikus filozófiában leginkább elterjedt választípust.

## 2. A szubjektivitás jelentősége és az objektív értékek

### 2.1. Az objektív és a szubjektív naturalizmus különbözősége és hasonlósága

Thaddeus Metz szerint három fő irányzatot lehet elkülöníteni: a szupranaturalistát, a naturalistát és a nihilistát.<sup>10</sup> Manapság a szakirodalomban a naturalizmus a legnépszerűbb az élet értelmét magyarázó–elemző teóriák közül. Ez az elmélet a következőt jelenti a kérdésnek az előző fejezetben bemutatott interpretációja felől nézve: életünk olyan lehetséges tulajdonságai eredményeznek jelentős pozitív különbséget, amelyek akkor is realizálódhatnak, amennyiben csak a tudomány által, megismert illetve elvileg megis-

8 Az önmagukban jelentős mértékben jó dolgokat, cselekedeteket stb. szoktuk értéknek nevezni.

9 Egy viszonylag egyszerű példán könnyű megmutatni, hogyan néz ki egy formailag helyes válasz erre a kérdésre. Mivel értelmezése nem annyira bonyolult feladat, ezért az epikureus hedonizmus választát rekonstruálnám nagyon röviden: az élet annyiban értelmes, amennyiben rendelkezik a fájdalommentesség tulajdonságával. Az epikureizmus szerint azért van ez így, mert minden ami jó (azaz pozitív különbséget jelent), az valami olyan, ami pozitív mentális állapotokat eredményez, és minden fájdalommentes állapot jelentősen pozitív.

10 Metz 2002, 783–811. o.; Metz 2007.



merhető, természeti világ létezik. Azaz nem mindegy, milyen tulajdonságokkal rendelkezik életünk egésze, attól függetlenül, hogy létezik-e Isten, a halhatatlanság, vagy sem. Ezzel szemben én egy szupranaturalista jellegű nézetet fogok képviselni, amely szerint a halál utáni örök életre szükség van ahhoz, hogy az egyén életének lehessenek olyan tulajdonságai, melyek jelentős pozitív különbséget jelentenek ahhoz képest, mint ha ezekkel a tulajdonságokkal az élet nem rendelkezne.

Metz elkülöníti a szubjektív naturalizmust és az objektív naturalizmust, de ez az elkülönítés mára már valamelyest veszített érvényéből, mivel a jelenlegi naturalizmus népszerű formája az objektivista és a szubjektivista álláspont ötvözete.<sup>11</sup> Ezeknek sok, a részletekben különböző változata létezik, de a legfontosabb állításuk megegyezik. Eszerint jelentős pozitív különbséget két életút között az jelent, hogy vajon az egyén élete rendelkezik-e pozitív mentális állapotokkal (ez a szubjektivista komponens) *annak eredményeképpen*, hogy az egyén olyan tevékenységet űz, amely kapcsolódik valamiképpen mentális állapotoktól független, objektív értékekhez (ez pedig az objektivista komponens). Wolf egyszerűbb megfogalmazásában: „akkor nyer értelmet valami, amikor a szubjektív tetszés találkozik az objektív tetszetőséggel”<sup>12</sup>. A hibrid elmélet nem fogadja el azt, hogy bármilyen szubjektíve kívánatosnak hitt cél kielégítése, beteljesítése értelmessé tesz egy életet.

Ezek az ötvözött elméletek tulajdonképpen egy problémára akarnak válaszolni: miért értelmes mondjuk Gandhi vagy Einstein élete egy unott hivatalnokéval vagy egy perverz gonosztevőével szemben. A válasz az, hogy bár a gonosztevő élvezi, amit csinál, tehát gonosztetteivel magának pozitív mentális állapotokat idéz elő, sőt egészen beteljesíti saját vágyait, mégsem nevezhető értelmesnek az élete, mert tevékenységével egyetlen objektív értéket sem valósít meg, egyetlen, az ő mentális állapotától független objektív értékhez sem kapcsolódik. Hasonló problémát vet fel Richard Taylor egyik példája:<sup>13</sup> képzeljük el, hogy miután elítélik, az istenek valahogy Szigisüphoszba ültetik azt vágyat, hogy köveket görgessen, aminek következtében Szigisüphosz számára semmi sem okozhat nagyobb boldogságot, mint a kövek görgetése. Taylor, amikor ismertette ezt az érvelt, szubjektivista állásponton volt, s azt állította, hogy Szigisüphosz élete ebben a módosított történetben már értelmes, hiába csak köveket görget az örökkévalóságig, mivel mindez pozitív mentális állapotok végtelen sorát eredményezi.<sup>14</sup> Ezt a legtöbben kontraintuitívnek találták<sup>15</sup> – később maga Taylor

11 Metz 2007.

12 „...meaning arises when subjective attraction meets objective attractiveness.” Wolf 2010, 9. o.

13 Részletesen idézi Wiggins: Wiggins 1998, 92–95. o.

14 Nozick gondolat kísérlete, melyben egy „tapasztalatgép” szerepel, nagyon hasonlít Tayloréhoz. De Nozick éppen arra akar rámutatni, hogy nem pusztán az a fontos, hogy belül mit tapasztalunk meg, hiszen legtöbben nem akarnánk, hogy egész életünket egy ilyen tapasztalatgépben éljük le. Nozick 1974, 42–45. o.

15 Lásd pl.: Wiggins 1998, 92–137. o.

is elutasította saját korábbi elméletét<sup>16</sup> –, ezért, hogy elkerüljék a különös következtetést, az értelmes élet objektív kritériumait igyekeztek megadni, vagy legalábbis azt állították, hogy léteznek ilyen objektív kritériumok. Az érem másik oldala annak az unatkozó hivatalnoknak az esete, akinek munkája által sok-sok kiszolgáltatott ember élethelyzete javul, de ő maga értelmetlennek és üresnek találja saját életét.<sup>17</sup> Az ő életéből is mintha hiányozna valami, ami azt értelmessé tehetné, hiszen ő maga érzi úgy, hogy az élete értelmetlen. Következésképpen a pozitív mentális állapotok is az értelmes élet kritériumai közé tartoznak.

Mint említettem, a kevert naturalista elméleteknek sok típusa létezik, s ezek éppen abban különböznek egymástól, hogy mit tartanak olyan objektív értékeknek, melyekhez kapcsolódva bizonyos cselekedetek vagy életutak értelmessé válhatnak. A probléma az, hogy rengeteg olyan objektívnek látszó érték van, amely érdemes lehet arra, hogy tevékenységünkkel hozzá kapcsolódjunk. Nemcsak a morál vagy a művészet ilyen értékkel telített terület. A családi élet, a hobbi, a tudományos kutatás, vagy a különleges sportteljesítmények mind-mind olyan objektív értékhorozónak tűnnek, amihez, ha tevékenységével valahogyan kötődik az egyén, akkor úgy tűnik, az élete valamilyen értelmet nyer. Metz számos olyan analitikus kísérletet sorol föl, amelyek valahogyan ezt a rengeteg értéket összefogva arra vállalkoznak, hogy megmutassák, mi a közös azokban az objektív értékekben, melyek értelmessé tehetik életünket.<sup>18</sup> A lista tényleg hosszú: az ad értelmet az életnek, ami A) által az egyén átlépi saját határait<sup>19</sup>; B) magába foglal valamilyen emberi kiválóságot; C) maximálisan előmozdít olyan nem hedonisztikus javakat, mint a barátság, a szépség, a tudás; D) rendkívüli módon fejleszti az ember racionális természetét; E) lényegileg javítja az emberek vagy az állatok életminőségét;<sup>20</sup> F) leküzd olyan kihívásokat, amelyeket az egyén úgy ismer fel, mint saját történelmi korszakának fontos problémáit; G) pozitívan orientál olyan végső értékek felé, melyek meghaladják az egyén állati szintjét; H) a cselekvések közül olyan tapasztalatokat eredményez, melyek hatása hasznos a cselekvő vagy mások életére. Egyesek szerint egyenesen lehetetlen olyan fogalmat találni, amely az összes objektív értéket össze tudja fogni.<sup>21</sup> De a jelen dolgozat szempontjából nézve ez nem olyan lényeges, mivel fontosabb lesz az, hogy az összes naturalista elmélet közös vonása, hogy fontosnak gondolja az élet értelmére vonatkozóan az objektív értékekhez való kapcsolódás mellett a különböző mentális állapotokat is. Olyannyira, hogy azt gondolom: a naturalista objektívizmust megkapjuk akkor, ha a régi szubjektívizmust kiegészítjük három tétellel.

16 Metz 2002, 797. o.

17 Belshaw 2005, 121–122. o.

18 Metz 2007.

19 Nozick 1981, 594–600 o.

20 Singer 1996, 101–129. o.

21 Kekes 2000. 32–34. o.

A szubjektivizmus azt állította, hogy az élet annál értelmesebb, minél több pozitív mentális állapotot (gyönyör, boldogság, öröm<sup>22</sup>) él át az egyén, annak eredményeképpen, hogy kielégíti vágyait, saját maga által kitűzött céljait. Az okozott igen kellemetlen következményeket, mint Taylor példájánál láthattuk, hogy nem voltak megszorítások arra vonatkozóan, mely tevékenységek képesek pozitív mentális állapotokat eredményezni, s hogy nem igazán volt körvonalazva, mely pozitív mentális állapotok azok, melyek igazán relevánsak az élet értelmességével kapcsolatban.<sup>23</sup>

I) Először is az objektivizmus kétségbe vonja azt, hogy egy értelemmel rendelkező, alapvetően közösségi lény esetében valóban bármi képes volna pozitív mentális állapotokat kialakítani. Ahogy Susan Wolf megjegyzi, csak úgy tudja elképzelni, hogy Sziszüphosz az örökkévalóságig élvezze a kövek görgetését, ha az istenek meggyengítették a képzelőerejét és az értelmét, vagy ha Sziszüphosz valamiért nem a valóságnak megfelelően érzékeli a kőgörgetés eseményét.<sup>24</sup>

II) Másodsor, a naturalista objektivizmus számára az örömöknek nem a könnyen megragadható, néhány pillanatra koncentrálódó fajtája lesz igazán érdekes, hanem olyan magasabb rendű örömök, amelyek nem ilyen pillanatnyiak, s túlmutatnak az egyén animális létezésének a szintjén. Egészen más típusú örömet jelent egy étel elfogyasztása, mint egy regény megírása. Az egyik esetben az örömet az étel íze eredményezi, míg a másikban a folyamat egésze, amely a mű és így a törekvés beteljesedéséhez vezet. Egy évig lehet úgy dolgozni egy regényen, hogy nem unja meg az illető, de nehezen elképzelhető, hogy normális körülmények között pusztán az legyen valakinek a célja, hogy egyen. Ha mégis, egyrészt valószínűleg igen hamar csömörhöz vezethet a folyamatos evés, másrészt az ember életminőségét egy ilyen cél objektív értelemben is rontja, hiszen például az egészsége veszélybe kerülhet. Továbbá egy regény megírása mindig azt jelenti, hogy az alkotó bekapcsolódik valamiféle módon egy irodalmi közösségbe. Aki viszont csak az evés animális szintű élvezetért eszik, az ennek következményeként semmilyen emberi közösségbe nem kapcsolódik be hatékonyan, s tevékenységét mások nem fogják különösebben nagyra becsülni.

III) Harmadszor, az értelmes életnek az is a jellemzője, hogy nemcsak a cselekvő számára okoz valamilyen pozitív mentális állapotot, hanem valaki másnak a számára is.<sup>25</sup>

22 A továbbiakban az „öröm” azonos jelentéssel rendelkezik, mint a „pozitív fenomén” kifejezés. A gyönyör viszont nem egészen azonos az öröm fogalmával, mivel ez utóbbi tágabb. Az öröm minden pozitív fenomént magába foglal, míg gyönyörnek csak az érzéki természetű örömöket nevezzük. Egy matematikai bizonyítás felett érzett öröm nem gyönyör, de minden egyes gyönyörézés egyben örömet is jelent.

23 Metz 2002, 793. o.

24 Wolf 2010, 23. o.

25 Wolf objektivista felfogásában egy tevékenység értelmességéhez szükséges az, hogy egy külső, tőlem független szempontból is értelmesebbnek tűnjön. Wolf 2010, 41–43. o. Flanagan szerint ez olyannyira bensőleg hozzátartozik az értelmes (s egyben valóban boldog) élethez, hogy ha valakinek az élete nincs pozitív hatással mások életére, akkor még abban az esetben is csak látszólag volt valakinek boldog az élete, ha az illető maga is meg volt győződve róla egész élete folyamán. Flanagan 157–159. o.

Ezt azért szokás külön is hangsúlyozni, mert ezzel biztosítják az objektív naturalisták azt a tételüket, hogy egy cselekedet értelmessége nem egy szubjektumnak az önkényen múlik, valamint, hogy jobban elhatárolják egymástól az értelmes és a boldog életet (ha valaki az elhatárolást szükségesnek érzi, akkor boldogságon minden bizonytalanság pozitív mentális állapotok megélését érti.)

Az objektív naturalizmus e három tétel rögzítésével haladja meg a szubjektív naturalizmust. Ugyanakkor látható, hogy azoknak az objektív értékeknek, amelyekhez kapcsolódni kell az élet értelmessé tételéhez, értékes mivolta nem független attól, hogy képesek valamilyen pozitív mentális állapotot okozni. Képzeljük el, hogy egy globális katasztrófa következtében mindenki elveszítené a hallását. Az is bizonyos volna, hogy ez örökre így lesz, a folyamat nem visszafordítható. A zene hordozna-e még valami objektív értéket, volna-e egyáltalán értelme zenét szerezni? Vagy volna-e értelme abban az esetben, ha a világ lakói egy olyan speciális halláskárosodást szenvednének, aminek következtében hallják ugyan a zenét, de a zenehallgatás minden perce olyan kínszenvedés a számukra, ami felér egy merénnyel? Egy ilyen világban a hanghullámoknak az a játéka, amit zenének hívunk, elveszítené minden objektív értékét, s egészen értelmetlen volna zenét szerezni. A zene nem azért képvisel objektív értéket, mert értékes mivolta egészen független az elmére tett hatásaitól, hanem illeszkedve a fenti három ponthoz, a következők miatt:

i) Egy jól megkomponált zenemű az elmétől független törvényszerűségeknek köszönhetően képes arra, hogy pozitív mentális állapotokat alakítson ki.

ii) Az egyén elméjétől független törvényszerűségek és kulturális konstellációk miatt lehet egy egész életet úgy a zenének és a zeneszerzésnek szentelni, hogy az nem teszi lehetetlenné más alapvető szükségletek kielégítését, nem okoz fölösleges szenvedést, sőt, lehetővé tesz olyan pozitív mentális állapotokat, amelyek egyébként nem volnának lehetségesek. Zeneszerzőként, ha valakinek tehetsége és társadalmi helyzete folytán meg van erre a lehetősége, az egyén olyan életet élhet, amelyben a „hétköznapi” pozitív mentális állapotok ugyanúgy előfordulnak, s lehetséges rengeteg olyan öröm élvezete, amelyeket más módon nem lehetne megtapasztalni. Más és más a zeneszerzés vagy a regényírás tapasztalata, pedig ezek még nagyjából egymáshoz közel eső területek.

iii) Az elmétől független törvényszerűségeknek köszönhetően nagyon sok különböző ember képes ugyanazt a zeneművet örömmel hallgatni, úgy, hogy ez nem teszi lehetetlenné más, alapvető szükségletek kielégítését, továbbá hosszútávon nekik is megnyitja a kaput további, máshogy meg nem tapasztalható örömök élvezetéhez. Sok olyan zenemű van, amelyik csak akkor élvezhető a maga teljes mélységében, ha korábban már sok különböző zeneművet meghallgattunk.

Tisztában vagyok azzal, hogy megeshet, egyes naturalista szerzőket egy ilyen interpretáció szándékukkal ellentétesen túlságosan szubjektivistába irányba tolna el. De

ha így volna, nehezen érthető, miért tartja fenn a szerzők túlnyomó többsége azt az állítást, hogy egy fájdalommal vagy unalommal teli élet nem lehet értelmes. Mindenesetre a zenével kapcsolatos példa nyomán szeretnék egy olyan gondolat kísérletet felvázolni, amely megmutatja, miért kellene minden naturalistának komolyan vennie azt az állítást, hogy az élet értelmes mivoltához szükséges objektív értékek értékesége mindig függ attól, hogy eredményeznek-e közvetve vagy közvetlen pozitív mentális állapotokat.

## 2.2. *Egy gondolat kísérlet: Az elme nélküli univerzum*

Képzelnék el egy ikeruniverzumot, amely majdnem mindegyik tulajdonságában azonos a miénkkel.<sup>26</sup> Ugyanakkor jött létre, mint a mi univerzumunk, s minden egyes fizikai esemény ugyanúgy zajlott le, mint nálunk, egészen máig, s ez a jövőben is így fog történni. A különbség „csupán” annyi, hogy az ottani élőlények egyikének sincs elméje, és egyetlen más létezőnek sem.<sup>27</sup> Úgy gondoljuk, hogy a mi világunkban jelentős különbség van aközött, hogy a klímaváltozás bolygónkon nagy-, vagy kismértékű lesz-e. Vajon az ikeruniverzumban is jelentős különbséget eredményez az, ha a klíma változás mértéke nagy lesz, ahhoz képest, mint ha ez a változás kismértékű lenne? Azt hiszem, hogy nem. Az ikeruniverzumban a kismértékű és a nagymértékű klímaváltozás – egy jól meghatározható értelemben – teljesen *ugyanolyan* volna. A mi világunkban rengeteg szenvedést okozna a nagymértékű klímaváltozás. Az ikeruniverzumban, ha nagymértékű lesz a klímaváltozás, az pont ugyanannyi szenvedést eredményez, mint ha kicsi lenne: semennyit sem. Ehhez hasonlóan, az ikeruniverzumban teljesen mindegy, hogy egy festő egy nagyszerű képet alkot meg,<sup>28</sup> vagy egy művészileg csapnivalót.<sup>29</sup> Ha pedig azt állítom, hogy teljesen mindegy, milyen ez a kép, s még az sem jelent különbséget, hogy egyáltalán létezik-e vagy sem, akkor az azzal azonos, mintha azt mondanám, hogy ennek a képnek a léte semmilyen jelentős különbséget nem eredményez, azaz a kép létének semmi értelme.

Az ikeruniverzumban a klímaváltozás két alternatívája között van különbség, hiszen van pusztán fizikai különbség.<sup>30</sup> De nincs köztük jelentős különbség, mert egyik fizikai

26 Nem akarom azt állítani, hogy valóban létezhet egy ilyen univerzum. Ennek a lehetősége javarészt attól függ, hogy a hiteket, a gondolatokat, az érzéseket és a kválékat lehet-e naturalizálni.

27 Nincsenek olyan lények sem, akik elmével rendelkeznek, egy másik univerzum lakói, s ez az univerzum hatással lenne az ő elméjükre.

28 Ha léteznek is egészen elmfüggetlen esztétikai értékek, az ikeruniverzumban attól még nem lehet valaminek a léte értelmes, hogy rendelkezik velük. Hiszen teljesen mindegy, hogy rendelkezik-e ezekkel, vagy sem.

29 Ebben a világban gondolat kísérletünk szerint létezhet egy elmével ugyan nem rendelkező, de tökéletes és végtelen Isten is, de ennek sem volna semmilyen jelentősége.

30 Biztos, hogy van a fizika tudománya által leírható különbség egy x Celsius fokos levegő és egy x-44 Celsius fokos levegő között. Viszont az ikeruniverzumban egyik sem mutatkozhat „hideg”-nek.

folyamat sem eredményez egymáshoz képest különböző fenoméneket.<sup>31</sup> Nem kell azt állítani, hogy minden fenomén között jelentős különbség van. Viszont azt szoktuk gondolni, hogy jelentős különbség van például aközött, hogy t időpillanatban fájdalmat vagy örömet érzünk, s hogy nem mindegy nekünk, melyik fizikai folyamat valósul meg: amelyik örömet, vagy amelyik szenvedést eredményez. Aki kizárólag a szenvedést éli meg – azaz akinek számára tisztán egy negatív fenomén jelenik meg –, az egyben szeretné, ha mégsem szenvedne, aki tisztán csak örömet érez, az nem szeretné, ha mégsem érezne örömet, és ez nem is lehetne másképpen.<sup>32</sup>

Az ikervilágban egyetlen élőlény életének sincs értelme, mert bármi is történjék, semmilyen fenomenális különbséget nem jelent ahhoz képest, mint ha nem történt volna meg. Ez legalábbis szükséges feltétele annak, hogy egy életnek, vagy bármilyen fizikai folyamatnak értelme legyen, sőt, a fenomének egy olyan készletének kell lehetségesnek lennie, amelyek között jelentős különbség van. Egy olyan világban, amelyekben csak semleges fenomének volnának lehetségesek, nem lehetne jelentős különbség létezés és nem létezés között, tehát az élet mindenképpen értelmetlen volna. Az ikervilágban nincs értelmes élet, pedig az itt élő filozófiai értelemben vett zombik<sup>33</sup> képesek meghaladni saját határaikat<sup>34</sup>, előmozdítják a tudomány fejlődését,<sup>35</sup> elsajátítják az udvarias viselkedésformákat és más erényeket, betartják az erkölcs előírásait, leküzdenek olyan kihívásokat, amelyeket az agyuk a történelmileg fontos nehézségek közé kategorizált be.<sup>36</sup> Ez azt jelenti, hogy a tartóoszlopa annak, hogy egyes

31 Nem akarok belemenni a kválék körül kialakult roppant terjedelmes vitába. Fenoménen főként azt értem, ami egységesen és közvetlenül megjelenik egy nézőpont számára t időpontban. Néha azt is fenoménnek nevezem, melynek megjelenése átnyúlik egyetlen pillanaton, valamiért mégis egységesnek mondható (ha fontos volna írásom szempontjából eme megkülönböztetés, akkor azt „élmény”-nek nevezném). A „közvetlen megjelenés” kitétellet azt akarom jelezni, hogy amikor a lámpát nézem, akkor voltaképpen a lámpa egy „képe” jelenik meg számomra, nem pedig maga a lámpa. Hogy e kettő között milyen hasonlóság, vagy azonosság áll fenn, azt külön filozófiai feladat megmutatni, amely feladat megoldásával ebben a dolgozatban nem kell foglalkoznom. Ha bátrabban és szemléletesebben akarnám bemutatni, mit értek a fenoménen, a következőképpen fogalmaznék: amikor a Mona Lisát nézem, rengetek kválé jelenik meg egy egységben (a különböző színek kváléja stb.) úgy – mivel számomra örömteli ez a pillanat –, hogy ez az egység egyben egy pozitív egység, egy pozitív fenomén. Egy fenomén biztosan több kváléból tevődik össze, s ha akarjuk, megengedhetjük, hogy egy t időpontban megjelenő fenoménen belül további olyan kisebb egységeket határozzunk meg, amelyek még mindig több kválét tartalmaznak.

32 Természetesen sokszor szándékosan hajtunk végre olyan cselekedeteket, melyek szenvedéshez vezetnek – de ilyenkor ezt vagy egy jövőbeli öröm, vagy valaki másra tekintettel tesszük: akinek a boldogsága fontos nekünk. De ezekben az esetekben sem pusztán a szenvedésért magáért vállaljuk a szenvedést.

33 Félreértések elkerülése végett: ezek a lények csak abban az értelemben zombik, azaz olyan értelemben nem rendelkeznek elmével, hogy semmilyen kválé, fenomén, tehát egyáltalán semmi sem mutatkozik meg nekik.

34 Ebben a világban is érvényes, hogy a sportolók az edzésnek köszönhetően mind jobb és jobb teljesítményre képesek.

35 Ezeknek az emberi lényeknek nem mutatkozik meg semmi, de ettől függetlenül képesek kalkulálni, vannak ötleteik stb. Folyamatosan fejlődnek a technikai eszközeik is.

36 Elméjük ugyan nincs az ikervilág lakóinak, de agyuk az van, s a gondolatkísérlet szerint képes ugyanazt az agyi folyamatot véghez vinni, amit a mi agyunk véghez visz, amikor valamit korunk jelentős problémájaként ismer fel.

életek értelmesek, mások pedig értelmetlenek lehetnek, nem más, mint hogy egyes fenomének megvalósulása és megvalósulásuk megghiúsulása között jelentős különbség van.

Ezt a képet tovább kell árnyalni. Különös módon úgy gondoljuk, hogy aközött is jelentős különbség van, hogy az én testem egy ilyen ikervilágban létező test, vagy a mi világunkban létező test. Ha megkérdeznék, melyik világban akarom, hogy lejátsszódjon annak folyamata, hogy megnyerem a világbajnoki döntőt, biztosan a mi világunk mellett tenném le a voksomat, pedig nem az a helyzet, hogy fenomén és fenomén között lenne jelentős különbség. A pozitív fenomén létezése és hiánya között is jelentős különbség van. Ha aközött kellene választanom, hogy egy a jövőben bekövetkező kínzás melyik világban történjen meg, akkor az ikervilágot választanám. Itt is, csak éppen ellentétes előjellel, jelentős különbség van egy fenomén és egy fenomén hiánya között. Érdekes, s erre a nihilisztikus érvelések vizsgálatánál visszatérünk, hogy egy olyan élet, amelyik csak negatív vagy semleges fenoméneket eredményezne, attól függetlenül értelmetlen lenne, hogy jelentős különbség van a negatív és a semleges fenomének között. Ez azért van így, mert egy fenomén hiánya és egy semleges fenomén között nincs jelentős különbség, s ezért egy ilyen élet és a nemlét között (ami a fenomének hiányát is jelenti) nincs jelentős különbség, s így pozitíve jelentős különbség sem. Hogy élünk-e vagy nem, az egy ilyen esetben mindegy volna, tehát az életnek nem volna értelme. Vagy, ha valakinek az életútja miatt örökké csak a szenvedés lenne osztályrésze, annak számára a saját élete nemcsak értelmetlen volna, de borzalmas is.

Az, hogy egy fizikai folyamatnak értelme legyen, csak úgy lehetséges, hogy valamiként pozitív fenoméneknek az alapja. Amennyiben egy cselekedet például megfelel a moralitás szabályainak<sup>37</sup>, de semmilyen pozitív fenomént nem eredményez, az lehet morálisan jó cselekedet, de értelmetlenné válik. Ha valami teljesen értelmetlen, az egyet jelent azzal, hogy teljesen mindegy, hogy bekövetkezik-e vagy sem. Az ikeruniverzumban is vannak szabad, morálisan jó cselekedetek, és morálisan rossz cselekedetek, de teljesen mindegy, melyik megy végbe.<sup>38</sup> Ez a kijelentésünk összhangban van azzal, hogy ha valaki az élet értelmére kérdez rá, akkor valahol arra is rákérdez, mi értelme van egyáltalán erkölcsileg jó életet élni.

### *2.3. Nézőpont és perspektíva*

A pozitív és negatív fenoméneknek egyéb fontos tulajdonságaik is vannak. A fenomének csak annak számára léteznek, s ezért elsődlegesen csak annak a valakinek a számára

37 Ebben a tekintetben mindegy, hogy a moralitás tartalmát a saját eszünk írja elő, vagy a moralitás egy tőlünk egészen független, „külső” szabályrendszer.

38 Még motivációik is lehetnek: ugyanazok az agyi folyamatok mennek végbe náluk, mint azokban az emberekben, akik a mi világunkban élnek és valamiért motiváltak egy morálisan jó cselekedet végrehajtására. Csak náluk ez semmilyen fenoménnel nem jár.

lehetnek jelentősek, akinek a számára megjelennek. Viszont ha egy pozitív fenomén valakinek megjelenik, akkor miközben megjelenik, annak az illetőnek a számára a megjelenés pillanatában ez mindenképpen pozitíve jelentősnek, azaz értelmesnek is tűnik. Miközben örülünk valaminek, és ez az öröm teljesen betölt minket, fel sem merülhet bennünk az a kérdés, hogy mi értelme ennek az örömteli pillanatnak.<sup>39</sup> Ha valaki egyet-ért velem abban, hogy az ikeruniverzumban semminek nincs semmi értelme és nem is lehet, akkor azzal is egyet kell értenie, miszerint a pozitív fenomének létezése adja az elsődleges lehetőségi feltételét annak, hogy végül bármi is értelmesnek bizonyuljon. Ami nem egy pozitív fenomén, vagy nem vezet ahhoz, annak bizonyosan nincs értelme.

Tisztáznom kell, hogyan értem a „valaki számára” kifejezést. A fenomének megjelenése mindig valaki számára megjelenés. De ki az a valaki? Nem feltétlenül egy személy. Egy bogár számára is megjelennek fenomének, s vélhetően pozitív fenomének is, bár nem személy. Mivel a „valaki” kifejezést nagyon sokféleképpen lehet érteni, ezért bevezetném a nézőpont fogalmát. A fenomének csak akkor jelenhetnek meg, ha valami számára megjelennek: legyen a nézőpont az a „fenomenológiai” hely, ahová egyáltalán logikailag lehetséges, hogy egy fenomén kerüljön, azaz – mivel a fenomének szükségszerű mozzanata az, hogy valami számára jelennek meg – a nézőpont legyen az a valami, aminek a számára a fenomének *elsősorban* megjelenhetnek. Valószínűleg az ikeruniverzum emberi élőlényei nem nevezhetőek személynek, éppen azért, mert semmi sem jelenik meg nekik. Tehát minden egyes személynek van egy nézőpontja. Amelyik fenomén a személyhez társított nézőpontba kerül, az jelenik meg a személy számára – a személy számára csak az lehet jelen, ami a nézőpontja számára jelen van. Egy fenomén csak akkor jelenhet meg ugyanannak a személynek, mint egy korábbi fenomén, ha ugyanazon nézőpont számára jelenik meg.

Azért neveztem a nézőpontot fenomenológiai helynek, mert amikor azt mondom, hogy erre a helyre kerülhetnek a fenomének, a lehető legtágabb lehetőségre gondolok, a logikai lehetőségre.<sup>40</sup> Logikailag lehetséges, hogy egy nézőpontba bármelyik időpillanatban kerüljön egy fenomén.<sup>41</sup> A perspektíva az, ami leszűkíti ezeket a lehetőségeket.<sup>42</sup>

39 Lásd ehhez Martin 1993, 558. o.

40 Logikailag mindaz lehetséges, ami ellentmondásmentesen elgondolható. Ha valaki szerint logikailag lehetetlen, hogy a jövőben, például a halálom után, fenomének kerüljenek az én nézőpontomba, az azt is állítja, hogy a priori lehetetlen a halhatatlanság. Viszont az sokkal inkább lehetetlennek tűnik, hogy megalapozott a priori érveléssel rendelkezünk a halál utáni élet létevel szemben.

41 Felfoghatjuk a fizikai teret úgy is, mint ami kijelöli, hová kerülhetnek egyáltalán fizikai testek. Ekkor egy térpont létezése azt jelenti, hogy az egy olyan hely, ahová elvileg kerülhet valamilyen fizikai létező. Továbbá mivel logikailag lehetséges az, hogy egyszerre végtelen számú fenomén legyen jelen, ezért végtelen a nézőpontok száma. Az már más kérdés, hogy lehetséges, hogy a fenomenológiain kívül a fizikai síkja a valóságnak az egyetlen dimenziója, s ennek következtében soha nem valósul meg, hogy egyszerre végtelen sok fenomén létezzon.

42 Az az ötlet, hogy az objektív értékek értékességét onnan is meg lehet közelíteni, hogy az elmétől független törvényszerűségek miatt potenciálisan alkalmasak arra, hogy bizonyos perspektívával rendelkező nézőpontok számára pozitív fenomének alapjai legyenek, sokat köszönhet Bennett remek cikkének. Bennett 1984, 581–592. o.



Vegyük a valóságnak egy  $t$  időpontbéli állását: ez rengeteg fenomén megjelenésének alapja lehet, de a perspektíva szolja meg, hogy egy adott  $t$  időpontban a valóság által lehetővé tett fenomének közül melyek jelennek meg valamely nézőpontban. Perspektívafüggetlenség, hogy a valóság egy eseménye egy  $t$  időpontban valamely nézőpont számára tud-e pozitív fenoméneket eredményezni, így perspektívafüggetlenség, hogy valamely személy számára van-e értelme egy alapvetően nem-fenomenális dolognak, tényállásnak, eseménynek vagy sem.<sup>43</sup>

Két dolgot fontos itt megjegyezni: mivel logikailag lehetséges, hogy a fenomének folyamatos áramlása ne szakadjon meg a nézőpontom számára, ezért a nézőpontom nem pusztulhat el.<sup>44</sup> Viszont ez nem jelenti azt, hogy halhatatlan vagyok: hiszen ahhoz szükség volna arra is, hogy személyem soha ne pusztuljon el a jövőben. Könnyen lehetséges, hogy személyem a jövőben már nem fog létezni, ezért a nézőpontom elpusztíthatatlansága nem jelenti a halhatatlanságot.<sup>45</sup> Másrészt azt sem szabad elfelejteni, hogy nem feltétlenül csak annak lehet jelentősége, s így értelme számomra, ami közvetlenül bennem eredményez pozitív fenoméneket. Az emberi perspektíva olyan, hogy pozitív fenoméneket eredményezhet a nézőpontunkban az is, ha egy eseményről megalapozottan azt gondoljuk, hogy közvetlenül valaki másban okoz pozitív fenoméneket.

Ezért szigorúan véve egy cselekedet, vagy bárminek az értelmes mivoltáról beszélve, nem szabadna eltekintenünk attól, hogy milyen perspektíva által és mely nézőpont számára értelmes. Az unatkozó hivatalnok munkája – úgy tűnik – értelmes és értelmetlen cselekedet egyszerre: értelmes a rászorulóknak számára, és értelmetlen a hivatalnok számára. Ha a hivatalnok perspektívája olyan volna, hogy számára az is pozitív fenoméneket jelentene, hogy másoknak az ő tevékenysége által jobbra fordul a sorsa, akkor nem negatív fenoméneket élne át munkája közben, s nem volna számára sem értelmetlen az,

43 Az nem perspektívafüggetlenség, hogy létezik-e a nézőpontom, vagy sem, csupán az, hogy egy  $t$  időpontban milyen fenomének realizálódnak a nézőpontom számára.

44 Amikor eszméletemet veszttem, vagy meghalok, „csupán” a nézőpontom perspektívája változik meg úgy, hogy az adott  $t$  időpontokban nem kerül fenomén arra a logikai helyre, ami az én nézőpontom. Mivel az eszméletlenség állapotát a fenoméntelenség jellemzi, úgy is lehet tekinteni erre az eseményre, mintha itt a perspektíva teljesen eltűnne. Ugyanígy, ha a halál a végleges megsemmisülést jelenti, akkor ez sem jelent többet, mint azt, hogy a nézőpontom elveszíti a perspektíváját – bár logikailag bármikor lehetséges volna, hogy a nézőpontomhoz a halál után perspektíva csatlakozik, s így általa a nézőpontom számára fenomének jelennek meg.

45 Nem áll módomban e dolgozat keretei között kimerítően tárgyalni a személyes azonosság kérdését. Csak annyit akarok állítani, hogy a gondolkíséret alapján úgy tűnik, hogy a személyes mivoltához szükséges, hogy nézőponttal rendelkezzen valaki, s az időn átívelő személyes azonossághoz pedig az, hogy a nézőpont azonos legyen  $t$  és  $t+1$  pillanatban. Szinte bizonyos, hogy a személy mivoltához és a személyes azonossághoz ezek nem elégséges feltételek. Ugyanakkor, mivel a személy mivoltának feltétele a nézőponttal való rendelkezés, és a nézőpont maga nem változhat (csak a tartalma), ezért a személyes azonosságnak lehet a feltétele – s az is – a nézőpont azonossága. Amennyiben valaki azt is állítja, hogy a személyes azonossághoz nem szükséges az, hogy a személy  $t$  és  $t+1$  időpillanatban *ugyanazzal* a nézőponttal rendelkezzen, az azt is fel kell, hogy vállalja, hogy amennyiben két ember elméjét (nem a memóriáját vagy a személyiségét) kicserélik, az még nem érinti egyikőjük személyes azonosságát sem. Ez az állítás eléggé hihetetlen volna.

amit csinál. Ebből ered a perverz gonosztevő problematikája: úgy látszik, számára mások kínzásának van értelme, mivel örömet okoz neki. Véleményem szerint, ha nem akar az objektív naturalista abba a csapdába esni, hogy teljesen tagadja a fenomének alapvető szerepét valaminek az értelmességét illetően – márpedig szerintem az ikeruniverzum gondolat kísérlet azt bizonyítja, hogy ezt nehéz volna tagadni –, akkor erre egyedül azt válaszolhatja, hogy egy emberi lény esetében lehetetlen, hogy hosszútávú, jelentős pozitív fenoméneket eredményezzen valakinek az, ha másokat kínoz. Az én megoldásom erre a problémára némileg különböző.

Végül ezt a fogalmi keretet felhasználva összefoglalnám, mi az, amit a szubjektív naturalizmus állít, s mi az, amiben az objektív naturalizmus meghaladja. A szubjektív naturalizmus helyes meglátása az, hogy az élet pozitíve jelentős tulajdonságai olyanok, amelyek pozitív fenoméneket eredményeznek. A hiba benne az, hogy nem veszi figyelembe az emberi perspektívának azokat a rétegeit, amelyek nem rajtunk múlnak: hiába hiszi azt valaki, hogy kielégítő lehet az, hogy egész életébe köveket görgessen, ettől még várni fog rá a keserű tapasztalat, miután beteljesítette a vágyát, hogy ez nem így van.<sup>46</sup> Az objektív naturalizmus több figyelmet szentel az emberi perspektíva meghatározottságainak, ugyanakkor – szerencsére – egyelőre nem vesztette el érzékét azon igazságokra nézvést, amelyeket a szubjektív naturalizmus a felszínre hozott. De éppen ezért, még mindig lehetségesek olyan nihilista argumentációk, melyek a nézőpont és a perspektíva néhány sajátosságára alapozva igyekeznek azt kétségbe vonni, hogy létezhetnek-e egy életnek pozitíve jelentős tulajdonságai.

### 3. Nihilisztikus argumentációk

#### 3.1. *A pozitív fenomének jelentőségét a negatív fenomén jelentősége által relativizáló érvelésmód*

Az élet értelmét elemző analitikus szerzők közül nem igazán vannak olyanok, akik teljesen nihilisztikus nézeteket vallanának. Van viszont néhány érvelés, amely nihilisztikus tendenciákat mutat.

Nihilizmusnak azt az elméletet nevezem, amely szerint teljesen mindegy, hogy végül milyen tulajdonságok jellemzőek az egyén életére, mert egyik sem eredményez pozitív jelentős különbséget ahhoz képest, mintha nem jellemeznék ezek a tulajdonságok. A nihilizmus így az a teória, amely azt mondja ki, teljesen mindegy, hogyan élünk, mert

---

<sup>46</sup> Amikor megkezdji a kőgörgetést, úgy fogja magát érezni, mintha igazából nem is ezt szeretne volna elérni. Főként azért, mert az emberi test és pszichológia adottságai miatt ez a tevékenység biztosan szenvedéssel teljes lesz, amihez semmiféle öröm nem társul. Különösen, ha ezek a kövek kellő mértékben nagyok és súlyosak.

egyik életútnak sincs pozitíve jelentős értéke senki számára sem. De hogyan lehetséges ezt egyszerűen állítani? Különösen annak fényében, hogy a pozitív fenoménekhez elválaszthatatlanul hozzátartozik az, hogy amikor egy nézőpont számára megmutatkozik egy ilyen fenomén, akkor abban a pillanatban egyszerűen ezt az eseményt nem tudja jelentéktelennek tekinteni az adott nézőpont, s így a vele rendelkező személy sem. Ha valaki tisztán csak a fájdalmat érzi, akkor számára abban a pillanatban ez a tény egyszerűen nem tud jelentéktelen lenni, s ugyanígy, ha valaki tiszta, földön túli örömet él át, annak számára egyszerűen képtelenség, hogy ez az öröm abban a pillanatban jelentéktelen legyen. Ezért úgy tűnik, hogy egy olyan élet, amely egy nézőpont számára pozitív fenoméneket okoz, mindenképpen értelmes annak, akinek ez az életút örömeket eredményezett.

Valahogyan relativizálni kell eme pozitív fenoméneket addig a pontig, amíg teljesen jelentéktelenné válnak. Az egyik módszer az, hogy a pozitív fenomének jelentőségét relativizáljuk a negatívakhoz képest, azaz kijelentjük, hogy a negatív fenoménekhez képest a pozitívak jelentéktelenek annak a nézőpontnak a számára, amelyik átéli őket. A másik út az, ha annak jelentőségét csökkentjük, hogy egy adott időpillanatban egy nézőpont számára pozitív jelentőségű fenomén van jelen.

David Benatar azt igyekszik bizonyítani, hogy a negatív fenomének jelentősége sokkal nagyobb.<sup>47</sup> Ezt azzal igyekszik alátámasztani, hogy felhívja a figyelmet egy furcsa aszimmetriára: a jó (pozitív) fenomén hiánya nem rossz, de a rossz fenomén hiánya jó.<sup>48</sup> Ha a fenoméntelenséget (a nem létezését) összehasonlítjuk a jó fenoménnekkel, akkor ahhoz képest nem rossz a fenoméntelenség, viszont, ha a negatív fenoménnekkel hasonlítjuk össze, akkor a fenoméntelenség jónak tűnik. Benatar egyik szemléletes példája a következő: az jó, ha nem hozunk világra egy olyan gyereket, akinek valamilyen örökölt betegsége miatt az élete csupa kínszenvedés lenne, de az nem rossz, ha nem vállalunk gyermeket, miközben tudjuk, hogy az élete javarészt örömteli volna. Egy másik példa: sajnálkozunk, ha azt halljuk, hogy a messi távolban emberek szenvednek, de afölött nem érünk sajnálatot, ha arról értesülünk, hogy egy gyönyörű szép szigeten senki sem lakik.<sup>49</sup> Nem akarom felsorolni az összes példát. Mint ahogy azt a listát sem, amit Benatar lelkiismeretesen összeállít mindarról a rosszról, amit életünkben megtapasztalhatunk. Az aszimmetriára, és az életünkben elkerülhetetlen negatív fenoménekre hivatkozva Benatar levonja azt a következtetést, hogy jobb lenne, ha soha senki meg sem születne.<sup>50</sup>

47 Benatar 2006, 28–59. o.

48 Benatar 2006, 30–57. o.

49 Benatar 2006, 32–35. o.

50 Érdekes, hogy bár Benatar azt állítja, hogy jobb nem megszületni, mint megszületni, nála ebből nem következik az, hogy jobb az életnek véget vetni, mint tovább élni. Ez azért van így, mert túl nagy szenvedéssel járna egy, az öngyilkosság melletti elhatározás. Benatar ezen érvelésével sem értek egyet, mivel ez nem feltétlenül jár még egy egészséges embernél sem túl sok szenvedéssel. A megfelelő eszközöket kell választani, s valóban hinni kell benne, hogy ez a legjobb alternatíva. Ekkor sem fizikai, sem pszichológiai szenvedést nem okoz a halál, s ami a rossz fenoméneket illeti, valószínűleg kevesebbet tapasztalunk

Benatar argumentációja meglepő következményekhez vezet. Az egész érvelésből az következik, hogy egy olyan embernek is, akinek élete bővelkedett mindenben, amit ember csak kívánhat, jobb lett volna, ha meg sem születik, tekintettel azokra a rossz dolgokra (pl.: halál), amelyek minden emberi lény számára elkerülhetetlenek. Azt értem, hogy Benatar szerint – hogy szemléletesen fejezzem ki magam, mivel Benatar természetesen nem hisz Istenben –, amennyiben Isten létezne és nem teremtette volna meg a világot, abban az esetben semmi rosszat nem tett volna, hiszen nem volt köteles a világot megteremteni. Egyetlen nézőpontba sem került volna szenvedés, arról nem is beszélve, hogy egyetlen nézőpont sem tartozott volna egyetlen létezőhöz sem, leszámítva Istent. Viszont nem értem, hogyan akadályozza meg a negatív fenomének szükségszerű realizálódása az én nézőpontomban azt, hogy az életem egésze az én nézőpontomból nézve jobb legyen annál, mint ha egyáltalán nem is éltem volna. Miért volna nagyobb a távolság a pozitív fenomének és a fenomének hiánya között, mint a fenomének hiánya és a negatív fenomének között? Egyrészt lehet ugyan, hogy senki nem kötelezhető arra, hogy másoknak pozitív fenoméneket okozzon, feltéve, hogy mindezzel nem okoz feltétlenül szenvedést másoknak. Ez azonban a morál sajátosságaira vezethető vissza, s nem a fenomének sajátosságaira.<sup>51</sup> Amennyiben úgy fogjuk fel a morált, mint amiben minden kötelesség csak arra irányul, hogy megakadályozza a fölösleges szenvedés kialakulását, ez esetben a morálnak csak annyi a célja, hogy az együttélésünk kereteit megszabja. De ekkor magától értetődő, hogy vannak olyan pozitív jelentőségű események, amelyek nem morálisan jók, de mégis jók.<sup>52</sup> Ezeknek a hiánya valaki számára éppen annyival lehet rosszabb, mint amennyivel a szenvedés rosszabb az eszméletlen állapotnál. Erre Benatar azt válaszolja, hogy nézőpontunk születésünk előtti perspektívatlanságából tekintve nem baj az, ha elmaradnak a pozitív fenomének. Ez igaz. De még mielőtt megszületünk, nézőpontunk számára<sup>53</sup> jelentős negatív fenoméneket azok az események sem

---

meg belőlük, mint amennyit az öngyilkossággal okoznánk magunknak. (Az volna a legmeggyőzőbb, ha Benatar arra hivatkozna, hogy öngyilkosságunkkal szükségszerűen másoknak okozunk szenvedést.) Mindazonáltal Benatar érvelésének alapját, hogy a pozitív jelentős fenomének nem számítanak annyit, mint a negatív jelentőségűek, nagyon nehéz elhinni. Benatar álláspontját az élet értelmére vonatkozóan így lehetne összefoglalni: nincs értelme megszületni, de ha már megszülettél, egyetlen dolognak van értelme: kerüld el, hogy bárkinek szenvedést okozz.

- 51 Valószínűleg azért, mert a morál az emberi szabadság és autonómia tényezőjén is alapul, a fenomének viszont nem.
- 52 Azok, amelyek pozitív fenoméneket eredményeznek. Az ilyen események méltók arra, hogy létrehozzuk őket, vagy legalábbis elősegítsük létrejöttüket, annak ellenére, hogy a fenti morál szerint ezek a cselekedetek se nem jók, se nem rosszak.
- 53 A nézőpontról vallott felfogásom következménye, hogy az a nézőpont, amelyik az enyém, már azelőtt is létezett, hogy én megszülettem volna. Benatar nem ellenkezik élesen eme felfogással, mivel a még meg nem született gyermekek érdekeiről beszél, azaz azt akarja mondani, hogy a még meg nem született gyermekek leendő nézőpontjából nézve jobb lenne (ami már a születés előtt létezik, de aktuálisan még nem a gyerek „tulajdona”), ha a gyerek létrehozásával nem tennénk szükségszerűvé, hogy negatív fenomének kerüljenek abba a nézőpontba.

eredményeztek, melyek később, az életünk folyamán ezt megtették.<sup>54</sup> Ha mérlegelnem kellene saját életem ügyében, nem Benatar morálfelfogását használnám zsinórmértékül, a fájdalom hiányát nem jónak, hanem pusztán semlegesnek venném, miként az öröm hiányát is, s ha úgy vélem, hogy az élet több örömet tartogat, mint amennyi szenvedést, akkor habozás nélkül az életet választanám. Különösen akkor, ha ésszerűen reménykedhetnék valamiféle mennyország létében.

### *3.2. A pozitív fenomének jelentőségét az idő segítségével relativizáló argumentáció*

Raymond Martin szerint az élet értelmére egyetlen, és önmagában elégséges válasz van: légy boldog.<sup>55</sup> Ha boldog vagy, akkor föl sem merül a kérdés, hogy mi értelme az életnek. Csak-hogy a boldogság csak kivételes pillanatokban adatik meg, s tényleg csak pillanatokig, mivel a boldogság azonos a teljes elégedettséggel, amikor az ember minden vágya betelik, s ez az állapot még akkor is gyorsan tovaszáll, amikor sikerül kielégíteni a vágyakat: mert azonnal új vágyak, vagy az unalom kerül a helyébe.<sup>56</sup> Martin, ha jól értem, nem azt akarja mondani, hogy értelmetlen dolog a boldogság. Csak azt, hogy amint elmúlik, nincs pozitív jelentősége annak, hogy egyszer már megtörtént. Azáltal jelentéktelenedik el a boldogság, hogy a legtöbb időpontban az unalom, illetve a vágyak kínzó mivolta miatt az élet inkább a negatív fenoménekben bővelkedik, s elenyésző azoknak a pillanatoknak a száma, ahol a nézőpontunkba pozitíve jelentős fenomének kerülnek. Végül pedig a halál az, ami nyilvánvalóvá teszi, hogy összességében életünk értelmetlen: elveszi a reményt, hogy valaha is kielégítjük a vágyainkat. Martin az idő, az elmúlás által relativizálja a pozitív fenomének jelentőségét.

Nem valószínű, hogy a pozitíve jelentős fenoménnek csak a legpozitívabbakat, a tökéletes boldogságot lehet nevezni. Ha szeretjük a munkánkat, akkor az a tevékenység számunkra összességében pozitíve jelentős fenoménnek eredményezhet, annak ellenére, hogy egészen nem elégíti ki. De ennél fontosabb, hogy egy-egy pozitív fenomén időlegessége valóban probléma. Talán azzal tompíthatjuk a felvetődő problémát, hogy a pozitív fenomének – vagy ha ez lehetetlen, legalább a fenoméneket okozó események – későbbi pillanatokban is lehetnek pozitív fenomének alapjai.<sup>57</sup> De mi a helyzet akkor, ha nincs ilyen hatás? Ha egy nézőpont számára egy esemény, legalább rengeteg közvetítőn keresztül, nem eredményez semmilyen pozitív fenomént? Ha az egyén perspektívája az idő folyamán ennyire megváltozik, akkor

---

54 Ahogyan nem vagyok különösebben szomorú akkor, ha egy gyönyörű szép lakatlan szigetet látok, ugyanúgy akkor sem fog el mérhetetlen boldogság, ha a lakatlan Merkúrra szegezem a tekintetem.

55 Martin 1993, 558–559. o.

56 Ráadásul szerinte a legtöbb ember számára nem lehetséges a vágyakról való totális lemondás. Martin 1993, 561. o.

57 Ilyen az, amikor egy esemény a szép emlékeken keresztül képes jelentős maradni azután is, hogy átéltem azt az eseményt.

számára az adott esemény, úgy látszik, abban a későbbi időpontban egyszerűen elveszíti értelmét. Szerencsére rengeteg esemény befolyásolja, hogy egy adott pillanatban milyen fenomének mutatkoznak meg a nézőpontunk számára, tehát lehet, hogy a boldog pillanatok eredményező események múlandósága miatt nem is kellene aggódnunk – hiszen, például az emlékeknek köszönhetően későbbi pillanatokban is részesedhetünk a korábbi boldogságunkból. Egy boldog pillanat olyan közvetett hatásokkal is rendelkezik, amelyekre sokszor nem is gondolunk: megváltoztatja egyéniségünket, gondolkodásmódunkat, szokásainkat, tehát rengeteg olyan dolgot, ami a (nagyon) tág értelemben vett perspektívánkat alkotja. Így lehet, hogy a boldog pillanatok okozó események mindig – legalább közvetve – egész további életünkre pozitív kihatással vannak.<sup>58</sup>

### 3.3. *Két rövid észrevétel Thomas Nagel legkülsőbb „nézőpontjához”*

Martin észrevétele az örömteli pillanatok eljelentéktelenedéséről azért hordhat magában veszélyt, mert itt az esemény *ugyanannak* a nézőpontnak a számára tűnik egyszer jelentősnek, később pedig az esemény *ugyanannak* a nézőpontnak a számára veszíti el *minden* jelentőségét. Thomas Nagel ehhez képest valami másról beszél akkor, amikor azt állítja, hogy életünk értelmessége számára az jelent problémát, hogy egy olyannyira külső „nézőpontból” is rá tudunk tekinteni életünkre, ahonnan nézve már az egész teljesen jelentéktelenné tűnik.<sup>59</sup> A korábban használt terminológia segítségével a Nagel által felvetett problémát a következőképpen fogalmaznám meg: az emberi perspektívához hozzátartozik egy olyan képesség, melynek segítségével ugyanarra az eseményre nemcsak úgy tudunk tekinteni, hogy számításba vesszük, milyen hatással volt vagy lesz a mi nézőpontunkra, hanem úgy is, hogy ettől egészen eltekintünk. Ha egy adott eseményre gyakorlatilag egyszerre tudunk rátekinteni „naivan”, s ezt az elvonatkoztatási készségünket használva, akkor az esemény abszurdnak látszik, mivel egyszerre tűnik pozitív/negatív jelentősnek és egészen jelentéktelenné is. Úgy vélem, ez csak annyit jelent, hogy ilyenkor az esemény egy furcsa, kevert fenomént eredményez a mi nézőpontunk számára.<sup>60</sup> Még akkor is, ha nyugati emberként ez a látásmód egész életünket jellemzi mérsékelten, lehet értelmes az életünk, mivel egy

58 Persze tudjuk, hogy ez nem mindig van így. A kemény drogok esetében az örömteli pillanatok szükségképpen negatív fenoménnel telített pillanatok is követik. Ezért a drogfogyasztást nem is tartjuk értelmes tevékenységnek, mivel összességében a drogfogyasztó számára sokkal több negatív fenomént okoz, mint amennyi pozitívát.

59 Nagel 1986, 208–231. o.

60 Olyan ez, mint amikor egy lány olyan fiúval randevúzik, akit a családja semmirekellőnek tart. Ha a lány nagyon szereti a családját és a fiút is, akkor perspektívájába mind a családja, mind a saját hormonjainak „preferenciái” be fognak épülni, s a randevúkon azt fogja tapasztalni, hogy boldogsága nem felhőtlen – de azért még lehet, hogy a randevúk összességükben inkább pozitív fenoméneket fognak számára eredményezni.

ilyen kevert fenomén lehet összességében pozitíve jelentős.<sup>61</sup> Ezért nem hordoz olyan nagy veszélyt perspektívánknak ez a sajátossága az élet értelmességére, mint az, amire Martin rámutat cikkében. Hiszen ott egy esemény pozitív jelentősége teljesen elveszhet, itt legfeljebb módosulhat számunkra.

A másik ok, amiért szerintem a nageli probléma nem olyan jelentős, hogy annak a perspektívamozzanatnak, amit Nagel működtet, még közvetett módon sincs normatív ereje. Ugyanis nem értek egyet azzal, hogy az etikai objektivitás, a pártatlanság logikája megkövetelné, hogy ezt a legkülsőbb „nézőpontot”<sup>62</sup> is figyelembe vegyük akkor, amikor cselekedeteinket igazoljuk. Ugyanis az etikai objektivitás nem a partikuláris érdekektől<sup>63</sup>, hanem a vélt partikuláris érdekektől tekint el,<sup>64</sup> de a leglényegesebb az, hogy elsősorban nem azzal relativizálja a partikuláris érdekeket, hogy eltekint tőlük, hanem, hogy egyre több partikuláris érdeket vesz figyelembe egyszerre. Nagel legkülsőbb „nézőpontja” egyetlen partikuláris érdeket sem vesz figyelembe, míg az etikai objektivitás éppen abban az irányban mozog, hogy mindegyiket egyként figyelembe vegye.<sup>65</sup> A valódi problémát az okozza, hogy *idővel* a saját nézőpontunk valóban örökre a „seholba” kerülhet, s így valóban semmilyen jelentőségük nem lesz számára még azoknak az eseményeknek sem, amelyek egész életünkben pozitív fenomének alapjai voltak.

#### *3.4. Egy érv mellett, miért szükségképpen értelmetlen az életünk, ha a halál szükségképpen az örök megsemmisüléshez vezet.*

Martinnal és Benatarral ellentétben tegyük föl, hogy lehetséges olyan élet, amelynek eredményeképpen valaki az egész életét úgy éli le, hogy csak örömet él át. Az ő nézőpontja számára így születésétől haláláig van értelme annak a folyamatnak, ami az ő élete, hiszen csak pozitív fenoméneket eredményez. Most azt is tegyük fel, hogy a halál azonos a meg-

61 Egy másik példa: ha valakinek az egyik szeme teljesen jó, a másik pedig valamivel gyengébb, akkor, ha külön-külön néz velük a világra, akkor egyszer elmosódott képet lát, máskor pedig tökéletesen éleket. Ha mindkettőt nyitva tartja, akkor különös módon „egyszerre” lát jól és rosszul, de összességében inkább – valószínűleg az agy korrekciós műveleteinek köszönhetően – élesen lát, mintsem rosszul. Valahogy ekként képzelem el a kevert fenomének jellegét: „töltésükre” nézvést kevertek, de összességében mindig inkább pozitívak, esetleg negatívak.

62 Azért teszem idézőjelbe a nézőpont kifejezést, mert Nagel más értelemben használja, mint ahogy az korábban ebben a szövegben szerepelt.

63 Az én partikuláris érdekek, hogy legyen egy megfelelő pálya az otthonom közelében, mert szeretek focizni.

64 Az én vélt partikuláris érdekek: az volna a legjobb, hogy önkormányzati pénzekből a házam elé műftíves pályát építsenek. Pedig valójában az is épp akkora örömet szerezne nekem, ha a régi pályát kicsit rendbe szednék, s ott fociznék.

65 Árulkodó, hogy Nagel azt mondja, a moralitásnál objektívebb a fizika „nézőpontja”. Nagel 1986, 5. o. Pedig csak más, az etika a protonok tömegével, a fizika pedig az elme természetével nem foglalkozik. Másról vonatkoztatnak el. Egy etikai rendszernél csak egy másik etikai rendszer lehet objektívebb: egy olyan, amelyik több nézőpont, és még inkább, több perspektíva figyelembevételével alkotja meg szabályait.

semmissüléssel. Ebben az esetben a halálom utáni időpontban az én nézőpontom számára egyetlen fenomén sem lesz jelen. Ezt úgy is megfogalmazhatnánk, hogy a nézőpontunk olyan szituációba kerül, hogy egyáltalán nem lesz perspektívája, ami gyakorlatilag lehetővé tenné, hogy aktualizálódjon bármilyen – akár pozitív – fenomén az én nézőpontomban. Az én nézőpontomból nézve ekkor gyakorlatilag mindegy, hogy így vagy úgy zajlott az életem (vagy bárkinek az élete), hogy ilyen vagy olyan állítások igazak rá, hogy ezzel vagy azzal a tulajdonsággal rendelkezett-e. Minden pozitíve jelentős különbség, amelyet az én életem eredményezett, ezzel a nézőpontom számára eltűnt, s ezzel számomra az életem is elvesztette értelmét, nem is beszélve mások életéről.

De miért volna ez olyan lényeges? Nem csak annyi történik-e, hogy a megsemmisülés szükségszerűségével kicsit abszurdabb lesz az életünk ahhoz képest, mint ha ez a megsemmisülés elkerülhető volna? Nem úgy áll-e a dolog, hogy két különböző és egyenrangú nézőpontból tűnik különböző jelentőségűnek az életünk? Nem egészen. Először is, mivel ez *ugyanaz* a nézőpont, csak éppen egy ideig perspektíva kapcsolódik hozzá, aztán örökre megszűnik ez a tulajdonsága. Miért kellene, hogy érdekeljen engem, hogy milyen lesz ennek a nézőpontnak az állapota a halálom után? Ez ahhoz hasonlatos kérdés, mintha valaki azt kérdezné, hogy miért érdekelje az, hogy a jövőben csupa fájdalomban lesz része. Vagy, hogy az a tevékenység, ami ma örömet okoz, a jövőben csak szenvedéshez fog vezetni. Ezekben az esetekben lehet arra hivatkozni, hogy itt még azért érdekel a nézőpontom jövőbeli állapota, hogy milyen fenomének kerülnek vagy nem kerülnek hozzá, mert továbbra is fennáll a személyes azonosság. De gondoljuk meg: vajon bemennénk-e egy olyan gépezetbe, ami elintézi, hogy halálunk előtt egy pillanattal egy olyan léggé változzunk át, aminek léte – tegyük fel – bizonyosan tíz évig tartó tiszta szenvedés? Aligha, pedig az átváltozás után a személyes azonosságunk nem állna fenn.<sup>66</sup> Mégis érdekelne, hogy személyünk elpusztulása után annak a légynek a perspektívája továbbra is szállítja a nézőpontunk számára a negatív fenoméneket.

Másrészt azt sem szabad elfelejteni, hogy ha a megsemmisülésem egyben azt is jelenti, hogy a nézőpontom soha többé nem kap pozitív fenoméneket az életutam eredményeképpen, akkor az is egy jelentős tényező, hogy halálom után a nézőpontom számára *végtelen időre* veszti értelmét az életem. Szemléltető eszközként a tücsök és a hangya történetét használnám. A történetben a tücsök zenélése csak önmagának okoz pozitív fenoméneket. Az az érzésünk, hogy a hideg és hosszú télben értelmét veszítette a tücsök egész éves szórakozása. Úgy látjuk, összességében még a tücsök számára is kevésbé volt

<sup>66</sup> Az sem érdekes ebben a példában, hogy a légy is élőlény, akárcsak mi. Ha egy olyan, fémekből álló robottá alakulnánk át, amelynek valahogyan vannak érzései, ugyanúgy zavaró volna, ha tíz év szenvedés volna eme robot létezése. Ha pedig egy olyan robottá változnék át a halálom előtti pillanatban, amelyik nem érez semmit, akkor az semmilyen különbséget nem eredményezne az én nézőpontunkból nézve, ahhoz képest, mintha simán csak megsemmisülnék – hiába létezik az a robot még tíz évig. Ekkor nem a halálom pillanatától kezdve kezdődne az életem értelmét eljelentéktelenítő időszak, hanem az átváltozásomkor.



értelme annak, hogy egész évben csak muzsikált, önmagát szórakoztatta. Viszont most képzeljük el, hogy a tél mindössze egyetlen napig tart, bár ugyanolyan hideg, s az élelem valamiért ugyanúgy nem elérhető. Ekkor már inkább a hangya szorgoskodása az, ami kissé értelmetlennek tűnik, hiszen tevékenységével csak egyetlen napnyi pozitív fenomént tudott magának okozni (tegyük föl, hogy nem élvezte a munkát). Most is jól látható volt, hogy egy tevékenység értelmességére hatással van, mennyi időre okoz pozitív fenoméneket valamely nézőpont számára. Most képzeljük el, hogy a tücsök valamiért hallhatatlan, s a tél is örökké tart – ebben az esetben a tücsök tevékenysége nemcsak veszt az értelméből, de teljesen értelmetlenné válik, mivel a zenélés eredményeképpen végtelen hosszúságú szenvedés lett az osztályrésze, s ehhez képest teljesen elenyészik az a véges ideig tartó öröm, amit korábban a zenélésével okozott magának.

Talán nehézséget jelent elképzelni, hogy milyen örökké nem létezni. Azt hiszem, hogy aki el akarja képzelni, azaz mindenféle mentális képekkel akarja magának megkönnyíteni a helyzetet, félig-meddig már rossz úton jár. Ha valaki úgy próbálja megérteni a számok vagy a tér végtelenségét, hogy igyekszik azt elképzelni, képileg megjeleníteni, az fölöslegesen fáradozik. Ugyanígy, aki azon erőlködik, hogy elképzelje, milyen az eszméletlenség állapota, már belefutott egy zsákutcába. A megértést elősegítendő viszont tudok ajánlani néhány gondolati műveletet. Ez ahhoz hasonló, mint amikor azt szeretnénk, hogy valaki ráérezzen, hogy a számok sora végtelen: „Vegyél egy számot! Hozzá tudsz adni egyet? Akkor add hozzá! Ehhez is hozzá tudsz adni egyet? Most már látod, hogy ez mindig lehetséges lesz, tehát érted, hogy végtelen sok szám van.”

Egy olyan példából indulnék ki, ahol egészen szemléletesen fennáll a perspektíva korlátozottsága miatt az, hogy egy eseménynek semmi értelme nincs számunkra (és más számára még kevésbé) azok közül, amit mi éltünk át. Rengeteg olyan álmunk van, amire egyáltalán nem emlékszünk. Ezekről az álmokról nem gondolunk semmit, véleményünk szerint teljesen mindegy, hogy mi volt a tartalmuk. Tegyük föl azt is, hogy ebben mindenkinek igaza van, s ébrenlétünk szakaszában semmilyen közvetett következménye nincs annak, hogy az álmunkban végül hazataláltunk, vagy sem.<sup>67</sup> Semmit nem változtat ezen a tényen, ha megengedjük azt a misztikus momentumot, hogy ezeket az álmokat egyszerre többen álmodják, más barátaink is szerepelnek ezekben az álmokban, s ők is kapnak fenoméneket a közös álom miatt.<sup>68</sup> Tehát amikor ébren vagyunk, akkor számunkra teljesen jelentéktelen, hogy mi volt az álmunk tartalma, s teljesen értelmetlennek tűnik, hogy az álomban sok energiát fektettünk abba, hogy hazataláljunk. Pedig lehet, hogy nézőpontunk számára ezek az álmok szolgáltatták életünk során a legpozitívabb fenoméneket. Drasztikusan tudjuk növelni ezeknek az álmoknak a jelentőségét azzal, hogy növeljük

67 Ezért az álmunkban semmi értelme nem volt annak az igyekezetnek, hogy hazataláljunk, vagy annak a ténynek, hogy végül sikerült hazatalálnunk.

68 Ahogyan az *Eredet* című filmben.

az időtartamot: képzeljük el, hogy öt perc helyett egy évig tart egy ilyen álom, s minden egyes álomra öt perc ébrenlét esik. A következő lépés az, hogy kérdezzük meg önmagunktól: mi lenne, ha halálunkkor nem történne más, mint hogy fölébredünk abból a közös áloból, amit életnek hívunk, s egy ugyanilyen élet kezdődne számunkra, mint ez a mostani, de semmire sem emlékeznénk, s ottani életünkre semmilyen hatással nem volna, ami itt történt. Nagyon nehezen tartom elképzelhetőnek, hogy ez a tény bárki szerint ne érintené az itteni életünk értelmességét. Minél jobban megnöveljük annak az életnek a hosszát, amire felébredünk, annál jobban csökken annak a jelentősége, milyenné alakul ez az „álom-élet”, amit most élünk meg. Annál kevésbé látjuk értelmét, hogy ez az álom most éppen megtörténik. Tétélezzük fel, hogy végtelen hosszúságúra növeljük az eljövendő életet, amire az itteni folyamatok és fenomének semmilyen hatással nincsenek – és bárki beláthatja, hogy ilyen körülmények között teljesen jelentőségét veszítette az életünk. A végtelen nem úgy viszonyul a végeshez, mint bármilyen nagy véges mennyiség egy másik véges mennyiséghez. Ha ezerszeres a különbség a két időtartam között, az még mindig elenyésző különbség a végtelen és a véges közti differenciához képest, pedig már ezt is alig tudjuk megragadni képzeletünkkel. Most vegyünk el minden fenomént az eljövendő életből, s ekkor elvileg ugyanott vagyunk: ugyanúgy nincs jelen egyetlen olyan pozitív vagy negatív fenomén sem nézőpontunk számára, amelyet a mostani életünk okozott vagy akár lehetővé tett volna. Életünk az örök megsemmisülés szükségszerű bekövetkezése miatt teljesen értelmetlenné vált, függetlenül attól, hogy hány pozitív fenomén jelent meg nézőpontunk számára életünk folyamán.

Itt lehet – és kell is – azt az ellenvetést megtenni, hogy ha minden fenomént elvettem, akkor az idő érzékelését is elvettem – ami igaz –, s ennél fogva, bár objektíve végtelen ideig nem lesz részem fenoménekben, de ez az én nézőpontomat nem érinti, hiszen az idő végtelen mivolta nem mutatkozik meg, tehát nincsen semmi, ami evilági életünk időtartamát eljelentéktelenítené számunkra.

Ez egy zavarba ejtő probléma. Mert ha elfogadom azt, hogy a nézőpontom számára a fenoméntelenség időszaka semeddig sem tart, akkor az mintha azt is jelentené, hogy nézőpontom számára a halál után éppen olyan, mint ha mindig fenoménekben részesülne (hiszen ott is olyan a nézőpontom számára, mint ha semeddig sem állna fenn a fenoméntelenség állapota). Ez pedig képtelenség. Hogy örökké tapasztalni fogok, vagy pedig örökre megsemmisülök, az nem lehet ugyanolyan az én nézőpontomból nézve. Ahogyan az sem, hogy véges időre veszítem el az eszméletemet, vagy örökre. Ezt a technikai problémát úgy kezelném, hogy bár elfogadom, hogy a végtelen idő nincs jelen a nézőpontom számára *mint* a fenomének segítségével strukturált időszak – nincsenek hosszú órák, lassú percek, tehát nincs időérzés –, de éppen a fenomének örök hiánya miatt ilyen közvetett és nem tagolt módon, valamilyen értelemben mégiscsak meghatározza a végtelen idő a nézőpontomat. Ahogyan a fenomének meghatározták, hogy egy adott pillanatban egy esemény

pozitíve jelentősnek tűnt számomra, ugyanúgy a fenomének örök hiánya meghatározza, hogy minden egyes esemény örökre, azaz vég nélkül jelentéktelen legyen számomra. Mivel nem két véges időmennyiség áll egymással szemben, ezért az én nézőpontomból nézve életem pozitív fenomenjei, s az események, melyek az alapjai voltak, összességében teljesen eljelentéktelenednek, s értelmetlenné válnak.

Azt hiszem, joggal állíthatom, hogy számomra hosszabb ideig nem találkozom valakivel, ha soha többé nem látom, mint ha csak egy ideig nem találkozom vele – még akkor is, ha az elválás életem utolsó pillanataiban történik meg. Az, hogy számomra a halál után soha többé nem lesz jelentősége annak, hogyan alakult az életem, egyformán igaz akkor, ha egy olyan végtelen életben van részem a halál után, amire semmilyen fenomenális hatással nincs jelenlegi életem, s ugyanígy soha többé nem lesz jelentősége számomra az életemnek, ha csak úgy megsemmisülök. A lényeges az, hogy a két eset között azonosság van ebben a „soha többé”-ben. Érvelésem leggyengébb pontját képezi ez az idő körüli problematika. Ha igazam van, akkor egy nézőpont számára az idő belső struktúráját a fenomének határozzák meg – míg a negatív fenomének szubjektíve lassítják az időt, különösen az unalom, addig a pozitívek gyorsítják –, de a keretet, hogy egy idő véges vagy sem, olyan tények határozzák meg, hogy egyáltalán valami bekövetkezik-e valaha a nézőpontom számára, vagy sem.<sup>69</sup> Mivel a megsemmisülés után soha nem következik be semmilyen típusú fenomén, ezért képez a nézőpontom számára egy kifordított, végtelen időt a végleges megsemmisülés pusztán kezdettel, de véggel nem rendelkező időszak.<sup>70</sup>

Ha érvelésem helytálló, akkor minden ember nézőpontja számára – ha a halál mindenképpen a végleges megsemmisülést jelenti – örökre eljelentéktelenedik, hogy milyen élete volt neki, vagy másoknak. Mivel nagyon „beleléljük” magunkat saját életünkbe, s a pozitíve vagy negatíve jelentősnek tűnő fenomének tülekedése miatt szükségképpen komolyan vesszük, nem vesszük észre, hogy összességében az élet éppen a mi nézőpontunkból jelentéktelen, ha a halál szükségszerűen az örök megsemmisüléssel azonos. Mintha csak egy pillanat lett volna, hogy nekünk itt bármi jelentősnek tűnt. Vég nélkül az fogja jellemezni a nézőpontunkat, hogy számára teljesen mindegy lesz, mi történt, mi történik és mi fog történni életünkben és a világban. Amennyiben szerintünk ez a tény érdektelen, még annál is nagyobb ostobaságot követünk el, mint az a bűnöző, aki tudja, hogy ha másnap reggelig a városban marad, akkor elfogják és körülbelül tíz évre leültetik, de érdektelennek nevezvén ezt aényt, nem azt próbálja kikutatni, miképpen lehetne a városból gyorsan lelépni, hanem ehelyett elmegy egy kocsmába elverni a lopott pénzt. Azért követünk el ostobaságot, mert egyáltalán nem biztos, hogy nem rajtunk

69 Az örömteli időszak akkor tűnik végesnek életünk folyamán, ha egyszer csak bekövetkezik egy semleges, vagy egy negatív fenomén.

70 Attól még, hogy egy lehetőség soha nem aktualizálódik, a lehetőség még nem tűnik el.

múlik, hogy halálunk után megszakad a tapasztalatok sorozata, esetleg csak negatív fenoménekből lesz utána részünk, vagy pedig igenis tehetünk életünkben valamit azért, hogy a halálunk után továbbra is túlnyomórészt pozitív fenoménekből részesüljünk.

Ha nem akarjuk az életünket mindenképpen értelmetlennek tekinteni, mint ami valójában egyetlen pozitív jelentős tulajdonsággal sem rendelkezik,<sup>71</sup> akkor fel kell tennünk, hogy létezhet pozitív jelentős fenoménnel telített, a halál után is folytatódó vég nélküli tapasztalatfolyam, amely tapasztalatfolyam pozitív jelentős fenoménjeinek létét és karakterét az is alakítja, hogy ebben az életben hogyan alakul az életünk. Így legalább közvetett módon képes az itt leírt életünk legalább néhány epizódja arra – de lehet, hogy sokkal több –, hogy ne csak tűnékeny jelentőségű, de valóban jelentős különbségek alapja legyen.<sup>72</sup>

#### 4. A szupranaturalizmus védelmében

A gondolatmenet elvezetett egy – ha a Metz által felállított kategóriák szerint tájékozódunk – kvázi-szupranaturalista teóriáig. Azért csak kvázi-szupranaturalista egyelőre ez az elmélet, mert az élet értelmes mivoltának előfeltételeként nem Isten, vagy a lélek halhatatlansága lett megjelölve, hanem egy olyan pozitív fenoménnel telített végtelen ideig fennálló túlvilág léte, amelyben a pozitív fenomének létét életünk eseményei határozzák meg valamely nézőpont számára.<sup>73</sup>

Amennyiben valaki rászánja magát, hogy reális lehetőségként gondolja el a pozitív fenoménnel telített túlvilágot, akkor szükségszerűnek tűnik, hogy a negatív fenoménnel telített túlvilágot is reális lehetőségként képzelje el, mivel nehéz volna megmon-

71 Azon túl, hogy az itt bemutatott nihilisztikus argumentációt elutasítjuk. Az bizonyos, hogy pszichológiailag elég nehéz komolyan vennünk magunkat akkor, ha eszünkbe jut, hogy bár az adott tevékenység éppen érdekel – például ennek az érvek a megcáfolása –, de aztán ki tudja mikor, lehet, hogy nem sokára, teljesen és egészében semmivé válok. Azt hiszem, ez a pszichológiai jelenség nem egy félreértésen, hanem egy, a valóságot helyesen értő intuíción alapul.

72 Valahogy úgy tűnt eddig önmagában jelentősnek egy véges ideig tartó pozitív fenomén, mint ahogy egy egyforintos értékesnek tűnne egy, a magyar pénzügyekben járatlan személynek. Ha egy külföldi találna egy egyforintosot, még azt hihetné, hogy ez a mi hazánkban éppen annyit ér, mint az USA-ban egy dollár. Amikor eljönne ide, s jobban megismerné az egész kontextust, rá kellene döbennie, hogy önmagában egy egyforintos ma Magyarországon semmit sem ér, még fizetni sem lehet vele egy boltban. Csak akkor lehet vele valamit kezdeni, ha több egyforintosral együtt átlép egy bizonyos összeget, s a bank átváltja egy nagyobb címletre. Ez a címlet már egy minőségi ugrás az egyforintoshoz képest, mivel lehet vele fizetni a boltban. A véges életnek is csak akkor van értelme, ha végtelen sok véges időszakassal szerves egységben állva eléri azt, hogy együtt egy magasabb dimenziót alkossanak: a végtelen életet.

73 Nem szabad elfelejteni, hogy életünk eseményeinek az életünk utáni tapasztalatokkal egy speciális relációban kell állniuk, hogy életünknek értelme legyen. Szükséges, hogy életünk valamiképpen befolyásolja, milyen pozitív fenoménekből lesz részünk a halál után, vagy ha ez nem történik meg, akkor megtett életünk legalább néhány mozzanatának szükséges előfeltételként kell szolgálnia ahhoz, hogy halálunk után örökké részesüljünk pozitív fenoménekből.

dani, hogy amennyiben előbbi egy valós lehetőség, akkor utóbbi miért ne volna az.<sup>74</sup> Ha nem akarjuk, hogy életünk számunkra értelmetlen legyen, akkor az egyetlen ésszerű dolog az, ha valahogy megpróbálunk arról tudomást szerezni, hogy milyen döntések, cselekedetek, események vezetnek a halál utáni létben túlnyomóan negatív fenoménekhez, s melyek pozitívakhoz. Hiszen, ha a túlvilágon végül életünk egészének eredményeképpen túlnyomóan negatív fenoménekben lesz részünk, akkor életünk teljesen értelmetlenné válik számunkra.<sup>75</sup>

Ez a kvázi-szupranaturalisztikus elmélet osztozik sok szupranaturalisztikus elmélettel abban, hogy eszerint nem akkor van egy életnek értelme, ha a véges földi életet boldoggá teszi, hanem akkor, ha elősegíti, hogy a halál utáni létben túlnyomórészt pozitív fenoménekben részesüljön valaki. Egy olyan élet értelmesebb valamely nézőpont számára, amely az evilági életben több szenvedést okozott, mint amennyi örömet, de végül elősegítette, hogy jelentős pozitív fenoménekben legyen inkább része a halál után, mint az az élet, amely boldog evilági, de boldogtalan túlvilági életet eredményezett. Persze nem szükséges, hogy dichotómia legyen létezésünk két szakasza között: lehet úgy vélekedni, hogy a túlvilági életben pont ugyanazok a tevékenységek fognak túlnyomórészt pozitív fenoméneket eredményezni, mint az evilági életben.<sup>76</sup> Mindenesetre fontosabb, hogy helyesen vélekedjünk arról, hogy az embernek mely döntései, cselekedetei vezetnek pozitív túlvilághoz, s eszerint is dönteni, mint hogy ebben a világban boldog életet éljünk.<sup>77</sup>

74 Ráadásul egy olyan szituációban, ahol nem vagyunk tisztában a kockázatokkal, érdemes úgy számolnunk, mintha az adott szituáció mellett elképzelhető legnagyobb kockázat volna jelen. Ha egy hadvezérnek fogalma sincs róla, hogy az általa vezetett hadműveletnek mekkora a jelentősége, jó, ha úgy készül az összecsapásra, mintha az a háború szempontjából nézve döntő jelentőségű volna.

75 Hogyan értjük, hogy feltételeznünk kell, életünk értelmes, és ezért azt is, hogy létezik túlvilág? Arról van szó, hogy a saját érdekünkben kell ezt feltételeznünk. Ha nincs jelentősége annak, hogy döntéseink eredményeképpen milyen tulajdonságokkal fog rendelkezni lelélt életünk, akkor annak sincs jelentősége, hogy életünkben bármiről igaz vagy hamis módon vélekedtünk-e, s annak sem, hogyan éreztük magunkat életünk folyamán. Ebben az esetben teljesen mindegy, hogy hittünk-e a pozitív fenoménekkel telített túlvilág lehetőségében vagy sem. Ha viszont egy olyan világban élünk, ahol nem mindegy, hogyan döntünk és cselekszünk (azaz lehetséges a túlvilág), akkor amennyiben azért lesz értelmetlen az életünk, nem hívn a pozitív fenoménekkel telített túlvilág lehetőségében, nem kutattuk, hogyan részesedhetünk belőle, abban az esetben nagyon sokat veszítettünk azzal, hogy nem tettük föl a pozitív fenoménekkel telített túlvilág lehetőségét.

76 Voltaképpen ezt hirdeti Nietzsche tana, az örök visszatérés.

77 Mi történne akkor, ha valakinek az élete örökkévalóságig pozitív fenoméneket okozna, csak éppen, ahogy haladunk előre az időben, egymástól különböző nézőpontok számára? Vajon értelmes lenne egy ilyen élet? Sokan abban a gondolatban találnak vigasztalást, hogy a nagy művészeti alkotásoknak, tudományos eredményeknek, s más ehhez hasonló dolgoknak azért van értelmük, mert ilyen nagymérvű hatásuk van, s ebből következően azoknak az embereknek az életének is van értelme, akik ilyen nagy teljesítményt vittek végbe. Pl. lásd: Flanagan 2007, 61. o. Félretéve az univerzum előre prognosztizálható sorsa miatt felmerülő kételyt, engem az lep meg leginkább, mennyire érzéketlen ez a gondolkodásmód a másik halálára. Két értelemben is. Ha az élet értelmét a nagy teljesítmények szavatolnák, akkor az olyan emberek életének semmi értelme nem volt, akik nem voltak képesek ilyen teljesítményt nyújtani. Másrészt, ha jó az érvem, abból az következik, hogy bárki számára jelentős különbséget csak akkor je-

Ez a gondolatmenet ellenáll sok olyan ellenvetésnek, amelyeket azon szupranaturalista elméletek ellen szoktak felhozni, melyek középpontjában a lélek halhatatlansága áll. Más elméletekben sokszor nem egészen világos, hogy miért következne a tapasztalatok vég nélküli sorozata az értelmes élet kritériumából – például abban az elméletben, amely szerint az élet abban az esetben értelmetlen, ha nincs az élet után igazságszolgáltatás, hiszen nem egészen világos, hogy ehhez az igazságszolgáltatáshoz miért kellene, hogy a halál után *örökké* létezzünk.<sup>78</sup> Az előző fejezetben található okfejtés alapján egyértelmű, hogy ahhoz, hogy valaki számára valami értelmes legyen, miért szükséges, hogy az adott nézőpont tapasztalatfolyamának soha ne legyen vége. Egy másik ellenvetés azok ellen irányul, akik azt állítják – hozzám hasonlóan –, hogy egy esemény értelmességéhez szükséges, hogy maradandó hatása legyen. Az ellenvetés szerint akkor is lehetséges valamilyen maradandó hatás, ha például csak egyetlen halhatatlan lény létezik s az ő számára nyújt az esemény maradandó hatást, például annak révén, hogy örökké emlékszik rá.<sup>79</sup> Mivel mi kikötöttük, hogy valaminek az értelmességét mindig csak különböző nézőpontokkal összefüggésben lehet megfelelően tárgyalni, ezért azt válaszolhatjuk erre, hogy ebben az esetben a saját életem nem lesz számomra értelmes, csak a halhatatlan lénynek. És még hozzátehetjük, hogy mivel az én nézőpontomra végtelenül inkább jellemző, hogy számára nincs jelentősége annak, hogy ez a halhatatlan lény emlékszik az ő életére, ezért az én nézőpontomból teljesen mindegy, hogy annak a halhatatlan lénynek értelmes-e az én életem.

Sokszor úgy látszik, mintha a szupranaturalisták bármit, például a morált, csak azért tartanák érvényesnek, mert a morális élet a mennyországba juttat. Az erkölcsös cselekedetek nyilvánvalóan nem logikai szükségszerűséggel esnek egybe azokkal, amelyek a pozitív fenoménnekkel telített túlvilágot eredményezik számunkra. Továbbá a szupranaturalisták többsége szerint is, már itt a földön jobb erkölcsösen élni, mint erkölcstelenül. Viszont tévedésnek tartom, ha valaki azt hiszi, erkölcstelen módon nem lehet ebben a világban úgy élni, hogy véges életünk alatt túlnyomórészt inkább pozitív, mint negatív fenoméneket eredményezzen. A perverz gonosztevőnek, akinek elég hatalma van hajlamainak kiélésére, véleményem szerint csak a következő érveléssel lehet a morális életmód mellett érvelnie: 1) Ha a megsemmisülés szükségszerű, akkor teljesen mindegy, hogy hajlamodat kiélve pozitív fenomének jelennek meg számodra életed folyamán, vagy sem. 2) Ha viszont gonosztetteid a túlvilágon nagyobb részt semleges, vagy negatív fenoméneket eredményeznek, akkor evilági életed értel-

---

lengethét más élete, ha ő nem semmisül meg a halállal, sőt, hozzá lehetne tenni, hogy az is csak addig lehet számomra jelentős, hogy másokra milyen hatással van, volt vagy lesz az életem, amíg van perspektívám. Ezért, ha a halál a megsemmisülést jelenti, akkor annak sincs értelme, bármely nézőpontból nézve, hogy mások számára pozitív fenoméneket eredményezett az életem.

78 Metz 2003, 164–170. o.

79 Metz 2003, 170–173. o.

metlen lesz, pedig ha felhagynál mostani szokásaiddal, vagy legalább megpróbálnád ezt, akkor lehet, hogy a túlvilágban pozitív fenoménekben lenne osztályrészed. Ha a gonosztettek a túlvilágon túlnyomórészt pozitív fenoméneket eredményeznek, az erkölcsösek pedig negatívokat, attól az erkölcs az marad, ami, csak éppenséggel nem volna értelme erkölcsösen élni. Ez egy borzalmas világ volna, még szerencse, hogy nincs racionális okunk azt gondolni, hogy ez igaz.

A legkomolyabb ellenvetés a halhatatlanság mint az értelmes élet szükségszerű feltétele ellen úgy szól, hogy lehetetlen olyan időben végtelen létezés, amelyben a pozitív fenomének többségben vannak, mivel egy idő után a létezésről mély unalomba süllyednénk.<sup>80</sup> Ez az érv a mi elképzelésünkkel szemben is alkalmazható. Ugyanakkor kétféle módon is válaszolhatunk: az egyik módszer az, hogy a halálunk után végtelen ideig tartó tapasztalatfolyamat – például végtelen számú reinkarnáció segítségével – több kisebb részre tagoljuk, amelyekben nem emlékszünk a korábbi szakaszban átélt fenoménekre. A másik stratégia az lehetne, hogy felhívjuk arra a figyelmet, a halál utáni létezés lehet, hogy nagyban különbözik majd az evilági élettől – amelyet lehetséges, hogy valóban megunnánk egy idő után, ha végtelen ideig tartana. Például az lehet az oka egy ilyen drasztikus különbségnek, hogy közvetlen kapcsolatba kerülünk egy végtelen, kimeríthetetlen értékkel, amit vagy akit végtelen idő alatt sem lehet megenni. A második alternatívát azért is találok vonzóbbnak, mert ott az új típusú tapasztalatok, s nem a régiak veszendőbe menése által lesz végtelen létezésünk számunkra is értelmes. Már csak azért is, mert amennyiben ez a végtelen érték teszi értelmessé a túlvilági létünket – s ezen keresztül evilági létünket is –, anyiban joggal feltételezhetjük, hogy a halál után tapasztalt pozitív fenomének intenzitása még az evilági örömeit is meghaladhatja.

Akad itt még egy ok, bár ez bonyolultabb és hosszabb elemzést igényelne. Ha segítünk egy barátunknak, akkor az már itt a földi életben mindkettőnk számára pozitív fenoméneket eredményez. A földi perspektívánk meghatározottságai miatt a segítségünk azért eredményez számunkra pozitív fenoméneket, mert joggal úgy vélhetjük, hogy ezzel könnyítettünk az életén, s elmélyítettük a barátságunkat. Így az a tudat is közrejátszik, hogy tudjuk, erre mindketten emlékezni fogunk.<sup>81</sup> Ha viszont a végtelen túlvilági élet azért lesz elviselhető, mert mindig elfelejtjük azt, ami korábban történt, akkor – még ha ez az esemény valóban pozitíve jelentős, azaz értelmes a nézőpontunkból nézve – összességében nem azért jelentős számunkra, mint amit a földi létünk perspektívája sugallt. Hanem azért, mert például valamilyen személytelen mechanizmus miatt eme jócselekedet közrejátszott abban, hogy a reinkarnációnk végtelen sorozata jelentősen több pozitív fenomént eredményezzen.

<sup>80</sup> Williams 1973, 82–100. o.

<sup>81</sup> Ezzel nem akarom azt mondani, hogy ez így van minden segítségnyújtásnál.

A probléma abból ered, hogy az evilági életünk perspektívája nagyban különbözik attól a perspektívától vagy perspektíváktól, ami a halálunk után jellemez minket. Ha nem tudunk kibékülni ezzel a jelenséggel, akkor egyre inkább azt fogjuk remélni, hogy a végtelen létezés a második alternatívának köszönhetően nyer majd számunkra értelmet, mivel ebben a verzióban sokkal nagyobb mértékben lehetséges az, hogy a halálunk utáni perspektívánk hasonlítson az evilági perspektívánkra. Minél erősebb ez a remény, annál inkább akarjuk majd, hogy az életünk értelmességének az alapja a személyes halhatatlanság, vagy – ha ez a remény a lehető legerősebb – a test feltámadása legyen.

### Irodalomjegyzék:

- Belshaw, Christopher 2005, *10 Good Questions about Life and Death*. Malden, MA: Blackwell.
- Benatar, David 2006, *Better Never to Have Been: The Harm of Coming Into Existence*. Clarendon Press, Oxford.
- Bennett, James O. 1984, „The Meaning of Life: A Qualitative Perspective.” *Canadian Journal of philosophy* 14, 581–592. o.
- Brogaard, Berrit – Smith, Berry 2005, „On Luck, Responsibility, and the Meaning of Life.” *Philosophical Papers* 34, 443–458. o.
- Cottingham, John 2003, *On the Meaning of Life*. Routledge, London.
- Craig, William L. 1994, „The Absurdity of Life Without God.”, in *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. Crossway Books, Wheaton, Illionis, 57–75. o.
- Dworkin, Ronald 2000, *Sovereign Virtue*. Harvard University Press, Cambridge.
- Eagleton, Terry 2007, *The Meaning of Life: A Very Short Introduction*. Oxford University Press, New York.
- Flaganan, Owen 1996, *Self-Expressions: Mind, Morals, and the Meaning of Life*. Oxford University Press, New York.
- Flanagan, Owen 2007, *The really hard problem: Meaning in a Material World*. MIT Press, Cambridge.
- Frankfurt, Harry 1982, „The Importance of What We Care About.” *Synthese* 53, 257–72. o.
- Gewirth, Alan 1998, *Self-Fulfillment*. Princeton University Press, Princeton.
- Hurka, Thomas 1993, *Perfectionism*. Oxford University Press, New York.
- Kagan, Shelly 1998, „Rethinking Intrinsic Value.” *The Journal of Ethics* 2, 277–97. o.
- Kekes, John 2000, „The Meaning of Life.” In P. French and H. Wettstein (szerk.), *Midwest Studies in Philosophy, Volume 24; Life and Death: Metaphysics and Ethics*. Blackwell Publishers, Malden, 17–34. o.
- Nagel, Thomas 1970, „The Absurd.” *Journal of Philosophy* 68, 716–27. o.



- Nagel, Thomas 1986, *The View from Nowhere*. Oxford University Press, New York.
- Nagel Thomas 1987, *What does it all mean*. Oxford University Press, New York.
- Martin, Raymond 1993, „A Fast Car and a Good Woman.” In D. Kolak and R. Martin (szerk.), *The Experience of Philosophy, 2<sup>nd</sup> Ed.* Wadsworth Publishing Company, Belmont, 556–562. o.
- Metz, Thaddeus 2001, „The Concept of a Meaningful Life.” *American Philosophical Quarterly* 38, 137–53. o.
- Metz, Thaddeus 2002, „Recent Work on the Meaning of Life.” *Ethics* 112, 781–814. o.
- Metz, Thaddeus 2003, „The Immortality Requirement for Life’s Meaning.” *Ratio* 16, 161–177. o.
- Metz, Thaddeus 2008, „The Meaning of Life.” In Edwards N. Zalta (szerk.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2008 Edition). [<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/life-meaning/>]. (2011.01.03)
- Nozick, Robert 1974, *Anarchy, State and Utopia*. Basic Books, New York.
- Nozick, Robert 1981, *Philosophical Explanations*. Harvard University Press, Cambridge.
- Singer, Irwin 1996, *Meaning in Life, Volume 1: The Creation of Value*. Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Trisel, Brooke Alan 2002, „Futility and the Meaning of Life Debate.” *Sorites* 14, 70–84. o.
- Wiggins, David 1998, *Needs, Values, Truth*. Oxford University Press, New York.
- Williams, Bernard 1973, „The Makropulos Case: Reflections on the Tedium of Immortality.” In *Problems of the Self*. Cambridge University Press, Cambridge, 82–100. o.
- Wolf, Susan 2010, *Meaning in Life and Why It Matters*. Princeton University Press, Princeton.

## Fazakas István

1989-ben születtem Sepsiszentgyörgyön, Erdélyben. Három éve járok az ELTE szabad bölcsészet szakára, filozófia és esztétika szakirányokra. Ugyanennyi ideje az Eötvös Collegium filozófia műhelyének tagja vagyok. Eddigi tanulmányaim során főként Heideggerrel és huszadik századi francia filozófiával foglalkoztam.

Fazakas István

## Elgondolni a Semmit

Heidegger és a *khóra* problémája

„... végül harmadik fajta minden egyes esetben: a *χώρα*, maga romlástól ment, helyet ad mindeneknek, amik csak keletkeznek, öhozzá magához csak az érzékeléstől elvonatkoztatva, az okoskodásnak bizonyos fattyúhajtása segítségével lehet eljutni; s így alig lehet róla valami megbízható tudomásunk.”<sup>1</sup>

### I. Előzetes megfontolások

Heidegger filozófiájának központi fogalma a *Semmi*. Nemcsak a *Mi a metafizika* című írásában és a *fordulat* meghatározó szövegeiben, hanem filozófiai útjának kezdetén és a kései, léttörténeti gondolkodásában is. Az életmű kétféleképpen teszi fel a *Semmi*re irányuló kérdést: az egyik út a szorongás-fenomén, és a létezőtől való eltávolodás felől, a másik az ontológiai differencia által megnyitott különbség szakadék jellege felől vezet el a *Semmi*re vonatkozó reflexiókhoz. A két út természetesen szorosan összefügg. Dolgozatomban egy olyan Heidegger értelmezést kísérlek meg kidolgozni, mely ezen reflexiók talajáról érti meg a centrális gondolatokat. Teszem ezt egy analógia segítségével, a *Timaiosz* egyik problémafelvetésének a felhasználásával, mely magában hordozza a Heidegger számára is fontos kérdéseket.

A szöveghelyre maga Heidegger is felfigyelt a *Bevezetés a metafizikába* és a *Mit hívunk gondolkodásnak* című munkáiban. A *Timaiosz* helyre való utalást, többek közt az a kitüntetett szerep indokolja, amelyet az utóbbi szövegben kap, ahol Heidegger, a *Timaiosz* 49a–52e részben felvetett problémát a gondolkodás feladataként jelöli meg. Arra figyelve, hogy hogyan használja fel Heidegger a *Timaiosz* szövegét, célszerűnek tűnik tehát a metafizika hajnalán megjelenő kérdésfeltevést összehasonlítani a filozófia végét meghirdető Heidegger gondolataival és ezután elgondolni: közelebb jutottunk-e a kérdés megértéséhez: mi a lét.

1 Ld. *Timaiosz* 52b

A mottóban idézett műben előadott kozmológia – melyet Timaiosz vendégajánlékként mutat be Szókratésznek és áldozatként<sup>2</sup> az istennőnek<sup>3</sup> – egy adott ponton egy apóriába torkollik. A beszéd eredeti vonala megszakad, a logosz szövete felfoszlik és *teret nyit* egy új vizsgálódásnak, melyet maga Timaiosz is az okoskodás fattyúhajtásának<sup>4</sup> nevez: a  $\chi\omega\rho\alpha$ <sup>5</sup>-ról szóló elmélkedésnek. Az addigi vizsgálódásnak elégséges volt két fajtát megkülönböztetni ahhoz, hogy leírassa a világ keletkezését és felépítését: a mindig egyformán létező mintaképet és ennek utánzatát, mely keletkező és látható; egy törés következtében azonban szükség van egy harmadik fajta ( $\tau\rho\acute{\iota}\tau\omicron\nu\gamma\epsilon\nu\omicron\varsigma$ ) bevezetésére is és „az okoskodás arra kényszerít, hogy egy nehéz, homályos fajtát próbáljunk szóval megvilágítani.”<sup>6</sup> Ez a nehéz, homályos fajta dacolni látszik mindenféle logikus beszédmóddal, ezért is nevezi Timaiosz egyféle fattyú logosznak a róla szóló elmélkedést; a  $\chi\omega\rho\alpha$  sem a felfoghatók (első fajta) sem az érzékelhetők (második fajta) körébe nem tartozik, és mégis „kikutathatatlan módon részesül a gondolati létezőben”,<sup>7</sup> a látható és érzékelhető világ befogadója, ő maga ellenben láthatatlan és alakatlan, hiszen csak

2 Vendégajándék és áldozat – olyan fogalmak, melyek túlmutatnak a gondolkodás pusztán pozitívista fogalmán. Timaiosz elsősorban nem arra törekszik, hogy leírja a világot és ezzel egy konzisztens elméletet hozzon létre, melyet a későbbiekben további elméletalkotáshoz felhasználhat, hanem egy vendégajándékot és egy áldozatot ad át. A gondolkodás, a filozófia itt ünnep és nem tudomány. John Sallis kommentárja szerint az összejövetel, melyen Szókratészét megvendégelik barátai a logosz ünnepe („a feast of  $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ ”; ld. Sallis 1990, 35–36., 44–45. o.) A gondolkodás tehát már eleve elsajátított egy alaphangoltságot, amelyből megszólalni képes, úgy ahogyan Heidegger is megpróbál majd felébeszteni egy ilyen hangoltságot (például *A metafizika alapfogalmaiban*). Ennek részletesebb elemzésére a későbbiekben térek rá.

3 Feltehetően Athénéről van szó, és az ünnep melynek idején a dialógus játszódik a Panathénaia. Ez azonban kizárja azt a lehetőséget, miszerint a *Timaiosz* és az *Allam* bármiféle kapcsolatban állna egymással, pedig a *Timaiosz*-ban a szereplők egy olyan beszédre hivatkoznak, mely egy nappal az ott lejátszódó párbeszéd előtt hangzott el és az állam vezetésének a kérdéséről szólt, sőt Szókratész összefoglalása is az előző napi beszélgetésről nagyban hasonlít az *Allamban* előadott elméletre. Mindazonáltal a Panathénaia és a Bendideia (az *Allamban* megjelenő ünnep) között több mint kéthónapnyi eltérés van. Ez esetben tehát kizárt, hogy a *Timaiosz*-ban megismételt beszéd azonos legyen az *Allam* fejtegetéseivel. (Ld. Sallis 1990, 22–23 o.)

4 Taylor ebben a megfogalmazásban egy Parmenidész-utalást vél felfedezni. Parmenidész szerint ugyanis a létező, amiről lehet beszélni, a nem-létező, pedig amiről nem. Márpedig a létező a test, a nem-létező pedig az üres tér. Ebben az értelemben, amikor Timaiosz a logosz fattyúhajtásának nevezi a harmadik fajtról szóló beszédet, valójában annyit mond, hogy valami olyasmiről akar beszélni, amiről parmenidiánus alapon nem beszélhetne: a helyről, a térről (ld. Taylor 1928, 344 o.). Timaiosz a parmenidiánus logika szerint a semmit akarja kimondani, a semmiről beszél. A létező és nem-létező logikáján túl kezdődik tehát a kozmológia. A dualitás logikájának meghaladása Derrida egyik fő témája lesz a *Timaiosz* elemzése kapcsán. Timaiosz vállalja a felelősséget azért, hogy elhagyja a logikus beszédmód talaját, hiszen csak így képes feltenni azt a kérdést, melynek tárgyalására még nem áll készen számára a nyelv. A nyelv készenléte egy gondolat befogadására Heidegger számára *A humanizmus levélben* válik fontossá, ahol szerinte a lét és a jelenvaló lét viszonyától függ az, hogy mit képes megfogalmazni egy gondolkodó, más szóval: beszéd és alaphangoltság szorosan összetartozik.

5 Hagymányos fordításban a  $\chi\omega\rho\alpha$  azt jelenti: tér, hely. Dolgozatomban azonban egy speciális értelmezést próbálok bemutatni, ezért jobbnak láttam a továbbiakban is a görög szót meghagyni.

6 *Timaiosz* 49a

7 *Timaiosz* 51b

így képes mindent tökéletesen befogadni. A létezőnek pedig, ahhoz, hogy egyáltalán lehessen, bele kell állnia ebbe a harmadik fajtába, hiszen „minden keletkezésnek ő a befogadója, mintegy dajkája.”<sup>8</sup> A létezés titkára kérdez tehát rá Timaiosz, és ezt próbálja – ha a logosz fattyúhajtása révén is – megvilágítani a hallgatósága számára.

A *Lét és idő* ugyanezzel a kérdéssel indít és Heidegger néhol hasonlóan enigmatikus fogalmazásokba bocsátkozik, mint Timaiosz. Jelen dolgozatnak az a feladata, hogy a filozófia ezen „fattyúhajtását” próbálja meg értelmesként olvasni és egy értelmezését felmutatni. Ez a feladat viszont több nehézségbe is ütközik. A heideggeri gondolatvilág ugyanis Escher rajzaihoz hasonlóan<sup>9</sup> több kitüntetett ponton is összefoglaló, tartalmazza önmagát és tükrözi az életmű kérdésfeltevésének egészét úgy, hogy közben nem merevedik meg a fogalmak hierarchikus rendje.<sup>10</sup> Ezt figyelembe véve nem gondolom, hogy léteznének éles törések Heidegger filozófiájában, legfennebb a felszínen, esetleg a fogalomhasználatban. Mindazonáltal a kezdeti kérdéshez keresendő utakat egy folyamatként olvasom, melyek ugyanannak a gondolati alaphangoltság – escheri – rendjébe illeszkednek.

Az itt következő dolgozat semmilyen igényt nem tart fenn arra nézvést, hogy a *Timaiosz* egészét átfogó, autentikus Platón értelmezést mutasson fel. Ennek ellenére a gondolatok középpontjában mégis a *Timaiosz* áll. Ez annyit jelent, hogy Heidegger egyes műveinek interpretációját Platón egyik problémafelvetése felől gondolom el, és ezért ha kiolvasható is egy értelmezése a *Timaiosz*nak a szövegből, az csak annyiban releváns, amennyiben egy heideggeri perspektívából történik és csak a  $\chi\omega\rho\alpha$ -ra vonatkozó részeket érinti. Helyesen szólva, a *Timaiosz* szövegeit tárgyaló rész inkább Heidegger Platón-értelmezése és nem jelen írás szerzőjéé. Másfelől az utalás a mottóban szereplő szövegrészre – a dolgozat célkitűzései szerint – Heidegger gondolati világához is közelebb visz.<sup>11</sup> Mindazonáltal ez a perspektíva nem tart igényt semmilyen kitüntetett szerepre, hiszen Heidegger gondolatvilágára számos más szerző is hatott, közülük többen markánsabban. Annyiról van mindössze szó,

8 Ld. *Timaiosz* 49b

9 A találó hasonlat Schwendtnert Tibortól származik. (Ld. Schwendtner 2008, 255 o.)

10 Hasonlóan izgalmas a *Timaiosz* narratológiai elemzése, melyet Jacques Derrida és John Sallis dolgoz ki. Derrida azt állítja, hogy a dialógus a *mise en abyme* alakzati rendje szerint épül fel, és hogy a különböző beszélői szövegek közt egy olyan viszony áll fenn, mely szerint ezek a szövegek már magukban hordozzák a központi témát: a  $\chi\omega\rho\alpha$ -ról szóló elmélkedést. Sallis szerint a szöveg dramaturgiája is kezdettől fogva rájátszik azokra a centrális fogalmakra, melyek a későbbi diskurzusban jelennek majd meg és melyek *Timaiosz* beszédében a harmadik fajtájához köthetők. Ez azonban azt jelenti, hogy egy olyan fogalom szervezi meg a dialógust, mely elmenekül a precizitás igényével fellépő nyelv elől (a harmadik fajta), soha nem adja magát a kimondásban, és ha lehántjuk róla a beszéd rétegeit, a kimondhatatlanság Semmi-jellege marad hátra csupán. Ennek részletes elemzéséhez lásd: Sallis 1990, Derrida 2005.

11 További problémát okoz, hogy Heidegger a Platón dialógusok értelmezése során elköveti azt a hibát, hogy Szókratészt azonosítja a szerzővel. (ld. Hyland 2004, 44 o.) Ez a két tárgyalat, *Timaioszt* idéző helyre is vonatkozik az életműben. Csakhogy itt a beszélő még csak nem is maga Szókratész, hanem *Timaiosz*. Mindazonáltal ez az azonosítás nem okoz problémát, ugyanis az értelmezés, amit jelen dolgozat bemutat elsősorban a heideggeri gondolatokra vonatkozik és nem Platón művére. Heidegger értelmezési kísérleteinek töredékeiből Heideggerről tudunk majd meg valamit és nem arról, amit értelmez.

hogy az életműben a  $\chi\omega\rho\alpha$ -ra történő utalások olyan gondolati csomópontokon bukkanak fel, melyeket érdemes Platón felől újraolvasni.

Írásom során végig a heideggeri gondolatvilágon belül maradok, egyéb interpretációkat csak lábjegyzetben vagy kitérők során említek, ugyanis a dolgozat elsősorban azt hivatott megvizsgálni, hogy milyen jelentősége van Heideggernél a tárgyalandó problémának. A kontinentális filozófiában ellenben a  $\chi\omega\rho\alpha$  problémájának létezik egy élő recepció is: Derrida, Sallis, El-Bizri, Kristeva, Caputo és más szerzők neve alatt. Mindazonáltal ebben a diskurzusban Heidegger igen mellékes helyet tölt be. Jelen dolgozat célja azt megvizsgálni, hogy lehet-e egy koherens és független heideggeri interpretációt felmutatni a témáról.

Azt remélve, hogy az analógia révén ezúttal nem jut tévútra a nyelv mentén járó gondolkodás, legelőször a következő kérdés merül fel: hogyan ragadható meg a jelenvalólét számára a minden létezőtől magát elkülönítő, a *Semmi* által létrejövő szakadék és hogyan konstituálja ez a nem-létező, a Semmi a létezőt mint olyant? Ám ahhoz, hogy erre a kérdésre választ kaphassunk, azt kell előbb megvilágítani, milyen jelentősége van Heidegger filozófiájában a *Semmi* fogalmának és milyen gondolati konstellációban tehető fel helyesen a fenti kérdés. Az alábbi részek olyan perspektívák, melyek ugyanarra a dologra néznek rá, de természetesen más-más hangsúlyokkal és részben más-más fogalmi apparátussal.

## II. A Semmi fogalma a létező felől elgondolva: a szorongás

Két évvel a *Lét és idő* megjelenése után Heidegger nevezetes székfoglalójában, a *Mi a metafizikában* fejt ki a leghangsúlyosabban a *Semmi* filozófiai, avagy metafizikai jelentőségéről vallott nézeteit. Ugyanezen év téli szemeszterében előadásokat tart *A metafizika alapfogalmai* címmel, és még 1935-ben is a *Bevezetés a metafizikába* címet választja az egyetemi előadássorozatának. Ezekben az években Heidegger egy új, sajátos metafizika fogalmat próbál meg kidolgozni, mely nem a szemlélődés módján kérdez rá a létezőre, hanem a jelenvalólét hangoltsága révén. A metafizika tehát nem válik el a kérdezőtől, nincsenek pusztán a ráció által megragadható fogalmai, hanem már a metafizika kérdésfeltevései előtt egy hangoltságba áll bele a kérdező, melynek feltárása egyúttal útjára indítja a gondolkodást is. Az így értett metafizikai gondolkodásnak „mintegy bele kell nyúlnia a filozofáló egzisztenciájába, magával kell azt ragadnia.”<sup>12</sup> A hangoltságra való utalás már a *Lét és idő*ben kitüntetett helyet kap. Heidegger hangsúlyozza, hogy a hangoltság (*Befindlichkeit*, a magyar fordításban diszpozíció) a legkevésbé sem valamiféle affektuselmélet, nem valamilyen „lelki állapot föllelése”, hanem egy – a megértés mellett konstitutív – egzisztenciális alaplómód.<sup>13</sup> A *Lét és idő*ben a félelem és a szorongás kerül

12 Schwendtner 2008, 251 o.

13 Heidegger 2007b, 29.§.

elemzésre,<sup>14</sup> a *Metafizika alapfogalma*iban pedig az unalom három formája.<sup>15</sup> Ahogyan a félelem a szorongás felületes formája, úgy az unalom első két típusa (a valamitől való unottá válás és a valami közben való unatkozás) a harmadik típusú, a mély unalomé. De miben is áll a szorongás és a mély unalom?<sup>16</sup>

Mindkét diszpozíció a hátrborzongató otthontalanságával (*Unheimlichkeit*) szembe-síti a jelenvalólétet. Heidegger egy Novalis-fragmentum értelmezésén keresztül mutat rá erre az otthontalanságra. Novalis azt mondja: a „filozófia tulajdonképpen honvágy, szenvedélyes vágyódás aziránt, hogy mindenütt otthon legyünk.”<sup>17</sup> Novalis a filozófiát tehát mint honvágyat határozza meg, de ez a honvágy Heidegger számára egyben azt is jelenti, hogy nem vagyunk otthon, hogy legfeljebb csak úton vagyunk az otthonosság felé. Sőt, mi több, honvágyunkban a világhoz mint egészhez való űzöttség jut felszínre, hiszen nem a világ egyetlen pontján vagyunk otthon lenni, hanem „mindenütt”, a léte-zők összességében. Az űzöttség ellenben leleplezi azt is, hogy a világba nem tudunk vég-legesen beilleszkedni, hiszen a végesség – létünk alapl módja – folyamatosan visszaránt és beteljesíthetetlenül teszi e törekvést. Ezért a jelenvalólét maga: „útonlét”, „átmenet” a mindenütt és a sehol, a világ és a Semmi között.<sup>18</sup>

14 Heidegger 2007b, 30. és 40.§.

15 Heidegger 2004, 19–38§. Az unalom diszpozíciójának elemzéséről lásd Vajda Mihály tanulmányát: Vajda 2010.

16 Nem érdektelen, hogy pont ez a két alaphangoltság jelenik meg annál a két keresztény gondolkodónál, akiket néha szokás az egzisztencializmus előfutárainak tekinteni: Pascalnál és Kierkegaardnál. Heidegger hasonló fontosságot tulajdonít a szorongásnak és az unalomnak az egyén autentikus létmódját illetően, mint Pascal és Kierkegaard, nála azonban nem oldódhat fel a szorongás otthontalansága a hitben. Heidegger szerint ugyanis minden filozófia, amennyiben filozófia, szükségképpen ateista. Ennek értelmében a filozófia „kézrevelés istenre”, hiszen tagadnia kell Isten létét ahhoz, hogy a gondolkodás a saját autonóm talaján maradvá filozofálhasson. (Ld. Heidegger 1996–97, 19 o.) Mégis elképzelhető egy olyan érvelés, miszerint – mindenféle ateizmus ellenére – Heidegger a *Lét és időben* egyféle transzcendencia nélküli keresztény etikát dolgoz ki. Ezt az érvelést kísérel meg végigvinni John D. Caputo, aki szerint Heidegger 1919-ben az első fiának megkeresztelésekor végleg szakít a katolikus egyházzal. Ezzel párhuzamosan a gondolkodásában is egy szakítás történik: a katolikus, skolasztikus szerzők helyett olyan gondolkodókkal kezd foglalkozni, mint Pascal, Luther és Kierkegaard. 1923-ban Marburgba került, ahol Rudolf Bultmann társaságában tovább haladt ezen a vonalon, mely egészen a *Lét és idő* megírásáig jelen volt gondolkodásában. Bultmann értelmezése egy keresztény gondolkodás felől próbálja megragadni az autentikus lét elemzését, és arra a következtetésre jut, hogy a *Lét és idő* tulajdonképpen egy keresztény üzenetet közvetít: a saját végességünkkel és bűnösségünkkel való autentikus szembenézést, mely minden emberi lény feladata. Ennek értelmében a jelenvalólét egzisztenciális elemzése csupán a keresztény faktikus élet tanainak formalizálásává és demitizálásává válik. (Caputo 1993, 272–275 o.) Ha ennek az értelmezésnek van is létjogosultsága, pontosan azt a különbséget mossa el, ami a keresztény gondolatvilág és a heideggeri filozófia között szakadékként tátong. És talán pont ez a szakadék, amiért Heideggernek gyakran szemére vetették, hogy gondolkodása a logika ellen dönt. A keresztény gondolkodók esetében ugyanis a filozofálás háttérben ott áll a „credo quia absurdum est”. Heidegger azonban épp erről az Istenbe való menekülésről mond le, és próbál rákérdezni az emberi egzisztenciára.

17 Idézi Heidegger: Heidegger 2004, 26 o.

18 Heidegger 2004, 27 o.

Az emberen eluralkodó unalomban az otthontalanság úgy jön felszínre, hogy kiágul az idő, azaz aránytalanul hosszúvá válik. A jelenvalólét az idő tágasságába állítódik bele mindhárom unalom típusban. Mindazonáltal a mély unalom elemzése során feltárható, hogy ez a tágasság semmi pozitív tartalommal nem bír, hanem pusztán az üresség tágassága; az ürességé, amelyben az válik nyilvánvalóvá, hogy valami megvonja magát a jelenvalóléttől. Az unalom legmélyén ez az üresség a nyomasztó, és ez az üresség tulajdonképpen abban áll, hogy egy lényegi szorongatottság<sup>19</sup> elmarad a jelenvalólét számára. „Jelenvalólétünkől hiányzik a *titok*, s ezzel elmarad az a benső rémület, melyet minden titok magával hoz, s ami megadja a jelenvalólétnek a jelentőségét.”<sup>20</sup> Az unalom közönyéből hiányzik a lét titkának jelenléte és ez szorongattató. Hiszen ebben szorongattatásban tehetné fel a jelenvalólét a létére vonatkozó kérdést mint létre és létezőre vonatkozó kérdést is egyben. Ez azonban szükségszerűen a végesség kérdése is lenne és a végesség – a fentiek szerint – az otthontalanságba ránt vissza.<sup>21</sup>

A szorongásban másképpen jelenik meg a hátborzongató otthontalanság; azt mondhatnánk, hogy míg az unalomban az időbeliség révén, addig a szorongásban a Semmi hatalma által adódik. A *Mi a metafizikában* Heidegger azt kérdezi: „Hogyan is áll a dolog a Semmivel?”<sup>22</sup> Az az alaphangulat pedig, amelyből kiindulva ez a kérdés kérdezhetővé válik a szorongás. A szorongásban ugyanis – a félelemmel ellentétben – nem egy meghatározott dologtól vagy dologért szorongunk, hanem „valamitől” vagy „valamiért”. Ez a valami persze adódik számunkra a szorongásban, de mint meghatározatlan, meghatározatlansága pedig nem pusztán a meghatározás hiányát jelenti, hanem azt, hogy a meghatározás lényegileg lehetetlen. A lényegi meghatározatlanságnak ebben az otthontalanságában az egészében vett létező, sőt maga a jelenvalólét is közömbösségbe süllyed. Az ekként értett közömbösségben ellenben nem feloldódnak vagy eltűnnek a dolgok, hanem épp ellenkezőleg: „elmozdulnak” és ez által „felénk fordulnak”. Ez az elmozdulás megfoszt mindenféle támasztól, és ami marad az pusztán ez a „nincs”. „A szorongás megnyilvánítja a Semmit.”<sup>23</sup>

A szorongásnak ez a Semmije mégsem egy negatív hangoltság értelmetlen nihilje, nem egy pesszimista affektuselmélet kidolgozásán fáradozik Heidegger, ugyanis a Semmi elemzésének lehangsúlyosabb mozzanata szerint a jelenvalólét csak a Semmibe való beletartottság révén képes egyáltalán autentikus formában szembesülni a létezővel és csak így tudja egyáltalán feltenni a rá vonatkozó kérdést. Hiszen a Semmi az az „alap-

19 Amit itt a magyar fordítás a „szorongattatás” szóval ad vissza, a német *Bedrängnis* fordítása, tehát magának a szónak semmi köze a későbbiekben tárgyalandó szorongáshoz.

20 Heidegger 2004, 218 o.

21 Pascalra hivatkozva Vajda feleleveníti, hogy a szórakozás az időtöltés egyik inautentikus formája, melyben a jelenvalólét nem néz szembe az unalomban a szorongattatás elmaradásával és saját végességével, hanem éppen ellenkezőleg, minden energiájával azon van, hogy ellepje azt. (Ld. Vajda 2010, 182 o.)

22 Heidegger 2003a, 107 o.

23 Heidegger 2003a, 112 o.



talán alap”, melynek talajáról az elmozdult létezőre rácsodálkozhatunk. Csak a szorongásban megnyilvánuló Semmi működése által léphet túl a jelenvalólét a létezőn és ezért fontos a metafizika alapkérdésének második felére felfigyelni: „Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább Semmi?”<sup>24</sup>

A minden létezőtől magát elkülönítő és mégis egyféle alaptalan *alapként* meghatározott Semmi a heideggeri kontextusban különösen hasonlít ahhoz a nehezen megvilágítható harmadik fajtához, melyet Timaiosz a létező és a keletkező mellett vezet be a kozmosz leírásának érdekében. A *Timaiosz*nak erre a részére maga Heidegger is hivatkozik, a *Bevezetés a metafizikába* szövegében, mint arra a helyre, ahol a létesülő létesülésének lényegére kérdez rá Platón. Heidegger rekonstrukciója szerint Platón a létrejövést vizsgálva három dolgot különböztet meg:

- (1) τὸ γιγνόμενον, a létesülőt; (2) τὸ ἐν ᾧ γίγνεται, azt, amiben a létesülő létesül, a médiumot, amelybe a létesülő beleképzi magát, amiből azután, miután létesült, kiáll;
- (3) τὸ ὄθεν ἀφομοιούμενον, azt, ahonnan a létesülő a hasonulás mértékét veszi, mert minden létesülő, ami valamivé válik, már előre példaképének veszi azt, amivé válik.<sup>25</sup>

A felsorolásból a második pont az érdekes, ahol Timaiosz a létesülő helyére kérdez rá. Ez a hely – jegyzi meg Heidegger – a görögöknél még nem az extensio értelmében elképzelendő tér jelentésével bír, hanem egy olyan hely, mely magához a dologhoz a tartozik. A létesülő világát megelőző helynek magának ellenben, hogy mindent képes legyen befogadni, semmilyen kinézete nem kerülhet előtérbe, sőt semmilyen saját lényege nem lehet, ugyanis ha hasonlatos lenne valamilyen bele álló dologhoz (létesülőhöz), képtelen lenne mindent ugyanolyan módon befogadni, és rossz megvalósulását eredményezné a létesülésnek, rányomná saját lényegének bélyegét a létesülőre. Heidegger, egy későbbi betoldás során további gondolatokat fűz az idézett részhez:

A *Timaiosz* helyre való utalás nemcsak azt szeretné megvilágítani, hogy a *παρεμφαίνων* és az *ὄν*, az együtt megjelenés és a lét mint állandóság összetartozik, hanem azt is jelezni akarja, hogy a platóni filozófiától, azaz a létnek *ἰδέα*-ként való értelmezésétől kezdve megtörténnek az előkészületek a hely (*τόπος*) és a *χώρα* alig megragadott lényegének a kiterjedés által meghatározott „tér”-re való átalakítására. Nem jelenthetné-e a *χώρα* a következőt: a minden különöstől magát elkülönítő, a kiterő amely ily módon éppen valami mást enged meg, valami másnak „csinál helyet” (*Platz*)?<sup>26</sup>

24 Heidegger 2003a, 121 o.

25 Heidegger 1995, 33 o. és *Timaiosz* 50d.

26 Heidegger 1995, 33 o.

E betoldásból a harmadik fajta egy markánsabb értelmezése olvasható ki.<sup>27</sup> Elég lesz egyelőre az utolsó kérdésben a  $\chi\omega\rho\alpha$  meghatározására figyelni: a  $\chi\omega\rho\alpha$  egy olyan – a létezőt megelőző – hely, mely egyben minden különöstől magát elkülönítő és ezáltal valami másnak helyet adó is. A  $\chi\omega\rho\alpha$  olyanként jelenik itt meg, mint egy alap, de természetesen egy olyan alaptalan alap, amelyről „alig lehet valami megbízható tudomásunk”, hisz ő maga nem rendelkezhet semmilyen kinézettel (ιδέα-val), lényeggel. Ennek ellenére mégis ott működik a létesülőben, úgy, mint az a hely, melybe ennek bele kell előbb állni, hogy egyáltalán létrejöhessen, hogy létezővé váljon.

Egyértelmű, hogy valami olyasmivel állunk itt szemben, mint az imént elemzett Semmi. Ez a megfogalmazás – „minden különöstől magát elkülönítő” – erőteljesen rímel a Semmi definíciójára is, és a Semmi elemzése során felmerülő jellemzésekre. Főleg a későbbi reflexiókban, a *Mi a metafizikához* írt bevezetésben és utószóban találhatunk erre utalásokat. A bevezetésben például Heidegger azért tartja szükségesnek a hagyományos metafizika destruálását és újragondolását, mert a metafizika a létezőt mindig csak mint létezőt (ὄν) teszi meg vizsgálatának tárgyává, azonban nem figyel fel arra, ami ebben ὄν-ban már elrejtette magát.<sup>28</sup> Ezért kell rákérdezni a létezőre egy másik irányból, hiszen valahogyan tematizálni kell ezt a létező alapján levő elrejtettséget. Az utószóban pedig konkrétan kimondja, hogy a Semmi az, ami minden létező számára a létet biztosítja, és hogy ez a Semmi akként lepleződik le, mint ami önmagát minden létezőtől megkülönbözteti (azaz minden különöstől magát elkülöníti), vagyis „amit a létnek nevezünk”.<sup>29</sup> De mit jelent ez a hasonlóság a metafizika mélyén meghúzódó Semmi és a Timaiosz által bevezetett harmadik fajta között?

Azt, hogy pusztán a létező felől sohasem lehet kimerítően elgondolni a létet. Hiszen ez a létező nyelvén a szorongató Semmi, a hátorzongató otthontalanság. A létező felől csak negatívan adódhat a lét, a létező transzfenomenális léte. Timaiosz is azért kényszerül a harmadik fajta bevezetésére, mert az idea (a mintakép) és a létesülő (azaz az emberi világban létező) fogalmával képtelen magyarázni a létet, azt, hogy valami a világban számunkra így és így *adódik*, hogy ez a valami *van*. A harmadik fajta azonban a létező és a létezőkről való beszédmód számára a teljes negativitás, ezért sem lehet róla

27 Ebben a szöveghelyben Derrida a filozófia történetéhez való viszonyulás heideggeri lenyomatait látja, egy olyan teleologikus visszatekintést, melytől másutt épp Heidegger inti óva az olvasót. (Ld. Derrida 2005, 117 o.) Az imént idézett szövegrész úgy értelmezi, mely szerint a  $\chi\omega\rho\alpha$  a karteziánus *res extensa*, az üres tér fogalmát készíti elő és ezzel szemben szerinte a görög értelemben vett hely mindig már valaki által elfoglalt, azaz nem üres, nem pusztán geometrikus, hanem betöltött hely, ország, vidék stb. (Ld. Derrida 2005, 133 o.) Részben talán jogos is Derrida kritikája (ami a teleologikus visszatekintés gesztusát illeti), mindazonáltal kétségtelenül figyelmen kívül hagy valamit. Heidegger ugyanis tisztában van a  $\chi\omega\rho\alpha$  „görög értelmével”, sőt ugyanebben a szövegben pár sorral fennebb ő is megjegyzi, hogy nem az extensio felől kell ezt szemlélni és a „tér” szót is – melyet a  $\chi\omega\rho\alpha$  fordításának szán – végig zárójelben használja. „A hely magához a dologhoz tartozik” – olvashatjuk a szövegben. (Heidegger 1995, 33 o.)

28 Ld. Heidegger 2003c, 347 o.

29 Heidegger 2003b, 285–286 o.

a megszokott, logikus keretek között beszélni, hiszen a harmadik fajta nem létezik, sem mint keletkező, sem mint idea. A gondolkodás mégis arra kényszerít, hogy feltegyük a rá vonatkozó kérdést. Heidegger ugyanezt a kérdést eleveníti fel és fogalmazza meg, azt, amit már Platón is észrevett: bizonytalanná váltunk azzal kapcsolatban, hogy mit értünk akkor, amikor azt mondjuk, hogy valami létezik.<sup>30</sup>

Egy alaptalan alaphoz jutunk tehát, egy Semmihez, mely azonban a Semmi *adódása*-ként mégis jelen van és valamiféle, még kikutathatatlan módon a lét felé mutat. A jelenvalólét számára pedig megadatik, hogy vizsgálat tárgyává tegye önmagát és felfedezze önnön magában is ezt az alaptalan alapot – akár mint szorongást.<sup>31</sup> A szorongás így a lét küldése.<sup>32</sup> Képes lehet-e átugrani a gondolkodás a létező talajáról elrugaszkodva ezt a szakadékot és eljutni a léthez? Képes-e meghozni azt az áldozatot, mely során elhagyja a létező talaját, elbúcsúzik a létezőtől és elindul a lét kegyének igazi őrzése felé?<sup>33</sup> Ahhoz, hogy ezeket a kérdéseket megválaszolhassuk, előbb arra kell valamiféle választ találni, hogy milyen is ez a szakadék, amelyet át kéne ugrani, avagy más néven: az ontológiai differencia.

### III. A *Semmi* fogalma az ontológiai differencia felől elgondolva: a szakadék

A *Mi a metafizika?* végső soron nem a létezőre kérdezett rá, és nem is ennek első okára, hanem valami olyanra, ami nem létező. Ezt pedig a Semmi néven tette vizsgálat tárgyává, valami olyanként, ami soha nem adott a létezők között mint fenomén. Heidegger utólagos reflexióiból azonban az is kiderült, hogy ami a létező nyelven Semmi, valami-

30 Platón *Szofista* című dialógusát idézi Heidegger. (Ld. Heidegger 2007b, 15 o.)

31 Jelen rész értelmezési kísérletét teljesen aláássa Nader El-Bizri *Timaios*-ról szóló cikke. El-Bizri ugyanis azt állítja, hogy mivel a harmadik fajtát nem-létezőként jellemeztük (pontosabban nem jellemeztük létezőként), mivel ez nem egy szubjektum és nincs sem ideája sem formája, ezért nem írható le sem jelenlétként, sem hiányként. „Éppen ezért nem szűkíthető le a heideggeri *Dasein* szorongásának helyévé, ahogyan az a *Lét és időben* megjelenik, és nem is az egzisztencialista fenomenológia semmi fogalmának a köréből való.” (El-Bizri 2001, 490 o.) El-Bizri a *Timaios*-t a dekonstrukció felől olvassa, mely szerint ha komolyan vesszük, hogy a harmadik fajtáról semmit nem állíthatunk definíciószerűen, akkor nem is azonosíthatjuk fogalmakkal. Mivel nincs egy konkrét létező vagy fogalom, amit a harmadik fajta megnevez, a róla való gondolkodás egy jellánrcról való elmélkedéssé válik. (El-Bizri 2001, 479 o.) Csak annyit tehetünk ebben a helyzetben, hogy folytonosan megismételjük a kérdést, és anélkül, hogy egy ördögi kör foglyaivá válnánk ismét meg ismét megkérdézzük: mi is az a harmadik fajta? Anélkül, hogy azonosítanánk valamivel, nyitva tartjuk a kérdést és ismételjük. (El-Bizri 2001, 490 o.). El-Bizri tehát meditációhoz hasonlatos utat javasol. Körbejárni a titkot és nyitva hagyni a kérdést. Csakhogy korábban El-Bizri azt is megjegyzi, hogy Heidegger gondolataitól inspirálva az ontológiai differenciát illetően, a lét és a létező különbségére vonatkozóan azt mondhatnánk, hogy a harmadik fajta magának a különbség működésének a dimenziójába mutat. (El-Bizri 2001, 477 o.) El-Bizri ellenben nem figyel fel arra, hogy milyen összefüggés van a szorongás, a semmi és az ontológiai differencia között. Ha a következő fejezet értelmezési kísérlete megállja a helyét és a szorongás valóban összefüggésbe hozható, ha nem is azonosítható teljesen az ontológiai differenciával, akkor ez a fejezet is megáll.

32 Heidegger 2003c, 340 o.

33 Heidegger 2003b, 289 o.

lyen más szempontból maga lét. A létezők között sehol nem leljük fel a létet, pedig a létezővel folyamatosan kapcsolatban vagyunk: bármerre megyünk, bármerre fordulunk, létezőt látunk, tapintunk, ízlelünk, hallunk, szaglunk. A közelgő vihar, egy csésze tea, a felszálló köd – ezek létezőként vannak. A lét azonban nem adódik létezőként, hiszen a lét teljesen más „helyen” van. A lét a létező léte, maga a lét ellenben nem létező – ebben áll az ontológiai differencia.<sup>34</sup> Az ontológiai differenciára a *Mi a metafizikával* egy időben *Az alap lényegéről* írott értekezés kérdez rá.

*Az Alap lényegéről* még ugyanolyan kitüntetett szerepet tulajdonít a jelenvalólét elemzésének, mint a korábban tárgyalt szövegek. A jelenvalólét elemzése azért kitüntetett mozzanat, mert ennek során képes a gondolkodás eljutni az ontológiai differencia felismeréséig és ennek értelmében a szöveg így határozza meg lét és létező különbségének alapját: a jelenvalólét transzcendenciája.<sup>35</sup> A jelenvalólét ugyanis képes létében viszonyulni saját létehez és képes lét-megértőn viszonyulni a létezőhöz. A lét és létező közti különbségtétel már eleve eldőlt a jelenvalólét alapján. De mit jelent pontosan a jelenvalólét transzcendenciája, azon túl, hogy alapjaiban ott rejlik a lét és a létező megkülönböztetése?

Összefoglalva és leegyszerűsítve Heidegger gondolatmenetét: a transzcendencia az lehetőség, melyben a jelenvalólét számára minden viszonyulás adódik. A transzcendencia azt mutatja meg, hogy a jelenvalólét a távolság lénye, hiszen csak az eredendő távolságokban, melyeket a transzcendenciában minden létezőhöz megképez, nyilvánul meg az a közelség, mely őt a dolgokhoz fűzi.<sup>36</sup> Ez a távolság egyben a szabadsággal is felruhazza a jelenvalólétet. Az a tény ugyanis, hogy a jelenvalólét transzcendálóan eltávolodik a létezőtől, a szabadságra mint alpra helyezkedik vissza. A szabadság ellenben „a jelenvalólét *alaptalan alapja (Abgrund)*”, ezért a jelenvalólétnek magát mindenekelőtt szakadékként (*Abgrund*) kell megértenie.<sup>37</sup> A jelenvalólét alapján gyökerező ontológiai differenciában tehát szükségszerűen ennek a szakadéknak kell megnyilvánulnia, mely meg is történik a jelenvalólétben, és ez az, amit a jelenvalólét szabadságának nevez Heidegger. A jelenvalólét csak ezt a szabadságot felismerve és elfogadva adhatja fel Énségét, hogy elnyerje tulajdonképpeni Önmagát.<sup>38</sup>

Szabadság, alap, egzisztencia és alaptalanság fogalmi konstellációjáról mértékadó értelmezést nyújt Schelling a *szabadságtanulmányban*, melyet 1936-ban Heidegger is elemzett egy előadás keretein belül. Schelling itt azt mutatja meg, hogy az emberi szabadság alapja, maga is egy olyan nehezen megvilágítható fajta, mint a Timaiosz által bevezetett  $\chi\acute{o}\rho\alpha$ . Izgalmas az, ahogy maga Schelling is hivatkozik a *Timaioszra*, amikor a gonosznak mint a szabadság és ezáltal az emberi egzisztencia alapjának a problémáját felveti.<sup>39</sup> Ahhoz, hogy

34 Ld. pl. Heidegger 2007b, 19 o.

35 Heidegger 2003d, 133 o.

36 Heidegger 2003d, 172 o.

37 Heidegger 2003d, 171 o.

38 Heidegger 2003d, 172 o.

39 Schelling 2010, 43 o.

a dolgok Istentől elkülönültek lehessenek, nem származhatnak Istenből mint alaptól. Ám mivel Istenen kívül sem létezhet semmi, szükségképpen azt kell gondolni, hogy „a dolgok alapja abban van, ami Istenben nem *Ő maga*, azaz abban, ami Isten egzisztenciájának az alapja.”<sup>40</sup> Ez az alap tehát minden, ami nem Isten, tehát az ember számára maga a gonosz és egyúttal a szabadság. Heidegger értelmezésében az abszolútum persze ezt az önmagától független alapzatot a magáévá képes tenni, a teremtett létező ellenben „sohasem keríti az alapzatot teljes mértékben a hatalmába”, hanem „megtörik előtte”, „súlya túlterheli” és innen származik a „melankólia” mint az ember egyik lehetséges hangoltsága.<sup>41</sup> Nem lehet-e, hogy Schelling elemzése ugyanazt mondja ki a jelenvalólét szabadságáról, mint ami *Az alap lényegéről* írott értekezés elemzése kapcsán is világossá vált: az emberi szabadság mélyén egy olyan alaptalan alap (*Ungrund*)<sup>42</sup> vagy szakadék (*Abgrund*)<sup>43</sup> tátong, melyben a lét és a létező közötti különbség titka rejlik és melyet csak az abszolútum képes áthidalni, az embernek azonban az a feladata, hogy a gondolkodásban szembenézzon vele?

A kései Heidegger a fentiekkel szemben már kisebb jelentőséget tulajdonít a jelenvalólét elemzésének a létkérdés megértését illetően. A harmincas évek második felében bekövetkezett fordulat (*Kehre*) megváltoztatja Heidegger hozzáállását a metafizikához is, átértékeli a jelenvalólét szerepét a gondolkodást illetően. A metafizika ellenfogalomává válik, melyet meg kell haladni, a jelenvalólét feladata pedig a megértést célzó erőszakos szubjektívizmus helyett a ráhagyatkozásban áll, mely nem a megértés uralma alá akarja hajtani a létet, hanem sokkal inkább maga próbál beilleszkedni a létbe.<sup>44</sup>

A dolgozatomban tárgyalt probléma azonban továbbra is adott és a kései Heidegger az ontológiai differencia különbségében meghúzódó semmire is rákérdez, mint arra, ami a gondolkodást magához hívja. A kései Heidegger gondolkodásában, pontosan az ontológiai differenciáról elmélkedve jelenik meg az életműben a második utalás a  $\chi\omega\rho\alpha$ -ra, a *Mit hívünk gondolkodásnak?* című előadásainak szövegében, itt azonban a szerző nem nevezi meg a *Timaioszt*, hanem mindenféle hivatkozás vagy idézet nélkül beszél Platónról, akinél szerinte a  $\chi\omega\rho\alpha$  a lét és a létező között feszülő különbséget alapozza meg. Heidegger itt az előadás címében megfogalmazott kérdés több formáját különbözteti meg<sup>45</sup> és Parmenidész hatodik töredéke felől próbál közelebb jutni a válaszhoz. Parmenidész mondása a következő:  $\chi\rho\eta\ \tau\acute{o}\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\epsilon\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \tau^{\wedge}\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu$

40 Schelling 2010, 23 o.

41 Heidegger 1993, 334 o.

42 Ld. Schelling 2010, 52 o.

43 Ld. Heidegger 2003d, 171 o.

44 Ld. Schwendtner 2008, 251 o.

45 A *Mit hívünk gondolkodásnak?* négy formája a következő: (1) Mit jelent a „gondolkodás” szó? (2) Mit ért az ember az eddigi tanítás szerint gondolkodáson? (3) Mi szükséges ahhoz, hogy a lényeknek megfelelően hajtsuk végre a gondolkodást? (4) Mi az, ami bennünket a gondolkodásba szólít? Ez a négy kérdés azonban mégiscsak egységet alkot és ez az egység a kérdés negyedik formájában konstituálódik. (Ld. Heidegger 2009a, 203–204 o.)

ἔμμενοι.<sup>46</sup> A töredék elemzése az ἔδον és az ἔμμενοι értelmezésére fut ki, hiszen az a törekvés, hogy „azt halljuk, ami a görög ἔδον ἔμμενοι szavakban megszólal, nem kevesebb, mint az a kísérlet, hogy arra figyeljünk, ami bennünket gondolkodni hív.”<sup>47</sup>

Az ἔδον egy participium, melyet a létigéből lehet képezni; az ἔμμενοι pedig a létige infinitívusza. Heidegger számára itt a participiumok jelentése a fontos, pontosabban az, hogy ezek milyen jelentésekből részesednek (*partizipieren*). A szerző példája a „virágzó” szó, mely valami olyan létezőre utal, ami virágba borul, például a cseresznyefa, a rózsató stb. Ez egy nominális jelentés. Mindazonáltal ha valamire azt mondjuk, hogy „ez virágzó”, az elsősorban nem arra a valamire utal, amiről beszélünk, hanem arra, hogy ez a valami virágzik, virágzásban van, szemben mondjuk a hervadóval. A „virágzó” szót így igei jelentésben használjuk. Ennek értelmében a participiumok egyszerre részesülnek egy nominális és egy verbális jelentésben, mely minden participium kettősségét megalapozza. Ha azonban ez így van, akkor mi a helyzet a „lenni” participiumával, az ἔδον-nal?

Heidegger válasza szerint az ἔδον nem csak *egy* participium a többi közül, hanem épp ellenkezőleg, ez az, ami megalapozza az összes többit. Ezt igazolni látszik egyrészt az a morfológiai tény, hogy bármelyik ige participiumát a létige participiumának az eredeti igéhez való csatolásával képezzük. Másfelől – és részben az előzőből következőleg – a participiumok kettőssége pontosan azon a kitétetett kettősségen nyugszik, amit a létige participiuma fejez ki: vagyis a létige nominális és verbális jelentésének kettősségén. Ez a kettősség viszont a létező és a lét kettőssége: az ἔδον mint létező és mint ἔμμενοι.<sup>48</sup> A létező és a lét kettőssége vezeti el Heideggert a *χώρα*-hoz is:

A napnyugati gondolkodás számára mértékadó értelmezést ad Platón. Azt mondja, hogy a létező és a lét között fennáll a *χωρισμός*; ἡ *χώρα* a helyet jelenti. Platón azt akarja mondani: a létező és a lét különböző helyeken vannak. A létező és a lét különböző módon van elhelyezve. Amikor Platón így a *χωρισμός*-t, a létező és a lét különböző elhelyezését gondolja el, akkor a létező helyével szemben a lét egészen más helyére kérdez rá.<sup>49</sup>

A *χωρισμός* által megalapozott kettősség lenne tehát az, amit az ἔδον kimondatlanul megnevez, és ez az, ami tulajdonképpen gondolkodnivalót ad, ez hívja magához és tartja meg a gondolkodást. A *χώρα* tehát kifejezi azt a Semmit, amely a lét és a létező között

46 Heidegger szövegében az első fordítás a következő: „Szükséges azt mondani és gondolni, hogy a létező van.” (Heidegger 2009a, 216 o.) A *Preszokratikus filozófusok* magyar kiadásában a szövegrész így szerepel: „Ami a kimondás és elgondolás (*számára*) létezik, annak lennie kell.” (Kirk, Raven, Schofield 2002, 364 o.) Mindazonáltal ez az eltérés nem okoz különösebb problémát, Heidegger ugyanis – értelmezése során – egy harmadik megközelítési módot javasol majd a töredék értelmezésére.

47 Heidegger 2009a, 295 o.

48 Ld. Heidegger 2009a, 282–284 o.

49 Heidegger 2009a, 292 o.

tátongó szakadékként mutatkozik meg. Ez azonban – ha emlékszünk még Timaiosz megkülönböztetésére – azt is jelenti, hogy az ontológiai differencia szakadéka lenne az, amibe előbb minden létező beleállítatik, hogy aztán ebből kiállva létrejöhessen, amit az előző részben Semmiként ragadtunk meg.<sup>50</sup>

*Az alap lényegéről* című értekezéséhez írott 1949-es előszóban maga Heidegger is ugyanannak mondja a szorongásban adódó Semmit, ami a létező Nemje, és az ontológiai differencia Nemjét, ami lét és létező között húzódik meg. „A Semmi ama semmítő Nemje és a differencia e semmítő Nemje nem egyfajta, ám mégis egy és Ugyanaz, éspedig annak az értelmében, ami a létező létének működésében (*im Wesenden des Seins des Seienden*) összetartozik.”<sup>51</sup> Továbbá azt is megjegyzi, hogy ez az Ugyanaz a gondolkodásra méltó.<sup>52</sup>

Ám hogyan lehet a gondolkodás tárgya valami olyan, amit már kezdetektől fogva azzal jellemeztünk, hogy nem lehet róla megbízható tudomásunk? Nem jelentené ez egyben azt is, hogy lemondunk a logikus és racionális gondolkodásról, feladjuk a tudományosság mércéjét és valami másba bocsátkozunk bele? Kétségkívül valami ilyesmiről van szó, de talán mint „bármely gondolkodói mű minden

50 Mint ahogy Heidegger korábbi *Timaiosz* hivatkozását, Derrida kritikája ezt a passzust sem hagyja figyelmen kívül és azt fogalmazza meg, hogy a heideggeri kérdésfeltevés a lét értelmének horizontjába való behelyezkedés által, olyan előfeltevésekhez vezet, melyek rá akarnak valamit bélyegezni a  $\chi\omega\rho\alpha$ -ra, amit nem lehet; valamilyen formában próbálják láttatni a harmadik fajtát, ami viszont lehetetlen, hiszen ez soha nem vesz fel sajátjaként semmilyen formát és mindig másként mutatkozik. Ezért a lét és a létező közti különbségték megfogalmazott utalás *Timaioszra* elvétí a horizontot, melyet a vizsgálódás megkövetel. (Derrida 2005, 117 o., 146 o. és Sallis 1990, 111 o.)

A  $\chi\omega\rho\alpha$  vizsgálata során minden előfeltevéstől meg kell szabadulnunk, a végsőig dekonstruálni kell a fogalmakat. Erre a feladatra vállalkozik Derrida és egészen odáig megy el, hogy névelő nélkül hivatkozzon a harmadik fajtára. Pusztán  $\chi\omega\rho\alpha$ -t mond a  $\chi\omega\rho\alpha$  helyett, hiszen már maga a névelő használata is állásfoglalás lenne egyféle értelmezés mellett. A határozott névelő egy dolog létezését feltételezné, mely az egyik legerősebb előfeltevés lenne; azonban névelő nélkül mondani  $\chi\omega\rho\alpha$ -t arra utalna, hogy ez egy tulajdonnév, mondjuk egy nő tulajdonneve, hiszen Timaiosz is egy anyához, dajkához hasonlítja őt, ez esetben viszont az antropomorfizmus által megnyitott horizontot és ennek előfeltevéseit csempézi be a beszédbe. (Derrida 2005, 120–121 o.)

Nem marad más, csak egy név: „ $\chi\omega\rho\alpha$ ” (tulajdon- vagy közné?) és az, amit a *Timaiosz* közöl róla: mindent befogad, ellenben ő semmilyen formával nem bír, mindig ugyanannak kell őt mondanunk, de ez az ugyanannak mondás nem mint definíció, hanem mint pusztá név jelentkezik számunkra. A  $\chi\omega\rho\alpha$  nem szubjektum, sem alap, mely a róla mondottakért áll. „Nem egyéb, mint summája vagy folyamata annak, ami rá”, róla (*à son sujet*), róla magáról íródik, de nem ő a *szubjektuma* (*sujet*) vagy *jelenlevő alapzata* mind ezeknek az értelmezéseknek, holott ugyanakkor nem is redukálódik rájuk” (Derrida 2005, 123 o.)

Nincs olyan hermeneutika, mely ne önmaga előfeltevéseit találná meg a harmadik fajta értelmezése során, nincs olyan értelmezés melyben ne sikkadna el a  $\chi\omega\rho\alpha$  formátlansága, azért mert ez csak hordozója mindennek, azonban nem szubjektuma. Nem fenyeget-e ez mindig a negatív meghatározások veszélyével? Nem fenyeget-e azzal, hogy sohasem kaphatunk választ a  $\chi\omega\rho\alpha$ -ra vonatkozó kérdésre, csupán negatív állításokat, és nem jelent-e ez egyféle logikátlan miszticizmust? De igen. Kétségkívül. „Egy titok a titokban örökké áthatolhatatlan marad róla szólván.” (Derrida 2005, 142 o.)

51 Heidegger 2003d, 123 o.

52 Uo.

valódi értelmezésekor, most is az érvényes az, hogy a döntő sohasem az a vélemény, amelyhez egy gondolkodó eljut, s nem is a megfogalmazás, amelybe ezt a véleményt öltözteti, hanem a döntő kérdés mozgása, amely egyedül alkalmas arra, hogy az igazságot felszínre hozza.”<sup>53</sup> Ezért végezetül az alapra, a létező létesülésének kezdetére, az ὄρχή-ra rákérdezvén nem juthatunk el egy végső válaszig. A következő részben egy olyan fogalom vizsgálatának segítségével törekszem ezt bemutatni, melyet Heidegger a fordulat során vezetett be, és amely különös hasonlóságokat mutat Timaiosz kérdésfeltevésével.

#### IV. Princípiumok és anarchia: a lét tisztása

Az előző részben tisztázatlan maradt a παρεμφαῖνον és az ὄν kapcsolata, mely fogalmak Heidegger elemzése során jelentek meg a *Bevezetés a metafizikába* kapcsán. Ott elég volt az idézet utolsó részére figyelni. Most azonban kérdésessé válik, mi az együtt megjelenés és a lét kapcsolata?

Az együtt megjelenés a fenomének együtt megjelenése. A fenomén leírását Heidegger a *Lét és idő* 7. §-ban végzi el: e szerint a φαίνόμενον, a fenomén fogalma akárcsak a φαίνεσθαι, a megjelenni ige a φῶς-ra vezethető vissza, mely fényt jelent. A fény, a világosság az „amiben valami megnyilvánulóvá, önmagában láthatóvá válhat.”<sup>54</sup> Mindazonáltal annak mélyrehatóbb leírása, hogy a fény hogyan tesz láthatóvá valamit, csak később – a *Lét és idő* után – történik meg. Ennek megvalósítására Heidegger bevezet egy másik fogalmat is: a tisztás (*Lichtung*) fogalmát.

Ahhoz, hogy jobban láthatóvá váljék ez a kapcsolat, szükséges felülvizsgálni a *Lét és idő*ben leírtakat és mintegy újrakezdeni a diskurzust, hisz maga a szerző is ezt teszi, amikor azt kérdezi: „S akkor vajon a gondolkodás feladatának címe, ahelyett, hogy *Lét és idő* lenne, úgy hangzik: Tisztás és jelenlevőség?”<sup>55</sup> Mit jelent a παρεμφαῖνον-ból a φαίνεσθαι és hogyan megy végbe; mi történik amikor valami megjelenik, jelenlevővé válik? Ahhoz, hogy a χώρα a tisztás fogalma felől érthetőbbé váljon, ezekre a kérdésekre kell válaszolni. És ha nem is tud(hat)unk meg semmi újat a harmadik fajtáról, az analógia mégis hasznos tanulságokkal szolgálhat az eddig elmondottakat illetően.

Heidegger egy helyen így ír a megjelenésről: „a fény csak akkor képes a jelenlevőt megvilágítani, ha a jelenlevő már feltűnt valami nyitottban és szabadban, és abban szét tud terjedni. Ezt a nyitottságot ugyan megvilágítja a fény, de nem ő hoz

53 Heidegger 1993, 225 o.

54 Heidegger 2007b, 45 o.

55 Heidegger 1994, 277 o.



za meg, nem ő alakítja ki.”<sup>56</sup> Ez a szöveghely kitágítja a korábbi fenoménfelfogást. A megjelenő nem pusztán saját megjelenését mutatja meg, hanem valami olyasmit is jelez, mint a nyitottság, mint egyféle tisztás, melybe behatol a fény. Heidegger szerint egy efféle tisztás értelmében vett el-nem-rejtettség az *ἀλήθεια*<sup>57</sup> is, mely e korszak szövegeiben már nem fordítható igazságnak.<sup>58</sup> Hogy ez több vagy kevesebb, mint igazság, az a gondolkodás számára még nem dönthető el és talán egy ilyen értékelés nem is volna helyénvaló. Hiszen csak azt tapasztaljuk, amit az el-nem-rejtettség mint tisztás megjelenni hagy, az viszont, hogy maga az el-nem-rejtettség mint olyan micsoda, rejtve marad. Az el-nem-rejtettség maga is az elrejtettséghez tartozik és elrejtí magát.

Ez a mozzanat feltűnően hasonlít ahhoz, amit a *χώρα*-ról tudunk. A harmadik fajta is – akárcsak az el-nem-rejtettség – „önmagát-megvonása révén ráhagyja a dolgokra az elhatárolásból megjelenő elidőzésüket.”<sup>59</sup> A hasonlóság azonban nem merül ki ennyiben. Ahogyan a *Mit hívunk gondolkodásnak?* kapcsán a *χώρα* mint a gondolkodás legfőbb és végső tárgya jelent meg, ugyanúgy ezen korszak szövegeiben Heidegger a gondolkodás feladataként a tisztás által felvetett kérdéseket jelöli meg.<sup>60</sup> A filozófiai gondolkodást tehát mindig a rejtett, a rejtőzködő hívja magához, úgy Heideggernél, mint a kritikák során idézett Derridánál is.<sup>61</sup> Egy bizonyos logikus beszédet meghaladó, a filozófiai logoszt megelőző és hordozó kérdezősről van szó.<sup>62</sup>

Heidegger maga is tisztában van a tisztás fogalmának bevezetésekor az efféle beszédmód mitikusnak, esetleg irracionálisnak tűnő voltával. Mindazonáltal a *ratio* megtagadására vonatkozó kérdéssel egy másik kérdést helyez szembe feleletként: „mit jelent *ratio*, νοῦς, νοεῖν, észlelés (*Vernehmen*)? Mit jelent alap és princípium vagy

56 Heidegger 1991, 77 o.

57 Ld. Heidegger 1994, 273 o.

58 *A Léte és időben az ἀλήθεια* már a dolog nem-rejtettként való láttatását jelenti, azonban ez még mint a λόγος „igazléte” jelenik meg. (Ld. Heidegger 2007b, 45 o.)

59 Heidegger 1991, 77 o.

60 Itt nem kívánok egyféle egységet kimutatni Heidegger gondolkodásában és nem is törekszem egy filozófiatörténeti nézőpont szerint bemutatni, hogy bizonyos kérdések hogyan maradnak kontinuusak a teljes heideggeri filozófiában. Pusztán – a teljesség igénye nélkül – azt próbálom meg jelezni, hogy a *Kehre* során felmerülő gondolatok már csírájában tartalmaznak egy bizonyos irányt, mely a kései gondolkodó szövegeiben központi szerepű lesz, és jelen dolgozatban a harmadik fajta vizsgálata szempontjából relevánsak.

61 Heidegger gondolkodásában ez a művészetre is érvényes, azaz a művészet is a rejtettből emeli ki tárgyát és állítja elő jelenlevőként és el-nem-rejtettként. (Ld. Heidegger 1991, 77 o.) Mindazonáltal az itt leírtak esztétikai vetületének a bemutatása egy külön vizsgálat tárgyává lehetne és jelen dolgozatban ezt nem tekintem feladatomnak.

62 Heidegger Angelus Silesius egyik költeményének az elemzése kapcsán ezt így fogalmazza meg: a misztika és a költészet „nyilván, nem [tartozik] a gondolkodásba, de lehet, hogy a gondolkodás *elé* tartozik.” (Heidegger 2009b, 71 o.)

éppenséggel minden princípiumok princípiuma?”<sup>63</sup> Mi alapozza meg a racionális beszédmódunkat és honnan nyeri *ez* (és nem más) legitimitását a gondolkodásban?<sup>64</sup>

Minden princípiumok princípiuma nem más, mint az alap tétele: *nihil est sine ratione*; semmi sincs alap (*Grund*) nélkül.<sup>65</sup> A kérdés azonban az, hogy mi alapoz meg egy efféle kijelentést, és hogy milyen régióból származik a mindenkori alap megadásának az igénye. Hiszen az alap tétele azt mondja, hogy semmi sincs alap nélkül, azaz megfordítva: mindennek létezik egy alapja. Ez az állítás a létezőkről szól. Mindennek, ami létezik, *kell*, hogy legyen egy alapja, azaz nem *lehet* alap nélkül. Az alap megadásának igénye ellenben pontosan az alap tételében konstituálódik és jut felszínre a nyugati gondolkodás története során. Az alap tétele maga alapozza meg az alap igényét, mint legfőbb alaptétel.

Mindazonáltal ez nem volt mindig így; az alap tételének egy hosszú „inkubációs időre” volt szüksége, míg a princípiumok princípiumaként a felszínre jöhetett. Ez Leibniz és az újkor révén történt meg. Az európai gondolkodás ezen korszakát és az egész metafizikát tehát az alap tétele uralja és tartja hatalma alatt.<sup>66</sup> Heidegger viszont a metafizika és a filozófia végén kérdez rá a gondolkodás feladatára, egy olyan korszak küszöbén, melyben az alap tétele egy szakadékszerű zuhanás és alap-talanságba (*Ab-grund*) fordul át.

Ha a metafizika és a filozófia véget ér, és a gondolkodás képes elrugaszkodni az alap megadásának igénye által konstituált talajról, az alap és a lét közös voltával szembesül; ez a közösség azonban a lét alap-talanságát is jelenti.<sup>67</sup> Hiszen az alap tétele a létezőkre vonatkozik, ellenben a lét kívül esik a létezők körén. A lét megvonja önmagát és habár megalapozza a létezőt az elrejtettségben alap-talan marad. Mit jelent tehát a metafizika végén elgondolt és a gondolkodás feladatára irányuló kérdés horizontjában megjelenő tisztás (*Lichtung*)?

Reiner Schürmann a kései Heidegger gondolkodását a léttörténet princípiumok felőli értelmezéseként ragadja meg. E szerint az egymást követő korszakok (*epochs*) saját princípiumaikat teszik meg alappá és ennek az uralma alatt működnek. Ennek értel-

63 Heidegger 1994, 275 o.

64 A tudományok esetében a válasz nyilvánvaló – mi a helyzet a gondolkodással? Hiszen Heidegger éles különbséget tesz a gondolkodás és a tudományok között. A tudományok képtelenek válságba hozni önmagukat, képtelenek rákérdezni a princípiumokra, amelyek alapként szolgálnak számukra. Minden szaktudománynak szüksége van egy alapra, hogy arra építve képes legyen ellátni feladatát, hiszen ilyen lényeg nélkül a tudományok folytonosan a semmibe hullának. A bizonyos területek lényegére vonatkozó rákérdezés azonban a gondolkodás dolga. És mivel a tudományok mint tudományok képtelenek kilépni saját princípiumaik hatalma alól, s éppen emiatt és ez által maradnak tudományok, „azt kell mondanunk, hogy nem gondolkodnak.” (Heidegger 2009a, 292 o.) A technika lényegének uralmával felszínre tör az alap megadásának igénye is, mely csaknem teljesen lefedi a létezők világát. A tudományos–technikai világlátás uralma azonban otthontalansággal (*unheimlichkeit*) fenyeget. (Ld. Heidegger 2009b, 62 o.) A kérdés tehát az, hogy mi a gondolkodás rendeltetése egy olyan világban, melyben a filozófia véget ért és a technika lényege mint otthontalanság látszik megalapozni a létet.

65 *Az alap tétele* című előadásaiban Heidegger Leibniz tételét elemzi.

66 Ld. Heidegger 2009b, 209–232 o.

67 Ld. Heidegger 2009b, 203 o.

mében egy princípium nem más, mint egy bizonyos korszak elején kiválasztott elv, mely fő tájékozódási pontként szolgál az adott periódus számára és ez által uralja azt. A léttörténet során minden korszakot ilyen princípiumok uraltak, melyek hatalmi igénye rejtve maradt a korszak gondolkodói számára; és amíg minden korszak feltételezett egy ὄρχη-t addig az egyik alaptól a másikra való váltás, a korszakok közti szakadék átlépése *an-archikus* maradt.<sup>68</sup>

Mindazonáltal a filozófia végével lezárul az a léttörténeti korszak, melyben a gondolkodás a princípiumok uralma alatt állt és a tisztás fogalma által egy újszerű gondolat jut kifejeződésre. A korábbi léttörténeti korszakok (*epochs*) felfüggesztették (ἐποχή) a rejtőzködésre vonatkozó ítéleteiket, kérdéseiket. „A tisztás fogalma abban különbözik az epokhé fogalmától, hogy explicitté teszi a hiányt a jelenlétben.”<sup>69</sup> A princípiumok által uralt léttörténeti korszakokban az alap önmegvonása, a hiány és a rejtőzködés – mellyel, ne feledjük, a χώρα-t jellemeztük – elgondolhatatlan maradt. Az epokhé feláldozása a tisztásért annyit jelent, mint a bizonytalant választani a megalapozott helyett, a fenomenális felszínt a fundamentum inconcussum helyett; annyit jelent, mint felismerni azt, hogy valami megvonja magát a jelenlétben.<sup>70</sup> És amikor már nincsenek olyan princípiumok, melyek kisajátítják maguknak az igazságot, a gondolkodás számára kimondhatóvá válik, hogy az „igazság önnön lényegében nem-igazság.”<sup>71</sup>

Az ὄρχη-ra való rákérdezés tehát mindig an-archiához vezet, ahogyan ezt Timaios esetében láthatjuk, aki csak egy fattyú logossal, a logika fennhatóságán kívül eső beszéddel képes a harmadik fajtára rákérdezni. A mitikus megelőzi és hordozza a logikust, mintegy előtte van és befogadja azt, akárcsak a harmadik fajta a létezők összességét. Az önmagát megvonóra, a rejtettségbe visszavonulóra vonatkozó kérdés mindig alaptalan (*Ab-grund*) marad a filozófiai–metafizikai diskurzus racionális igénye felől tekintve és az ilyen kérdésre csakis olyan válasz adható, mely lényegében nem igazság. Hiszen értelmezések folytonosan mozgásban levő és változó sorozatát hívja életre, melyben nem fedik egymást teljesen a fogalmak, nem merevednek ki egy hierarchikus rend elemeivé. És ez az alptalan alap, mely az interpretációkat magához hívja mégsem azonosul egyikükkel sem, hogy az igazként állhasson. Egyedül az interpretációk efféle hérakleitoszi struktúrája az, ami képes az el-nem-rejtettségbe előállni és ez által a hiány, az önmegvonás és a rejtőzködés fenoménjeit megragadni és kérdésként megtartani a gondolkodás számára.

68 Ld. Schürmann 1990, 29–32 o.

69 Schürmann 1990, 221 o.

70 Ld. Schürmann 1990, 222 o.

71 Heidegger 2007a, 42 o.

## V. Zárógondolatok

Platón szövegében a kozmosz keletkezésének kezdetére és ezáltal a létező létének titkára kérdez rá Timaiosz. A létkérdést a hagyományos metafizika végetértével Heidegger ismétli meg. Mind Timaiosz, mind Heidegger bizonytalan a kérdezés értelmességét illetően: Timaiosz a logosz fattyúhajtásának nevezi a létező rejtőzködő és alaptalan alaptalán szóló fejtegetést, Heidegger pedig lemond a tudományosság mércéjéről. Ellenben egyikük sem mond le a gondolkodásról, sőt Heidegger a gondolkodás fogalmát egyedül a lét értelmére rákérdező filozófia számára tartja fenn. Heidegger a létre való ráhagyatkozástól és ez által a lét küldésétől, Timaiosz a gondolkodás és a bölcsesség istennőjétől, Athénétől vár segítséget, hogy a közönsége megértse azt az alap irányultságot és a kérdésnek azt a mozgását, amelyben az igazság és ezzel együtt az elrejtettség feltárul.

Heidegger utalásai *Timaioszra* és ezek elemzése megmutatta, hogy az ontológiai differencia, és a hangoltságban megjelenő hátborzongató otthontalanság Semmije ugyanazt fejezi ki, mint Timaiosz nehezen megvilágítható harmadik fajtája: a lét anarchiáját, melyet soha nem lehet a princípiumok uralma alá hajtani és melynek felfejtésére a jelenvalólét saját erejéből nem képes. A három különböző nézőpont természetesen három különböző úton és megfogalmazásban jut el ehhez a gondolathoz, melyet talán az utolsó részben tárgyalt *Lichtung* fogalma képes valamennyire egyesíteni. Az alaptalan alap ennek ellenére ott működik a létezőben és gondolkodni hív. Ezért az interpretációk véget nem érő láncát hívja életre, úgy hogy közben egyiket sem fogadja el saját lényegének kimondásaként, hiszen nincs ideája.

Nem a kérdésre adott eddigi válaszok a hibásak és nem is a kérdés helytelen. A kérdés maga, ami valamelyest válaszként szolgál. Azért a kérdés, mert egyedül ebben nem válik kimerevítetté a kérdezett, mert egyedül a kérdezés által maradhat nyitott a horizont. A kérdezés Szókratész legfőbb vizsgálódási módszere is (egy újabb analógia), amely azonban nem a válasz után sóvárogva tétetik fel, hanem a nem tudás beismerésének és a rejtőzködés tudatosításának érdekében. Egyedül a kérdés megértése által lehetséges az, hogy az önmagát megvonó és rejtettségbe visszavonuló saját rejtettségében álljon elő és mutakozzon meg. Kérdezhetnénk, hogy mi értelme egy olyan kérdésnek, melyre eleve megtagadtuk a válaszadás lehetőségét. A heideggeri gondolatoknak megfelelően talán ez: csak a kérdés nyitottságában állhatunk készenlétben a lét küldésének befogadására és a kérdezés pontosan azt a horizontot nyitja meg, melybe ez a küldés beleállhat.

## Bibliográfia

### Elsődleges irodalom

- Heidegger, Martin 1991, „A művészet eredete és a gondolkodás rendeltetése” (ford. Szijj Ferenc) *Athenaeum* I/1, 67–81. o.
- Heidegger, Martin 1993, *Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről* (ford. Boros Gábor). T-twins kiadó, Budapest.
- Heidegger, Martin 1994, „A filozófia vége és a gondolkodás feladata” (ford. Vajda Mihály). In. *Költőien lakozik az ember*. T-twins kiadó, Budapest-Szeged. 255–278. o.
- Heidegger, Martin 1995, *Bevezetés a metafizikába* (ford. Vajda Mihály). Ikon kiadó, Budapest.
- Heidegger, Martin 1996–97, „Fenomenológiai Aristotelés-interpretációk. A hermeneutikai szituáció jelzésére” (ford. Endreffy Zoltán és Fehér M. István). In. Ferge Gábor (szerk.) *Existentia, supplementa* vol. II. Societas Philosophia Classica, Szeged – Budapest.
- Heidegger, Martin 2003a, „Mi a metafizika?” (ford. Vajda Mihály). In. *Útjelzők*. Osiris, Budapest. 105–122. o.
- Heidegger, Martin 2003b, „Utószó a *Mi a metafiziká?-hoz*” (ford. Vajda Mihály). In. *Útjelzők*. Osiris, Budapest. 283–292. o.
- Heidegger, Martin 2003c, „Bevezetés a *Mi a metafiziká?-hoz*” (ford. Vajda Mihály). In. *Útjelzők*. Osiris, Budapest. 335–350. o.
- Heidegger, Martin 2003d, „Az alap lényegéről” (ford. Ábrahám Zoltán). In. *Útjelzők*. Osiris, Budapest. 123–172. o.
- Heidegger, Martin 2004, *A metafizika alapfogalmai* (ford. Aradi László és Olay Csaba). Gond-Cura alapítvány, Budapest.
- Heidegger, Martin 2007a, „A műalkotás eredete” (ford. Bacsó Béla). In. *Rejtektutak*. Osiris, Budapest. 9–69. o.
- Heidegger, Martin 2007b, *Lét és idő* (ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István). Osiris, Budapest.
- Heidegger, Martin 2009a, *Mit hívunk gondolkodásnak?* (ford. Vajda Mihály). Gond-Cura alapítvány, Budapest.
- Heidegger, Martin 2009b, *Az alap tétele* (ford. Pongrácz Tibor). Gond-Cura alapítvány, Budapest.
- Kirk, Geoffrey S – Raven, John E – Schofield, Malcolm 2002, *A preszókratikus filozófusok* (ford. Csiszter Kálmán, Steiger Kornél). Atlantisz, Budapest.
- Platón 1984, „Timaios” (ford. Kövendi Dénes). In. *Platón összes művei III*. Európa Könyvkiadó, Budapest. 307–410. o.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2010, *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról* (ford. Gyenge Zoltán és Boros Gábor). Attraktor kiadó, Máriabesenyő-Gödöllő.

## Másodlagos irodalom

- Caputo, John D. 1993, „Heidegger and theology.” In. Charles B. Guignon (szerk.) *The Cambridge Companion to Heidegger*. Cambridge University Press. 270–288. o.
- Derrida, Jacques 1995, „Khóra” (ford. Boros János, Csordás Gábor, Orbán Jolán). In. *Esszé a névről*. Jelenkor kiadó, Pécs. 107–153. o.
- El-Bizri, Nader 2001, „« Qui etes-vous ΧΩΡΑ » : Receiving Plato’s *Timaeus*.” In. Ferge Gábor (szerk.) *Existentia*, vol. XI, Societas Philosophia Classica, Szeged – Budapest. 473–490. o.
- Hyland, Drew A. 2004, *Questioning Platonism. Continental Interpretations of Plato*. State University of New York Press, 17–85 o.
- Sallis, John 1999, *Chorology*. Indiana University Press, Bloomington.
- Schürmann, Reiner 1990, *On being and acting: from principles to anarchy*. Indiana University Press, Bloomington.
- Schwendtner, Tibor 2008, *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. L’Harmattan, Budapest.
- Taylor, Alfred E. 1928, *A Commentary on Plato’s Timaeus*. Clarendon Press, Oxford.
- Vajda, Mihály 2010, „A lét hangoltsága.” In. Gábor György és Vajda Mihály (szerk.) *A lét hangoltsága*. Typotex, Budapest. 175–182. o.

## Such Dávid

1986-ban születtem Budapesten. 2005-ben lettem az ELTE Bölcsészettudományi Karának filozófia szakos hallgatója. Jelen félévben diplomáztam, tanulmányaimat a Filozófiatudományi Doktori Iskola Analitikus programján szeretném folytatni. A filozófia terén az érdeklődésem főleg az analitikus elme- és nyelvfilozófia felé irányul, de közel áll hozzám a fenomenológia és a német idealizmus is.

Such Dávid

## A szubjektív világ

### A szubjektivitás magyarázatának problémája

#### 1. Bevezetés: a fenomenális tudatosság

A test–elme probléma megegyezik azzal a kérdéssel, hogy a mentális jelenségek milyen kapcsolatban állnak bizonyos nem-mentális jelenségekkel, legfőképpen a testtel. E téma körön belül a szubjektivitás a fenomenális tudatosság kapcsán szokott felmerülni, ahol is a fő frontvonal a tulajdonság-dualizmus és a reduktív fizikalizmus között húzódik. A fenomenális tudatosság problémájának felvetése arra szolgált, hogy a tulajdonság-dualisták valami olyat mutassanak fel, amire a fizikalizmus képtelen reduktív magyarázatot adni, és ennek következtében sajtáságosan mentális magyarázó tényezőket kelljen bevezetni, elfogadva ezáltal a dualizmust. Első reakcióként a fizikalisták először csupán fogalmi zavart sejtettek,<sup>1</sup> és tagadták, hogy itt különösebb nehézség tornyosulna, napjainkra azonban a fenomenális minőségek – a kválék – a legtöbb fizikalista által is elismert magyarázónivalókká váltak, és a tudatosság fizikalista értelmezése komoly programmá nőtte ki magát.<sup>2</sup>

Dolgozatomban azt fogom megvizsgálni, hogy a *fenomenális fogalmak stratégiájának* hívtott elmélet képes-e fizikalista választ adni a tudat problémájára. Azaz a fenomenális fogalmak adhatnak-e magyarázatot antifizikalista intuíciónk kialakulására, melyekből a fizikalizmust támadó klasszikus gondolatkísérletek erednek, és elkerülhető-e az ebből eredő érvek látszólag kényszerítő erejű konklúziója.

#### 2. Test és elme közötti relációk

A későbbiekben röviden bemutatom a legfontosabb antifizikalista érveket, amelyeket a *fenomenális fogalmak stratégiája* hivatott eliminálni. Ami közös bennük, hogy különböző formákban mindannyian azt veszik célba, ami minimális feltétele annak, hogy valaki fizikalistának vallja magát: pszichofizikai ráépülés – pszichofizikai szupervenienencia – tézisének. Ez nagyjából a következő: rögzítve a fizikai tényeket, már meghatároozzuk a mentális, és így a fenomenális tényeket is. A pszichofizikai ráépülésnél erősebb a pszichofizikai redukció, ami szerint a mentális tények nem csupán ráépülnek, hanem *azonosak* bizonyos fizikai

1 Ld. Dennett 1988.

2 Ld. Ambrus 2008, 298. o.



tényekkel (illetve a mentális tulajdonságok fizikai vagy fizikai-funkcionális tulajdonságokkal). Ezt a ráépülési relációt fejezi ki – Daniel Stoljar elnevezésével élve – a *pszichofizikai kondicionális*:  $P \supset Q$ . Ahol P az alapvető fizikai igazságok konjunkciója, Q pedig valamilyen mentális – esetünkben fenomenológiai – tény.<sup>3</sup>

A ráépülésnek mindig van úgynevezett modális vonzata is, attól függően, hogy milyen szükségszerűséggel igaz egy ráépülési állítás.<sup>4</sup> Például a „báty” és a „testvér” fogalmak között *konceptuálisan szükségszerű* a ráépülés, akire az előbbi igaz, arra az utóbbinak is igaznak kell lennie.<sup>5</sup> Az ortodox reduktív materialista filozófusok körében – mint amilyen például David Lewis<sup>6</sup> – széleskörű az egyetértés abban, hogy a *pszichofizikai kondicionálisnak* azért kell szükségszerűnek lennie, mert P és Q között a konceptuális ráépülés valamilyen relációjának kell fennállnia. A fájdalom például mintegy definíciószerűen azonos bizonyos funkciókkal, illetve az azt megvalósító fizikai állapottal. Ezzel szemben sokkal szerényebb dolog csupán *metafizikai* ráépülésről beszélni, amely esetben a szükségszerűség csak metafizikai, nem konceptuális, azaz *a priori* nem belátható.<sup>7</sup>

A reduktív fizikalizmus ellenfelei szerint, amennyiben a  $P \supset Q$  konceptuális ráépülést jelent, P-ből *a priori* dedukcióval kell következzen Q. Egy ilyen jellegű kapcsolatot pedig kétféleképpen lehet megcáfolni: egyfelől, ha elgondolható Q tagadása P premisszahalmaz igazsága mellett (ez explicit cáfolata a következményrelációnak), másfelől ha egy racionális lény abban az ideális esetben sem tudná Q-t levezetni, ha P-ről teljes körű ismeretei lennének. Márpedig az antifizikalisták szemében az elsőre a zombik elgondolhatósága, a másodikra a fekete-fehér szobába zárt Mary gondolat-kísérlete jelent példát.

A *fenomenális fogalmak stratégiája* szerint fizikai és fenomenális fogalmaink radikálisan különböznek egymástól, és ez megmagyarázza, hogy fizikai fogalmainkból (P) miért nem tudunk a priori okoskodással egy fenomenális fogalomig (Q) eljutni. A fenomenális fogalmak elméletei látszatra mintha feladnák a konceptuális ráépülés téziséét. Sokszor fognak ugyan hivatkozni fenomenális fogalmaink konceptuális autonómiájára, de észben kell tartanunk, hogy *ugyanazt* a mentális jelenséget *kétféleképpen* is konceptualizálhatónak tartják, egyfelől a fenomenális fogalmak útján, másfelől fizikailag. Tehát csak annyiban tesznek engedményt, hogy elfogadják: *van olyan* konceptualizálása a fenomenális minőségeknek, ami redukálható a fizikai tulajdonságokra, és *olyan is*, ami nem.

3 Ld. Stoljar 2005 475. o.

4 Ld. McLaughlin 2005.

5 McLaughlin 2005.

6 Lewis 1966.

7 A fizikalizmus modális státusza önmagában is igen nehéz probléma. A továbbiakban Saul Kripke *Megnevezés és szükségszerűségének* megjelenése óta elterjedt alapfeltevessel élnek, hogy a fizikalizmus, amennyiben igaz, szükségszerűen igaz.

Tehát lesznek olyan redukcionista materialisták, akik a fenomenálisként felfogott mentális tulajdonságok konceptuális redukcióját és a fizikaiként felfogott mentális tulajdonságok konceptuális redukcióját is állítják – David Chalmers<sup>8</sup> besorolásában ők az úgynevezett A-típusú materialisták, és elsősorban az analitikus funkcionalizmus képviselői tartoznak ide<sup>9</sup> –, és lesznek olyanok – a B-típusú materialisták –, akik belenyugszanak bizonyos mentális állapotok fenomenális megragadásának konceptuális redukálhatatlanságába, de ettől függetlenül fenntartják a fizikai fogalmakkal eszközölhető redukcionizmust. A kortárs fizikalista elméletek jelentős része mozdult el ebbe az irányba, és ehhez kapcsolódik a *fenomenális fogalmak stratégiája* is.<sup>10</sup>

### 3. Két, fenomenális minőségekre épülő antifizikalista érv

#### 3.1. A tudásérv

Frank Jackson *tudásérve*<sup>11</sup> átveszi Thomas Nagel „Milyen lehet denevérenek lenni” című cikkének<sup>12</sup> alap gondolatát, miszerint létezik olyan tudás egy tudattal rendelkező élőlényről, amely csak az ő szubjektív perspektívájából ismerhető meg. Ezt a következő gondolat kísérlet hivatott alátámasztani: Maryt születésétől fogva egy fekete-fehér szobában tartják fogságban, ahol meg van fosztva mindennemű színérzékelés lehetőségétől. Ugyanakkor el van látva témérdek információval a fizikai világról, fekete-fehér televízióból és könyvekből tanulva megismer minden színlátással kapcsolatos fizikai tény. Amennyiben a fizikalizmus igaz, ezzel ki is merítette mindazt, ami a tudatos tapasztalatról elmondható. Tudja, hogy milyen agyállapotban vannak azok az emberek, akik piros színt tapasztalnak, és elméletileg azt is tudnia kell, hogy milyen lenne az az agyállapot, amibe ő kerülne, ha egy piros Ferrarit látna.

Intuíciónk azt súgja azonban, hogy amennyiben elrablói szabadon engednék Maryt, és ő a valóságban is átélné, milyen piros színt látni, akkor egy általa eddig még nem ismert újdonsággal találkozna. Megtudná, milyen pirosat látni.

8 Chalmers 2003.

9 Pl. Dennett 1991, illetve Lewis 1966.

10 Felmerülhet a kérdés, hogy a fenomenális minőségekből vett érvek cáfolják-e az úgynevezett nem-reduktív fizikalizmust. Ezt a kérdést a továbbiakban nem tárgyalom és fizikalizmuson csupán a reduktív fizikalizmust fogom érteni, mégpedig azért, mert a kválékra épülő antifizikalista érvek – amelyeket a következő fejezetben tárgyalok – közvetlenül támadják a reduktív fizikalizmust, viszont nem egészen világos, hogy a nem-reduktív fizikalizmussal is ugyanezt teszik-e. A ráépülési relációt a nem-reduktivisták is elfogadják és ebből arra következtethetnénk, hogy siker esetén a nem-reduktív fizikalista elméletek is megdőlték. Csakhogy sokkal nagyobb hangsúly esik a konceptuális redukció ellehetetlenítésére. A fogalmi ráépülés a nem-reduktivistáknál sem szívesen látott, és eképp az érvek akár a nem-reduktivista számára is elfogadható támogatást jelenthetnek.

11 Jackson 2007, 2008.

12 Nagel 2004.

Martine Nida-Rümelin rekonstrukciójában Jackson érve így fest: <sup>13</sup>

P1 Mary elengedése előtt ismer minden emberi színlátással kapcsolatos fizikai tényt.

*Következésképpen:*

C1 Mary elengedése előtt komplett fizikai tudással rendelkezik az emberi színlátásról.

P2 Van olyan emberi színlátással kapcsolatos tudás, amit Mary nem tud elengedése előtt.

*(P2)-ből következik:*

C2 Van olyan tény az emberi színlátással kapcsolatban, amit Mary nem tud elengedése előtt.

*(C1)-ből és (C2)-ből következik:*

C3 Vannak nem-fizikai tények az emberi színlátással kapcsolatban.

C1-ből és C2-ből nyilvánvalóan következik, hogy a fizikalizmus hamis. A kérdés az egyes premisszák (P1 és P2) alátámaszthatósága, illetve hogy az egyes részkövetkezmények (C1 és C2) valóban következnek-e belőlük.

Elvi alapon nem zárhatjuk ki, hogy lehetséges teljes fizikai tudás az emberi színlátással kapcsolatban, ezért P1 feltehetően igaz. <sup>14</sup> A fizikalista számára tehát a következő lehetőségek maradnak, hogy az érvek ellenszegüljön:

1. Tagadhatja a P1-ről C1-re való átmenet jogosultságát.
2. Tagadhatja P2 premisszát.
3. Tagadhatja a P2-ről C2-re való átmenet jogosultságát.

Az első átmenet célba vétele történhet úgy, hogy megkülönböztetjük a fizikai tényeket alkotó fizikai objektumokat és fizikai tulajdonságokat a teoretikus tudást alkotó nyelvi kifejezésektől. <sup>15</sup>

A második lehetőséghez sorolhatjuk a *képességhipotézis* válaszát. Ez úgy akasztja meg az érv lefutását, hogy Mary állítólagos új tudását nem ismeri el propozicionális tudásnak – egy tény ismeretének –, hanem egyfajta gyakorlati képességként, „tudni-hogyanként” értelmezi. Mary új „tudása” valójában a piros szín bizonyos módon, egy bizonyos érzékszervvel való felismerését, más színektől való elkülönítését, e tapasztal-

<sup>13</sup> Nida-Rümelin 2009.

<sup>14</sup> Persze akadnak filozófusok, akik úgy vélik, el lehetne vetni a gondolat kísérlet pusztá elképzelhetőségét is. A legkitartóbban Daniel Dennett állt ki e mellett (Dennett 1988, 1991, 2007).

<sup>15</sup> Ebből az irányból támadja az érvet Horgan. Ld. Horgan 1984.

latra való visszaemlékezés és elképzelés képességeit takarja.<sup>16</sup> Pusztán a teljesség kedvéért itt említendőek azok a válaszlehetőségek, amelyek szerint Mary propozicionális tudás helyett ismertség (*acquaintance*) révén való tudásra, illetve közvetlen reprezentációra tesz szert.

A harmadik stratégia megengedi, hogy Mary új *propozicionális* tudást sajátítson el, de azt állítja, hogy ezzel igazából nem ismer meg új tényt. Ez csak úgy lehetséges, ha ugyanazt a tényt különböző prezentációs módon megismerve, különböző tudásra tehetünk szert. Martin Nida-Rümelin szóhasználatával ez a Új tudás/Régi tény nézet. Bizonyos tekintetben ez a lehetőség hasonlóságokat mutat a második stratégiával, de markánsan megkülönbözteti az, hogy itt propozicionális tudásról, vagyis hitekben és gondolatokban megtestesülő tudásról van szó. A *fenomenális fogalmak stratégiáját* alkalmazó fizikalisták serege e zászló alatt gyülekezik.

### 3.2. A zombik elgondolhatóságából vett érv

A Chalmers nevéhez fűződő *elgondolhatósági*, avagy *zombiérv*, a fizikalizmus hamiságára következtet egy olyan lehetséges világ elgondolhatóságából, amelyben minden fizikai tény azonos az aktuális világ fizikai tényeivel, jóllehet benne mégis tudattal nem rendelkező lények, zombik élnek. Mivel elgondolható, hogy az összes fizikai tény fennáll anélkül, hogy fennállnának a tudatra vonatkozó tények, ezért a fizikai tények nem merítik ki az *összes* tényt.<sup>17</sup> Az érv a következőképpen formalizálható:

- (1) Q
- (2) P&Q elgondolható.
- (3) Ha P&Q elgondolható, akkor P&~Q metafizikailag lehetséges.
- (4) Ha P&~Q metafizikailag lehetséges és Q, akkor a materializmus hamis.
- (5) A materializmus hamis.

P az összes alapvető fizikai igazság konjunkciója, Q pedig az az állítás, hogy létezik tudatos tapasztalat. Az érv minden részletre kiterjedő bemutatására e helyütt nincs módunk, csak a *fenomenális fogalmak stratégiája* szempontjából fontos részleteket vehetjük szemügyre. Az érv egy intuitív (1), egy episztemikus (2), és egy modális premisszára (4), illetve a köztük kiépíthető kapcsolatra (3) épül. És ezekből következtet egy ontológiai tézisre (5). Kiindulásként felteszi, hogy világunkban léteznek fenomenális minőségek – avagy egyszerűen szólva van tudatosság (1). (Ezt

<sup>16</sup> Nida-Rümelin 2009, Lewis 2008.

<sup>17</sup> Chalmers 2008, 386. o.

a premisszát ritkán szokták kiemelni, de hiánya furcsa következményekkel járna, mégpedig azzal, hogy a zombi-világban is bizonyítható lenne a fizikalizmus hamissága.)<sup>18</sup> Az *episztemikus premissza* (2) szerint elgondolható, hogy minden éppen ugyanolyan legyen a fizikai tények tekintetében, mint az aktuális világban, de senki sem él át fenomenális minőségeket. Azok a lehetséges világok, amelyekben P&-Q igaz, zombi-világok.

Most vizsgáljuk meg a (4) premisszát! Miért jelent problémát a materializmus számára, ha P&-Q lehetséges? Ugyanazért, mint a *tudásér*ben is, mert a materializmus elkötelezett a *pszichofizikai kondicionális* ( $P \supset Q$ ) szükségszerű igazsága mellett, ennek pedig közvetlen cáfolata, ha P&-Q lehetséges.<sup>19</sup>

Az érv kétségkívül legproblematisabb pontja az elgondolhatóságból a lehetségesre történő következtetés. A *fenomenális fogalmak stratégiájának* felbukkanása előtt elsősorban az elgondolhatóságra hivatkozó állításokból *modálisakra* történő következtetés jogosultságának megindoklását kérték számon Chalmersen. Másfelől Kripke példáival állították szembe, melyek esetében a *prima facie* elgondolhatóság illúzióknak bizonyul. Noha első látásra úgy tűnik, hogy elgondolható, hogy a víz nem azonos H<sub>2</sub>O-val, valójában mégis szükségszerűen azonosak.

Válaszul Chalmers egy szemantikai elméletet vet be: a kétdimenziós szemantikát. Ez az elmélet elkülöníti, hogy egy nyelvi kifejezés különböző modális kontextusokban hogyan határozza meg referenciáját, és ezekre úgy tekint, mint a jelentés két dimenziójára.<sup>20</sup> A kifejezés intenziója az a függvény, amely egy kifejezéshez minden lehetséges világban hozzárendeli az extenzióját (amennyiben van neki, az adott lehetséges világban), nevek esetében a referenciáját. A kétdimenziós szemantika szerint ez azonban függ attól is, hogy milyen modalitás kontextusában áll a kifejezés.

Az úgynevezett elsődleges intenzióval akkor van dolgunk, amikor a lehetséges világokat mint episztemikus a lehetőségeket tekintjük. Így nézve kiderülhetne, hogy a víz nem H<sub>2</sub>O, de csupán azért, mert a „víz” szó (elsődleges) intenzióját annak referenciáról leírásával azonosítottuk. A másodlagos intenzió esetén, az aktuális világban már rögzítettük a referenciát, a lehetséges világokat pedig mint tényellentétes eshetőségeket gondoljuk el, és ezután kezdünk hozzá ahhoz, hogy megnézzük, mi lehetséges a referenciával kapcsolatban. Ebben az esetben bárhogyan is gondoljuk el, nem fordulhat elő olyan lehetséges világ, ahol a víz és H<sub>2</sub>O ne lennének azonosak, így kell értenünk a kripkei szükségszerű azonosságállítást.

Ahhoz, hogy az érv konkluzív legyen, a zombik lehetősége másodlagos, metafizikai kell legyen. Chalmers szerint a zombik esete kivételes:

18 Ld. Chalmers 2009 és Balog 1999.

19 Chalmers 1996, 71. skk. o.

20 Chalmers több helyen is összegzi a kétdimenziós szemantikával kapcsolatos elgondolásait. Az itt felvázolt változat az általam legtömörebbnek tekintett összefoglalást követi, ld. Chalmers 1993, 76–77. o.

- (4b) Ha P&-Q elsődlegesen (episztemikusan) lehetséges, akkor másodlagosan (metafizikailag) is lehetséges.

Az érvet azért lehet így kiegészíteni, mert P és Q esetében az elsődleges és másodlagos intenziók szerencsés módon egybeesnek.<sup>21</sup> Q esetében egészen kézenfekvő a helyzet. A víz elsődleges intenziója egy határozott leírás, ami hozzárendelhet vízszertű átlátszó, iható folyadékokat is a „víz” kifejezéshez, ami ugyanakkor nem víz, azonban a „fájdalom-szerű” jelenség mindig fájdalom. Kripke megfogalmazásával a fenomenális minőségek esetén eltűnik a látszat és valóság megkülönböztetés.<sup>22</sup>

Kevésbé látszik ugyanez P-vel kapcsolatban. A fizikai elméletek alapvető terminusainak elsődleges intenziói nem feltétlenül esnek egybe másodlagos intenzióikkal. Lehetségesek olyan világok, amelyekben más tulajdonságok töltik be az alapvető fizikai tulajdonságok szerepét. Ugyanolyan „strukturális profillal”, de eltérő intrinzikus tulajdonságokkal rendelkeznek, mint a mi világunkbeliek. Ezt a hozzáállást Chalmers russelli monizmusnak nevezi, és elismeri, hogy nem tudja kiszűrni az érv konklúziójából,<sup>23</sup> ám szeretné megnyugtatni magát azzal, hogy ez az álláspont valójában a dualizmus malmára hajtja a vizet:

A „fizikai” és „nem-fizikai” tulajdonságok dualizmusát eszerint felváltja a „hozzáférhető” és a „rejtett” fizikai tulajdonságok dualizmusa, ám a lényegi megállapítás továbbra is érvényes marad.”<sup>24</sup>

Ha a russelli monizmus igaz, akkor a zombikat elképzelve a strukturális fizikai tulajdonságokat tartjuk rögzítve az aktuálisakhoz képest, míg az intrinzikus tulajdonságokról – amelyek a fenomenális tulajdonságokért végső soron felelősek lesznek – el tudjuk képzelni, hogy nem léteznek. Chalmers szerint azonban a klasszikus reduktív fizikalizmus elkötelezett amellett, hogy ne csak strukturálisan jelölje ki a referenciáját, hanem mereven referáljon a fizikai entitásokra és tulajdonságokra. Ebben az esetben az elsődleges és másodlagos intenzió szintén egybeesik.

### 3.3. *A magyarázati szakadék*

Kripke szerint a „víz = H<sub>2</sub>O” látszólagos kontingenciáját „az anyag, amely a víz felszíni tulajdonságait mutatja = H<sub>2</sub>O” állítás valóságos kontingenciája magyarázza. Joseph

21 Chalmers 2009.

22 Kripke 2007, 120. o.

23 A strukturális realizmus részletesebb bemutatásához ld. Ambrus 2008, 312–318. o.

24 Chalmers 2008, 401. o., illetve Chalmers 1996, 136. o.

Levine<sup>25</sup> arra hívja fel a figyelmünket, hogy ez a látszólagos kontingencia csak az egyik irányban működik. Az ugyan igaz, hogy valami más is rendelkezhet a víz felszíni tulajdonságaival, az azonban nem fogható fel, hogy a H<sub>2</sub>O ne rendelkezzen a víz felszíni tulajdonságaival. A „fájdalom = C-rostok tüzelése” esete azonban szimmetrikus. El tudjuk képzelni a fájdalmat C-rostok tüzelése nélkül, és nem kevésbé a C-rostok tüzelését fájdalom nélkül.

Levine kritériuma szerint úgy állapíthatjuk meg, hogy egy jelenség redukciója sikeres, ha megnézzük, vajon a redukálendő jelenséget szükségszerűvé teszi-e episztemológiailag a redukáló jelenség. Esetünkben ez voltaképpen azt követeli meg, hogy belássuk magát a *pszichofizikai kondicionált* vagy annak egy alesetét. Amennyiben adottak redukáló jelenségről szóló – jelen esetben az agyról szóló neurofiziológiai tények (P), be kell látnunk, miért kell a redukálendő jelenségeknek (a fenomenális minőségeknek) olyanoknak lenniük, amilyenek látszanak (Q). De a fenomenális minőségek esetében ennek inkább az ellenkezőjét tapasztaljuk: a zombikra és a felcserélt kválék lehetőségére vonatkozó intuíciónk e belátás lehetetlenségéről tanúskodnak.

Levine nem tartja jogosnak a magyarázati szakadékból, mint episztemológiai nehézségből a fizikalizmus hamiságára, mint ontológiai következményre való átmenetet. Tulajdonképpen inkább kikövezte az utat a *fenomenális fogalmak stratégiája* felé azzal, hogy gondolkodásunk szűkösségének a számlájára írta a magyarázati szakadék létezését: „a magyarázati résért az a tény felelős, hogy a minőségi karakter fogalmaink nem reprezentálnak oksági szerepeket”<sup>26</sup>.

#### 4. Hogyan segíthetnek a fenomenális fogalmak?

##### 4.1. Általános elképzelések a fogalmakról

A fogalmakat a gondolatok alkotóelemeiként határozhatjuk meg, amelyek által gondolataink – pontosabban különféle propozicionális attitűdjeink, mint hiteink, vágyaink stb. –, dolgokról, tulajdonságokról, vagy bármi másról szólhatnak.<sup>27</sup>

Az, hogy a „Hesperos fényes” és a „Phosphorus fényes” ugyanazt a propozíciót fejezi-e ki, kényes nyelvfilozófiai probléma a milliánus propozícióelméletek újjáéledése óta.<sup>28</sup> Frege elve szerint két mondatnak nem lehet azonos a propozicionális tartalma, ha lehetséges, hogy egy racionális, kompetens beszélő egyetértsen az egyikkel, de ugyanak-

25 Levine 2008, 364. skk. o.

26 I.m., 371. o.

27 Ld. Peacocke 2009.

28 Ld. Zvolenszky 2007.

kor elutasítsa a másikat. Vagyis nem lehet, hogy ugyanabban a propozicionális-attitűd-kontextusban az egyik igaz, a másik pedig hamis mondatot eredményezzen:

- (1) Péter úgy hiszi, hogy „a Hesperos fényes”.
- (2) Péter úgy hiszi, hogy „a Phosphorus fényes”.

Ha (1) és (2) igazságértéke különbözhet, akkor a mondatok idézőjelek közötti eleme vélhetően különböző gondolatot, avagy propozíciót fejez ki.

Viszont a fregeánus propozícióelmélet vetélytársaként fellépő milliánus – avagy neo-russelliánus – strukturált propozícióelmélet hívei szerint egyes kifejezések, mint például az indexikusok és a tulajdonnevek referenciájukkal járulnak hozzá a propozícióhoz. Ebben az esetben a „Hesperos fényes” és a „Phosphorus fényes” ugyanazt a propozíciót fejezi ki.

A fenomenális fogalmak körüli vitákban jobb híján a fregei elvet szokták elfogadni. Két fogalom akkor különböztethető meg egymástól, ha azonos körülmények között az egyik fogalmat tartalmazó propozíciót hamisnak, míg a másikat tartalmazót igaznak hihetjük.<sup>29</sup>

#### 4.2. *A fenomenális fogalmak stratégiájának általános szerkezete*

A *fenomenális fogalmak stratégiájának* alap gondolata a következő: ha ugyanazt a jelentést két, radikálisan különböző módon konceptualizáljuk, azzal sajátos episztemikus helyzetet teremtünk a gondolkodó szubjektum számára, amelyben az ontológiai azonosság dacára valamilyen episztemikus diszkrepancia lép fel.

Természetesen különböző fogalmak eltérő *prezentációs módok* segítségével is megadhatják ugyanazt a referenciát, mint például „a háromszög oldalfelező merőlegeseinek metszéspontja” és „a háromszög köré írható kör középpontja”. Fenomenális fogalmak tekintetében azonban még ennél is többről van szó. Hiszen a legtöbb nem fenomenális fogalom esetében az egyes prezentációs módok között – ahogy a fenti matematikai példában is látható – könnyedén megtalálható az átjárás. A fenomenális fogalmak viszont olyan sajátos prezentációs módokkal dolgoznak, vagy olyan sajátos szerepet töltenek be kognitív háztartásunkban, hogy a velük azonos referenciát kijelölő fizikai fogalmakkal semmilyen kapcsolatuk nincs. Például a „fájdalom” és a „C-rostok tüzelése” fogalmak konceptuálisan különböző módon ragadják meg ugyanazt a mentális állapotot.

<sup>29</sup> Esetünkben ez különösen látványos, hiszen hiheti valaki igaznak a „fájdalmam van” állítást, míg hamisnak a „C-rostjaim tüzelnek”-et. A fenomenális és a fizikai fogalom tehát bizonyosan különbözik. Természetesen ezt intuitíven is így gondolja minden vitatkozó fél.



Chalmers által A-típusúnak nevezett materializmus nem a *fenomenális fogalmak stratégiájának* a követője, ugyanis megköveteli a fenomenális fogalmak fizikai fogalmakra történő konceptuális redukcióját. A B-típusú materialista ezzel szemben hajlandó elfogadni a magyarázati szakadék létét, a zombik elgondolhatóságát, és azt, hogy Mary új tudásra tesz szert, viszont úgy véli, hogy a fenomenális fogalmak elméletei megmutatják, ezek a lehetőségek nincsenek ellentmondásban a fizikalizmussal. Elfogadják egy episztemikus és konceptuális szakadék létét, de tagadják, hogy ennek ontológiai szakadék lenne a következménye. A *fenomenális fogalmak stratégiája* voltaképpen egy hiba-elmélet (*error theory*). Az antifizikalista intuícióik létezését elfogadja, de olyan alternatív magyarázatot kínál, ami lehetetlenné teszi, hogy elfogadjuk az antifizikalista konklúziót.

Az antifizikalista érvek elleni visszavágás szempontjából a fenomenális fogalmak legfontosabb tulajdonságai az alábbiak:

- (1) *Közvetlen ismertség (Acquaintance)*: saját tudatos állapotainkhoz és fenomenális minőségeinkhez közvetlenül férünk hozzá. Fenomenális fogalmaink alkalmazása ezért nem érvelés, avagy egyéb racionális eljárás útján nyer felhatalmazást.
- (2) *Tapasztalat tézis*: fenomenális fogalomra csak úgy lehet szert tenni, hogy valaki átéli a hozzá tartozó tapasztalatot.

Valamint, ami lényegében a magyarázati szakadék és az erre épülő gondolatkísérletek episztemikus szférába zártságának kulcsa:

- (3) *Kognitív izoláció*: a fenomenális fogalmak nélkülöznek bármiféle *a priori* kapcsolatot bármilyen nem-fenomenális fogalommal,<sup>30</sup> így *a priori* nem implikáltak fizikai-funkcionális fogalmak által, és nem is implikálnak ilyeneket.<sup>31</sup>

#### 4.3. Különféle fenomenális-fogalom elméletek

A *fenomenális fogalmak stratégiája* Brian Loar „Fenomenális állapotok”<sup>32</sup> című cikkében született meg. Loar meghatározása úgy szól, hogy a fenomenális fogalmak *direkt rekogníciós* fogalmak, melyeket a fenomenális minőségek *felidézése* kísér. Balog Katalin szerint a stratégia továbbfejlődését felfoghatjuk úgy is, mint követőinek két táborra szakadását.<sup>33</sup> Egyesek a direkt rekogníciót tekintik relevánsnak, mások azt a sajátos tar-

<sup>30</sup> Ld. Carruthers–Veillet 2007.

<sup>31</sup> Loar 1995.

<sup>32</sup> Loar 1997.

<sup>33</sup> Balog 2009, 303. o.

talmat, amiben valamiképp szerepet játszik maga a fenomenális tapasztalat is. Balog az úgynevezett indexikális elméletet, egy hasonlóképpen Loar nyomdokain járó harmadik álláspontot is a direkt rekogníciós típus válfajai közé sorolja. Vele ellentétben azt gondolom, hogy ez az elképzelés inkább egy harmadik típust alkot.

#### 4.3.1. Direkt rekogníciós elméletek

Michael Tye szerint a fenomenális fogalmak referenciameghatározó képességét a direkt referálás alkotja.<sup>34</sup> Nincs referenciarögzítő tartalom, amit az elgondoló *a priori* kapcsolna a fogalomhoz. A referenciát a nyers rekogníciós képesség nyújtja, nem racionális meghatározás és ítélet eredménye, hanem pusztán egy megbízható kauzális kapcsolatra való hagyatkozás.

Más kérdés, hogy mitől fenomenálisak ezek a fogalmak. Tye szerint ez a fenomenális fogalmak meghatározott funkcióin múlik, amelyek egyúttal az okai is annak, hogy nem lehet fizikai fogalmakra lefordítani őket. Ezek a következők: (1) érzéki tapasztalás útján sajátíthatók el (vö. *tapasztalat tézis*), (2) gyakran elképzelt tudatos képek kapcsolódnak hozzájuk, (3) használójuk a segítségükkel képes megkülönböztetni érzéki tapasztalatait.

#### 4.3.2. Indexikális elméletek

John Perry<sup>35</sup> és John O’Dea<sup>36</sup> az indexikalitásban látja a fenomenális fogalmak lényegi vonását. A fenomenális fogalmak szerintük is közvetítők nélkül referálnak, ennek pedig az az oka, hogy az indexikus terminusokhoz hasonlóan jelölik ki referenciájukat.

O’Dea átveszi a tartalom és karakter megkülönböztetést Kaplan indexikusokat tárgyaló elméletéből. A tartalom nem más, mint amit a kifejezés egy adott megnyilatkozás – azaz használat – során kijelöl, vagyis amire referál, és amivel hozzájárul a teljes propozíció igazságértékének a meghatározásához. Például az „én” szó általam kimondva engem jelöl ki referenciaként. A karakter pedig az a kifejezés minden használatában közös mód, ahogyan a referenciát kijelölnék. Például a „most” szó karaktere „a megnyilatkozáskor aktuális idő”. A fenomenális fogalmak mentális állapotokra referálnak közvetlenül, például a „zöld érzet” fenomenális fogalma arra a mentális állapotra, amit akkor élek át, amikor normál körülmények között füvet

---

34 Tye 2003.

35 Perry 2001.

36 O’Dea 2002.

látok – ez a „zöld érzet” karaktere. A kváléfelcserelés elgondolhatósága csupán annyit jelent, hogy lehetséges, hogy különböző alanyok esetén különböző mentális állapotra referál ugyanaz a fogalom.<sup>37</sup>

A *magyarázati szakadék problémájára* e stratégia a következőképpen válaszol: az indexikális természetű fenomenális fogalmak izoláltak a nem-indexikális fogalmaktól, amilyenek például a fizikaiak. Perry példája szerint a világ összes nem-indexikális tényének tudása sem elegendő ahhoz, hogy megmondjuk, mennyi az idő *most*.<sup>38</sup> Hasonlóan, az összes nem-fenomenális tény is kevés ahhoz, hogy levezzünk belőlük akár egyetlen fenomenális tényt. Ugyanez a válasz lehetséges a *tudásérvel* szemben is. Indexikus fogalmakat csak akkor lehet alkalmazni, ha valaki olyan körülmények között van, ahol a kifejezés karaktere képes kijelölni a referenciát. A zombik esetében a „zöld érzet” vagy egyszerűen nem ad meg referenciát, ahogyan például a „Wawerley szerzője” nem rendelkezik referenciával egy olyan világban, ahol a Wawerley című regény nem létezik, vagy pedig azokra a fizikai tulajdonságokra referál, amelyekben a zombik akkor vannak, amikor a „zöld érzetem van”-hoz hasonló kifejezéseket alkalmazzák (Carruthers és Veillet kifejezésével a *schmenomenális* állapotokra<sup>39</sup>).

Csakhogy az *indexikális elmélet*, ahogyan én látom, rövid úton elvérzik, ha összevetjük Kripke eredeti megfontolásaival, ugyanis már a kiinduló feltevés hibás. Az „ez a folyadék = H<sub>2</sub>O” csak a chalmersi elsődleges intenzió értelmében lehet kontingens,<sup>40</sup> el tudok képzelni ugyanis olyan szituációt, amiben víz helyett véletlenül alkoholra referálok az „ez a folyadék” kifejezéssel. Csakhogy miután az indexikusok beazonosították a referenciájukat – azaz miután a kontextusfüggő kiértékelés megtörtént –, már mereven referálnak,<sup>41</sup> így nem mondhatjuk, hogy az „én azonos vagyok Dáviddal” állítás kontingens lenne, csupán azért mert az „én” szót János is használhatja. Az *indexikális fenomenális fogalom elmélet* nem csinál mást, mint igyekszik mesterségesen eltüntetni a chalmersi értelemben vett másodlagos intenziókat.<sup>42</sup> Csakhogy ez egyszerre lesz jogosult vagy jogosulatlan a fenomenális és a nem-fenomenális indexikusok esetében. Nyilvánvaló viszont, hogy a nem-fenomenális indexikusoknál ezt nem lehet megtenni, amit bizonyít, hogy az „ez a folyadék” kifejezés az elsődleges intenziók szerint valóban referálhat a higanyra, a

37 O’Dea 2002, 177. o.

38 Perry 2001, 103–108. o.

39 Carruthers–Veillet 2007.

40 Kaplan szerint mindössze egy nyelvi kifejezés kontextusfüggő jelentésével állunk szemben, de ez Chalmersnél összefonódik az episztemikus szükségszerűség kérdésével – vegyük észre, hogy a chalmersi elsődleges intenzió is egy kontextusfüggő beazonosítás. Tipikus kérdés, hogy a kontextusfüggőség hogyan kapcsolódik az episztemikus szükségszerűséghez az „én létezem” állítás esetén. Ld. Kaplan 1989, 540. o.

41 Ld. Kaplan 1989, 495.o.

42 Tulajdonképpen bevallottan ezt teszi, ld. Perry 2001, 188. skk. o.

vízre, vagy az XYZ-re, de másodlagos intenzióját tekintve, amennyiben vízre mutattam, nem lehet elkerülni, hogy az ne legyen szükségszerűen azonos H<sub>2</sub>O-val. Ez azt jelenti, hogy ha az én „zöld érzet” fenomenális fogalmam egy bizonyos fenomenális minőségre referál, nem engedhető meg jelentésváltozás nélkül, hogy másvalaki számára más minőségre referáljon.

#### 4.3.3. Speciális tartalom elmélet – konstitúciós elmélet

A *fenomenális fogalmak stratégiájának* David Papineau és Balog Katalin által képviselt változatában a fenomenális fogalmak mintegy konstituenseikként tartalmazzák magukat a fenomenális minőségeket. A fenomenális minőség önmaga prezentációs módjaként szerepel, Papineau képszerű példájával: mintha olyan színű tintával jegyeznénk fel egy szín nevét, mint ő maga; ehhez hasonlóan képezi részét a fenomenális minőség önmaga megragadásának.<sup>43</sup> Papineau szerint imaginatív módon prezentáljuk magunk számára a referenciát akkor is, amikor egy jelen nem lévő tapasztalatról beszélünk. Ez az elgondolás némileg ellentmond annak a józan ész szerinti vélekedésünknek, hogy nem minden esetben lebeg képzeletünkben a piros fenomenális minőség, amikor piros tapasztalatról beszélünk. Szemléletes példával: ugyancsak kellemetlen lenne végigolvasni egy regényt, amiben a szereplők sok szenvedésen mennek keresztül, ha minden egyes „fájdalom” elképzelésekor az olvasónak valami fájdalomhoz hasonló fenomenális minőséggel kellene rendelkeznie bármilyen értelemben.<sup>44</sup>

Éppen ennek az anomáliának a feloldására Balog és újabban már Papineau<sup>45</sup> is megkülönbözteti a fenomenális fogalmak alapvető (*basic*) használatát, amikor a fogalom a jelenlévő tapasztalatra referál, és nem alapvető (*non-basic, derived*) – azaz származtatott – használatát, amikor egy aktuálisan jelen nem lévő fenomenális tapasztalatra referálunk.

#### 4.4. Az antifizikalista érvek összefoglalása és a magyarázatadás lehetősége

Megpróbálom röviden megmutatni, mely pontokon támadják az egyes érvek magát a *pszichofizikai kondicionálist*, illetve hogyan reagál rájuk a *fenomenális fogalmak stratégiája*.

A B-típusú fizikalista elismeri, hogy rendelkezünk fenomenális minőségekkel, és azt állítja, hogy ezek a minőségek fizikaiak, így fizikai fogalmakat is alkothatunk róluk.

43 Papineau 2002.

44 Crane 2005, 156. o.

45 Ld. Balog 1999, illetve Papineau 2007.

Ugyanakkor a fentebbi elméletek valamelyikének megfelelően vannak fenomenális fogalmaink is. A fenomenális minőségek fizikai konceptualizációja izolált a fenomenális minőségek fenomenális fogalmak általi konceptualizációjától. A következőkben Q jelentse a fenomenális vagy fizikai fogalmakkal konceptualizált fenomenális minőséget, P pedig továbbra is az alapvető fizikai tények összességét.

Az általános megközelítés szerint a *pszichofizikai kondicionálisnak* nem kell igaznak lennie konceptuális olvasatban – azaz, amelyben Q-t fenomenális fogalmakkal ragadjuk meg – ahhoz, hogy fizikai olvasatban igaz lehessen – amelyben Q-t fizikai fogalmakkal konceptualizáljuk.

A *magyarázati szakadék* érv feltevése szerint a  $P \supset Q$  nem más, mint logikai következményrelációt jelent, P-ből *a priori* dedukcióval kell következnie Q-nak. Amennyiben Q tagadása összefér P-vel, nem beszélhetünk következményrelációról.

Csakhogy, ha a fenomenális fogalmak elszigeteltek a fizikaiaktól, nem is léphetnek velük következményviszonyba; a fizikai fogalmakat tartalmazó premisszákból nem vezethető le fenomenális fogalmakat tartalmazó konklúzió. Ezen episztemikus probléma kapcsán azonban semmilyen ontológiai elszámolnivalónk nincsen, a helyzetért az eltérő konceptualizáció tehető egyedül felelőssé.

A *tudásérv* szerint még egy tudás tekintetében ideális pozícióban lévő szubjektum esetében is elgondolható a következő helyzet: hiába tudja a *pszichofizikai kondicionális* antecedensét, mégsem képes levezetni annak konzekvensét.<sup>46</sup>

De Mary valóban nem tud más módon szert tenni a színekre vonatkozó fenomenális fogalmakra, csak előzetes tapasztalat segítségével. És nyilván fizikai fogalmakból álló tudásából sem tud fenomenális tudásra következtetni, mert a fenomenális fogalmak elszigeteltek a fizikaiaktól. Úgy tűnik, semmi meglepetés nincs abban, hogy Mary a szobájából kilépve új tudásra tesz szert. A fizikalista ezzel a korábban tárgyalt *új tudás/régi tény* típusú megoldását adja a rejtvénynek. Megengedi, hogy Mary bizonyos új propozicionális tudást sajátítson el (P2 elfogadása), de ezzel igazából nem ismer meg új tényt (C2-re következtetés elutasítása).<sup>47</sup> Esetünkben ez úgy lehetséges, ha feltesszük, hogy ugyanazt a tényt eltérően konceptualizálva különböző propozicionális tudásra tehetünk szert. Azonban Mary episztemikus hiányérzetét ebben az esetben sem egy újabb ontológiai tulajdonságnak kell kielégítenie, az érv tehát hibás.

Az *elgondolhatósági argumentum* a *pszichofizikai kondicionális* szükségszerűségét veszi célba. Amennyiben létezik olyan metafizikailag lehetséges világ, amelyben P&-Q igaz, akkor ez közvetlen cáfolata a  $P \supset Q$  szükségszerűségének.

46 Stoljar 2005, 6. o.

47 Ld. 120. o.

Azonban amennyiben a fenomenális fogalmak elszigeteltek a fizikaiaktól, akkor triviális, hogy  $P \& \sim Q$  elgondolható, hiszen radikálisan különböző elgondolási módokhoz kapcsolódnak. Amennyiben  $Q$ -t fizikai fogalmakkal ragadjuk meg, ontológiai olvasatban  $P \supset Q$  továbbra is igaz lehet.

## 5. Ellenvetések a *fenomenális fogalmak stratégiájával szemben*

### 5.1. *A fenomenális fogalmak vagy nem magyarázhatóak fizikailag vagy nem magyarázzák a szakadékat*

Chalmers kritikája szerint a fenomenális fogalmak tulajdonságai vagy nem magyarázzák meg episztemikus helyzetünket, vagy maguk a fenomenális fogalmak nem magyarázhatóak fizikai terminusokkal.<sup>48</sup> Ez abból következik, hogy az alábbi három tézis együtt nem tartható fenn, holott szükséges feltételei a *fenomenális fogalom stratégia* sikerének:

- i) Bizonyos  $C$  pszichológiai tulajdonságok (a fenomenális fogalmak használata) igazak az emberekre.
- ii)  $C$  megmagyarázza sajátos episztemológiai szituációkat a tudatosság tekintetében.
- iii)  $C$  megmagyarázható fizikailag.

Chalmers úgy véli, hogy vagy a ii-t vagy a iii-t el kell vetnünk. Legyen  $P$  továbbra is a világ teljes alapvető fizikai leírása,  $C$  pedig egy tetszőleges fenomenális fogalom birtoklása. Ekkor a  $P \& \sim Q$  esethez hasonló érvelés állítható fel:

- 1) Ha  $P \& \sim C$  elgondolható, akkor  $C$  nem magyarázható fizikailag, vagy
- 2) ha  $P \& \sim C$  nem gondolható el, akkor  $C$  nem magyarázza az episztemikus szituációkat.

A dilemma első ága elég világos, ugyanaz a helyzet vele, mint az eredeti *elgondolhatósági argumentummal*. Természetesen itt is feltesszük, hogy amire a fizikalizmus magyarázatot nyújt, annak legalább szuperveniciens függésben kell állnia  $P$ -vel. Tehát a  $P \supset C$  igazsága szükséges a fenomenális stratégia sikeréhez, így amennyiben  $P \& \sim C$  elgondolható, az már az első körben véget vet a *fenomenális fogalmak stratégiájának*.

Felvethető, hogy ha a fenomenális fogalmak definíció szerint a fenomenális minőségekre irányulnak, akkor triviálisan igaz lesz, hogy  $P \& \sim C$  elgondolható, hiszen a  $P$  és  $\sim Q$  is az. Így tulajdonképpen a fizikalista csupán futott egy felesleges kört.

<sup>48</sup> Chalmers 2007.

Chalmers viszont feltételezi, hogy e stratégia híve nem esne ilyen könnyen csapdába, hiszen a fenomenális fogalmak időnként kvázi-fenomenális állapotokra is irányulhatnak, amik bizonyos perzeptuális és introspektív folyamatokhoz kapcsolódnak. Így az is lehetséges, hogy a zombiknak is vannak ilyen kvázi-fenomenális állapotai. (Nem tévedés, valóban zombikról van szó, ne felejtjük el, hogy a *fenomenális fogalmak stratégiája* megengedi a zombik elgondolhatóságát.) Amennyiben tehát a fizikai alapigazságokból következnie kell a fenomenális fogalmaknak, úgy a molekuláról molekulára azonos zombi-ikremnek is lesznek az enyémmel megegyező fenomenális fogalmai.

A dilemma második ága az igazán érdekes, eszerint még ha a fenti érvelés meg is győzne arról, hogy a fenomenális fogalmak szupervenálnak az alapvető fizikai igazságokon – vagyis a fizikalizmus magyarázza a fenomenális fogalmakat –, akkor ez esetben a fenomenális fogalmak nem képesek megmagyarázni azt a sajátos episztemikus szituációt, amelyben vagyunk.

- 3) Amennyiben  $P \& \neg C$  nem elgondolható (vagyis  $P \supset C$  igaz), akkor  $C$  zombik esetén is igaz lehet.
- 4) A zombik nem osztoznak velünk sajátos episztemikus szituációinkban.
- 5) Amennyiben a zombik esetén is igaz  $C$ , és nem osztoznak velünk sajátos episztemikus szituációinkban, akkor  $C$  nem is magyarázhatja sajátos episztemikus szituációinkat.

Minden a 4) premisszán múlik. Ha a zombiknak is vannak fenomenális fogalmai, akkor a fenomenális fogalmak nem magyarázhatják a *mi* episztemikus szituációinkat. Ha ugyanis magyaráznák, akkor episztemikus szituációinknak (E) *következnie kell* a fenomenális fogalmak birtoklásából:  $C \supset E$ .

Viszont, ha  $C \& \neg E$  elgondolható, éppen úgy, ahogy az alapvető fizikai tények és kválék esetében láttuk, az megcáfolja a magyarázó viszonyt.

A szubjektum episztemikus szituációja Chalmers szerint hiteinek igazságértékén és hiteinek episztemológiai státuszán múlik (például, hogy igazoltak-e). A zombi tehát akkor osztja episztemikus státuszunkat, ha a miénknek megfelelőek a hitei és azok igazságértékei. Mivel a zombi-ikrem hitei megegyeznek az én hiteimmal, és mivel én azt gondolom, hogy tudatos vagyok, ezért neki is azt kell hinnie, hogy tudatos. De míg az én hiteim igazak, addig az övéi hamisak, ezzel tehát megszegi az episztemikus kitélt.

## 5.2. Válasz Chalmers kritikájára

Balog Katalin<sup>49</sup> arra hívja fel a figyelmet, hogy Chalmers dilemmája elrejt egy alapvető megkülönböztetést: a fenomenális minőségeknek nem csupán egy fogalma van. A fizikalista pont azt szeretné kimutatni, hogy a fenomenális minőségek fizikai tulajdonságok, ezért aztán természetes, hogy fizikailag is konceptualizálhatónak kell lenniük, így  $C$  helyett  $C_{\text{fiz}}$  és  $C_{\text{fen}}$  fenomenális fogalmakat vesz fel.

Chalmersnek annyiban igaza lehet, hogy  $C_{\text{fiz}}$  – ami természetesen magyarázható fizikailag – nem magyarázza episztemikus szituációnkat, míg  $C_{\text{fen}}$  – ami episztemikus szituációnkat magyarázza – nem magyarázható fizikailag. Balog szerint viszont az a probléma, hogy  $C_{\text{fen}}$  nem magyarázható fizikailag, nem jelent fenyegetést a fizikalizmus számára.

Balog felrója Chalmersnek, hogy csak azt a kibúvót engedi meg a fizikalista számára, hogy a fenomenális fogalmak fenomenális és kvázi-fenomenális állapotokra is referálhassanak, így téve lehetővé a zombik számára is a fenomenális fogalmak birtoklását.

A fizikalista és dualista megegyezhet abban, hogy  $C_{\text{fen}}$  által megragadva  $Q$ -t, közvetlen ismertségbe kerülünk vele, míg a  $C_{\text{fiz}}$  egy fizikai leírás által referál a fenomenális minőségre. Az ismertség ebben az esetben egy közelebből meg nem határozott direkt reláció. A fizikalista számára bizonyára célszerűbb a fenomenális minőséget annak jelenléteként érteni, mintsem valamilyen lényeg megragadásaként, de ez már a választott fenomenálisfogalom-elmélet által meghatározott részletkérdés. Csak a  $C_{\text{fiz}}$  inadekvát magyarázatilag az episztemikus szituáció tekintetében.

Chalmers azt követeli, hogy egy fizikai leírás kimerítő magyarázatot adjon  $C_{\text{fen}}$  összes tulajdonságára – éppen úgy, ahogyan a  $H_2O$  is a víz összes felszíni tulajdonságára –, azaz  $C_{\text{fen}}$  konceptuálisan redukálható legyen. Balog szerint a fizikalista nem tudja megoldani ezt a feladatot, de ez nem is kötelessége, mivel rendelkezik magyarázattal arra, hogy miért nem tudunk magyarázatot adni. Ezzel látszólag végtelen regresszus kezdődik: ha betömjük a magyarázati szakadék néven ismert konceptuális hézagot, akkor egy újabb keletkezik a fenomenális és a fizikai fogalmak között, és másodjára ezt kellene megválaszolni. Bármivel is magyaráznánk, erős a gyanúnk, hogy az is újratерemné a konceptuális szakadékot.

Másodszor: Balog védekezésében döntő szerepet szán a kiindulópont megválasztásának. Az antifizikalisták pusztán előfeltételezik, hogy amennyiben a konceptuális levezetés nem hiánytalan akkor  $C_{\text{fen}}$  és  $C_{\text{fiz}}$  nem referálhat ugyanarra. Ám erre semmi okunk sincs. A fenomenális tulajdonságok és fizikai tulajdonságok közötti szakadék problémája csak látszólag ugyanaz, mint a fenomenális fogalmak és a fizikai fogalmak közötti probléma. A második körben valójában már teljesen másról, a magyarázatadás elveiről szól a vita. Ezúttal az a kérdés, hogy az eltérő konceptualizáció indokolja-e,

<sup>49</sup> Balog megjelenés alatt, 11. o.



hogy feladjuk a magyarázat hézagmentességének elvét. A *fenomenális fogalmak stratégiája* így nem más, mint egy, a magyarázatok természetéről és a fogalmi gondolkodásról szóló elmélet együttvéve. Ha elfogadjuk, nincs okunk arra, hogy az episztemológiai problémára ontológiai kezelést adjunk, vagyis hogy elfogadjuk a dualizmust. Ha nem várjuk el a magyarázat konceptuális hézagmentességét követelményként, ehelyett fel tesszük, hogy a fenomenális fogalmak működése eltérő a fizikai fogalmakétól, mert a két különböző megragadási mód izolált egymástól, akkor máris megváltaszoltuk az antifizikalista érveket, és egyben okát adtuk az antifizikalista intuícióknak is. Mindazonáltal, ahogyan Balog maga is megjegyzi ezzel pathhelyzet alakult ki.<sup>50</sup> Mindkét oldal elutasíthatja a másik fél központi feltevését, hiszen ahogyan a fizikalista hivatkozhat fogalmi izolációra, éppúgy hivatkozhat a dualista arra, hogy valódi magyarázat nem tartalmazhat ilyen fogalmi diszkrepanciát.

### 5.3. További nehézségek a fenomenális fogalmak elméleteiben

A vita láthatóan egyelőre lezáratlan, de már most könnyen az az érzésünk támadhat, hogy a *fenomenális fogalmak stratégiája* nem bizonyult a magyarázati szakadékok eltüntető varázsszernek. A következőkben egy másik kritikus pontot ismertetek, amiből arra következtethetünk, hogy a *fenomenális fogalmak elmélete* homályos és problémákkal terhelt, és aligha várható, hogy az ő segítségével tegyük végre a lezárt ügyek polcára a test–elme problémát. A következő ellenvetésekben egy dilemma sejlik fel: ha intuícióknak megfelelően járunk el, akkor a kognitív izoláció nem lehet teljes körű, ha viszont céljainknak megfelelően, akkor túlságosan szűkre kell szabnunk fenomenális fogalmaink körét.

#### 5.3.1. Az analitikus materialista kritika – csakugyan levezethetetlenek-e a fenomenális fogalmak?

A *fenomenális fogalmak elméletét* nem csak dualista részről érték kritikák. Dennett egy klasszikus A-típusú materialista, nem véletlen tehát, hogy a kognitív izolációt, a levezethetőség lehetetlenségét veszi célba. A vita győztes lezárásával kecsgetne számára, ha valamilyen értelemben képes lenne levezetni a fenomenális fogalmakat a fizikaiakból.

Dennett szerint<sup>51</sup> Jackson a *tudásérv* elővezetésekor olyan játékot úz, amiben ki van kötve, hogy a fizikalista nem nyerhet, hiszen Jackson gyakorlatilag letiltja azt az eshe-

<sup>50</sup> I.m. 19. o.

<sup>51</sup> Dennett 2007, 15. o.

tőiséget, hogy a fekete-fehér szobába zárt Mary egyszer csak kijelenti, hogy megalkotta magában a piros fogalmát, mivel inkább arról van itt szó, hogy élénk fantáziája segítségével Mary létrehozott magának egy szintapasztalatot.<sup>52</sup> Márpedig ez olyan csalás lenne, mintha Mary a szemeinek dörzsölgetésével színes utóképeket gyártana magának, vagyis valójában létrehozná a tapasztalatot, és ezzel tulajdonképpen át is élné, így triviális, de nem megengedett módon tenne szert tudásra.

Dennett úgy véli, ez a kikötés csupán intuitív ellenérzésünkből táplálkozik, s ezt alátámasztandó, két gondolatkísérletet vázol fel. Képzeljük el Mocsár Maryt,<sup>53</sup> akinek ugyanaz a története mint Marynek, de vele ellentétben, még kiengedése előtt villámcsapás éri, és ez, egy kozmikus véletlen folytán, olyan hatással lesz rá, hogy agyának molekulái pontosan abba a helyzetbe rendeződnek, mint ha a kiengedését és a piros szín tapasztalását követően visszatért volna cellájába. Így bár valójában sosem élte át a piros szín tapasztalását, mégis olyan állapotba került, mint ha már átélte volna korábban. Azaz létrejött valamilyen piros szín fogalma, amivel fel tudja ismerni a piros színű tárgyakat, így amikor először lát piros rózsát ténylegesen, semmilyen meglepetésben nem lesz része. Tehát nem is tesz szert új tudásra, hiszen már megvolt a hozzá kapcsolódó színfogalma.

Következő példájában egy olyan robot kerül Mary helyzetébe, aki manipulálni is tudja saját internális állapotait. Úgy tűnik, Robo Mary szintén csalással szerzi meg a fenomenális fogalmat, hiszen Mary szemdörzsöléséhez hasonlóan manipulálja magát. Dennett, hogy bizonyítsa Robo Mary ártatlanságát e tekintetben, hozzáteszi a következő elemet: Robo Mary szoftverében van egy alprogram, ami letiltja, hogy olyan állapotba hozza magát, ami a piros tapasztalatot szimulálná. De Robo Mary még ebben az esetben is szert tehet a fenomenális tudásra, mégpedig úgy, hogy olyan állapotba hozza magát, mint ha a kiengedését és a piros szín tapasztalását követően visszatért volna a cellájába (miként az Mocsár Maryvel is történt, csak véletlenszerűen), ez pedig a program által nem tiltott állapot.

Dennet példáiból úgy tűnik, tévedés azt gondolni, hogy fizikai információ alapján nem lehet fenomenális tudásra szert tenni. Ez egy elég zavaró, de talán feloldható problémát teremt a fenomenális fogalmak körül. De mindenképpen látványos ellenpélda a *tapasztalat tézissel* szemben. A fenomenális fogalmak hívének vagy meg kell szorítania a *tapasztalat tézist* egy „normál körülményekre” vonatkozó kitételrel,<sup>54</sup> vagy be kell vezetnie a megkülönböztetést a fenomenális fogalmak aktuális tapasztalatra vonatkozó alapvető használatára és a nem jelenlévő tapasztalatra referáló nem alapvető, származtatott használatára között.<sup>55</sup> Így a *speciális tartalom elmélet* képviselője, az előbbi megoldásnak

52 Jackson valóban ilyen érveléssel zárja ki az elgondolhatóságot: „A képzelet olyan képesség, amelyre azoknak van szükségük, akik *hiján* vannak a tudásnak.” Ld. Jackson 2008, 320. o.

53 Utalás Davidson Mocsáremberére, akit szintén villámcsapás hozott létre.

54 Ball 2009, 937. o.

55 Balog megjelenés alatt.

megfelelően, válaszolhatná azt, hogy mivel a szóban forgó fenomenális tapasztalat részét képezi a fenomenális fogalomnak, ezért annak az állapotnak is tiltva kellene lennie, amelyben Robo Mary utólagos fenomenális fogalommal rendelkezik. Csakhogy mint láttuk a konstitúciós megközelítésnek ez a nehezebben védhető változata. Az utóbbi megoldást választva viszont mondhatjuk azt, hogy Robo Mary a fogalomnak legfeljebb nem-alapvető alkalmazására képes. Esetleg felvethető, hogy még a nem-alapvető alkalmazásnak is szükséges feltétele, hogy korábban egy alapvető alkalmazás történjen,<sup>56</sup> bár szerintem ez olyan *ad hoc* követelmény, amelynek nincs független alátámasztása, látszólag egyetlen oka az, hogy segítségével kizárhassuk Robo Maryt a fenomenális fogalmak birtoklóinak köréből.

Azt gondolom, bár Dennett úgy tűnik erős érveket fogalmaz meg a *tapasztalat tézisé* szemben, hiszen megmutatja, hogy alternatív módon is szert tehetünk fenomenális fogalmakra a *kognitív izoláció tézisé*t viszont csak közvetve érinti. Ez szerintem könnyen látható abból, hogy Robo Mary fizikailag manipulálta saját „agyát”, ami aligha tekinthető a levezetés egy válfajának.

### 5.3.2. Anomáliák a fenomenális fogalmak birtoklási feltételei körül

A *kognitív izoláció tézisé*nek megingatása könnyebben kivitelezhetőnek tűnik, ha az ellenkező irányból közelítjük meg. Megkérdőjelezhetjük, hogy fenomenális fogalmaink értelmezhetőek-e annyira szűken, mint az a stratégia sikeréhez szükséges. Ezt a taktikát követi Derek Ball,<sup>57</sup> aki arra a közönséges tényre hívja fel a figyelmet, hogy Mary minden bizonnyal akkor is tud a piros fenomenális minőségről beszélni és gondolkodni, ha még nem élte át ezt a tapasztalatot. Hiszen a kiengedése előtti percekben is úgy gondolhatja: „mindjárt át fogok élni egy piros fenomenális tapasztalatot.” A fogalmak birtoklásával kapcsolatban ugyanis alapvetőnek szokás tekinteni a következő elvet:

- (5) *Fogalombirtoklási kritérium*: S birtokában van C fogalomnak, ha gondolataiban képes azt alkalmazni.<sup>58</sup>

Ha elfogadjuk ezt az elvet, arra kell gyanakodnunk, hogy amennyiben gondolataink konstituense lehet egy X fenomenális minőségre referáló fogalom, abban az esetben birtokában kell legyünk X fenomenális fogalmának. Ez esetben viszont úgy tűnik, hogy fogalmakhoz közvetett módon is hozzájuthatunk. Nyilvánvaló-

<sup>56</sup> Balog 2009, 296. o.

<sup>57</sup> Ball 2009, 935. o. Hozzá kell tenni, a fenomenális fogalmak eliminálásával szerinte a tudásérv is összeomlik.

<sup>58</sup> Ld. Ball 2009, 944. o. és Peacocke 2009, 438. o.

an közvetve az is tud beszélni és gondolkodni a piros kváléról, aki még nem tapasztalta meg, akár egy színvak is. A vakoknak is lehet valamiféle fogalmuk arról, hogy milyen lehet a látás, és nekünk embereknek is van fogalmunk a denevér visszhanglokátorozás-kváléjáról, amennyiben elfogadjuk, hogy ahhoz, hogy gondolataink e minőségről szólhassanak – márpedig Nagel cikke óta erről a minőségről beszélünk –, szükségünk van e minőség fogalmára.

Esetleg fel lehet hozni ezzel szemben, hogy mivel olyan módon vagyunk közvetlenül tudatában saját fenomenális állapotainknak, ahogyan más nem, ebből az következik, hogy a fenomenális fogalmak nyelvileg kifejezhetetlenek. De bizonyos kifejezésekkel, mint az „ez a tapasztalat”, a „tegnap átélt fájdalom” vagy egyszerűen csak a „fájdalom”, nem találjuk el kevésbé a referenciát, mint az „ez az ember”, „az ember, akivel tegnap találkoztam” vagy „Saul Kripke” kifejezésekkel. Továbbá, ahhoz hogy jogosan tekinthessük magunkat egy fogalom birtokosának, nem feltétlenül kell pontos ismeretekkel rendelkezni referenciájáról. Putnam például saját bevallása szerint nem tudja felismerni a bükkfákat, sőt egyéb fáktól, például a szilfáktól sem tudja megkülönböztetni őket, ez viszont nem jelenti azt, hogy ne tudná birtokolni azt a gondolatot, hogy „bükkfák vannak a parkban”.<sup>59</sup>

Putnam szerint mindez a nyelvi munkamegosztás következménye: míg egyes szakértők birtokában vannak az összes olyan kritériumnak, amely egy fogalom alkalmazásához szükséges, mint mondjuk az ékszerész az „arany” alkalmazási kritériumainak, addig noha többségünk a fogalom korrekt alkalmazásához szükséges kritériumoknak csak a töredékével rendelkezik, s talán fel sem ismerjük azokat, mindentől függetlenül mindnyájan képesek vagyunk az arany fogalmát gondolatainkba építeni.

Továbbá, Mary fenomenális fogalmai nem lehetnek teljességgel izoláltak, hiszen Putnamhez hasonlóan számos előismerettel rendelkezik a piros fenomenális fogalommal kapcsolatban. Például jó előre tudhatja, hogy a piros kválé bizonyára nem egy szám.<sup>60</sup> Ezenkívül értesülhet Fredről, aki éppen egy piros rózsát bámul, és meg tudja alkotni azt a gondolatot, hogy „Fred éppen piros fenomenális minőséget tapasztal”. Sőt akár arra is gondolhat, hogy a piros tapasztalat egyfajta esztétikai élménnyel jár. A *fenomenális fogalmak elmélete* hívének le kell nyelnie, hogy ha nem is teljességgel, de származtatott módon Mary is birtokában lehet fenomenális fogalmaknak.

Képzeljük el Magányos Maryt, akinek nem adatott meg a tágabb nyelvi közösség előismereteire való támaszkodás. Ugyan léteznek emberek a szobáján kívül, akik színeket is látnak, éppen csak Maryvel nem kommunikál senki, aki a színlátással kapcsolatos neurofiziológiai ismereteit nem az írott nyelv segítségével, hanem valamilyen más úton sajátította el. Úgy tűnhet, sehogyan sem tehet szert fenomenális fogalmakra. De ez

59 Ld. Putnam 2000, 52. skk. o. és Ball 2009, 949–950. o.

60 Stoljar 2005, 11. o.

nem igaz, ugyanis teljesen koherens elképzelés, hogy bizonyos fogalmakat feltételezések, vagy hipotézisek felállításával nyerünk. Ahogyan például a denevér esetében a denevér-kutatók eljárnak, és feltételeznek egy bizonyos X fenomenális minőséget, amit a denevér visszhanglokátorozáskor tapasztal, úgy Magányos Mary is nagyon valószínűnek fogja tartani, kiterjedt neurofiziológiai ismeretei által, hogy a kinti emberek számára fenomenális különbségekkel járnak a különböző hullámhosszú fénysugarak tapasztalásai, abból kiindulva, hogy számára is fenomenális különbséggel jár az, ahogyan szeme reagál a fényerősség változásaira.

### 5.3.3. Végkövetkeztetések a kognitív izolációval kapcsolatban

Tekintsük át újra a fenomenális fogalmak két konfliktusban álló tulajdonságát. A *kognitív izoláció* feltétlenül szükséges ahhoz, hogy a fenomenális fogalmak stratégiája célt érhessen. A *fogalombirtoklási kritérium* pedig a fogalmaink működését leíró alapvető intuíciónk.

- (4) *Kognitív izoláció*: a fenomenális fogalmak *a priori* nem implikáltak nem fenomenális fogalmak által, és nem is implikálnak ilyeneket
- (5) *Fogalombirtoklási kritérium*: S birtokában van C fogalomnak, amennyiben gondolataiban képes azt alkalmazni.

Azt hiszem a korábbiak fényében azt kell észrevennünk, hogy a *kognitív izoláció tézis* a korábban megfogalmazott, szigorú formájában egészen biztosan hamis. Úgy tűnik, számos engedményt kell tenni a *kognitív izoláció* tekintetében, ugyanis nemigen akad fogalmunk, amely megfelelne egy ilyen szigorú elszigetelés követelményének. Nem állítom, hogy ez a két tézis teljes ellentmondásban áll egymással, mindenesetre nagy általánosságban elmondható, hogy az egyikhez kapcsolódó intuícióink fenyegetik a másikhoz kapcsolódó intuícióinkat. Egymással csak egymás érvényességi körének korlátozása árán összeegyeztethetőek. Ez talán összefügg fogalmaink holisztikusságával is.

Mindkét fenomenálisfogalom-elmélet típus különösen szűkre szabja ezen fogalmaink alkalmazási lehetőségeit. A *konstitúciós elmélet*él különbséget kellett tennünk a fogalom alapvető (aktuális tapasztalatra vonatkozó) és származtatott (nem jelenlévő tapasztalatra vonatkozó) használata között. Papineau ugyan hangsúlyozza, hogy a származtatott fogalom is fenomenális fogalom a szó szoros értelmében, mindezt azonban, Baloggal egyetemben, csak arra tudja alapozni, hogy a származtatott fogalom megszerzésének feltétele, hogy alapvető fogalomból származzon.<sup>61</sup> Ez azonban meglehetősen *ad*

61 Balog 2009, 296. o.

*hoc* kritérium. Robo Mary példájából láttuk, hogy bizonyos körülmények között nem feltétlenül teljesül ez az előfeltétel. Aggasztó körbe kerülünk: a származtatott használat fenomenális jellegét elfogadva, a fenomenális fogalmak részleges elsajátíthatósága éppen azért lesz reménytelen, mert egy előzetes alapvető használathoz kötöttük, így még a származtatott fenomenális fogalmakat sem lehet továbbadni. Ha viszont feladjuk ezt az előbb *ad hoc*nak bélyegzett kritériumot, akkor ezzel feladjuk az egyetlen alapunkat arra, hogy fenomenálisnak tekintsük a származtatott fenomenális fogalmakat.

A *rekogníciós elmélet* sem egyeztethető össze a fenomenális fogalmak közvetett használatával. Az elmélet szerint a referenciát egy oksági lánc közvetíti felénk, ami érzék-szerveink és agyunk megbízható működésén alapul. Ahogyan a tulajdonnevek esetén megbízunk abban az oksági láncban, ami Julius Ceasarig vezet vissza e név használatát, és garantálja, hogy ugyanarra a személyre referálunk vele, akinek neveként eredetileg bevezették, ugyanúgy bizalmat szavazunk annak az oksági mechanizmusnak is, ami által jogosan alkalmazhatjuk piros fogalmunkat piros tapasztalatainkra. Egy ilyen megbízható oksági folyamat jelenléte az agyunkban a szükséges feltétele annak, hogy a hozzá tartozó fenomenális fogalmat birtokolhassuk. Mindez közvetíthető-e olyan módon, ahogyan a tulajdonnevek esetében a referencia? Ez szükséges lenne a *fogalombirtoklási kritérium* megfelelő kielégítéséhez, ahogyan azt a 135. oldal példájából láthattuk, hiszen csak így jelölhetjük ki a referenciát. Ám a *tapasztalat tézisére* és a *kognitív izolációra* pont a rekogníciós folyamat privát jellege volt a magyarázat.

Érdekes módon a tulajdonneveknél elmondhatjuk, hogy a referencia beazonosításának módja nem tartozik hozzá a név szemantikájához, hiszen ebben a kérdésben a beszélő a közösség ismereteire támaszkodhat. Viszont ha egy privát rekogníciós folyamat gondoskodik a fenomenális fogalmak helyes alkalmazásáról, akkor a fogalom nem is lesz továbbadható. A kontraszt a következő: a nem-fenomenális, vagyis nem privát kritériumra alapozott fogalmaink más fogalmainkkal állnak összefüggésekben, amelyek bekapcsolják azt egy olyan holisztikus térbe, ahol a használatukat más fogalmak kritériumaira alapozhatjuk.

A *fenomenális fogalmak stratégiájának* sikeréhez azt kell feltételeznünk, hogy a fenomenális fogalmak nyelvileg nem kifejezhetőek. Ehhez akár mesterségesen is szűkre szabhatjuk a fenomenális fogalmak alkalmazási körét:

- (5b) *Mesterségesen izolált fenomenális fogalom*: fenomenális fogalom, amely csak akkor alkalmazható, amikor az adott fenomenális minőség prezentálódik számunkra.

De a *fenomenális fogalmak stratégiájának* ennyi is elég céljának eléréséhez, hiszen adott a fogalom, illetve egy olyan speciális megadási módja, amivel megragadjuk a fenomenális minőséget. Ezzel elejét vettük a konceptuális redukciónak, az antifizikalista érvekre

adott magyarázatokat tekintve pedig mellékes, hogy publikus vagy privát-e ezen fogalmak természete. A fizikalizmus megmenekült. Úgy vélem azonban, hogy ez pürrhoszi győzelemnek bizonyul. A *fenomenális fogalmak stratégiájának* sikere nagyban függ attól, hogy milyen mértékben fogadjuk el a kognitív izolációt. Ha elég erősen ahhoz, hogy sikeres legyen az antifizikalista érvek kimagyarázásához, akkor szembesülnünk kell azzal, hogy konfliktusba kerül a fogalmakra vonatkozó alapvető intuíciónkkal.

## Bibliográfia

- Ambrus Gergely 2008, „Fenomenális tudatosság.” In Ambrus Gergely, Demeter Tamás, Forrai Gábor, Tózsér János (szerk.), *Elmefilozófia szöveggyűjtemény*. L'Harmattan, Budapest, 297–318. o.
- Ball, Derek 2009, „There Are No Phenomenal Concepts.” *Mind*, Vol. 118, 472. o.
- Balog Katalin 2009, „Phenomenal Concepts.” In Brian P. McLaughlin–Ansgar Beckermann (szerk.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. OUP, 292–313. o.
- Balog Katalin 1999, „Conceivability, Possibility and the Mind-Body Problem.” *The Philosophical Review* Vol. 108, No. 4, 497–528. o.
- Balog Katalin megjelenés alatt, „In Defense of the Phenomenal Concept Strategy.” [http://andromeda.rutgers.edu/~kbalog/Web%2520publications/PCS-Response.pdf] (2011.03.23.)
- Carruthers, Peter és Veillet, Bénédicte 2007, „The Phenomenal Concept Strategy.” *Journal of Consciousness Studies* 14.
- Chalmers, David J. 1996, *The Conscious Mind: In search of a theory of conscious experience*. Oxford University Press.
- Chalmers, David J. 1993, „A kétdimenziós szemantika alapjai” (ford. Szabó Erzsébet). In Szabó E.–Vecsey Z. (szerk.): *A jelentés dimenziói. Modális elméletek Kripke után*. Szeged, JATEPress, 70–83. o.
- Chalmers, David J. 2003, „Consciousness and its Place in Nature.” In Stephen P. Stich–Ted A. Warfield (szerk.), *The Blackwell Guide to Philosophy of Mind*. Blackwell Publishing, 102–142. o.
- Chalmers, David J. 2004, „Szemközt a tudat problémájával” (ford. Sutyák Tibor). *Vulgo* 2004/5, 3–13. o.
- Chalmers, David J. 2008, „Naturalista dualizmus.” In Ambrus Gergely, Demeter Tamás, Forrai Gábor, Tózsér János (szerk.), *Elmefilozófia szöveggyűjtemény*. L'Harmattan, Budapest, 386–408. o.
- Chalmers, David J. 2009, „The Two-Dimensional Argument Against Materialism.” In Brian P. McLaughlin–Ansgar Beckermann (szerk.) *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind*. Oxford University Press, [http://consc.net/papers/2dargument.html] (2011.07.04)
- Crane, Tim 2005 „Papineau on Phenomenal Concepts.” *Philosophy and Phenomenological Research* Vol. LXXI, No. 1, July, 155–162. o.
- Dennett, Daniel C. 1988, „Quining Qualia.” In Marcel, A.–Bisiach, E. (szerk.) *Consciousness in Modern Science*. Oxford University Press. [http://ase.tufts.edu/cogstud/papers/quinal.htm] (2011.07.04.)

- Dennett, Daniel C. 2007 „What Robomary knows?” In Alter, Torin–Walter, Sven (szerk.) *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*. Oxford University Press. 14–31. o.
- Horgan, Terence 1984 „Jackson on Physical Information and Qualia.” *Philosophical Quarterly* 34. 147–183. o.
- Jackson, Frank 2007, „Epifenomenális qualia” (ford. Polgárdi Ákos). *Különbség* IX/1. 67–82. o.
- Jackson, Frank 2008, „Amit Mary nem tudott.” In Ambrus Gergely, Demeter Tamás, Forrai Gábor, Tözsér János (szerk.), *Elmefilozófia szöveggyűjtemény*. L'Harmattan, Budapest. 319–324. o.
- Kripke, Saul 2007, *Megnevezés és szükségszerűség*. Akadémiai kiadó, Budapest.
- Levine, Joseph 1983, „Materialism and qualia: the explanatory gap.” *Pacific Philosophical Quarterly* 64, 354–361. o.
- Levine, Joseph 2008 „A milyenség kihagyásáról.” In Ambrus Gergely, Demeter Tamás, Forrai Gábor, Tözsér János (szerk.), *Elmefilozófia szöveggyűjtemény*. L'Harmattan, Budapest, 354–373. o.
- Lewis, David 2008, „Amire a tapasztalat tanít.” In Ambrus Gergely, Demeter Tamás, Forrai Gábor, Tözsér János (szerk.), *Elmefilozófia szöveggyűjtemény*. L'Harmattan, Budapest, 325–353. o.
- Lewis, David 1966, „An Argument for Identity Theory” *The Journal of Philosophy* Vol. 63, No. 1, 17–25 o.
- Loar, B 1997, „Phenomenal States (second version).” In N. Block, O. Flanagan, G. Güzeldere (szerk.), *The Nature of Consciousness*. MIT Press
- McLaughlin, Brian 2005, „Supervenience”. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/entries/supervenience/>] (11.07.04.)
- Nagel, Thomas 2004, „Milyen lehet denevérnek lenni?” (ford.: Sutyák Tibor). *Vulgo* 2004/5, 3–13. o.
- Nida-Rümelin, Martine 2009 „Qualia: The Knowledge Argument.” In *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/entries/qualia-knowledge/>] (11.07.04.)
- Peacocke, Christopher 2009, „Concepts and Possession Conditions.” In Brian P. McLaughlin–Ansgar Beckermann (szerk.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Mind* OUP, 437–457. o.
- Margolis, Eric–Laurence, Stephen 2006, „Concepts.” In *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/entries/concepts/>] (2011.03.20.)
- O’Dea, John 2002, „The indexical Nature of Sensory Concepts.” *Philosophical Papers* Vol. 31, No. 2, 169–181.o.
- Perry, John 2001, *Knowledge, Possibility and Consciousness*. MIT Press.
- Putnam, Hilary 2000, *Reprezentáció és valóság*. Osiris Kiadó, Budapest.
- Stoljar, Daniel 2005 „Physicalism and Phenomenal Concepts.” *Mind and Language* 20, 469–494. o.
- Van Gulick, Robert (2008) „A fenomenális elme megértése: Mindannyian csak tatuk vagyunk?” In Ambrus Gergely, Demeter Tamás, Forrai Gábor, Tözsér János (szerk.), *Elmefilozófia szöveggyűjtemény*. L'Harmattan, Budapest. 374–386. o.
- Zvolenszky Zsófia 2007, „Megnevezés és szükségszerűség – Négy évtized távlatában.” In Saul Kripke, *Megnevezés és szükségszerűség*. Akadémiai Kiadó, Budapest.



## Szívós Eszter

Egyetemi tanulmányaimat 2009-ben kezdtem meg az ELTE TTK-n matematika alapszakon, filozófia minorral. 2010-ben felvételt nyertem az ELTE PPK pszichológia alapszakjára, illetve átvételt kérve nyeltem az ELTE BTK romanisztika alapszak francia szakirányú képzésére. Jelenleg e szakok másodéves hallgatója vagyok. Időközben matematikai tanulmányaimat minorszakon zártam le. 2010 ősze óta tagja vagyok az Eötvös József Collegium Filozófia és Francia Műhelyének. Érdeklődésem középpontjában főképp olyan kérdések állnak, melyek átjárást biztosítanak különböző tudományterületek (filozófia, irodalom, pszichológia) között. Itt megjelenő írásom Faragó-Szabó István tanár úr témavezetésével készült OTDK-pályamunkám átdolgozott változata. Dolgozatommal a XXX. Országos Diákköri Konferencián a Filozófia II. szekcióban 2. helyezést értem el.

Szívós Eszter

## A locke-i azonosságkonceptió értelmezésének problémái\*

### Bevezetés

A nemzetközi szakirodalomban egyetértés uralkodik abban a kérdésben, hogy a személyes azonosság, sőt ezen túlmenően az egyáltalában vett azonosság problémájában Locke *Értekezés az emberi értelemről* című művének 2.27. fejezete (*Az azonosságról és a különbözőségről*) határkő.<sup>1</sup> Abban a kérdésben viszont, hogy hol is áll ez a határkő, nemcsak hogy egyetértés nincs, épp ellenkezőleg: mind a mai napig széles körben vitatott, hogy miképpen körvonalazható Locke azonosságról vallott fölfogása. A viták egy jelentős hányada Locke közismert szóhasználati pontatlanságának,<sup>2</sup> továbbá a kérdések diszciplináris körvonalazatlanságának tudható be. A skolasztikus és kora újkori filozófiában ugyanis a következő problémák vizsgálata szorosan összefonódott: (1) a principium individuationis (az egy fajtaba tartozó egyedek különbözőségének belső alapelve, vagyis az individuumok egyediségét biztosító elv) mibenléte; (2) annak kérdése, hogy miként különböztetjük meg egymástól az egy fajtaba tartozó egyedeket (ez tehát egy episztemológiai kérdés); (3) az időn keresztül az azonosság problémája (mi biztosítja, hogy egy individuum, noha az idő folyamán számos változáson megy keresztül, mindvégig önmagát marad); (4) az azt érintő episztemológiai kérdés, hogy mi alapján állíthatjuk két különböző időpontban létező dologról, hogy azok egymással azonosak.<sup>3</sup> Jellemző módon Locke legkorábbi kritikusi közül többen – így Stillingfleet, Sergeant és Leibniz – éppen azt vetik Locke szemére, hogy episztemológiai választ ad egy metafizikai kérdésre, mivel az az elv, melyet principium individuationisként megfogalmaz, valójában a dolgok általunk való megkülönböztetésének kritériuma, tehát a (2) problémának lehet megoldása.<sup>4</sup>

Ennek megfelelően dolgozatomban 1. részében a Locke által tárgyalt problémák pontos körvonalazását tűzöm ki célul. A 2. rész két kisebb fejezetre oszlik, melyek az azonosságot tárgyaló fejezet egy-egy szakaszát veszik közelebről szemügyre. A 2. a) rész középpontjában a 2.27.1–3. szakaszok vizsgálata áll. Ennek során elsősorban arra fordítok majd figyelmet,

\* Ezúton szeretnék köszönetet mondani mindenekelőtt Faragó-Szabó István tanár úrnak a témavezetés során nyújtott minden segítségéért; az általa vezetett Filozófia Műhely (Eötvös József Collegium) tagjainak a dolgozat megvitatásáért, és Tóth Olivér Istvánnak a locke-i nominalizmus/realizmus kérdésében folytatott fontos beszélgetésekért; nem utolsósorban Forrai Gábor tanár úr és Schmal Dániel tanár úr szakmai véleményéért.

1 L. pl. Aarsleff 1994, 262. o.; Thiel 2000, 217. o.; Noonan 1989, 30. o.

2 Az ebből a szempontból leginkább problémás szöveghelyek vizsgálatára a későbbiekben részletesen kitérek.

3 A problémának ez a rendszerezése majdnem teljesen Udo Thiel fölosztását követi. Thiel 1998, 212. o.

4 Stillingfleet és Sergeant ezen problémafelvetését Thiel idézi: Thiel 1998, 242–243. o. Leibniz a következő helyen fejt ki fönt idézett nézetét: Leibniz 2005, 206. o.

hogy miként kapcsolódik egymáshoz tér, idő és individuáció problémája. A 2. b) rész az élőlények azonosságával kapcsolatban kialakított locke-i állásponttal foglalkozik (a 2.27.3–8. szakaszból kiindulva), ezen belül is az élőlények és az anyagtümbök kapcsolatára fókuszálva. Tehát dolgozatom az azonosságról szóló fejezet első felére (az 1–8. szakaszokra) összpontosít, a személyes azonosság kérdése (a szakirodalomban megszokott arányoktól szándékosan eltérve) háttérbe szorul. Ez utóbbira kizárólag az 1. részben térek ki, amennyiben az ott tárgyalt központi kérdés vizsgálata ezt indokolja. (Dolgozatom 1. részében ugyanis – mint fentebb említettem – a 2.27. fejezetben fölbukkanó főbb problémákat veszem szemügyre annak eldöntéséhez, hogy ezek mennyiben ontológiai, illetve ismeretelméleti kérdések.)

A dolgozatban tárgyalt részkérdések közül több szorosan összefügg egymással, s a rájuk adott válaszok kölcsönösen előfeltételezik egymást: az egy-egy kérdéssel kapcsolatban kialakított álláspont ugyanis jelentős mértékben befolyásolhatja a többire való válaszadás mikéntjét. Előfordulhat tehát, hogy egy kérdés a dolgozatban – más és más kontextusban – újra és újra fölbukkan; esetleg nem ott kerül elő, ahol bizonyos megfontolások szerint szintén helyet kaphatna.

Mielőtt megkezdeném a fent említett kérdések tárgyalását, szeretnék röviden kitérni vizsgálódásom céljára és módszerére. A dolgozat nagyobbik részét a szöveg értelmezésével kapcsolatban fölmerülő problémák kibontása alkotja, Locke érvei helyességének vizsgálata általában kisebb hangsúlyt kap (kivétel ez alól a 2. a) rész, amelyben többek között azt fogjuk látni, hogy a 2.27.1–3. szakaszok egyik kulcsfogalmának (át)értelmezése miként határozza meg a locke-i gondolatmenet helytállóságáról alkotott elképzeléseket). A szöveg értelmezésével kapcsolatban alapvető fontosságúnak tartom, hogy az azonosságról szóló fejezetet az *Értekezés* egészének kontextusában olvassuk. Noha ez a fejezet Locke művének csak a második kiadásában kap helyet, a 2.27. fejezetben tárgyalt problémák csirái megtalálhatóak már az első kiadásban is.<sup>5</sup> Locke azonossággal kapcsolatosan fölállított legfontosabb téziseinek megértése pedig szinte lehetetlen az *Értekezés* más részeinek, de legalábbis Locke fogalmi hálójának ismerete nélkül. Másrészt, nem vonatkoztathatunk el a probléma történeti háttérétől sem. Elsősorban azért nem, mert az azonosság kérdésének kora újkori megközelítései (s ez alól Locke műve sem kivétel) szorosan kapcsolódnak a probléma skolasztikus tárgyalásához – annak ellenére, hogy az azonosságról való elmélkedés iránya a 17. században alapvetően új irányt vesz. Másodsorban, éppen ennek az irányváltásnak a háttérében álló, a kora újkori gondolkodásban meghatározó, újonnan (vagy hosszú idő után ismét) fölbukkanó tendenciák, mindenekelőtt a korpuszskuláris filozófia az, amely Locke-nak az azonosság kérdéséről kialakított nézeteit jelentős mértékben befolyásolja.<sup>6</sup>

5 Ezt maga Molyneux állapítja meg, amikor arról igyekszik meggyőzni Locke-ot, hogy szenteljen külön fejezetet e problémák tárgyalásának. L. Forstrom 2010, 6–7. o.

6 Vö. Thiel 1998, 212–213. o.

## 1. Az azonosság és az ideák

Ebben a részben tehát arra keresem a választ, hogy Locke milyen értelemben tárgyalja az azonosság problémáját a 2.27. fejezetben: (1) metafizikai kérdésként, amely az „önmagukban fennálló dolgok”<sup>7</sup> (2.12.6.)<sup>8</sup> (tőlünk független) azonosságát és különbözőségét vizsgálja; vagy (2) ismeretelméleti problémaként: minek az alapján tekintünk dolgokat azonosnak vagy különbözőnek?

A principium individuationis – amelynek vizsgálatára Locke az azonosságról szóló fejezetben többek között kitér (ezzel a szövegrésszel dolgozatom 2. a) részében foglalkozom részletesebben) – egyértelműen azon metafizikai kérdéshez kötődik, hogy mi az a dolgokban magukban, ami egyedivé teszi őket. Locke válasza pedig kifejezetten a dolgok *léte*hez köti az egyediség elvét, amikor kijelenti, hogy az „nyilvánvalóan nem más, mint maga a létezés” (2.27.3.). (1) mellett szól az is, hogy a Locke által az időn keresztül azonosság kritériumaként megfogalmazott állítások a gyakorlatban többnyire használhatatlanok, például az a kritérium is, mely szerint „aminek egy meghatározott kezdete volt, az ugyanaz a dolog, aminek pedig ettől időben és helyen eltérő kezdete volt, az nem azonos vele, hanem különbözik tőle” (2.27.1.). Két különböző helyen és időben létező dolog közvetlen összehasonlítása helyett kezdeteik téridő-koordinátáinak összehasonlítása fölöslegesen bonyolítja a problémát. Egy kéttagú relációt négytagúvá bővíti, ráadásul ezzel még korántsem hoz megoldást, hiszen továbbra is fennáll a kérdés: vajon honnan tudjuk, hogy egy adott dolog mikor és hol kezdett létezni, illetve egy meghatározott kezdettel bíró dolog azonos-e bármelyikkel azok közül, amelyek azonosságát, illetve különbözőségét meg szeretnénk állapítani?<sup>9</sup> Ez a probléma csak akkor nem vetődik föl, ha a föntebb idézett állítás ontológiai feltételt fogalmaz meg.

A személyes azonosság kérdése – melynek tárgyalása az azonossággal foglalkozó fejezet legnagyobb részét teszi ki, s amely felé a fejezet gondolatmenete halad – alapvetően szintén metafizikai szempontból tűnik érdekesnek. Ugyanis Locke-ot a személyes azonosság problematikájának azon aspektusa foglalkoztatja különösen, hogy miként lehetséges, „hogy az isteni igazságosság a végítélet napján ugyanazokat a személyeket állítja ítélőszéke elé, akik ebben az életben jól avagy gonoszul cselekedtek” – ha valaki ezt a kérdést „fontolóra veszi, [...] az alkalmasint nem találja majd könnyűnek a választ ama kérdésre, mi teszi az embert önmagával azonossá, illetve mi az azonosság lényege” (1.4.5.). Nem véletlen, hogy Locke számára a személyes azonosság kérdése egy teológiai releváns problémához kötődik, hiszen az individuáció problémaköre mind a skolasztikában, mind a korai modernizmusban elsődlegesen bizonyos teológiai kérdések (a szentháromság, a test

7 A szubsztanciák szerepe ugyanis „az elkülönült, egyedi, önmagukban fennálló dolgok megjelenítése” (2.12.6.).

8 Az *Értekezésre* most és a továbbiakban is a könyv, fejezet és bekezdés sorszámának megadásával hivatkozom.

9 Charlie Dunbar Broadnak ezt az ellenvetését Christopher Hughes Conn idézi: Conn 2003, 71. o.

föltámadása, a lélek halhatatlansága és az eredendő bűn) kontextusában merül föl.<sup>10</sup> Hogy Locke problémafölvetése még erőteljesen kötődik a skolasztikus hagyományokhoz, abból is kitetszik, hogy az azonosságot tárgyaló fejezetet az *Értekezés* 2. kiadásába Molyneux tanácsára illeszti be, aki éppen azért javasolja Locke-nak skolasztikus logikai és metafizikai kérdések tárgyalását, hogy ily módon megkönnyítse az *Értekezés* recepcióját az ekkoriban elsősorban skolasztikus problémákkal foglalkozó oxfordi filozófusok körében.<sup>11</sup>

Mindazonáltal Locke bizonyos megfogalmazásai arra utalnak, hogy számára a személy időn keresztüli azonosságának kérdése mégis inkább ismeretelméleti vonatkozású. Miután az utolsó ítélet kapcsán az isteni tévedés lehetősége Locke-ban nyilvánvalóan föl sem merül,<sup>12</sup> az utolsó ítélet problémájának fölvetése szükségképpen az egyes embereket érintő dilemma formájában körvonalazódik, nevezetesen abban, hogy felelősségre vonhatnak-e valakit „ama nagy napon [...] olyasmíért, amiről mit sem tud” (2.27.22.). Ebből a perspektívából nézve világos, hogy Locke miért helyezi a személyes azonosságot a tudatosságba. A kérdésre megnyugtató (tehát nemleges) választ ugyanis csak az adhat, ha föltesszük, hogy a gondolkodáshoz és a cselekvéshez is tudatosság társul. A főntebb említett, a háttérben meghúzódó valódi probléma jellegéből következik az is, hogy Locke a személyes azonosság kritériumát kutatva önmaga azonosságának feltételét keresi:

a tudatosság [...] az, ami mindenkit azzá tesz, amit *ki-ki önnön magának nevez*, s ami által *megkülönbözteti saját magát* minden egyéb gondolkodó lénytől.[.] (2.27.9.) [Kiemelés tőlem – Sz. E.]<sup>13</sup>

Vagyis a személyes azonosság bizonyosságával csak az illető személy (és Isten) rendelkezhet. Így másvalaki személyes azonosságáról csak annak saját tanúsága alapján győződhetünk meg (ahol „az ember arra bukkan, amit önnön magának nevez, ott [...] egy másik ember jogosan mondhatja, hogy ez ugyanaz a személy” (2.27.26.)).

Ezzel elérkeztünk a személyes azonosság kérdésének a másik fontos vonatkozásához: az emberi ítélkezéshöz. Locke ugyanis kijelenti, hogy „[a] »személy« törvényszerű kifejezés”,

amellyel különböző cselekvéseket rendelünk hozzá elkövetőjükhöz, a velük járó jutalommal és büntetéssel együtt [...]. Az ítéletet [...] az a tudat fogja igazolni, amellyel ki-ki

10 Az individuáció és az azonosság kérdéskörének teológiai kontextusáról l. pl. Gracia 1994, IX–X. o.; Forstrom 2010, 6–7. o. és Thiel 1998, 213–214. o.

11 A Molyneux és Locke vonatkozó levelezésével kapcsolatos adatokat l. Forstrom 2010, 6–7. o.

12 Már csak azért sem, mert „ama nagy napon [...] ki-ki [...] szívének titkai nyilvánvalókká lesznek” (2.27.26.). Vö. 2.27.22.

13 Vö. „s ezáltal lesz ki-ki a maga számára azzá, amit *önnön magának nevez*” (2.27.9.); „Hisz a tudat azonossága okozza, hogy az ember önmaga szemében önmaga marad.” (2.27.10.)

arról rendelkezik, hogy ő maga [...] ugyanaz, mint aki elkövette ama cselekedeteket, és megérdemli az érettük járó büntetést. (2.27.26.)

Ez viszont már azt is jelenti, hogy az elítéltnak és az elkövetőnek metafizikailag is azonosnak kell lennie, máskülönben lehetetlenné válna a törvényszéki ítékezés.<sup>14</sup> A nyomozás lényege ellenben éppen az, hogy kiderüljön, elkövető és elítélt ugyanaz a személy-e. Tehát ebben az összefüggésben mégis az fontos igazán, hogy *miként állapítjuk meg* a személyes azonosságot. Kiténik ez az alábbi, a szakirodalomban rendszeresen tárgyalt problémából is: „ha nem ugyanaz a személy az előbb részeg, majd pedig józan ember, ugyan miért büntetik meg azért, amit részegen követett el?” Locke válasza a következő: „mert az ilyen esetekben *nem lehet bizonyossággal eldönteni*, mi valóság, és mi színlelés [kiemelés tőlem – Sz. E.]”, hiszen „a tudatosság hiánya mint felmentő körülmény nem bizonyítható” (2.27.22.).

Az atomok és az élőlények azonossága ellenben (ezt a problémakört szintén érinti a 2.27. fejezet, még a személyes azonosságról szóló rész előtt) ismét metafizikai problémákat vet föl, melyek különösen fontosak a korpuszskuláris filozófia szempontjából.<sup>15</sup> Ha ugyanis a részecskék állandó cserélődésének következtében egy élőlényt alkotó részecskék két különböző időpillanatban numerikusan nem lehetnek azonosak, ugyanakkor az élőlények azonosságát „az anyag nagyobb darabjainak megváltozása sem befolyásolja” (hiszen a palánta és a kifejtett tölgy „mindig ugyanaz a tölgy marad”) (2.27.3.), akkor fölmerül a kérdés, hogy miként maradhat egy élőlény az idő múlásával ugyanaz. (A fejezetnek erre a részére többek között dolgozatom 2. b) részében térek vissza.)

Eddig úgy tűnik tehát, hogy az azonosság problémakörének azon aspektusai közül, melyekkel Locke az *Értekezés* 2.27. fejezetében foglalkozik, egyesek metafizikai, míg mások ismeretelméleti kérdésfelvetést feltételeznek.

A kérdés eldöntéséhez meg kell fontolnunk még azt is, hogy Locke a 2.27. fejezetben a fizikai világ dolgai, vagy az ezekről alkotott ideák között fönnálló azonosságról beszél-e. Locke több helyen is nyilvánvalóvá teszi, hogy az azonosságot viszonynak tekinti: az explicit megfogalmazáson kívül<sup>16</sup> az is emellett szól, hogy „Az okról és az okozatról, valamint más viszonyokról”, illetve a „Más viszonyokról” című fejezetek közé illeszti be az azonosságot tárgyaló 2.27. fejezetet. A viszony pedig az összetett ideák egy típusa (2.12.3.), melyre az elme az ideáinak „egymással való összehasonlítása révén tesz szert” (2.25.1.), s így úgy tűnik, hogy Locke az azonosságról szólva, ideák között fönnálló viszonyról beszél.

14 „A személy ezen azonosságában alapozódik meg a jutalom és a büntetés minden jogossága és igazságsága” (2.27.18.).

15 L. Thiel 1998, 235. o.

16 Pl. „Bár az azonosság és az együttes létezés valójában csupán viszonyok” (4.1.7.); „nem azonos velem, hanem különbözik tőlem. E viszonyt illetően” (2.27.1.).

Az *Értekezés* szellemiségével összhangban ugyanakkor nem beszélhetünk ideák (mint létezők) azonosságáról. Locke az *Értekezés*ben „Az azonosságról és a különbözőségről” című fejezetén kívül másutt is szóba hozza az ideák azonosságának kérdését: az elkülönített észlelés kapcsán kijelenti, hogy a megkülönböztetést – az összehasonlításhoz és az elvonatkoztatáshoz hasonlóan – az elme műveletének tartja. Az elme „elkülönített észleléssel [rendelkezik] a különböző tárgyakról”, vagyis észleli „két idea azonosságát vagy eltérését” (2.11.1.). Így például „bizonyosan tudja, hogy a fehér ideája a fehér ideája, nem pedig a kék ideája” (4.7.4.). Méghozzá az elme első látásra észleli, hogy „minden egyes idea (meg)egyezik önmagával, s hogy mindegyikük az, ami; valamint, hogy minden elkülönített idea eltér egymástól” (4.1.4.). (Ez egyébként azt is jelenti, hogy „ami az azonosságot vagy a különbözőséget illeti, minden ítélet egyaránt önmagában nyilvánvaló” (4.7.4.)) Locke szerint tehát két idea semmilyen módon nem lehet azonos. Akkor sem, ha – feltételezve, hogy két különböző időpillanatban érzékelt dolgot azonosnak tekinthetünk – a két idea ugyanazon tárgy észleletének eredménye. Ebben az esetben ugyanis az egyik idea aktuális érzékelésből származik, a másikat pedig emlékezetünkben hívjuk elő.<sup>17</sup> Vagyis ideák időn keresztüli azonosságáról pláne nem lehet szó, mivelhogy az ideák epizodikusak.<sup>18</sup>

Mindezek alapján föl kell tennünk, hogy ideák között fennálló azonosságon Locke azt érti, hogy azok a ténylegesen létező dolgok azonosak, melyeknek a szóban forgó ideák a jelei.<sup>19</sup> Vagyis arról van szó, hogy megállapítjuk: két dolog azonos egymással – ezt azonban csak a róluk alkotott ideáink összevetésével tehetjük. Mindez viszont egyértelműen az episztemológiai hozzáállást igazolja. A hangsúly itt ugyanis az azonosság *megállapításán* van, amely „egy alkalom az összehasonlításra, mellyel az elme gyakorta él is” (2.27.1.).

Tekintettel arra, hogy az azonosság megállapításakor ideáinkat vesszük szemügyre, „a belső fogalmak jelei” pedig a szavak (3.1.2.), Locke szerint különösen fontos annak tisztázása, hogy egy azonosságállításban szereplő szavak milyen ideákat jelölnek. Sőt, amennyiben

az összetettebb ideákat [...] kívánjuk fontolóra venni, vagy ezek kapcsán akarunk ítéleteket alkotni, akkor rendszerint a nevet tesszük az idea helyébe [...], minthogy ezek világosabbak, bizonyosabbak és elkülönítettebbek, [...] mint a tiszta ideák[...] (4.5.4.)

17 Vö. „Miótán ideáink nem egyebek, mint közvetlen észleletek az elmében, amelyek megszűnnek létezni, mihelyt már nem észleljük őket, ezért az, hogy az ideákat félretesszük az emlékezet raktárába, mindössze annyit jelent, hogy az elme képes több alkalommal is fölleveníteni azokat az észleleteket, melyekre korábban tett szert, azzal az ezt kísérő észlelettel egyetemben, hogy ezek korábról származnak. Ebben az értelemben mondjuk tehát, hogy az ideák emlékezetünkben vannak, holott valójában nincsenek sehol [...]” (2.10.2.)

18 2.1.3., 2.1.5., 2.1.9., 2.32.1. (Vö. Forrai 2005, 86. o.)

19 Az idea ui. „elméleti képmás” (1.1.8.).

Hogy Locke a helyes szóhasználat kialakítását az azonosság kérdésének kapcsán (is) alapvető fontosságúnak látja, kitűnik többek között abból, hogy a 2.27. fejezetben több alkalommal kitér a nevek helyes, illetőleg hibás használatának kérdésére, s mindannyiszor hangsúlyozza, hogy „a nehézség avagy homály, mely ennél a tárgynál [ti. az azonosságnál] mutatkozott, inkább a nevek téves használatából keletkezett, mintsem a dolgokban magukban rejlő homályosságból” (2.27.28.). Egyszer részletesebben is kifejti ezt a gondolatot:

[M]indenkinek jogában [...] áll [...] tetszőleges ideákat tetszőleges tagolt hangokkal megjelölnie, és oly gyakran váltogatnia ezeket, ahogyan csak kedve tartja. Amidőn azonban azt akarjuk megvizsgálni, hogy mi teszi a szellem, az ember vagy a személy azonosságát, rögzítenünk kell elménkben a szellem, az ember vagy a személy ideáját; s ha egyszer elhatároztuk magunkban, mit értünk rajtuk, már nem lesz nehéz eldöntenünk egyikük esetében sem, mikor ugyanaz, és mikor nem. (2.27.15.)

Ezek szerint az azonossággal kapcsolatos összes probléma könnyedén megoldható, hiszen csak azt „kell fontolóra vennünk, milyen ideát jelöl az a szó, melyről az azonosságot állítjuk” (2.27.7.). Ennek jegyében az azonosság különböző eseteinek tárgyalását Locke minden alkalommal úgy kezdi, hogy definiálja azt a fogalmat, amely majd az azonosságállításban szerepel: a tölglyfa „nem más, mint...” (2.27.4.); „mi az óra?” (2.27.5.); vagy „az elménkben levő idea, melynek jele szánkban az *ember* szó, semmi egyébre nem vonatkozik, mint...” (2.27.8.).

Így jut el Locke a fejezet központi téziséhez, nevezetesen, hogy „[a]z azonosság az ideától függ”, vagyis „amilyen az illető névhez tartozó idea, olyannak kell lennie a reá vonatkozó azonosságnak is” (2.27.2.). Tehát – Locke példájával élve – egy palántát és az abból kifejlődő tölglyvet azért tekintünk egyazon növénynek, mert mindkettő ugyanazon életből részesedik, a *növény* szó pedig egy olyan létezőt jelöl, „amely az egyetlen, közös életből részesülő részek illetően szerveződésével rendelkezik egy összefüggő testen belül” (2.27.4.).

Udo Thiel mutat rá arra, hogy Locke-ot alapvetően a korpuszkuális filozófia elfogadása vezeti el a fönti téziséhez, valamint arra, hogy a metafizikai kérdésfelvetésnek az azonosság-probléma „szubjektív” (a dolgokról alkotott ideáink és azok nevének bevonásával történő) vizsgálata felé való elmozdulása a korpuszkuális filozófiát elfogadók körében általában is jellemző (így például Boyle és Hobbes esetében is).<sup>20</sup> Ennek egyik oka az, hogy a szubsztanciális formák, illetve a szubsztrátum elvetésével megszűnt az a metafizikai entitás, amelynek egyik funkciója az volt, hogy biztosította a dolgok időn keresztüli azonosságát. A másik pedig az, hogy a dolgok valós lényegéről (amely metafizikai alapját képezhetné a dolgok azonosságának) nincs tudomásunk – tehát azonosságuk tárgyalásakor csakis a szóban forgó dolgokról alkotott koncepciókból, a névleges lényegből indulhatunk ki.

20 Thiel 1998, 235–238. o.



Nem világos azonban – amint erre Michael Ayers is fölhívja a figyelmet –,<sup>21</sup> hogy Locke milyen fajtákra gondol, amikor megállapítja, hogy „amilyen az [...] idea, olyan-nak kell lennie a reá vonatkozó azonosságnak is” (a szubsztancia-ideák ugyanis fajtákat jelölnek),<sup>22</sup> sőt az sem, hogy a 2.27. fejezetben milyen értelemben használja a *fajta* szót. Az *Értekezés* más fejezeteiben többször is hangsúlyozza, hogy a *fajta* és a skolasztikus filozófia terminusa, a *species* értelme számára ugyanaz.<sup>23</sup> A *fajta* szó szerepel a következő megállapításban is: „bármi létezzék is egy tetszőleges helyen és időpontban, kizár onnét minden más, ugyanolyan fajta dolgot” (2.27.1.). Ezen tézis következményének tekinti Locke azt az elvet, melyet két szakasszal később principium individuationisként megfogalmaz. Az egyediség elve valóban az arisztotelési–skolasztikus fajtafogalomhoz kötődik, s az azonos fajtához tartozó egyedek egyediségét biztosítja. Mivel azonban Locke nominalista,<sup>24</sup> a principium individuationis keresése számára fölösleges.<sup>25</sup> Szerinte minden dolog egyedi dologként létezik, ezért a keresett elv maga a létezés. Akkor hogyan lehet jelentősége a létezés helyét és idejét illetően annak, hogy a szóban forgó dolog milyen fajtához tartozik? Az ellentmondást csak az oldja föl, ha Locke itt mégiscsak mást ért a *fajta* szón. Ezt látszik igazolni, hogy a 2.27.2. szakaszban három *fajta* (az eredetiben „three sorts of”) szubsztanciát különböztet meg: (i) Isten, (ii) véges intelligenciák, (iii) testek. Ezzel az eredetileg Descartes-tól származó, ám lényegileg átalakított fölosztással problémamentesen összeegyeztethető az a tézis, mely szerint lehetetlen, „hogy két azonos fajtájú dolog egyszerre létezzék ugyanazon helyen és időben” (2.27.1.). Így például Isten, aki „mindenütt jelenvaló”, egy adott időpillanatban a térnek azon a részén is létezik, ahol éppen akkor testek vannak. (Az egyetlen problémát csak az jelenthetné, hogy a véges intelligenciáknak van-e kiterjedésük – ezt azonban Locke nem tartja lehetetlennek: „ugyan ki mondta [...], hogy nem léteznek, avagy nem létezhetnek más dolgok, mint tömör, ám gondolkodásra nem képes, valamint gondolkodó, de kiterjedés nélküli létezők?” (2.13.16.)) Ebben az esetben tehát Locke nominalizmusa nem sérül, hiszen így nem az arisztotelési–skolasztikus fajtafogalomról van szó.

21 Ayers 1991/2. kötet, 219. o. E bekezdés gondolatmenete nagyban támaszkodik Ayersére.

22 Persze nem mindenütt; a szó elsődleges jelentése viszont mindenképpen ez.

23 „[S]zámomra a *species* és a *fajta* (az eredetiben: *sorti*) semmi egyéb módon nem tér el, mint egy latin és egy angol kifejezésforma” (3.5.9.); „a dolgok fajtái, avagy, ha tetszik, *genusai* és *speciési* (mert a latin terminusok számomra nem jelentenek többet, mint az angol *fajta* szó)” (3.6.1.); „[m]indegyik fajta, avagy *species*” (3.6.6).

24 Vö. „minden, ami csak létezik, egyedi” (3.3.1.).

25 A realisták számára a kérdés azért merül föl, mert nem világos, hogy ha minden egyes természeti létező a saját fajtájára jellemző formában részesedik (rendelkezik a fajta lényegével), akkor mi biztosítja az egyazon fajtához tartozó egyedek egyediségét. Ezzel szemben a nominalisták számára a kérdés azért nem vetődik föl, mert szubsztanciális formák, univerzálék, illetve lényegek nem léteznek a valóságban – minden, ami csak létezik, egyedi, méghozzá önmaga által és lényegileg az. Vö. Thiel 1998, 213. o., 215–216. o. Locke kapcsán pedig: Forrai 2005, 275. o.

A fejezet további részében fölbukkannak hagyományos értelemben vett specíesek is: így a tölgyfa, a ló és az ember, azonban ezekről rögtön kiderül, hogy azonosságuk ugyanolyan módon meghatározott, s azonosságuk feltételének szempontjából csak az a fontos, hogy élőlények. Ellenben Locke megemlíti, hogy az adott tölgyfa szerveződése „az illető növényfajra jellemző” (2.27.4.). Thiel ennek a körülménynek nagy fontosságot tulajdonít, ugyanis szerinte ez azt jelenti, hogy Locke különböző fajta életeket különböztet meg, ennél fogva az azonosság is a fajtától függ.<sup>26</sup>

Érdemes elgondolkodnunk azon is, hogy az, ahogyan Locke a tölgyfát mint fajtát meghatározza, mennyiben felel meg előzetes – egyfelől intuitív, másfelől az *Értekezés* korábbi szakaszaira alapozott – várakozásainknak. Ayers szerint az élőlények (azonosságának) locke-i fölfogása voltaképpen az arisztotelészi *lélek* vagy *forma* koncepciójának mechanisztikus alternatíváján alapul. Egy lehetséges megközelítés tehát, ha a locke-i szöveget Arisztotelész felől olvassuk. De talán még közelebb jutunk a rejtély kulcsához, ha a tölgyfának a 2.27. fejezetben adott meghatározását az *Értekezés* más szöveghelyeivel vetjük össze, s azt a kérdést tesszük föl, hogy milyen módon körülhatárolt fajtákról van itt szó.

Locke szerint a névleges lényeg alapján határoljuk el egymástól a fajtákat, mivel a valós lényegét nem ismerjük; így csakis a névleges lényegből indulhatunk ki az azonosságról való gondolkodás során. Ugyanakkor nagyon úgy tűnik, hogy Locke a 2.27. fejezet vonatkozó szakaszaiban a szóban forgó fajták valós lényegéről beszél. A tölgy (mint fajta) névleges lényege ugyanis olyan tulajdonságoknak egy halmaza („megfigyelt érzékelhető ideák egyfajta” gyűjteménye (3.6.9.)) lenne, melyek gyakran „együtt járnak”; tölgynek pedig azokat a dolgokat nevezzük, melyekre ez a tulajdonsághalmaz ráillik. Locke így fogalmaz: „a dolgok fajtái [...] a dolgok besorolásai általános nevek alá, aszerint, amint a dolgok megfelelnek a különböző, elvont ideáknak, melyek jeleivé tesszük ama neveket” (4.6.4.). Az ilyen dolgok közötti hasonlóságot a természet hozta létre, azonban „a *specíesek* határvonalait, amelyekkel fajtába sorolják őket, az emberek készítették” (3.6.37.). Az arany esetében a névleges lényeg például a következő lehet: „egy olyan összetett test ideája, mely egyfajta sárgás színnel rendelkezik, nyújtható, olvasztható és nehezebb, mint bármely más test, amit ismerünk” (4.6.8.). Ezzel szemben az a meghatározás, melyet Locke az azonosságról szóló fejezetben ad („anyagrészcskék olyan elrendeződése, amely egy tölgyfa részeit alkotja” (2.27.4.)), éppen a tölgy valós lényegét írja körül: vagyis azt a belső alkotót, amelytől a tölgy (továbbra is mint fajta) tulajdonságai függenek. Locke szerint a fajták valós lényegéről nem lehet tudomásunk, s ez érthetővé teszi a fönti definíció látszólag semmitmondó voltát: Locke ugyanis semmi mást nem állít, mint hogy a tölgyfa olyan részcskék elrendeződése, melyek egy tölgyfa részeit alkotják. Azt, hogy milyen is ez az „olyan elrendeződés”, nem tudjuk.

26 Thiel 1998, 240–241. o.

Ha azonban Locke itt tényleg valódi lényegük szerint különítené el a fajtákat, azt meglehetősen nehéz volna összhangba hozni azzal az állítással, hogy „[a]z azonosság az ideától függ” (2.27.7.), hiszen a tölgy ideája annak névleges lényegével azonos. Másrészt, az is problematikus, hogy egy konkrét tölgyfa egyedisége hogyan állhat kapcsolatban azzal a valós lényeggel, amely az összes – a valós lényeg által meghatározott – tölgyfában közös.<sup>27</sup> Harmadrészt, Locke úgy gondolja, hogy amennyiben a valós lényeg alapján különítenénk el a fajtákat, akkor – tekintve, hogy a valós lényeg nem ismerjük – nem tudhatnánk, hogy „mi tartozik az illető fajba, következésképpen, hogy mit állíthatunk vagy nem állíthatunk róla bizonyossággal” (4.6.4.). Ha azonban a névleges lényeg által határoljuk el egymástól a fajokat, „akkor nem fenyeget az a veszély, hogy eltévesztjük az egyes fajok határait” (4.6.4.) Negyedrészt, ismét fölvetődik annak a kérdése, hogy a metafizikai azonosság fajtafüggése összeegyeztethető-e Locke nominalizmusával. Mindezek alapján az azonosság vizsgálatokor Locke kizárólag a névleges lényegből indulhatna ki. Erre a kérdésre dolgozatom 2. b) részében – más kontextusban – visszatérek.

A valós vs. névleges lényeg imént kibontott problémája nagyon jól megvilágítja Locke filozófiájának kettősségét: noha mi a fajták elhatárolásakor a névleges lényeget vesszük alapul (mert a valós lényeg nem ismerjük), a dolgok tulajdonságai a valós lényegtől függenek. Az, hogy mindenképpen „tudatlanok maradunk a testek tulajdonságait és működési módjait illetően” (4.3.25.), az azonosságról való elmélkedés kereteit is meghatározza. Ugyanis Locke itt ugyanabba a nehézségbe ütközik, amely miatt – az *Értekezés* más részeiben – arra a következtetésre jut, hogy nem lehetséges a testekről tudomány.<sup>28</sup> A 2.27. fejezet alapján a következő állítás: „*t* és *T* ugyanaz a tölgy” akkor igaz, ha (1) a *tölgy* szó azt jelenti, hogy „egyetlen, közös életből részesülő anyagrészekké megfelelő szerveződése”, továbbá (2) *t* és *T* ugyanabból az életből részesedik. Látható, hogy ez az állítás csupán annyiban vonatkozik a valóságra, mint az (az egyetemes igazság), hogy „az arany nyújtható”, amennyiben az *arany* azt jelenti, hogy „nyújtható, aranszínű, királyvízben oldódó fém”.

Vegyük észre, hogy valós és névleges lényeg kettőssége, illetve a fejezet központi problémája (nevezetesen, hogy Locke ismeretelméleti vagy metafizikai kérdésként vizsgálja-e az azonosságot) közös gyökerű. Az iménti perspektívából nézve már egyáltalán nem meglepő az ismeretelméleti és metafizikai kérdésfelvetés ilyen szoros össze-

27 Lényegében ezt az utóbbi ellenvetést fogalmazza meg a realista Sergeant is Locke azonosságkoncepciójával szemben, vagyis hogy a specifikus idea miként határozhatná meg bármely dolog egyediségét, amikor éppen azon jegyeket hordozza, melyek a fajta minden egyedében közősek. Az ellenérv természetesen azon alapul, hogy Sergeant hisz a szubsztanciális formák létezésében. Idézi: Thiel 1998, 244. o.

28 Arról van szó, hogy „a szubsztanciákkal kapcsolatos, általános tételek, még ha bizonyosak is, túlnyomórészt semmitmondók; ha pedig ismeretnővelők, akkor bizonytalanok” (4.8.9.). Az első eset akkor áll fenn, ha olyan dolgot állítunk egy fajtáról, mely a fajta ideájának része, a második pedig akkor, amikor egy olyan minőséget tulajdonítunk egy fajtának, amely az ideájában nem foglaltatik benne (de például néhány kísérlet alapján valószínűnek tűnik, hogy a szóban forgó minőség is mindig együtt jár az ideában foglaltakkal).

fonódása. Locke-ot ugyan maga a világ érdekli, de – a korai modernizmusban meghatározó filozófiai tendenciáknak megfelelően – az ő művében is az ismeretelmélet kerül előtérbe,<sup>29</sup> hiszen a világhoz csak ideáinkon keresztül férhetünk hozzá. A kérdés az, hogy ismereteink elérnek-e a valósághoz. Így azon sem lepődhetünk meg, hogy Locke-ot sokkal inkább az azonosságról való tudás mibenléte, mint maga a metafizikai azonosság érdekli.

## 2. a) Tér, idő, azonosság

Locke az *Értekezés* „Az azonosságról és a különbözőségről” c. fejezetének nyitómondatában az azonosság problémáját az *idő*höz kapcsolja, s így azt az időn keresztüli azonosság kérdéseként kezdi tárgyalni:

[A]mikor valamit úgy veszünk fontolóra, mint ami egy meghatározott időben és helyen létezik, akkor ezt a saját, más időpontban megvalósult létezésével hasonlítjuk össze, s ennek alapján formáljuk meg az azonosság és a különbözőség ideáját. (2.27.1.)

Az azonosság kérdésének az idő kontextusában történő fölvetéséhez Locke-ot – szemben pl. Hume-mal<sup>30</sup> – nem logikai kényszer vezeti: ez rögvest kitűnik a nyitómondatot követő megállapításából:

Amikor tehát látunk egy bizonyos dolgot valahol, *az idő egy tetszőleges pillanatában*, meg vagyunk győződve afelől, hogy (bármilyen legyen is az) *ez az a bizonyos dolog maga*, nem pedig valami más, ami ugyanakkor egy másik helyen létezik (2.27.1.). [Kiemelés tőlem – Sz. E.]

Locke tehát az idő egy adott pillanatában megragadható azonossággal is foglalkozik, sőt ennek értelmezésére a diakrón azonosság tárgyalhatóságának előfeltételeként tekint:

29 Locke szándéka az, „hogy az emberi tudás eredetét, bizonyosságát és kiterjedését” kutassa, s ehhez „az ember megismerő képességét” kívánja megvizsgálni (1.1.2.).

30 Hume 1976, 275–277. o. (1.4.2. szakasz). Hume gondolatmenete a következő: (1) „[V]alamilyen egyedi tárgynak a szemügyre vétele sohasem elegendő az azonosság ideájának kialakításához.” (2) „Másképp viszont a tárgyak sokaságából sem meríthetjük ezt az utóbbi ideát, bármennyire hasonlóknak gondoljuk is őket.” (3) „Mivel tehát sem a számost, sem az egységet nem lehet összeegyeztetni az azonosság relációjával, e relációt olyasvalamiben kell keresnünk, ami nem egy és nem is számos. De be kell vallanom, ez első pillantásra teljességgel lehetetlennek látszik.” (4) „Ha ki akarjuk küszöbölni ezt a nehézséget, akkor az időnek vagy a tartamnak az ideájához kell folyamodnunk. [...] Ha valóban mondani akarunk valamit azzal, hogy minden tárgy azonos önmagával, akkor csak azt érthetjük rajta, hogy az egyik időpontban létező tárgy nem más, mint az, amelyik a másik időpontban létezik.”

Amikor tehát azt kérdezzük, egy dolog ugyanaz-e vagy sem, kérdésünk mindig olyasmire irányul, ami ekkor és ekkor, itt és itt már létezett, és egészen bizonyosan azonos volt önmagával, mással pedig nem.[.] (2.27.1.)

Azonban az *Értekezés* azonossággal foglalkozó fejezetének legnagyobb részét mégiscsak az időn keresztüli azonosság tárgyalása teszi ki. Ennek több oka is van: egyrészt – amint erre már korábban utaltam – a nominalista Locke számára az individuáció kérdése kevésbé releváns. (S általában a korpuszkuális filozófia hívei számára is, hiszen ők a jelenségeket skolasztikus metafizikai entitások említése nélkül kívánják megmagyarázni.)<sup>31</sup> Másrészt, a Locke számára olyannyira fontos személyes azonosság kérdése is az időn keresztüli azonosság problémájaként merül föl. Harmadrészt, a korpuszkuális filozófia elfogadása is ebben az irányban hat. Tudniillik fölvetődik a kérdés, miként maradhat egy élőlény ugyanaz, ha az azt alkotó részecskék élete folyamán állandóan cserélődnek.

Locke a szinkron azonossággal kapcsolatban megállapítja, hogy „bármilyen létezik is egy tetszőleges helyen és időpontban, kizár onnét minden más, ugyanolyan fajta dolgot, s önmaga egyedül van ott jelen” (2.27.1.), vagyis az egyediség elve – mint láttuk – „nem más, mint maga a létezés, amely tehát egy tetszőleges fajtájú létezőt egy meghatározott és két ugyanolyan fajta létező által egyszerre nem birtokolható időben és helyen helyez el” (2.27.3.). Ennek tükrében Locke az időn keresztüli azonosság kritériumát – amint azt ugyancsak a korábbiakban láttuk – a következőképpen definiálja: „aminek egy meghatározott kezdete volt, az ugyanaz a dolog, aminek pedig ettől időben és helyen eltérő kezdete volt, az nem azonos vele, hanem különbözik tőle.” (2.27.1.)<sup>32</sup> A következőkben e tézisekkel szemben megfogalmazott három ellenérv helytállóságát vizsgálom.

I. Martha Brandt Bolton veti föl azt a kérdést, hogy ha két dolgot létezésük helye és ideje különböztet meg, akkor mi különbözteti meg egymástól a helyeket és az időket.<sup>33</sup> Megítélése szerint Locke válasza körkörössé teszi az érvelést: „az emberek a helyet [...] dolgokhoz viszonyítva tekintik és határozzák meg” (2.13.7.). Ami pedig a „kérdéses időközöket” megkülönbözteti egymástól, nem más, mint „az ideák bármely állandó, periodikus megjelenése vagy megváltozása a tartam egyformának mutakozó térközeiben” (például „a Nap és a Hold körforgása”) (2.14.19.). A problémát az okozza, hogy a „visszatérő jelenség” (2.14.21.) fogalma nem világos: honnan tudjuk, hogy *ugyanaz* a jelenség tér vissza?

31 Vö. Thiel 1998, 233. o.

32 Valójában ehhez a kritériumhoz a korábbiak alapján még az is hozzátartozik, hogy két azonos kezdettel bíró dolog akkor és csak akkor azonos, ha ugyanolyan fajtájúak. L. Noonan 1989, 35. o.

33 Bolton 1994, 108. o.

Amint erre a *Bevezetés*ben már utaltam, Locke szóhasználata következetlen, s ez a fenti érvek helyességének vizsgálatánál fontos szerepet játszhat: Locke a *hely* (*place*) szónak két jelentését különbözteti meg: a főntebb idézett relatív helyfogalom kifejtése után megemlíti, hogy „a *hely* szó nemritkán egy homályosabb jelentést is fölvesz, és ilyenkor ama teret jelöli, melyet egy tetszőleges test foglal el” (2.13.10.). Annak ellenére, hogy ezt a megjegyzését mintegy mellesleg veti oda egy hosszadalmas elemzés fináléjában, nem elképzelhetetlen, hogy ebben a kissé pongyola értelemben használja a terminust a 2.27. fejezetben is. Erre enged következtetni egyrészt a következő kitétel:

Ha például két test ugyanabban az időpontban elfoglalhatja ugyanazon helyet [...], lehetséges lesz az összes test ugyanazon helyen való tartózkodása is; ha pedig ezt a föltételezést megengedjük, akkor megszűnik és nevetségessé válik az azonosság és a különbözőség, az egy és több között fönnálló különbség. (2.27.2.)

Ha Locke a *hely* szót a relatív elhelyezkedés értelmében használná, annak föltételezése, hogy minden test egy helyen tartózkodjék, elsődlegesen azért volna abszurdum, mert így nem lennének viszonyítási pontjaink a helymeghatározáshoz, tehát nem is használhatnánk a *hely* szót.<sup>34</sup> Másrészt Leibniz is ilyen értelemben reagál Locke okfejtésére, amikor a következő ellenvetést teszi: Locke fölvetése, mely szerint két azonos fajtájú dolog nem létezhet ugyanazon időpillanatban ugyanazon a helyen, azért nem helyes, mert „[]átjuk például, hogy két árnyék vagy két fénysugár áthatja egymást, s ki tudunk ötleni egy olyan képzelt világot, amelyben a testek ugyanígy tesznek.”<sup>35</sup>

A *hely* szót *térként* értve megszűnik Locke gondolatmenetének körben forgása. A Bolton által fölvetett probléma azonban továbbra is fönnáll: ha két dologot létezésük helye és ideje alapján különböztetünk meg, akkor mi alapján különböztetjük meg a helyeket és időket? E probléma tárgyalására Leibniz is kitért: szerinte „inkább a dolgok által kell megkülönböztetni az egyik helyet vagy időt a másiktól, hiszen a helyek vagy idők önmagukban véve tökéletesen hasonlóak”. Ennek következtében problematikus időpontok azonosságáról és különbözőségéről beszélni, amennyiben azokat nem kapcsoljuk a bennük létező dolgokhoz. Ebben a kérdésben Locke álláspontja merőben más: számára az idő lényegi jellemzője, hogy nem lehet azonos (pontosabban: két időpillanat lényegileg és önmagában véve különböző), „hisz a tartam nem más, mint folytonos, tovasuhanó egymásutánosság” (2.14.18.). Ugyanígy ír Locke az olyan dolgokról,

34 Vö. „a világegyetem helyéről nem rendelkezhetünk ideával [...], hiszen egyetlen olyan rögzített, elkülönült és egyedi létezőről sincsen ideánk, mely a világon túl helyezkednék el, s amellyel képzeletünk a világot valaminő távolsági viszonyba állíthatná [...]. Mert ha azt mondjuk, hogy a világ valahol van, azzal nem fejezünk ki többet annál, hogy a világ létezik[.]” (2.13.10.) E szöveghelyre Bolton cikke hívta föl a figyelmem: Bolton 1994, 108. o.

35 Dolgozatomban a Leibniztől származó összes idézet forrása: Leibniz 2005, 206–207. o.

melyek létezése valaminő egymásutániségben van, úgymint például [...] a mozgás és a gondolkodás, melyek mindegyike bizonyos egymásutániség folytonos láncolatába rendeződik, s ennek folytán különbözőségük vitán felül áll; hisz mindegyik véget is ér abban a pillanatban, amelyben megkezdődött[.] (2.27.2.)

Locke szerint az idő éppen fenti tulajdonsága miatt alkalmas arra, hogy az azonosság (metafizikai) kritériumává váljék.

Leibniz ellenvetése szempontjából lényeges az is, hogy Locke számára a tér és az idő ontológiailag elsődleges: hiszen szerinte létezhet vákuum, test nélküli tér<sup>36</sup> s „a világ sem öröktől fogva létezik”, tehát „tartama véges” – az időnek viszont nincs kezdete (2.14.26.); márpedig az idő és a hely (tér) ontológiai prioritása indokoltá teszi, hogy a dolgokat különböztessük meg létezésük helye és ideje alapján, nem pedig fordítva.

Tehát a boltoni kritika indokolatlan, Locke gondolatmenete nemcsak, hogy nem körben forgó, hanem nagyon is következetes (ebből persze nem következik, hogy helyes is).

II. Leibniz fölvetése egyébként egy szélesebb gondolati ívbe illeszkedik: amint erre már utaltam a *Bevezetés*ben, Leibniz szükségesnek tartja,

hogy az idő és a hely különbsége mellett a *megkülönböztetésnek* legyen egy belső *alapelve* is, [...] így aztán noha mi az időt s a helyet (vagyis a külső viszonyt) alkalmazzuk arra, hogy megkülönböztessük a dolgokat, melyeket nem igazán önmaguk által különböztetünk meg, a dolgok ettől függetlenül megkülönböztethetők önmagukban.

Látunk kell azt is, hogy Leibniz ellenérve az atomizmus elutasításában gyökerezik:

Ezért agyrém az atomok fogalma [...]. Mert ha volnának atomok, [...] volnának köztük önmagukban véve megkülönböztethetetlenek, amelyeket csupán belső alapzat nélkül, külső megnevezés révén lehetne egymástól megkülönböztetni, ez pedig ellentétben áll az ész legnagyobb alapelveivel.

Arról van szó, hogy két azonos nagyságú és alakú atomot pusztán téridőbeli elhelyezkedésük alapján lehetne egymástól megkülönböztetni (vagyis pusztán numerikusan különböznének, minden más tekintetben megkülönböztethetetlenek volnának), ez pedig ellentmondana a principium indiscernibiliumnak. Locke ellenben feltételezi, hogy léteznek atomok, és ezeket csak létezésük helye és ideje különböztetheti meg egymástól – így

<sup>36</sup> L. pl. 2.13.4., 2.13.17., 2.14.25. és főleg: 2.13.21., 2.13.22.

az egyetlen principium individuationis, amely a locke-i világban mindenfajta létezőre érvényes lehet, maga a létezés (pontosabban az adott helyen és időben való létezés).<sup>37</sup>

Leibnizhez hasonlóan Stillingfleet is azt veti Locke szemére, hogy tézisei a különbözőségnek nem belső alapelvét határozzák meg – ellenérvéhez Stillingfleet a következő kiegyesztést teszi: elképzelhető két numerikusan különböző individuum, melyek között nincs érzékelhető különbség (például nincsenek két különböző helyen) – a két dolog mindazonáltal két dolog, és nem egy, tehát megkülönböztetésüknek kell, hogy legyen belső alapelve. Locke azzal utasítja vissza ezt az ellenvetést, hogy ellentmondásnak nyilvánítja a feltételezést, melyre Stillingfleet az érvét alapozza: Locke lehetetlennek tartja, hogy két numerikusan különböző dolog egy adott időpillanatban ne két különböző helyen legyen. Vagyis a hely különbsége mindig biztosítja két dolog különbözőségét, „bármennyire hasonlítsanak is egymásra, s legyenek bár megkülönböztethetetlenek egymástól minden más tekintetben” (2.27.1.).

III. Sergeant szintén körben forgónak látja Locke érvelését, bár egészen más okból, mint Bolton: Sergeant arra mutat rá, hogy az adott helyen és időben való létezés feltételezi az egyediséget (a létező önazonosságát), tehát nem lehet alapelve annak.<sup>38</sup> A fölvetett problémát talán az *Értekezés* következő szöveghelye világítja meg leginkább: „[...] nincsen semmi, amit [Isten] ne volna képes létezésbe hívni abban a pillanatban, amikor csak jónak látja.” (2.15.12.) Locke szerint létezésének kezdete fogja meghatározni az adott dolog időn keresztüli azonosságát. A kérdés viszont éppen az, hogy mi az, amit Isten létezésbe hív. Ez az érv viszont kiküszöbölhető, ha egyrészt elfogadjuk Locke azon premisszáját, mely szerint létezhet adott pillanatban két olyan individuum, melyek helyük különbözőségétől eltekintve megkülönböztethetetlenül azonosak, másrészt figyelembe vesszük, hogy a principium individuationis azt határozza meg, hogy mi különbözteti meg egymástól az azonos fajtájú egyedeket. Ugyanis ezek alapján elképzelhető egy fajtának két olyan egyede, melyek minden szempontból megkülönböztethetetlenek, eltekintve attól, hogy létezésük más (helyen és) időben kezdődik: tehát ez utóbbi kritérium lesz különbözőségük alapja.<sup>39</sup> Ez viszont azt jelenti, hogy keletkezésük pillanatában még nem kell megkülönböztethetőeknek lenniük. Locke szerint tehát – amint ezt Thiel is kiemeli<sup>40</sup> – az egyediség nem előzheti meg

37 Ennek fontosságára Thiel munkája hívta föl a figyelmem – e bekezdés gondolatmenete is az övét követi. L. Thiel 1998, 234. o.

38 Stillingfleet ellenvetését, Locke válaszát és Sergeant ellenérvét idézi: Thiel 1998, 242–243. o.

39 Ennek az álláspontnak az ellenkezőjét képviseli Suárez, aki szerint a lehetséges létezők is (vagyis melyeket Isten a létezők alternatívájaként elgondol) egyediek. (Suárez az azonosság problémájának történetében fontos szereplő, hiszen részletesen tárgyalja az individuációval kapcsolatos legfőbb skolasztikus elméleteket, s így jelentős hatást gyakorol a 17. századi filozófusokra az individuáció kérdését illetően.) L. Thiel 1998, 216–217. o.; Gracia 1994, 498. o.

40 Thiel 1998, 234. o.



a létezést. A nominalista<sup>41</sup> Locke számára nyilvánvaló, hogy maga a létezés az, ami egyedivé teszi a dolgokat; létezni pedig annyi, mint adott helyen és időben létezni.

## 2. b) Élőlények időn keresztüli azonossága

Locke az atomok és az atomokból fölépülő anyagtömb időn keresztüli azonosságának kérdését vizsgálva megállapítja, hogy egy atom mindaddig „nem lesz mássá”, „ameddig csak létezése fennáll” (2.27.3.) Egy atomokból fölépülő „tömbnek, mely ugyanazon atomokból áll, magának is ugyanannak a tömbnek kell maradnia [...], még ha részeit a lehető legkuszábban csoportosítjuk is át; de ha csak egy atomot is elveszünk belőle, vagy egy újat hozzáteszünk, már nem ugyanaz a tömb [...] lesz.” (2.27.3.) Az élőlények időn keresztüli azonosságával kapcsolatban viszont arra a következtetésre jut, hogy „[a]z élő teremtmények azonossága [...] nem egy azonos részekből álló tömbön múlik, hanem valami máson. Azonosságukat ugyanis az anyag nagyobb darbjainak megváltozása sem befolyásolja” (2.27.3.).

Rendkívül eltérő álláspontokkal találkozhatunk a kommentátorok körében arra vonatkozóan, hogy miként viszonyul az élőlényhez az anyaga (Locke az élőlény anyagára is anyagtömbként referál).<sup>42</sup> Megkülönböztethetjük-e például egy élőlény tömegét az élőlény anyagának tömegétől – amint azt Bolton teszi?<sup>43</sup> (Általában: különbözik-e egymástól az élőlény és az anyaga?) Ayers foglalkozik részletesen azzal a kérdéssel, hogy mennyiben problematikus és következtelen Locke anyagtömb fogalma. Például, azt a testet, amelyről Locke beszél, jellemzi-e (illetve szükségszerű-e, hogy jellemezze) bármiféle materiális egység vagy kohézió?<sup>44</sup>

Kezdjük a második kérdéssel! Azt gondolom, hogy ezt a problémát mindenképpen Locke-nak a testek korpuszkuláris fölépítésével kapcsolatban vallott nézetei felől kell vizsgálnunk, hiszen éppen ezen nézetek következtében vetődik föl az élőlények azonosságának kérdése. Locke szerint az anyag belső szerkezete (tehát a testet fölépítő részecskék mérete, alakja, száma és mozgása) felelős azért, hogy milyen (általunk érzékelt) másodlagos minőségekkel (pl. színnel, szaggal) rendelkezik egy adott test,<sup>45</sup> s minden más tulajdonságát (így – Locke példájával élve – a bőrök altató hatását) is a belső szerkezet határozza meg. Ezzel teljesen összhangban áll az, amit Locke az élőlények azonosságáról mond. Az interpretátorok többsége azt

41 Ld. a 24. lábjegyzetet.

42 „[H]a a csikó felnövekszik, és hol kövér, hol ösztövére ló lesz belőle, mégis egész idő alatt ugyanaz a ló marad”, mindazonáltal nem „maradt ugyanaz az anyagtömb” (2.27.3.).

43 Bolton 1994, 111–112. o.

44 Ayers részletesen tárgyalja a kérdést: Ayers 1991, 18. fejezet: Locke on 'Masses of Matter' (207–215. o.).

45 L. pl. 4.3.11–13.

emeli ki, hogy Locke az élőlények azonosságkritériumának az egyedi életet tekinti („ez az egyedi élet [...] rendelkezik ama azonossággal, mely a növényt azonossá teszi önmagával” (2.27.4.)). Azonban legalább annyira fontos az, hogy Locke szerint egy anyagtömb abban különbözik egy tölgyfától, hogy „az egyik nem más, mint *tetszőleges módon egyesült* anyagrészcscék összetapadása, míg a másik az anyagrészcscék *olyan elrendeződése*, amely egy tölgyfa részeit alkotja” [kiemelés tőlem – Sz..E.], s így „azt nevezhetjük egyedi növénynek, ami [...] [a] részek illetően szerveződésével rendelkezik egy összefüggő testen belül” (2.27.4.). Tehát a közös életben való részesezés mellett a részcscék megfelelő *szerveződése* (*disposition, organization*) a kulcsszó („ha ez a szerveződés bármely pillanatban jelen van egy tetszőleges anyagdarabban, akkor az illető egyedet ez különbözteti meg az összes többitől” (2.27.4.)). Ez a szerveződés biztosítja a tölgy fönmaradását, tehát nehezen választható el a növényi léttől. Fontos látnunk azt is, hogy a szerveződés „az illető növényfajra jellemző” (2.27.4.), az élet viszont az egyedi növényre. A szerveződés kritériumának fontossága abból is kitűnik, hogy Locke a gépek (pl. óra) és bármilyen *funkciót* ellátó (ember alkotta) tárgy azonosságának kérdését ugyanúgy kezeli, mint az élőlényekét. Nem véletlen, hogy a gépek esete „kapóra is jön” (2.27.5.) tézise megvilágításához. S az sem véletlen, hogy Leibniz válaszában éppen Thészeusz hajóját említi. A közös mindezen dolgokban tehát a megfelelő szerveződés.

A megfelelő szerveződés jelentősége egyben választ ad Ayers fölvetésére is: az atomtömb szervezetlen, nem szükséges, hogy bármiféle kohézióval rendelkezék. Sőt, a megfogalmazás módja arra enged következtetni, hogy Locke számára az anyagtömb fogalma az utóbbi értelemben csak gondolatkísérlet: „ha két vagy több atomot egy tömbbe kötünk össze” (2.27.3.). Az atom – per definitionem – „folyamatosan fönnálló” test, „melyet egy változást nem szenvedő felület takar”; s ezért van az, hogy az atomnak azonosnak kell maradnia önmagával, „ameddig csak létezése fennáll; mert mindaddig ugyanaz marad, és nem lesz mássá”. (Leibniz is változhatatlan entitásként tekint az atomra.)<sup>46</sup> Ennek megállapítása azért alapvető a továbbiak szempontjából, mert csak így tehető föl az élőlények azonosságának kérdése, és ez igazolja, hogy az élőlényt alkotó részcscék ténylegesen kicserélődnek (ettől kell megkülönböztetnünk azt, hogy az élőlény ugyanaz marad). Az anyagtömb vizsgálatának funkciója tehát abban áll, hogy világossá váljék: az atomok egyesülve sem alakulhatnak át egymásba (vagyis a tölgyपालánta és a terebélyes tölgyfa anyaga semmilyen formában sem azonos).

Sajnos némileg körülményessé teszi a fejezet ezen részének vizsgálatát, hogy Locke meglehetősen következetlenül használja a *test* (*body*) szót.<sup>47</sup> Hol az anyagtömb színoni-

<sup>46</sup> Az atomok „tökéletesen kemény s tökéletesen megváltoztathatatlan, vagyis belső változásra képtelen testek”.

<sup>47</sup> Ennek problematikus voltával Bennett is foglalkozik. Bennett 2001, 325. o.

májaként említi,<sup>48</sup> hol pedig attól különbözőnek tekinti.<sup>49</sup> Korábban említettem, hogy az élőlényeket, az élő testet az különbözteti meg az anyagtömbtől, hogy az előbbi esetben a részecskék a fajra jellemző módon szerveződnek, míg az anyagtömb a részecskéinek „lehető legkuszábban” történő átcsoportosítása ellenére is ugyanaz a tömb marad (3.27.3.). Így az *élő* test abban különbözik a testtől mint anyagtömbtől, hogy szervezett. (Jonathan Bennett is a *test* és az *élő test* fogalmának egymástól való elhatárolásával oldja meg a szóhasználat következetlenségéből adódó problémát, azonban azt már nem fejtí ki, hogy miben különbözik a kettő jelentése.)

Most már rátérek az anyagtömb és az élőlény viszonyának vizsgálatára. Bolton úgy gondolja, hogy az élőlény és az anyagtömb megkülönböztetésének alapját az képezi, hogy míg az anyagtömb *egyszerű*, addig az élőlény *összetett* entitás. Míg egy egyszerű dolog azonosságát részeinek megváltozása befolyásolja (így például az anyagtömbét), addig egy összetett dologét nem. Vagyis egy összetett dolog, mondjuk egy tölgy, voltaképpen váltakozó anyagtömbök sorozata. Ebben a sémában a személy összetett entitás, hiszen a személyes azonosság megmarad a gondolkodó szubsztancia változása mellett, illetve testrészek elvesztése esetén is.<sup>50</sup> Bolton értelmezését moduszokra is kiterjeszti: így az egyszerű szubsztanciákhoz (például az anyagtömbhöz) egyszerű moduszok tartoznak, míg az időben egymást követő egyszerű szubsztanciák sorozatából álló összetett szubsztanciákhoz (példánkban az élőlényhez) összetett moduszok kapcsolódnak (ezek pedig egyszerű moduszok sorozatai). Tehát – Bolton példájával élve – egy tölgyfa színe egy adott pillanatban numerikusan azonos a tölgyfát alkotó anyagtömb színével; az időben folyamatosan létező tölgyfa színe pedig numerikusan különböző egyedi színek sorozata.

Az egyszerű és összetett közötti különbségtétel azonban valószínűleg nem az anyagtömbre és az élőlényre vonatkozik. Túl azon, hogy a szín a locke-i főlösztásban nem is modusz, alapvető problémát jelent, hogy mind a szubsztanciák, mind a moduszok ideák, az ideák esetében pedig egészen mást jelent az *egyszerűség*, illetve *összetettség* fogalma. Ebben az utóbbi értelemben használja a kifejezéseket Locke az *Értekezés* más részein is (így például a 2.12. fejezetben, ahol definiálja az *összetett idea* fogalmát). A modusz összetett, a szín pedig egyszerű idea. Ezenkívül – ismerve Locke írásmódját (nevezetesen, hogy legfontosabb téziseit néhány bekezdés múltán újra és újra előadja) – feltűnően

48 [A] tömbnek, mely ugyanazon atomokból áll, magának is ugyanannak a *tömb*nek kell maradnia, vagy ugyanannak a *test*nek, még ha részeit a lehető legkuszábban csoportosítjuk is át; de ha csak egy atomot is elveszünk belőle [...], már nem ugyanaz a *tömb*, illetőleg *test* lesz.” (2.27.3.)

49 „[...] egyfelől az anyagtömb, másfelől az élő test esetében [...]” (2.27.3.).

50 Pontosabban: „még kell engednünk, hogy amennyiben ugyanaz a tudat [...] árvihető az egyik gondolkodó szubsztanciából a másikba, akkor lehetséges lesz, hogy két gondolkodó szubsztancia egyetlenegy személyt alkosson.” (2.27.13.) Illetve: „ama szubsztancia, melyből a személyes *én* egy adott időpontban fölépült, megváltozhat egy másik időpontban anélkül, hogy a személyes azonosság is megváltozna vele együtt; miután ez utóbbi kétségbevonhatatlanul megmarad, még ha levágják is ama vétagokat, melyek az imént még részei voltak.” (2.27.11.)

ritkán fordul elő a 2.27. fejezetben a Bolton interpretációjának alapját képező egyszerű–összetett distinkció ahhoz, hogy Locke alapvető metafizikai sémájaként tekintsünk rá, ahogyan ezt Bolton teszi.

Locke azonosságkonceptióját gyakran értelmezik relatív azonosságként. Annak vizsgálata, hogy ez helyes olvasat-e – mint látni fogjuk – közelebb vihet minket annak megértéséhez, hogy miként is viszonyul egymáshoz az élőlény és anyaga. Elsőként Peter Geach (akinek nevéhez köthető a *relatív azonosság* (*relative identity*)) kifejezés bevezetése) jegyzi meg, hogy Locke is eljutott már a relatív azonosság téziséhez, vagyis, hogy csak „ $x$  ugyanaz az  $F$ , mint  $y$ ” típusú állítások fogalmazhatóak meg.<sup>51</sup> Ezek szerint lehetséges, hogy  $x$  és  $y$  ugyanaz az  $F$  legyen, viszont különböző  $G$ , annak ellenére, hogy  $Fx$ ,  $Fy$ ,  $Gx$  és  $Gy$ . Akik ezt a nézőpontot tulajdonítják Locke-nak, abból indulnak ki, hogy az azonosságról szóló fejezet szerint (az ő olvasatukban) egy adott egyedre tekinthetünk úgy, mint egy anyagtömbre, de úgy is, mint egy tölgyfára, s ugyanez igaz minden élőlényre. Így a következőket állapíthatjuk meg:

[H]a a tölgy kicsiny palántából hatalmas fává nő, s utána megnyírják, mindig ugyanaz a tölgy marad; s ha a csikó felnövekszik, [...] egész idő alatt ugyanaz a ló marad; [...] úgyhogy bár valójában egyikük sem maradt ugyanaz az anyagtömb, az egyik ettől még ugyanaz a tölgy lesz, a másik pedig ugyanaz a ló. (2.27.3.)

Ezt az álláspontot képviseli például John L. Mackie, s ehhez áll közelebb Thiel is (ő idézi ezzel kapcsolatosan az iménti passzust az *Értekezéséből*).<sup>52</sup> Vere Chappell is nyomán Gideon Yaffe azonban úgy véli, hogy a 2.27. fejezetben leírtakat nem így kell értenünk.<sup>53</sup> Nem az azonosság, hanem az individuáció fajtafüggő.<sup>54</sup> Amikor ugyanis Locke kijelenti, hogy az élőlények azonosságát „az anyag nagyobb darabjainak megváltozása sem befolyásolja” (2.27.3.), ezzel nem azt állítja, hogy az anyagtömb azonos volna az élőlényvel. Például, ha megállapítjuk, hogy a tölgyfa azonos a palántával, de a korábbi anyagtömb különbözik a későbbbitől, nem arról van szó, hogy két dolog az egyik fajta szerint azonos, ám a másik fajta szerint különbözik. Chappell gondolatmenetét Locke-nak arra az immár többször idézett központi állítására alapozza, mely szerint „aminek egy meghatározott kezdete volt, az ugyanaz a dolog, aminek pedig ettől időben és helyen eltérő kezdete volt, az nem azonos vele, hanem különbözik

51 Geach 1980, 246. o.

52 Mackie 1976, 160. o.; Thiel 1998, 240–241. o.

53 Chappell 1989, 342–343. o., Yaffe 2007, 200. o.

54 Az individuáció fajtafüggőségének elvét (*thesis of sortal dependancy* = D) David Wiggins vezeti be. Azonban, amint erre Chappell is fölhívja a figyelmet, különböző filozófusok mást és mást értenek D-n. (Chappell 1989, 70. o.) Én D-n, Forrai Gábor megfogalmazását átvéve, a következőt értem: „[e]gy individuum nem azonosítható, mint meghatározott individuum, anélkül, hogy megadnánk, milyen fajta tartozik.” (Forrai 2005, 279. o.)

tőle.” (2.27.1.) Vagyis, mivel a tölgyfát alkotó anyagtömb nem akkor és ott kezdett létezni, mint a fa, ezért a kettő nem lehet azonos. Nicholas Griffin és Jonathan Bennett ugyancsak azon a véleményen van, hogy nem tulajdoníthatjuk Locke-nak a relatív azonosság elvét.<sup>55</sup> Az általuk fölhozott érv helyességét azonban Chappell – véleményem szerint helyesen – megkérdőjelezi. A Griffin és Bennett által idézett passzus a következő: a „két esetben, tehát egyfelől az anyagtömb, másfelől pedig az élő test esetében az azonosságot nem azonos fajtájú dolgokról állítjuk” (2.27.3.). Az új (2003) magyar fordítás itt pontatlan, az eredetiben szereplő angol mondat ennél erősebb állítást fogalmaz meg, abban ugyanis nincs szó fajtáról: „*Identity is not applied to the same thing.*” Azonban nagyon is valószínű – így Chappell –, hogy a *thing* itt nem a valós dolgokra, hanem az ideákra utal. Ugyanis Locke több alkalommal beszél *dologként* az ideákról.<sup>56</sup>

Ugyanakkor Chappell érve sem bizonyító erejű. Chappell maga állapítja meg, hogy ahhoz, hogy két dolog azonos legyen, Locke általa idézett nézete szerint még az is szükséges, hogy a két dolog ugyanolyan fajtájú legyen. Mindazonáltal szerinte az anyagtömb és a növény tekinthető kétfajta dolognak, tehát ez a körülmény nem jelent gondot az érv szempontjából – én viszont úgy vélem, hogy ez problematikus, mert a szöveg semelyik része sem indokolja ennek feltételezését.

Azon érvek cáfolatát követően, melyek alapján néhány kommentátor az individuáció fajtafüggésének elvét tulajdonítja Locke-nak, amellet fogok érvelni, hogy Locke az azonosság relativitása mellett kötelezi el magát.

Egyrészt kijelenti, hogy a tölgyfa „anyagrészcskék [...] elrendeződése” (2.27.4.), az állat pedig „eleven, szervezett test” (2.27.8.). Vagyis egy élőlény létezésének minden pillanatában egy megfelelően szervezett anyagtömb. Az idő folyamán a növény részei, az atomok folyamatosan cserélődnek, azonban a szerveződés ugyanaz marad. És mivel a szerveződés az, ami a növényi életet létrehozza, ezért marad a növényi élet, s ennek folytán maga a növény is ugyanaz. Ezzel egyúttal választ adtunk a fejezet elején elsőként megfogalmazott kérdésre, vagyis, hogy az élőlény miként viszonyul az anyagához. Az azonosság relativitása pedig azért következik az eddigiekből, mert ha két különböző időpillanatban vesszük szemügyre ugyanazt a tölgyfát, akkor a tölgy mindkét pillanatban „anyagrészcskék [...] elrendeződése” (2.27.4.), s így mindkét pillanatban tekinthetünk rá úgy is, mint anyagtömbre és úgy is, mint növényre. Továbbá az is világos, hogy a két időpillanatban ugyanarról a tölgyről van szó (hiszen ezt föltettük), viszont nem ugyanarról az anyagtömbről (a tölgy részecskéi időközben kicserélődtek).

<sup>55</sup> A Griffin által fölhozott érvet Chappell idézi. Chappell 1989, 72. o.; Bennett 2001, 325. o.

<sup>56</sup> „Viszony csak két különböző *dolog* között állhat fenn.” [Kiemelés tőlem – Sz. E.] (2.25.6.) Illetve: „[...] egyetlen dolog sem, legyen bár szó egyszerű ideáról, szubsztanciáról, modusról, viszonyról vagy ezek bármelyikének nevééről [...]” (2.25.7.).

Másrészt, az *Értekezés* egészének kontextusában világos, hogy Locke nem gondolja, hogy egy individuum ne lenne meghatározott individuumként azonosítható anélkül, hogy fajtába sorolnánk. Többször is hangsúlyozza, hogy „minden, ami csak létezik, egyedi” (3.3.1.), ráadásul így fogalmaz:

*vegyük csak el az elvont ideákat, amelyekkel az egyedeket fajtákba rendezzük, és közös nevek alá soroljuk, és ekkor a bármelyikükre nézvést is lényegi akármilyen gondolata azonnal elenyészik[.] [Kiemelés tőlem – Sz. E.] (3.6.5.)*

A kiemelt részből egyértelműen következik, hogy az egyedeket elgondolhatjuk a fajták nélkül is.

Ez a szöveghely az azonosságról szóló fejezet vonatkozásában más okból is érdekes lehet, ugyanis összeolvasása a 2.27. fejezettel az azonosság locke-i koncepciójának háttérére világít rá. Locke ugyanis amellet érvel – amint ez már az imént idézett félmondatból is kitűnik –, hogy a valós lények is fajtákhoz, nem pedig egyedekhez tartoznak.<sup>57</sup>

Képtelen dolog lenne azt kérdezni: vajon egy valóságosan létező dologból nem hiányzik-e bármi rá nézvést lényegi. [...] Mert [...] a pusztán magukban elgondolt egyedi létezők összes tulajdonságát egyformán lényeginek fogjuk találni, és minden egyedben minden lényegi lesz ennek az egyednek a számára, vagy, ami inkább igaz, egyáltalán semmire nézvést nem lesz lényegi. (3.6.5.)

Ez az azonosság vizsgálata szempontjából azzal a következménnyel jár, hogy csak fajtákhoz kapcsolva dönthető el, hogy valami ugyanaz maradt-e. Ha ugyanis egy – az idő folyamatában vizsgált – dologra önmagában (nem pedig valamely fajtába tartozó egyedként) tekintünk, akkor nem lesz egyetlen lényegi jellemzője sem, vagyis ha valamiféle változáson megy keresztül, értelmetlen lesz föltenni a kérdést: mássá lett-e, vagy ugyanaz maradt. Ha viszont két egyed, melyek azonosságát vagy különbözőségét meg szeretnénk állapítani – egy *fajta* két egyedként vizsgálunk, tudjuk, hogy amennyiben a – szóban forgó fajtára jellemző – lényegi tulajdonságuk tekintetében különböznek, akkor nem lehetnek azonosak. Mindezt nagyon jól megvilágítja Locke következő – nem az azonosság kapcsán fölhozott – példája:

semmi, amivel rendelkezem, nem lényegi rám nézvést. Egy baleset vagy egy kórság nagymértékben elváltoztathatja színemet vagy alakomat; egy láz vagy egy esés elviheti eszem vagy emlékezetem, vagy mindkettőt[.] (3.6.4.)

57 Erre Forrai Gábor munkája hívta föl a figyelmet. Forrai 2005, 185–186. o.

Ez utóbbi esetben tekinthetjük úgy, hogy a baleset, illetve betegség előtti és utáni egyed ugyanaz, hiszen az esze, melyet a szerencsétlenség folytán elvesztett, nem volt lényegi tulajdonsága; de ugyanígy elkötelezhetjük magunkat az ellenkező álláspont mellett is.

Ám ha azzal az egyedi lényel úgy esik, hogy az ember fajtába számítják, és az *ember* nevet adják neki, akkor rá nézvést az ész már lényegi lesz, feltéve, hogy az ész része az *ember* névvel helyettesített, összetett ideának[.] (3.6.4.)

Most térek vissza az *I.* rész végén nyitva hagyott kérdéshez. Ez a szöveghely ugyanis azt is világossá teszi, hogy Locke miért teszi az azonosságot a fajtákról függővé. Ugyanis az azonosságot csak a fajta vonatkozásában tudjuk megragadni. Ez egyáltalán nem mond ellent Locke feltételezett nominalizmusának, ugyanis a fajták, akárcsak az azonosság – mint ideák – pusztán az elmében léteznek. Annál inkább problematikus az, hogy Locke az élőlények azonosságának kapcsán az „illető növényfajra jellemző” szerveződésről (2.27.4.), vagyis valós lények alapján meghatározott fajtákról beszél. Az álláspont ugyanis, melyet itt képvisel, realista álláspont, hiszen arra a feltételezésre épül, hogy a valóságban léteznek fajták, s ugyanaz a valós lényeg nyilvánul meg a fajta összes egyedében. Annak megfontolása azonban, hogy az *Értekezés* egésze alapján egy nominalista vagy egy realista Locke képe rajzolódik-e ki (ha egyáltalán valamelyik), több szempont bevonását igényli, s ezt a témát egy külön tanulmányban tervezem vizsgálni a locke-i természettudományos és matematikai paradigma összevetéséből kiindulva.

### Konklúzió – értelmezés-módszertani megközelítésben

Hogy az azonosságról szóló fejezet milyen nagy számban vet föl alapvető értelmezési problémákat, világosan mutatja a szöveg egyes pontjaival kapcsolatban kialakított különböző interpretációk nagy száma. A fejezet egészére vonatkozó legalapvetőbb kérdésnek azt látom, vajon mennyiben olvasható a locke-i szöveg egységes egészként. Ugyanis láttuk, hogy legalább három részprobléma különíthető el a szövegben: a principium individuationis, az élőlények, illetve a személy időn keresztül az azonossága. Világos, hogy ezek szorosan összefüggenek. Még a „Principium individuationis” alcímhez tartozó szakaszban tér rá Locke az élőlények azonosságának tárgyalására (a gondolatmenet váza: az egység elve, alkalmazása az atomra, az atomtömb azonosságának feltételei, viszont az élőlények azonossága „nem egy azonos részekből álló tömbön múlik” (2.27.3.)). Az élőlények azonosságának vizsgálata pedig elengedhetetlen a személyes azonosságról való értekezéshez, hiszen Locke éppen az ember (mint élőlény: „egy ilyen és ilyen alakú” állat (2.27.8.)) és a személy azonosságának kritériumát kívánja egymástól élesen elha-

tárolni. Mindazonáltal korántsem világos Locke kijelentéseinek hatósugara, s igencsak problematikusnak tűnnek az olyan értelmezések, amelyek a fejezetben korábban tett, és a vizsgált szakaszban újonnan meg nem ismételt kijelentésre épülnek. Ilyen például Chappell fentebb idézett gondolatmenete: egy élőlény egy adott pillanatban nem azonos az anyagával, hiszen az élőlény korábban kezdett létezni, mint az anyagtömb, és – itt jön a fejezet korábbi részéből vett döntő érv – két azonos fajtájú dolog közül az, amelynek „egy meghatározott kezdete volt, az ugyanaz a dolog, aminek pedig ettől időben és helyen eltérő kezdete volt, az nem azonos vele, hanem különbözik tőle.” (2.27.1.) Ez az érvelés – noha helyessége nyilván nem vehető el teljes bizonyossággal – erőltetett, és általában jellemző ez az olyan interpretációkra, amelyek mindenáron koherenssé szeretnék tenni a sok szempontból nagyon is széttagolt fejezetet. Éppen ezért távol áll dolgozatom céljától az azonosságról szóló fejezet egészével kapcsolatos tartalmi konklúzió levonása.

Az értelmezés módszertanára vonatkozó fönti következtetéseim megfogalmazását azonban indokoltnak tartom, s egyúttal szeretném még egyszer kiemelni a dolgozatomban elején már említett módszertani szempontoknak a dolgozatban bemutatott értelmezésben játszott szerepét: láthattuk, hogy az azonosságról szóló fejezetnek az *Értekezés* más részeivel való összetevése nemcsak rávilágít a locke-i érvelés háttérében meghúzódó valódi problémákra, hanem Locke koncepciójának értelmezését is nagyban megkönnyíti. A locke-i gondolatmenet központi fogalmainak pontos értelmezésével pedig szintén számos, félreértésen alapuló értelmezést zárhatunk ki.

## Bibliográfia

### Elsődleges irodalom

- Hume, David 1976, *Értekezés az emberi természetről*. Gondolat Kiadó, Budapest. Ford. Bence György.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2005, *Újabb értekezések az emberi értelemről*. L'Harmattan – Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszék, Budapest. Ford. Boros Gábor, Kékedi Bálint, Moldvay Tamás, Sallay Viola.
- Locke, John *An Essay Concerning Humane Understanding*, [1–2., ill. 3–4. könyv. <http://www.gutenberg.org/cache/epub/10615/pg10615.html>, <http://www.gutenberg.org/cache/epub/10616/pg10616.html>] (2011.01.02.).
- Locke, John 2003, *Értekezés az emberi értelemről*. Osiris Kiadó, Budapest. Ford. Vassányi Miklós és Csordás Dávid.



## Másodlagos irodalom

- Aarsleff, Hans 1994, „Locke’s Influence”. In V. Chappell (szerk.), *The Cambridge Companion to Locke*, CUP, Cambridge, 252–289. o.
- Ayers, Michael R. 1991, *Locke: Epistemology and Ontology*. Routledge, London, 1–2. kötet.
- Bennett, Jonathan 2001, *Learning from Six Philosophers. Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*. Clarendon Press, Oxford, 2. kötet.
- Bolton, Martha B. 1994, „The Scheme of Simple and Compounded Things”. In K. F. Barber – J. J. E. Gracia (szerk.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy. Descartes to Kant*. State University of New York Press, New York.
- Chappell, Vere 1989, „Locke and Relative Identity”, *History of Philosophy Quarterly* 6, 69–83. o.
- Conn, Christopher 2003, *Locke on Essence and Identity*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston.
- Forrai Gábor 2005, *A jelek tana. Locke ismeretelmélete és metafizikája*. L’Harmattan, Budapest.
- Forstrom, K. Joanna S. 2010, *John Locke and Personal Identity: Immortality and Bodily Resurrection in Seventeenth-Century Philosophy*, Continuum, London/New York.
- Geach, Peter T. 1972, *Logic Matters*. Basil Blackwell, Oxford.
- Gracia, Jorge J. E. 1994, „Introduction: The Problem of Individuation”. In J. J. E. G. (szerk.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation, 1150–1650*. State University of New York Press, New York, 1–20. o.
- Jenkins, John J. 1983, *Understanding Locke: An Introduction to Philosophy through John Locke’s “Essay”*. Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Mackie, John L. 1976, *Problems from Locke*. Clarendon Press, Oxford.
- McCann, Edwin 1999, „Locke on Identity: Matter, Life and Consciousness”. In M. Atherton (szerk.), *The Empiricist: Critical Essays*. Rowman and Littlefield, Lanham.
- Noonan, Harold W. 1989, *Personal Identity*. Routledge, London.
- Thiel, Udo, 1998, „Individuation”. In D. Garber – M. R. Ayers, *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*. CUP, Cambridge, 1. kötet, 212–262. o.
- Thiel, Udo 2000, „The Trinity and human personal identity”. In M. A. Stewart (szerk.), *English Philosophy in the Age of Locke*. OUP, Oxford, 217–243. o.
- Williams, C. J. F. 1989, *What is Identity?* Clarendon Press, Oxford.
- Yaffe, Gideon 2007, „Locke on Ideas of Identity and Diversity”. In L. Newman (szerk.), *The Cambridge Companion to Locke’s “Essay Concerning Human Understanding”*. CUP, Cambridge, 193–230. o.

## 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: 2012. április 31.
- Csak olyan írást fogadunk el, melyet korábban még nem jelentettek meg és nincs más folyóiratnál publikálás alatt.
- Terjedelem: minimum 40 000, maximum 60 000 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

## Megjelent III. száma, melynek témája az illúzió.

### Számunk tartalmából:

**Komorjai:** A látszat genezise • **Pintér:** Önámítás, avagy szubjektív igazságaink mátrixa • **Rónai:** A másik illúziója és a megszólitás • **Czétány:** Az immanencia és a transzcendentális illúzió • **Ullmann:** Normalitás és illúzió • **Berkovits:** Kritika és embertudományok: látszat és valóság • **Horváth:** Illúzió és tapasztalat a pszichoszomatikus jelenségek medikalizációjában • **Schreiner:** Anthróposz mainomenosz – az őrjöngés fenomenológiája • **Takács:** Heidegger, Husserl és a kritika • **Deczki:** Homo practicus

### Tanulmányokat várunk lapunk negyedik számába, amelynek témája: a ritmus.

A tanulmányok, recenziók leadási határideje 2012. február 28.

Szerzőinket megkérjük, hogy a kézirat leadása előtt vegyék fel a kapcsolatot a szerkesztőséggel: [info@fenomenologia.hu](mailto:info@fenomenologia.hu)

<http://www.fenomenologia.hu/aspecto/>



ELTE BTK  
HALLGATÓI  
ÖNKORMÁNYZAT



Ára: 450 Ft

ISSN 1788-8296



1788-8296

11002