

ELPIS

# ELPIS Filozófiai folyóirat

2014. VIII. évfolyam 1. szám



# ÉLPIΣ

E L P I Σ

2014. VIII. évfolyam 1. szám

Az ELTE BTK Filozófia TDK és Filozófia SzHÉK folyóirata.

Szerkesztők:

Galba Zsolt  
Krizsán Viktor  
Rosta Kosztasz

Szerkesztőbizottság:

Gulyás Péter  
Somodi Gergő  
Tóth Zita Veronika  
Varga Péter András

Lektorálta:

Orthmayr Imre

SzHÉK referens:

Tasnádi Gábor

A borítón:

Vörös Zsuzsanna: *British Museum, London*  
<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 2014 áprilisában 200 példányban.

Megjelent az ELTE BTK HÖK Tudományos Bizottságának támogatásával.



## ELŐADÁSOK

STEIGER KORNÉL: *A sztoikus etika időszerűsége* / 5

BERNÁTH LÁSZLÓ: *A szabadság rejtélye* / 19

BOROS BIANKA: *Dualizmuson és monizmuson innen és túl  
– a rétegentológia szabadságfogalma* / 35

KISS CSABA: *Bibó István a szocializmusról és a marxizmusról* / 51

SZTRÓKAY LÁSZLÓ: *Antiphón és Prótagorasz* / 67

## XXXI. OTDK

### FILOZÓFIA TAGOZAT

BÁRDOS DÁNIEL: *Tudományfilozófiai és makroevolúciós trendek  
– az evolúció minimalista modelljei* / 81

BARTHA DÁVID: *Berkeley innátizmusa* / 103

CORSANO DÁNIEL: *A kép – nyelv vagy játék?* / 121

KAPELNER ZSOLT: *Egy még radikálisabb fordítás* / 137

TAKÓ FERENC: *A hasonlóság tanítói és a tanítók hasonlósága* / 161

TÓTH OLIVÉR ISTVÁN: *„A természet megfigyelése” fejezet helye  
A szellem fenomenológiájában* / 185



## ELŐSZÓ

Jelen számunkat két konferencia anyagából állítottuk össze. Az első részben a 2013. április 25–26-án megrendezett Történelem–Intencionalitás–Szabadság című hallgatói konferencia doktorandusz előadóinak munkái olvashatóak. A blokkot a konferencia fővédnökének, Steiger Kornélnak az írása vezeti be, aki 41 évnyi oktatói tevékenység után e tanév végén vonult nyugdíjba. A második rész a 2013. április 8-10-én lezajlott kaposvári XXXI. OTDK filozófia tagozatának kiemelkedő dolgozatait tartalmazza.

Rosta Kosztasz



# ELŐADÁSOK

Történelem – Intencionalitás – Szabadság

ELTE BTK, 2013. április 25–26.





Steiger Kornél

## A sztoikus etika időszerűsége

Az az arisztotelészi megállapítás, hogy az ember *zoon politikon*, értelemszerűen úgy fordítandó, hogy az ember természeténél fogva olyan lény, aki intézményesült közösségben éli az életét és feji ki működését. Arisztotelész azért a *politikon* jelzőt használja, mert számára – mint a görögök számára mindig is – a *polis*, a városállam a *par excellence* formája annak a közösségnek, amelyben a polgár, a *politész* él, és amelyhez való viszonyában meghatározza önmagát. A polis alkotmányos szerkezetének, a *politeiának* van egy külső, a személyiségen kívüli, és van egy belső, a személyiségen belüli aspektusa. A külső az intézményesült közösségnek az a törvényekből, szokásokból stb. kialakult viszonyrendszere, amelybe belehelyezkedve az embernek élnie és hatnia adatott. A belső: azoknak a morális elveknek, fogalmaknak stb. a szerkezete, amelyeknek az elsajátítása előfeltétele annak, hogy az ember tagja legyen a közösségnek. Nevezzük a külső viszonyrendszert politikai, a belsőt pedig morális diszpozíciónak. Ideális esetben a politikai és a morális diszpozíció izomorf. Ez az ideális izomorfia jelenik meg Platón *kallipolisz*ában,<sup>1</sup> és ugyanez a gondolat lebeghet Arisztotelész szeme előtt is, amikor a politikát és az etikát végső soron azonos diszciplínának tekinti.

Ha az izomorfia nincs jelen, akkor a polgárnak a polisshoz való viszonya és a polisznak a polgárhoz való viszonya két különböző skála értékei szerint alakul.

A polgárnak a polisshoz való viszonya egy olyan skálán mozog, amelynek az egyik szélső értékét az a magatartásforma reprezentálja, amikor az egyén gondolkodásában és tevékenységében a politika teljesen föloldódik a morálban. E szélsőség jellegzetes példája Szókratész, aki fáradhatatlan annak bizonyításában, hogy polgártársai azért morális analfabéták, mert a fennálló politika reflektálatlan értékrendje szerint orientálódnak. Ám ezenközben Szókratész egyáltalán nem tartja magát apolitikusnak, sőt úgy vélekedik önmagáról, hogy ő az igazi államférfi (*Gorgiasz* 521 d). A másik szélső érték az a magatartásforma, amikor az egyén gondolkodásában és viselkedésében a morál oldódik fel teljesen a politikában. Ez Szókratész vitapartnerének a pozíciója, legalább is Platón szemüvegén keresztül nézve.

Lássuk most a polisznak a polgárhoz való viszonyát. Ez a viszony egy olyan skálán helyezkedik el, amelynek az egyik szélső értéke a polisznak az a magatartása, hogy maximálisan támogatja polgárai testi, anyagi, szellemi integritását. Ez az érték jelenik meg az athéni polisznak abban a vonzó önarcképében, amely a periklészi demokrácia idején toposzá vált az attikai irodalomban (Thuküdidész 2.35-46: Periklész beszé-

1 A *kallipolisz* jelentése: „szépen, helyesen berendezett – azaz tökéletes – állam”. A kifejezés az *Állam* VII 9. 527c-ben szerepel, a mű V–VII. könyvében leírt állam megjelölésére.

de az elesettek temetésén, Platón: *Menexenosz*). A másik szélső értéket az a magartás reprezentálja, amikor egy hatalmi szervezet a polisz nevében szisztematikusan korrumpálja és destruálja a polgárokat testük, anyagi javaik és szellemi integritásuk vonatkozásában egyaránt. A platóni nómenklatúra szerint ez a türannisz attitűdje, de ha számba vesszük a görög történelemnek legkésőbb a diadokhosz-háborúkkal kezdődő korszakát (i.e. 4. sz. vége), akkor azt kell látnunk, hogy a hellén politikai és morális kultúrában ez a képlet ismétlődik a mithridatészi háborúig (i.e. 86), amely Hellasz önállóságának elvesztését eredményezte, valamint az ekkor már többé-kevésbé hellenizálódott Rómában a köztársaság végnapjaitól (i.e. 1. sz.) kezdve egészen Antoninus Pius és Marcus Aurelius császár koráig (i.sz. 2. sz.). Ez a közel ötszáz esztendő korszak – amelynek megnevezésére talán nem is a türannisz a megfelelő kifejezés, hanem a tacitusi „császártéboly” (*furor principium*)<sup>2</sup> – különleges kihívást jelent az etikai gondolkodás számára.

Mint az iménti szerkezeti elemzésben láttuk, a polgárnak mint *zoon politikonnak* a normális működése az, hogy egy konzolidált poliszban erényesen cselekszik. Az „erényesen”, mint a cselekvés módhatározója, itt nem szóvirág, hanem pontosan meghatározható minőségek együttese: az embernek a veszedelmes helyzetekben *bátran* kell viselkednie, a döntést igénylő helyzetekben *bölcsen és belátással*, az anyagi javak használatában *mértéktartást* kell tanúsítania, embertársaival való kapcsolatait és ügyleteit pedig a méltányos *igazságosság* kell, hogy szabályozza. A polisznak az a funkciója, hogy közeget és játékteret biztosítson polgára számára az erényes életvitelhez. A közeg és játéktér itt nemcsak az erényes tevékenységre megfelelő alkalmat jelenti, de azt is, hogy a *politész* a közösségtől hiteles és közvetlen visszajelzést kap tettei közösségi értékéről.

Ha ez a közeg elvész – márpedig a *furor principium* korában ez történik –, akkor elvesztése visszahat a személyiség morális diszpozíciójára is. Az elsődleges veszély mindjárt az, hogy a morális diszpozíció ki sem alakul az emberben. Eredendően, születésunktől fogva ugyanis animális lények vagyunk, akik ha közvetlenül és reflektálatlanul viselkedünk, akkor az emócióink szerint orientálódunk: vágyakozunk az élvezetre és félünk a fájdalomtól. Az állat és a kisgyerek így is cselekszik: törekszik az élvezetre, és kerülni igyekszik a fájdalom minden formáját. Erényesnek lenni ellenben mindig egy bizonyos erőfeszítést jelent, egy olyan viselkedés kialakítását és begyakorlását, amelyben az ember fölülírja az ösztönkésztetéseit és emócióit. De ugyan minek a nevében írhatná ezeket fölül egy olyan ember, akit a körülményei anómiássá és dezorientálttá tettek, akit az állam vezetői és saját előljárói is hol kegyesen korrumpálnak, hol kegyetlenül destruálni igyekeznek, aki olyan veszedelmes, ám mégis kisszerű körülmények között él, amelyeken úrrá lenni sem a jellem, sem az intellektus erejével nem lehetséges, akinek a világtól hiányzik a szolidaritás?

2 Tacitus, *Korunk története* 3. 72.

A sztoikus filozófia erre a kihívásra válaszol. Epiktétosz (1) megmutatja annak lehetőségét, hogy az ember a személyisége integritását olyan védetté teheti, hogy az integer személyiség kívülről nem támadható meg és nem destruálható, (2) az így megerősített személyiség morális diszpozícióján belül újra felépíti az elveszített politikai diszpozíciót, és ezzel – az individuum saját Énjén belül – helyreállítja a morális szféra és a politikai szféra szimmetriáját.

\*

Ennek a tanításnak a kifejtéséhez több fogalmat kell bevezetnem.

### A cselekvés

Az állatok és az ember működésének közös sajátossága, hogy cselekvésben nyilvánul meg. Cselekvés a táplálkozás, a szaporodás, a játék, a harc stb. A cselekvés mozgásban manifesztálódik, a mozgás pedig irányát tekintve kétféle lehet: a cselekvést kiváltó tárgyhoz közeledő, illetve attól távolodó. A közeledést kiváltó tárgy az, amit jónak, a távolodást kiváltó pedig, amit rossznak nevezünk.

Az állati cselekvés egyenes lefutású sorozat. Ha az éhes állat észleli a táplálékot, akkor késztetés ébred benne a táplálkozásra, és ha ez a késztetés fölébred benne, tüstént enni kezd. Ha észleli a számára veszedelmes ellenséget, késztetés ébred benne a menekülésre és tüstént menekülni kezd.

Az emberi cselekvés ennél bonyolultabb. Az emberben az észlelés eredményeként először egy hangoltság ébred a számára jóhoz való közeledésre, illetve a rossztól való távolodásra. Ez a hangoltság a törekvés (*orexisz*), illetve a háritás (*ekkliszisz*). Csak-hogy az ember számára – aki racionális élőlény – kétféle jó és rossz létezik: az animális jó és rossz, és a racionális jó és rossz. Az animális és a racionális elem a cselekvés előkészítése során konfliktusba kerülhet egymással, amint ezt a következő példákból láthatjuk. Előfordulhat, hogy valaki éhes ugyan, de egészségügyi vagy vallási okokból jelenleg tartózkodnia kell az étkezéstől. Ilyenkor az értelem nem hagyja jóvá a hangoltságot, azaz a jóllakottságra irányuló törekvést, és nem engedi, hogy a hangoltság késztetésbe menjen át. Ugyanígy: ha az ember észleli a veszélyt, hangoltság ébred benne háritására. Ám ez a hangoltsága sem válik tüstént késztetéssé, hanem megfontolja, hogy engedjen-e a háritás szándékának. Például előfordulhat, hogy valamilyen morálisan magasabb rendű cél végett – mondjuk hozzátartozói érdekében, vagy azért, hogy beváltsa egy ígéretét – vállalnia kell a kockázatot. A racionális lény számára az

animális és a racionális értékek konfliktusa esetén a racionálisnak kell hogy prioritása legyen.

### A tőlünk függő és nem tőlünk függő dolgok

Epiktétosz az emberi cselekvés világát két részre osztja: a tőlünk függő és nem tőlünk függő dolgok világára. Lássuk először a nem tőlünk függő dolgokat!

A személyes életünket kitöltő cselekvések szférájában vannak olyan területek, ahol idegen hatás érvényesülhet, olyan hatás, amely fölülírhatja, eltorzíthatja, keresztülhúzhatja eredeti szándékainkat. Ha szemügyre vesszük egy polisz-polgár életének megszokott berendezkedését, akkor egy családos embert látunk, aki családi birtokán gazdálkodik, vagyonát valamilyen állami tiszttség betöltésével vagy politikai kapcsolatrendszer ápolásával, esetleg más tevékenység révén gyarapítja,<sup>3</sup> pályafutása során tisztres presztízst tett szert. De látnivaló, hogy az uralkodói önkény és a hatalmi játszmák, de akár a sors szeszélye következtében mindezt egyik napról a másikra elveszítheti: presztízst megtepházhatják, tiszttségétől megfoszthatják, vagyona elkobozható, testét betegségek gyötörhetik, száműzetés, börtön, esetleg halálos ítélet várhat rá, ám élete vége még rendes körülmények között sem más, mint életerőinek megcsappanása és végül az elmúlás. Személyes életünknek azokat a tényezőit, amelyeket idegen – személyes vagy személytelen – erők befolyásolhatnak, nevezi a sztoikus filozófia „nem tőlünk függő” (*uk eph' hémin*) dolgoknak. Epiktétosz tömör megfogalmazásában:

Nem tőlünk függ a testünk, a vagyonunk, a hírnevünk, a tisztseink, egyszóval mindaz, ami nem egvedül a mi hatáskörünkbe tartozik. (*Kézikönyvecske* 1.1)

Ha cselekvéseink során törekvésünk és hárításunknak a szándéka valami nem tőlünk függő dologra irányul, akkor az esetek nagy részében a törekvés elvétheti a tárgyát, és belébotolhatunk abba, amit hárítani szándékoztunk, ugyanis személyes

3 „Három alapvető életforma létezik: az uralkodói, az államférfiúi és a harmadik a tudomány emberé. Hasonlóképpen a vagyonszerzésnek (*khrématiszmosz*) is három formája van: az első az, amikor valaki a királyságból szerzi a vagyont, vagy úgy, hogy ő maga király, vagy pedig a királyi tulajdonból kapja. A második, amikor az államtól szerzi a vagyont, mivel a bölcs ember részt vesz a szó elsődleges értelmében vett politikai életben; megnősül, gyermekeket nemz, mivel mindez összhangban van értelmes, társas és embertársait szerető lény voltával. Jövedelmét az államtól húzza, és magas pozícióban lévő barátaitól. Ha szofistaként tevékenykedik és ilyen módon tesz szert jövedelemre, erre vonatkozóan az iskola tagjai között vita van egy kifejezés jelentése tekintetében. Abban ugyanis egyetértének, hogy <a szofisták> jövedelmüket a nevelés terén kifejtett tevékenységükért kapják, és olykor fizetséget fogadnak el azoktól, akik náluk akarnak tanulni.” (Areiosz Didümosz = Sztobaiosz 2.109-110)

vagy személytelen erők kiszámíthatatlan játékának vagyunk kitéve. Ez az elvétel és belébotlás az oka annak, hogy az ember szerencsétlennek és boldogtalannak érzi magát, személyisége eltorzul, irigykedéstől, vádaskodástól, önsajnálattástól betegen éli le az életét.

Lássuk most a tőlünk függő dolgokat!

Tőlünk függ a véleményünk, a késztetésünk, a törekvésünk, a kerülésünk, egyszóval mindaz, ami egyedül a mi dolgunk. (*Kézikönyvecske* 1.1)

A késztetés, törekvés és hárítás fogalmával az imént már találkoztunk: ezek olyan mentális mozzanatok, amelyek a cselekvés előkészítésénél játszanak szerepet. A vélemény (*hüpolépszisz*) nem más, mint az a mód, ahogy a külvilág morális szempontból releváns dolgait, eseményeit megjelenítjük önmagunk számára. Például egy rossz körülmények között élő emberről lehet az a véleményem, hogy rossz sorsáról önmaga tehet, és ezért elzárkózom a segítségnyújtástól, de vélekedhetem úgy is felőle, hogy helyzete miatt részvétet érdemel, és akkor fölébred bennem a szolidaritás iránta.

Figyeljünk föl arra, hogy a nem tőlünk függő és a tőlünk függő dolgok kategorikusan különböznek egymástól. A nem tőlünk függő dolgok: tárgyi létezők, események, állapotok – egyszóval megformált tartalmak. A tőlünk függő dolgok ellenben önmagunkban tartalom nélkül való üres formák, olyan mentális intenciók, amelyek működés közben töltődnek be tartalommal. Kérdés, hogy tartalmukat honnan nyerik. Az állati késztetés esetén egyértelmű, hogy kívülről. Az emberi mentális intenciókkal másként áll a dolog. Kantot parafrázálva azt mondhatjuk, hogy Epiktétosz tanítása szerint minden intenciónk a tapasztalattal kezdődik ugyan, de nem mindegyik származik a tapasztalatból. Az emberi lélekben ugyanis eleve, születéstől fogva jelen vannak a morális alapfogalmak (*prolépszisz*): *jó/rossz, igazságos/igazságtalan, kell/nem szabad* stb. Ezeknek a fogalmaknak az egyén akkor ébred a tudatára, amikor lelkének vezérlő része (*hégegonikon*), vagyis az értelem (*logosz*) működni kezd benne. (Ez az antik közfelfogás szerint valamikor a hetedik és a tizennegyedik életév között következik be.)<sup>4</sup> Az emberek közötti morális különbség nem abból adódik, hogy némelyekben megfelelő mértékben, másokban pedig hiányosan vannak jelen, vagy éppen sehogy sincsenek jelen az alapfogalmak, hanem abból adódik, hogy a képzetlen ember a tapasztalatban adott tartalmi elemeket helytelenül rendeli alá alapfogalmaknak, a (filozófiában) képzett ember ellenben már képes arra, hogy helyesen disztingváljon azokban az élethelyzetekben, amikor cselekednie kell.

<sup>4</sup> Aetiosz szerint „az első hétéves életperiódus (*hebdomasz*) során” (SVF II 83), ill. – ugyancsak szerinte – „a második hétéves életperiódus körül” (SVF II 764); Jamblikhosz szerint „a tizennegyedik életév körül” (SVF II 835), egy anonim Platón-szkholiaszta szerint „kétser hétéves korunkban” (SVF I 149).

## Az erkölcsi diszpozíció

A tőlünk függő dolgok készletének egészét Epiktétosz erkölcsi diszpozíciónak (*proairesisz*) nevezi. Az ember, mint racionális lény filozófiai szempontból a saját erkölcsi diszpozíciójával azonos. Most már pontosabban meg tudjuk adni „a nem tőlünk függő dolgok” kifejezés értelmét: nem tőlünk függőek azok a személyes életvitelünkhöz tartozó dolgok (dologi létezők, események, állapotok), amelyek kívül esnek erkölcsi diszpozíciónkon. Meg tudjuk fogalmazni továbbá az ember morális feladatát: az embernek az erkölcsi diszpozíciója integritását kell kialakítania és megőriznie egész életén keresztül.

## Törekvés és háritás

Azt fontos tudnunk, hogy az erkölcsi diszpozíció integritásának kialakulása nem valamiféle egy csapásra bekövetkező pillanatnyi fordulat, nem olyasmi, ahogy a megtérést szoktuk elképzelni magunknak, elsősorban Pál apostol példája nyomán, aki a damaszkuszi úton nagy fényességtől sújtva földre rogy, mint Saulus, majd föláll a porból, mint Paulus (*ApCsel* 9.4-8). Ami a sztoában a *metanoiának* (megtérés) felel meg, az egy szándék fölébredése: a nem tőlünk függő dolgoktól a tőlünk függő felé való elfordulás szándékának fölébredése. Magát az elfordulást egyébként egész életünkben gyakorolnunk kell, hiszen szinte minden órában kerülhetünk olyan helyzetbe, amikor törekvés ébred bennünk valami nem tőlünk függő dolog iránt, illetve a háritás szándéka ébred valami nem tőlünk függő dologgal kapcsolatban. Az ilyen törekvést és az ilyen kerülési szándékot nyomban semlegesítenünk kell, ha ugyanis késztetéssé válik és ennek a sugallatára kezdünk cselekedni, akkor – lévén a tárgy valami nem tőlünk függő dolog – cselekvésünkbe eleve bele van építve a kudarc lehetősége, amely ha bekövetkezik, az ember szerencsétlennek és boldogtalanoknak érzi magát.

Ezen a ponton el kell oszlatnom egy gyakori félreértést. A „Ne törekedj” epiktétoszi maximáját szokás egy olyan végletesen aszkétikus parancsként értelmezni, mintha a filozófus például arra szólítaná föl tanítványát, hogy egyáltalán ne gondoskodjék a testéről: ne mosakodjon, és ne törődjön az egészségével. Ez azonban tévedés. A „Ne törekedj” valódi jelentése – az említett példára alkalmazva – ez: ne váljék benned olyan erős vágyakozássá a testi tisztaság iránti kíváncsalom, hogy ez a vágy fölülírjon egy fontosabb késztetést. Egy elemi példán szemléltetve a dolgot: ha a játszótéren egy kisgyerek beleesik a sárba, nyilván utánanyúlok és fölsegítem, jóllehet tudatában vagyok annak, hogy nemcsak a kezem lesz piszkos, de valószínűleg a ruhám is. Az

egészség esetében a „Ne törekedj” nem azt jelenti, hogy ha megbetegszel, ne szedd be a gyógyszert, amelyet az orvos fölírt, hanem azt jelenti, hogy ne válj egészségmániás, hibbant hipochonderré. A „Ne törekedj” tehát végső soron arra vonatkozó instrukció, hogy ha elvéted azt a nem tőlünk függő dolgot, amelyre szándékosan irányult, akkor ne fogjon el a boldogtalanság (*atiükhia*) bénító érzése, amely csak arra jó, hogy az ember előbb-utóbb egy tökkelütött, önsajnáltató, kveruláns alakká váljék – hanem annak tudatában cselekedj, hogy ez a negatív kimenetel (hogy koszos lesz a kezed, vagy hogy ez a gyógyszer mégsem segít) benne volt a pakliban.

Ugyanígy a „Ne akard háritani a nem tőled függő események bekövetkezését” maximája sem fatalista módon értendő: nem azt jelenti, hogy elhanyagolom például a testemet vagy a vagyonomat, arra való hivatkozással, hogy nem tőlem függ, hogy mi történik velük. Ellenkezőleg: gondoskodással kezelem őket.

Milón sem akarok lenni, aztán mégsem hanyagolom el a testem. Kroiszosz sem akarok lenni, mégsem hanyagolom el a vagyonomat. (*Beszélgetések* 1.2.37)

A „Ne akard háritani ...” azt jelenti, hogy ha gondoskodásom ellenére mégis sérülnek, nem fog el a szerencsétlenség (*düsztükhia*) mindent elborító negatív érzése, amely csak arra jó, hogy további cselekvéseimet – adott esetben az egészségem, illetve vagyoni állapotom helyreállítására irányuló erőfeszítéseimet – bénítsa.

A törekvés és a háritás helyes kezelésének elsajátítása két lépésből áll. (1) Első lépésként nekem, mint tanítványnak azt kell megértenem, hogy a törekvésemhez és a háritásomhoz egyedül nekem van privilegizált és kizárólagos közvetlen hozzáférésem, hiszen ezek tőlem függő dolgok. A mindennapi tapasztalat azonban ennek mintha az ellenkezőjét mutatná: úgy tűnik, hogy törekvésemet és háritásomat mások közvetlenül befolyásolhatják. Bemutatok erre vonatkozóan két nyers példát. Ha egy barátom felesége kikezd velem, és ezt olyan intenzíven teszi, hogy végül kedvem támad egy kis házasságtörésre, akkor úgy élem meg a dolgot, és utóbb azzal fogok védekezni is, hogy az asszony befolyásolta a törekvésemet, amely végül készletelésbe csapott át, és megtörtént, ami történt. A másik példa: ha a zsarnok magához hívat és felszólít rá, hogy adjam ki a barátaimat, akik valami hatalomellenes dolgot műveltek, akkor eredeti szándékom szerint az árulást akarom háritani, de elképzelhető, hogy olyan erős fenyegetésnek leszek kitéve, hogy megváltoztatom a háritás tárgyát: a száműzetést, a vagyoneklobzást akarom elkerülni akár azon az áron is, hogy barátaimra vallok. Utóbb azzal fogok védekezni, hogy a zsarnok fenyegetéssel megváltoztatta háritási szándékomat.

Valójában nem a csábító asszony változtatta meg a törekvésemet, és nem a zsarnok változtatta meg a háritásomat, hanem én magam változtattam meg ezeket az

ő fellépésük hatására. Ez a fölismerés emberileg persze nem teszi könnyebbé egyik helyzetet sem, de arra mindenképpen jó, hogy rávilágítson: elvileg mindig megvan a lehetőség az ellenállásra, és ha kudarcot vallottam, ne más hibáztassak érte, hanem magamban keressem a hibát, és feladatként tűzzem magam elé, hogy máskor erősebb leszek.

(2) A törekvés és a háritás helyes kezelésének második lépése Epiktétosz iskolájában egy meditációs gyakorlat: elképzelt élethelyzetekben kell begyakorolni a törekvés és a háritás helyes kezelését. Ez egy nagyon érdekes technikai részletkérdés, amelyre most nem térek ki.

### Viszonyok és kötelességek: a késztetés

Ha a tanítvány már elsajátította a törekvés és a háritás helyes kezelésének elemi tudását, akkor dolgozni kezdhet késztetéseinek (*hormé*) kezelésén. Mi a különbség törekvés és késztetés között? Röviden szólva a következő: az ember nem „enni törekszik”, hanem a jóllakottság érzésére törekszik. Ez a törekvés ébreszt benne késztetést az evésre. Nem a tüzet kerüli, hanem az égési seb okozta fájdalomérzetet. Ez ébreszt benne késztetést arra, hogy biztonságos távolságra húzódjék a tűztől. Hangoltságunknak (a törekvésnek és a háritásnak) a tárgyai érzések, amelyek a szubjektumon belül ébrednek. Késztetésünk ellenben a külső világban végbemenő cselekvést kezdeményez, amely a hangoltságban adott érzések fölkelését, illetve elkerülését, megszüntetését célozza. A késztetés taxatív, logikailag különbözik ugyan a cselekvéstől (hiszen azt mondom: „késztetést érzek a cselekvésre”), de folyamatában azonos vele, hiszen tárgyak is azonos és időben egybeesnek.

Itt további fogalmakat kell bevezetnem: a személyközi viszony (*szkheszisz*) és a kötelesség (*kathékon*) fogalmát.

Mivel az ember közösségi lény, életét személyközi viszonyok szövetében éli. Ilyen viszony kapcsolja őt a szüleihez, a gyermekeihez, a házastársához és az istenekhez. Ezeket nevezzük „természetes viszonyoknak”. A reláció másik fajtája a „szerzett viszony”. Ilyen a baráti kapcsolat, a szomszédokhoz való, a hivatali alá- fölrendeltekhez kapcsoló, a mester és a tanítvány között kialakuló, valamint a különböző ügyletekben (kereskedelmi ügyekben, utazás során stb.) létrejövő viszonyok. Különleges fajtája a viszonynak az önmagunkhoz való viszony, amely az önmagammal való azonosság tudatában jelenik meg, és amely az egyén legősibb, legkorábbi viszonya: a sztoikus tanítás szerint az embernek az önmagához való viszonya előbb tudatosul, mint a szüleihez való viszony.

Az önmagamhoz való viszony kivételével az összes többi reláció olyan természetű, hogy az a személy, akivel én viszonyban állok, a „nem tőlem függő” létezők közé tarto-



zik. De maga a viszony, amely hozzájuk kapcsol, tőlem függő dolog. Az interperszonális viszonyok magatartást és cselekvést implikálnak. Az ember magatartása és cselekvése lehet helyes és helytelen. A „helyénvaló magatartást” és a „helyénvaló cselekvést” a sztoikusok *kathékonnak* nevezik. Ez a kifejezés eredetileg azt jelenti, „ami valakihez illik”, „ami valakit vagy valamit megillet”, a szónak abban a tág értelmében, hogy például a madárnak az a *kathékonzja*, hogy repül, az oroszlánnak, hogy ragadozással szerzi meg a táplálékát. Mivel Cicero a *kathékon* kifejezést *officiumnak* fordította latinra, ezért a legtöbb modern fordításban a „kötelesség” (*Pflicht, duty, devoir*) kifejezés szerepel.

A viszonyaink implikálta magatartást és cselekvést, azaz késztetéseinket a morálisan jó emberben a *kathékon* szabályozza: szüleimnek jó gyermekeként, gyermekeimnek jó szülőjeként kell viselkednem és cselekednem. Tekintettel arra, hogy az a személy, akivel relációban vagyok, nem tőlem függő lény, ezért az interperszonális viszony nem függ a viszonzóságtól. Nem mondhatom az apámnak azt, hogy „Ha jó apám leszel, akkor jó fiad leszek, ha rossz, akkor rossz”, hiszen – mint Epiktétosz mondja – a természet nem a jó apával kapcsolt össze bennünket, hanem az apával. Az én kötelességem az, hogy *én* legyek jó fia a szüleimnek, *én* legyek jó szülője a gyermekeimnek. Ha ugyanis ezt elmulasztom, akkor nemcsak az interperszonális viszonyaim sérülnek, hanem az önmagamhoz való viszonyom is: elpusztítom magamban a jó gyermeket, a jó szülőt, egyszóval: a morálisan jó embert, akivé a természet szerint lennem kellett volna.

\*

Innen térjünk vissza ahhoz a kezdeti állításomhoz, hogy Epiktétosz (1) megmutatta annak lehetőségét, hogy az ember a személyisége integritását olyan védetté teheti, hogy az integer személyiség kívülről nem támadható meg és nem destruálható, (2) az így megerősített személyiség morális diszpozícióján belül újra felépítette az elveszített politikai diszpozíciót, és ezzel – az individuum saját Énjén belül – helyreállította a morális szféra és a politikai szféra szimmetriáját.

Itt valaki azt az ellenvetést tehetné, hogy ez az epiktétoszi eljárás – bármiben álljon is, és bármennyire éles elméjű legyen is – legföljebb arra jó, hogy az iskolájuk közegébe visszahúzódnó szakfilozófusokban kialakítson egy olyan attitűdöt, *mintha* ők a közélet porondján forgolódnának, holott valójában az ólomkatonáikkal játszó gyerekekhez hasonlítanak, akik hadvezérnek képzelik magukat. Hogy ezt az ellenvetést semlegesítsem, le kell szögeznünk, hogy Epiktétosznak nem az a célja, hogy szakfilozófusokat képezzen. Az ő tanításának címzettje az a fiatalember, aki arra készül, hogy életét a városában élje le, családot alapítson, gyermekeket neveljen, irányítsa a családi birtokot és tisztességgel megfeleljen azoknak a tisztségeknek és funkcióknak, amelyekkel közössége megbízta. A

tanítványnak tehát nem az a feladata, hogy dolgozószobájába visszavonulva spekuláljon a tanultakról, hanem az a feladata, hogy mindennapi életében megélje és alkalmazza, amit a mesterétől tanult.

A személyiség integritását az a felismerés biztosítja, hogy a tőlem függő dolgokhoz kizárólag nekem van privilegizált és közvetlen hozzáférésem. A személyiség integritásának támadhatatlansága természetesen nem életbiztosítást jelent – hiszen az életem eleve valami nem tőlem függő dolog –, hanem az erkölcsi diszpozíció támadhatatlanságának lehetőségét jelenti. Ha fölismerem, hogy saját véleményemet, törekvésemet, háritási szándékomat, késztetésemet kizárólag én magam tudom közvetlenül befolyásolni, akkor lehetőségem van arra, hogy ellenálljak azoknak a kecsgetéseknek és fenyegetéseknek, amelyekkel az emberek egymás viselkedését befolyásolni igyekeznek. Ne tévesszen meg bennünket az, hogy a filozófusnak a zsarnok által való fenyegetésére vonatkozó epiktétoszi példák általában túlexponáltak, és határhelyzetekben mutatják be a fenyegetés anatómiáját. Ennek az az oka, hogy ezek meditációs példák: arra való, hogy a tanítvány gondolja át és élje meg bensőleg őket úgy, hogy ezenkívül állandóan arra emlékezteti magát, hogy aki nem rogy be lelkileg egy ilyen helyzetben, azt nem lehet fenyegetni. Félreértés volna azt gondolnunk, hogy Epiktétosz azt várja el tanítványától, hogy holmi hibbant, önjelölt mártírként viselkedjék, aki már alig várja, hogy meggyűjtsák alatta a máglyát. Ő maga egyébként meglehetősen idegenkedéssel viszonyul az effajta mártírkodáshoz és hivalkodó aszkézishez, teátrális nagyszájúságnak tekinti. De vegyük észre, hogy azok a kecsgetések és fenyegetések, amelyekkel mások a viselkedésünket a mindennapi életben befolyásolni igyekeznek, általában viszolygotatók és kisserűek.

Térjünk át végül a második pontra. Hogyan értendő az, hogy a filozófus a személyiség morális diszpozícióján belül újra felépíti az elveszített politikai diszpozíciót? Epiktétosz azáltal, hogy tanítványának intencióit visszavonja a nem tőlünk függő dolgok területéről, az etikai kérdések iránt fogékony személyiséget kioldozza a korai császárkor morálisan diszfunkcionális, deformáló és horizontját vesztett politikai közegéből. Ez a közeg morálisan azért diszfunkcionális, mert benne a polgár nem kap hiteles és közvetlen visszajelzést tettei közösségi értékéről. Azért deformáló, mert az államférfi helyett a hatalomtechnikai trükkök alkalmazóját és ennek professzionális kiszolgálóit állítja a politikus piedesztáljára, ezt az értékvesztett személyiséget és magatartást állítja példaképként a fiatal polgárok elé. És azért horizontját vesztett, mert még látszólagos változásai mögött sincs más, mint ugyanannak a rossz mechanizmusnak a monoton ismétlődése, amelyet Seneca így fogalmazott meg:

Mit akarsz, Marcus Cato? Már nincs szó szabadságról: tönkrement az már régen. Kérdés, hogy Caesar vagy Pompeius hatalmába kerüljön-e az állam: mi közöd ehhez a versen-

géshez? Egyik párt sem a te pártod: uralkodót választanak. Mit tartozik rád, melyikük győz? Győzhet a jobbik, de nem lehet, hogy ne az legyen a rosszabb, aki győzött. (*Erkölcsei levelek* 14., Kurcz Ágnes fordítása.)

A fennálló externális politikai közegből kioldozott személyiség azonban mégsem kerül légüres térbe, ugyanis a helyesen működő erkölcsi diszpozícióján belül megjelenik a *politeia* külső viszonyrendszerének, a politikai diszpozíciónak az ideális képe. Hogyan megy ez végbe?

Mint láttuk, „a tőlünk függő dolgok” – vagyis a véleményalkotás, a törekvés, kerülés, késztetés – intencionális természetűek: a véleményalkotás és a késztetés intencionális cselekvés, a törekvés és a kerülés pedig intencionális hangoltság. Mármost az intencionális cselekvés bizonyos értelemben maga konstituálja a tárgyát. Ez persze nem úgy értendő, hogy ha késztetésem támad a táplálkozásra, akkor a késztetés mindjárt táplálékot *teremt* a számomra, hanem úgy értendő, hogy a késztetés *jelöli ki* a kívüllág bizonyos tárgyait ehetőkként. Ebből pedig az is következik, hogy késztetésem minőségétől függ, hogy az milyen tárgyat konstituál a számomra.

Az emberi késztetés minőségét két tényező befolyásolja: alapfogalmaink és a kötelességek. A képzetlen, valamint az erkölcsileg rossz ember az egyedi helyzeteket, amelyek cselekvésre késztetik, nem tudja helyesen alárendelni a megfelelő alapfogalomnak, és nem törődik azzal, hogy az adott esetben mi a helyénvaló cselekedet, azaz a kötelesség. Modellezzünk egy epiktétoszi élethelyzetet, a házasságtörőnek a helyzetét! (*Beszélgetések* 2.4) Emberünk észleli, hogy a szomszéd felesége szép, kívánatos és megkapható. Erotikus hangoltság támad benne, amit annak a helytelen gondolatnak az alapján, amely szerint az erotikus élvezet feltétlenül megfelel a jó alapfogalmának, nyomban jóváhagy. A hangoltság késztetéssé válik, amely intenciójának tárgyát a házasságtörésben jelöli meg. Lássuk erről Epiktétosz értékelését!

Voltaképpen mit is teszünk, amikor a természetünkhöz szorosan hozzátartozó megbízhatósággal nem törődve megkörnyékezzük a szomszéd feleségét? Mi más ez, mint pusztítás és rombolás! Mit pusztítunk el? A megbízható, az önmagát becsülő, az istenfélő embert. Csak ezeket? A jószomszédi viszonyt nem tesszük tönkre? A barátságot, a városközösséget nem tesszük tönkre? Hová sorolhatjuk magunkat ezután? Miként fordulhatok hozzád, ember? Mint szomszédomhoz, mint barátomhoz? Mint milyen emberhez? Mint polgártársamhoz? Miféle bizalmam lehet irántad? Ha egy ócska edény volnál, és már semmire nem lenél használható, akkor kidobnának a trágyadombra, és nem is venne föl többé senki. Ha pedig ember vagy, aki semmiféle helyet nem tud betölteni a társadalomban, mihez kezdjünk veled? Mert elfogadjuk, hogy a barát rangjának nem tudsz megfelelni; de szolgának legalább jó vagy-e? Ki lesz bizalommal irántad? ... Mit gondolsz, mit kezdjünk veled? Nincs hely, ahol elhelyezhetnénk. (*Beszélgetések* 2.4.2-7)

Aki tehát egy vétket elkövet, az elsősorban önmaga ellen vétkezik, vagyis azt a viszonyt destruálja, amely őt önmagához fűzi. Ha önmagát destruálja, akkor a többi viszonya is sérül: nem tudja megcselekedni azokat a helyénvaló cselekedeteket, amelyek természetadta és szerzett viszonyaiból következően megteendők volnának a számára. Ugyanezt a gondolatot a másik oldalról megközelítve is megtaláljuk a *Beszélgéteésekben*:

[A]kik helyesen végzik filozófiai gyakorlataikat, azok] törekvésükben nem vétik el a célt, kerülésükben nem botlanak bele abba, amit kerülnek, magukban fájdalomtól, félelemtől, zavartól mentesen élnek, a közösségben pedig tartják magukat mind természetadta, mind szerzett viszonyaikhoz fiúként, apaként, testvérként, polgárként, férfiként, nőként, szomszédként, munkatársként, főnökként és beosztottként. (2.14.8)

Mint látható, az erkölcsi diszpozíción belül kialakított epiktétoszi politikai diszpozíció tartalma szerint nem más, mint a polgári viszonyból levezethető helyénvaló cselekvések megtétele, pontosabban az ilyen cselekvések megtételére vonatkozó állandó késztettség állapota. Természetesen a polgári kötelesség teljesítése nem a fennálló hatalommal szemben tanúsított lojális viselkedést jelenti (kivált nem az olysfajta lojalitást, amely cserébe részt kíván kapni a hatalomból), hanem a polgártársaink iránti szolidaritást jelenti, kivált az olyanok iránti szolidaritást, akiket a császártérboly éppen büntetésbe helyezett. A szolidaritásnak ez a maximája jelenik meg a következő epizódban:

[A]z az asszony, aki a száműzött Gratillának egy hajórakományra való segílyt küldött, helyesen válaszolt, amikor valaki megjegyezte: „Domitianus ezt el fogja koboztatni”. – „Abba, hogy elkoboztatja – felelte –, bele tudok nyugodni. Az viszont nem hagyja nyugtot nekem, ha el sem küldtem volna.” (*Beszélgéteések* 2.7.8)

Ez nem olyan politikai attitűd, amelyre egy választási pártnak a programját rá lehetne építeni, de ez nem is célja. Célja az autonóm személyiség kecsgetéssel és fenyegetéssel meg nem ingatható magatartásának kialakítása és megőrzése.

## Bibliográfia

### Elsődleges irodalom

- von Armin, Hans (szerk.) 1964, *Stoicorum veterum fragmenta*. Teubner, Stuttgart. [SVF]  
Epiktétosz 1978, *Kézikönyvecske*. Ford. Sárosi Gyula, Európa, Budapest.  
Schenkl, Heinrich (szerk.) 1894, *Epicteti Dissertationes*. Teubner, Leipzig. [Beszélgetések]  
Seneca 2002, *Seneca prózai művei I.*, Ford. Bollók János et al., Szenszár, Budapest.

### Másodlagos irodalom

- Bonhöffer, Adolf 1890, *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*. Ferdinand Enke, Stuttgart.  
Bonhöffer, Adolf 1894, *Die Ethik des Stoikers Epictet*. Ferdinand Enke, Stuttgart.  
Long, A. A. 2002, *Epictetus. A Stoic and Socratic Guide to Life*. OUP, Oxford.  
Scaltsas, Theodore – Mason, Andrew S. (szerk.) 2007, *The Philosophy of Epictetus*. OUP, Oxford.

## Bernáth László

1986-ban születtem Budapesten. 2005-től 2011-ig a Pázmány Péter Katolikus Egyetem hallgatója voltam filozófia–esztétika szakon. Jelenleg az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola analitikus filozófiai programján veszek részt doktori képzésben. Kutatási témám a szabad akarat és a determinizmus összeegyeztethetőségének problémája.

Bernáth László

## A szabadság rejtélye\*

Tanulmányomban amellet érvelek, hogy a metafizikai értelemben vett szabadság lényegét képtelenek vagyunk megérteni. Az első szakaszban tisztázom a metafizikai értelemben vett szabadság jelentését. A második részben felkínálok néhány egyszerű – a zigóta-érvhez hasonló gondolat kísérletet, ami segíthet belátni, miért van szükség a metafizikai szabadságra az erkölcsi felelősséghez. A harmadik részben röviden összefoglalom az ágens-okozás elméletét, amely véleményem szerint az összes metafizikai felelősségelmélet közül egyedül képes beépíteni magába a metafizikai szabadság összes jellemzőjét. A negyedik részben amellet érvelek, hogy bármilyen dicséretes, de az az elmélet, amely a metafizikai szabadságot tartalmazza, nem tudja egymástól hatékonyan elkülöníteni a véletlen eseményeket és a szabad döntéseket. Az utolsó szakaszban pedig arra teszek javaslatot, hogy e szükségszerű kudarc ellenére hogyan lehet racionális alapot adni a metafizikai szabadságban való hitnek.

### 1. Mit jelent a metafizikai szabadság?

A metafizikai szabadság különbözik a pszichológiai, a politikai vagy más egyéb értelemben vett szabadságtól. Az utóbbi szabadságfogalmak arra utalnak, hogy képesek vagyunk-e valamilyen térben érvényesíteni azokat a döntéseket, amelyeket a legjobbnak látunk. Politikailag az szabad, akinek joga és a törvények által biztosított valós lehetősége megtenni azt, amit politikailag a legjobbnak ítél (mégha ez a politikától való távolmaradás is), anélkül, hogy ebben a politika egyéb elemei akadályoznák. Pszichológiai értelemben az rendelkezik szabadsággal, aki képes saját döntései szerint a valóságban cselekedni, anélkül, hogy pszichológiai kényszerek ezt lehetetlenné tennék. E megközelítésekkel szemben a metafizikai szabadság arra akar választ adni, mikor lehetnek maguk a *döntések* szabadok.

Íme a *metafizikai szabadság*<sup>1</sup> általam használt – libertariánus<sup>2</sup> – fogalma:

\* A tanulmány alapjául szolgáló előadás 2013. április 25-én hangzott el a II. Országos Hallgatói Konferencián. Köszönettel tartozom Hankovszky Tamásnak, Kodaj Dánielnek, Kovács Gábornak, Makai Ádámnak, Margitay Tihamérnek, Nyárfádi Krisztiánnak, Such Dávidnak, Tihanyi Katalinnak, Tözsér Jánosnak és Ziegler Zsoltnak a tanulmány megírását segítő észrevételeikért.

1 A kifejezést Peter van Inwagen-től veszem át. Lényegileg nem különbözik a metafizikai szabadság általam és általa használt fogalma egymástól, én csak erőteljesebben hangsúlyozom a kontroll-feltét jelentőségét. Továbbá én nem abban látom az éles különbséget a metafizikai és a többi szabadság-fogalom között, hogy az utóbbiak negatívak, míg az előbbieket pozitívak volnának. Van Inwagen 1998, 365–374. o.

2 Az angolszász szabadakarat-vitában azokat nevezik libertariánusnak, akik szerint a szabad akarat (és így az erkölcsi felelősség) létezik és összeegyeztethetetlen a determinizmussal.

X akkor rendelkezik metafizikai szabadsággal egy L természeti törvényekkel és M távoli múlttal rendelkező V aktuális világban, ha

(i) egy aktuális, a döntés meghozatalát közvetlenül megelőző  $t_1$  időpontban X-nek legalább két, külön-külön aktualizálható lehetősége van arra vonatkozóan, mi mellett dönt  $t_2$ -ben (alternatíva-feltétel)

úgy, hogy

(ii) X regulatív<sup>3</sup> módon kontrollálja, mi mellett dönt  $t_2$ -ben. (kontroll-feltétel)<sup>4</sup>

Az „aktuálisan” kitétel azt hivatott hangsúlyozni, hogy a döntési alternatíváknak nem egy másik lehetséges világban, hanem ott és akkor, a döntés meghozatalának kezdetekor kell nyitva állniuk a döntéshozó előtt.<sup>5</sup> Regulatív kontrollon pedig azt értem, hogy a döntéshozó nemcsak részt vesz a döntés kialakításában, hanem rajta múlik, hogy éppen A és nem például B alternatíva mellett szóljon végül a meghozott döntés. Talán így elsőre enigmatikusnak tűnik, hogy mit jelent a regulatív kontroll, ezért érdemes példákkal illusztrálni, mikor rendelkezünk regulatív kontrollal és mikor *nem*.

Nem rendelkezik valaki regulatív kontrollal döntése fölött, ha döntése véletlenszerűen megy végbe. Ha valaki két tökéletesen egyforma ananász közül választ a boltban, oly módon, hogy teljesen véletlenszerűen dönt egyik vagy másik mellett, akkor nincs jelen a regulatív kontroll.<sup>6</sup> Hiszen, ha valami véletlenszerű, azt semmi sem határozza meg.

Akik hisznek a fenti metafizikai értelemben vett szabadság létezésében, azok úgy gondolják, hogy többnyire akkor rendelkezünk ilyen szabadsággal, amikor erkölcsi jellegű döntést kell hoznunk. Képzeljük el, hogy Józsi most egy sokkal komolyabb szituációban találja magát: el kell döntenie, hogy megcsalja-e a feleségét vagy hűséges marad hozzá. Fontos hangsúlyozni, hogy Józsi sem nem angyal, sem nem ördög. Jelleme nem annyira nemes, hogy

3 John Martin Fischer vezette be a fogalmat. A regulatív kontrollt megkülönböztette az ún. vezérlő kontrolltól (*guidance control*). Az előbbi képessé teszi a cselekvőt arra, hogy ő nyitott alternatívák közül választva meghatározza, melyik alternatíva fog megvalósulni. A vezérlő kontroll ennél kevesebbet jelent, pusztán annyit, hogy az alany dönt és cselekszik, ilyen értelemben „levezeti” az eseményeket, de sem a választásban, sem a cselekvésben nem állt nyitva reálisan egynél több alternatíva. Fischer úgy gondolja, az inkompatibilistákkal (és velem) ellentétben, hogy utóbbi típusú kontroll elegendő az erkölcsi felelősség tulajdonításhoz. Fischer 2006, 56–61. o.

4 Ama felismerésért, hogy a két feltétel megkülönböztetése központi jelentőségű, és éles feszültség van közöttük, köszönettel tartozom Ziegler Zsolt megvilágító erejű cikkének. Ziegler 2009.

5 Itt természetesen nem azt követelem meg, hogy a döntés során A és B alternatíva mellett is dönthessünk egyszerre. Tehát nem azt, hogy valaki egyszerre dönthessen amellett, hogy elutazik és hogy otthon marad. Hanem azt, hogy amikor megkezdí valaki a döntési folyamatot, akkor még nyitott, hogy melyik döntés fog megszületni a folyamat végén: hogy az elutazás mellett dönt az illető vagy az otthonmaradás mellett. Ezután mindig, amikor azt mondom, hogy mindkét döntési alternatíva aktualizálható vagy aktualizálható lett volna, az csak annyit jelent, hogy a döntés megkezdésekor nem volt meghatározott, hogy az aktuális világunk melyik döntéssel fog bővülni későbbi  $t_2$ -ben.

6 Peter van Inwagen meggyőzően érvel amellett, hogy az ilyen, ún. Buridan-típusú döntéseknél nem lehet szó valódi szabadságról. Van Inwagen 1989, 415–417. o.



lehetetlenné tenné az erkölcsileg helytelen döntés meghozatalát, de nem is annyira romlott, *hogy vágyaiból és hiteiből egyszerűen levezethető lenne*, hogy végül úgyszólván a kevésbé elfogadható álláspontra fog helyezkedni. Ebben a helyzetben két koherens indokrendszer áll szemben egymással, Józsinak döntenie kell, melyik indokrendszer mellett teszi le a voksát.

A kontraszt kedvéért felvázolok még két példát, hogy érthetőbb legyen jelen kontextusban a regulatív kontroll fogalma. Tétélezzük fel, hogy Józsi mégiscsak nemes jellemmel rendelkezik. Ekkor, habár észleli női ismerőse vonzó kisugárzását, ez a jelenség egyszerűen elégtelen ahhoz, hogy valódi dilemmába sodorja. Még ha eszébe is jut a félrelépés lehetősége, és el is gondolkodik rajta, valójában teljes képtelenség lenne, hogy a megcsalás mellett döntsön. Regulatív kontrollt ebben a helyzetben Józsi nem gyakorolt döntése fölött.<sup>7</sup>

Az utolsó példa a következő. Térjünk vissza ahhoz az esethez, amikor Józsinak volt regulatív kontrollja arra vonatkozóan, hogy melyik döntést hozza meg. Tétélezzük fel, hogy Józsi amellest döntött végül, hogy megcsalja a feleségét. Ekkor azonban felmerül a kérdés, egészen pontosan hogyan is volna érdemes úgy kivitelezni a találkozást, hogy biztosan titokban maradjon. Ez egy olyan gyakorlati kalkuláció, amiben ellentétes elvek és értékek biztosan<sup>8</sup> nem csapnak össze;<sup>9</sup> ha adódik is a döntéshozatal közben feszültség, az legfeljebb abból származhat, hogy Józsinak nem jut eszébe igazán jó megoldás. Ha ismertük volna Józsi hiteit a külvilágról, preferenciáit, valamint jártasságát, hogy megoldást találjon ilyen helyzetekre, előre meg tudtuk volna mondani, milyen következtetésre és így döntésre fog jutni. Nem beszélhetünk regulatív kontrollról ezzel a döntési folyamattal összefüggésben, mivel a döntés meghozatala előtt nem áll rendelkezésre egyenlő több megvalósítható döntési alternatíva.

A döntéseink felett gyakorolt regulatív kontroll, amely megjelenik a kontroll-feltételben, szorosan összefügg az alternatíva-feltételben hangsúlyozott alternatív lehetőségekkel.<sup>10</sup> Hiszen a regulatív kontroll hiányának egyik típusa éppen abból eredeztethető, hogy a döntés során valójában nem hozhatunk kétféle döntést, valamiért előre meghatározott, mire fogunk kilyukadni. Ezért elmondhatjuk, hogy a kontroll-feltételben rejtetten már benne foglaltatott az alternatíva-feltétel. Ugyanakkor az alternatíva-feltételnél a kontroll-feltétel gazdagabb, hiszen utóbbi kizárja, hogy a metafizikai szabadság arról szólna, hogy véletlenszerűen egyszerűen csak elindítjuk valamely alternatíva megvalósulását.

7 A restriktivistá libertariánusokkal értek egyet, akik szerint sokszor, amikor döntést hozunk, szigorú értelemben véve nem vagyunk szabadok, mégis felelősek vagyunk a döntésért, mert jellemünknek bizonyos elemei, amelyek meghatározzák a szóban forgó döntést, valamely korábbi szabad döntésből származnak.

8 Feltéve, hogy nincs két olyan megoldás, amelyek gyakorlati szempontból egyformán jók lennének.

9 Huoranszki Ferenc *Freedom of the Will* című könyvében azért állítja, hogy egyetlen döntésünk felett sem gyakorlunk regulatív kontrollt (bár nem ezt a terminológiát használja, döntésekről szóló elméletének az ez az egyik fontos mozzanata), mert – ahogy én látom – minden döntést a praktikus döntések mintájára fog fel, ahol csak azt kell eldönteni, melyik eszközt válasszuk preferenciáink kielégítése, céljaink elérése érdekében. Huoranszki 2011, 47–53. o.

10 A kontroll- és az alternatíva-feltétel összefüggésére Robert Kane hívta föl a figyelmet. Kane 2007, 16–22. o.

## 2. A metafizikai szabadság mint az erkölcsi felelősség feltétele

A fenti értelemben vett metafizikai szabadság – sok egyéb mellett – legfőbb feltétele annak, hogy valóban létezzen erkölcsi felelősség. Bár több kompatibilista<sup>11</sup> és libertariánus<sup>12</sup> elmélet igyekszik valamilyen más alapot biztosítani a morális felelősségnek, én úgy gondolom, nem járhatnak sikerrel. A kompatibilisták, akik összeegyeztethetőnek tartják az erkölcsi felelősséget és a természeti törvények determinisztikusságát, és azok a libertariánusok, akik megelégednek indeterminisztikus (vagy ok nélküli) döntések/cselekvések feltételezésével az erkölcsi felelősség megalapozásával összefüggésben, elméleteik nagyfokú különbözősége ellenére hasonló okokból vannak kudarcra ítélve. Sajnos most nincs módomban hosszabban érvelni e tézisem mellett. Annyit azonban megjegyeznék, hogy a kudarc fő oka, hogy azokban a koncepciókban, amelyek a metafizikai értelemben vett szabadságot megpróbálják valamivel pótolni, sohasem tudnak elegendő kontrollt biztosítani a döntés meghozójának. Néhány szemléletes példával világítanám meg, miért van ez így.<sup>13</sup>

Tegyük fel egy pillanatra, hogy Isten hozta létre a világunkat egy terv alapján. Ez a terv sok egyéb mellett azt is magába foglalta, hogy – valamiért – Napóleon lerohanja Oroszországot. Ennek érdekében Isten úgy alkotta meg a világ kezdeti állapotát és a természeti törvényeket, hogy elkerülhetetlenül bekövetkezzen ez az esemény. Sőt, nemcsak ez, de még az is a terv része volt, hogy Napóleon kényszermentesen, racionális indokok alapján döntsön az invázió mellett. Ennek érdekében Isten a világ kezdeti állapotát és a természeti törvényeket úgy hozta létre, hogy az említett döntés és a belőle fakadó történelmi események bekövetkezzenek. Nos, véleményem szerint, bármit is gondoljunk a támadásról, ebben az esetben Napóleont nem, csakis Istent tehetnénk felelőssé a történetekért.<sup>14</sup> Miért? Azért, mert a „gyeplő” valójában nem Napóleon kezében volt, őt is csak irányították – bár roppant kifinomult eszközökkel.

11 Két főbb típusa van a kompatibilizmusnak. Az egyik szerint, ha a determinizmus igaz, akkor is dönthettek/cselekedhettek volna másképpen is a cselekvők. Lásd pl. Huoranszki 2011. A másik szerint nincs is szükség alternatív lehetőségekre az erkölcsi felelősséghez, és ezért összeegyeztethető a determinizmus az erkölcsi felelősséggel. Ez utóbbi irányzatot gyakran nevezik szemi-kompatibilizmusnak is. Fischer 2007.

12 A libertariánusok szerint a fizikai determinizmussal nem, az indeterminizmussal viszont összeegyeztethető a szabad akarat. Három legfontosabb típusa a libertarianizmusnak a nem-oksági, az esemény-oksági és az ágens-oksági elméletek. A nem-oksági szerint a szabad tetteknek nincs oka. Ginet 1989. Az esemény-oksági libertarianizmus szerint a szabad döntések azonosíthatók speciális, indeterminizmust magukban rejtő agyi folyamatokkal Kane 2007. E két libertariánus elmélet elutasítja, hogy fel kellene tételezni valamit az indeterminisztikus eseményeken és az indokokon túl, hogy helyesen leírjuk a szabad döntéseket és cselekedeteket. Ezzel nem értenek egyet az ágens-okozás hívei, akik szükségesnek tartják bevezetni az ágenszt az indeterminisztikus események és az indokok mellé.

13 Ezek a példák mind az ún. zigóta-érv módosított változatai. Mele 2006, 184–196. o.

14 Vannak, akik ezzel az állítással nem értenek egyet, de most nem foglalkoznék ellenérveikkel, bízom abban, hogy az olvasó is intuitíve meggyőzőnek tartja a fenti állítást. Ellenvéleményként lásd Helm 2004. Fontosnak tartom külön megjegyezni, hogy a fenti példákban Isten nem csupán előre látja, vagy valamilyen speciális értelemben véve eleve elrendeli mit tegyen Napóleon, hanem kauzálisan teszi szükségességét az esemény bekövetkezéséért.

Most tegyük fel a következő kérdést: vajon Napóleon erkölcsileg felelős volna-e tetteért, ha a világ teljes metafizikai szerkezete éppen olyan volna, mint az előző példa szerint, csak éppen nem Isten alkotta volna meg? Ha a világ szerkezete valamiért a világ keletkezésének pillanatában olyan lett volna, hogy elkerülhetlenné teszi Napóleon döntéseit és cselekedeteit, akkor Napóleon felelős volna-e tetteiért? Szerintem nem. Bár ebben az esetben nem Isten kezében volna az irányítás, ettől még Napóleon sem tett szert nagyobb hatalomra. Napóleonnak éppen annyi kontrollja van az események felett, mint az előző gondolatkísérletben. Napóleon döntései itt is olyan események, amelyek elkerülhetlenül következtek az előzményekből, de ebben a világban még Istent sem lehet hibáztatni az eseményekért. A világ minden egyes olyan tulajdonsága, ami nem az Istennel való reláció meglétéhez kapcsolódik, ugyanolyan marad akkor is, ha mégsem Isten teremtette ezt az elképzelt világot. Ennélfogva pedig az erkölcsi felelősséggel kapcsolatos tulajdonságok is mind ugyanolyanok maradnak.

Szerintem a fenti példák nagyon jól éreztetik, hogy a determinizmus valamiként a döntéseink és a cselekedeteink fölötti kontrollt csökkenti. Napóleon ugyan jelleme, racionális mérlegelő képessége alapján dönt, ráadásul úgy, hogy ő maga is felelősnek gondolja önmagát, mégis úgy érezzük, hogy nem rendelkezik elegendő kontrollal a döntése fölött. Ha a döntését a jelleme és a hitei határozzák meg, de ha a determinisztikus folyamatok a jellemét és a hiteit úgy alakították ki, hogy ne is juthasson más következtetésre, mint hogy lerohanja Oroszországot, akkor aligha lehet felelős, hiába rendelkezik az egyén pszichológiai értelemben vett szabadsággal.

De nemcsak a determinizmus, hanem az indeterminizmus is veszélyezteti az erkölcsi felelősséget, azaz nemcsak az kompatibilizmusnak, hanem a libertarianizmusnak is akad éppen elég problémája. Most tételezzük fel, hogy Isten egy olyan világot teremt, aminek haladása némileg véletlenszerű. Isten szeretne néhány meglepő eseményt tapasztalni, ezért a világot úgy alakítja ki, hogy bizonyos döntési körülmények között az emberek véletlenszerű döntéseket hozzanak. Isten így nem tudja előre, hogyan fog alakulni a világ. Ám amint elérünk Napóleon döntéséhez, nem hibáztathatjuk őt. Hiszen egy, tegyük fel, véletlen agyi eseménynek „köszönhetően” dönt Oroszország leigázása mellett. Márpedig egy véletlen eseményért senki sem lehet felelős, ha az valóban véletlenül történt úgy, ahogyan. És ez akkor is igaz, ha a fenti, elképzelt világunkat mégsem egy Isten hozta létre, hanem véletlenszerűen ugrott elő a káoszából vagy éppen a semmiből.

Ha sem egy indeterminisztikus, sem egy determinisztikus módon alakuló világban nem lehetséges az erkölcsi felelősség, akkor milyen az a világ, ahol jelen lehetne? Az előző gondolatkísérletekben természetesnek tűnt feltételezni, hogy ha létezne Isten, ő mindenképpen olyan volna, akinek joggal lehet felelősséget tulajdonítani. Tehát úgy látszik, az ember csak akkor lehetne erkölcsileg felelős, ha hasonló volna Istenhez (vagy legalábbis annak az istenfogalomnak a tartalmához, ami elterjedt a nyugati kultúrkörben). A meta-

fizikai szabadság éppen ezért szükséges az erkölcsi felelősséghez. Ahogyan az előző példákban Isten döntése egy előzményektől független kezdete volt a létrejövő világoknak, ehhez hasonlóan az ember döntéseinek is valahogy így kell kezdetnek számítania, hogy erkölcsi felelősséget viselhessen tetteiért.<sup>15</sup> Isten kezét a fenti példákban (a logikai szabályokon túl) semmi nem kötötte, amikor a világok létrehozásakor döntött. Az embernek ilyen tág szabadsága semmiképpen sem lehet, hiszen az előzmények és a természeti törvények miatt még a szabad döntések esetében is sokkal szűkebb azon lehetőségek spektruma, melyek közül választhat. Ám az adott lehetőségek közül, hogy rendelkezessen erkölcsi felelősséggel, éppen olyan szabadon kell döntenie, mint a fenti példákban Istennek. A metafizikai szabadság éppen azért szükséges az erkölcsi felelősséghez, mivel csak ha rendelkezünk vele, lehet ahhoz hasonló kontrollunk az események felett, mint amilyennel Isten rendelkezik.

### 3. Metafizikai szabadság és ágens-okozás

Az ágens-okozás libertariánus elméletei éppen arra tesznek kísérletet, hogy mindazt, amit tudunk a természeti törvényekről, vágyakról, hajlamokról, racionalitásról és a döntésekről, valamiképpen összeegyeztessék a metafizikai szabadsággal. Több kidolgozott változata létezik az elméletnek,<sup>16</sup> ám a köztük lévő különbségek a jelenlegi vizsgálódás szempontjából nézve nem olyan fontosak. Ezért az elméletet általános jellemzőire tekintettel ismertetném.

Eszerint a valóban szabad döntéseknél a következő történik. Először is az ágens egynél több indokkal vagy indokhalmazzal rendelkezik, amelyek az adott situációban különböző cselekedeteket támogatnak. Ezek az indokok kirajzolják a döntéshozó cselekvő előtt a lehetséges alternatívákat. Ám nem az egymásnak feszülő indokok egymáshoz képest mért motivációs ereje dönti el, hogy melyik döntés fog realizálódni. Hasonlóképpen, nem véletlenszerű vagy előre meghatározott agyi eseményeké a döntő szó. A döntés nincs előzetesen meghatározva indokaink és a döntéshozó természete által, s nem is az a helyzet, hogy véletlenszerűen dölne el így vagy úgy. Az ágens-okozás elmélete szerint a fizikai-agyi eseményeken túl létezik maga az ágens, akihez az indokok és az agyi események tartoznak, és ő az, aki az indokok alapján (de nem azok által meghatározva) dönt valamelyik alternatíva mellett. Az ágens egy szubsztancia, akinek van oksági ereje arra, hogy az indokok alapján kontrollálja a döntést és befolyásolja az eseményeket.

Ez az ágens-okozás általános sémája. Jól látszik, hogy az elmélet igyekszik megőrizni a metafizikai szabadság minden elemét. Először is, libertariánus elmélet lévén, ragaszkodik ahhoz, hogy mielőtt az ágens meghozná a döntést, több realizálható alternatíva áll előtte.

---

<sup>15</sup> Chisholm 2004.

<sup>16</sup> O'Connor 2000, Clarke 2003.

Másodszor pedig, ezzel szoros összefüggésben kijelenti, hogy az ágens ugyan az indokai alapján hozza meg a döntést, de a múlt eseményei még közvetett módon sem határozzák teljesen meg, hogyan fog dönteni, ő és csakis ő kontrollálja, melyik irányba igyekszik majd befolyásolni a világ eseményeit. Az ágens ilyen értelemben saját döntéseinek és a belőlük fakadó eseményeknek tulajdonképpeni eredete. A Napóleon példával a következőképpen tudnám illusztrálni a helyzetet. Isten, amikor megteremtette az ágens-okozást tartalmazó világot, legjobb esetben is csak annyit tudott tenni, hogy biztosítsa, az események oda fognak kulminálni, hogy Napóleont döntés elé állítsák, lerohanja-e Oroszországot vagy sem. Az teljességgel előre láthatatlan volt, hogyan fog Napóleon dönteni, de nem azért, mert Napóleonnak egy véletlenszerű agyi eseménye döntötte el, mi fog történni. Hanem azért, mert maga Napóleon rendelkezett olyan erős kontrollal az események felett, hogy teljesen rajta múlt volna, melyik döntést fogja meghozni. Ő volt az eredete ennek a döntésnek, nem pedig a véletlen, a múlt vagy Isten. Még ha sokkal szűkösebb keretek között is, Napóleonnak Istenhez hasonlatos szabadsága volt, dönthetett arról, milyen világot akar. Olyan, ahol Franciaország lerohanja Oroszországot, vagy olyat, ahol nem.

A fenti teória, bár – úgy gondolom – minden már említett elméletnél jobban megalapozza az erkölcsi felelősséggel és a szabad akarattal kapcsolatos intuíciónk összességét, nagyon is támadható. Először is kétséges, hogy jelenlegi tudományos ismereteinkkel összeegyeztethető-e az elmélet. Másodszor – mivel valószínűleg valamiféle dualizmust implicál – nehéz belátni, az elmélet hogyan fér meg a fizikai okság zártságának metafizikai elvével. Harmadszor, ahogy erre Derk Pereboom felhívta a figyelmet, az ágens-okozás feltételezése könnyen ahhoz vezethet, hogy fel kell tételeznünk, hogy a döntések megszegik az indeterminisztikus törvényeket.<sup>17</sup> Negyedszer nem világos, hogy egy szubsztancia hogyan képes események okozására, hiszen hagyományosan az oksági viszonyokat egynemű metafizikai kategóriák közti viszonyként szokták értelmezni. Ötödszor pedig az ágens-okozás teoretikusai nem győztek meg mindenkit, hogy jól határozták meg az indokok és az ágens viszonyát.

Bár ezek égető problémák, most nem fogom őket tárgyalni. Ezek a kérdések, az utolsó kivételével, mind az ágens és az események közti interakció problematikuságából nőnek ki. Talán létezhet olyan elmélet, amely a metafizikai szabadságot nem ezeknek a fogalmaknak a segítségével akarja a világról szóló ismereteink keretei közé beilleszteni. Amennyiben egy ilyen elmélet előállna (bár nehéz elképzelni, milyen volna egy ilyen elmélet), az interakcióval kapcsolatos problémák eltűnnének (ám valószínűleg újabb problémák pedig előbukkannának). Ugyanakkor bármelyik teóriának, amely a metafizikai szabadság fogalmát sértetlenül igyekszik beleilleszteni felfogásába (tehát nem úgy, mint a kompatibilista vagy az esemény-oksági libertarianizmus), szükségképpen el kell számolnia egy másik nehézséggel. Ezt a problematikát fogom a metafizikai szabadság

17 Pereboom 2013, 94-98. o.

kemény elgondolhatósági problémájának nevezni. Szemben az interakcióval kapcsolatos puha elgondolhatósági problémákkal, a metafizikai szabadság problémája nem megoldható vagy megkerülhető azzal, hogy kifejtjük, módosítjuk vagy helyettesítjük az ágens-okozás metafizikai elméletét. Bárkinek, aki úgy látja, hogy erkölcsi felelősség és szabad akarat csak akkor lehetséges, ha létezik a metafizikai értelemben vett szabadság úgy, ahogyan azt fentebb meghatároztuk, szembe kell néznie a problémával.

#### 4. A kemény elgondolhatósági probléma. A szerencse-érv

A szabadság első fejezetben felvázolt definíciójának alternatíva-feltételét értelmezhetjük úgy, mint ami kizárja a metafizikai szabadság és a regulatív kontroll kompatibilista (félre) értelmezését. Az ágens-okozás libertariánus elméletére pedig tekinthetünk úgy, mint ami egy új, harmadik kitélt kíván hozzátenni annak érdekében, hogy megvédelmezze a metafizikai szabadságot attól, hogy az esemény-okozást támogató libertariánusok véletlenszerű eseményekké degradálják a szabad választást. A harmadik kitélt valami hasonló volna:

*(iii) ...olyan módon, hogy a  $t_2$ -ben meghozandó döntés irányát (hogy végül mely alternatíva mellett szólt a döntés)  $X$  ágens/subszztancia okságilag határozza meg. (determináció-feltétel)*

A helyzet az, hogy a libertariánusnak kettős feladata van, ha meg akarja őrizni a metafizikai szabadságot. Egyrészt el kell utasítania, hogy valami más legyen a végső forrása a döntéseknek, mint a döntéshozó, ehhez biztosítania kell, hogy a döntésben reális alternatívák álljanak fenn. Másfelől viszont nem szabad hagynia, hogy az alternatívák közötti választás a véletlen műve legyen, be kell vezetnie valamit, ami meghatározza, azaz determinálja, mi is fog történni. Eszköze a probléma megoldására nem más, mint a szubsztanciális ágens posztulálása. Ez a szubsztancia (és nem a jellem, az indokok, vagy bármi más, amelyek tartalma visszavezethető a múlt alakulására és a természeti törvényekre) határozza meg a döntést.

Az ágens bevezetésével valamit megold a libertariánus: a végső forrása, eredete a döntésnek így már kétségkívül nem a múlt és a természeti törvények, hanem maga az ágens. Ám ezen a ponton felmerül a kemény elgondolhatósági probléma. Másképpen megfogalmazva, a libertariánusnak itt kell megküzdenie a szerencse-érv (vagy Mind-érv)<sup>18</sup> egy speciális változatával. Még ha el is fogadjuk, hogy az ágens volt az eredete annak, hogy éppen azt a döntést hozta, amelyiket, továbbra is kérdéses, az ágens miért

<sup>18</sup> Peter van Inwagen nevezte el Mind-érvnek a szerencse-érv egy olyan formáját, amely gyakran megjelent a *Mind* című folyóiratban. Van Inwagen 1983, 126–152. o.

pont abba az irányba döntötte el a döntést, amelyik irányba megtette. E problémának három megfogalmazását mutatom most be.

Peter van Inwagen a következő példa segítségével kritizálja az ágens-okság elméletet.<sup>19</sup> Aliz olyan helyzetbe kerül, hogy el kell döntenie, hazudjon vagy megmondja az igazat. Tegyük fel, hogy az ágens-okozás elmélete helytálló. Aliz amellett dönt, hogy megmondja az igazat, és Aliz okozta, hogy így döntött. Most képzeljük el, hogy Isten valahogyan visszapörgeti az időt, éppen ahhoz a pillanathoz, amikor Aliznak döntenie kell arról, hogy megmondja-e az igazat vagy hazudjon. Mivel sem a múlt, sem a természeti törvények, sem Aliz indokainak összessége nem határozza meg, hogyan dönt Aliz, elképzelhető, hogy ezúttal Aliz azt okozza, hogy hazudjon. Isten ezerszer visszapörgeti ugyanilyen módon az időt, és azt látjuk, hogy Aliz az esetek 52%-ban megmondja az igazat, míg 48%-ban hazudik. Nem úgy tűnik, hogy Aliz véletlenszerűen választja, amit választ? Kívülről nézve éppen olyannak tűnik a helyzet, mintha nem az ágens, hanem egy véletlenszerű agyi esemény döntene.

A szerencse-érv egy másik modern változata Alfred Mele nevéhez kötődik. Az ő példája a következő.<sup>20</sup> Képzeljük el, hogy Anna megígéri valakinek, hogy éjfélkor fel fog dobni egy érmét. Az aktuális világ, amiben Anna megteszi ezt az ígéretet, egy olyan indeterminisztikus világ, ahol léteznek olyan döntések, melyek kimenetelét nem határozzák meg a múlt és a természeti törvények. Anna éppen csak éjfél előtt egy pillanattal dönti el, hogy feldobja-e az érmét vagy sem. Ez azt jelenti, hogy a lehetséges világok nyelvén kifejezve a következő a helyzet. Vannak olyan lehetséges világok, ahol Anna amellett dönt, hogy feldobja az érmét, és vannak olyanok, ahol úgy dönt, hogy nem dobja fel. Úgy látszik, az merőben szerencse kérdése, hogy melyik lehetséges világ lesz az aktuális, mivel nincs semmi, ami meghatározná, melyik verzió megvalósulását okozza az ágens. Ha pedig nincs semmi, ami meghatározná, hogy milyen irányba befolyásolja az ágens a világ alakulását, akkor pusztán véletlen kérdése az egész.

A harmadik problémafelvetés klasszikus értelemben nem szerencse-érv, tehát elsősorban nem azt akarja megmutatni, hogy a libertariánus koncepciók pusztán szerencse kérdésévé teszik, mit választunk. Inkább arról szól, hogy amennyiben nem szolgáltatjuk ki a szerencsének azt, hogyan választ a cselekvő, akkor az alternatív lehetőségek hiánya miatt elvész a morális felelősség. Galen Strawson szerint egy döntést vagy egy cselekvést akkor lehet megmagyarázni mint döntést/cselekvést, ha visszavezetjük a cselekvő hiteire, motivációira, preferenciáira, azaz a cselekvő mentális struktúrájára.<sup>21</sup> Magyarán arra, ahogy Strawson plasztikusan kifejezi, hogy milyen a cselekvő. Ám úgy tűnik, hogy a hiteinkért és a motivációinkért nem vagyunk felelősek, így ha cselekedeteink abból levezethetőek, hogy milyenek egy adott

19 Van Inwagen 2002.

20 Jelentősen leegyszerűsítettem a példát, mert Mele egy olyan problémára is kiter a gondolatkísérlet segítségével, ami kiesik jelen tanulmány fókuszából. Mele 2005, Mele 2006, 58–78. o.

21 G. Strawson 2013.

situációban a hiteink, motivációink és preferenciáink, akkor nem vagyunk felelősek a belőlük következő cselekedetekért sem. Sőt, még ha lehetséges is, hogy esetenként motivációnkat (esetleg hiteinket) valamely E eljárás alapján magunk alakítsuk ki, az sem változtat semmit az alaphelyzeten. Azért nem, mert E eljárást – amennyiben nem valamely külső hatás, hanem mi magunk változtattuk meg valahogyan preferenciáinkat – egy korábbi döntés alapján indította el a cselekvő, ezt a döntést azonban (ha tényleg a cselekvő döntése) megint csak a korábbi preferenciáiból és a hiteiből lehet levezetni, amelyért nem felelős. Ezen a helyzeten semmit sem segít, ha azt mondjuk, hogy a cselekvő mentális struktúrájából nem levezethető a döntés mikéntje, illetve a cselekvés, mivel ezzel csak azt érjük el, hogy a döntés véletlenszerű lesz. Úgy látszik, két elméleti opciónk van, s egyik sem túlzottan gyümölcsöző. Döntéseink vagy mind levezethetőek abból, hogy milyenek vagyunk, vagy pedig teljesen önkényesek és véletlenszerűek, olyanok, amit senki sem kontrollál.

Az ágens-okozás védelmezői nem tudtak elméleteik keretein belül megnyugtató választ adni erre a problémára. *Újra és újra* felhívják a figyelmet arra, hogy amennyiben az ágens okozta, hogy melyik döntés, illetve intenció alakul ki, annyiban az ágens kontrollt gyakorolt az adott döntés felett.<sup>22</sup> Ez azonban itt nem elegendő. Hiszen a kérdés nem az, hogy az ágens kontrollt gyakorolt-e, hanem inkább valami olyasmi, hogy kontrollálta-e, melyik irányba gyakorolt kontrollt. Lehet azzal válaszolni, hogy valahol véget kell érnie a láncnak, kell lennie egy olyan pontnak, ahol már nem lehet további magyarázatot adni. Ezzel viszont, úgy tűnik, nem magyaráztuk meg, hogy az ágens befolyásgyakorlása mennyiben nem véletlenszerű. Hiszen pontosan úgy nem lehet megmagyarázni az ágens okozásának irányát, mint bármely más véletlenszerű esemény bekövetkeztét. Ezen az sem segít, ha egyszerűen bevezetjük az önokozás fogalmát. Ha az ágens önokozással jelöli ki, hogy melyik irányba befolyásolja az eseményeket, akkor felmerül a kérdés, hogy vajon akkor az ágens két részre oszlik-e és így oldódik meg a probléma – de ez a megoldás egy végtelen regresszushoz vezet –, vagy hogy egyáltalán mit jelent az önokozás fogalma, hiszen az oksági viszony elvileg csak két, egymástól különböző esemény vagy talán szubsztancia között állhat fenn. Ha ragaszkodunk az önokozás fogalmához mint megoldáshoz, azzal csak annyit érünk el, hogy most már specifikusan az önokozás mechanizmusa lesz az, aminek lényegét nem tudjuk elgondolni.<sup>23</sup>

Azt gondolom, hogy nemcsak az ágens-okosági libertarianizmus az, amelyik nem tudja kezelni a felmerülő problémát. Amennyiben egy elmélet megköveteli, hogy a döntés meghozatalát megelőző pillanatban két alternatíva álljon nyitva, rejtetten máris azt követeli tőlünk, hogy ne feltételezzük semmi olyasminak a létét, ami magyarázatot adna arra, hogy az ágens „A” helyett miért éppen „B”-t válassza s nem fordítva. Ám ha nincs magyarázat arra, hogy a döntés meghozója miért éppen úgy dönt, ahogyan, akkor

22 Lásd pl. Clarke 2003, 159-176. o.; Clarke–Capes 2013, 3. 2. szakasz.

23 Kane 2007, 22–23. o.



úgy látszik, e döntés és a véletlen esemény között nincs lényegi formai különbség. Hiszen a véletlen események is éppen olyanok, ahol nincs magyarázat arra vonatkozólag, miért következtek be, s nem valamely másik lehetséges alternatíva. Éppen ezért lehet ezt a problémát elgondolhatósági problémának nevezni. Úgy tűnik, nem tudjuk elgondolni a szabad döntéseket a véletlen eseményektől megkülönböztető metafizikai többletet.

## 5. Ellentmondás vagy kognitív zártság?

Az előző rész konklúziója az volt, hogy (iii)-t nem lehet olyan módon megfogalmazni, hogy az egyrészt ne sértse meg az alternatíva-feltételt, de ugyanakkor megmutassa, hogy mi is különbözteti meg a metafizikai szabadsággal átítatott döntéseket a pusztán véletlentől. A metafizikai értelemben vett szabadság és így a szabad akarat metafizikai leírása tehát lehetetlen küldetés. Ha egy feladat lehetetlennek látszik, akkor az három dolog miatt lehet. Az első lehetőség, hogy valamilyen korrigálható hibát vétettünk, vagy egyszerűen nem vettük észre a kínálkozó megoldási lehetőséget. Meglehetősen biztos vagyunk abban, hogy nem ez a helyzet. A filozófusok közti disszensus a szabad akarat kérdésével összefüggésben éppen azért áll fenn, mert a legélesebb eszű filozófusok sem voltak képesek olyan leírását nyújtani a metafizikai szabadságnak, a szabad akaratnak, valamint az erkölcsi felelősségnek, amely mindenki számára elfogadható lenne. Nehéz elképzelni, hogy a vita résztvevői egyszerűen csak nem figyeltek fel a nagybetűs Megoldásra, és hogy egyszer majd jön a szabad akarat metafizikájának Newtonja, aki egy mozdulattal helyre tesz mindent.<sup>24</sup> Bárhonnán próbáljuk megragadni a problémát, valami mindig kicsúszik ujjaink közül.

A második lehetőség, hogy a problémával van baj. Ez azt jelentené, hogy az erkölcsi felelősséggel, a metafizikai szabadsággal és a szabad akarral összefüggő rejtélyek valójában álproblémák. Ezek a fogalmak talán hasznosnak bizonyultak valamely kontextusban, de úgy vannak „összetákolva”, hogy nincs mögöttük és nem is lehet valós tartalom, mert ellentmondással terhesek (még ha a mindennapi gyakorlat folyamán ez nem is tűnik fel). A negyedik rész utolsó bekezdése – könnyű volna így érvelni – csak azt mutatja, hogy miközben az erkölcsi felelősséget és az „igazi” szabadságot kutatjuk, valami olyasmit akarunk megtalálni, amit nem lehet, mert lehetetlen, hogy létezzen. Nem akarjuk, hogy a szabad döntések előre meghatározottak, de azt sem, hogy véletlenszerűek legyenek. Ezzel a kérdés el is dőlt, hiszen – érvelhetne a szkeptikus – e két lehetőségen kívül nincs más alternatíva.

---

<sup>24</sup> Egyetértek Tőzsér Jánossal, aki szerint a filozófiában található disszensus annak jele, hogy a filozófia a legfontosabb – főként metafizikai és etikai – kérdésekre nem képes filozófiai eszközökkel megbízható tudást adni. Tőzsér 2013.

A harmadik lehetőség, hogy nem a kérdésfelvetéssel, hanem a problémamegoldó eszközeinkben van a hiba. A szabad akarat, a metafizikai szabadság és az erkölcsi felelősség problémái „odakinn” valahogy meg vannak oldva, léteznek, csak éppen valamilyen okból mi vagyunk képtelenek felfogni, hogyan. Az emberi megértés korlátai egyszerűen nem teszik lehetővé, hogy kielégítően elkülönítsük egymástól a véletlent és a szabadságot. Ez, ha így van, azért lehetséges, mert az emberi megértés sémái szűkösek, egyszerűen nem illeszthetőek rá a szabadságra. Amint valaki mégis megpróbálja a szabadságot megértésünk sémáiba beleerőltetni, a legtöbb, amit elérhet, hogy a szabadságot a megértés korlátai közé szorítva átalakítja, s valami olyasmit ragad meg, ami már egyáltalán nem nevezhető szabadságnak. Egy ilyen érvelésnek azt kellene bemutatnia, hogy milyen sémái vannak a megértésnek, s hogy miért éppen az egyike azoknak a területeknek, ahol csődöt kell mondania. Éppen erre törekedett Kant, s ha rendszerének nem is kell minden elemével egyetérteni, véleményem szerint jó nyomon indult el, és érdemes lenne kísérletét az analitikus filozófia keretei között is megújítani. Kant tézise az volt, hogy megértésünk azért van elzárva sok-sok metafizikai probléma megoldásától, mert sémái elsősorban arra alkalmasak, hogy az érzéki megismerés területére alkalmazzuk. Azzal a gondolattal nem foglalkoznánk, hogy melyik terület a megismerésünk igazi közege. Röviden mondanék viszont valamit arról, hogy miért tűnik ésszerű feltételezésnek az, hogy az erős magyarázóerővel rendelkező sémáink száma igencsak szűkös.

Érdemes felfigyelni egy hasonlóságra. A matematikai és logikai bizonyításokat fölfoghatjuk úgymint erős kontrasztív magyarázatokat. Erős kontrasztív magyarázaton<sup>25</sup> olyan magyarázatot értek, amelyik megmutatja, miért éppen „A” esete áll fenn valamely „nem A” tény helyett. A kontrasztív magyarázat nagyon erős magyarázat, mivel választ ad arra, miért „kell” valaminek éppen úgy lennie, ahogyan az van. Egy logikai–matematikai levezetés megmutatja, hogy amennyiben elfogadtuk a premisszák valamely halmazát, abban az esetben csak egyetlen állítás (esetleg állítások halmaza) lehet igaz, s annak negációja szükségképpen hamis. Ha jobban megfigyeljük, ugyanez a séma érvényesül azoknak a kontrasztív magyarázatoknak az esetében is, amelyek nem ilyen absztrakt, időtlen kérdésfelvetésekre válaszolnak, mint a logika problémái, hanem az időbeli keletkezéssel kapcsolatban teszik fel a kérdést, hogy miért éppen „A” történt „nem A” helyett. A múltnak valamely leírása helyettesíti a matematikai és logikai premisszákat és speciális törvények társulnak a hagyományos levezetési szabályokhoz, amelyek segítségével levonjuk a konklúziót, azaz azt a következtetést, hogy az adott múlt és törvényszerűségek mellett miért „A” és nem valami más történt. Nagyon sokféle időbeli keletkezéssel kapcsolatos magya-

25 Bizonyos értelemben alkothatunk olyan kontrasztív magyarázatokat, amelyek ugyan választ adnak arra, hogy miért éppen „A” esete áll fenn „B” helyett, de nem magyarázzák meg, miért „A” esete áll fenn „C” helyett. Az ilyen kontrasztív magyarázatokat, amelyek csak bizonyos vonatkozásban tekinthetők sikeres kontrasztív magyarázatoknak „gyenge kontrasztív magyarázatoknak” nevezem, és a továbbiakban nem foglalkozom velük.

rázatot el tudok képzelni, elfogadom, hogy egészen sokféle történeti magyarázat létezhet, de nekem úgy tűnik, hogy az időbeli eseményekre adott kontrasztív magyarázatok mind ilyen – Hempel híres megfogalmazásával élve – deduktív–nomologikus modellt követnek.<sup>26</sup> Véleményem szerint az a tény, hogy az időbeli és időtől egészen független kérdések megválaszolására ugyanazt a modellt alkalmazzuk, elültetheti bennünk a gyanút, hogy az időbeli változással kapcsolatban – különösen a szabad cselekedetekkel összefüggésben – túlságosan szűkös magyarázati modellt alkalmazunk, olyat, ami elszegényíti a valóságot. Bár a logikában és a matematikában talán tényleg csak önkényes (esetleg szükségszerű) előfeltevések, levezetési szabályok, valamint már ezekben eleve benne rejlő konklúziók lehetségesek, ám talán lehetséges, hogy a valóságban léteznek olyan nem véletlenszerű, de mégsem levezethető események, amelyek amellet, hogy nem foglalhatóak keretbe a deduktív–nomologikus séma segítségével, mégsem a véletlen művei.

Persze ez a legutóbbi megállapítás már nem a magyarázatok és a megértés bármiféle elemzésének a terméke, hanem pusztán spekuláció, hiszen azt nem lehet pontosan megragadni, milyenek is volnának ezek a nem véletlenszerű, de mégis levezethetetlen elemek. Ha kognitíve tényleg el vagyunk zárva ennek megértésétől, akkor nem is léphetünk túl érdemben ezen a spekuláción. Talán egy olyan fenomenológiai elemzés adhatna alapot az ezzel kapcsolatos gondolatoknak, ami felmutatná, hogy valamiképpen érezzük, képesek vagyunk a szabad aktusokban ilyen nem levezethető, de mégsem véletlenszerű eseményeket létrehozni. Azt hiszem, egy ilyen fenomenológiai vizsgálódás talán gazdagíthatná a szabadságról alkotott fogalmunkat, de az említett okok miatt a megértést egy ilyen kísérlet sem tehetné teljessé.

Érdeemes-e egyáltalán küzdeni a metafizikai szabadság, a szabad akarat, valamint az erkölcsi felelősség fogalmaiért? Azt hiszem igen, tekintve, hogy rengeteg érték bizonyulna illozórikusnak, ha kiderülne, hogy ezek a fogalmak megalapozatlanok.<sup>27</sup> Ráadásul úgy vélem, nem nagy ár azt felvállalni, hogy léteznek a valóságban olyan dolgok, amit az emberi értelem képtelen kielégítően modellezni. Hiszen ez anélkül is igen valószínűnek látszik, hogy szembesülnénk azokkal a problémákkal, amelyeket a szabadság állít elénk.

## Befejezés

Amellet érveltem, hogy amennyiben a metafizikai értelemben vett szabadság nélkülözhetetlen a szabad akarathoz és az erkölcsi felelősséghez, akkor nem érthetjük meg, miben áll egészen akaratumk szabadsága és mi teszi lehetővé az erkölcsi felelősséget. Ennek oka,

---

<sup>26</sup> Hempel 2006.

<sup>27</sup> Clarke rengeteg különböző értéket felsorol, amit érínthet a szabad akarat létezésének kérdése. Clarke 2003, 5–7. o.

hogy a metafizikailag szabad és a véletlenszerű döntéseket/eseményeket nem tudjuk egymástól konceptuálisan elválasztani. Ám ez a probléma véleményem szerint inkább arról árulkodik, hogy az emberi megismerésnek van egy vakfoltja, s nem arról, hogy nem létezik a szabad akarat. Úgy látom, hogy a metafizikai szabadság védelmezőinek mára már nem annyira a libertáriánus metafizika cizellálásán kellene munkálkodniuk (hiszen metafizikai eszközökkel a szerencse-érvet és a kemény elgondolhatósági problémát úgysem tudják megoldani), hanem azt kellene megmagyarázniuk, hogy miért nem meglepő, hogy nem tudjuk megvilágítani a szabad döntések és a véletlen események közti lényegi különbséget.

## Bibliográfia

- Chisholm, Roderick M. 2004, „Az emberi szabadság és az én.” In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.), *Modern metafizikai tanulmányok*. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest. 175–187. o.
- Clarke, Randolph – Capes, Justin 2013, „Incompatibilist (Nondeterministic Theories of Free Will.” In Zalta, Edward (szerk.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford University, Stanford, [<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/incompatibilism-theories/>] (2014. 01. 23.)
- Clarke, Randolph 2003, *Libertarian Accounts of Free Will*. Oxford University Press, Oxford.
- Fischer, John M. 2007, „Kompatibilizmus.” In J. M. Fischer – R. Kane – D. Pereboom – M. Vargas. *Four Views on Free Will*. Blackwell Publishing, Oxford, 44–84. o.
- Ginet, Carl 1989, „Reasons Explanation of Action: An Incompatibilist Account.” *Philosophical Perspectives* 3, 17–46. o.
- Helm, Paul 2004, „God Does not Take Risks.” In M. L. Peterson – R. J. Vanarragon (szerk.), *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Blackwell Publishing, Oxford, 228–238. o.
- Hempel, Carl G. 2006, „Az általános törvények szerepe a történettudományban.” In Gyurgyák János – Kisantal Tamás (szerk.), *Történelem II. Osiris*, Budapest. 451–463. o.
- Kane, Robert 2007, „Libertarianism.” In J. M. Fischer – R. Kane – D. Pereboom – M. Vargas, *Four Views on Free Will*. Blackwell Publishing, Oxford, 7–43. o.
- Mele, Alfred 2006, *Free Will and Luck*. Oxford University Press, Oxford.
- Pereboom, Derk 2013, „Determinizmus al Dente.” Ford. Bárány Tibor. In Réz Anna (szerk.), *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*. Gondolat Kiadó, Budapest. 80–115. o.
- O'Connor, Timothy 2000, *Persons and Causes*. Oxford University Press, Oxford.
- Strawson, Galen 2013, „A hiányzó alap érve.” Ford. Bárány Tibor. In Réz Anna (szerk.), *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*. Gondolat Kiadó, Budapest. 116–136. o.
- Strawson, Peter 2013, „Szabadság és neheztelés.” Ford. Veres Máté. In Réz Anna (szerk.), *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*. Gondolat Kiadó, Budapest. 239–264. o.
- Tózsér János 2013, „Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméleteinkben.” *Magyar Filozófiai Szemle* 57/1., 159–172. o.

- van Inwagen, Peter 1983, *An Essay on Free Will*. Clarendon Press, Oxford.
- van Inwagen, Peter 1989, „When Is the Will Free?” *Philosophical Perspectives* 3, 399–422. o.
- van Inwagen, Peter 1998, „The Mystery of Metaphysical Freedom.” In P. van Inwagen D. W. Zimmerman (szerk.), *Metaphysics: The Big Questions*. Blackwell Publishers, Massachusetts, 365–374. o.
- van Inwagen, Peter 2002, „Free Will Remains a Mystery.” In R. Kane (szerk.), *The Oxford Handbook of Free Will*. Oxford University Press, Oxford. 158–177. o.
- Ziegler Zsolt 2009, „Morális felelősség és az alternatív lehetőségek elve – a Frankfurt-típusú példák.” *Elpis* 5, 123–147. o.

## Boros Bianka

1986-ban születtem a Kisalföldön. 2004-ben iratkoztam be az ELTE filozófia–kulturális antropológia szakára, ahol 2010-ben végeztem. Ezt követően megkezdtem doktori tanulmányaimat az ELTE fenomenológia programján Ullmann Tamás, majd a Bergische Universität Wuppertal doktori iskolájában Tengelyi László témavezetésével. Érdeklődésem középpontjában 2007 óta Nicolai Hartmann filozófiája áll, illetve ezzel összefüggésben a rétegentológia, a marburgi neokantianizmus, az emergentizmus, a test–lélek probléma és a kortárs német szabadságvita területe, valamint Max Scheler, Helmuth Plessner és Arnold Gehlen antropológiája. A hamarosan benyújtásra kerülő, német nyelvű doktori disszertációm a hartmanni szabadságkoncepcióval foglalkozik.

Boros Bianka

## Dualizmuson és monizmuson innen és túl – a rétegotológia szabadságfogalma

A szabadság kérdését tekintve döntő fontosságú, milyen megoldást adunk a pszichofizikai kauzalitás problémájára. Nicolai Hartmann rétegotológiája mind a tradicionális dualizmus, mind a tradicionális monizmus ellen szolgáltat érveket, megnyitva ezzel egy lehetséges perspektívát, mely sajátos megoldást nyújt a mentális okozás problémájára. Hartmann a négy légréteg megnevezésekor Descartes két szubsztanciájából indul ki – szigorúan légrétegekként és nem szubsztanciákként értelmezve azokat. Ez a megközelítés és főként a kiindulópont megválasztása néhány interpretátornak (pl. Martin Morgensternnek) alkalmat adott arra, hogy a légrétegek hiposztazálásának veszélyét, az arra való tendenciát vélje felismerni a hartmanni rétegelméletben. Bár a légrétegek definíciója és a lélekről szóló megállapítások értelmében ez nem reális veszély, Morgenstern felvetése rámutat arra, hogy rétegotológia és bármiféle dualizmus elhatárolására szükség van. Írásom első részében ezt szeretném megtenni. Ezek után rátérnék, milyen megoldást kínál a rétegelmélet – s ezen belül a determinációk rétegződésének elmélete – a test-lélek problémára, illetve arra, hogy ez mennyiben rokonítható az emergentizmussal.

Bár a rétegelmélet első hivatalos képviselőinek Descartes, Comte és Boutroux tekinthetőek, Hartmann Arisztotelészig vezeti vissza a réteggondolatot. A modális elemzés számára, melynek tétje a reális világ alapvető determináltsága, szintén Arisztotelész és Diodorosz Kronosz vitája adja az alapot.<sup>1</sup> Hartmann saját ontológia-fogalmának meghatározásakor is Arisztotelészből indul ki. Speciálisan a rétegotológiát tekintve nem a gondolkodását alapvetően meghatározó kanti filozófia tehát a hangsúlyos (bár Hartmann a rétegek közti determinációs viszonyok vizsgálatánál Kant szabadság-antinómiájára támaszkodik, továbbá saját szabadság-konceptióját a szabadságantinómia kanti megoldásának továbbfejlesztéseként értelmezi.) A hartmanni rétegotológia elvet bármiféle indeterminizmust, alapgondolata az, hogy a szabadság csak egy olyan világban létezhet, ahol legalább két determináció-típus rétegződik egymásra.<sup>2</sup> Hartmann a reális világ teljes determináltságát állítja, ahol az emberi szabadság mint a kategóriális szabadság alete, mint egy meghatározott *determinációs plusz* értelmeződik.<sup>3</sup>

1 Hartmann 1957a, ill. Boros 2011.

2 Hartmann 2013, 579. o.

3 Lásd általános kategóriatan (Hartmann1964) és speciális kategóriatan (Hartmann1950). Vö. Boros 2011.

## 1. Rétegotológia és dualizmus

Hartmann kiindulópontja – mind a *Neue Wege der Ontologie*<sup>4</sup> című írásban, mind a *Der Aufbau der realen Welt*<sup>5</sup> című műben – a descartes-i megkülönböztetés *res cogitans* és *res extensa* között, amiket ő további két részre oszt. Az *extensióból* anorganikus és organikus lesz, a *cogitatióból* lelki és szellemi lét – így áll elő a négy légréteg, mely azonban nem szubsztanciális értelemben szerepel. A világ egységét (függőség és autonómia viszonyával leírva) semmiképp sem akarja megtörni. Morgenstern mégis a hiposztazálás tendenciáját véli felfedezni a hartmanni ontológiában: „egy félreismerhetetlen, a pszichikai mint immateriális lényegiség hiposztazálására irányuló tendenciát.”<sup>6</sup> Hartmann azonban egyértelműen hangsúlyozza, hogy a légrétegek nem önálló, különálló rétegekként értendők. Ezen felül a rétegtörvények és viszonyok egyértelművé teszik és biztosítják a világ egységét. A lelki réteg például nem állhat fenn önállóan, az anorganikustól és az organikustól függetlenül.

Az állítás, miszerint a lelki és szellemi lét nem térbeli, azoban nem implikálja sem a pszichofizikai dualizmus, sem az agyi folyamatoktól eloldozott lelki és szellemi réteg elfogadását. Az ellenérvek szerint ez az állítás (a lelki nem térbeli) a réteggondolat ellenében a lelki–szellemi folyamatok mint immateriális entitások hiposztazálásához vezet. Morgenstern diagnózisa, hogy a nem-térbeliség tézise az idealista tradíció egy meg nem haladott eleméből és a materializmustól való félelemből fakad. Bár az alábbi, az *Einführung in die Philosophie*<sup>7</sup> című műben található megfogalmazás félrevezető lehet: „a cogitatio, ahogy Descartes kifejezte, egy másik szubsztancia, mint az extensio”<sup>8</sup>, a szöveg korábbi része egyértelművé teszi, hogy a hartmanni elmélet szerint nem szubsztanciákról van szó. „Sokkal inkább olyasmi ez, mint az átépülés [*Überbau*]<sup>9</sup>. A lelki bár a fizikai réteghez kötött, nem állhat fenn nélküle, de mégis alapvetően különbözik tőle.”<sup>10</sup>

Hartmann tehát nem vádolható dualizmussal, bár kétségtelen, hogy lelki és organikus között egy más típusú határvonal húzódik, mint organikus és anorganikus között. A legtöbb alacsonyabb kategória a lelki rétegben már nem tér vissza (ahogy a legjellemzőbb sem közülük: a térbeliség) és a viszony nem pusztán átformáló már (*Überformung*), hanem átépülő (*Überbau*). Hartmann számára egy réteg önállósága abban áll, hogy saját

4 Hartmann 1942, 232. o.

5 Hartmann 1964, 174. o.

6 „[E]ine unverkennbare Tendenz, das Psychische als eine immaterielle Wesenheit zu hypostaisieren.” Morgenstern 1992, 101. o. A dolgozatban szereplő fordítások mindegyike a sajátom.

7 Hartmann 1945.

8 „[D]ie cogitatio ist eben, wie Descartes es ausdrückte, eine andere Substanz als die extensio.” Hartmann 1954, 125. o.

9 Az átépítés (*Überbauung*) az átformálással (*Überformung*) ellentétben azt jelenti, hogy az alacsonyabb kategóriák nem matériaként, hanem pusztán létfundamentumként szolgálnak.

10 „Vielmehr besteht so etwas, wie ein Überbau. Das seelische ist zwar gebunden an die physische Schicht, es kann nicht ohne sie bestehen, ist aber doch von ihr grundverschieden.” Hartmann 1954, 125. o.



kategoriális struktúrája és törvényszerűségei vannak. Emellett a szellemi rendelkezik egy tartalmi–struktúráis önállósággal az alacsonyabb rétegekkel szemben, egyúttal azonban bizonyos értelemben függ is tőlük. A tudat–test viszonyt illetően Hartmann így fogalmaz: „A tudat legfontosabb funkcióinak egész sorát tekintve olyannyira rá van utalva a testre, hogy anélkül egyáltalán el sem gondolható.”<sup>11</sup>

A koncepció látszólagos ellentmondásai a rétegtörvények és rétegvizonyok tisztázása után eltűnnek. A lelki, bár önmaga nem térbeli, csak a testtel együtt létezik a világban – független is tőle, s egyúttal függő. Bizonyos értelemben tehát mégiscsak térbeli – mégpedig képződményként (*Gebilde*). Rétegek izoláltan nem fordulnak elő a reális világban. A világban létező *dolgok* rétegzettek (az anorganikus természetesen csak egy rétegből áll). De miért írja le Hartmann a rétegvizonyokat, amikor a reális világ felépítéséről beszél?

A kérdés megválaszolásához két dolgot kell elválasztunk egymástól: a világban egymás mellett élő különböző fokozati képződmények egymáshoz való viszonyát, illetve egy többrétegű fokozati képződmény belső viszonyait. A kategoriális törvényekben leírt rétegvizonyok érvényesek a komplex képződményekben, amikben a különböző rétegek egymáshoz vannak kötve. A világban egy-, két-, három- vagy négyszeresen rétegzett képződmények fordulnak elő.

Fontos, hogy a fokozatok leírása neutrális, egyik fokozat sem teljesebb vagy magasabb rendű a másiknál. A fokozati birodalom tehát nem teleologikus értelemben értenődő, mint Arisztotelésznél, hanem úgy, hogy különböző komplexitási fokú képződmények fordulnak elő.<sup>12</sup> Az egyetlen dolog, ami elmondható a tökéletességi viszonyokról, hogy a komplexebb képződmények (mint pl. az ember) saját teljességüket nehezebben érik el, mint az egyszerűbb szervezetségi szintű, kevésbé komplex képződmények.

Egymástól eloldozott rétegek tehát nincsenek a reális világban. Csak az analízis választja szét őket, ami a viszonyaikat akarja megvizsgálni és leírni.<sup>13</sup> Így válnak el és tagozódnak a különböző tudományterületek, az egyes módszerek, kutatási területek – tehát a rétegek –, melyek mindegyike más és más kategóriákkal magyarázható és jellemezhető. Figyelembe véve azt, hogy a létrétegek egyrészt hordozottak, tehát létüket tekintve függőek, másrészt – a magasabb rendű princípiumok megjelenése révén – tartalmilag autonómak,<sup>14</sup> a rétegentológia alaptörvénye a következőképpen foglalható össze: *önállóság a függőségben* (*Selbständigkeit in der Abhängigkeit*). A fokozati képződmények rendje és a rétegek egymásutánja nem tévesztendő össze egymással; két különböző, egymásnak nem megfeleltethető sorozatot alkotnak.

11 „Das Bewusstsein ist in einer ganzen Reihe seiner wichtigsten Funktionen so ganz auf den Leib angewiesen, dass es gar nicht ohne ihn gedacht werden kann.” Hartmann 1912, 159. o.

12 A fokozati képződmények elmélete már Schelling, Hegel és Friedrich Krause koncepciójában is megjelenik, de Leibniz tekinthető a forrásnak. A kifelődést (*Entwickelung*) fokozatok kontinuumaként (*Entfaltungstufen*) képzelik el, amelyet egy egységes princípium irányít.

13 Hartmann 1964, 437. o.

14 Hartmann 1957b, 165. o.

<b>Fokozatok</b>	<b>Rétegek</b>
Ember	Szellemi
Állat	Lelki
Növény	Organikus
Dolog	Anorganikus

A különbség a tagok egymás közti viszonyában keresendő. A rétegviszony alapvető jellege – az önállóság a függőségben – a fokozati rendnél nem érvényes.<sup>15</sup> A rétegek a létező különböző területei, fajtái, és egyúttal kategóriarétegek. A fokozatok képződmények, egységek, komplexitás szerint rendezve, melyek rendje inhomogén. A bennefogalási viszony, ami a rétegtrendszer esetében fontos és jellemző tulajdonság, a fokozati rendben nem értelmezhető.

Egy homogén fokozati rendben egy magasabb fokozat több réteget foglalna magában. A rétegotológia a rétegek kategóriális heterogenitása és a rétegszerkezet egysége által megfelel egy nem-reduktív, tudományosan orientált ontológia két kritériumának. A megfelelő tudományterületek a fentiek szerint rétegződnek és nem redukálhatók egymásra.

## 2. A kategóriális törvények és a reális világ felépítése

A szóban forgó létrétegek: anorganikus, organikus, lelki és szellemi – ahol pusztán anorganikus és organikus között van szimpla átformáló viszony, feljebb lépve az átépítési viszony jellemző. Fontos, hogy Hartmann nem zárja ki annak lehetőségét, hogy a rétegek e rendje mind lefelé, mind felfelé folytatódik, s az általunk ismert rész csak egy töredék.<sup>16</sup> Hangsúlyozza, hogy a kutatás ezen stádiumában a kategóriális törvények bizonyítása nem lehetséges,<sup>17</sup> az csak a kategóriatan egészéből eredhet. A reális világ egy bizonyos vázára – melyhez majd a részletek hozzárendelhetők – azonban szükség van az analízis megkezdéséhez. Ez a tervezet változik majd a kutatások előrehaladtával.

A kategóriális törvények a kategóriák törvényei, melyek a viszonyokat, összefüggéseket és a kategóriarétegek lényegét írják le. A kategóriabirodalom többdimenziós. Magasság szerint rétegződnek a kategóriák és ezáltal elhatárolódik egymástól a négy létréteg, szélességét tekintve pedig az egy-egy réteghez tartozó, azt jellemző kategóriák helyezkednek el. Hartmann a törvények négy csoportját, s ennek megfelelően a kategóriális törvényszerűségek négy alapelvét különbözteti meg: az érvényesség, a koherencia, a rétegződés, illetve a függőség alapelveit.<sup>18</sup> Megjegyzi azonban, hogy

<sup>15</sup> Az alaptörvény a kategóriális törvények ismeretében nyeri el majd bővebb kifejtését.

<sup>16</sup> Hartmann 1926, 215. o.

<sup>17</sup> Hartmann 1964, 375–379. o.

<sup>18</sup> Hartmann 1964, 381. o.

ugyanígy más felosztási mód is lehetséges volna.<sup>19</sup> Ő négy csoportba osztja a törvényeket és minden törvénycsoport négy kategóriális törvényt tartalmaz. A rétegek kategóriarétegekként válnak el egymástól, tehát a kategóriák definiálják az egyes rétegeket. Ezt a struktúrát a kategóriák érvényessége is tükrözi. Az említett alapelvek egy komplex törvényben nem jellemezhetők, így a négy-négy törvény ezeket együttesen írja le, különböző oldalról megközelítve. A szabadságproblémát tekintve a rétegződési törvények és a dependenciatörvények közvetlenül relevánsak.<sup>20</sup>

A rétegződési törvények a következőképpen foglalhatók össze:

1. A *visszatérés törvénye* szerint néhány alacsonyabb kategória mint részmomentum visszatér a magasabb rétegekben. Ez a törvény irreverzibilis.
2. Az *eltérés törvénye* szerint az alacsonyabb kategóriák a magasabb rétegekben átfórmálva jelennek meg.
3. A *novum törvénye* kimondja, hogy minden magasabb réteg egészen új, sajátos elemeket is tartalmaz.
4. A *rétegdistanca törvénye* utal arra, hogy a létformák rendje nem kontinuum, a létrétegek egyértelműen elválnak egymástól.

A rétegződési törvények értelmében két világnézet, a materializmus és a szellemmetafizika egyértelműen téves. Felfelé, illetve lefelé történő kategóriális határátlépés jellemzi őket. A világot egyetlen réteg kategóriái alapján kívánják magyarázni.

A *dependenciatörvények* a rétegek közti alapvető viszonyt világítják meg, amit Hartmann gyakran a már említett „önállóság a függőségben” formulával ír le.<sup>21</sup>

5. Az *erő törvénye* maga a kategóriális alaptörvény.<sup>22</sup> Azt mondja ki, hogy az alacsonyabb kategóriák determinatív erősebbek. A kategóriális függőség az alacsonyabtból a magasabb felé áll fenn és nem fordítva.
6. Az *indifferencia törvénye*<sup>23</sup> azt állítja, hogy az alacsonyabb kategóriaréteg a magasabbal szemben indifferens, más szóval ez a rétegek önállóságának törvénye.
7. A *matéria törvénye*<sup>24</sup> hozzáteszi, hogy az alacsonyabb kategóriák materiaként, alapként szolgálnak a magasabbak számára; ebben az értelemben beszűkítik az átfórmálás és átépítés játéktérét. Az átépítés jellegzetessége az átfórmálással

19 Hartmann 1964, 380–381. o.

20 Mivel a vonatkozó Hartmann-művek hazánkban kevésbé ismertek, ill. magyar fordításuk nem elérhető, jobbnak láttam a probléma szempontjából releváns kategóriális törvények hosszabb összefoglalását megadni.

21 Hartmann 1964, 497. o.

22 Hartmann 1964, 472. o.

23 Uo.

24 Uo.

szemben, hogy itt az alacsonyabb kategóriák tartalmilag már nem jelennek meg a magasabb rétegben, hanem csupán létfundamentumként szolgálnak a magasabbak számára.

8. A *szabadság törvénye*<sup>25</sup> szerint a magasabb kategóriák novumukat tekintve szabadok az alacsonyabbakkal szemben. „A magasabb (réteg) kategoriális szabadsága tehát egy minden réteghatáron visszatérő fenomén; és a személy szabadsága csak a kategoriális szabadság speciális esete.”<sup>26</sup>

Az egyes törvények közvetlen relevanciája a későbbiek során kerül kifejtésre.

### 3. Determinációs rétegek és a test–lélek probléma

Hartmann egy helyen utal arra, hogy a kategóriatan azért a rétegeket vizsgálja és nem a képződményeket, mert az utóbbiak, nagyfokú komplexitásuk miatt nem lehetnek a vizsgálat elsődleges tárgyai.<sup>27</sup> Ebből azonban semmiképp sem következik, hogy Hartmann például a lelki réteg eloldozottságát, a többitől való függetlenségét állítaná. A lelki csak az organikussal összefüggésben, hozzá kötve fordul elő. Lelkes élőlények (a szellemi kivételével) az egész rétegsorozatot tartalmazzák.<sup>28</sup> Hartmann szavaival: „A lelki élet nem pusztán mint tudatos (és tudattalan) belső világ értendő, a maga aktuáisaival és tartalmaival, hanem együtt és egyúttal egységben szemlélve a testi élettel és annak fizikai létfeltételével.”<sup>29</sup>

A pszihofizikai kauzalitás hartmanni értelmezésének megértéséhez elengedhetetlen az átépítő viszony fogalma. Organikus és lelki között azért is más jellegű a határvonal, mint az anorganikus és az organikus között, mert számos kategória nem tér már vissza – köztük például a térbeliség.<sup>30</sup> Fizikai és organikus törvényszerűségek a lelki leírásához már kevésnek bizonyulnak. „A lelki létező bár az organikusból emelkedik ki, de csak mint egy »átépítés«, ami az alacsonyabb szint anyagát maga mögött hagyja. Tartalmilag más anyagból van.”<sup>31</sup> Ezt a viszonyt a novum megnövekedett dominanciája jellemzi, a

25 Uo.

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

27 Hartmann 1964, 452. o.

28 Hartmann 1964, 451. o.

29 „Das Seelenleben wird nicht als bewußte (und unterbewußte) Innenwelt mit ihren Akten und Inhalten allein verstanden, sondern zusammen und gleichsam ineins geschaut mit dem leiblichen Leben und dessen physischen Lebensbedingungen.” Hartmann 1964, 451. o.

30 Hartmann 1964, 439–440. o.

31 „Das seelische Sein erhebt sich zwar über dem organischen, aber nur wie ein 'Überbau', der das Material der niederen Stufe hinter sich läßt. Seine Inhalte sind aus anderem Stoff geformt.” Hartmann 1964, 441. o.

szabadság fokozódása azonban a függőség fokozódását is jelenti bizonyos értelemben, hiszen feljebb érve a rétegek rendjében az alsóbb rétegekkel való összeköttetés, a viszonyok is bonyolódnak, sokasodnak.

A hartmanni rétegentológia mind a tradicionális dualizmus, mind a tradicionális monizmus ellen szolgálta érveket. Ezzel egy olyan perspektívát nyit meg, mely nem feltétlenül, de legalábbis nem a szokványos módon konfrontálódik a mentális okozás problémájával. Mentális okozáson azt értve, hogy mentális állapotaink fizikai eseményeket vagy más mentális állapotokat okoznak. A kérdés tehát, hogy mentális állapotaink kauzálisan hatékonyak-e, illetve hogyan azok.

A kauzális determináció a hartmanni koncepcióban úgy határozódik meg, mint ami minden további nélkül átformálható magasabb szintű determináció által. Létezik fizikai–dinamikus, organikus, pszichikai és szellemi kauzalitás.<sup>32</sup> (További speciális formák is lehetségesek.) Fontos előre tisztázni, hogy a pszichofizikai kauzalitás nem más, mint interakció fizikai és pszichikai között, míg a pszichikai kauzalitás a fizikainak pusztá átformálása. A lelki réteg determinációs típusának jellemzésére Hartmann a pszichikai kauzalitás fogalmát nem tartja teljesen megfelelőnek, mivel a determinációs összefüggésbe további momentumok is belezácsolóznak – a tudattalanból eredő tendenciákról nem is beszélve.<sup>33</sup> A kauzalitás alapsémája: egy aktus előidézi egy másikat, egy képzettartalom involvál egy másikat stb.

Ok és okozat heterogenitása – mely a pszichofizikai kauzalitás fontos részproblémáját alkotja – Hartmann számára nem problematikus: „Ezen kauzális összefüggés számára a rétegdistanciák nem jelentenek korlátot.”<sup>34</sup> Az emberben például összefonódik mind a négy létréteg.<sup>35</sup> Meglátása szerint a heterogenitás semmiképp sem zárja ki az interakciót és emlékeztet egyik alapelvére, mely szerint: „A felfogás határai nem léthatárok.”<sup>36</sup> Ebben az értelemben a pszichofizikai kauzalitás annyiban metafizikai rejtély, amennyiben a kauzalitás, tehát a létrehozás maga rejtélyes benne. Hartmann ugyanis a kauzalitás bizonyításának kérdését tárgyalva arra jut, hogy maga a létrehozás (*Hervorbringen*) egy olyan elem, melynek közelebbi megismerése kívül esik tapasztaltunk határain. Ebből a szempontból a különbség egyedül abban rejlik, hogy a pszichofizikai kauzalitás egy tartalmilag bonyolultabb rejtély.

A mentális okozás problémája Peter Bieri<sup>37</sup> összefoglalásában a következő három tézis összegezethetlenségéből adódik:

32 Hartmann, 1950, 358. o.

33 Amennyiben ezek a tudatba kerülnének, egészen máshogy nézne ki a kategoriális struktúra – már finális determinációról beszélhetnénk. Vö. Hartmann 1964, 287–288. o.

34 „Für diesen Kausalzusammenhang sind die Schichtdistanzen keine Barrikaden.” Hartmann 1950, 364. o.

35 Hartmann 1950, 357. o.

36 „Grenzen des Begreifens sind keine Seinsgrenzen.” Hartmann 1950, 359. o.

37 Bieri 1981, 5. o.

1. A mentális és fizikai fenomének egymástól radikálisan különböznek. (V)
2. A mentális fenomének hatása a fizikai világban. (W)
3. A fizikai világ kauzális zártsága. (K)<sup>38</sup>

Rögtön látható, hogy nem tartható fenn egyszerre mind a három tézis. (V) tipikus ellenfelei a materialisták, míg (W)-vel a neuronális deterministák, (K)-val pedig a dualisták nem értenek egyet.<sup>39</sup> A három említett tézis különböző, gyengébb és erősebb formákban létezik, például (V) előfordul karteziánus értelemben, tulajdonságokra vonatkoztatva, illetve a redukálható különbség téziszváltozatának formájában is. (W) változatai attól függően alakulnak, hogyan értjük az ok fogalmát. Az arisztotelianus felfogás (*Gründen*) egy nem-egységes koncepciót kínál, míg egy másik elmélet a mentális okokat is hatóokokként (*Wirkursache*) fogja fel. A mentális okozás tézisének elutasítása is számos változatban létezik, ide sorolandó az idealizmus, az okkazonalizmus, a pszichofizikai parallelizmus, illetve a leggyakrabban emlegetett epifenomenalizmus.

A hartmanni rétegelmélet nem konfrontálódik a fenti dilemmával, mert viszonya a 3. téziszhez teljesen más jellegű. Hartmann először is elfogadja a különbözőségi tézist (V), a különbözőség a rétegek különbözőségeként értendő. A mentális okozás tézisével kapcsolatban (W) feltételezi, hogy a hatásösszefüggés fizikai és pszichikai között minden további nélkül működik. Hogyan történik ez pontosan, azt nem tudjuk; a létrehozást magát (*das Hervorbringen selbst*) Hartmann meglátása szerint már az egyszerű fizikai esetekben sem tudjuk megmagyarázni.

A hartmanni elmélet és a (K) tézis annyiban összecseng, hogy mindkettő a reális világ teljes determináltságát állítja, vagyis azt, hogy nincsenek hézagok a determinációs hálón. Másrészt viszont (K) épp azt mondja ki, hogy a fizikai világ „saját determinációját tekintve teljes”,<sup>40</sup> „tehát nem engedi, hogy egy heterogén tag bárhol is bekapcsolódhasson a kauzális láncba, arról nem is beszélve, hogy nincs rá szüksége.”<sup>41</sup> E tekintetben (K) teljesen ellentmond a hartmanni rétegelméletnek, amely a determinációs monizmust, az okok egyneműségének feltételezését egyértelműen elutasítja. A determinációk rétegződésének értelmében minden réteg sajátos determinációs formával rendelkezik. A kauzális háló gond nélkül képes felvenni más típusú (magasabb rendű) determinánsokat. Ez nem jelent túldetermináltságot, hanem épp ebben áll a determinációk rétegződése. Finális determináció esetén például a magasabb determináns eltéríti a folyamat irányát a neki tetsző cél felé.

38 A rövidítések Brigitte Falkenburgtól származnak. (V) *Verschiedenheitstheese*, azaz különbözőségi tézis, (W) *These der Wirksamkeit*, azaz a hatás tézise, (K) *These der kausalen Geschlossenheit*, azaz a kauzális zártság tézise. Falkenburg 2012, 28–29. o.

39 Falkenburg 2012, 30. o.

40 „[I]n ihrer eigenen Determination komplett”. Jonas 1981, 37. o.

41 „[L]äßt also nirgends die Einschaltung eines heterogenen Gliedes in ihre Kausalkette zu, davon zu schweigen, daß sie ihrer nicht bedarf.” Jonas 1981, 37. o.

A hartmanni rétegkoncepció és a modern, neurológiailag megalapozott koncepciók közti átmenetnek tekinthető Mario Bunge álláspontja, az ún. *emergentista pszichoneurális monizmus*. Bunge episztemológiai redukciót alkalmaz, amelynek értelmében a pszichológia a fizika egyik ága,<sup>42</sup> kitart azonban egy ontológiai pluralizmus mellett. A következő definíciót olvashatjuk nála:

Ennyiben egy neuronális rendszer, akkor is, ha csak néhány neuronból áll, szükségszerűen olyan tulajdonságokat mutat, amelyek meghaladják az egyes neuronokét, azaz egy ilyen rendszer emergens tulajdonságokkal rendelkezik. Ez okból kifolyólag ontológiai szemlélve a neuronális rendszerek redukálhatatlan entitások, akkor is, ha episztemológiai – legalábbis bizonyos fókig – redukálhatóak, azaz sejtek összességéből és rendszeréből megmagyarázhatóak.<sup>43</sup>

A test–lélek probléma megoldhatóságát illetően Bunge szerint három álláspont lehetséges. A behavioristák, reflexológusok, logikai pozitivisták pseudoproblémának tartják. Olyan filozófusok, mint Hume, Herbert Spencer és Emil du Bois-Raymond igazi, de megoldhatatlan problémának tekintik (*ignoramus et ignorabimus*), míg Bunge igazi és megoldható problémának tartja.

A hartmanni álláspont csak látszólag tartozik a második csoportba, melynek tagjai a problémát megoldhatatlannak vélik, s mint ilyet elutasítják. Hartmann ugyanis a megoldhatatlan, ámde létező, el nem utasítható problémákat metafizikai problémáknak tekinti. A metafizikai problémák kontúrjait felrajzolni és a megismerhetőben elfoglalt pontos helyüket definiálni számára alapvető fontosságú. Megoldhatatlanságuk mellett elutasíthatatlanságuk tehát éppolyan hangsúlyos.

Az emergentista jellegű álláspontok buktatóira kíván rámutatni az ún. *Pepper–Kim-dilemma*,<sup>44</sup> mely szerint az emergentizmus vagy az epifenomenalizmus tézisének elfogadásához (melynek értelmében a mentális nem lehet okságilag hatékony: Non-W), vagy a fizikai világ kauzális zártsági tézisének (K) feladásához kell hogy vezessen. Pepper feltételezi, hogy az utóbbi tézis (a naturalista feltevés) nem adható fel, s mindebből szükségszerűen következik egy epifenomenalista álláspont. Kim ezzel szemben a lefelé ható kauzalitás egy formájának elfogadásából indul ki, elkerülve ezzel az epifenomenalizmus tézisének elfogadását, melyet ő rendkívül ellentmondásosnak talál. A következőkben a vita Hans Jonas

42 Bunge 1984, 13. o.

43 „Indessen wird ein neuronales System, auch wenn es aus nur wenigen Neuronen besteht, zwangsläufig Eigenschaften aufweisen, die den einzelnen Neuronen abgehen, das heißt, ein solches System besitzt emergente Eigenschaften. Aus diesem Grunde sind, ontologisch gesehen, neuronale Systeme irreduzible Entitäten, auch wenn sie epistemologisch – wenigstens bis zu einem gewissen Grad – reduzierbar, d. h. aus Zellzusammensetzung und Zellstruktur erklärbar sind.” Bunge 1984, 69. o.

44 Stephan 2008, 197–199. o.

által rekonstruált<sup>45</sup> klasszikus verziójára támaszkodom, ezen belül is az epifenomenalista pozícióval kapcsolatos fejtegetéseire, melyek alapvetően hartmanni szellemben íródtak.

Az epifenomenalizmus szerint a tudat nem más, mint neurofiziológiai események sorozata, melyek „az akarat jelmezében parádéznek”.<sup>46</sup> A kiindulópont az ellentét (W), azaz a mentális okozás tézise és (K), vagyis a kauzális zártsági tézis között. Az összeegyeztethetlenségi érv kimondja, hogy a fizikai determináció teljes (K), s így a pszichikai nem hathat a fizikaira (Non-W). Ebből vonja le az epifenomenalizmus-tézis<sup>47</sup> a következtetést, hogy a pszichikai a fizikai pusztá kísé-  
rőjelenségeként nincs abban a helyzetben, hogy belefolyjon a fizikai determinációs összefüggésbe (Non-W), azaz nincs saját ereje a történések meghatározására és ily módon egyoldalúan függ a fizikaitól. (K) zavartalan fenntarthatósága érdekében tehát „kauzálisan ártalmatlannak”<sup>48</sup> nyilvánítják a mentális folyamatokat. Jonas értelmezésében ez a lépés hatalmas tévedésnek bizonyul.

Jonas az epifenomén fogalom immanens kritikája során többek között kifejti, hogy egy fizikailag okozott dolog hatástalanságának feltételezése ellentmondásos. Az epifenomenalizmus a szellem tehetetlenségét kívánja meg, feltételezve, hogy csak így maradhatnak zavartalanok a fizikai folyamatok. A fizikai tehát egy „következmények nélküli lét; egy hatás nélküli valóságos dolog.”<sup>49</sup> Mindezekből a következő ellentmondásos helyzet adódik: „A tudat fellépése hozzátesz a valósághoz valamit, ami által az más lesz – deskriptíve, de nem dinamikus.”<sup>50</sup> Jonas levonja a következtetést: ez a koncepció vét a fizika alaptörvénye ellen, melynek értelmében semmi sem történik következmény nélkül. Mindezekből az az ellentmondásos helyzet következik, hogy bár az epifenomén fogalmát épp (K) kedvéért vezették be, épp az ellenkezőjét érték el vele. Jonas végkövetkeztetése szerint „[a]z érv megsérti az általa feltételezett természetfogalmat.”<sup>51</sup>

#### 4. Az emergentizmus

Hartmann rétegotológiája az emergentizmus előfutárának tekinthető, céljuk közös: a redukcionista program véghezvihetőségét illető kétely szülöttei.<sup>52</sup> Konrad Lo-

45 Jonas 1981.

46 „[I]m Kostüm des Willens paradiere”. Jonas 1981, 21. o.

47 Jonas 1981, 22. o.

48 „[K]ausal unschuldig”. Jonas 1981, 39. o.

49 „[E]in folgenloses Sein; ein unwirksames Wirkliches.” Jonas 1981, 49. o.

50 „Das Auftreten von Bewußtsein fügt dem Gesamt bestand der Wirklichkeit etwas hinzu, womit er anders wird – deskriptiv, aber nicht dynamisch.” Jonas 1981, 49. o.

51 „Das Argument verletzt den von ihm vorausgesetzten Naturbegriff.” Jonas 1981, 57. o.

52 Stephan 2008, 94. o.



renz Hartmann *Der Aufbau der realen Welt* című művét választja az emergenciára vonatkozó fejtegetéseinek kiindulópontjául. *A tükör hátoldala*<sup>53</sup> című műve a saját és a hartmanni felfogás hasonlóságaira tett gyakori utalások mellett tartalmaz egy külön Hartmann-fejezetet is. A *fulguráció* fogalma alapvetően megegyezik a hartmanni *kategorialis novum* fogalmával. Lorenz azért a *fulguráció* szót használja, mert ez szerinte jobban kifejezi az emergencia lényegét – emiatt egyébként Achim Stephan az emergentizmusról szóló összefoglaló művében<sup>54</sup> az emergentizmus kritikusi közé számítja, de Lorenz nem-reduktív elmélete alapvetően emergentista jellegű. Lorenz hangsúlyozza, hogy a „hirtelen felbukkanás” nem egy olyan dolog hirtelen előbukkanása, amely már ott volt. (Lorenz példája egy bálna, mely egy ideig a vízfelszín alatt bujkál.) A *fulguratio* kifejezést a középkori teistáktól veszi, akik egy villanást, a teremtés aktusát nevezték így. Ezt az ontológiai felbukkanást állítja ellentétbe a puszta episztemológiai értelemben vett felbukkanással, melynek esetén valami hirtelen számunkra is láthatóvá válik.

Jens Greve és Anette Schnabel<sup>55</sup> a reduktivitáskritérium alapján kétfelé osztja az emergencia-elméleteket: gyenge (redukálható), illetve erős (nem redukálható) emergentizmusra. Ezen belül az erős emergentizmus lehet elvi (ontológiai) vagy nem-elvi (episztemológiai, azaz a tudásunk mindenkori állásától függő). A magasabb szintű tulajdonságra vagy képződményre vonatkozó három releváns kérdés a következő:

- a. Mennyiben új?
- b. Mennyiben megjósolható/előrelátható?
- c. Mennyiben redukálható?

Az emergenciakoncepciókat Mark A. Bedau találóan csak úgy nevezi: „függőség- és autonómia-értelmezések”.<sup>56</sup> Ez a viszony emlékeztet a Hartmann által a rétegtörvények összegzésekképpen gyakran használt frappáns formulára: *önállóság a függőségben*. Az emergenciaelmélet egy olyan koncepciónak tekinthető, amely szintén a rétegek közötti viszonyt írja le.

Hartmann és Lorenz nézőpontja a következőket tartalmazza: a magasabb szervezettegű szintből nem magyarázható meg az alacsonyabb szint, illetve egy részrendszer, és az alacsonyabban integrált szintből nem előrelátható vagy megjósolható a magasabb. Az integráció különböző fokairól van szó. Philip Clayton szerint az emergentizmus „az a filozófiai pozíció [...], amely az evolúcióelmélet filozófiai jelentőségét a legjobban

53 Lorenz 2000.

54 Stephan 2008.

55 Greve – Schnabel 2011, 11. o.

56 „Deutungen von Abhängigkeit und Autonomie”. Bedau 2011, 64. o.

kifejezésre juttatja.”<sup>57</sup> Fontos, hogy az említett szerzőknél nem teleológiáról, nem egy immanens tulajdonság kifejlődéséről, nem egy „belegöngyölt kigöngyöléséről” (*Ent-Wicklung eines Ein-gewickelten*) van szó, hanem valami teljesen új, újszerű, megjósolhatatlan (Hartmann a novum szót használja rá) bukkan fel, mely redukálhatatlan a korábban fennállókra, azokból levezethetetlen. Mindegy, milyen jól ismerjük az alacsonyabb szintű rendszereket, a magasabb szintűek nem jósolhatóak meg belőlük. A novum maga garantálja ezt a megjósolhatatlansági viszonyt. Lorenz és Hartmann tehát az erős emergentizmust képviseli. Ezzel szemben a gyenge emergentizmus (ahol az emergens tulajdonságok pusztán rendszertulajdonságok) kompatibilis az ontológiai redukciónal.

A hartmanni koncepciót illetően jelen kérdés tekintetében az ún. *réteg- és dependenciatörvények* a meghatározóak. Két rétegtörvény: *a novum törvénye* és *a rétegdistanca törvénye* közvetlenül releváns az emergencia fenoménjének és az emergencia alapkoncepciójának leírásában. *A novum törvénye* kimondja, hogy a magasabb szinten valami egészen új, korábban nem létezett keletkezik. Valami, amit az alacsonyabb még semmiképp sem tartalmazott. A novum alkotja a magasabb szintű képződmény sajátosságát és egyúttal strukturális újszerűséget is jelent. Ez a törvény tehát tartalmazza az újszerűséget és a magasabb redukálhatatlanságát. *A dependenciatörvények* a lefelé ható kauzalitásra vonatkozó viszonyokat fejezik ki. Ebben az értelemben az alacsonyabb rétegek bár determinatív erősebbek, a magasabbak rendelkeznek (a novum miatt) az alacsonyabbakkal szemben bizonyos fokú önállósággal és játéktérrel, illetve az saját (magasabb szintű) determinánsukkal, ami a világ determinációs komplexumának egy további részét képezi. Fontos még kiemelni a (bár implicite beleértett) *rétegdistanca-törvényt*, mely kimondja, hogy a kategoriális visszatérés és eltérés (*Wiederkehr* és *Abwandlung*) nem kontinuos módon történik, hanem ugrásokban (*Sprünge*), amelyekből egy vertikális tagoltság adódik – ez maga a rétegződés.

Az első fejezetben feltett kérdés itt új köntösben mutatkozik: vajon a hartmanni koncepció az ún. szupererős emergencia-elméletek közé tartozik-e? Ez utóbbiak emergáló szubsztanciák létezését feltételezik, a szubsztancializálás azonban távol áll Hartmanntól. A magasabb réteg ugyanis nem létezhet az alacsonyabb nélkül, bármilyen nagy legyen is a játéktere vele szemben, rá van utalva az alacsonyabbra mint hordozójára, mint létfundamentumára (*Materie*). Nem egyszerűen valami újról és függetlenül fennállóról van szó, hanem egy komplex viszonyról: *az önállóságról a függőségben*.

Mindezek után felmerül a kérdés, mi biztosítja az egységet a rétegek, illetve a rétegekkel foglalkozó különböző tudományterületek között? A hartmanni elmélet

57 „[D]iejenige philosophische Position [...], die am besten die philosophische Tragweite der Evolutionstheorie zum Ausdruck bringt.” Clayton 2008, 12. o.

képes megőrizni a világ és a tudomány egységét, miközben mindenféle monizmust visszautasít. Ide tartoznak *a visszatérés, az eltérés és a matéria törvényei*. Önmagában már maga *a visszatérés törvénye* biztosítja a világ egységét. A pluralizmus a rétegekre, illetve a különböző tudományterületekre vonatkozóan áll fenn, miközben a világ és a tudományok egysége komplex struktúráként értendő és biztosított. Ezt a fontos szempontot Hartmann sosem téveszti szem elől.

### Befejezésül

Hartmann azt állítja: „A szellem léte evilági lét.”<sup>58</sup> Nem létezik szellem az őt hordozó anyag, matéria nélkül. Emellett a szellem tartalmi–strukturális önállósággal is rendelkezik az alacsonyabb rétegekkel szemben. Ebben az értelemben az ember az a lény, amely mind a négy létréteget egyesíti magában, következésképpen sokoldalúan meghatározott (determinált) és feltételezett, de magában hordoz egy *kategoriális novumot*, ami az alacsonyabb rétegek kategóriáival nem ragadható meg. A kategoriális novum fogalmával Hartmann az emergentista ontológiai tradícióhoz csatlakozik. A kategoriális novum fennállása az ismeretelmélet problémamaradékaihoz (*Restproblem*) tartozik, amelyek minden racionális magyarázati kísérletnek ellenszegülnek.

A reális világ felépítésének hartmanni koncepciója az erős, nem-reduktív ontológiai emergentizmus egy formájának tekinthető, mely jó alternatívát kínál a szubsztancia-dualizmus helyett. A rétegek itt nem különálló rétegek, hanem egymásra épülnek. Egy bizonyos autonómia–dependencia-viszony jellemzi őket, melynek következtében a világ nem esik szét rétegekre, hanem rendelkezik egy sajátos struktúrával. A különböző rétegeket különböző kategóriák jellemzik, ahol a magasabb rendűek mindig komplexebbek lesznek. A rétegek közti összeköttetés, illetve differencia egyaránt fontos a hartmanni koncepcióban.

---

58 „Das Sein des Geistes ist ein Sein aus dieser Welt.” Hartmann 1962, 98. o.

## Bibliográfia

- Bedau, Mark A. 2011. „Schwache Emergenz und kontextsensitive Reduktion.” In Greve – Schnabel (szerk.), *Emergenz. Zur Analyse und Erklärung komplexer Strukturen*. Suhrkamp Verlag, Berlin. 59–83. o.
- Bellow, Hedwig 1966. *Das Problem der Freiheit in Nicolai Hartmanns Ethik*. Gouder u. Hansen, Köln.
- Bieri, Peter (Hrsg) 1981. *Analytische Philosophie des Geistes*. Königstein/Ts., Hain.
- Boros, Bianka 2011. „Szükségszerűség, véletlen, determinációs plusz. A kauzalitás-antinómia hartmanni megoldása.” *Elpis* (8), 4–23. o.
- Bunge, Mario 1984. *Das Leib-Seele-Problem. Ein psychobiologischer Versuch*. Ford. Herbert Spengler. J. C. B. Mohr, Tübingen.
- Bunge, Mario 1987. *Kausalität, Geschichte und Probleme*. Ford. Herbert Spengler, J. C. B. Mohr, Tübingen.
- Clayton, Philip 2008. *Emergenz und Bewusstsein. Evolutionärer Prozess und die Grenzen des Naturalismus*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Falkenburg, Brigitte 2012. *Mythos Determinismus. Wieviel erklärt uns die Hirnforschung?* Springer Verlag, Berlin–Heidelberg.
- Greve, Jens – Schnabel, Anette 2011. „Einleitung.” In Greve – Schnabel (szerk.), *Emergenz. Zur Analyse und Erklärung komplexer Strukturen*. Suhrkamp Verlag, Berlin. 7–36. o.
- Hartmann, Nicolai 1912. *Philosophische Grundlagen der Biologie*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Hartmann, Nicolai 1926. „Kategoriale Gesetze.” *Philosophischer Anzeiger. Zeitschrift für die Zusammenarbeit von Philosophie und Einzelwissenschaften*. I (2). 201–266. o.
- Hartmann, Nicolai 1942. „Neue Wege der Ontologie.” In Uő, *Systematische Philosophie*. W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart und Berlin, 199–305. o.
- Hartmann, Nicolai 1950. *Philosophie der Natur*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Hartmann, Nicolai 1954. *Einführung in die Philosophie. Überarbeitete, vom Verfasser genehmigte Nachschrift der Vorlesung im Sommersemester 1949 in Göttingen*. Luise Hanckel Verlag, Hannover.
- Hartmann, Nicolai 1957a. „Der Megarische und der Aristotelische Möglichkeitsbegriff. Ein Beitrag zur Geschichte des ontologischen Modalitätsproblems.” In Uő, *Kleinere Schriften. Bd. II. Abhandlungen zur Philosophiegeschichte*. Walter der Gruyter, Berlin. 85–100. o.
- Hartmann, Nicolai 1957b. „Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie.” In Uő, *Kleinere Schriften. Bd. II. Abhandlungen zur Philosophiegeschichte*. Walter der Gruyter, Berlin. 164–191. o.
- Hartmann, Nicolai 1962. *Das Problem des geistigen Seins*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Hartmann, Nicolai 1964. *Der Aufbau der realen Welt*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Hartmann, Nicolai 2013. *Etika*. Ford. Simon Ferenc, Noran Libro Kiadó, Budapest.
- Jonas, Hans, 1981. *Macht oder Ohnmacht der Subjektivität. Das Leib-Seele-Problem im Vorfeld des Prinzips Verantwortung*. Insel Verlag, Frankfurt am Main.

- Lorenz, Konrad 2000. *A tükör hátoldala. Az emberi megismerés természetrajza*. Ford. Ifj. Kőrös László. Cartaphilus Kiadó, Budapest.
- Morgenstern, Martin 1992. *Nicolai Hartmann. Grundlinien einer wissenschaftlich orientierten Philosophie*. Francke Verlag, Tübingen.
- Stephan, Achim 2008. *Emergenz. Von der Unvorhersagbarkeit zur Selbstorganisation*. Mentis Verlag, Paderborn.

## Kiss Csaba

2012-ben végeztem az ELTE BTK esztétika-filozófia szakán, azóta ugyanezen intézmény Filozófiatudományi Doktori Iskolájának hallgatója vagyok a morál- és politikai filozófiai programon. Érdeklődésem középpontjában a forradalom kérdésköre áll, disszertációm is ebből írom. Nemrég kezdtem el foglalkozni Bibó István munkásságával, az itt olvasható előadásszöveg ennek első írásos lenyomata.

Kiss Csaba

## Bibó István a szocializmusról és a marxizmusról

Mikor Bibó Istvánnak a szocializmushoz és a marxizmushoz való viszonyát elemezzük, azzal a háttértudással tesszük ezt, hogy életének majdnem felét, politikai gondolkodóként aktív életének pedig legnagyobb részét a magát szocializmusnak nevező rendszerben élte le. Amikor tehát Bibó a szocializmusról vagy annak vezető irányzatáról, a marxizmusról gondolkozott, nem pusztán egy politikai nézetrendszeréről, hanem egyben korának valóságáról is gondolkozott. A vizsgálódást nem folytathatta pusztán teoretikusan, hiszen minden elejtett szó és kifejtett gondolat magának a politikai berendezkedésnek a védelmét vagy a bírálatát jelenthette. És természetesen nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy Bibó öt évet a szocialista rendszer börtönében töltött, majd élete hátralévő részében lényegében szilenciumra volt ítélve. Így munkássága – természetesen a szocializmusról alkotott gondolatai is – jórészt csak halála után válhatott ismertté.

A szocializmus a gyakorlatban a marxizmust jelentette Bibó számára, a szocializmus-sal mint marxizmussal ismerkedett meg, még hozzá még jóval a háború vége, sőt a háború előtt, két egyetemi évfolyamtársa és legközelebbi barátja, Erdei Ferenc és Reitzer Béla révén.<sup>1</sup> Reitzer, aki már a gimnáziumban is osztálytársa volt Bibónak, 1935-ben írt művében egy mára már elfeledett dogmatikus marxista szerző, Edwin Hoernle *Grundfragen der proletarischen Erziehung* című neveléseméleti művét bírálta rendkívüli alapossággal, közben kritikát gyakorolva a dogmatikus marxizmus felett is.<sup>2</sup> *A proletárnevelés kérdéséhez* címet viselő kis kötet megírásában Bibó is segített, majd az *Athenaeum* folyóiratban recenziót is írt róla. Ebben a következő felsorolását adja azoknak a belső ellentmondásoknak, amelyek „a marxizmus dogmatikus alapbeállításából fakadnak”, s melyekre Reitzer műve vet fényt:

[A] valóság mindenáron való megváltoztatásának követelménye; a kauzális változás és az értékes fejlődés azonosságának előítélete; a kritikai eljárásnak az a fogyatékosága, mellyel a polgári és proletártársadalom értékelő összemérésénél állandóan a polgári társadalom tényeit méri össze a proletár-ideál követelményeivel; végül az a paradox és eleve sikertelenségre kárhoztatott feladata minden marxista gondolkozónak, hogy előre meghatározott végeredményével, melyhez el kell jutnia, egyszerre három dolgot is kell „igazolni”: egy elévült tudományos *világképet*, egy a valósággal a legélesebb követelményekkel fellépő forradalmi *mozgalmat* és végül egy, a valóság minden teherétélét viselő, létező *államalakulatot*, a szovjetet.<sup>3</sup>

1 Klimó 1989, 189–190. o.

2 Reitzer 1935.

3 *BIM* 10. 93. o.

Ezen Reitzer által felhozott és itt Bibó által felsorolt kritikai pontok később többségükben részévé válnak Bibó kifejtettebb marxizmuskritikájának.

A következő dokumentuma Bibó marxizmussal való kapcsolatának egy óratervezést, melyet 1942-ben nyújtott be a Pázmány Péter Tudományegyetemre való pályázatának mellékleteként: eszerint az egyik speciálkollégiuma a marxizmus társadalomelméletét tárgyalta volna.<sup>4</sup> Egyetemi katedrát ekkor még nem kapott, viszont a háború után a szegedi egyetem oktatójaként a „Bevezetés a politikatudományba” című előadásorozatában már kifejthette a Marxszal és a marxizmussal kapcsolatos nézeteit. Itt rendkívül tárgyilagos megközelítést alkalmaz. Marxot a politikatudomány nagy képviselői közé sorolja Platón, Arisztotelész, Ágoston, Morus és Machiavelli mellett.<sup>5</sup> Szerinte Marx a szocializmust és a demokratizmust a forradalmisággal kapcsolta össze, nála a szocializmus egyszerre politikai folyamat és tudományos felismerés.<sup>6</sup> (Később ezek súlyos kritikaként kerülnek majd elő.) Bírálja Marxot, amiért helytelenül látta előre a proletarizálódás folyamatát, ehelyett kispolgárosodás következett be.<sup>7</sup> Végül a marxi szocializmus lényegét a következőkben foglalja össze: történelmi materializmus (ami helyett helyesebb lenne szerinte „történelmi realizmust” mondani), érték-többlet, a történelem dialektikus szemlélete, a szocializmus tudományos szemlélete és anarchizmus az állam tekintetében.<sup>8</sup> Az itt még tárgyilagosan bemutatott pontok később épp a marxizmus kritikáiként fognak megjelenni. Érdekes gondolata ennek az előadásnak, hogy Lenin mint a platóni „filozófus király” megvalósulása tűnik fel, akinek első ízben sikerült egy filozófiai gondolatrendszer révén hatalomra kerülnie.<sup>9</sup>

A marxizmussal kapcsolatos nézeteinek alaposabb kifejtését az európai társadalmi és politikai fejlődésről szóló művei tartalmazzák, melyek közül a legfontosabb az 1971-72-ben magnószalagra mondott, halála után *Az európai társadalomfejlődés értelme* címen megjelent esszéje (amelynek azonban címével szemben nem a társadalomfejlődés, hanem a politikai fejlődés értelme a tárgya)<sup>10</sup>. Továbbá fontos gondolatok találhatók az 1956-os forradalom alatt és közvetlenül utána keletkezett írásaiban is, melyek közül egy október 27. és 29. között íródott, de vázlatos és befejezetlenül maradt szöveg<sup>11</sup> a hivatalos marxista-leninista ideológia szisztematikus bírálatát kívánta adni. De befejezett, teljes kritikát a marxizmusról nem írt, így ezzel kapcsolatos véleményét egyes, nem feltétlenül ezt középpontba állító műveiből kell rekonstruálnunk.

---

4 Uo. 179–182. o.

5 Uo. 264. o.

6 Uo. 322. o.

7 Uo. 324. o.

8 Uo. 325. o.

9 Uo. 266. o.

10 Kovács 2012, 468. o.

11 Lásd a „Fogalmazvány” első részét, ami az „Elvi tisztázás” címet viseli és kerek egész szöveg, amely pontról pontra veszi végig a marxizmus-leninizmus negatívumait; a második rész viszont töredékekből tevődik össze, melyek feltehetően a később megírandó folytatás részei lettek volna. (if. Bibó 2011, 485. o.)



Még mielőtt annak kifejtésébe bocsátkoznánk, hogy milyen pontokon bírálja a marxizmust, szólnunk kell néhány szót Bibó általános gondolkodói és érvelési módszeréről. Érvelési stratégiájának lényegét H. Szilágyi István a következőképpen fogalmazza meg:

[B]emutatja az adott kérdésre vonatkozó ellentétes állásfoglalásokat, vélekedéseket [...]. Majd ezek bizonyos mozzanatait kiemelve fogalmazza meg saját választát, amely általában nem valamiféle „középutat” jelent, hanem magának a kérdésnek a „felszámolását”, rámutatván, hogy a kiindulásként ismertetett vélekedések azért helytelenek, mert magát a kérdést fogalmazták meg rosszul.<sup>12</sup>

Bibó nem *szintézist* akar teremteni, hanem mesterének, Horváth Barnának a jogfilozófiájából kölcsönzött kifejezéssel, a *szinopszis* módszerét alkalmazza.<sup>13</sup> Utolsó írásában, egy nehezen olvasható vázlatában a következőket írja: „Szintézis? nem is kell – torzulásokat leahagyni. Ideológiai hűség = torzulás.”<sup>14</sup> Bibó tehát az ellentétes álláspontok között nem valami középutas kompromisszumot akar teremteni, hanem azt kívánja kimutatni, hogy ezek az álláspontok gyökerükben nem is ellentétesek, csak mindkettő eltorzult, s így keletkezett feszültség közöttük. A megoldás tehát az, hogy torzulásaiktól megszabadítjuk őket.

Az előbb idézett vázlatban Bibó a kapitalizmust támogató liberalizmust,<sup>15</sup> illetve a szocializmust mutatja be, megmutatva, hogy mi az „érvényes tartalmuk”, és melyek azok a torzulások, amelyek miatt szembekerültek egymással. Bibó egy liberalizmust és szocializmust egyesítő „harmadik utat” kíván megfogalmazni azáltal, hogy kimutatja, a két felfogás nem ellentétes egymással, hanem szorosan összefüggenek: a szocializmus lényegében azt a programot akarja kiteljesíteni, amit a liberalizmus elkezdett. Hogy ezt megmutassa, egy egész történelemelméletet vázol fel – a már említett *Az európai társadalomfejlődés értelme* című esszéjében.

Nincs itt mód arra, hogy a nagyesszé teljes gondolatmenetét bemutassuk, ezt kiválóan megtette mások mellett például a magyar származású Robert N. Berki *A moralizmus realizmusa. Bibó István politikai filozófiája* című, eredetileg angol nyelvű tanulmányában.<sup>16</sup> A gondolatmenet lényege mindenesetre az, hogy az európai politikai fejlődés a „hatalom humanizálását” célozza, azaz a hatalmat mint pusztá erőszakos elnyomáson

12 H. Szilágyi 1995, 294–295. o.

13 Lásd ehhez: Balog 2001, 15–19. o., illetve Kovács 2004, 45–47. o.

14 *BIM* 9. 448. o.

15 Bibó szerint korának liberalizmusa a régi liberalizmus torzult változata, és a nagytőkés magántulajdont védi mindenféle szocialista kísérlettel szemben: „Ma, ha Európában [...] liberális párttól hallunk, akkor az első, amit rögtön tudunk róla, hogy a nagytőke által támogatott párttól van szó, s nagyon örülhetünk, ha emellett még több-kevesebb tisztasággal őrzi a liberális szabadság klasszikus intézményrendszerét is...” *BIM* 9. 423–424. o.

16 Berki 2004.

alapuló viszonyt moralizálja, uralom helyett szolgálattá alakítja. Erre irányult a fontos görög–római kezdetek után a keresztény társadalomszervezés, ami a hatalmi pozíciókat Istentől eredő morális köteleességekkel kapcsolta össze; és erre irányultak a nagy újkori forradalmak, melyek a feladatukat már nem teljesítő nemesek kiváltságait és az örökletes uralkodók abszolút hatalmát akarták megszüntetni. A szocializmus is ennek a folyamatnak a folytatója lehetett volna, mert a született rang kiváltságainak megszüntetése után a született vagyon kiváltságait akarta felszámolni, de mindenekelőtt a francia forradalom tévútra tévedése miatt letért az európai politikai fejlődés által kijelölt útról és a marxizmus–leninizmusban, avagy a bolszevizmusban visszavonta több évszázad fejlődésének eredményeit.

Bibó a szovjet hatalom és a marxizmus–leninizmus hivatalos ideológiájának árnyékában a szocializmus igazi valójához próbál meg visszatérni azáltal, hogy megmutatja, hol és hogyan történt a letérés az ideális ösvényről. A szocializmus igazi lényegének megtalálásához azonban a szocializmus torzulásainak feltárásán, vagyis a marxizmus(–leninizmus) kritikáján keresztül vezet az út. Bibó a marxizmust egységes gondolati rendszernek fogja fel, nem veszi tekintetbe rendkívüli sokszínűségét. Ez még menthető lenne azzal, hogy marxizmuson mindig a hivatalos marxista–leninista ideológiát érti, ugyanakkor alig differenciálja, hogy ezen belül pontosan mit tart Marx, Lenin vagy éppen Sztálin hozzátételének. Bibó nem rendelkezett egységes Marx-képpel, nem foglalkozott munkásságával szisztematikusan, és vélhetően csak kevés művét olvasta.<sup>17</sup> Még ahol különbséget is tesz az ideológia egyes alkotói között, ott is inkább a folytatólagosságot hangsúlyozza:

Nem megyünk semmire, ha a gondolkodónak teljesen szűk és önállóan Sztálin eszmévilágát elítéljük, de Marx és Lenin csálhatatlanságát továbbra is fenn akarjuk tartani s egy új kibontakozás alapjául elfogadtatni. Igaz, hogy Lenin elborzadt volna azon, amit Sztálin csinált, és Marx elborzadt volna azon, amit Lenin csinált, mindamelllett a leninizmus és a Lenin által a párt képében felállított kiváltságos és machiavellista erőszakszervezet logikus következménye az osztályharc és a forradalmi erőszak amaz öncélú kultuszának, mely a marxizmus lényege; és a sztálinizmus, a Sztálin által bevezetett totális elnyomás és a pártot erkölcsileg teljesen megrontó terrorszervezet logikus következménye a kizárólagos párturalom Lenin által történt felállításának. A marxizmus–leninizmus egész ideológiájára vonatkozólag kell tehát a kérdést feltenni.<sup>18</sup>

Ezek után térjünk át magára a kritikára, amit az alábbi tizenöt pontban foglalhatunk össze: spekulativitás, utópizmus, hamis tudományosság, determinizmus, ökonomiz-

17 Lásd Klimó 1989. A *Kommunista Kiváltványt* és *A tőkét* vélhetően olvasta, mert ezeket ismerteti szegedi egyetemi előadásában.

18 *BIM* 4. 7. o.

mus, osztályharc-elmélet, erkölcsi nihilizmus, öncélú forradalmiság, proletárdiktatúra, a párt vezető szerepe és egypártrendszer, „az állam fétise”, a magántulajdon elvetése, a szabadságintézmények elvetése, egyház- és vallásellenesség és a parasztság nem megfelelő kezelése. Nézzük meg ezek után részletesen az egyes pontokat.

1. *Spekulativitás.* Percz László szerint az egész bibói gondolkodás egyik legalapvetőbb jellemzője az antispekulativitás.

Bibó gondolati előföltéve a határozott antispekulatív elkötelezettség. Meggyőződése szerint minden elmélet csak és kizárólag a valóság értelmezéséből nőhet ki és oda kapcsolódhat vissza; a valóságtól elszakadt és oda visszatalálni képtelen elmélet szükségképpen hamis elmélet tehát. [...] Az elméletet alkotó gondolkodó legfontosabb képessége az ép és egészséges „realitásérzék”, az elmélet legfontosabb attribútuma pedig a „valóság anyagának” figyelembevétele és szem előtt tartása.<sup>19</sup>

Bibó úgy véli azonban, hogy az európai gondolkodás elvesztette egészséges realitásérzékét, „túl van teoretizálva”,<sup>20</sup> illetve elvesztette azt az érzékét, „hogya a dolgokat saját okaikra” vezesse vissza.<sup>21</sup> Ebben persze nem csak a marxizmus a hibás, végeredményben a kereszténység kezdte el a valóságtól elszakadt gondolati konstrukciók kialakítását. Az antik gondolkodás óta lényegében hanyatlás van e tekintetben.

Az európai gondolkodás túlteoretizált, spekulatív volta két eszmerendszerben, a marxizmusban és a szellemtörténetben érte el tetőpontját. Míg Bibó az 1949 előtti egyetemi előadásában a marxizmust a realiztikus államelméletek közé sorolja,<sup>22</sup> addig a „fordulatot” követően egyértelműen ez válik számára a *par excellence* valóságidegen filozófiává.

*A marxizmus–leninizmus filozófiája* sokat hangoztatott antiidealizmusa és realizmusa ellenére valójában a legrosszabbféle filozófiai idealizmus egy válfaja, azé, amely a valóságot csak annyiban veszi tudomásul, amennyiben az a sémáiba belefér.<sup>23</sup>

A dialektika hegeli fogalmának marxi átvétele az engelsi *bon mot*-val ellentétben nem feje tetejéről a talpára állítást, hanem a talpáról a feje tetejére állítást jelent, hiszen míg a gondolkodás világában van értelme éles ellentétekről beszélni, addig ez a valóságra nem igaz. A marxizmus ennek ellenére mind a társadalmi, mind a természeti valóságra kivetíti elvont sémáit, ezzel végtelenül eltávolodva a realitásoktól.

<sup>19</sup> Percz 2001, 39. o.

<sup>20</sup> *BIM* 9. 79. o.

<sup>21</sup> Uo. 298. o.

<sup>22</sup> *BIM* 10. 474. o.

<sup>23</sup> *BIM* 4. 8. o.

2. *Utópizmus*. A szegedi egyetemen tartott politikatudományi előadásában Bibó a politikai gondolkodás két fő típusaként a politikai realizmust és a politikai utópizmust különbözteti meg: előbbi markáns képviselője Machiavelli, utóbbié Morus Tamás. Marxot itt a két gondolkodási típus egyfajta szintetizálójaként mutatja még be, aki „[a] végsőig vitt realizmust kapcsolja össze a legvégsőig vitt társadalomkritikával”.<sup>24</sup> Későbbi írásaiban viszont a marxizmust mint egyértelműen utópista politikai irányzatot jellemzi:

Az a felfogás, miszerint Marx az európai szocializmust megtisztította az utópista elemektől és azt tudományossá tette, teljességgel alaptalan. A szocializmus egész elmélete tele van utópista elemekkel és utópista követelményekkel.<sup>25</sup>

3. *Hamis tudományosság*. Ezzel érkeztünk el ahhoz, amit a marxizmus az általa lenézett utópizmussal szembeállított, ez pedig a tudományosság. A marxizmus azért illeti a korábbi szocializmusokat az utópista jelzővel, mert úgy véli, hogy míg azok pusztán vágyképeiket vetítették ki a jövőbe, addig a marxizmus tudományosan képes igazolni a jövő társadalmáról alkotott víziójának bekövetkezhetőségét. Bibó szerint viszont a politikában (vagyis mindenhol, ahol emberi cselekvéssel van dolgunk) nincs mód természettudományos egzaktásra, itt ugyanis nincs lehetőség kísérletekre.<sup>26</sup> Éppen ezért az emberi valóságra nem lehet tudományos sémákat ráhúzni, de ha mégis megteszik, ezek nem lesznek többek, „mint bizonyos tapasztalatanyagokra alapozott általánosságok [...], amelyeket az illető általánosságok vallója a történelemben tetszés szerint példákkal igazolhat, és az ellenlábas tetszés szerint ellenpéldákkal cáfolhat.”<sup>27</sup> Ilyen séma például a marxi történelemfilozófia sémája, mely szerint a történelem osztályharcok története – Bibó szerint ez a kijelentés pont annyit ér, mint az, hogy a történelem osztálykompromisszumok története, hiszen mindegyikre számtalan példa hozható. A politikai cselekvésből kiiktathatatlanok az „intuitív, szuggesztív, művészi” elemek,<sup>28</sup> épp ezért a történelmi események kontingensek; előre meghatározott fejlődési vonalról így nem beszélhetünk, pusztán tendenciákról (Bibó maga is egy ilyen tendenciát kíván felvázolni). A politika és a történelem tehát minden elvont sémát ledob magáról, sőt Bibó hozzáteszi:

Semmi sem veszedelmesebb a politikában, [...] mint az, ha egy-egy ilyen séma, egy ilyen koncepció egyszerűen tudományosnak deklarálja magát, és hívóit olyan félrevezető és veszedelmes bizonyosságba ringatja, amely bizonyosságnak ezen a területen nincs meg a lehetősége.<sup>29</sup>

24 *BIM* 10. 297. o.

25 *BIM* 9. 435. o.

26 Uo. 175. o.

27 Uo. 176. o.

28 Uo. 177. o.

29 Uo.

Amikor a marxizmus tudománynak nevezi magát, teljes félreértésben leledzik. A marxizmus ugyanis nem tudomány, hanem társadalmi reformprogram, amelynek igazolását nem tudományos tételek nyújtják, hanem az, hogy elveit a gyakorlatban kipróbálja, mely próba azonban csak két-három nemzedéknyi idő múlva hozza meg eredményeit.<sup>30</sup>

4. *Determinizmus.* A marxizmus a maga utópikus céljait nem pusztán megjelöli, ahogy a korábbi szocialisták tették, és nem csak céljai lehetőségességét akarja igazolni, hanem jövőre vonatkozó elképzeléseinek szükségszerű bekövetkeztét akarja bizonyítani, a tudomány segítségével. A történelem szükségszerűen fog eljutni az osztály nélküli társadalomig, ugyanis a kapitalizmus szükségszerűen fel fog bomlani – 1848 után ennek bizonyítása lett Marx legfőbb célkitűzésévé. Követői szerint a bizonyítás sikerült is, és jórészt ez volt az oka annak, hogy a sokféle szocializmus közül éppen a marxizmus vált a szocializmus majdnem egyedüli képviselőjévé. Hiszen – mondja Bibó – a marxizmus híve ezzel egy olyan bizonyosság birtokába juthatott, mely szerint ő a történelem igazságának képviselője – ez tette „a marxizmus–leninizmus által indoktrinált harcosokat lelkesé és szenvedélyessé és ügyükben bizonyossá”.<sup>31</sup>

5. *Ökonomizmus.* A marxista-leninista ideológiát illető közkeletű vád az ökonomizmus vádja. Bár a kifejezést Bibó nem használja, de a kritikát ő maga is megfogalmazza. A történelmi materializmus felfogása szerint a termelőerők fejlődése meghatározza a termelési viszonyokat, a kettő együtt pedig gazdasági alapot képezvén a politikai–ideológiai felépítményt.<sup>32</sup> Az alap–felépítmény modelljét Marx maga csak mintegy heurisztikus kiindulópontként alkalmazta, konkrét történelmi elemzéseiben meglehetősen komplex magyarázatát adta a történelmi jelenségeknek. A dogmatikussá váló marxizmus azonban szigorú meghatározottságot tételezett alap és felépítmény között, vagyis a szellemi vagy ideológiai jelenségeket közvetlenül származtatta gazdasági jelenségekből, általában az érdekek kategóriáját hívva segítségül: egy osztály tagjai azért vallanak bizonyos nézeteket, mert ez felel meg osztályuk gazdasági érdekeinek. Ennek a felfogásnak a leghatásosabb bírálója Mannheim Károly volt, akinek *Ideológia és utópia* című fő művét Bibó Horváth Barna közvetítésével ismerhette.<sup>33</sup> Bibó maga is felveti a kérdést, hogy mi a kapcsolat társadalmi és szellemi jelenségek között, és erre – bár csak nagyon szűkszavúan – egy Mannheiméhez hasonló választ ad: a társadalmi jelenségeket kell elsődlegesen tartanunk, de a szellemi tényezők visszahatnak rájuk.<sup>34</sup>

30 Uo. 289. o.

31 Uo. 295. o.

32 Bibó szerint ez a modell arra példa, hogy „milyen nagy szerepük van a marxista valóságmagyarázóknál az olyan képeknek, melyeknek az a szerepe, hogy a valóságról való valamilyen állítást a valóság megragadása és megkérdése helyett hasonlattal intézik el.” *BIM* 4. 8. o.

33 Balog 2004, 31–32. o.

34 *BIM* 9. 80. o.

Bibó szerint a történelmi materializmus, „mely a termelési módot minden történelmi fejlődés döntő meghatározójának tartja, az egyik legfőbb tényezője a marxista-leninista szemlélet teljes beszűkülésének.”<sup>35</sup> A termelés müködjte semmi-vel sem döntőbb, mint más technikák vagy olyan lélektani motívumok, mint a hatalomvágy, dicsőségvágy, szabadságvágy, illetve olyan tényezők, mint a vallás, a jogrendszer vagy az alkotmányszervezet, így nincs okunk arra, hogy ezt tegyük meg alapvetőnek. Marx két okból juthatott arra, hogy a gazdasági tényező primer voltát állítsa – teszi hozzá Bibó. Az egyik az a történelmi tény volt, hogy a liberális állam megjelenésével a gazdasági szféra a korábbinál jóval nagyobb önállóságra tehetett szert; a másik pedig az, hogy ezzel a felfogással „a történelmi állam és osztályok tiszteletét hirdető fellengzős és moralista történelemszemléletet [...] jólesően és kiadósan” meg tudta botránkoztatni.<sup>36</sup>

6. *Osztályharc-elmélet.* Említettük már, hogy Bibó szerint az olyan elvont sémák, minthogy a történelem osztályharcok története, teljesen igazolhatatlanok, ily módon áltudományos állítások. De a történelem osztályharcok történeteként való felfogása nem csak ezért káros, hanem még inkább azért, mert a marxizmus ezzel az állandó harcot teszi meg a történelmi haladás fő mozgatóerejének, s így a társadalmi reformprogram megvalósítását is csak harc árán véli elérhetőnek. A burzsoáziát egységes osztálynak feltételezi, és ezért úgy gondolja, a kapitalizmus semmi mással, csak erőszakos forradalommal dönthető meg. Pedig – mondja Bibó – a burzsoázia egyáltalán nem egységes osztály, hanem komoly belső érdekellentétek feszítik, és mi sem lenne egyszerűbb, mint ezeket az érdekellentéteket kihasználva vinni keresztül a szocialista reformokat. A burzsoázián belül egységet éppen a kommunisták harcias kapitalizmus- és magántulajdonellenessége teremti.<sup>37</sup>

7. *Erkölcsei nihilizmus.* A kommunisták sajátos erkölcsi nihilizmusában csapódik le mindaz a negatívum, amit az előbbiekből felsoroltunk, s ebben jelenik meg a legjobban a szocializmus érvényes tartalmának és a marxizmus-leninizmus valóságának különbsége. Az *európai társadalomfejlődés értelmében* Camus-re hivatkozva azt mondja Bibó, hogy Marx jelentősége „nem egyik vagy másik tételének generális jellegében” van, „hanem abban a szenvedélyes erkölcsi pátozban, amit [...] mindig és mindenütt az igazságtalansággal, a képmutatással, a hazugsággal, a tömegek félrevezetésével szemben produkálni tudott”.<sup>38</sup> 1956-os *Fogalmazványában* pedig a következőket olvashatjuk:

---

35 BIM 4. 8. o.

36 Uo. 9. o.

37 BIM 9. 244. o.

38 Uo. 294. o. Camus ezt írja *A lázadó ember* című művében, amelyre Bibó feltételezhetően utalhatott: „Még mielőtt annak tárgyalásába bocsátkoznánk, miért bukott meg a marxizmus, mondjuk ki, hogy az etikai igényességben rejlik Marx nagysága.” Camus 1992, 239. o.

A marxizmus–leninizmus által hirdetett politikai és társadalmi harc végső célkitűzése a szabadság, az ember felszabadítása a munka és a társadalmi elnyomás szolgásga alól.<sup>39</sup>

Ha ez így van, hogyan történhetett meg mégis, hogy a célok és az eszközök ilyen végletesen messzire kerültek egymástól, hogyan lett a morális kiindulópontból nihilista végeredmény?

A választ a korábban elmondottakban kell keresni. Az egyik döntő ok éppen a történelem determinált folyamatként való bemutatásában és ennek tudományos alátámasztásában rejlik. Idézzük egy kicsit hosszabban Bibót:

Ha én azt mondom, hogy erkölcsileg fel vagyok háborodva ezen vagy azon, és ezt orvosolni kívánom, s ez ellen harcba szólítom fel az összes érdekelteket, akkor nagyon félelmetes vállalkozásra hívom fel őket. Ha ellenben azt mondom, birtokomban van egy tudományos eszköz, amelyik garantálja nektek a győzelmet, birtokomban van egy olyan eszköz, amivel a haladás pozícióját számotokra eleve biztosítom, tehát nektek nem kell erkölcsileg igazatoknak lenni, elég az, hogyha a haladás pozíciójában vagytok, és akkor az ellenfél el van veszve: ez propaganda, amely rendkívül alkalmas arra, hogy a marxizmus–leninizmus által indoktrinált szocialista harcosokat lellessé és szenvedélyessé és ügyükben bizonyossá tegye, de távoli hatásában az erkölcsi elemnek ez a másodlagossá tétele rendkívül veszedelmes, és végsőleg már előrebocsáthatjuk, valamiféle furcsa nihilizmus felé vezet.<sup>40</sup>

Az erkölcsöt továbbá azért is elveti a marxizmus–leninizmus, mert a gazdasági meghatározottság alapján másodlagosnak tételezi. Az erkölcs mint felépítményhez tartozó jelenség eszerint a gazdasági alaphoz, a gyakorlatban az osztályérdekhez kötött. A marxizmus minden erkölcsi állásfoglalás mögött lényegében gazdasági érdeket sejt, így minden morális érvelés számára pusztá „képmutatás”.<sup>41</sup> A marxizmusban az erkölcs fogalmát tehát az érdek fogalma váltja fel.

8. *Öncélú forradalmiság.* Marxizmuskritikájában talán az öncélú forradalmiságot tárgyalja a legrésztetesebben Bibó. Mint már említettük, a szocializmus félresiklásának fő oka a francia forradalom negatív öröksége, melynek nyomán a szocializmus centrális kategóriájává a forradalom, fő feladatává pedig a sikeres forradalom technikájának kidolgozása lett, a szocializmus tehát a hivatásos forradalmárok kezébe került.<sup>42</sup>

De a forradalom mindig egy kényszerű vállalkozás Bibó szerint: akkor kell hogy sor kerüljön rá, mikor a régi, megmerevedett hatalmi struktúra megdöntése nem lehetséges más-hogy, csak pillanatnyi erőszak árán. Ám ezt mindig a történelmi szituáció hozza: forradalmat

39 *BIM* 4. 10. o.

40 *BIM* 9. 295. o.

41 Uo. 128. o.

42 Uo. 221. o.

akarni nem lehet, hanem a megfelelő pillanatban kell elvállalni.<sup>43</sup> És a forradalmaknak csak a maguk legközvetlenebb céljaikért szabad küzdeniük, megteremtve az alapvető szabadságintézményeket, melyek segítségével lehetővé válik a további szükséges reformok békés úton való keresztülvitele. Nincs külön demokratikus és szocialista forradalom: egy sikeres demokratikus forradalom megteremti a szocializmus békés kialakításának lehetőségét.<sup>44</sup>

Ezzel szemben a marxista forradalmiság a forradalom mesterséges kirobbanthatóságában hitt, ezért elsődleges céljává a forradalom taktikájának kidolgozása vált. Továbbá a forradalmat permanensként felfogva minden változást és reformot kizárólag forradalmi úton vélt megvalósíthatónak, túllépve ezzel a forradalom közvetlen céljain. Az ellenforradalomtól és a restaurációtól, valamint a külső ellenségtől való állandó félelme sem tette lehetővé számára a forradalom befejezését és a konszolidációt, hanem erőszakba és terrorba kormányozta azt. Végül a sztálinizmus – a jakobinizmushoz hasonlóan – a forradalmi erőszakot maguk ellen a forradalmárok ellen fordította.

Az igazi szocialista forradalmiság letéteményese Bibó szerint az 56-os magyar forradalom, „a század egyik legizgalmasabb szocialista kísérlete”<sup>45</sup> volt. Az 56-os forradalom ugyanis a szocializmus pozitív eredményeit megtartotta volna, de a többpártrendszer és a demokratikus szabadságintézmények révén valóban a szocializmusnak az európai politikai fejlődés szerinti ideális célját valósíthatta volna meg. Az 56-os forradalom „a 20. század első pozitív, dicsőséges forradalma”<sup>46</sup> lehetett volna, ha éppen a szocialista forradalmiság nevében – ellenforradalomnak nyilvánítva – le nem verik.

9. *Proletárdiktatúra.* A forradalomhoz szorosan kötődik a proletárdiktatúra fogalma, ami „az egyik legvésztérheesebb marxi örökség”<sup>47</sup> Bibó szerint. Bár Marxnál még olyan átmeneti állapotot jelölt, ahogy azt eredetileg a rómaiak értették, a forradalom lenini permanenssé tételével maga a diktatúra is állandósult. A bolsevikok a proletárdiktatúrát (ami persze nem volt proletár, csak diktatúra) azzal mentegették, hogy ez csak a „nép ellenségei” ellen irányul. De – jegyzi meg Bibó – nincs olyan diktatúra, amely csak bizonyos csoportokkal szemben diktatúra, mert „a zsarnokság egy és oszthatatlan”.<sup>48</sup>

10. *A párt vezető szerepe és az egypártrendszer.* A párt vezető szerepének lenini gondolata szükségszerű következménye a tervezhető forradalom gondolatának, hiszen egy ilyen forradalmat csak a hivatásos forradalmárok élcsapata tud keresztülvinni. Ez az „átmeneti arisztokrácia” azonban, elszakadva a tömegektől, óhatatlanul oligarchává válik.<sup>49</sup> A proletárdiktatúra révén ez az egyetlen párt természetesen megszünteti a többi

---

43 Uo.

44 Uo. 223. o.

45 *BIM* 4. 77. o.

46 Uo. 12. o.

47 Uo. 13. o.

48 Uo.

49 Uo.



pártot, amit azzal igazol, hogy ahol megszűnnek az osztályok, ott megszűnnek a pártok is, hiszen ezek csak adott osztályérdekeket fejeznek ki. De – mondja Bibó – a pártok nem osztályérdeket fejeznek ki, ellenvélemények még egy osztály nélküli társadalomban is lennének, a politikai szereplők pedig szükségképpen szerveződnek külön pártokba e véleménykülönbségek mentén.<sup>50</sup>

11. „*Az állam fetítése*”. A marxizmusban az állam szerepét illetően találkozunk a legnagyobb ellentmondásokkal. Az állam elhalásának marxi gondolata anarchista átvétel,<sup>51</sup> ami a marxi gondolkodás fontos összetevőjévé vált. A marxizmus–leninizmus ezzel szemben az államnak olyan szerepet tulajdonított, a Szovjetunió gyakorlata pedig annyira végletesen etatista volt, hogy az nemcsak az eredeti marxi nézetektől került nagyon távol, de mindenki másnál jobban fetisizálta az államot.

Ellentmondás azonban nemcsak az eredeti marxi teória és a megvalósult gyakorlat között áll fenn, hanem már a marxi államelképzelés és a nyugati állam tényleges természete között is. Marx ugyanis az államot a burzsoázia pusztá erőszakszervezetének tekintette, miközben Bibó szerint a hatalom humanizálásának folyamata következtében az állam „túlnyomó részben erkölcsi személyiséggé” vált.<sup>52</sup> Épp ezért sem az állam megszüntetése, sem úgymond proletárkézbe vétele nem lehet cél; a feladat az államhatalom humanizálásának folytatása.

A marxizmus–leninizmus nem csak az állam politikai szerepének mértéktelen megerősítésével irányította zsákutcába ennek a folyamatnak a fejlődését, hanem az állam gazdasági szerepének totális kiterjesztésével is. A termelőeszközök állami tulajdonba vétele ugyanis nem hogy megszüntetné a kizsákmányolást, hanem még fel is erősíti, mert a gazdasági kizsákmányolás eszközei mellé felsorakoztatja az állam egész elnyomó apparátusát is:

Az elnyomás legveszélyesebb formája [...] nem a gazdasági, hanem a politikai, mert a gazdasági elnyomás ellen lehet a politikai szabadság fegyverével küzdeni, de a politikai zsarnokság magában foglalja a gazdaságit is.<sup>53</sup>

12. *A magántulajdon elvetése*. A marxizmus súlyos félreértésben leledzik, amikor azt gondolja, hogy a kizsákmányolás ténye a magántulajdonból mint olyanból ered. A marxizmus ott hibázik, hogy nem különbözteti meg azt a magántulajdont, ami minden ember személyiségének kiteljesedése és szüksége attól, ami pusztá uralmi pozíciót jelent, vagyis a mamuttulajdontól, legyen az gyár vagy földbirtok.<sup>54</sup> A hatalom humanizálási folyamatá-

50 Uo. 14. o.

51 *BIM* 10. 476. o.

52 *BIM* 4. 14. o.

53 Uo. 15. o.

54 *BIM* 9. 285. o.

nak fontos része ennek a gazdasági uralmi helyzetnek a felszámolása, és mint láttuk, épp ez volt a szocializmus ideális célkitűzése Bibó szerint. De mivel a marxizmus összemosta a kétfajta magántulajdont, és mindegyik ellen harcot hirdetett, a magántulajdon védelmezői szintén összemosták a kettőt, és a mamuttulajdonokat ugyanúgy megvédendőnek kiáltották ki, mint az egyes ember személyes tulajdonát. Ez kapitalista liberalizmus és marxista szocializmus ellentétének egyik legfőbb oka. Az ellentét azonban könnyen feloldható lenne, ha a kétféle magántulajdont világosan megkülönböztetnék – állítja Bibó. Az állami tulajdon pedig ugyanúgy mamuttulajdon, mint a nagytőkés vagy nagybirtokos tulajdon, csak még nagyobb kizsákmányolást tesz lehetővé, így az államosítás nem megoldotta a problémát, csak újabb, még súlyosabb problémákat eredményezett.

13. *A szabadságintézmények elvetése.* Már a korábbi pontokban is benne rejtett az, amiben a marxizmus a legkiáltóbb ellentétbe került az európai politikai fejlődéssel, ez pedig nem más, mint az e fejlődés eddigi legfontosabb vívmányának tekinthető szabadságintézmények és szabadságjogok rendszerének elvetése. A hatalom humanizálása létrehozta azt az intézményi struktúrát, ami a nyugati világon kívül sehol nem valósult meg, és ami a leginkább lehetővé tette az ember félelemtől való megszabadulását.<sup>55</sup> Ez a struktúra két, egymástól független elven alapul: a népszuverenitás rousseau-i és a hatalmi ágak elválasztásának montesquieu-i elvén.<sup>56</sup> A két elv együttesen teremtette meg a liberális–demokratikus szabadságintézményeket.

A szabadság rendszerének összetevői Bibó szerint az alkotmányos parlamentarizmus, az ellenzék megengedettsége, az emberi jogok rendszere, a bírói függetlenség és a közigazgatás bírói ellenőrzése. Ezek láncszerűen vagy fogaskerékszerűen kapcsolódnak össze, tehát egyet sem lehet kivenni anélkül, hogy az egész rendszer össze ne omoljon.<sup>57</sup> Ez tehát az európai politikai fejlődés legnagyobb vívmánya. A marxizmus ezért e fejlődést tagadja, amikor az egész rendszert a burzsoázia hatalmi eszközének kiáltja ki.<sup>58</sup> Holott ennek semmi köze a burzsoáziához és a kapitalizmushoz: ez a keresztény társadalomszervezéssel kezdődő és a felvilágosodásban kiteljesedő hatalomhumanizáció eredménye. (Épp ezért nem lehet ellentét igazi szocializmus és liberális demokrácia között sem, hiszen a nagytőkés magántulajdon védelmezőinek nézeteivel ellentétben ez utóbbi megszüntetése e rendszer keretei között is végbemehet, sőt, csak ilyen keretek között mehet valóban végbe.)

14. *Egyház- és vallásellenesség.* Bibó úgy véli, a francia forradalom a papság polgári alkotmányának bevezetésével siklott véglegesen félre.<sup>59</sup> Ekkortól vált a régi rend és a forradalom ellentéte áthidalhatatlanná, ez pedig egyenesen vezetett ahhoz, hogy a forradalom legradikálisabb csoportja, a jakobinusok kerültek hatalomra. De az egy-

55 Uo. 232–235. o.

56 Uo. 436. o.

57 Uo. 441. o.

58 Uo. 416. o.

59 Uo. 214. o., ill. 429. o.

házzellenesség már a forradalom kezdetén mintegy kódolva volt. Ennek két okát látja Bibó. Az egyik a trón és oltár erős szövetsége, ami miatt a királyi hatalom korlátozása csak az egyház hatalmának korlátozásával párhuzamosan történhetett. A másik ok az, hogy a francia forradalmat nem a polgárság vezette, hanem a „társadalomkritikus értelmiség”,<sup>60</sup> amely a felvilágosodás nézeteit vallotta magáénak, ez pedig együtt járt az egyházzellenességgel, hiszen a francia felvilágosodás gondolkodóinak az egyház szellemi túlhatalmával kellett megküzdeniük.<sup>61</sup> Míg azonban a 19. század közepétől a reformmozgalmak többsége egyre inkább kompromisszumot keresett az egyházzal és a vallással, addig a marxizmus – mint a forradalmiság folytatója – továbbvitte, sőt radikalizálta a francia forradalom antiklerikális és keresztényellenes tendenciáit,<sup>62</sup> kiegészítve ezt a tudományos és a vallásos világgép közötti feloldhatatlan diszkrepancia feltételezésével.

15. *A parasztság kezelése.* Végül Bibó mint parasztpárti politikus számára különösen elítélendő volt az, ahogy a marxista–leninista ideológia és a szovjet gyakorlat a parasztsággal bánt. Bibó szerint ennek az ideológiának a parasztság a „legfőbb botrányköve”,<sup>63</sup> mert az egyszerre birtokos és kizsákmányolt osztály, ily módon az ideológiai sémákba beilleszthetetlen. De mivel az orosz társadalom legnagyobb csoportját a parasztság képezte, éppen ezt a réteget kellett a forradalom ügye mellé állítani. Bibó szerint Lenin „legnagyobb taktikai teljesítménye”<sup>64</sup> volt, hogy egyrészt sikerült megnyernie a parasztságot (a földosztás és a háborúból való kilépés ígéretével), majd mikor helyzetét már biztosnak tudta, elkezdte megvalósítani a maga, a parasztság kívánásaival köszönőviszonyban sem lévő programját. Mindezt úgy, hogy sikerrel fogta be a parasztradikális mozgalmak (pl. eszerek) szelét a maga vitorlájába, majd „ezeket az útítársakat kilökte a hajóból, hajófenékre vagy víz alá nyomta”.<sup>65</sup>

Ezek tehát Bibó szerint a szocializmusnak a marxizmusban bekövetkezett torzulásai. Hogy ellenben milyen is lenne elméletben és gyakorlatban egy demokratikus–szabadelvű szocializmus, arról jóval kevesebbet mond; és amit mond, az is meglehetősen problematikus.

---

60 Uo. 209. o.

61 A felvilágosult értelmiség forradalmi szerepéről és a francia forradalom egyházzellenességéről nagyon hasonlóan, de sokkal részletesebben ír Tocqueville is *A régi rend és a forradalom* harmadik könyvének első két fejezetében.

62 *BIM* 9. 417. o., 423. o.

63 *BIM* 4. 21. o.

64 Uo.

65 Uo.

## Bibliográfia

### A rövidítések feloldása:

*BIM* 4. = Ifj. Bibó István (szerk.) 2011, *1956* (Bibó István Munkái, Centenáriumi Sorozat, 4. kötet). Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, Budapest.

*BIM* 9. = Dénes Iván Zoltán (szerk.) 2012, *Az európai politikai fejlődés értelme* (Bibó István Munkái, Centenáriumi Sorozat, 9. kötet). Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, Budapest.

*BIM* 10. = Dénes Iván Zoltán (szerk.) 2012, *A jogfilozófiától a politikáig* (Bibó István Munkái, Centenáriumi Sorozat, 10. kötet). Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, Budapest.

### Bibó István művei<sup>66</sup>

„A kapitalista liberalizmus és a szocializmus-kommunizmus állítólagos kiegyenlíthetetlen ellentéte”. In *BIM* 9. 425–445. o.

„[A munkástanácsok és a többpártrendszer]”. In *BIM* 4. 67–72. o.

„[Az 1956 utáni helyzetről]”. In *BIM* 9. 380–424. o.

„Az európai társadalmi és politikai fejlődés”. In *BIM* 9. 78–123. o.

„Az európai társadalmi fejlődésről szóló mű egyik vázlata”. In *BIM* 9. 124–156. o.

„Az európai társadalomfejlődés értelme”. In *BIM* 9. 175–299. o.

„Bevezetés a politikatudományba”. In *BIM* 10. 264–430. o.

„Bibó István speciális kollégiumai 1947–1948” (Szentpéteri István jegyzetei). In *BIM* 10. 431–479. o.

„Emlékirat. Magyarország helyzete és a világhelyzet”. In *BIM* 4. 73–95. o.

„[Fogalmazvány]”. In *BIM* 4. 7–21. o.

„Reitzer Béla: A proletárnevelés kérdéséhez”. In *BIM* 10. 93–94. o.

„Vázlat”. In *BIM* 9. 446–448. o.

### Másodlagos irodalom

Balog Iván 2001, „Bibó István társadalomelméleti előfeltevései. (Az egyensúly problémája).” In Dénes Iván Zoltán (szerk.), *Megtalálni a szabadság rendjét. Tanulmányok Bibó István életművéről*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 11–36. o.

Balog Iván 2004, *Politikai históriák Közép- és Kelet-Európában. Bibó István fasizmusról, nacionalizmusról, antiszemitizmusról*. Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, Budapest.

Berki, Robert N. 2004, „A moralizmus realizmusa: Bibó István politikai filozófiája.” Ford. Csepregi András. In Dénes Iván Zoltán (szerk.), *Bibó István egyetemi előadásai 1942–1949*. Kosuth Egyetemi Kiadó, Debrecen, 253–278. o.

<sup>66</sup> A kapcsos zárójelek az utólagos, nem bibói címadást jelölik, a szerző ugyanis nem adott címet e szövegeknek.

- ifj. Bibó István 2011, „A század legizgalmasabb szocialista kísérlete.” In *BIM* 4. 475–503. o.
- Camus, Albert 1992, *A lázadó ember*. Bethlen Gábor Könyvkiadó, Budapest
- H. Szilágyi István 1995: „Etika, jog, politika. Bibó István (1911-1979).” In Szabadfalvi József (szerk.), *Portrévázlatok a magyar jogbölcséleti gondolkodás történetéből*. Bíbor Kiadó, Miskolc, 267–310. o.
- Klimó Hedvig 1989, „Bibó István és a marxizmus (Forrástörténeti adalékok).” In *Pártok és rendszerek. A Magyar Politikatudományi Társaság évkönyve 1989*. Magyar Politikatudományi Társaság, Budapest, 189–197. o.
- Kovács Gábor 2004, *Az európai egyensúlytól a kölcsönös szolgáltatások társadalmáig. Bibó István, a politikai gondolkodó*. Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, Budapest.
- Kovács Gábor 2012, „Az elitektől a reális utópiáig. Bibó István politikaelméleti koncepciója.” In *BIM* 9. 449–490. o.
- Perecz László 2001, „Az antispekulativitás jegyében. Bibó István filozófiai előföltevéseiről.” In Dénes Iván Zoltán (szerk.), *Megtalálni a szabadság rendjét. Tanulmányok Bibó István életművéről*. Új Mandátum Könyvkiadó, Budapest, 37–56. o.
- Reitzer Béla 1935, *A proletárnevelés kérdéséhez*. Szegedi Fialatok Művészeti Kollégiuma, Szeged.

## Sztrókay László

1984-ben születtem Budapesten. 2009-ben végeztem el az AVKF vallástudomány szakát, 2011-ben az ELTE BTK filozófia szakát. 2011 óta az ELTE BTK antik filozófia doktori programjának doktorandusza vagyok. Fő kutatási témám a preszókratikus filozófia, ezen belül is a milétosziak antik – doxogárfiai és biográfiai – recepciója, valamint a korai görög filozófiának kapcsolata a mitológiai világgal. Ezen kívül Platón és a szofisták etikai és politikafilozófiai elméleteivel foglalkozom.

Sztrókey László

## Antiphón és Prótagorasz

A Kr. e. V. századi Athénben két Antiphón is tevékenykedett. Az egyik Antiphón, a szónok és politikus, a 411-ben Athénban hatalomra jutó oligarchikus négyszázak egyik vezéralakja (Thükudidész 8.68), akinek több beszéde is fennmaradt. A másik a szofista (ὁ σοφιστής) Antiphón, aki Xenophón beszámolója szerint Szókratész társait akarta magához csábítani (*Emlékeim Szókratészről* I.6.1–15 = A3). Ez utóbbinak tulajdonítják az *Igazságról* (Περὶ ἀληθείας), az *Egyetértésről* (Περὶ ὁμονοίας) és az *Államférfi* (Πολιτικός) című műveket. Már az ókorban is megoszlottak a vélemények arról, hogy a két Antiphón azonos-e (lásd A1) és ez a vita napjainkban se jutott nyugvópontra<sup>1</sup>.

A szofista Antiphón Περὶ ἀληθείας című műve legalább két könyvből állt és több töredék is fennmaradt belőle, melyeknek nagy része természetfilozófia jellegű. Ezekből a töredékekből a XIX–XX. századig nem lehetett biztosan megítélni a mű egészét. Friedrich Blass 1889-ben (*Commentatio de Antiphonte Sophista Iamblichii auctore*) felfedezte, hogy az újplatonista Iamblikhosz (Kr. u. III–IV. század) Προτρεπτικός című művének egy részét nem Iamblikhosz írta, hanem egy Kr. e. V. századi szerző. Blass feltételezése szerint ez a szerző nem más, mint Antiphón, a töredék pedig a Περὶ ἀληθείας-ból származik. A Iamblikhosznál fennmaradt, etikai és politikafilozófiai témájú szöveg a korabeli, V. századi gondolkodás egyik fő kérdését, a természet (φύσις) és a törvény, a konvenció (νόμος) viszonyát fejtegeti. E szerint a törvénynek való engedelmesség nem gyávaság, hiszen az ember természet szerint képtelen egyedül élni, ezért szükségképpen alakultak ki a társas kapcsolatok, így a törvény is. A szerző szerint tehát a *nomosz* és a *phüszisz* közötti kapcsolat nem az ellentét, hanem az egymásra utaltság: végső soron a törvény ereje a természettől származik.

Blass feltételezését, amely szerint Antiphón a töredék szerzője, a Kairótól délre található Oxyrhynchus környékén feltárt egyik papyrusz végleg megcáfolta. A felső-egyiptomi város melletti feltárást Bernard Grenfell és Arthur Hunt kezdte meg a XIX. század végén. A XX. század elején publikált két papyruszról<sup>2</sup> kétséget kizáróan bebizonyosodott, hogy Antiphóntól származnak.<sup>3</sup> A szövegben Antiphón a *nomosz* és a *phüszisz* egymással ellentétes voltát vezeti le, tehát a Blass által Iamblikhosznál megtalált szöveg szerzője semmiképpen se lehet Antiphón.<sup>4</sup>

1 Gagarin 2002, 37–52 o. amellett érvel, hogy a két Antiphón egyazon személy, míg Pendrick 2002, 1–26 o. álláspontja szerint két különböző emberről van szó. A kérdés részletes áttekintése: Mészáros 2011, 19–25. o.

2 Grenfell – Hunt 1915, 92–104 o., ill. 1922, 119–122 o.

3 A Kr. u. II. századi Harpokration szó szerint idéz Antiphón könyvéből (B44a I. 18–20, a *Fragmente der Vorsokratiker* [ezután: FVS] korábbi kiadásában a B44-es töredék), ezáltal a papyrusz szerzője beazonosíthatóvá vált.

4 A szerző személye máig sem ismert. Antiszthenész, Prótagorasz, Kritiász, Démokritosz és Hippiász mellett is szólnak érvek, azonban ezek egyike se meggyőző, ezért Anonymus Iamblichiként tartjuk számon.

A töredék első felében (B44a) Antiphón annak a közvélekedésnek a cáfolására tesz kísérletet, amely szerint a (közösségi és egyéni szinten is értendő) igazságosság (δικαιοσύνη) az, amikor valaki nem hágja át a városának a törvényeit (νόμια). Ezzel szemben a helyzet úgy áll, hogy akkor járunk a legjobban, ha tanúk előtt az igazságosság szerint cselekszünk, míg tanúk hiányában a természet szerint. A természet dolgai (τὰ τῆς φύσεως) és a törvény dolgai (τὰ τῶν νόμων) ugyanis több esetben ellentétben állnak egymással: az előbbiek szükségszerűek és természettől fogva vannak, míg az utóbbiak közmegegyezésen alapulnak és emberek által tételezettek (ἐπιθετα).

Ez a bekezdés még nem gyakorlati kérdésekkel, hanem a törvényről és a természetről alkotott véleményünkkel foglalkozik, ennek megfelelően a természet–törvény ellentét megokolása is elméleti. A törvényeknek és szabályoknak konvencionális voltuk ellenére nem feltétlenül kellene ütközniük a természettel, ahogy az eddigi érvelés nem is állítja ezt. A következő szöveghely hozza be a cselekedet és azok gyakorlati következményeinek kérdését. Az érvelés folytatása szerint az, aki úgy hágja át a törvényt, hogy ez a törvényt elfogadók figyelmét elkerüli, az elkerüli a szegyet és a büntetést. Aki viszont a természetten tesz erőszakot, annak a vétke ugyanakkora marad, akár látja valaki cselekedetét, akár nem. „Mert nem a vélekedés szerint (διὰ δόξαν), hanem valóságosan (δι' ἀλήθειαν) árt önmagának”<sup>5</sup>.

Amit Antiphón hangsúlyozni akar, az a két cselekedet következményei közötti különbség. A természetten való erőszakból származó kár, bár nem feltétlenül azonnal jelentkezik, de mindenképpen szükségszerű (vö 44a I. 26–27, 44b II. 18). Minden esetben kárunk származik az ilyen cselekedetből, akár látják az emberek, akár nem, ilyen módon a természet független az emberek vélekedésétől. A törvény áthágásának következménye viszont az emberek vélekedésétől függ, de nem az emberek véleményében rejlik csupán. Hiszen nem arról van szó, hogy csak vélt kárunk keletkezik a törvény áthágásából, hanem – rossz esetben – valós. Amikor egy cselekedettel a vélekedés szerint ártunk magunknak, akkor Anitphón szerint a tett következménye esetleges, és nem arra utal, hogy egyáltalán ne szenvednénk kárt.<sup>6</sup>

Parmenidész költeményében szintén az ἀληθεια áll szemben a δόξα-val (B1), bár más értelemben. Az előbbi az isteni szférához tartozik, távol esik az emberek útjától, és megbízható beszéddel és gondolkodással felfogható, míg a vélekedés a halandók, az emberek sajátja, amihez megbízhatatlanság és csalárdság tartozik (B8, B19). A halandók „kétféjű tévelygésük” és „tévelygő gondolkodásuk” következtében „azt hiszik [venόμισται], hogy lenni és nem lenni ugyanaz és nem ugyanaz” (B6). Így tehát Parmenidésznel is a δόξα mellett áll a νόμος (a νομίζω formájában), az ἀληθεια mellett viszont a δικη (B1 28). A parmenidészi és antiphóni szóhasználat közötti hasonlóság mindenképpen figyelemre

5 A továbbiakban a külön nem jelzett Antiphón-szövegek a saját fordításaim.

6 A δόξα Antiphónnál nem látszólagos, ami a valósággal állna szemben, hiszen δόξα-ból keletkezhet valós kárunk.



méltó, és a *Περὶ τῆς ἀληθείας* ebből a szempontból eleai hatást mutat,<sup>7</sup> annak ellenére, hogy a szembeállítás tartalma Parmenidésznel egészen más. Antiphónnál a vélekedés és az igazság kapcsolatban lehet, hiszen az emberek vélekedéséből valóságosan is kárunk származhat, ezzel szemben Parmenidésznel, bár a költemény több értelmezést enged meg, de az igazság és a vélekedés nem áll egymással kapcsolatban. A parmenidészi szembeállítás elsősorban egy kozmológiai–ontológiai síkon nyilvánul meg, míg Antiphónnál az antitézis egy etikai és politikafilozófiai elméletet alapoz meg.

A töredék második része (B44b) csak jóval rövidebben és hiányosabban maradt fenn. Az 1915-ben publikált második töredék<sup>8</sup> első öt sora (44b II. 1–5) csak töredékesen került elő, a sorok második fele hiányzott, így azokat Grenfell és Hunt egészítette ki. A kiegészítés szerint a töredék a jó és rossz családokból származók (arisztokraták, szabadok, rabszolgák) társadalmi különbségeiről szólna, Antiphón a meglévő különbségeket pedig a *phüszisz–nomosz* viszony szempontjából értékelné: mindenféle társadalmi különbség és hierarchia nem természettől fogva van, hanem *nomosz* szerint, vagyis az emberek által tétélezett és tőlük függő viszonyok, de nincs semmi reális alapjuk. Így Antiphón töredékének ezen része egy erőteljes egalitárius értelmezést kap.<sup>9</sup> Az 1984-ben publikált, szintén Oxyrhynchusból származó papirusz azonban a 4–7. sorok utolsó negyedét is tartalmazza, így láthatóvá vált, hogy Grenfell és Hunt kiegészítése téves, és a töredék nem a társadalmi csoportok alapvető egyenlőségéről, hanem a különböző, barbár és görög *nomoszok* (szokások és törvények) emberek által konstituált voltáról szól. A következőkben a kiegészített töredék magyar fordítását közlöm és elemzem, valamint bemutatom, hogy a szöveg új értelmezésének mi a helye a korabeli politikai és etikai gondolkodásban.

[A hozzánk közeli törvényeit] ismerjük [ἐπιστάμεθα] és tiszteljük [σέβομεν], míg a tőlünk messze élőkét nem ismerjük és nem tiszteljük. Ebből a szempontból barbárokká váltunk egymás szemében, mivel mi mindannyian természet szerint minden szempontból hasonló képességekkel rendelkezünk ahhoz, hogy akár görögök vagy barbárok legyünk [φύσει πάντα πάντες ὁμοίως πεφύκαμεν καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες εἶναι]. Minden ember számára lehetséges megvizsgálni a természet szerint szükséges dolgokat. [...] Közülünk senki se különbözik mint barbár vagy görög. Hiszen mindannyian a szájunkon és az orrunkon keresztül veszünk levegőt; és nevetünk, amikor boldogok vagyunk és sírunk, amikor szomorúak; és a hallás által a fogadjuk be hangokat; és a napfény által, a látás segítségével látunk; és a kezünkkel dolgozunk; és a lábunkkal járunk. (44b II.1–III.12)

7 A valóság és vélekedés egyértelmű megkülönböztetése persze más szerzőknél is felbukkan, de nem ezekkel a szavakkal. Vö. Aiszkülosz: *Heten Théba ellen* 592.

8 A három töredék számozásában Pendrick 2002 szövegkiadását veszem alapul.

9 A töredék ezzel az értelmezéssel, bár más kiegészítéssel kerül be az FVS 5. kiadásába.

A töredék első mondata az a többes szám első személyben megfogalmazott közvélekedés, amit Antiphón cáfolni akar. A szöveg felépítése hasonló a 44a-hoz, a töredék korábbi részéhez: Antiphón ott is általánosan elfogadott nézetet akar cáfolni, amelynek a megemlítése után vezetni végig saját *nomosz* és *phüszisz* ellentétére épülő elméletét.

Korábban a legtöbb kutató egyetértett azzal, hogy a 44b töredék a szociális- és osztálybeli különbségek mesterséges voltát akarja kifejezni. A Diels–Kranz-féle kötetben is ilyen értelemben egészítették ki a töredéket: a jó családból (τοὺς ἐκ καλῶν πατέρων) és rossz házból származók (τοὺς ἐκ μὴ καλοῦ οἴκου) tiszteletéről és megbecsüléséről akarja kimutatni Antiphón, hogy mesterséges krealmányok és nem természettől való, velünk született viszonyokat fejeznek ki.<sup>10</sup> A szöveg ilyen kiegészítése azonban eleve zavarossá teszi a gondolatmenetet: ha Antiphón egalitárius alapon kritizálja az osztálykülönbségeket, akkor miért kezd el ezután a barbárok és görögök közötti különbségek mesterséges volta mellett érvelni? Hiszen – mint azt az *ἐπεὶ* (mivel) is mutatja (II. 10) – a szöveg egy összefüggő érvelést alkot. Erre a problémára még az 1984-ben publikált, és a szöveg egalitárius értelmezését kizáró töredék publikálása előtt felhívta a figyelmet Moulton.<sup>11</sup>

Habár a töredék szövege rekonstruálásra került, a gondolatmenet kontextusa továbbra is kérdéses maradt. Az egyik interpretáció szerint az érvelés egy kozmogóniai narratíva részét képezi, amely számot ad a kozmosz jelenlegi formájának kialakulásán kívül az emberiség és az emberi társadalom, a szokások és törvények létrejöttéről is. A másik értelmezés szerint Antiphón a különböző népek *nomosz*ainak sokféleségével foglalkozik, amely mint probléma kétségkívül sok korabeli műben is felbukkan.

Az előbbi olvasata mellett kötelezte el magát a papirusz 1984-es kiadásának szerkesztője, Funghi is.<sup>12</sup> Véleménye szerint Antiphónt olyan kozmológiai és antropogóniai beszámolók ihlették, amelyek a kozmológiát és az emberiség állati sorból való kifejlődését egymás után tárgyalják és kapcsolatot tételeznek közöttük. Erről a szemléletről tanúskodik Démokritosz B5-ös töredéke, de legfőképp az Arkhelaosz tanításáról megőrzött összegzés: Arkhelaosz a természetfilozófián kívül a törvényekről (νομοί) és az igazságos dolgokról (κάλοι) is értekezett és arra jutott, hogy az „igazságosság és hitványság nem természettől valók, hanem konvencionálisak”<sup>13</sup> (A1).

Antiphón művének más töredékei mutatják, hogy a szerző nem csak etikai és politikafilozófia kérdésekkel foglalkozott, hanem valamiféle természetfilozófiával is. Azok, akik Antiphón etikai nézeteinek és kozmológiai érdeklődésének kapcsolatát adottnak veszik a B15-ös töredékből indulnak ki, amelyben Arisztotelész összegzi Antiphón szubsztanciával kapcsolatos nézetét: a kerevet természete (φύσις) a faanyag. Ennek a bizonyítéka az, hogy ha elássuk a kerevetet, akkor a rothadás folyamata révén kisarjad-

10 FVS 44B

11 Moulton 1972 344–345 o.

12 Cockle 1984 1–5 o.

13 τὸ δίκαιον εἶναι καὶ τὸ αἰσχρὸν οὐ φύσει, ἀλλὰ νόμῳ.

hat egy új fa belőle. „Úgyhogy a kerevet-volta járulékosan tartozik hozzá, s nem más, mint a konvenció [κατὰ νόμον] és mesterség [κατὰ τέχνην] szerint való szerkezet, míg a fa-volta a szubsztanciája, amely folyamatos változásai során állandóan megmarad.”<sup>14</sup> A szöveg eleje és vége egyértelműen arisztotelészi szóhasználatot tükröz, a φύσις-nek a νόμος-szal és τέχνη-vel való szembeállítását viszont valószínűleg Antiphón eredeti szövegéből származik.

Az arisztotelészi parafrázis szerint minden dolognak van egy sajátos, rá jellemző *phüszisz*e (arisztotelészi értelemben szubsztanciája), ez az adott létező stabil, változtathatatlan karaktere. Kerevet volta viszont csupán közfelfogáson alapuló konvenció (ez a νόμος egyik jelentése). Antiphón a νόμος, a mesterséges dolgok mellé helyezi a τέχνη-t, a mesterségbeli tudást. Hasonló természetfilozófiai felosztás továbbgondolására utalhat Platón a *Törvények* X. könyvében az „újabb bölcseknek” tulajdonított nézet bemutatásakor (889a–890b). Ezen nézet szerint a világ rendezettségének kialakulása a φύσις szerint történik, míg a τέχνη és a νόμος csak másodlagos. „Ami a politikát illeti, ennek is van egy kis köze – úgy mondják – a természethez, de java része csak mesterség. S így a törvényhozás is a maga egészében nem a természettől van [οὐ φύσει], hanem csak mesterséges alkotás [τέχνη]. Éppen ezért rendelkezései és megállapításai nem felelnek meg a valóságnak, és így nem igaziak [οὐκ ἀληθεῖς εἶναι]” (889d–890a). A szóhasználat és a mondanivaló is meglehetősen hasonlít Antiphónéra. Az Antiphóntól fennmaradt kevés természetfilozófiai töredék alapján azonban nem lehet megállapítani, hogy az „újabb bölcsek” kozmológiájának felvázolásakor Platón mennyire Antiphón kozmológiájából indult ki.<sup>15</sup> Egy lényeges különbség viszont mindenképpen van Antiphón fennmaradt töredékei és a Platón által leírt és elítélt elmélet között, ez pedig az új bölcsek elméletében a véletlennek (τύχη) tulajdonított szerep. A négy elem a természet és a véletlen műve, nem a mesterségbeli tudásé. Vagyis amit ez az elmélet elvet, az a kozmosznak valamilyen értelem szerinti berendezkedése, és ezzel szemben a mindenféle tudatos megfontolást nélkülöző véletlent állítja szembe. Antiphón töredékeiben azonban a τύχη szó nem szerepel és nem is történik utalás arra, hogy a véletlen valamilyen szerepet játszana az elméletében akár etikai, akár természetfilozófiai vonatkozásban.

A platóni szöveg viszont nagyon jól megvilágítja, hogy milyen háttére lehetett a *Περὶ τῆς ἀληθείας* szóhasználatának. Az Antiphón által a papirusztöredékben használt szavaknak nem csak egy morális, politikai és alapvetően az emberi szférát érintő jelentése lehetséges, hanem (a B15-ből kiindulva) egy általános, az egész kozmosz struktúrájának és működésének leírására is felhasználható, természetfilozófiai aspektust is magába foglaló érteleme is.

14 Arisztotelész a fa kerevetet és a bronz szobrot, mint példát máshol is felhasználja a preszókratikus természetfilozófiai koncepciók bemutatására (*Metafizika* 984a22–25).

15 Bár vannak, akik amellett érvelnek, hogy Platón ezen a szöveghelyen Antiphónt parafrázálja (Luria 1927, 1064–1067 o.), ez végső soron nem bizonyítható.

Funghi álláspontja szerint a 44b töredék is ebbe a sémába illeszkedik: Antiphón a töredék elveszett részében először egy kozmológiát vázol fel, majd az embereknek állati sorból való kiemelkedését mutatja be, és végül a fennmaradt töredékben a különböző népek egymástól való elidegenedését (egymás szemében barbárrá válását), és a *nomosz*uknak a kialakulását írja le, mindezt egy történeti narratívába illesztve. A fő célpont pedig Platón *Prótagoraszában* fennmaradt, a szofista Prótagorasznak tulajdonított mítosz (320c–322d), mely szintén az emberiség fejlődését vázolja fel. A történet szerint, amikor létrejöttek a különböző fajok Prométheuszra és Epimétheuszra hárul a feladat, hogy a különböző képességeket kiosszák közöttük. A szétosztást Epimétheusz végzi és olyan képességekkel ruházza fel a különböző fajokat, amelyek által azok életben tudnak maradni. Amikor viszont az emberre kerül sor, elfogynak a képességek, így az ember csupaszon, a túlélést segítő tulajdonságok nélkül marad. Prométheusz lopással segít a dolgon, és elcseni az emberek számára az életfenntartáshoz szükséges képességet, a szaktudást (τέχνη), így létrejön az istenek tisztelete és a különböző mesterségek, de híján vannak a közösségalkotó képességnek (πολιτική τέχνη), ezért még nem városokban, hanem szétszóródva élnek. Társulási képesség hiányában a kihalás szélére sodródtak, ezért Zeusz jóvoltából az emberek megkapják a tisztességet (αἰδώς) és a jogot (δίκη), amik egyenletesen oszlanak meg az emberekben. Prótagorasz szerint ezért ért – vagy legalábbis képes hozzászólni – mindenki a közösség ügyeihez, mivel mindenki részesül az igazságosságban (δικαιοσύνη) és a józan gondolkodásban (σωφροσύνη).

Funghi olvasata szerint a 44b egy Prótagorasz elleni polémia, kontextusa pedig más Antiphón-töredékekből kirajzolódó kozmogónia és kozmológia, ami az emberiség fejlődésének leírásával van összekötve. Funghi nézetével szemben úgy vélem, hogy (1) valószínűtlen, hogy a töredék közvetlen előzménye egy kozmogóniával összekötött antropogóniai számadás, és az is, hogy (2) az érvelés egy Prótagorasz ellenes polémia lenne.

(1.1) A 44a töredékben Antiphón több olyan szót is használ – etikai kontextusban –, amelyek a preszókratikus filozófiában természetfilozófiai jelentéssel is rendelkezhetnek (ἀληθεία, φύσις – δόξα, νόμος, τέχνη)<sup>16</sup>. A 44b töredékben azonban nem él ezzel a szókészlettel, egyedül a természetet használja névelő nélkül (természet szerint: φύσει), illetve a természet szóval kapcsolatos φύω (nö, növekszik) igét (πεφύκαμεν). Ha a töredék közvetlenül egy természetfilozófiai fejtegetéshez kapcsolódik, akkor Antiphón valószínűleg ebben a szövegrészben is használta volna ezeket kozmológiai jelentéssel is bíró szavakat.

(1.2) A megmaradt töredékek között egy olyan sincs, ami a fent említett kulcsfogalmakat természetfilozófiai kontextusban használná. Az *Arisztotelész Fizikájában* idézett B15-ben Antiphón valószínűleg csak az etikai nézeteinek példázataként említi a föld alatt szétbomló és újabb fát sarjasztó, természetét megőrző kerevetet. Kétségtelen, hogy

<sup>16</sup> Igazság, természet – vélekedés, törvény, mesterségbeli tudás. A φύσις és a νόμος preszókratikus jelentésével kapcsolatban: Heinimann 1945, 59–110 o.

a töredékek által használt kulcsfogalmaknak van természetfilozófiai jelentése, azonban ez nem bizonyítja azt, hogy Antiphón ezeket a jelentéseket használja is. A B26–B43-as töredékek inkább meteorológiai, asztrológiai és orvosi kérdésekkel foglalkoznak. A jelenlegi töredékekből nem lehet rekonstruálni egy olyan kozmológiát, amit kapcsolatba hozhatnánk az elhíresült *nomosz-phüszisz* ellentéttel, vagy a 44b okfejtésével.

(1.3) Továbbá annak sincs nyoma, hogy Antiphónt komolyabban érdekelte volna akár az ember természetfilozófiai létrejötte, akár a Prótagorasznál megtalálható történeti megközelítés. Egyik témával kapcsolatban se maradt fenn olyan töredék, amiből ez az érdeklődés egyértelműen megállapítható lenne.

(2.1) A Prótagorasz elleni polémia ellen szól a két szöveg közötti szóhasználat különbözősége. A Prótagorasz által használt és az érvelésében nagy jelentőséggel bíró szavak, így a *τέχνη, πολιτική τέχνη, δικαιοσύνη*<sup>17</sup> nem szerepelnek Antiphón ezen töredékében. Ezeket a szavakat korábbi töredékekben használja, tehát ha a 44b-ben Prótagorasz ellen akarna érvelni, akkor valószínűleg itt is használná, például utalna a *δικαιοσύνη* ember által létrehozott voltára.

(2.2) Prótagorasz és Antiphón elmélete sok szempontból ütközik egymással, de néhány fontos pontban megegyeznek és ez valószínűtlenné teszi, hogy Antiphón töredéke közvetlenül Prótagorasz ellen szóljon: Prótagorasz szerint minden ember hozzáfér az igazságossághoz és a közösségi dolgokhoz, Antiphón pedig amellet érvel, hogy minden ember természet szerint tudja vizsgálni a szükségszerű dolgokat, ami valószínűleg a 44a-ban kifejtett hasznos és a nem hasznos dolgokat jelenti, amik etikai nézetének alapját képezik. Mindketten egyetértenek tehát abban (még ha más terminológiát használva fogalmazzák is meg ezt), hogy bizonyos alapvető belátásokra minden ember képes.

(2.3) Prótagorasz elméletéből az következik, hogy – mivel a társadalmi igazságosság fogalma, vagyis a közösségalkotáshoz alapvetően szükséges hajlam minden emberben egyenletesen van szétosztva, mindenkiben ugyanolyan mértékben – a barbárok és a görögök közötti különbségek mesterségesek (bár persze Prótagorasz nem vonja le ezt a következtetést és a szövegéből kitűnik, hogy ez a kérdés nem foglalkoztatja). Ugyanezt állítja Antiphón is: természet szerint lehetünk akár görögök, akár barbárok, hiszen egyik se természetesebb a másíknál.

(2.4) A töredéket összehasonlítva a 44a-val látható Antiphón érvelésének a módszere: először egy általánosan elfogadott nézetet említ meg, többes szám első személyben, majd utána ezt cáfolja, ugyanez jelenik meg a 44a és a 44c töredékben is. A 44b-ben ez a közvélekedés a barbárok és a görögök törvényeinek tisztelete közötti különbség: a mieinket tiszteljük, a távol élőkéét (a barbárokét) nem. Prótagorasznál viszont ez a téma (a barbárok és görögök közti különbség) közvetlenül nem vetődik fel.

<sup>17</sup> Mesterségbeli tudás, politikai tudás, igazságosság.

Látható, hogy se arra nincs bizonyíték, hogy Antiphón érvelését közvetlenül egy kozmológiai leírás előzné meg, se arra, hogy a barbárok és görögök szokásait vizsgáló szövegnek bármi köze lenne valamilyen kozmológiához. Prótágoraszt és Antiphónt láthatóan más kérdések foglalkoztatták, sőt Prótágorasz elmélete több fontos alapvetés tekintetében megegyezik Antiphónéval.

Ha viszont Antiphón nem Prótágorasz elméletét szeretné cáfolni és nem egy kozmológiába illesztett fejlődéstörténetet mutat be, akkor mi a kontextusa a szövegnek és hol a helye a korabeli gondolkodás történetében?

Úgy vélem Antiphón a 44b töredék előzményében nem egy fejlődéstörténeti koncepciót vázol fel, hanem a különböző népeknél elfogadott szokások ellentétes voltára akar rámutatni. Ennek a gondolatnak az előzményei jól kimutathatóak: Xenophanész (Kr. e. VI–V. sz.) költeményében kritizálja a homéroszi és hésziadoszi istenképet. Homérosz és Hésziodosz olyan cselekedeteket tulajdonít az isteneknek, amelyek még az embereknél is szégyenletesek (B11). Továbbá rámutat arra, hogy a különböző népek saját képükre alkotják meg, illetve saját fizikai sajátosságaik alapján képzelik el az isteneiket (B16), sőt, ha az állatok is képesek lennének erre, akkor ők is saját magukhoz hasonló isteneket hoznának létre (B169). Xenophanész művében nem csak arról van szó, hogy egy sajátos antropológiai állapot miatt mi, emberek a saját képmásunkra képzeljük el az isteneket és így eltorzított elképzelést alakítunk ki róluk, hanem arról, hogy ezeknek a felfogásoknak a lényegi elemeit is mi hozzuk létre és tételezzük (*ἀνέθηκον* – B11), bár ezt az aktust nem a *phüszisz* és *nomosz* szembeállításának szemszögéből írja le. Xenophanész költeményének kiindulópontja a *nomoszok* (konkrétan az istenképek) különbözősége, azonban az a kérdés nem foglalkoztatja, hogy mi az az antropológiai alap, ami szerint ezek a különbözőségek létrejönnek. Kritikájának célja a saját pozitív, antropomorf elemektől megtisztított istenképének a bevezetése.

A különböző *nomoszok* ellentétes volta Hérodotosz művében is megjelenik, legemlékezetesebben a görögök és indek szokásainak szembesítésénél (III.38). A görögök és az indiaiak az atyák tetemével kapcsolatban teljesen ellentétes szokásoknak hódolnak: a görögök elégetik meghalt apjukat, míg az indek elfogyasztják. Hérodotosz szerint helyénvaló, hogy megbotránkoznak egymás szokásain, hiszen mindenki a sajátjához ragaszkodik, és ha választani lehetne, mindenki a saját hagyományait választaná. Hérodotosz nem állít szembe a *nomoszok* különbözőségével egy változatlan *phüsziszt*, de egyértelmű, hogy ugyanazzal a problémával (a szokások egymásnak ellentmondó sokaságával) szembesül, amire a *nomosz–phüszisz* szembeállítás is próbál választ adni. Hérodotosz válasza egyértelmű: a sokféle, egymást kizáró *nomosz* nem érvényteleníti egymást, mindegyik csoport számára a saját *nomosza* bír jelentőséggel és ezt a más szokások megléte se relativizálhatja.

Az Antiphón művénél későbbi, *Emlékeim Szókratészről* negyedik könyvében (IV. 4. 19–25) Xenophón szintén előhossa ezt a témát Szókratész és Hippiász beszélgeté-

sében. Szókratész szerint vannak bizonyos íratlan törvények (ἀγράφους τινὰς νόμους), amiket mindenhol tisztelnek (νομιζομένους), ezáltal a törvényes (νόμιμον) és az igazságos (δίκαιόν) ugyanaz és ezt az utóbbit teszik törvénné (τὰ δίκαια νομοθετεῖν). Ezek az íratlan törvények nem emberi konstrukciók, hanem isteni eredetűek és ezek empirikus módszerrel, a különböző népek szokásai közötti egyezőség megállapítása által ismerhetők fel (ilyen törvény az istenek és a szülők tiszteletének előírása vagy a szülők és a gyerekek közötti szexuális kapcsolat tiltása). Szókratész felosztása szerint a törvények egy része emberek által, másik része az istenek által létrehozott. A különbség közöttük az, hogy az utóbbiak áthágásának (παρὰβῆναι) következményeit semmi esetre sem kerülheti el senki („a törvények egyszersmind megszegőik büntetését is magukba foglalják”), míg az emberi törvények kijátszhatóak, a megszegésüket követő büntetés elkerülhető, ha az elkövető tette rejtve marad, vagy erőszakkal száll szembe a törvénytevőkkel.

Antiphón a 44a töredékben kifejtett *nomosz-phüszisz* ellentét szemszögéből lát neki a probléma megoldásának: a *nomoszok* (törvények, de a szó egy tágabb értelemmel is rendelkezik és a mindenféle, hétköznapi életben megnyilvánuló konvenciókat is jelöli, vö 44a II. 30–III. 18) emberek által tételezettek (ἐπιθετα – 44a I. 25) és közmegegyezésen alapulnak, áthágásuk csak akkor jár következménnyel, ha az emberek ezt észreveszik. Ezzel szemben a *phüszisz* szükségszerű, természettől fogva van, és az áthágásának következményei elkerülhetetlenek. Szókratész és Antiphón felosztása és megfogalmazása meglepő hasonlóságot mutat. A szöveg több értelmezője Antiphón érvelését Platón *Gorgiasz*ának Kalliklésze, illetve az *Állam* I. könyvének Thraszümakhosza, és a II. könyvének elején található, igazságtalanságot magasztaló beszéde mellé helyezi. Ezáltal szerintük Antiphón *nomosz* elleni érvelése alapvetően hedonista alapokon nyugszik. Taylor és Kerferd<sup>18</sup> Kalliklésszal állítja párhuzamba Antiphónt, Havelock szerint a Περὶ τῆς ἀληθείας szerzője naturalista hedonista.<sup>19</sup> A 44a töredék azonban hiányos és pont a pozitív etikát kifejtő rész nem maradt fenn. Helytelen az a módszer, amikor egy Platón által cáfolás céljából idézett, tehát valószínűleg szándékosan kisarkított elméletet próbálnak belevetíteni egy olyan szövegbe, ahonnan pont a legfontosabb, pozitív etikát kifejtő részek hiányoznak<sup>20</sup>. Sőt, a meglévő szöveg szándéka inkább a Xenophón által megőrzött Szókratész érvelésével és szándékával mutat hasonlóságot. Mindkettejük törekvése az általános érvényű, univerzális erkölcsi szabályok megtalálása, olyan szabályoké, amelyek áthágása automatikus következményekkel jár.

A *nomosz-phüszisz* antitézise azonban a 44b-ben koránt sincs annyira kiélezve, mint a 44a-ben. Ugyanis nem azt állítja, hogy azok a *nomoszok*, amik görögge vagy barbárra

18 Taylor 1999, 380 o., ill. Kerferd 2003, 144–146 o.

19 Havelock 1957, 281 o.

20 A B 58-as töredék élvezetek legyőzését megemlíti szövegrésze, valamint a 44-es töredék első részének gondolatmenete, amely a törvényeket nem amiatt kritizálja, mert túl kevés élvezetet tudunk átélni miattuk, hanem mert túl sok fájdalom van részünk követésük által, egyaránt valószínűtlené teszi, hogy Antiphón az élvezetek maximalizálását állította volna gondolkodása középpontjába.

tesznek bennünket ellentétben állnának a természettel, hanem azt, hogy az említett *nomoszok* közül bármelyiket magunkénak vallhatjuk, hiszen a természethez egyik se áll közelebb a másiknál. Azok a nyilvánvaló különbségek, amik barbárrá vagy görögge tesznek minket, nem természet szerinti, velünk született különbségek, hanem az emberek által közmegegyezés vagy passzív beleegyezés által elfogadott sajátosságok, amelyeket valójában bárki elsajátíthat.

Látható, hogy Antiphón tovább lép, mint Xenophanész: a *nomoszok* (Xenophanész esetében a különböző istenképek) különbözősége alapvetően konvencionális eredetű, de Antiphón ezek mögött még egy egységes antropológiai alapot tételez. Azonban meglepő módon nem ez az egységes, fiziológiai leírás formájában (lélegzés, látás, hallás) megfogalmazott antropológiai alap (vagyis a *phüszisz*) képezi a sokféle *nomosz* eredetét. Épp ellenkezőleg: a *phüszisz* szempontjából egyik *nomosz* se értékesebb, sőt, a *nomoszok* inkább a phüszisszel szembeni egyfajta új identitást, új követelményrendszert képviselnek.

Antiphón 44b töredéke a fennmaradt többi töredék fényében kevésbé tűnik Prótagorasz-ellenes vitairatnak, ahogy Funghi javasolja, sőt Antiphón nézetei, előfeltevései és gondolatmenetének szándékai illeszkednek a kor gondolkodási sémájába. Prótagorasz és Antiphón más problémákra reflektál, viszont a fontosabb alapelvekben megegyeznek. Ugyanígy közös alapfeltevésekben osztozik Antiphón Xenophón Szókratészával. Ami közös mind a három érvrendszerben, az egy esetlegességektől mentes, kulturális környezettől független, minden emberre érvényes erkölcsi rendszer meghatározásának a kísérlete.

## Bibliográfia

### Elsődleges források:

- Cockle, Helen M. (szerk.) 1984, *The Oxyrhynchus Papyri* LII. Egypt Exploration Society, London.
- Diels, Hermann – Kranz, Walther (szerk.) 2005, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann, Berlin.
- Grenfell, Bernard P. – Hunt, Arthur S. (szerk.) 1915, *The Oxyrhynchus Papyri* XI. Egypt Exploration Fund, London.
- Grenfell, Bernard P. – Hunt, Arthur S. (szerk.) 1922, *The Oxyrhynchus Papyri* XV. Egypt Exploration Fund, London.
- Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M. 2002, *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Cziszter Kálmán – Steiger Kornél. Atlantisz Kiadó, Budapest.



- Pendrick, Geard J. 2002, *Antiphon the Sophist. The Fragments*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Platón 2008, *Törvények*. Ford. Bolonyai Gábor. Atlantisz, Budapest.
- Steiger Kornél 1993, *A szofista filozófia*. Ford. Steiger Kornél et al. Atlantisz, Budapest.
- Xenophón 2003, Emlékeim Szókratészről. Ford. Németh György. In *Filozófiai és egyéb írásai*. Osiris, Budapest, 105–245. o.

### **Felhasznált szakirodalom:**

- Gagarin, Michael 2002, *Antiphon the Athenian. Oratory, Law and Justice in the Age of the Sophist*. University of Texas Press, Austin.
- Havelock, Eric A. 1957, *The Liberal Temper in Greek Politics*. Yale University Press, New Haven.
- Heinimann, Felix 1945, *Nomos und Physis*. Friedrich Reinhardt Verlag, Basel.
- Kerferd, G.B. 2003, *A szofista mozgalom*. Ford. Molnár Gábor. Osiris, Budapest.
- Luria S. 1927, „Studien zur Geschichte der antiken Traumdeutung.” *Известия Академии Наук СССР. (Bulletin de l'Académie des Sciences de l'URSS)* 21/6, 1041–1072. o .
- Mészáros Tamás 2011, *A rhamnusi Antiphón*. Argumentum, Budapest.
- Moulton, Caroll 1972, „Antiphon the Sophist, on Truth”. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*. 103, 329–366. o.
- Taylor, A. E. 1999, *Platón*. Ford. Bárány István és Betegh Gábor. Osiris, Budapest.



**XXXI. OTDK**  
**FILOZÓFIA TAGOZAT**

## Bárdos Dániel

1988-ban születtem Pécsen, egyetemi tanulmányaimat az ELTE TTK földtudomány szakos hallgatójaként kezdtem, majd a PTE BTK szabadbölcész alapképzésén folytattam, filozófia szakirányon. 2012 szeptemberétől a PTE BTK filozófia mesterszakos hallgatója vagyok. Érdeklődési területem középpontjában a tudományfilozófia, elsősorban a biológia filozófiája evolúcióelmélettel kapcsolatos kérdései, valamint az elmefilozófia áll, BA-s szakdolgozatomban a mentális reprezentációk memetikai megközelítéséről írtam. Ezenkívül érdekelnek még a tudománytörténet, a tudományszociológia és a történeti episztemológia bizonyos területei is, a későbbiekben a paleobiológia ilyen irányú problémáival behatóbban szeretnék foglalkozni.

Bárdos Dániel

## Tudományfi lozói ai és makroevolúciós trendek – az evolúció minimalista modelljei

### 1. Bevezetés

Ha lehet ilyen merész és nagyívű kijelentést tenni, akkor talán nem állunk nagyon messze az igazságtól, ha azt állítjuk, hogy a 20. század angolszász és angolszász gyökerű filozófiáját a tudományfilozófia határozta meg. A logikai pozitivizmus empirista irányultságú filozófiafelfogásában a tudományos megismerés elsőrendű szerepet töltött be; a tudomány alapvető fontosságú a filozófiai megismerés szempontjából, eszerint a filozófiának a tudomány logikájának kell lennie. A pozitivisták hagyományban gyökerező naturalista irányultságú felfogások szerint a tudomány és a filozófia nem választható élesen szét egymástól, a tudományos elméletek relevánsak az ontológiai kérdésekben. A pozitivizmus egyoldalú, dehistorizált tudományfelfogását kritizáló posztpozitivizmus eredményeinek hatására az elmúlt 30-40 évben megjelentek a szaktudományok filozófiái, melyek a konkrét tudományos problémák kapcsán felmerülő filozófiai relevanciával rendelkező kérdéseket vizsgálják.<sup>1</sup> Ennek a poszt-posztpozitivisták tudományfilozófiának egyik legdinamikusabban fejlődő területe a biológia filozófiája, azonban a paleontológia – vagyis nagyon távan a biológiának a földtörténeti múlt élőlényekkel foglalkozó ága – meglehetősen kívül esett a biológia filozófusainak érdeklődési körén. Ez a tendencia az utóbbi néhány évben azonban megváltozni látszik.

Dolgozatom témája elsősorban talán meglehetősen lehet, egy a paleobiológia filozófiájához kapcsolódó kérdéskört veszek szemügyre, olyan módon, hogy közben kicsit tágabb tudományfilozófiai kontextusba is betekintést nyújtsak. A vizsgált probléma az evolúció ún. minimalista modelljeivel kapcsolatos. Röviden: hogyan értelmezhetjük a minimalizmust az evolúciobiológiában, és a különböző interpretációs lehetőségek milyen viszonyban állnak a paleobiológia újabb eredményeivel? Amellett foglalok állást, hogy a szubsztantivista módon felfogott minimalizmus nem nyújt kielégítő alapot egy finom szemcsézettségű makroevolúciós elméletre, mert a paleobiológia újabb eredményei tükrében – úgy tűnik – vannak olyan faj-szintű emergens tulajdonságok, melyek az episztemikus redukciót blokkolják; mindenesetre egy metodológiai értelemben felfogott minimalizmus az esetek többségében pragmatikusan hasznos stratégia lehet.

---

<sup>1</sup> A témáról bővebben lásd Rouse 1998.

Célkitűzésem, hogy bemutassam az ilyen *bottom-up* megközelítések legitimitását, hogy egyes, elsősre tisztán természettudományos problémáknak tűnő kérdéseknek valójában miért van filozófiai relevanciájuk és ebből következőleg miért jogos, az, hogy a filozófusok (is) foglalkoznak velük.

Először is szeretném felvázolni kicsit bővebben a *top-down/bottom-up* megközelítést, megjegyzéseket téve azokra a tudományfilozófiában bekövetkezett változásokra, melyek e hangsúlyeltolódásnak az okai voltak. A 3. fejezetben a később tárgyalandó problémát helyezem tudománytörténeti kontextusba, nagyon röviden felvázolva a paleontológiában az 1970-es években bekövetkezett változásokat, illetve a paleontológia pozíciójának ártértekelését az evolúcióval foglalkozó diszciplínák között (ez az ún. paleobiológiai fordulat). Ezután már a filozófia felé közeledve, ennek a paradigmának az egyik fő elméletét, a megszakított egyensúlyi modellt és annak filozófiai relevanciáját mutatom be. A megszakított egyensúlyi modelljének fő tézise a redukcionizmus elutasítása, ami itt a makroevolúciós jelenségek mikroevolúciós mechanizmusokra történő redukálhatatlanságának állítását jelenti. Az ezzel ellenkező elgondolást általában minimalizmusnak nevezik. Megvizsgálom Kim Sterelny és Todd Grantham munkái alapján azt, hogy a minimalizmust kétféleképpen lehet érteni: olyanként, ami (1) evolúciós modellekről, illetve ami (2) az evolúcióról magáról állít valamit. Azt állítom, hogy a minimalizmus egy bizonyos felfogása nem összeegyeztethetetlen a megszakított egyensúlyi elméletével.

Dolgozatom során a paleobiológiával foglalkozó részt igyekszem a feltétlenül szükségesnél nem bővebben tárgyalni. Itt szeretném megjegyezni, hogy célom a jelen dolgozattal nem annyira a megszakított egyensúly és a minimalista modellek filozófiai kérdéseihez való szubsztantív hozzájárulás. Célom elsősorban az illusztráció, hogy egy konkrét példán mutassam be, hogyan is működik egy ilyen *bottom-up* tudományfilozófia, a tudománytörténeti kontextus rövid felvázolásával pedig azokat az okokat és motivációkat kívánom bemutatni, melyek hozzájárultak egy ilyen szemlélet kialakulásához. Végso soron pedig igazolni szeretném az ilyen *science-first* jellegű megközelítések létjogosultságát a filozófiában.

Dolgozotomban támadom azt a közkedvelt – alkalmasint kétségkívül helytálló –, de szimplifikáló közhelyszerű elgondolást, hogy a tudomány és filozófia két egymástól különálló terület; eszerint ahhoz, hogy egy tudós egyáltalán érdemi tudományos munkát végezhesen, azt elkezdhesse, adottnak kell vennie bizonyos filozófiai implikációkkal rendelkező dolgokat. Rá szeretnék mutatni, hogy a paleobiológia, az evolúcióelmélet ezen területén elkerülhetetlen, hogy bizonyos filozófiai jellegű kérdéseken elgondolkozzunk mielőtt nekilátunk „tudományt művelni”. Az ez irányú elköteleződésünk visszacsatolódik és hatással van munkánk tudományos részére is; a két terület közt tehát nem húzható meg egy éles, distinkt határvonal.

## 2. A tudományfilozófia kétféle felfogása: *top-down* és *bottom-up* tudományfilozófia

Egy nem annyira éles, mindazonáltal első megközelítésben használható distinkció mentén a tudományfilozófia két, egymással ellentétes irányú megközelítésre osztható fel. Az első, klasszikusnak mondható megközelítés nagy, általános kérdéseket tesz fel a tudományról általában. Mi a tudomány, mi különbözteti meg a tudományt az áltudományoktól? Van-e haladás a tudományban? Mi számít jó tudományos magyarázatnak? Léteznek-e természeti törvények? Ezekre az általános – tehát ebben a felfogásban minden tudományterületre egyaránt érvényes – felvetésekre egy vagy több tudományterület (a legtöbb esetben a fizika) problémáinak, kérdéseinek vizsgálata által igyekezik egy általánossági igénygel fellépő választ is adni ez a fajta megközelítés, amit nevezhetünk *top-down* tudományfilozófiának. Ebben az esetben a tudományos gyakorlatból vett példák, tudományos kutatás tényleges folyamatának és fogalmainak bemutatása az illusztráció szerepét töltik be, hogy a fentihez hasonló kérdésekre valamifajta választ kapjunk.

Az ezzel ellentétes irányú megközelítés – melyet nevezhetünk *bottom-up* tudományfilozófiának – kiindulási alapja nem egy általános, filozófiai jellegű kérdés, hanem a konkrét szaktudomány, mondjuk a fizika vagy a biológia által felvetett probléma. Ebben az esetben egy konkrét szaktudományos probléma vet fel olyan filozófiai jellegű kérdéseket, melyek kívül esnek a szűk értelemben vett szaktudományos kutatás territóriumban; ennek megfelelően általában filozófusok vagy filozófiai érdeklődésű tudósok foglalkoznak vele. „A kihívás a tudománnyal kezdeni, majd fokozatosan haladni a filozófiai terület felé, általában azáltal, hogy nyomon követjük azokat a konceptuális vagy normatív kérdéseket, amelyek a tudományos kutatás folyamata során merültek fel.”<sup>2</sup> Mint az idézetből is látszik, alapvetően normatív vállalkozásról van szó, szemben a *top-down* hozzáállással, amely a legtöbb esetben deskriptív, a tudományos kutatás tényleges gyakorlatát vizsgálja fel a filozófiai relevanciával bíró kérdések tárgyalásakor, de nem tesz normatív jellegű javaslatokat a tudomány konkrét művelésére vonatkozóan.

A félreértések elkerülése végett fontos ezzel a megközelítéssel kapcsolatosan egy rövid megjegyzést tennem. Bár az elnevezések (*top-down*, mint lefelé irányuló és *bottom-up*, mint felfelé irányuló) azt sugallják, hogy van egy filozófiai és egy tudományos probléma, mindössze a megközelítés iránya más; hogy egy tudományos problémától végül is eljutunk a filozófiai problémához, de akár lehet fordított is az irány. Hangsúlyozandó azonban, hogy általában nem erről van szó. Vannak természetesen olyan területek is ahol idővel eljutunk egy „tisztá” filozófiai problémához (például a fajprobléma), de egy vérbeli *bottom-up* megközelítés esetében azonban inkább arról van szó, hogy van egy konkrét probléma az adott diszciplínán belül, és ennek megoldása, konceptuális tisztázása filozófiai eszközöket, filozófiai munkát igényel.

---

2 Turner 2011, 20. o.

Persze az, hogy mik számítanak helyes filozófiai kérdéseknek, nem egyértelmű. A szaktudományok filozófiáinak előretörése éppen együtt járt a pozitivista (és részben a posztpozitivistá) hagyomány kérdéseinek elutasításával, azok értelmetlennek nyilvánításával. Eszerint a tudományfilozófia célja nem általában a tudomány mibenlétének vizsgálata, hanem az egyes diszciplínák által felvetett tudományos kérdések filozófiai tisztázása, filozófiai implikációinak felderítése, majd ezekből esetleg egy általánosabb konklúzió levonása.

### 3. A paleobiológiai forradalom – tudománytörténeti kitekintés

A paleontológia kifejezésről a legtöbb embernek a múzeumokban kiállított dinoszauruszok hatalmas csontvázai jutnak eszébe és a kutatók, akik a Sziklás-hegységben vagy a Góbi-sivatagban ecsettel a csontok fölé görnyedve hónapok munkájával hozzák a felszínre ezeket a maradványokat. Az őslénytanak ez azonban csak egy szelete, bár a laikusok számára valóban a legizgalmasabb részterület. De a legtöbb jelentős felfedezés napjainkban nem itt történik, ez csak a jéghegy csúcsa; az a csúcsa, ami a laikus közvéleményhez eljut, azonban diszciplináris szempontból viszonylag elszigetelt marad. Ez a fajta paleontológia, amely a földtörténet során élt állatok, növények biológiai aspektusára fókuszál, anatómiai, etológiai, ökológiai jellemzőit vizsgálja, szemben áll azzal, amit evolúciós paleontológiának (vagy az esetek többségében paleobiológiának) nevezhetünk. Az evolúciós paleontológiát nem partikuláris fajok néhány fossziliából különböző módszerekkel rekonstruálható sajátosságai érdeklik (például, milyen gyorsan és mennyi ideig tudott futni egy *Tyrannosaurus*), hanem olyan, a fosszilis rekord (vagyis ebben az esetben fossziliák tömege) alapján az evolúcióról feltehető nagyobb – sokszor direkte filozófiai jellegű és inspiráltságú – kérdések, amelyekről a következőkben is szó lesz (például mivel magyarázhatóak a lokális és a nagy léptékű evolúciós trendek közötti különbségek, milyen oksági folyamatokra következtethetünk az evolúcióban a mintázatokból).

A paleontológia az 1970-es évektől kezdődően alapvető változáson ment át. Az őslénytan ebben az időszakban viszonylag marginális, mondhatni lenézett diszciplína volt, félúton a geológia és a biológia között. Egyfelől ott volt a már fent jellemzett paleontológia, amelyre a biológusok úgy tekintettek, mint ami érdekes, de az evolúciós elmélet szempontjából meglehetősen használhatatlan adatokat tud felmutatni, mivel képtelen az evolúciós folyamatok magyarázatához szükséges bizonyítékokat nyújtani, szemben például a genetikával; másfelől pedig a geológusok úgy tekintettek rá, mint a geológia egyfajta segédtudományára, mivel a kőületek az egyes kőzetrétegek korának és más tulajdonságainak meghatározásakor centrális funkcióval rendelkeznek – és ebből következőleg gazdasági relevanciával bírnak például az ásványkincsek kutatása során.



Fiatal, új szemléletű paleontológusok egy csoportja<sup>3</sup> elégedetlen volt azzal a periférikus pozícióval, amit az őslénytan foglalt el az evolúcióval foglalkozó tudományok között és úgy döntöttek változtatnak ezen, ehhez pedig radikális teoretikus és metodológiai változtatásokra volt szükség. Jól megvilágítja ezt az attitűdöt Stephen Jay Gould és Niles Eldredge indulatos kérdésfelvetése: „Miért legyünk paleontológusok, ha mindössze arra vagyunk kárhozthatva, hogy verifikáljuk azt, amit az élő organizmusok tanulmányozói közvetlenül is meg tudnak tenni?”<sup>4</sup> David Sepkoski tudománytörténész ezt a 70-es évekbeli váltást nevezi paleobiológiai forradalomnak.<sup>5</sup>

A modern, diszciplináris értelemben a paleobiológusok kutatásukat a fossziliákról és a fosszilis rekordról feltehető biológiai kérdések felé irányítják, ellentétbe állítva olyan geológiai kérdések vizsgálatával, mint a fossziliák lerakódása és sztratigráfiai [rétegtani] sorozata. A gyakorlatban ez kiváltképpen a kihalt organizmusok evolúciójára, adaptációjára, ökológiájára, funkciójára és viselkedésére való összpontosítást jelenti.<sup>6</sup>

Turner a paleobiológiai forradalom jelentős képviselőinek kijelentéseit és elméleti állásfoglalásait parafrázálva, annak fő célkitűzéseit hét pontban („forradalmi szlogenben”) foglalja össze:<sup>7</sup>

- (1) A paleontológia többel tud hozzájárulni a biológiához, mint a geológiához.
- (2) Tanulmányozd a fossziliákat nagy mennyiségben – az egyes példányok nem sokat mondanak az evolúcióról.
- (3) A paleontológiának szüksége van elméletekre.
- (4) Ha nem tudsz kísérletezni, akkor végezz szimulációkat.
- (5) Ne csak feltételezz, hogy a fosszilis rekord nem teljes, hanem elemezd is a hiányosságokat.
- (6) Utasítsd vissza a redukcionizmust.<sup>8</sup>
- (7) Merj nagy kérdéseket feltenni az evolúcióval kapcsolatosan.

Ebben az explicitté tett formában már világosan látszik az a váltás, amit a gyakorlati orientáltságú korábbi paleontológiával szemben a paleobiológia fogalmazott

3 A teljesség igénye nélkül a paleobiológiai forradalom fő képviselői: Stephen Jay Gould, Niles Eldredge, Tom Schopf, David Raup, Jack Sepkoski, Steven Stanley.

4 Gould – Eldredge 1977, 115. o.

5 A paleontológiának erről az egyesek által paradigmaváltásnak felfogott változásáról lásd részletesebben Sepkoski – Ruse 2009, Sepkoski 2009a és Sepkoski 2012.

6 Sepkoski 2009b, 15. o.

7 Turner 2011, 6–10. o.

8 A redukció a makroevolúció mikroevolúcióra történő redukálhatóságát jelenti. Ezt a kérdést később bővebben is tárgyalom.

meg, erősen teoretikus, sokszor filozófiai jellegű kérdésfeltevéseivel. Bármilyen kérdés megválaszolásához ki kell lépni a hagyományos paleontológia burkából, a genetika (különösképpen a populációgenetika) és az ökológia eredményeinek és módszereinek felhasználásával, kifinomult matematikai, statisztikai eszközök alkalmazásával, átfogó adatbázisokon lefuttatott naprakész számítógépes szimulációkkal kell nekilátni a munkának, hogy a paleontológia szigorú tudománnyá válhasson, az evolúcióelmélet (egyik) központi diszciplínájává. Sepkoski arra a kérdésre, hogy a paleobiológia a fordulat hatására új utakon indult-e el vagy a modern szintézis<sup>9</sup> részévé vált-e, egyértelműen az utóbbi választ adja. Szellemesen a „késleltetett szintézis” (*Delayed Synthesis*) kifejezést használja annak jelzésére, hogy a paleobiológiai fordulat jelentős lépés a modern szintézis projektjének beteljesítésében.<sup>10</sup>

#### 4. A megszakított egyensúly modellje

A továbbiakhoz először is szükséges pár alapvető evolúcióbiológiai fogalom tisztázása. Mikroevolúción tipikusan a fajok szintjén, illetve szintje alatti evolúciós folyamatokat értjük, melyek az allélgyakoriság változását okozzák. Ilyenek a mutáció, a génáramlás, a genetikai drift, a természetes szelekció, hogy csak párat említsünk. Klasszikus (bár több oldalról támadott) tankönyvi példa a mikroevolúcióra a szürke pettyesaraszoló lepke (*Biston betularia*) esete. Ennek az éjjeli lepkefajnak két különböző színváltozata létezik: egy világosabb, pettyes és egy sötét típus. Angliában az ipari forradalom előtt a pettyesaraszoló nagy része a világos színváltozatba tartozott, azonban az ipari forradalommal meginduló industrializáció miatt egyre inkább a sötét változat terjedt el, ugyanis a légszennyezés miatt sötétebbé váló fákra a sötét lepkék kevésbé észrevehetőek, mint a világos társaik. Így a populáció génkészletében az allélgyakoriság úgy változott meg, hogy a sötét fenotípus nyert teret.

Ezzel szemben makroevolúción a fajok szintje feletti változásokat értjük.<sup>11</sup> A fosszilis rekord számos olyan mintázatot dokumentál, amely nem a faj szintje alatt történik: ilyen például az az órási mértékű diverzifikáció a kambriumban (mintegy 530 millió éve), melynek során a mai élőlények ősei geológiai értelemben egy szempillantás – mintegy 10 millió év – alatt jelentek meg a fosszilis rekordban vagy a tömeges kihalási események a perm és a kréta végén. A makroevolúció körébe tehát a nagyobb léptékű változások tartoznak, úgymint a speciáció (vagyis a fajképződési folyamatok), tömeges kihalások, az evolúciós újítások idő- és térbeli mintázatai, a morforter változásának mintázatai és hasonlók.

9 A klasszikus darwini szelekciós elméletnek a modern genetikával kiegészített változata, amely jelenleg a legszélesebb körben elfogadott elmélet az evolúcióra vonatkozóan.

10 Sepkoski 2009a, 193–194. o.

11 A makroevolúció fogalom jelentésváltozásaihoz lásd Erwin 2010, 181–183. o.

Mondhatjuk, hogy az előzőekben bemutatott változás az őslénytan önnön szerepére vonatkozó önreflexiója is volt, és egyben annak a felfogásnak az elutasítása, amely segédtudománnyá degradálja a paleontológiát. Mindezzel együtt járt a teoretizáltság és az evolúciós emelethez való aktív hozzájárulás iránti igény. Ennek első eredménye Stephen Jay Gould és Niles Eldredge 1972-es nagy hatású publikációja volt, ami a „Fajképződés és megszakított egyensúly: egy alternatíva a filetikus gradualizmusra” címet viselte. Már a cím is programatikus – filozófiai konnotációkkal bíró szembefordulás a modern szintézis uralkodó fajképződési elképzeléseivel.<sup>12</sup>

Az evolúcióbiológusok a fajképződésnek klasszikusan két típusát különböztetik meg: az anagenetikus és kladogenetikus speciációt. Leegyszerűsítve azt mondhatjuk, hogy az első esetben a fajképződés elágazási esemény nélkül történik, míg a kladogenezis esetében az evolúciós családfán elágazással alakul ki új faj (vagyis új klád jön létre azon). Az anagenézis során A fajból B faj fokozatos evolúciós változások során alakul ki ugyanazon a leszármazási vonalon. A kladogenezis esetében elágazás történik a leszármazási vonalon, megjelenik egy új ág, és innentől kezdve a két ág, A és B faj megy tovább a maga evolúciós útján.

Ahogy Turner megjegyzi, „Darwin evolúciós elméletének egyik központi állítása egyszerűen az, hogy a kladogenetikus speciáció előfordul.”<sup>13</sup> Mindazonáltal ez olyan filozófiai jellegű kérdéseket vet fel, melyeket a későbbiekben részletezni fogok. Ez a két egyszerű(nek tűnő) kérdés a következő: (1) honnan tudjuk, hogy a kladogenezis előfordul a természetben és (2) hogyan működik? Darwin lényegében a populációkban megfigyelhető mikroevolúciós mechanizmusokból következtet a nagyobb léptékű folyamatokra. Látjuk, hogy működik az evolúció helyi populációkban. Gondoljunk a pettyesaraszólók példájára vagy a kutyatenyésztők munkájára, amely esetekben legfeljebb néhány emberöltő alatt a szelekció hatására új fajok képződnek. Képzeljük el, mi történik akkor, ha nem pár száz évről, hanem az időnek olyan távlatairól van szó, amit az emberi ész képtelen felfogni. Ugyanazok a folyamatok felelősek a tengeri ingola és a delfin, az afrikai és az ázsiai elefánt, valamint a csivava és a német dog közti különbségekért.

Ennek a klasszikus, Darwin által előterjesztett felfogásnak filetikus gradualizmus a neve, mivel a fajképződést lassú, fokozatos folyamatnak tekinti, ahol az egyik faj átalakulása a másikba, az elágazások, majd az egyes ágak fejlődése geológiai léptékben is lassan megy végbe. Ez az elképzelés felvet bizonyos kérdéseket, melyeket Darwin maga is tárgyalt *A fajok eredetében*. A (H1) filetikus gradualizmus és a (H2) kladogenezis előfordulásának elfogadása implikálja azt a (P) predikciót, hogy a fosszilis rekordban Fn és

12 A megszakított egyensúly státusza kérdéses, vagyis, hogy elméletéről vagy csupán modellről van-e szó ez esetben. Mivel Gould és a nézet más képviselőinek álláspontja nem egységes, időben is folyamatosan változott (általában radikalizálódott), ezért ebben a kérdésben nem kívánok állást foglalni, általában azonban a gyengébb, modell terminust használom.

13 Turner 2011, 17. o.

$F_{n+1}$  faj közti számtalan átmeneti formával találkozunk (figyelembe véve az egyes fajok különböző anatómiai, ökológiai stb. paramétereiből adódó különbségeket a fosszilizáció valószínűségében). Azonban (P) nem áll, az átmeneti formák legtöbbször hiányoznak, a fosszilis rekord rendkívül hiányos, amit Darwin és a filetikus gradualizmus képviselői a fosszilizációs események relatíve ritka voltával magyaráznak, vagyis egy (H3) segédhipotézis bevezetésével válik lehetségessé (H1) és (H2) együttes fenntartása.<sup>14</sup> Gould és Eldredge válasza azonban nem ez, hanem egy merész lépéssel (H1) elvetése. Azt mondják, hogy a hiányok, amiket a fosszilis rekordban látunk, nem a fosszilizáció esetlegeségeivel magyarázható (pontosabban nem csak azzal), hanem lényegileg másról van szó. Azért nincsenek átmeneti formák a leletegyüttesekben, mert nem is jöttek létre ilyen átmeneti formák az evolúció során. A fajképződés nem graduális módon megy végbe, hanem punktuálisan, vagyis pontszerűen. Az új fajok létrejötte geológiai idővel mérve egy szempillantás alatt megy végbe, majd ezt követi a sztázis hosszú állapota, ahol az adott faj változatlan formában létezik évmilliókon át, míg egy újabb kataklizmaszerű fajképződési esemény kizökkentené ebből az egyensúlyi állapotából. Az evolúciós változások pedig a fajképződésnek ezekben a hirtelen szakaszaiban következnek be. Gould és Eldredge lépésével lényegében egy Gestalt-váltás megy végbe, ahol a fosszilis rekordban lévő lyukakat immár nem hiányosságként, hanem az evolúció lényegi tulajdonságáról árulkodó információként kezdjük látni.<sup>15</sup> „Számos törés a fosszilis rekordban valós: kifejezik azt a módot, amelyben az evolúció megmutatkozik, nem pedig töredékei egy tökéletlen rekordnak.”<sup>16</sup>

Kim Sterelny olvasatában az elméletnek négy kérdésre kell tudnia választ adni – ha a mintázat, amit a megszakított egyensúly sugall, valódi. Ezek a következők: (a) hogyan van a sztázis állapota fenntartva, (b) hogyan és mi szakítja ezt meg, (c) mik ezeknek a megszakításoknak a mechanizmusai és (d) mi a fajok és a fajképződés természete ebben a koncepcióban?<sup>17</sup> Ezekre most nem szeretnék részletesebben kitérni, csak jelezném, hogy nagyjából milyen problémákkal kell szembenéznie egy ilyen elképzelésnek.

Ez a fosszilis rekord mintázatait újraértelmező elképzelés azonban – úgy tűnik – új mechanizmusok létének posztulálását igényli a modern szintézis által „hivatalosan” elfogadottakon kívül. A nagy léptékű skála fajképződési eseményei túl nagyok és túl gyorsak ahhoz, hogy szimplán egy populáció egyedeinek génfrekvenciájában bekövetkezett változások fokozatos, kumulatív hatásával magyarázzuk őket, amit különböző szelekciós nyomások generálnak. A megszakított egyensúly modellje bizonyos makroszintű mechanizmusokat vezet be, melyek az organizmusok eltérő szintjén, eltérő oksá-

14 Ez a rekonstrukció természetesen nem időrendi, hanem logikai, tehát nem a valós következtetési folyamatot írja le, hanem annak egy idealizált változatát. Ehhez többek között lásd Sterelny 2001, 109-128. o.

15 Turner 2011, 23–25. o.

16 Eldredge – Gould 1972, 96. o.

17 Sterelny 2001, 110. o.

gi folyamatokat posztulálnak. Ez végső soron az evolúció egy hierarchikus képét sugallja tehát, ahol eltérő szinteken eltérő oksági mechanizmusok működnek.

Eszerint az új hierarchikus kép szerint az evolúció maga után von különböző szinteken operáló oksági folyamatokat. Gould és Eldredge azt állítják, hogy Darwin eredeti evolúciós elmélete azokat az oksági folyamatokat írja le, amelyek csupán egy szinten működnek, az organizmikus szinten. Mindamellett, ha meg akarjuk érteni az evolúciós történet nagy léptékű mintázatait és trendjeit, akkor az erre az egy szinte fókuszálás nem kielégítő.<sup>18</sup>

Mik is ezek a más szintek, ezek a más oksági folyamatok? A modern szintézis mikroevolúciós elmélete számtalan génfrekvencia-változást okozó faktorial operál és végső soron ezekből vezeti le a makroevolúciós változásokat. Egy faj speciációját és kihalását (ami egy makroevolúciós jelenség) a faj individuális példányainak tulajdonságaival és a mikroevolúciós mechanizmusok működésével magyarázza – a faj kiválógatódása (*species sorting*) nem igényel distinkt makroevolúciós mechanizmusokat az eddig feltételezetteken kívül. A megszakított egyensúly képviselői nem ezt állítják. Eszerint igenis feltételeznünk kell önálló makroevolúciós mechanizmusokat, melyek nem vezethetők le a mikroevolúcióból.

Ezekben a magasabb szintű folyamatokban a fajok analógok lesznek az egyedekkel, és a fajképződés váltja fel a reprodukciót. A speciáció véletlenszerű aspektusai felelnek meg a mutációnak. Amíg a természetes szelekció a populációkban lévő egyedeken működik, a fajszelekció a magasabb taxonokban lévő fajokon működik, statisztikai trendeket létrehozva. A természetes szelekcióban az egyedek azon típusai részesülnek előnyben, melyek hajlamosak arra, hogy (A) megéljék a szaporodási kort és (B) magas termékenységet mutassanak. A két hasonló jellegzetessége a fajszelekciónak (A) a hosszú időszakokon keresztül való túlélés, ami megnöveli a speciáció valószínűségét, és (B) a hajlam a speciáció magas szintjére. A kihalás természetesen a halált helyettesíti az analógiában.<sup>19</sup>

Ebben az elképélésben tehát a fajok egész egyszerűen az individuális példányok analógiái, vagyis önmaguk is ágensekként viselkednek, ami pedig számos fontos következménnyel jár. Mindenekelőtt az elképélés elutasítja a természetes szelekció kulcsfontosságú szerepét az evolúcióban. Nem nehéz belátni miért: ha (i) a legtöbb nagy evolúciós változás a fajképződés során történik, és (ii) a fajképződés véletlenszerű módon történik, akkor az egyedek szintjén működő természetes szelekció, hatását tekintve jóformán láthatatlan, ha a paleontológusokhoz hasonlóan nagyobb léptékben szemléljük az evo-

---

18 Turner 2011, 46. o.

19 Stanley 1975, 648. o.

lúciót. Hogy milyen módon érvelnek a megszakított egyensúly képviselői emellett, az túlmutat jelen dolgozat keretein, de nem is elsődleges fontosságú.

Összefoglalva: ha tehát a megszakított egyensúly elképzelése helytálló, akkor vannak olyan makro-szintű mechanizmusok, melyek nem pusztán a mikroevolúciós mechanizmusok működésének következményei. A fajképződési események megszakított mintázata pedig azt mutatja, hogy „a fajoknak különálló születésük, létezésük és haláluk van, így önálló evolúciós individuumokat konstituálnak.”<sup>20</sup>

## 5. Az evolúció minimalista modelljei

### 5.1. A makroevolúció redukálható-e a mikroevolúcióra?

Az eddigiek során röviden szemügyre vettük azokat a változásokat, melyek a paleobiológiában az elmúlt negyven évben bekövetkeztek. A megszakított egyensúlyi modell feltételez magasabb szintű evolúciós mechanizmusokat, melyek nem írhatóak le a genetika vagy a populációk szintjén, szükség van a fajok változásának térben és időben kiterjedt vizsgálatára. Most vegyük szemügyre, hogy milyen álláspontokat vehetünk fel a mikroevolúció és a makroevolúció közti viszonyra vonatkozóan. Mióta Theodosius Dobzhansky 1937-ben bevezette a makroevolúció fogalmát,<sup>21</sup> a mikroevolúció és a makroevolúció közti kapcsolat természete viták kereszttüzében áll. Vajon az utóbbi speciális, magasabb szintű mechanizmusok jelenlétével jár vagy a makroevolúciós mintázatok és trendek csupán azoknak a mikroevolúciós mechanizmusoknak a közvetlen kivetülései, melyeket a neonatológusok és genetikusok közvetlenül megfigyelni és mérni képesek? Vajon kielégítő magyarázatát tudják-e nyújtani a mikroevolúciós mechanizmusok a fosszilis rekordban fellelhető mintázatoknak vagy vannak olyan emergens tulajdonságok a fajok szintje felett, melyek nem teszik lehetővé a makroevolúciós mintázatok mikroevolúciós mechanizmusokra történő redukcióját? A modern szintézis klasszikus szerzői által képviselt nézet, mely szerint a makroevolúciós folyamatok redukálhatóak a mikroevolúciós folyamatokra, a makroevolúció minimalista modellje.<sup>22</sup> A minimalista felfogással szemben ott vannak a paleobiológiai forradalom képvise-

<sup>20</sup> Erwin 2009, 184. o.

<sup>21</sup> Dobzhansky 1937, 12. o.

<sup>22</sup> A szakirodalomban legelterjedtebb szóhasználat a *minimalizmus*, de nevezhetjük ezt a nézetet a mikro- és makroevolúció közti kapcsolat természetére vonatkozólag *redukcionizmusnak* (ez azonban nem annyira szerencsés, tekintve, hogy a redukcionizmus kifejezés a tudományfilozófiában és a biológia filozófiájában is általában másra vonatkozik), vagy Gould szóhasználatával *extrapolacionizmusnak*, mivel a makroevolúciós folyamatokra, a mikroevolúciós folyamatokból következtetünk, azokat terjesztjük ki a nagyobb léptékű mintázatok magyarázatára.

lői a megszakított egyensúly modelljével, akik szerint a mikroevolúciós jelenségek nem magyarázzák a makroevolúciót, a nagy léptékű evolúciós trendeket; vagyis a makroevolúció redukálhatatlan a mikroevolúcióra. A két szélsőséges elgondolás között elfoglalhatunk egy köztes álláspontot is, azt állítva, hogy a makroevolúciós mintázatok bizonyos tekintetben fontosak, azonban végső soron ezek az alsóbb szintű mikroevolúciós folyamatok termékei, így elvben redukálhatóak arra, de ez nem gyümölcsöző és/vagy megvalósítható. Fontos látnunk a félreértések elkerülése végett, hogy itt nem arról van szó, hogy a minimalista modellek képviselői ne fogadnák el a makroevolúciós jelenségeket, vagyis a fajok szintje feletti evolúciós változásokat, csupán ezeket redukálhatónak tartják a mikroevolúciós mechanizmusokra. Nincsenek distinkt makroevolúciós mechanizmusok; a makroevolúciós változások csupán a mikroevolúciós mechanizmusok hatásainak felhalmozódásai.

Kérdés, hogy amikor azt mondjuk, hogy a minimalizmus szerint a makroevolúció redukálható a mikroevolúcióra, akkor pontosan mire vonatkozó állítást teszünk? Az evolúcióról szubsztantív értelemben vagy evolúciós modellekről, pontosabban modellek egy csoportjáról állítunk valamit? Ennek tisztázása kulcsfontosságú, ha meg szeretnénk érteni a megszakított egyensúlyi modell és általában a modern paleobiológia redukcionizmus-ellenességét.

## 5.2. A minimalizmus kétféle értelmezési lehetősége

A következőkben tehát bemutatom a minimalizmus kétféle lehetséges értelmezését Kim Sterelny és Todd Grantham munkái alapján,<sup>23</sup> és amellet érvelek, hogy a minimalizmus egy gyengébb felfogása nem zárja ki az evolúció hierarchikus képének elfogadását. Sterelny nézőpontjában a minimalizmus azt állítja, hogy a „makroevolúciós mintázatok a lokális populációkban bekövetkezett mikroevolúciós változások tükröződései; az olyan fajta változások a tükröződései, melyeket képesek vagyunk megfigyelni, mérni és manipulálni. [...] [A] makroevolúciós változások nem mások mint lokális változások összegeződve a tér és az idő mérhetetlen sodrában.”<sup>24</sup>

Sterelny felfogása szerint a minimalista modellek a mikroevolúciós folyamatok és a makroevolúciós mintázatok közti kapcsolat egyszerű (és leegyszerűsítő) modelljei. Egyszerűségüknek négy különböző aspektusát különbözteti meg:<sup>25</sup> (1) individualizmus – csak az egyes organizmusok fitnessé számít; (2) direkt kapcsolat az egyes organizmusok fitness-értéke és a kihalási és speciációs ráták között – idealizált elvonatkoztatás a faj

23 Grantham 2007 és Sterelny 2007.

24 Sterelny 2007, 182. o.

25 Sterelny 2007, 183. o.

-szintű tulajdonságoktól; (3) az evolúciós újítások különleges körülmények között végbement szokványos változások eredményei, nem igényelnek más, magasabb szintű mechanizmusokat – az evolúciós innovációk fontosak, de fontosságukat, hatásukat csupán egy nagyobb időtávlatból visszafelé tekintve tudjuk megítélni (Dennett kifejezésével élve ez a retrospektív betetőzés [*retrospective coronation*]); (4) a genetikai és környezeti hátteret fixnek vehetjük, vagyis elvonatkoztathatunk bizonyos faktoroktól – a géneket kezelhetjük úgy, mint a fenotipikus különbségek hordozóit, de ez azzal jár, hogy okságitag elszigeteljük a többi háttértényezőtől.

A minimalizmus Sterelny szerint nem doktrína, ami az evolúcióról konkrétan mond valamit, hanem modell, amely az egész jelenség, az evolúció komplexitásától bizonyos pontokon elvonatkoztat, hogy így kezelni tudja azt.

A minimalizmus elgondolása szerint tipikusan gyümölcöző elvonatkoztatni ezektől a komplikációktól. Így ahelyett, hogy a minimalizmust doktrínaként fognánk fel, amit megvédeni vagy aláásni kell, inkább arra kéne fókuszálnunk, hogy meghatározzuk az esetek azon körét, ahol a minimális modellek kielégítőek, és azokét, ahol ezek a modellek kiegészítést igényelnek.<sup>26</sup>

Ebből a felfogásból tehát, ami a minimalizmust, mint az evolúciós modellek egy csoportját – vagyis egyfajta metodológiaként – fogja fel, két feladat következik: egyfelől meg kell tudnunk mutatni, hogy ez a leegyszerűsített modell kielégítően képes kezelni a fő makroevolúciós jelenségeket; másfelől pedig rá kell mutatnunk azokra a pontokra, ahol a konkrét paleobiológiai adatok tükrében kiegészítésre szorul.<sup>27</sup>

Sterelny koncepciójával ellentétben Grantham nem úgy fogja fel a minimalizmust, mint ami evolúciós modellekre vonatkozik, hanem mint ami ténylegesen az evolúcióról állít valamit. A mikroevolúció és makroevolúció közti kapcsolat természetére vonatkozó elképzeléseket három csoportba sorolja.

A magyarázati redukcionista úgy tartja, hogy az alapvetőbb (alacsonyabb szintű) elméletek képesek elvégezni a kevésbé alapvető (magasabb szintű) elméletek összes magyarázati munkáját és ezenkívül még többet. Így azt mondani, hogy a makroevolúció magyarázatilag redukálható, azt jelenti, hogy a mikroevolúciós elmélet képes elvégezni a makroevolúciós elmélet magyarázati munkáját. Hogy némiképp másképp fejezzük ki, egy idealizált alacsonyabb szintű elmélet összekapcsolva a háttérfeltételek halmazával, képessé tesz bennünket (elvben) bármilyen makro-esemény magyarázatára.<sup>28</sup>

26 Sterelny 2007, 185. o.

27 Sterelny 2001, 110–115. o.

28 Grantham 2007, 76. o.



Ez az első felfogás, a magyarázati redukcionizmus, a modern szintézis klasszikus teoretikusainak „hivatalos” álláspontja, amely a makroevolúciós mechanizmusok létét elutasítja. Ezáltal a paleontológia szerepe, az evolúciós elméethez való hozzájárulása mindössze arra szorítkozhat, hogy a háttérfeltételek halmazát, a kezdeti feltételeket meghatározza, ezekről nyújtson empirikus adatokat; magához az evolúciós elmélethez se közvetlenül, se közvetve nem tud hozzájárulni, mivel az annak magyarázatában szerepet játszó oksági mechanizmusok alsóbb szinteken helyezkednek el. Ennél engedékenyebb az a köztes felfogás, amely elfogadja az elvi redukció lehetőségét, de a makroevolúciós folyamatok tanulmányozásának nagyobb relevanciát szán, mint az előző verzió. „Eszert a nézet szerint a makroevolúciót saját jogán kell tanulmányozni, mivel ezáltal képesek vagyunk az alacsonyabb szintű elméletből és adatokból származó elvárásaink felülvizsgálatára.”<sup>29</sup> A különbség az első és a második felfogás redukcionizmusa között nem ontológiai, hanem episztemológiai. Mindkettő elfogadja az elvi redukció lehetőségét, vagyis hogy a magasabb szintű folyamatok teljes egészében redukálhatóak az alacsonyabb szintűekre, azonban az utóbbi szerint az alacsonyabb szintű, mikroevolúciós mechanizmusok helyes ismeretéhez egész egyszerűen szükség van a makroevolúciós mintázatok beható ismeretére. A makroevolúciós mintázatok tudománya, a paleontológia eszerint a felfogás szerint nem pusztán haszontalan függeléke a jelen idejű folyamatokat tanulmányozó területeknek (elsősorban a populációgenetikának), hanem fontos adatokkal szolgálhat az evolúciós elméletnek. A két terület, a mikroevolúciót tanulmányozó diszciplínák és a makroevolúciót tanulmányozó paleontológia kölcsönhatásban van egymással és az egyik eredményei hatással vannak a másikra – mindkettő tevékenyen részt vesz az elmélet alakításában.

A harmadik felfogása makroevolúció robusztus modelljei képviselik, amelyek elutasítják a makroevolúció redukálhatóságát és disztinkt, a mikroevolúciós folyamatoktól különböző makroevolúciós mechanizmusok meglétét állítják. Mint láttuk az előzőekben, ez a paleobiológusok elsöprő többségének álláspontja, ez volt a paleobiológiai fordulat képviselőink egyik „forradalmi pontja”. De mik is ezek a magasabb szintű folyamatok és tulajdonságok, és ha léteznek egyáltalán, akkor valóban irreducibilissé teszik-e a makroevolúciót? Ehhez foglalkoznunk kell a redukcionizmus és az emergencia problémájával.

A fizikalizmus szerint minden entitás és tulajdonság fizikai, nincsenek nem-fizikai természetű dolgok és tulajdonságok. A fizikalizmust nem szeretnénk elvetni az evolúciós magyarázatunkban, tehát ha faj vagy afeletti szintű tulajdonságok, distinkt makroevolúciós mechanizmusok meglétét állítjuk, akkor annak kompatibilisnek kell lennie a fizikalista tézissel, tehát ezeknek a tulajdonságoknak és mechanizmusoknak is fizikai természetűnek kell lenniük. Vagyis ontológiai függés áll fent a kettő között, a makroevolúciós entitások és dolgok globálisan szuperveniálnak az alacsonyabb szintűeken.<sup>30</sup>

29 Grantham 2007, 76. o.

30 Jelen kérdés tárgyalása során eltekinthetünk az ontológiai függés mibenléte körüli kortárs metafizikai vitáktól.

### 5.3. Ontológiai, metodológiai és episztemikus redukció – mire vonatkozik a redukció a paleobiológiában?

Már az előzőekben szó volt róla, most pedig kicsit részletesebben is szemügyre kell vennünk a redukcionizmus különböző elképzeléseit a biológia filozófiájában általában, hogy lássuk, pontosan milyen redukcionizmust utasít el a paleobiológia. A redukcionizmusnak legalább három különböző felfogása lehetséges általában a biológia filozófiáján belül.<sup>31</sup> Az ontológiai redukcionizmus azt állítja, hogy minden magasabb szintű entitás és tulajdonság definiálható alacsonyabb szintű terminusokkal. Ez a reduktív fizikalizmus egy formája, amit éppen ki akarunk kerülni. A metodológiai redukcionizmusnak nem kell tartania az ontológiai redukcionizmust, de azt állítja, hogy a magasabb szintű folyamatok legjobban az alacsonyabb szintűek segítségével magyarázhatóak, vagyis az egész a részei tanulmányozásával érthető meg leginkább, és a magasabb szintű leírást valamilyen formában meg kell tudnunk adni az alacsonyabb szintűn is. Ha jól értelmezem, akkor Sterelny a metodológiai redukcionizmus egy gyenge formájáról beszél a minimalizmus kapcsán. Amiről azonban jelen esetben szó van, az az episztemikus redukció, illetve annak két különböző fajtája, az interteoretikus és a magyarázati redukcionizmus. Az interteoretikus redukció esetén azt állítjuk, hogy a magasabb szintű elmélet (jelen esetben a makroevolúciós elmélet) logikailag levezethető az alacsonyabb szintű elméletből és redukálható erre az alacsonyabb szintű elméletre (a mikroevolúciós mechanizmusokat leíró modern szintézis), a predikciók tökéletesen megegyeznek mindkét elmélet esetében. A tanulmány tárgyául szolgáló példát alapul véve ez azt jelenti, hogy a mikroevolúciós változásokat leíró T1 elmélet (ami jelen esetben a modern szintézis vonatkozó része) által tett predikciók tökéletesen megegyeznek a T2 elmélet predikcióival. A magyarázati redukcionizmus ezzel szemben a magasabb szintű magyarázatokat redukálja az alacsonyabb szintűekre. Vagyis míg az előbbi esetében elméletek állnak relációban egymással, addig az utóbbi egyfajta oksági magyarázat formáját ölti.

Ha a minimalizmust mint egyfajta metodológiai javaslatot fogadjuk el (indulj ki mindig egy leegyszerűsített minimális elméletből, majd ahol az empirikus adatok tükrében nem kielégítő, egészítsd ki) akkor világos, hogy nem implikáltunk semmit arra vonatkozóan, hogy a két szinten lévő elmélet milyen kapcsolatban áll egymással, hanem csupán a saját kényelmünket szem előtt tartva, pragmatista módon jártunk el. Ha egy elmélet bizonyos esetekre kielégítő magyarázatot ad és sikeresen használható, akkor semmi okunk arra, hogy ezekben az esetekben feleslegesen egy magasabb szintű elméletet alkalmazzunk, ami természetesen bonyolultabb és nehezebben használható.

A fizikalizmust szeretném megtartani, azt állítottam, hogy ontológiai függés áll fent a makro- és a mikroevolúció között, de mindenféle redukcionizmust szeretnék

31 Brigandt – Love 2008.

elvetni, mint ami magyarázatilag redukálhatóvá akarja tenni a makrót a mikróra. Ehhez a fizikalizmus nem-reduktív formájára van szükség, amire a legalkalmasabb jelölt Jablonsky, Vrba és Grantham szerint az emergentizmus valamelyik formája<sup>32</sup>. Redukálhatatlanság lehetséges emergens tulajdonságok nélkül is, azonban ha ilyenek vannak, akkor biztos, hogy vissza kell utasítanunk a redukcionizmust.

Az emergenciának sok felfogása létezik, így rögtön az általam is legmeggyőzőbbnek tartott gyenge emergenciára hivatkozom. Amire a paleobiológiában szükség van, az az emergencia olyan meghatározása, ami se nem túl erős (vagyis ontológiailag vállalható, plauzibilis), se nem túl gyenge (vagyis elég magyarázóerővel rendelkezik). Grantham szerint a leginkább megfelelő a gyenge emergencia lehet, mivel a Vrba által javasolt nominális emergencia, valamint a Wimsatt-féle felfogás túl gyenge, az ontológiai emergencia túl erős, nehéz szívvel vállalt ontológiai elköteleződésekkel jár. A Bedau-féle gyenge emergencia azonban az ontológiai függés mellett már lehetetlenné teszi a magyarázati redukálhatóságot, de anélkül, hogy a lefelé okozást elfogadná.

Mark Bedau szerint egy R rendszer T tulajdonsága akkor gyengén emergens, ha T nem olyan tulajdonság, amivel R részei önmagukban rendelkezhetnek, hanem T megjelenése R speciális szerveződésétől függ.<sup>33</sup> Grantham ezt kiegészíti egy további feltétellel az oksági összenyomhatatlansággal vagy belenyomhatatlansággal (*causal incompressibility*) – egy P gyengén emergens tulajdonságot nem kaphatunk meg pusztán az alsóbb szintű elmélet predikcióival, szükségünk van a T-hez vezető történeti folyamatra annak magyarázatához (vagyis az evolúciós előtörténetre).<sup>34</sup> A kezdeti feltételek mellett szükségünk van azokra a dinamikus változó folyamatokra, feltételekre melyek T kialakulásához vezettek. Számos empirikus bizonyíték arra utal, hogy ez plauzibilis elképzelés.

Mit is jelent ez a gyakorlatban? Anélkül, hogy a konkrét paleobiológiai vizsgálatokba belemennénk, azt mondhatjuk, hogy minden faj rendelkezik bizonyos földrajzi elterjedéssel, egyes fajok nagyobb, mások kisebbel. A fosszilis rekord vizsgálata alapján megfigyelhető, hogy korreláció van egy faj élettartama (ezen a földtörténeti élettartamot értve) és a földrajzi elterjedés nagysága között. De vajon melyik okozza melyiket? Ha mindent tudunk egy faj egyedi példányairól egyenként, akkor ebből sikeres predikciót tehetünk-e a földrajzi elterjedés nagyságára vonatkozóan? A gyenge emergenciának négy szükséges és elégséges feltétele van Bedau szerint: (1) T globálisan szupervenial az alacsonyabb szintű entitásokon és tulajdonságokon; (2) P pontos kimeneti értéke nem állapítható meg az alacsonyabb szintű folyamatok teljes szimulációja nélkül; (3) P elengedhetetlen az oksági általánosításokhoz; (4) P nominálisan emergens SZ szinten. Úgy tűnik, hogy a földrajzi elterjedésre áll a gyenge emergencia négy szükséges és elégséges feltétele, így olyan faj-szintű

32 Jablonsky 1987, Vrba 1984 és Grantham 2007.

33 Bedau 1997.

34 Grantham 2007, 79–80. o.

emergens tulajdonság, amely blokkolja az episztemikus redukciót. A földrajzi elterjedés globálisan szupervenial az egyes individuális példányok tulajdonságain, tehát alacsonyabb szintű entitásokon és tulajdonságokon. Az alacsonyabb szintű fizikai entitások és tulajdonságok oksági kapcsolataiból származik, de rendkívül kontextus-érzékeny és általában nem-lineáris módon származik azokból, vagyis általában szükség van a teljes szimulációra, tehát azoknak a körülményeknek a részletes meghatározására, melyek kialakulásához vezetnek. Továbbá az olyan magasabb szintű magyarázatokhoz és oksági általánosításokhoz is elengedhetetlen a földrajzi elterjedésre való hivatkozás, mint amilyen az egyes fajok kihalási rátája. A nominális emergencia nem olyan egyértelmű, mivel a földrajzi elterjedés értelmesen állítható az egyed szintjénél magasabb, de a faj szintjénél alacsonyabb szinten is, mint amilyen például a populációk szintje, mivel az egyes populációk is rendelkeznek földrajzi elterjedéssel. Mondhatjuk azt, hogy a nominális emergencia kritériuma nem szükséges feltétele a gyenge emergenciának, mivel empirikusan úgy tűnik, semmiféle problémát nem okoz az, hogy egy faj-szintű tulajdonság a populációk szintjén is értelmesen állítható legyen. Mindazonáltal ez meglehetősen *ad hoc* javaslatnak tűnik, azonban jelen esetben nem szeretnék bővebben kitérni rá. Úgy látom ez semmiféle problémát nem okoz és a feltételek kifinomultabb rendszerével valószínűleg kivédhető lenne.

#### 5.4. Kompatibilis-e a megszakított egyensúly modellje a minimalizmussal?

Látjuk tehát, hogy a minimalizmusnak nagy vonalakban két eltérő értelmezése lehetséges; az egyik az evolúcióról szubsztantívan állít valamit, míg a másik egyfajta metodológiai keretnek, alapelképzelésnek (framing idea) tartja azt. Tanulmányom vége felé közeledve kérdéseim a következő: a metodológiai minimalizmus elfogadása ad-e indokokat egy erősebb, ontológiai hangsúlyú minimalizmusra? Vagy megfordítva és némileg más felhanggal feltéve a kérdést: a megszakított egyensúly elmélete lehet-e minimalista a minimalizmus második – azt metodológijailag elgondoló – felfogása értelmében, kompatibilis-e a megszakított egyensúlyi modell egy minimalista modellel?

Válaszom a kérdésre az, hogy igen. Ha a minimalizmusnak a makroevolúciós mintázatokra és trendekre adott (leegyszerűsített) magyarázatát mint a mikroevolúciós változások és a fajképződési események konjunkcióját gondoljuk el, akkor a megszakított egyensúlyi modell nem mond ellent a minimalizmusnak. A mikroevolúciós mechanizmusok nyilvánvalóan meghatározzák a makroevolúciós mintázatok és trendeket, azonban a nagy evolúciós átmenetek önmagukban valószínűleg nem magyarázhatóak egy tisztán mikroevolúciós mechanizmusokkal dolgozó modellel, csupán ezekre a mechanizmusokra alapozva. Ahogy Sterelny megállapítja, érvelhetünk amellett, hogy „a faji struktúrák szerepet játszanak a finom szemcsézettségű makroevolúciós mintázatok

magyarázatában.”<sup>35</sup> Tehát ha elfogadjuk a Sterelny-féle minimalizmus-definíciót, és azt, hogy a megszakított egyensúly modellje kompatibilis azzal, akkor a kérdés a továbbiakban a következő: a megszakított egyensúlyi modell ad-e indokot arra, hogy ténylegesen ki is bővítsük a minimális mikroevolúciós modellünket? Az erre a kérdésre adott válasz olyan, ami már tényleges empirikus kutatásokat igényel, a fosszilis adatok figyelembevételét. Az egyelőre nyitott kérdés, mikor nem számít kielégítőnek a minimális modellünk által adott magyarázat. Itt elsősorban az evolúciós újításokra kell gondolnunk, a fajképződési eseményekre, ahol egy mikroevolúciós mechanizmusokkal operáló, individualista, génszelekciós magyarázat komoly nehézségekbe ütközik. Az olyan evolúciós szempontból jelentős események, újítások, mint például a multicellularitás megjelenése a minimális modellünk kiegészítését mindenképpen szükségessé teszik, erre a megszakított egyensúly modellje egy lehetséges jelölt. Annak eldöntésére nem vállalkozom jelen tanulmányban, hogy a megszakított egyensúlyi modell valóban alkalmas-e erre a feladatra, de céloim nem is ez volt, hanem az, hogy rámutassak arra, hogy a szubsztantívan felfogott minimalizmus, úgy tűnik nem szolgáltatathat egy kielégítő evolúciós elméletet.

## 6. Összefoglalás és zárómegjegyzések

Tanulmányom célja kettős volt: egyfelől a *bottom-up* tudományfilozófiai vizsgálódásoknak először a tudományfilozófia egy általam helyesnek tartott képét vázoltam fel, majd a tudománytörténeti kontextus bemutatásával felvázoltam, hogyan jelentek meg a paleobiológiában ilyen, filozófiailag is érdekes kérdések. Másfelől megvizsgáltam egy a paleobiológiában felmerülő problémát, hogy milyen kapcsolat áll fent a makroevolúció és a mikroevolúció között. Igyekeztem bemutatni, hogy egy kellően finom szemcsézetségű evolúciós elmülethez nem elég az evolúciót pusztán genetikai, populációgenetikai szinten leíró elmélet.

Amellett érveltem, hogy a szubsztantivista módon felfogott minimalizmus az evolúció helytelen képét sugallja és inkompatibilis a megszakított egyensúlyi modellel; a paleobiológiai bizonyítékok arra utalnak, hogy szükség van magasabb szintű elméletekre és az ezeket szolgáltató autonóm diszciplínára. Ez természetesen nem zárja ki, hogy a minimalizmus Sterelny-féle felfogása sok esetben gyümölcsöző attitűd, de az igazán érdekes makroszintű események (pl. az olyan evolúciós újítások, mint a multicellularitás megjelenése a kambriumi robbanás során) magyarázatára önmagában alkalmatlan egy mikroevolúciós elmélet, úgy látszik szükség van faj-szintű tulajdonságokra és mechanizmusokra (akár csoportszelekcióra), a faji struktúrák figyelembe vételére a finomabb szemcsézetségű elméletünkben.

35 Sterelny 2007, 207. o.

Végezetül szeretném az eddig leírtakat összekapcsolni, egységes keretbe foglalni, és feltenni a kérdést: egy ilyen *bottom-up* tudományfilozófia, a filozófiai analízis egy adott szaktudományos kérdés kapcsán jár-e valamilyen – a tudomány szempontjából releváns – haszonnal? Vajon csupán az adatok elemzésébe beleunt biológusok és paleontológusok, illetve biológiai érdeklődésű filozófusok öncélú szórakozása, ami a tudomány területén teljesen kívül áll? Vagy az empirikus és konceptuális kérdések olyan összefonódásáról van itt szó, ami egy bizonyos szinten elkerülhetetlenné teszi a filozófiai kérdések feltételét és megválaszolását; az ezekre adott válaszok révén pedig visszacsatolás történik, vagyis hatással vannak a tudományos hipotézisünkre is? Valószínűleg már a témaválasztásom és az eddig leírtak alapján is nyilvánvaló, hogy szerintem alapvetően az utóbbiról van szó. A vizsgált téma a szaktudomány és filozófia olyan találkozására, ahol a kettő nem csak érinti egymást, de össze is ér. Az, hogy vannak-e emergens, faj-szintű tulajdonságok, nem lehet a karosszékéből eldönteni, szükség van az empirikus vizsgálódásra – de a filozófiai elemzés is megkerülhetetlen, anélkül tudományosan leküzdhetetlen elméleti korlátokba ütközünk. A filozófiai analízisünk eredménye visszahat a tudományos eredményeinkre is.

A pozitivistá tudományfilozófia célja a Tudomány logikájának feltárása volt. A pozitivistá felfogás a tudományok végtelenen leegyszerűsített képét felhasználva próbálta feltárni a tudomány mibenlétét, minden tudományos igazság fundamentumát. Ezt az idealizált és a történeti–társadalmi kontextusától elszakított képet szinte kizárólag a matematizált természettudományok, azon belül is a fizika példáival dúcolta alá, ezzel mintegy feltételezve azt, hogy *minden* tudomány, célkitűzése és módszerei szempontjából megegyezik azzal. Ezzel fordult szembe aztán a posztpozitivistá tudományfilozófia, valamint a szaktudományok filozófiái, azt állítva, hogy lehetetlen a tudományt ilyen absztrakt módon vizsgálni. Több tudományterületen a filozófiai jellegű, filozófiai relevanciával rendelkező kérdések tárgyalása egyre nagyobb teret kapott, így például az evolúcióbiológiában vagy a kvantumfizikában. Történetileg is logikus következmény volt az ilyen jellegű filozófiai kérdések előtérbe kerülése. A paleobiológiai forradalom felvetett olyan kérdéseket, amelyek nyíltan filozófiai jellegűek voltak, filozófiai előfeltevéseit explicitté tette, a megfigyelés, a fosszilis adatok interpretációjának elmélet-függőségét állította. Az, hogy a fosszilis adatokban, illetve az ott található hiányokban mit is látunk, függ elméleti elköteleződéseinktől, attól, hogy milyen modellel dolgozunk.

Úgy vélem, hogy a biológia filozófiája, azon belül is a paleontológia filozófiája olyan területe a filozófiának, ahol a tudományok és a filozófia sikeresen tud együttműködni, egymást kölcsönösen kiegészítve, mintegy szimbiózisban élve. A nemzetközi tendenciákat figyelve csak remélhető, hogy az ilyen megközelítésű kutatások a tudományfilozófiában relatíve erősnek mondható magyar filozófiai színtéren is megjelennek, és egyre nagyobb teret hódítanak.

## Bibliográfia

- Bedau, Mark 1997, „Weak emergence.” In J. Tomberlin (szerk.), *Philosophical Perspectives 11: mind, causation and world*. Blackwell, Cambridge, MA, 375–399. o.
- Bedau, Mark 2002, „Downward causation and the autonomy of weak emergence.” *Principia* 6, 5–50. o.
- Brigandt, Ingo – Love, Alan C. 2008, „Reductionism in biology”. In Zalta, E. (szerk.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<http://plato.stanford.edu/entries/reduction-biology/>] (2013.04.05).
- Dobzhansky, Theodosius G. 1937, *Genetics and the Origin of Species*. Columbia University Press, New York.
- Eldredge, Niles. – Gould Stephen J. 1972. „Punctuated equilibria: an alternative to phyletic gradualism.” In T. J. M. Schopf (szerk.), *Models in Paleobiology*. Freeman, Cooper & Co., San Francisco, 85–115. o.
- Erwin, Douglas H. 2010, „Microevolution and macroevolution are not governed by the same processes.” In F. J. Ayala – R. Arp (szerk.), *Contemporary Debates in Philosophy of Biology*. Wiley-Blackwell, Malden, MA, 180–193. o.
- Gould, Stephen J. – Eldredge, Niles 1977, „Punctuated equilibria: the tempo and mode of evolution reconsidered” *Paleobiology* 3/2, 115–151. o.
- Grantham, Todd 1999, „Explanatory pluralism in paleobiology.” *Philosophy of Science* 66, 223–236. o.
- Grantham, Todd 2007, „Is macroevolution more than successive rounds of microevolution?” *Palaentology* 50, 75–85. o.
- Jablonsky, David 1987, „Heritability at the species level: analysis of geographic ranges of Cretaceous mollusks.” *Science* 238, 360–363. o.
- Rouse, Joseph 1998, „New Philosophies of Science in North America: Twenty Years Later.” *Journal for General Philosophy of Science* 29, 71–122. o.
- Sepkoski, David 2009a, „The »Delayed Syntesis«.” In J. Cain – M. Ruse (szerk.), *Descended from Darwin: Insights into the History of Evolutionary Studies, 1900-1970*. American Philosophical Society. Philadelphia, 179–197. o.
- Sepkoski, David 2009b, „The emergence of paleobiology.” In D. Sepkoski – M. Ruse (szerk.), *The Paleobiological Revolution: essays on growth of modern paleontology*. University of Chicago Press, Chicago, 15–42. o.
- Sepkoski, David 2012, *Rereading the Fossil Record – The Growth of Paleobiology as an Evolutionary Discipline*. University of Chicago Press, Chicago.
- Sepkoski, David – Ruse, Michael 2009, *The Paleobiological Revolution: essays on growth of modern paleontology*. University of Chicago Press, Chicago.
- Stanley, Steven M. 1975, „A theory of evolution above the species of level.” *Proceedings of the National Academy of Sciences* 72/2, 646–650. o.

- Sterelny, Kim 2007, „Macromutation, minimalism, and the radiation of the animals.” In: D. Hull – M. Ruse (szerk.), *The Cambridge Companion to the Philosophy of Biology*. Cambridge University Press, Cambridge, MA, 182–210. o.
- Sterelny, Kim 2001, „Punctuated equilibrium and macroevolution.” In *The Evolution of Agency and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, MA, 109–128. o.
- Turner, Derek 2011, *Paleontology: A Philosophical Introduction*. Cambridge University Press, Cambridge, MA.
- Vrba, Elisabeth 1984, „What is species selection?” *Systematic Zoology* 33, 318–328. o.





## 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. BA szakdolgozatom George Berkeley elmefilozófiájáról írtam. Jelen mű a XXXI. OTDK-n első helyezést elérő dolgozatom egy részének átírt változata.

Bartha Dávid

## Berkeley innátizmusa

A XVII–XVIII. század filozófusai között visszatérő vitatémának számított, hogy ideáinkat milyen forrásokból szerezzük meg, vagyis végső soron az, hogy vannak-e velünk született ideák vagy pedig nincsenek. Ismeretes, hogy Descartes többször – bár különböző formákban – kiállt amellett, hogy léteznek, míg Locke főműve első könyvében terjedelmes kritikával illette az innátizmust. Meglepő módon – az általában elterjedt felfogással szemben – Berkeley korántsem közömbös a velünk születettség problémái iránt. A következőkben tehát az innátizmus tanításának Berkeley filozófiájában betöltött szerepét vizsgálom meg, minek során amellet fogok érvelni, hogy álláspontja lényegileg tér el a Locke által képviselt fogalom-empirizmustól.<sup>1</sup>

### I.

Berkeley innátizmusának kérdése még a szűkebb szakirodalomban is csak ritkán kerül elő,<sup>2</sup> többek között azért mert Berkeley fő műveiben<sup>3</sup> mélyen hallgat arról, hogy vannak-e velünk született ideáink. Ennek nyomán pedig a kommentátorok többsége minden további vizsgálat nélkül gyakorta azt feltételezi, hogy Berkeley egész egyszerűen követi Locke-ot az innátizmus elutasításában és a *tabula rasa* elképzelésében. Mindezt annak ellenére gondolják így – és ezt töredelmesen be is szokták vallani –, hogy nem igazán találni olyan passzust, ahol akárcsak szimpátiáját fejezné ki a locke-i álláspont iránt.<sup>4</sup>

1 Annak kapcsán, hogy az innátizmus fontos témaköre a korai filozófiának, a szakirodalomban lényegében konszenzus uralkodik, arról azonban távolról sem alakult ki ilyen mértékű egyetértés, hogy a velünk születettség tanítását érintő korabeli viták és nézeteltérések legitimálják-e a „racionalista” és „empirista” címkék használatát. A jelen dolgozat annak illusztrációjaként is olvasható, hogy Berkeley esetében különösen nehéz helyzetben vagyunk, ha egy ilyen leegyszerűsített bináris értelmezési keretben gondolkodunk. Locke és Descartes velünk születettségéről tett állításaival egyébiránt csak annyit foglalkozom e dolgozatban – és azt is csak utalásszerűen –, amennyi elengedhetetlen ahhoz, hogy Berkeley vonatkozó gondolatait megérthessük. Szerencsére esetükben kiváló magyar nyelvű szakirodalom is rendelkezésre áll. Ld. például Forrai 2005, 3. fejezetét és Altrichter 2008.

2 Akik legalább – ha csak futólag is, de – számot vetettek Berkeley innátista passzusaiival: Loeb 1981, Flage 1994, Daniel 2010, illetve Ayers 2005 és újabban Hill 2010 és Roberts 2013.

3 A *Látásmélelet*, az *Alapelveket* és a *Három párbeszédet* szokás a főművek közé sorolni. Ez a szemlélet Berkeley majdnem 40 éves filozófiai karrierjéből mindösszesen három esztendő műveit veszi számításba.

4 Olyan szakaszokat viszont találni, ahol nem éppen lelkes Locke *Értekezésének* első két könyvével kapcsolatban (az elsőben az innátizmust támadja, a másodikban pedig vázolja idealméleletét és annak felosztását): „Locke’s great oversight seems to be that he did not begin with his Third Book, at least that he had

Ennél is fontosabbak viszont Berkeley azon megnyilvánulásai, amelyekben kitér a velünk született ideák tanára.<sup>5</sup> Ezekből nemcsak az világlik ki azonnal, hogy Berkeley számára a velünk születettség problémaköre távolról sem közömbös téma, hanem hogy több kései minősíthető művében, de még a korai filozófiai naplóiban (a *Philosophical Commentaries*-ban, továbbiakban: *PC*) is elismeri, hogy léteznek velünk született ideák. Ez utóbbi azért is különösen érdekes – sőt talán meglepő –, mert a főművek és a kései művek közti kontinuitást ugyan sokan megkérdőjelezik, az kevésbé vitatott a szakirodalomban, hogy Berkeley filozófiai naplói sok tekintetben megelőlegezik – és részben tartalmazzák – a főművek legfontosabb gondolatait. Lássuk tehát, mit mond Berkeley a naplókban: „Vannak velünk született ideák, azaz velünk együtt teremtett ideák.” (*PC* 649)<sup>6</sup>

E passzus kapcsán két dolgot érdemes megjegyezni. Az egyik egy terminológiai apróság. Úgy tűnik, Berkeley e korai naplóbejegyzésének megfogalmazása eltér a későbbi innatista utalásokétól, hiszen míg itt (de csak itt) velünk született *ideákról* (*idea*) beszél, a későbbiekben – mint látni fogjuk – mindig következetesen *fogalmakról* (*notion*) ejt szót. Ennek egyik oka az lehet, hogy a fogalmak doktrínáját Berkeley nem használja ki kezdettől fogva (először az *Alapelvek* és a *Három párbeszéd* 1734-es újrakiadásában találkozhatunk vele). Ez azonban nem jelenti azt, hogy magát az érzeki ideák és szellemi dolgokra vonatkozó tudás közötti különbségtételt – terminológiai nyomaték nélkül – ne tette volna meg már korábban is.<sup>7</sup>

A másik pedig, hogy a későbbiek ismeretében talán joggal gondolhatnánk azt, hogy Berkeley nem véletlenül használja a „velünk” kifejezést; hiszen gyaníthatóan nem az járt a fejében, hogy Isten az előre adott és a mentális tartalmai nélkül is fennálló szellemi szubsztanciáinkba mintegy beleteremtette volna az ideákat/fogalmakat, hanem inkább arról lehet szó, hogy szerinte a velünk született ideák/fogalmak a lelkünk elválaszthatatlan lényegét képezik. Lelkünket tehát még Isten sem teremthette volna meg e mentális tartalmaitól függetlenül.<sup>8</sup>

Azonban kétséges vállalkozás lenne pusztán a naplókat önmagukban hivatkozási alapnak tekinteni, hiszen – túl a *PC*-t érintő általános módszertani problémákon

not some thought of it at first. Certainly the two first books don't agree with what he says in the third.” (*PC* 717). Ld. Hill 2010, 7. o.

5 A később tárgyalandóakon kívül ld. még *Passzív Engedelmisség* 25. (Works 6.31), *Berkeley Guardianban megjelent esszéi XI.: Halhatatlanság* (Works 7.226-7), VIII. *példabeszéd: Az örök életről* (Works 7.108). Vö. Olscamp 1970, 99., aki Berkeley erkölcsfilozófiájának elemzése során tér ki néhány innatista passzusra.

6 A *PC*-ből, a *Példabeszédek*ből, az *Alciphron*ból és a *Siris*ből származó idézetek saját fordításaim.

7 Azt még az *Alapelvek*ben is elismeri, hogy tágan érve a fogalmakra is mondhatjuk, hogy ideák. Ld. *Alapelvek* 140. Mindazonáltal úgy tűnik, hogy a későbbiek folyamán tudatára ébredt annak, hogy e terminológiai bizonytalanság vagy pontatlanság miatt félreérthető lehet álláspontja, és ezért igyekezett körültekintőebben fogalmazni.

8 Ld. Roberts 2013, 5. o., vö. Daniel 2010, 10. o. Azt Roberts is elismeri, hogy ennek a passzusnak nem ez az egyetlen lehetséges olvasata, de mégis – figyelembe véve a későbbi fejleményeket – meglehetősen plauzibilis értelmezésnek tűnik.

– Berkeley naplóiban az innátizmus kérdésében is mintha egymást kizáró álláspontokat vetett volna papírra. A *PC* 318 szerint például „[m]inden idea kívülről jön, mind egyediek.”<sup>9</sup> Erre és a naplók más hasonló bejegyzéseire alapoz Ayers, aki – Berkeley empirizmusa mellett érvelve – igyekszik kimagyarázni ez előbb idézett, innátista passzust.

Ezek fényében Ayers úgy értelmezi a *PC* 649-et, hogy abban Berkeley nem állít többet annál, hogy mivel a lélek léte az észlelés, és hogy szükségszerű folyamatosan gondolkodnia,<sup>10</sup> legalább egy ideát tehát élete legelső pillanatától fogva észlelnie kell.<sup>11</sup> Ha ez az értelmezés nagyjából helytálló is, korántsem egyértelmű, hogy a lélek létezése tényleg csak az észlelésben áll,<sup>12</sup> továbbá az észlelés és a gondolkodás közti viszony mibenléte sem tisztázott, hiszen az a tézis, hogy a lélek folyamatosan gondolkodik, nem feltétlenül jelenti azt, hogy a léleknek folyamatosan külső, érzéki tárgyakat kell észlelnie. Ha Ayers csak annyit hozna ki e passzusból, hogy a lélek már születése első másodpercében gondolkodik egy olyan gondolati tárgyon, amely esetében éppen ezért kizárt, hogy az érzékekből vagy az érzéki ideák megszerzését előfeltételező reflexióból származzék, az az empirista értelmezés számára csekély vigasz. Ezt a passzust viszont úgy olvasni, mint amelyik semmi többet nem mond annál, hogy a lélek az élete első pillanatától fogva érzel, aligha a helyes olvasat. De ha esetleg el is fogadnánk ezt az értelmezést, akkor úgy tűnik, a csecsemőnek kell, hogy legyenek olyan érzékelései, nevezetesen a legelső érzetei, amelyek semmiképpen sem tudatosulhatnak. Ez a probléma pedig Ayers számára azért is különösen végzetes, mert ezzel egy locke-i alapvetést – az észlelés és a tudatosság elválaszthatatlanságát – kérdőjeleznék meg Berkeley.<sup>13</sup>

De még ha ezeket a problémákat félre is tesszük, Ayers értelmezése akkor is erőltetettnek tűnik, hiszen ha Berkeley pusztán a folyamatos gondolkodás tézisének egy triviális implikációját kívánta volna hangsúlyozni, akkor ugyan miért élne egy filozófiailag annyira megterhelt kifejezéssel, mint a „velünk született idea”? Miért azt a jóval erősebb állítást fogalmazta meg, hogy Isten velünk együtt teremtette meg az ideákat, ha csak annyit akart mondani, hogy a lélek mindig rendelkezik ideával?

9 Érdemes megjegyezni, hogy ideák egyedisége nem érinti az innátizmus kérdését. Minden további nélkül képviselhetette Berkeley azt a nézetet, miszerint vannak velünk született ideáink, fogalmaink, de azok teljes mértékben egyediek. Ld. még *PC* 539, 547 – ezekre később visszatérek –, vagy 779: „I approve of this axiom of the Schoolemen nihil est in intellectu quod non prius fuit in sensu. I wish they had stuck to it. It had never taught them the Doctrine of Abstract Ideas.” Vagy a hume-iánus kötegelméletet sugalló bejegyzések, pl. *PC* 580.

10 Ld. az inkriminált passzust közvetlen követő, *PC* 650-652, ld. még *Alapelvek* 98.

11 Ayers 2005, 48. o.

12 Vö. Roberts 2013, 23. o.: hiszen az érzékelés passzív, míg a lélek teljesen aktív.

13 Amely tézist egyébként, úgy tűnik, elfogad Berkeley, legalábbis az idea transzparenciáját, ld. például *Alapelvek* 5, 87.

Ezek után még mindig megmarad az a kérdés, hogy mit kezdjünk a *PC* azon bejegyzéseivel, amelyekre Ayers hivatkozik, és amelyek – úgy tűnik – Berkeley empirizmusát hivatottak alátámasztani? Ha egyáltalán szükséges ezeket magyarázni és nem elég pusztán arra utalni, hogy Berkeley már a korai naplókban eljátszik az innátizmus gondolatával, sőt *expressis verbis* magáévá is teszi a velünk született ideák tanát?

Annyit mindenesetre John Russell Roberts nyomán elmondhatunk, hogy a *PC* 318 előnyben részesítése a *PC* 649-el szemben kevésbé meggyőző. A *PC* 318 – azon túl, hogy messze nem annyira egyértelmű állásfoglalás, mint a *PC* 649 – egy relatíve kontextusfüggetlen megfogalmazás; nem annyira az innátizmushoz, mint inkább az általános ideák és az absztrakció problémaköréhez tartozik.<sup>14</sup>

Kérdés: nem lehetetlen, hogy legyenek általános ideák? Minden idea kívülről jön, mind egyediek. Az elme, ez igaz, fontolóra vehet egy dolgot egy másik nélkül, de aztán különbözőként felfogva sem lesznek két ideává. Ketten együtt lehetnek csak egyek, ahogy a szín és a látható kiterjedés. (*PC* 318)

Sőt, minthogy ez a bejegyzés korábbi, mint a *PC* 649, így az utóbbi tekinthető a *PC* 318 explicit újragondolásának. Roberts arra is felhívja figyelmünket, hogy a *PC* 318-t Berkeley megjelölte azzal a – mostanság némileg vitatott – jellel, amellyel úgy tűnik, azokat a passzusokat illeti, amelyekhez később visszatért, és amelyeket legalábbis átgondolt, ha nem egyenesen elvetett.<sup>15</sup> Ráadásul ott van egy szintén későbbi bejegyzés, a *PC* 377, amelyben mintha szintén felülbírálná a *PC* 318-at: „[m]inden idea kívülről jön, vagy belülről.”<sup>16</sup>

Álláspontjának alátámasztására Ayers két másik passzusra is hivatkozik: a *PC* 539-re és az 547-re. Az előbbi szerint korábban kell érzéki ideáinknak lenniük, mint reflexiós vagy spirituális aktusainknak,<sup>17</sup> az utóbbi pedig arról szól, hogy más dolgokat akár

<sup>14</sup> Ld. Roberts 2013, 33. o.

<sup>15</sup> Uo. Roberts helyesen jegyzi meg azt is, hogy a bejegyzés egész tartalmából viszont csak ez az egy gondolat (hogy „minden idea kívülről jön”) lehet kérdéses, hiszen a többi helyességéhez később is ugyanúgy ragaszkodott Berkeley. Berkeley jeleit Ayers hasonlóan érti, vagyis, hogy Berkeley a megjelölt bejegyzéseket nem szánta publikálásra. Bár – talán nem véletlenül – Ayers nem közvetlenül ott szól erről, ahol az innátizmust tárgyalja, hanem egy másik cikkében. Ld. Ayers 2007, 27. o.

<sup>16</sup> Az egész *PC* 377 azért is érdekes, mert a később, főként az *Alapelvek* bevezetésében határozottan elvetett, locke-iánus nyelvfilozófiai premisszából kiinduló érvelés során Berkeley a belülről jövő ideákat, az elme működéseit nem reflexiósnak nevezi, hanem gondolatoknak (*thought*): a gondolatokat pedig – ekkor még – az ideák egyik fajtájának tekinti. Ezeket a részeket amúgy mind megjelölte Berkeley – talán azért, mert később a gondolatokat nem az ideák kategóriája alá sorolta be, hanem a fogalmak közé, ami az értelmezésben, azt sugallja, hogy – épp úgy, ahogy itt – az *Alapelvek* 1-ben sem a locke-i reflexiós ideákat akarta megidézni, hanem az ideáktól a későbbiekben élesebben elválasztott fogalmaknak kereste a helyet.

<sup>17</sup> „[F]oolish in Men to despise the senses. If it were not... the mind could have no knowledge no thought at all. All... of Introversion, meditation, contemplation and spiritual acts as if these could be exerted before we had ideas from without by the senses are manifestly absurd.” (*PC* 539)

előbb megismerhetünk, mint saját létünket.<sup>18</sup> Azonban egyik sem döntő jelentőségű, hiszen mindkettő olvasható annak fényében is, hogy a diszpozicionálisan értett velünk született ideáknak szükségük van valamire, pontosabban valami érzékire, ami mintegy aktivizálja őket. Az észlelés ebben az értelemben szükségszerű feltétele a velünk született ideák tudatosításának, de attól még ez utóbbi nem vezethető le az észlelés tartalmából. Ami pedig *PC* 547-et illeti, az bár tekinthető antikarteziánusnak, de nem az innátizmus kérdésében, hanem inkább az önismeret tekintetében.

A *PC* 318-hoz hasonló, empiristának bélyegezhető bejegyzéseknek Berkeley életművében a későbbiekben alig találjuk nyomát, az innátista utalásoknak viszont annál inkább. Ha nem is a főművekben, de például a kései művekben, az *Alciphron*ban és a *Siris*ben. Az innátizmushoz hasonló álláspontot sugall az *Alciphron* első dialógusának egy jelenete, ahol arról folyik a társalgás, hogy ahogyan a nyelvek, a vallások vagy a kormányzatok a nagy eltérések ellenére természetesen az emberiség számára, úgy Isten fogalma is az, annak ellenére, hogy fogalma nincs ott univerzálisan mindenkiben, kezdettől fogva és változatlan formában.<sup>19</sup>

Euphranon, aki Berkeley szócsöve a műben, Alciphronnak azt a szkeptikus érvét igyekszik így hatástalanítani, miszerint az, hogy különböző népeknél a vallások és istenfogalmak eltérnek, az mindenféle istenhit lehetőségét alapjaiban ássa alá. Berkeley szerint Isten természetéről kialakított különböző vélemények nem zárják ki, hogy legyen köztük egy, amelyik igaz (és ha igaz, vagyis értelemmel belátható, akkor egyúttal természetes is az ember számára), ahogyan például a holdfogyatkozásnak is megvan a maga igazi magyarázata, annak ellenére, hogy bizonyos „tudatlan és barbár népek különböző neveltségek okoknak tulajdonítják ezt a jelenséget”.<sup>20</sup>

Azon túl, hogy szóhasználat egyértelműen innátista felhangokkal bír, az sem lehet véletlen, hogy pont azok a kritériumok kerülnek felülvizsgálatra, amelyek miatt Locke elvetette a velünk született ideák tanát.<sup>21</sup> Locke úgy érvelt az *Értekezés az emberi értelemről* első könyvében, hogy mivel például a gyermekek, az örültek vagy a barbár népek esetében nem beszélhetünk egyetemesen elfogadott alapelvekről vagy fogalmakról, ezért nem is létezhetnek velünk született ideák.<sup>22</sup>

Berkeley utolsó művében, a *Siris*ben még egyértelműbben és nyíltabban beszél velünk született ideákról. Az se tévesszen meg minket, hogy Berkeley e gondolatokat

18 „We have an intuitive Knowledge of the Existence of other things besides our selves and even praecedaneous to the Knowledge of our own Existence in that we must have Ideas or else we cannot think.” (*PC* 547) Vö. *Három párbeszéd* 204. o.

19 *Alciphron* I. 14.

20 *Alciphron* I.15.

21 Ráadásul a „természetes” (*natural*) és a „velünk született” (*innate*) kifejezések a *X. példabeszéd: Az Isten akaratáról* (*Works* 7.130-131) című prédikációban mint szinonimák szerepelnek ld. 29. lábjegyzet.

22 Ld. Locke *Értekezés I/I/II*. Vö. Hill 2010, 7. o.

gyakran mint a platóni filozófia tanításait vezeti be, ezzel ugyanis nem distanciálni akarja magát e gondolatoktól, pusztán ilyen a módszere a *Siris*-ben.<sup>23</sup>

Az a filozófus [Arisztotelész] úgy tartotta, hogy az emberi elme egy tabula rasa, és hogy nincsenek velünk született ideák. Platón, épp ellenkezőleg, úgy tartotta: az elmében eredeti ideák vannak; azaz olyan fogalmak, amelyek sosem voltak és nem is lehetnek az érzékekben, mint a létező, a szépség, a jóság, a hasonlóság, az egyenlőség. Egyesek talán úgy gondolhatják, az igazság ez: valóban nincsenek ideák, vagy passzív tárgyak az elmében, amelyek nem az érzékekből származnának: de ezeken kívül még ott vannak [az elmének] a saját aktusai és működései; ilyenek a fogalmak. (*Siris* 308)

Kérdéses persze, hogy Berkeley melyik megoldással azonosul: a platóni innátizmussal, mely szerint bizonyos fogalmak nem származhatnak az érzékekből, vagy pedig az „egyesek” által osztott „középutas” állásponttal, amely szerint annyiban igaza van Arisztotelésznek (Locke antik jelmezbe bújtatott dublőrének), amennyiben az elmében csak és kizárólag érzéki *ideák* lehetnek, annyiban viszont téved, amennyiben megfeledkezik azokról a *fogalmakról*, amelyek az elme saját aktusai lévén nem származhatnak külső forrásból.<sup>24</sup>

Előbbi mellett a *Siris* általánosan platonizáló szemlélete szolgálhat érvként, utóbbi mellett pedig nemcsak az, hogy talán ez a passzus legkézenfekvőbb értelmezése, hanem az is, hogy ez a fajta kettős szemlélet Berkeley korábbi innátizmust érintő megjegyzéseit is képes egységesebb formában összefogni. Eszerint például a naplók vagy az *Alapelvek* empiristának tartott bejegyzései az érem egyik oldalát, az érzékek és az *ideák* világát mutatják be, míg az innátista passzusok a másik oldalról, a velünk született *fogalmak*éről adnak számot. Aki, mint például Ayers, csak az érem egyik oldalát veszi készpénznek, s így Berkeley álláspontját kizárólag az egyik oldallal azonosítja, az egy olyan ellentmondást kreál, amely igazából nem is létezik. Ez a kettős értelmezés azt hivatott megmutatni, hogy a különböző, ellentétesnek tűnő oldalak nem zárják ki, hanem aspektusváltásként értelmezve valójában kiegészítik egymást.

Fontos megjegyezni, hogy a Platónnak tulajdonított innátista álláspont csak abban az esetben lenne feloldhatatlan ellentmondásban a „középutas” megoldással, ha előbbit úgy értenénk, miszerint csak és kizárólag velünk született fogalmak lehetnének az el-

23 Ahogy a mű alcíme („A Chain of Philosophical Reflexions and Inquiries”) is jelzi, ez a mű reflexiók láncolataként olvasandó, melynek láncszemei között nem mindig található olyan fajta egzakta érvelés, amelyet a főművekben megszokhattunk. Vö. Bradatan 2006, 49–56. o. és Roberts 2013, 12–3. o. Berkeley a *Siris*-ben több helyen egyértelművé teszi, hogy a platóni filozófiát tartja a legfőbbre. Ld. *Siris* 332, 338.

24 Roberts amúgy az előbbi, Hill az utóbbi lehetőség mellett kardoskodik. A kérdésre még visszatérek később, de – mint ahogy Roberts is említi – talán nem is akkora a különbség a két álláspont között, mint elsőre tűnik.



mében, vagyis mintha minden (érzéki) idea igazából velünk született (fogalom) lenne. Descartes és Leibniz időnként hajlott is egy ilyen álláspontra, de Berkeley esetében aligha lehet erről szó. Pont az tette számára lehetővé a „középutas” verzió megfogalmazását, hogy a platóni innátizmuson nem azt érti, hogy *csak* velünk született ideák/fogalmak létezhetnének. De érdemes tovább is idézni a szöveget:

A platóni filozófia egyik maximája, hogy az ember lelke kezdettől fogva veleszületett fogalmakkal van felszerelve, és hogy érzékek nyújtotta alkalmakra van szüksége, [de] egyáltalán nem ahhoz, hogy létrehozza azokat [ti. a fogalmakat], hanem ahhoz, hogy felébressze, felkeltse vagy működésre készítse azt, ami már eleve benne-létező, rejtett és látens volt a lélekben; ahogy a dolgokra mondják, hogy felhalmozzuk őket az emlékezetben, habár anélkül, hogy aktuálisan észlelnénk őket, mindaddig, amíg úgy nem esik, hogy előhívják és láthatóvá teszik őket egyéb tárgyak. Ez a fogalom némileg különbözőnek tűnik attól [az értelemtől], ahogy azok a modernek értik a velünk született ideákat, akik megpróbálták elvetni őket. Parmenidész szerint megérteni és létezni, ugyanaz a dolog. És Platón a Hetedik levelében nem tesz különbséget nusz és episztémé, elme és tudás között. Amiből az következik, hogy az elme, a tudás és a fogalmak, akár mint habitus vagy működés, mindig együtt járnak. (*Siris* 309)

Itt Berkeley köntörfalazás nélkül ki is mondja: ez a platóni innátizmus nem azonos a modernek által tárgyalt verzióval. Feltehetőleg elsősorban Locke-ra gondolhatott, de nem kizárt, hogy ebbe a kategóriába sorolta volna Descartes vagy Leibniz innátizmusát is, legalábbis azt a típusát, amelyik szerint minden ideánk velünk született.<sup>25</sup> Nem sokkal később így folytatja, felelevenítve a platóni *anamnészis* tanát:

Eszerint a filozófia szerint tehát az ember elméje elég állhatatlan ahhoz, hogy lerázza magáról azt a szunnyadást, ki- és felszabadítsa magát azok alól az előítéletek és téves vélemények alól, amelyek oly erősen szorongatják és tapadnak rá, hogy lehámozza magáról azokat a rétegeket, amelyek elrejtik eredeti alakját, és hogy visszazerezzé kezdeti állapotát és első fogalmait: ezért az örök küzdelem, hogy visszanyerje a fény elveszett birodalmát, [ezért] a heves szomj és erőfeszítés az igazság és az intellektuális ideák iránt, amelyeket sem nem akarna elérni, sem nem élvezne, sem nem ismerne meg, mihelyst elnyerné őket; kivéve ha van valamilyen előzetes fogalma vagy előérzete róluk, és ha veleszületetten és rejtve, mint habitusok vagy tudások, az elmében szunnyadtak már, vagy mint az elraktározott dolgok, amelyeket felidéz és felébreszt az emlékezés vagy a visszaemlékezés. Így van, hogy a tanulás valójában visszaemlékezésnek tűnik. (*Siris* 314)

25 Vagy akár azt is, amelyik szerint *aktuálisan* születnek velünk ideák. Vö. Cottingham 1993, 91–93. o.

Ezekből a passzusokból nyilvánvaló, hogy Berkeley szerint a velünk született fogalmak pusztán potenciálisan, mint diszpozíciók vannak benne minden elmében. Már az *Alciphron*-ból idézett szöveg is ezt sugallta, és ez teszi érthetővé azt is, hogy (a *PC* 649 szerint) milyen értelemben teremthette Isten velünk együtt az ideákat, tudniillik nem mint aktuális, az éppen megszülető lelkekben jelen lévő ideákat, hanem inkább mint lehetőségeket, amelyek bár mint habitusok vagy hajlamok természetsszerűleg törekednek arra, hogy működésbe lépjenek, de amelyeknek szükségük van valamilyen alkalmakra – leginkább érzéki stimulusokra –, amelyek képesek aktualizálni őket. Ugyanezt láthatjuk Berkeley egyik prédikációjában, amely *Az Isten akarataról* címet viseli, ahol a következőket olvashatjuk:

Azt, hogy léteznek kezdettől fogva természetünkbe szőtt vágyak és ellenszenvak, elégedettségek és kényelmetlenségek, hajlamok és ösztönök, el kell ismernie minden pártatlan és megfontolt embernek. Azt állítom: nyilvánvaló, hogy a Lélek, eredeti állapotában, úgy lett megalkotva, hogy bizonyos diszpozíciók és tendenciák nem mulasztják el, hogy a megfelelő időkből és a meghatározott körülmények között megmutatkozzanak; amely affekciókról, mivel egyetemesekek, nem korlátozódnak egyetlen korszakra vagy vidékre sem, és nem magyarázhatóak szokásokkal vagy neveléssel, de egyformák minden nemzetnél és minden időkből, [ezért] helyesen mondható róluk, hogy természetesek vagy velünk születettek. (*X. példabeszéd: Az Isten akarataról*, Works 7.130)

Lehet-e, és ha igen, hogyan lehet ezekre a passzusokra reagálni, ha valaki mégiscsak az empirista Berkeley-értelmezést kívánja védelmezni? Két jellemző és fontos próbálkozászt említenék: az egyik Ayersé, a másik Graylingé.

Ayers – bár konstatálja az imént tárgyalt, intellektuális fogalmakkal operáló passzusokat – az *Alciphronra* hivatkozva<sup>26</sup> mégis azt állítja, hogy ezek nem jelentenek újdonságot Berkeley filozófiájában; ugyanis szerinte ezek olyan óvatosan és körültekintően megszerkesztett mondatok, melyek semmivel sem állítanak többet annál, mint hogy az értelmes gondolkodás képessége (*capacity to reason*) az, ami velünk született.<sup>27</sup> Ez az a képességünk, amit például a *Harmadik párbeszéd* analógiás érvében látunk működni.

Mert az Istenre vonatkozó minden fogalmamat olyképpen szerzem, hogy saját lelkemről elmélkedem: megsokszorozom a képességeit és megszüntetem a tökéletlenségeit. (*Három párbeszéd* 205. o.)

26 Például erre a részre: „those sublime truths, which are the fruits of mature thought, and have been rationally deduced by men of the best and most improved understandings [...] must be allowed natural to man [as] agreeable to, and growing from, the most excellent and peculiar part of human nature.” (*Alciphron* 1.14)

27 Ayers 2005, 54. o.

Ez az inadekvát, „rendkívül fogyatékos” fogalom Ayers értelmezésében inkább Gassendi és Locke összetett ideáihoz hasonlít, mint Descartes Istenről alkotott pozitív ideájához.<sup>28</sup>

Berkeley *Az Isten akarataról* című szentbeszédében – a fenti idézetet követően – a legfelsőbb lény gondolatának megértését is elménk azon természetes használatából származó, velünk született diszpozíciói közé sorolja, amelyek bár nem jelennek meg a legkorábbi gyermekkorban, mégis a lélek fejlődésének során biztosan előjönnek, úgy ahogyan egy fából nyílnak ki annak levelei és virágai.<sup>29</sup> Ayers ennek az idézetnek a kapcsán is ugyanazt hangsúlyozza, mint az *Alciphron* esetében: pusztán az értelmünk használata az, ami velünk született.<sup>30</sup>

Ayers a *Siris* passzusait (a 308-at és a 309-et) is hasonló érveléssel söpri félre, mondván, Berkeley implauzibilisen értelmezi Platón velünk született ideáit, úgy mint az elme olyan képességeit, amelyek mihelyest az érzékelés által stimulálva vannak, saját aktusai és működései tudatára ébresztik az elmét.<sup>31</sup> Másrészt pedig az egész *Siris* igyekszik ki- kapcsolni a játékból: amelyben bár úgy tűnik, hogy Berkeley egy neoplatonikus teóriát tett a magáévá, de – Ayers szerint – valójában különösebb cél nélkül kalandozott végig a platonikus tradíción, ha csak nem azért, hogy a kátrányos víz hatásosságának metafizikai magyarázatára leljen. Ayers tehát elhatárolódik attól a Stephen H. Daniel nevével fémjelzett (és a jelen dolgozat módszeréhez közel álló) értelmezéstől, amely a *Siris*-ben a Berkeley filozófiájában a kezdetektől meglévő platonikus tendenciák felszínre kerülését látja.<sup>32</sup> Ayers értelmezése azt sugallja, hogy Berkeley innátizmusa azon – az empiristák-tól sem teljesen idegen – triviális állításon alapul (miszerint ember voltunkból származóan bizonyos készségek és képességek velünk születnek), amelynek elfogadása alapján akár Locke-ot is innátistának tekinthetnénk.

Roberts számot is vet ezzel az ellenvetéssel. Egyrészt a *Siris* 308 kapcsán elhatárolódik a „középutas” értelmezéstől. Megítélése szerint az Ayers malmára hajthatná a vizet,<sup>33</sup> és azt állítja, hogy Berkeley a *Siris*-ben valójában elkötelezett platonista.<sup>34</sup> Másrészt, pontosítja a tézist: Berkeley nem azt mondja, hogy az értelem, az értelmes gondolkodás képessége az, ami velünk születik, hanem a lélek aktusai. És ezek közé szigorúan szólva

28 Uo.

29 Az egész passzus (Works 7.130-131.): „Thus, for example, the fear of death and the love of ones children are accounted natural, and the same may be said of divers other instincts and notions, such as the apprehension of a superior being, the abhorrence of many crimes and vices, the relish of things good and virtuous, which are to be looked on as natural inbred dispositions, resulting from the natural make of our minds, inasmuch as, though they do not appear in our earliest infancy, yet in the growth and progress of the soul, they are sure to shoot forth to open and display themselves as naturally as leaves and blossoms do from a tree.”

30 Ayers 2005, 54. o.

31 Uo.

32 Ayers 2007, 27-8. o. Ld. Daniel 2010 és Daniel 2001.

33 Mint látni fogjuk később, a „középutas” értelmezés távolról sem azonos az Ayers-féle interpretációval.

34 Roberts 2013, 8-9. o. *Siris* 338-at idézi például, de utalhatott volna a 332-re is.

nem tartozhatnak az érzékletek (az empiristák egyetlen tapasztalati forrása), ugyanis semmilyen érzéki nem lehet része a lényegileg aktív elmének.<sup>35</sup>

Harmadrészt, még ha igaz is, hogy Berkeley szerint csak az értelmi képesség az, ami velünk születik, ez az állítása semmiképp sem minősülhet triviálisnak. Ami egy empirista, mondjuk Hume számára triviális, az az értelem egyfajta instrumentalizált felfogása,<sup>36</sup> amely viszont egyértelműen megkülönbözteti őt például Plótinosztól, vagy bármilyen platonizáló hajlamú filozófustól.<sup>37</sup> Előbbiek – hívja fel a figyelmet Roberts – a kora újkor jellegzetes tendenciájának megfelelően inkább formális képességként kezelik az elmét, amely leginkább csak következtetések levonására képes, és az érzelmeket kiszolgáló instrumentumként működik. A platonizáló felfogásban viszont – szemben a hume-iánus értelemmel, amelynek nincsen semmilyen inherens vonása – az elme lényegét jelentő működések aktivizálása az a cél, amely felé az embernek mindig törekednie kell, és amely cél elérésével végső soron önmagát teljesítené be. Ebben a teleológiai és normatív konnotációktól hemzseggő szemléletben az értelem képességeinek pusztán alkalmazása, gyakorlása normatív értelemben is el tudja mozdítani a lelket az értelem alkalmazásának inherens célja, a Jó felé.<sup>38</sup> Csak egy példát idéznék Berkeley-től:

Az elme, amely tiszta és spirituális, amely Isten képmására alkotott meg, és amelyet közösen birtoklunk az angyalokkal: [...] Istennek mint igazi középpontjának tudására és szeretetére irányul, az erény, a kegyesség és a szentség és minden dolog felé, ami kiváló és dicséretre méltó; [...] egy intellektuális princípium, amely tudja igazi javát, amely rendez és illendőséghez, mértékletességhez, mérsékelthez és igazághoz vezet. [...] Nyilvánvaló, hogy a dolgok szokásos helyzetében az előbbi, isteni princípium kellene, hogy a legfelső legyen, neki kellene uralni és kormányozni természetünket. Ez jelenti az isteni életet, vagy a szellemi embert. Míg, ha a testi, földi rész érvényesül, és szemben a [helyes] sorrenddel, a felső és uralkodó princípiummá lesz, akkor a vakság és a zűrzavar, a bűn és a bánat élete következik el. És ez jelenti azt, amit a Szentírásban testi embernek neveznek: akiben Isten képmása elhomályosult és eltorzult, és az isteni élet megsemmisült, ő [aki] élő a bűnnek, és holt az igazságosságunk.” (VI. példabeszéd: *A kegyesség misztériumáról*, Works 7.88–9)<sup>39</sup>

35 Roberts 2013, 9–10. o. Érdemes felfigyelnünk arra, hogy egy és ugyanazon érv – ti., hogy azok, amik velünk születnek, se nem érzékletek, se nem észleletek (hanem fogalmak) – egyidejűleg nem csak amellett szóló evidencia, hogy Berkeley mennyire nem empirista, hanem egyúttal azt is megmutatja, hogy mennyire nem is karteziánus.

36 Ld. például Hume *Értekezés* II/III/3, 394–399.

37 Nem véletlen, hogy utóbbiak – ahogy Berkeley is – szeretik is az Értelmet nagy kezdőbetűvel írni. Vö. Roberts 2013, 10. o.

38 Uo. Berkeley korában a cambridge-i neoplatonisták vallottak hasonlókat. Vö. Roberts 2013, 11–2. o., 22. o., illetve *Siris* 346.

39 Vö. X. *példabeszéd: Az Isten akarataról* (Works 7.132): „[...] Christian grace doth brighten up and restore the image of God in our souls [...]”.

Grayling érvelése szerint pedig Berkeley végső soron mégiscsak – a legtágabban értett – tapasztalatra alapozza fogalmaink megszerzését. Vagy ahogy Ayers fogalmazza meg ugyanezt: Berkeley „úgy tűnik kész Locke-ot követve úgy érteni a reflexív intuíción, mint a »tapasztalat« egy formáját”.<sup>40</sup> *A mozgásról* című írásában találunk erre több esetet is, például: „Van egy gondolkodó, aktív dolog, amelyet a mozgás alapelveként önmagunkban tapasztalunk.” (*A mozgásról* 30.)

Locke-hoz hasonlóan<sup>41</sup> Berkeley is azt állítja, hogy például az oksági, mozgató erőt önmagunkban tapasztaljuk először, majd ezt terjesztjük ki a fizikai eseményekre. Sőt, úgy tűnik, Berkeley nem sokkal az idézett szakaszt megelőzően is a tapasztalat primátusára utal: „Lássuk tehát, mit mond az érzékelés, a tapasztalat és a rájuk támaszkodó értelem.” (*A mozgásról* 21.)<sup>42</sup>

Bár ez a passzus, legalábbis első látásra, összhangban van az Ayers és Grayling által propagált empirista Berkeley-képpel (amely szerint a tapasztalat és az érzékelés az elsődleges ismeretforrásunk), azonban ha a paragrafus egészét figyelembe vesszük, a szöveg más megvilágításba kerül. Hiszen rögtön a paragrafus elején kiderül, hogy a kontextus – a „természet megvilágítása” – nyilvánvalóan az érzékek (pusztán az érem egyik oldala), és nem a fogalmak, vagy a tiszta intellektus világa. A folytatásban pedig azt olvassuk, hogy a test és a lélek „nyilvánvalóan különböznek egymástól és teljesen heterogének”, és hogy – az érem másik oldaláról – az „érző, észlelő, gondolkodó dolgokról bizonyos belső tudat révén van tudomásunk”, vagyis valami alapvetően más módon, mint az érzékelésre redukált tapasztalatszerzés során.

Grayling szerint a döntő pont az, hogy a tapasztalat mint tapasztalat nélkül nem tehetnénk szert semmilyen fogalomra.<sup>43</sup> De, mint azt Hill joggal jegyzi meg, ez a kritérium olyannyira tág, hogy ennek alapján olyan innátista álláspontokat is ide kellene sorolnunk, mint például Leibnizé, vagy a kései (diszpozícionista álláspontot képviselő) Descartes-é, amely szerint a velünk született ideák a tapasztalás folyamán – aminek során a lélek tudatára ébred saját természetének és tudattartalmainak – kerülnek felszínre.<sup>44</sup> Grayling ezen kritériumával implicite egy olyan szűkre szabott racionalista ideáltípust alkot meg (ami persze együtt jár az empirizmus indokolatlan kitégítésével), amelynek képviselője a tapasztalatnak semmilyen szerepet nem szánhat a velünk született ideák elsajátításában és tudatosításában; egy olyan ideált tehát, amelynek hús-vér megtestesítőjére nagytól sem bukkanhatunk az újkori gondolkodók között. Azonban ha empirizmuson, szűkebben érteve, fogalom-empirizmust

40 Ayers 2007, 24. o.

41 Locke szerint az aktív erő ideáját saját magunkból merítjük (ld. *Értekezés* II/XXI/4.), vö. Ayers 2005, 53–4. o.

42 Vö. *Alapelvek* 28., ill. Ayers 2005, 52–4. o.

43 Grayling 2005, 173. o.: „The signal point is that without experience as such we do not come by notions; so Berkeley’s empiricism is unequivocal.”

44 Hill 2010, 12–3. o. Vö. Cottingham 1993, 91–93. o., Jolley 1990, 33–39. o., 154–156. o.

értünk, akkor annak azt kellene állítania, hogy az intellektuális fogalmak az érzékelés vagy valami azzal analóg, reflexiós folyamat tartalmából származnak. Ezt pedig, ahogy láttuk, Berkeley határozottan tagadta.<sup>45</sup>

Hill értelmezésében Berkeley innatizmusának lényege – hasonlóan Leibniz diszpozicionalista elképzeléséhez – az, hogy olyan fogalmaknak, mint például az én, az ok vagy a szubsztancia, nem találhatók meg a szemantikai tartalmai az érzéki észlelésben és nem is absztrahálhatóak onnan, hanem az elme saját természetére irányuló reflektív tudatosságából származnak. Ahogyan *A mozgásról* című írásában Berkeley éppen azt állítja, hogy az aktív okokat akkor érthetjük meg, ha testetlen dolgokon (azaz önmagunk lényegén és lelkünk tartalmain) meditálunk, elmélkedünk.<sup>46</sup>

## II.

Ahogy korábban említettem, Berkeley főműveiben nem érinti a velünk született ideák kérdését, azonban ha ezt a „klasszikus” (a naplóktól a főműveken át egészen az 1721-es *A mozgásról*ig tartó) periódust a velünk születettség szempontjából vizsgáljuk, akkor sem maradunk mindenféle kapcsolódó utalás és hivatkozási pont nélkül. Ugyan a velünk született ideákra vonatkozóan nem találunk közvetlen hivatkozásokat a már sokat emlegetett fogalmakon (*notion*) túl, a tiszta értelemről (*intellectus purus*) viszont annál több szó esik. Ha pedig a kései művek innatizmusa felől olvassuk ezeket a passzusokat, akkor teljesen új és a megszokottnál sokkal nagyobb jelentőséget nyernek, ugyanis pontosan a hiányzó darabokat szolgáltatják ahhoz a kirakóshoz, ami az innatista utalásokból összeállni látszik.

A filozófiai naplókban inkább fenntartásait hangoztatta a tiszta értelem kapcsán: „Tiszta Értelem, Nem értem” (*PC* 810).<sup>47</sup> De később az énről és a szellemi szféráról egyre inkább úgy kezdett beszélni, mint amelyek a tiszta intellektussal ragadhatóak meg, szembeállítva e fakultást először a képzelettel,<sup>48</sup> aztán pedig az – állítólagos – absztrakciós képességgel:

Hülsz: De mit mondasz a *tiszta értelemről*? Ezzel a képességünkkel nem formálhatunk-e absztrakt ideákat?

<sup>45</sup> Hill 2010, 13. o.

<sup>46</sup> Hill 2010, 12. o. Ld. *A mozgásról* 72.

<sup>47</sup> Bár már a *PC* 531-ben hivatkozik a tiszta értelemre, úgyhogy lehet Robertsnek van igaza, amikor azt mondja az előbb idézet passzus csak a kontextusból kiragadva tekinthető a *intellectus purus* tagadásának. Ld. Roberts 2013, 6–7. o.

<sup>48</sup> A Le Clerc-nek írott levelében (Works 8.49-50): „[...] etiamsi admittatur distinctio illa, tamen intellectus purus mihi videtur versari tantum circa res spirituales, quae cognoscuntur per reflexionem in ipsam animam [...]” Idézi Hill 2010, 8. o.

Philonousz: Mivel egyáltalán nem tudok absztrakt ideákat kialakítani, így nyilvánvaló, hogy a *tiszta értelem* segítségével sem tudom kialakítani őket, akármit értesz is ezen a képességen. Továbbá, anélkül, hogy a tiszta értelmet és ennek szellemi tárgyait tanulmányoznánk, amilyen az *erény, ok, Isten* stb., annyi mindenesetre nyilvánvalónak látszik, hogy az érzéki dolgokat csakis az érzékek észlelik vagy a képzelet ábrázolja őket. Az alakokat és a kiterjedést tehát eredetileg az érzékek észlelik, s így nem tartoznak a tiszta értelemhez [...]. (*Három párbeszéd* 175–6. o.)

Ez a passzus több szempontból is érdekes: egyrészt mivel megnevezi és felsorolja a tiszta értelem tárgyait (erény, ok, Isten stb.), másrészt pedig azt mondja, hogy amiket csak az érzékek észlelnek (vagy amit a képzelet lefest), az nem tartozhat a tiszta értelemhez. Ez utóbbit pozitívrá lefordítva és az előbbivel összeolvasva a következőt kapjuk: a tiszta értelem tárgyait (erény, ok, Isten stb.) nem az érzékek észlelik, nem az érzékelésből származnak.

Ez egyfelől összhangban van az innátizmus doktrínájával, másfelől pedig arra is rámutat – ezáltal erősítve meg a „középutas” értelmezés helytállóságát –, hogy az absztrakció-kritika és az innátizmus vagy legalábbis a tiszta intellektus tanítása jól megfér egymással, hiszen előbbi érvényességi területe pusztán az érzéki világ, míg utóbbié pont azok a fogalmak, amelyek nem származhatnak az érzékekből.

Később, *A mozgásról* című írásban még világosabban fogalmaz a tiszta értelemmel és annak tárgyival kapcsolatban:

A tiszta értelem (*intellectus purus*) sem tud [miként a képzelet sem] az abszolút térről, mert ez a képesség csak olyan szellemi és kiterjedés nélküli dolgokra irányul, mint az emberi elmék, valamint ezek állapotai, szenvedélyei, tulajdonságai és más effélék. (*A mozgásról* 53.)

Ezen a ponton érdemes megjegyezni, hogy *A mozgásról* Berkeley első olyan műve, amelyet az *Alapelvek* tervezett második részének elvesztése után írt; tehát ha az elveszett mű tartalmára vagyunk kíváncsiak, akkor az *Alapelvek* és a *Három párbeszéd* 1734-es újrakiadásain túl és talán azok előtt *A mozgásról* című írás újdonságait érdemes elsősorban tekintetbe vennünk.<sup>49</sup>

A korszak filozófusai tiszta értelmén hagyományosan egyrészt azt a reflexiós képességet értették, amellyel megismerjük önmagunkat és önmagunk működéseit, másrészt pedig azt a fakultást, amelyik a tudomány alapelveit jelentő örök formákat ragadja meg. De ez utóbbi funkcióját Berkeley-nál a tiszta értelem nem tölthette be, hiszen az örök igazságok létét – a naplókban legalábbis – tagadta:<sup>50</sup> „Kérdés: mi lesz az örök igazságok-

49 Vö. Hill 2010, 8. o.

50 Ayers 2005, 51. o.

kal? Válasz: elenyésznek.” (PC 735) Miután Berkeley szerint sem anyagi szubsztancia, sem örök igazságok nem léteznek, a tiszta értelem számára elsősorban az önismeret terrénuma marad. Az érzéki világ területén viszont pusztán az érzékekre, a konstans együttjárások megfigyelésére kényszerülünk.<sup>51</sup>

A tiszta értelem a dolgok aktív oldalával: az akarattal, a cselekvéssel, az ágenciával foglalkozik; míg az érzékelés a passzív aspektussal: az ideák és az érzékelés világával. Előbbi terrénuma a metafizika, ahol „testetlen dolgokról, okokról, igazságról és a dolgok létezéséről van szó”, utóbbié pedig a fizika, amely „az érzéki dolgok sorozatát vagy egymásutánját tanulmányozza”. Utóbbi a másodlagos okokkal foglalkozik, és semmi jelentőséget nem tulajdonít a valódi okoknak, amelyek viszont „csak elmélkedéssel és ésszerű gondolkodással” ismerhetőek meg.<sup>52</sup>

Annak megértéséhez, hogy pontosan mi ez a tiszta értelem és hogyan működik, érdemes Berkeley reflexióról vallott elképzeléseit némileg közelebbről is megvizsgálni. Ez nem csak azért releváns kérdés, mert, ahogy az imént utaltam rá, a tiszta intellektus és a reflexió Berkeley esetében, úgy tűnik, szinte teljes fedésben van egymással, hanem azért is – és ez talán magyarázza az előbbi megállapítást is –, mert a reflexió pontosan azokra a fogalmakra irányul, amelyek Berkeley szerint mint diszpozíciók velünk születettek.

Gyakorta hangoztatott álláspont, hogy Berkeley teljes egészében elveti a reflexió ideákat, ezért is különösen furcsák azok a passzusok (például rögtön az *Alapelvek* főszövegének első paragrafusa), ahol Berkeley mintha kiállna létük mellett. Daniel Flage szerint ennek oka az, hogy Berkeley bizonyos reflexió ideákat valóban feltételezett, leginkább azokat, amelyek révén meg tudjuk különböztetni egyes érzelmeinket.<sup>53</sup> Nem kizárt, hogy ezeket hasonlónak gondolta, mint Locke, aki szerint a reflexió egy érzékeléssel analóg viszony, amikor „belső érzékünket” immáron nem kívülré, az érzéki tárgyakra, hanem belülré, saját belső aktusainkra irányítjuk.<sup>54</sup>

Az viszont vitán felül áll, hogy ezt a locke-i modellt mint a lélek önmegismerésének modelljét határozottan elvetette, leginkább azért, mert Berkeley szerint nem lehet ideánk önmagunkról és önmagunk aktusairól sem, hiszen az idea – lévén passzív – nem reprezentálhat semmilyen aktív létezőt. Már filozófiai naplói elején kijelenti:<sup>55</sup> „Képtelenség, hogy az ember a lelket idea révén ismerje meg, lévén az ideák tehetetlenek, nincs bennük gondolat. Így cáfolt Mal[e]branch[e].” (PC 230)

Ez az idézet azért is érdekes (azzal együtt, hogy Berkeley utalása nem teljesen világos), mert bár Malebranche maga is azon a véleményen volt, hogy nincs ideánk saját lelkünk-ről, ugyanis kizárólag érzetekkel, ideát nélkülöző közvetlen tudatossággal rendelkezünk önmagunk tekintetében, azonban Malebranche pusztán azt tagadta, hogy lenne egy akár

51 Ayers 2005, 52. o. Ayers ezt az interpretációs sémát – bár csábítóan nevezi, de – elveti.

52 *A mozgásról* 71–72. o.

53 Flage 2006 10. o. Például a mérgeesség állapotát a szeretet érzéséétől. Vö. Hill 2010, 9. o.

54 Ld. Locke *Értekezés* II./I./4., II./VI./1., II./VII./9.

55 Vö. még, például az *Alapelvek* 8. vagy 25. o.



descartes-i, akár platoní érelemben vett intellektuális ideánk önmagunkról. Ezzel nem azt állította, hogy ne érzékelnénk önmagunkat – nagyjából úgy, ahogy Locke gondolja: egy belső érzékkel. Berkeley viszont épp azt a gondolatot nem tudja elfogadni, hogy érzékelnünk lehetne egyáltalán bármilyen aktív létezőről, jelen esetben önmagunkról.<sup>56</sup>

[N]ilvánvaló, hogy lelkünk nem ugyanazon a módon ismerhető meg, mint az érzéketlen, passzív objektumok, azaz nem idea révén. A *szellemek* és az *ideák* oly mértékben különböznek egymástól, hogy amikor azt mondjuk: *léteznek, ismertek* és így tovább, akkor nem szabad azt gondolnunk, hogy e szavak mindkettejük természete szempontjából ugyanazt jelentik. (*Alapelvek* 142.)<sup>57</sup>

Ha tehát nem-érzéki módon, azaz nem ideán keresztül észleljük magunkat, akkor mégis hogyan? Berkeley szerint van egy fogalmunk (*notion*) önmagunkról, aminek révén mégis csak képesek vagyunk megismerni önmagunkat. Ezt a reflexív tudatosságot Berkeley a *Három párbeszéd*-ben így jellemzi:

[E]l ismerem, hogy tulajdonképpen nincs ideám sem Istenről, sem bármilyen más szellemről; mert ezek aktívak, s így nem ábrázolhatók [represented] olyan tökéletesen tehetetlen dolgokkal, mint a mi ideáink. Ennek ellenére tudom, hogy én, aki szellem vagy gondolkodó szubsztancia vagyok, éppoly biztosan létezem, mint ahogyan tudom, hogy ideáim is léteznek. Továbbá tudom, mit értek az én és a *magam* szavakon; s ezt közvetlenül [immediately], vagyis szemlélet útján [intuitively] tudom, jóllehet nem úgy észlelem, mint egy háromszöget, színt vagy hangot. [...]

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, amely észlel, ismer, akar és ideákkal műveleteket végez. (*Három párbeszéd* 205-6. o.)

Ha ehhez hozzátesszük, hogy Berkeley szerint ugyanebben a szellemi szférában, ugyanezen reflexív és fogalmi-jellegű (ön)megismerések körében a tiszta értelem a leginkább illetékes képességünk, akkor teljesen világosan kiderül: ez az értelmi képesség, amelyik a természete szerinti tevékenységével saját lényegét tárja fel, fényévekre van az empiristák instrumentalizált elméjétől. Ez a berkeley-ánus elme nem csak, hogy arra képes, hogy saját aktusain, tevékenységén keresztül hozzáférjen önnön lényegéhez, hanem arra is, hogy e lényegben felfedezze, vagy e lényegből kibányássa, felszínre hozza azokat a diszpozicionálisan eleve benne lévő fogalmakat, amelyeket Isten a lelkével együtt teremtett meg.

56 Vö. Ayers 2005, 53. o.

57 Vö. *Alapelvek* 136–137. o.

Berkeley-t tehát nyugodtan tekinthetjük innátistának, aki nem pusztán verbálisan, hanem ténylegesen úgy gondolta, hogy az intellektuális, etikai és esztétikai fogalmaink – melyek elménk műveleteinek aktivitásával azonosak – nem származhatnak az érzéki észlelés tartalmából. Azzal, hogy a fogalmakat a velünk született mentális képességeink alkalmazásával gondolta azonosnak, egyértelműen eltér az empiristák fogalom-empirizmusától. Ráadásul a reflexió, az önismeret folyamatát sem azon az empirista módon képzelte el, mely szerint az mintegy az érzékek befelé fordításával, introspekcióval észlelhetnénk saját mentális folyamatainkat. Mindezek következménye, hogy kiállt amellett, hogy létezik egy olyasfajta képesség, mint a tiszta értelem, amelynek tárgyai a tisztán mentális és velünk született fogalmak.

## Bibliográfia

### Forrásművek

- Berkeley, George 1948, *Philosophical Commentaries*. In A. A. Luce – T. E. Jessop (szerk.), *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Thomas Nelson and Sons, London, Vol. 1., 1–241. o. [PC]
- Berkeley, George 1950, *Alciphron*. In A. A. Luce – T. E. Jessop (szerk.), *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Thomas Nelson and Sons, London, Vol. 3., 21–330. o.
- Berkeley, George 1954, *Siris*. In A. A. Luce – T. E. Jessop (szerk.), *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Thomas Nelson and Sons, London, Vol. 5., 27–164. o.
- Berkeley, George 2006a, *A mozgásról*. Ford. Fehér Márta. In Altrichter Ferenc (szerk.), *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. L'Harmattan, Budapest, 353–372. o.
- Berkeley, George 2006b, *Értekezés a látás új elméletéről*. Ford. Faragó-Szabó István. In Altrichter Ferenc (szerk.), *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. L'Harmattan, Budapest, 23–79. o.
- Berkeley, George 2006c, *Hülasz és Philonusz három párbeszéde*. Ford. Vámosi Pál. In Altrichter Ferenc (szerk.), *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. L'Harmattan, Budapest, 153–230. o.
- Berkeley, George 2006d, *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről*. Ford. Fehér Márta. In Altrichter Ferenc (szerk.), *Tanulmány az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. L'Harmattan, Budapest, 83–152. o.
- Hume, David 2006, *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Locke, John 2003, *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós – Csordás Dávid. Osiris, Budapest.

## Másodlagos irodalom

- Altrichter Ferenc 2008, „Forrai, Locke és az innátizmus.” *Világosság* 2008/7–8, 167–190. o.
- Ayers, Michael 2007, „Berkeley, Ideas, and Idealism.” In Stephen H. Daniel (szerk.), *Reexamining Berkeley's Philosophy*. University of Toronto Press, Toronto, 11–28. o.
- Ayers, Michael 2005, „Was Berkeley an Empiricist or a Rationalist?” In Kenneth P. Winkler (szerk.), *The Cambridge Companion to Berkeley*, CUP, Cambridge, 34–62. o.
- Bradatan, Costica 2006, *The Other Bishop Berkeley*. Fordham University Press, New York.
- Cottingham, John 1993, *A Descartes dictionary*. Blackwell, Oxford.
- Hill, James 2010, „The Synthesis of Empiricism and Innatism in Berkeley's Doctrine of Notions.” *Berkeley Studies* 21, 3–15. o.
- Daniel, Stephen H. 2001, „Berkeley's Christian Neoplatonism, Archetypes and Divine Ideas.” *Journal of the History of Philosophy* 39, 239–58. o.
- Daniel, Stephen H. 2010, „How Berkeley's Works are Interpreted.” In Silvia Parigi (szerk.), *George Berkeley: Science and Religion in the Age of Enlightenment*. Springer, Dordrecht, 3–14. o.
- Flage, Daniel 2006, „Berkeley's Ideas of Reflection”, *The Berkeley Newsletter* 17, 7–13. o.
- Flage, Daniel 1994, „Berkeley, Individuation, and Physical Objects.” In Kenneth F. Barber – Jorge J. E. Gracia (szerk.), *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy: Descartes to Kant*, State University of New York Press, Albany, 133–154. o.
- Forrai Gábor 2005, *A jelek tana – Locke ismeretelmélete és metafizikája*. L'Harmattan, Budapest.
- Grayling, A. C. 2005, „Berkeley's Argument for Immaterialism.” In Kenneth P. Winkler (szerk.), *The Cambridge Companion to Berkeley*, CUP, Cambridge, 166–89. o.
- Jolley, Nicholas 1990, *The Light of the Soul: Theories of Ideas in Leibniz, Malebranche, and Descartes*. Oxford University Press, New York.
- Loeb, Louis 1981, *From Descartes to Hume: Continental Metaphysics and the Development of Modern Philosophy*. Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Olscamp, Paul J. 1970, *The Moral Philosophy of George Berkeley*. Springer, Hague.
- Roberts, John Russell 2013, „Innate Ideas without Abstract Ideas: An Essay on Berkeley's Platonism.” [<http://philpapers.org/archive/ROBIIW.1.pdf>] (2013.04.30).

## Corsano Dániel

1990-ben születtem Budapesten. 2012-ben szereztem meg BA diplomámat a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen. Jelenleg az ELTE Filozófia MA szakos hallgatója és az Eötvös Collegium Filozófia Műhelyének tagja vagyok, kutatási területem elsősorban a metafizika és a nyelvfilozófia. A kép – nyelv vagy játék? című dolgozatommal harmadik helyezést értem el a XXXI. OTDK Filozófia II. szekciójában.

Corsano Dániel

## A kép – nyelv vagy játék?

### Bevezetés

A nemlétező objektumok mibenléte az elmúlt bő száz év filozófiájának egyik központi kérdése, jóllehet maga a probléma a filozófiával egyidős. Néhány a klasszikus példák közül: „Zeusz”, „Pegazus”, „az aranyhegy”, „a fiatalság forrása”, „a Vulkan bolygó” stb. A nemlétezőkkel kapcsolatos nehézség a következőképpen foglalható össze: ha feltesszük, hogy a nemlétezőkről szóló állítások – mondjuk, hogy „Zeusz nem létezik” – értelmese, az előfeltételezi, hogy ezen kijelentéseknek van szubjektuma. Tehát valaminek mégiscsak léteznie kell, amiről azt állítjuk, hogy nem létezik.

A nemlétezőkről szóló állítások értelmezéséhez két fő irányból szokás közelíteni. Az egyik irány, melyet többek között Kant<sup>1</sup> és Quine<sup>2</sup> képvisel (a továbbiakban a kvantifikáció szigorú értelmezése), abból indul ki, hogy a logikai szubjektum fogalma előfeltételezi a létezt, így az nem lehet predikátum. A másik irányt választó filozófusok, mint például Meinong<sup>3</sup> és Parsons<sup>4</sup> (a továbbiakban a kvantifikáció megengedő értelmezése), azt a fajta létezt, amelyet a másik irány szerint a kvantorok fejeznek ki, predikátumként kezelik (és általában *E!*-vel jelölik), amelyet egyes objektumokra igaz módon alkalmazhatunk.

A különböző kvantifikációértelmezések egyúttal különböző objektumfogalmakat is vonnak maguk után, mivel ahhoz, hogy azt állíthassuk, hogy „vannak nemlétező objektumok”, egyúttal amellet is el kell köteleződnünk, hogy attól, hogy valami „objektum”, nem lesz szükségképpen „létező” is. Ezzel szemben a kvantifikáció szigorú értelmezése olyan objektumfogalmat feltételez, amelyhez hozzátartozik a létezt. Az utóbbi álláspont többé-kevésbé összefoglalható Quine azon nézetével, hogy a kvantifikáció ontológiai elköteleződést von maga után,<sup>5</sup> míg az előbbi Meinong azon nézetével, hogy egy dolog hogy-léte független lététől.<sup>6</sup>

Ebben a dolgozatban a nemlétezők ábrázolhatóságát fogom vizsgálni, tehát azt a kérdést, hogy ábrázolhat-e egy kép olyasvalamit, ami nem létezik. Ehhez egy gondolatki-

1 Kant *A tiszta ész kritikájában*, az ontológiai istenérvet cáfolva fejt ki a véleményét a nemlétezők problémájáról: „A lét nyilvánvalóan nem reális predikátum, azaz nem olyasvalaminek a fogalma, ami hozzáadódhatnék a dolog fogalmához, hanem csak egy dolog vagy bizonyos meghatározások állításának felel meg.” (Kant 2004, B627.)

2 Ld. Quine 1963, 1–19. o.

3 Ld. Meinong 1960, 76–117. o.

4 Ld. Parsons 2002, 156–159. o.

5 Quine 1963, 7. o.

6 Meinong 1971, 489. o.

sérletből szeretnék kiindulni, amelynek két főszereplője van: egy festő és egy mecénás. A festő műtermében vannak; a mecénás megbízásokat ad a festőnek, aki elkészíti a kívánt képeket. Mielőtt új képhez fogna, megkérdezi a mecénást, hogy kit ábrázoljon a kép, aki egy név megadásával válaszol. A festő sosem tudja, hogy kik azok az emberek, akiket a mecénás megnevez, mivel egész életét a műtermében tölti, ezért mindig rákérdez, hogy „és az mégis ki?”. Erre a mecénás egy rövid leírást ad, amiben egyaránt igyekszik kitérni a lefestendő személy külső és belső tulajdonságaira. A cél nyilvánvalóan nem az, hogy valószínű kép készüljön, ezért annyira nem is firtatják a hasonlóság kérdését.

Most képzeljük el, hogy az ötletadó először Churchillt szeretné lefestve látni, és el is mondja a hozzá tartozó leírást, amely olyasmiket tartalmaz, hogy „Nagy-Britannia miniszterelnöke volt a második világháború alatt”, „pocakos”, „szeret szivarozni” és így tovább. A festő ezután elkészíti a képet, melyen egy pocakos férfi látható a dolgozószobájában, elegáns ruhában, morcos tekintettel, szivarral a szájában. A legtöbb Churchill-kép így néz ki, de a példa kedvéért azt is elképzelvehetnénk, hogy a festőnek valami teljesen mást sikerült lefestenie, amiben fel sem ismernénk Churchillt.

Ezután a festő megkérdezi, hogy kit ábrázoljon a következő kép, mire az ötletadó Odüsszeust javasolja, és róla is ad egy rövid leírást, amely olyasmiket tartalmaz, hogy „görög hajós, aki sokáig járta a tengereket”, „találékony és kíváncsi”, „erős harcos, volt egy íja, amit senki más nem tudott felajzani” stb. A példa szempontjából mindegy, hogy megemlíti-e Odüsszeusz fiktív voltát, mivel ez nem befolyásolná azt, hogy a festő milyen képet fest. Illetve elképzelvehetnénk azt is, hogy a gondolatkísérlet szereplői nem tudják, hogy Odüsszeusz valós személy volt-e, sőt azt is, hogy az ötletadó olyasvalakit javasol, akinek létezése számunkra is bizonytalan, mint például Konfuciusz. De egyelőre maradjunk Odüsszeusznál.

Nelson Goodman *Languages of Art* című művében azt a nézetet képviseli, hogy egy kép nem ábrázolhat olyasvalamit, ami nem létezik. Szerinte a képi reprezentáció a denotáció egy fajtája, és a kép és tárgyának viszonya a predikátum és szubjektum viszonyával analóg.<sup>7</sup> Azon russelli gondolat alapján, hogy a fiktív létezők nevei (Zeusz, Pegazus stb.) nem denotálnak semmit,<sup>8</sup> arra a következtetésre jut, hogy azok a képek, amelyek fiktív objektumokat ábrázolnának – mint például Odüsszeusz –, valószínűleg nem ábrázolnak semmit.<sup>9</sup> Egy névvel megjelölt kifejezésről még viszonylag könnyű elhinni, hogy nem vonatkozik semmire, azonban egy képről, melyen felismerünk valamilyen – akár fiktív – entitást, már nehezebb azt gondolni, hogy nem ábrázolja azt, amit felismerni vélünk. Goodman ezzel a problémával a „kép-osztály”<sup>10</sup> fogalmának bevezetésével szeretne leszámolni, amelynek értelmében egy ilyen kép például „egy

7 Goodman 1988, 5. o.

8 Russell 1996, 206. o.

9 Goodman 1988, 21. o.

10 Uo., 22. o.

unikornis-kép, mely nem ábrázol semmit<sup>11</sup> (tehát az unikornis-képek osztályába tartozó kép), míg egy létező entitást ábrázoló kép, például egy „Churchill kép, mely Churchillt ábrázolja.” Tehát Goodman elemzése alapján azt kellene gondolnunk a gondolatkísérlet képeiről, hogy az egyik egy Churchill-kép, mely Churchillt ábrázolja, míg a másik egy Odüsszeusz-kép, mely nem ábrázol semmit.

A következőkben amellet fogok érvelni, hogy abból, hogy egy kép egy elemére igaz az az állítás, hogy „ilyen nem létezik a valóságban”, nem következik az, hogy a kép nem ábrázol semmit; tehát egy kép denotációjából (vagy annak hiányából) nem következtethetünk arra, hogy mit ábrázol. Ehhez egy alternatív, az ábrázolást nem relációs, hanem intrinzikus tulajdonságként kezelő képelméletet fogok bemutatni, azon kategoriális elkülönítések szempontjaival együtt, melyeket ez implikál. Ezen képelmélet keretei között úgy tehetjük azt az intuitíve igaz állítást, hogy „ez a kép Odüsszeuszt ábrázolja”, hogy nem kell elvetnünk a kvantifikáció szigorú értelmezését, vagy amellet elköteleződnünk, hogy Odüsszeusz valóban létezett.

### Kép és logikai kép

A kép fogalmának meghatározásához Wittgenstein a *Tractatus*ban meghatározott kép,<sup>12</sup> illetve logikai kép<sup>13</sup> fogalmaiból indulok ki<sup>14</sup> (képen nem csak rajzokat és festményeket érthetünk,<sup>15</sup> hanem akár szobrokat, térképeket, kottákat, gramofon felvételeket stb.<sup>16</sup>). A kép a valóság modellje,<sup>17</sup> amennyiben a kép elemei a tárgyakat képviselik a képen,<sup>18</sup> és az, hogy a kép elemei meghatározott módon viszonyulnak egymáshoz, jeleníti meg azt, ahogy az ábrázolt dolgok egymáshoz viszonyulnak.<sup>19</sup> A leképezési viszony a képelemek és a dolgok egymáshoz rendeléseiből áll.<sup>20</sup> Minden kép rendelkezik logikai formával;<sup>21</sup> ez az, ami közös a képben, és abban, amit leképez.<sup>22</sup>

11 Uo.

12 Wittgenstein 2004, 2.1.

13 Uo., 2.181.

14 Wittgenstein célja a *Tractatus*ban ezen általános képelmélet kifejtésével az, hogy utána a propozíciókra és gondolatokra alkalmazza. Ez a jelentés képelmélete, amely szerint a gondolatok logikai képek (Wittgenstein 2004, 3.), és a propozíciók, mint ezek érzékelhető kifejeződései (Uo., 3.1), képek. Ebben a dolgozatban csak a képeket, és nem a propozíciókat vagy gondolatokat vizsgálom, és Wittgenstein általános képelméletére a jelentés képelméletétől teljesen függetlenül támaszkodom. (Lásd Kenny 2006, 44–57. o.)

15 Uo., 2.182.

16 Kenny 2006, 44. o.

17 Wittgenstein 2004, 2.12.

18 Uo., 2.131.

19 Uo., 2.15.

20 Uo., 2.1514.

21 Uo., 2.182.

22 Uo., 2.2.

Ha egy kép elemeinek szerkezete ebben az értelemben megfelel a valóságának, akkor a valóság helyes képének nevezhetjük.<sup>23</sup>

Fontos, hogy a kép ezen értelmezése szerint az, hogy egy kép mit ábrázol, független attól, hogy megalkotója mit akart ábrázolni vele.<sup>24</sup> Csak az számít, hogy a kép elemei és azok összefüggései mely helyzet elemeivel és összefüggéseivel azonosíthatóak. Gondoljunk egy marék vegyes fekete és fehér színű babra, amelyeket valaki véletlenül szétszórt egy asztalon. Elképzélhető, hogy a babszemek egymáshoz viszonyított elhelyezkedése megfelel annak, ahogy a második világháború egy napján egy bizonyos frontvonalon egymáshoz képest elhelyezkedtek a harcoló felek csapatai, és így ennek a helyzetnek a helyes képét adják. Ahhoz, hogy a kép helyesen ábrázoljon egy helyzetet, mindössze arra van szükség, hogy a kép elemei olyan arányban álljanak valamilyen összefüggésben egymással, amilyen arányban az ábrázolt helyzet elemei állnak valamilyen összefüggésben egymással.

Attól viszont nem függ a leképezési viszony ebben az értelmezésben, hogy a kép szándékosan készült-e, és ha igen, akkor milyen szándékkal. Ha a babszemek fölé odaírom – akár véletlenül borultak ki a babszemek, akár szándékosan akart valaki képet készíteni belőlük –, hogy „A harcoló felek csapatainak elhelyezkedése Tobruk ostromának első napjának reggelén”, de a babszemek elhelyezkedése valójában az arnhemi csata első napjának reggelén modellezi helyesen a csapatok elhelyezkedését, akkor a feliratot is a kép részének tekintve az már nem lesz helyes. Azonban ha sem a feliratot, sem a kép készítésének szándékát nem tekintjük a kép részének, akkor az – pusztán a babszemek elhelyezkedése alapján – változatlanul helyes képe lehet az arnhemi csata első reggelének; még akkor is, ha valaki szándékosan akarta úgy elrendezni babszemeket, hogy azok Tobruk ostromának első reggelét modellezzék. Egy ilyen helyzetben joggal mondhatnánk, hogy „ez a bab-kép a tobruki csatáról nem hasonlít a tobruki csatára, viszont az arnhemi csatára igen”.

Vizsgáljuk meg, hogy pontosan mit ábrázol ez az elképzelt bab-kép. Vajon egy babszem egy konkrét alakulatot ábrázolna? Egy konkrét csata bab-képét elemezve úgy tűnhet, hogy igen, hiszen egy babszem a többihez viszonyított helyzete alapján csak egy alakulatnak feleltethető meg; azt denotálja, amelyik a valóságban az adott helyen volt. De vajon nem lenne-e akkor is változatlanul helyes ugyanez a kép, ha két alakulat helyet cserélt volna? Vagy akkor már az adott babszem a másik alakulatot ábrázolná? És ha az alakulatok nem katonákból, hanem macskákból álltak volna, vagy máshogy álltak volna össze ugyanazokból a katonákból? Ezekben az esetekben sem a kép nem változik, sem a leképezési viszony, hiszen a kép pontosan ugyanannyit mutat a leképezettből, és azt változatlanul helyesen mutatja.

23 „A kép azáltal képezi le a valóságot, hogy összefüggések fennállásának és fenn nem állásának egy lehetőségét ábrázolja.” (2.201) és „A kép vagy egyezik a valósággal, vagy nem; helyes vagy helytelen, igaz vagy hamis.” (2.21.)

24 „A kép minden olyan valóságot leképezhet, amelynek a formájával rendelkezik.” (2.171.)



Ha az ábrázolást Goodman nyomán a denotáció egy fajtájaként kezeljük – azaz olyan relációként, amely egy tárgyat és egy képet köt össze –, akkor a kép minden tulajdonságával együtt ábrázolja azt, amit ábrázol. Tehát például a bab-kép esetében egy babszem azt is ábrázolja, hogy a hozzá tartozó alakulatban hány bal és jobbkezes katona van, pedig nem találhatunk olyan különbséget a babszemek között, amely valamilyen módon a bal és jobbkezes katonák arányának különbségét mutatná. Ebben az értelmezésben mást jelent az ábrázolás szó amikor azt állítjuk, hogy „a festő ezt és ezt ábrázolja a képen”, és amikor azt, hogy „a kép ezt és ezt ábrázolja”. Ha a képek objektumokat ábrázolnak, akkor minden tulajdonságukkal együtt ábrázolják őket, azokat is beleértve, amelyeket nem láthatunk a képen. Tehát az egyes babszemekkel joggal állíthatjuk, hogy olyan alakulatokat ábrázolnak (ábrázolás mint a kép tulajdonsága), melyek ilyen és ilyen arányban állnak bal- és jobbkezes katonákból. A bab-kép készítője azonban csak azt ábrázolhatja (ábrázolás mint cselekvés) egy babszem segítségével, hogy az adott alakulat melyik oldalhoz tartozik, illetve hogy mi a többihez viszonyított térbeli helyzete. Illetve a gondolkísérletünk esetében elképzelhetjük, hogy a festő lobogó vörös hajjal festette meg Churchillt, mert a frizurájára nem tért ki a leírás, amit kapott. Erről a képről Goodman elmélete alapján azt kellene állítanunk, hogy egy kopasz embert ábrázol, mivel az igazi Churchill kopasz volt. Véleményem szerint ezek a példák megmutatják, hogy az ábrázolás relációs értelmezése távol áll attól, ahogyan a szót a hétköznapi nyelvben használjuk.

Azonban ha Wittgenstein képelméletéből kiindulva értelmezzük az ábrázolást, a szó két (cselekvést és tulajdonságot leíró) használati módja megőrzi azt az oksági viszonyt, amely az általuk leírt helyzetek között fennáll. Ezen értelmezés szerint a bab-kép nem tárgyakat ábrázol – ahogy például a „Nicola Tesla” névről elgondolhatjuk, hogy egy konkrét személyre vonatkozik –, hanem egy helyzetet; pusztán az alakulatok között lévő távolságok arányait, függetlenül attól, hogy harcolnak-e, hogy emberekből vagy macskákból állnak-e, és így tovább. Ahhoz, hogy a kép leképezzen egy helyzetet, csak annak kell igaznak lennie a helyzetre, amit a kép leképez belőle. Más szavakkal: a kép csak annyit mond arról, amit ábrázol, amennyit ábrázol belőle.

### **Kép és valóság**

Ha a képi ábrázolást a *Tractatus* képelméletéből kiindulva akarjuk értelmezni, és nem a denotáció egy fajtájaként – ahogy Goodman tette –, akkor érdemes újra megvizsgálni a kép és a valóság viszonyát. Ha egy kép denotál valamit, akkor relációban áll valamilyen valós tárggyal; állítható az adott képről, hogy „létezik ilyen a valóságban”. Ez az állítás kvantorok segítségével formalizálható, és ontológiai elköteleződéssel jár. Elemzéséhez abból fogok kiindulni, ahogyan Hintikka értelmezte a kvantifikációt „Language

Games for Quantifiers” című cikkében, a kései Wittgenstein azon tételének fényében,<sup>25</sup> hogy „[a]z esetek *nagy* részében – ha nem is *minden* esetben –, amikor a „jelentés” szót használjuk, a szót így magyarázhatjuk: egy szó jelentése – használata a nyelvben”.<sup>26</sup> A kvantorokat nem csak annak alapján igyekezett értelmezni, hogy milyen szerepük lehet formális logikai állításokban, hanem hogy a hétköznapi nyelvben milyen nyelvjátékok elemeinek szerepe hasonlít erre.<sup>27</sup> A nyelvjáték klasszikus példája a *Filozófiai vizsgálódások* elején bemutatott úgynevezett „építő-nyelv”:

*A* építményt emel építőkövekből; ehhez kockák, oszlopok, lapok és gerendák állnak rendelkezésére. *B*-nek adogatnia kell az építőköveket *A*-nak, éspedig abban a sorrendben, ahogy annak szüksége van rájuk. E célra egy olyan nyelvet használnak, amely a „kocka”, „oszlop”, „lap”, „gerenda”, szavakból áll. *A* kiáltja a szavakat, – *B* odaviszi azt a követ, amelyről megtanulta, hogy erre a felszólításra odavigye.<sup>28</sup>

Wittgenstein egyaránt nyelvjátéknak nevezi az ilyen primitív nyelveket, és azokat a folyamatokat, melyek során megnevezünk dolgokat vagy megtanulunk szavakat egy nyelv létrehozása vagy elsajátítása céljából, illetve az egész nyelvet és a vele összefonódó tevékenységeket is.<sup>29</sup> Egy nyelv szabályai egy játék szabályaihoz hasonlóak, és a beszéd ahhoz hasonló, amikor egy játékot játszunk; a beszéd a nyelvjáték szabályrendszerének rendelődik alá, mint a játékban a cselekvés a játék szabályainak.

Ahogy egy játék szabályai szerepeket rendelnek különféle cselekvésekhez, úgy rendelkeznek a nyelv szabályai szerepeket hangsorokhoz, mint például az építő-nyelv a „kocka”, „oszlop”, „lap”, „gerenda” szavakhoz. A játékot csak addig játszunk, amíg a szabályok szerint cselekszünk, és a játékban csak annak van szerepe, amire vonatkoznak a szabályai. Ha az építő valamilyen más szót mondana az előbbieken kívül, ahhoz az adott nyelvjátékban nem társulna semmiféle szerep. Olyan lenne, mint beszélgetés közben egy (jelentőség nélküli) pislogás, vagy mint amikor egy focista hátrasímtja a haját: a játékot nem befolyásoló cselekvés. Emellett ha az építő-nyelvben történetesen az „oszlop” szó szolgálna annak a tárgynak a jelölésére, amit mi kockának hívunk, és a „kocka” annak jelölésére, amit mi oszlopnak, a felcserélt hangalakok nem változtatnák meg a hozzájuk rendelt szerepeket; az építő-nyelv változatlanul működőképes volna. Nem válna inkonzisztenssé önmagával, csak a mi nyelvünk kockákra és oszlopokra vonatkozó szabályaival.

A nyelvjátékok és a „jelentés mint használat” koncepciói igen szorosan kapcsolódnak egymáshoz. Wittgenstein szerint a szavak jelentése a használatukban mutat

25 Hintikka 2002, 183. o. (A Hintikka cikkből származó idézetek fordításai tőlem származnak.)

26 Wittgenstein 1998, 43. (A *Filozófiai vizsgálódásokra* mindig a paragrafus megadásával hivatkozom.)

27 Hintikka 2002, 184. o.

28 Wittgenstein 1998, 2.

29 Wittgenstein 1998, 7.

ható meg,<sup>30</sup> amit az őket tartalmazó nyelvjátékok szabályai írnak elő. Ezen elv alapján Hintikka a kvantorokat a „keresés–találás” nyelvjátékához hasonlítja.<sup>31</sup> Az egzisztenciális kvantort a „találhatunk (...)” kifejezéssel, míg az univerzális kvantort az egzisztenciális kvantor és a predikátum negálásával írja le; abban a formában, hogy „nem találhatunk olyan (...), amely nem (...)”.<sup>32</sup> Magyarul talán egy kicsit erőltetettnek hangozhat ez a megfeleltetés, de több nyelvben (például a svédben) a „található” szó fejezi ki az egzisztenciát a „van” helyett, és a matematikában is használatos ilyen formában.<sup>33</sup>

Vannak olyan állítások, amelyek elsőre nem hangzanak jól a találás szóval jelölve, de a lényeg éppen az, hogy alapvetően nem a használt szó számít, hanem a nyelvjáték szabályai és a szó abban betöltött szerepe. A keresés–találás, vagy „valamiről való tudomásszerzés”<sup>34</sup> nyelvjátékának több változata van, melyek elsősorban abban különböznek attól, ha a „van” vagy „létezik” szó egy változatát használjuk, hogy explicit megjelenik bennük egy kettősség, amely Hintikka szerint a kvantifikációnak is lényegi tulajdonsága. Ahhoz ugyanis, hogy találjunk, először keresnünk kell, ahogy a látáshoz először néznünk, és a két párt ugyanaz a kapcsolat köti össze.<sup>35</sup> A nézés tulajdonképpen vizuális keresés, mivel amikor nézünk, valójában a látóterünkben keresünk valamit.<sup>36</sup> Furcsán hangozhat a „vannak transzurán elemek” állítás „találhatunk transzurán elemeket” átírata, de csupán azért, mert megszoktuk, hogy a keresés–találáshoz valamilyen műszerek nélküli, hétköznapi cselekvést társítunk, mint mondjuk amikor az ember a szemüvegét keresi. Azonban a transzurán elemeknél is ugyanaz a keresés–találás nyelvjáték működik, és ez láthatóvá is válik, ha specifikáljuk a keresés módját és azt mondjuk, hogy „találhatunk transzurán elemeket ilyen és ilyen módon”.<sup>37</sup>

A közvetlen megfigyelés egy triviális módja a keresésnek; míg ha bonyolult kísérletek és műszerek segítségével fedezünk fel valamit, az a találás egy speciális és komplikált módjának tekinthető. A kvantorok „jelentése” Hintikka szerint az, ahogy a keresés ezen nyelvjátékát használjuk, és egy kvantort tartalmazó kifejezés összehasonlítható egy keresés eredményéről tett előrejelzéssel.<sup>38</sup> Ebben a kibővített értelemben mondhatjuk azt, hogy minden tudásunk a külső objektumok létezéséről a keresés–találás valamilyen formájának az eredménye.<sup>39</sup>

30 Wittgenstein 1998, 10.

31 Hintikka 2002, 185. o.

32 Az eredetiben: „one can find black swans” és „no swans can be found which are not white.”

33 Hintikka 2002, 185. o.

34 Az eredetiben: „coming to know of the existence of individuals”.

35 Az érzékelés ezen kettősségét Ryle elemezte, erre épít Hintikka. (Ryle 1999, 274. o.)

36 Hintikka 2002, 186. o.

37 Uo.

38 Itt fontosnak tartom megjegyezni, hogy bár Hintikka a kvantorokat nem „létezőként”, hanem „találásként” értelmezi, ez a leírás a keresés–találás nyelvjátékának szabályai alapján mégis a kvantorok szigorú értelmezései közé tartozik, hiszen ontológiai elköteleződéssel jár.

39 Uo.

Hintikka célja ezután az, hogy a keresés–találás játékelméleti elemzésével kimutassa, hogy a játék lépései azonosak a kvantifikációt tartalmazó állítások igazolásának lépéseivel;<sup>40</sup> azonban ezen dolgozat témájának szempontjából sokkal fontosabbak a keresés–találás nyelvjátékának előfeltételeiről szóló meglátásai. Ugyanis ahhoz, hogy legyen értelme keresésről és találásról beszélnünk, egyrészt legalább részlegesen ki kell jelölnünk a keresés területét, másrészt pedig valahogy meg kell tudnunk állapítani, hogy megtaláltuk, amit kerestünk.<sup>41</sup> Azaz tudnunk kell, hogy hol keresünk, és hogy mit keresünk. Például a „vannak fekete hattyúk” állítás esetén az előbbi a hattyúk osztálya, az utóbbi pedig a feketeség, aminek tekintetében az osztály elemeit vizsgáljuk.

Úgy gondolom, hogy az, amit keresünk a keresés–találás nyelvjátékában, tekinthető egy logikai képnek, míg az, amit megtalálunk, egy képnek, amely megfelel a keresés alapjául szolgáló logikai képnek. A két fogalom párt ugyanaz a megfelelési viszony köti össze; ugyanaz az egymáshoz viszonyított szerepük. Tehát a keresés–találás nyelvjátékának elemei ugyanazon elv alapján értelmezhetőek Wittgenstein képelméletének kép és logikai kép fogalmai segítségével, amely alapján Hintikka értelmezi a kvantifikált kijelentéseket a keresés–találás nyelvjátékának segítségével. Így átfogalmazva a keresés–találás nyelvjátékában egy olyan képet keresünk, amely megfelel a logikai képnek, amellyel rendelkezünk. A „vannak fekete hattyúk” állítás esetén például a logikai kép az, hogy valamire igaz, hogy hattyú és fekete, a kép pedig egy konkrét kép egy ilyen helyzetről.

Újra fel szeretném hívni a figyelmet arra a fontos tényre, amelyet az elképzelt babképpel kapcsolatban már említettem: a keresés–találás nyelvjátékában csak annyit tudhatunk a keresett tárgyról, hogy megfelel-e annak a logikai képnek, amelyet egy tulajdonsággal azonosítunk; azt viszont nem, hogy az adott logikai képnek való megfelelés azonos-e a tulajdonsággal. Ezt példázta a bab-kép esetében, hogy a babszemek változatlanul alakulatoknak felelnek meg, ha az alakulatok helyet cserélnek, vagy macskákból állnak. A keresés esetében az szolgálhatna hasonló példaként, ha azelőtt, hogy kiderült volna, hogy léteznek fekete hattyúk, valaki elment volna Ausztráliába (a fekete hattyúk hazájába), azt kideríteni, hogy élnek-e ott hattyúk. Elhatározhatta volna, hogy a madarak között fog olyanokat keresni, amelyek fehérek, a vízen siklanak, és egy bizonyos szárnyfesztséggel rendelkeznek, hiszen úgy gondolta, hogy ennek a logikai képnek megfelelni annyi, mint rendelkezni a hattyúság tulajdonságával. Ebben az esetben ha nem is talált volna ilyen madarakat, fekete hattyúk akkor is léteztek volna. Nem a keresés lett volna hibás, hanem a logikai kép és a tulajdonság megfeleltetése. Azt a tételt, hogy a kép annyit mond arról, amit ábrázol, amennyit ábrázol belőle, úgy ültethetjük át a keresés–találás nyelvjátékába, hogy „amit megtalálunk, arról annyit tudhatunk, hogy megfelel azon szempontoknak, amelyek alapján kerestünk”. Ha ezután azt állít-

40 Hintikka 2002, 188. o.

41 Uo.

jük, hogy ezen feltételeknek megfelelni annyi, mint  $x$ -nek lenni, annak igazságát nem szavatolja a helyesen végzett keresés.

Azt hiszem, hogy a legfontosabb következtetés, amelyet levonhatunk a logikai kép és az „amit keresünk” megfeleltetéséből a nemlétezők képi ábrázolásának problémájával kapcsolatban az, hogy ahhoz, hogy valamit „keressünk”, azaz állítsunk valamit, aminek formalizálásához kvantorokra lenne szükségünk – akár csak azt, hogy valami létezik –, először egy logikai képpel kell rendelkezünk arról az esetről, amikor az adott állítás igaz. Fontos, hogy ez nem ugyanaz, mint a dolgozat elején említett érv a nemlétező objektumok létezése mellett, vagyis hogy ahhoz, hogy azt állíthassuk, hogy Zeusz nem létezik, léteznie kell valaminek, amiről ezt állítjuk. Ez az érv valamilyen objektumot feltételez, amelyről állítjuk a  $\neg E!$  predikátumot, míg a logikai kép nem objektum, hanem a dolgok valamilyen állása. Az objektumokat megnevezhetjük egy névvel, határozott leírással vagy rámutatással, míg logikai képekről csak mint (többnyire mesterkelten hangzó) tulajdonságokról beszélhetünk, mint például „zeuszság”, „hattyúság” vagy „az elemek ilyen elrendezettsége” a bab-kép esetén.

### Ábrázolás és denotáció

Most térjünk vissza kiindulóponthoz. Vizsgáljuk meg a dolgozat elején felvázolt gondolat kísérletet a kép–logikai kép fogalompár segítségével. A mecénás és a festő együttműködésének eredménye két festmény, melyek közül az egyikről Goodman alapján azt kellene állítanunk, hogy egy Churchill-kép, mely Churchillt ábrázolja, míg a másiktól azt, hogy egy Odüsszeusz-kép, mely nem ábrázol semmit. Goodman értelmezésében az ábrázolás, mint a denotáció egy esete, relációs tulajdonság, mely egy kép és egy tárgy között áll fenn. Goodman elemzése szerint a Churchill- és Odüsszeusz-képek abban különböznek egymástól, hogy az egyik egy valós személyt ábrázol, míg a másik nem ábrázol semmit; mivel Odüsszeusz nem valós személy, tehát a kép nem állhat a denotáció relációjában vele.

Nem szándékom vitatni, hogy képek denotálhatnak, és hogy ez relációs tulajdonság, azonban úgy gondolom, hogy ahhoz, ahogyan az ábrázolás szót használni szokás, közelebb áll az, ha nem a denotáció egy esetének, hanem az okának tekintjük. Valahogy úgy, ahogy az, hogy egy rajzolt nyíl mutat valamire vagy nem mutat semmire (azaz denotál vagy sem), annak a következménye, hogy a nyíl milyen formájú (illetve hogy egyáltalán nyíl formájú), azaz melyik oldalán van a hegye.

Vizsgáljuk meg a gondolat kísérlet képeinek keletkezését lépésről lépésre. A festő először megkérdezte, hogy kit fessen le. Az erre adott válasz felfogható úgy, mint a kép címe; mint a bab-kép esetében a felette elhelyezett felirat. Ezután kapott egy rövid

leírást, mondhatni egy nyelvi formájú logikai képet, amely alapján megfestette a képet. A kiindulópont a keresés–találás nyelvjátékához hasonlóan itt is egy leírás vagy logikai kép, azonban ami ezután történik, mondhatni épp ellentétes. A festő nem egy valóságos helyzetet keres, amelyre igaz a leírás, hanem egy képen ábrázolja, hogy miképp nézne ki egy ilyen helyzet; tehát kifejezetten ignorálja, hogy létezik-e, vagy valaha létezett-e ilyen helyzet a valóságban. És vajon ebből a szempontból nem ugyanezt csinálja-e minden festő és szobrász, aki nem olyasmit ábrázol, amit lát? Hiszen csak különféle leírások alapján dolgozhatnak, hacsak nem olyasvalamit igyekeznek lefesteni, amit látnak, azaz amivel kép és nem logikai kép formájában találkoznak. Az, hogy Churchill vagy Odüsszeusz léteztek-e a valóságban vagy sem, semmiféle hatással nincs a gondolatkísérletben szereplő képekre, mivel ha valamelyikük létezett is, akkor is csak mint valamiféle leírás lehet a kép tárgya, hiszen a festő egyikükkel sem találkozott. A gondolatkísérletben szereplő képek elsősorban nem tárgyakat, hanem leírásokat – logikai képeket – ábrázolnak. Ezek pedig okságilag megelőzik azt, hogy létezik-e valami, ami megfelel nekik, hiszen a kvantifikált kijelentések, amelyek valami létezését állítják, logikai képeken alapulnak, tehát előfeltételezik őket. Goodman szerint az, hogy egy kép ábrázol-e valamit, annak függvénye, hogy denotál-e, azonban ehhez a kritériumhoz csak akkor juthatunk el, ha a képek már elkészültek: meg kell néznünk, hogy mit ábrázolt rajtuk készítőjük, és hogy a világban található-e ilyet.

Ettől függetlenül feltehetjük azt a kérdést egy képről, hogy „létezik-e ilyen a valóságban?”, azaz denotál-e valamit, azonban erre válaszolva egy kvantifikált kijelentést teszünk, melynek alapja egy leírás, nem egy kép. Ez a leírás alapulhat a képen, vagy egy olyan különleges esetben, mint a bemutatott gondolatkísérlet, lehet a kép alapjául szolgáló eredeti leírás, de mindig el fogja választani tőle egy lépés. Az a leírás, amin a kvantifikált kijelentés alapul, soha nem lehet azonos a képpel, mivel bármilyen leíráshoz végtelen számú (de legalábbis meglehetősen sok) különböző kép társítható. Tehát abból az állításból, hogy „ilyen nincs a valóságban”, nem következhet az, hogy „a kép nem ábrázol semmit”, mivel az első állítás egy leírásra vonatkozik, a második pedig egy képre. Épp ellenkezőleg: egy kép elsősorban ábrázol, és annak függvényében denotál vagy sem, hogy létezik-e olyasvalami, amit ábrázol.

Azonban nem minden kép készül leírások alapján, mint a gondolatkísérletben szereplőek. Előfordul, hogy egy kép készítője nem leírás, hanem látvány alapján dolgozik, azaz nem logikai kép, hanem kép alapján. Bár a reprezentáció szót sokan (köztük Goodman is) általánosságban a képi ábrázolás megnevezésére használják, amennyiben viszont etimológiájához hűen akarjuk használni, azokban az esetekben melyeket a gondolatkísérlet példáz, nem beszélhetünk reprezentációról. Ezen képek esetében ugyanis valójában prezentáció történik, azaz *prae-sentatio*, valami nem érzékinek az *érzések elé helyezése*; míg a reprezentáció szót azokra az esetekre kell fenntartanunk, amikor tény-

legesen *re-prae-sentatio* történik, azaz valami *érzékinék újra az érzék elé helyezése*. Az első esetben egy logikai kép alapján hozunk létre egy képet, míg a második esetben egy kép alapján egy másik képet.<sup>42</sup>

A reprezentációk esetében a „van-e ilyen a valóságban?” kérdést kezelhetjük ugyanúgy, mintha prezentációról lenne szó, azaz tekinthetjük a kép alapján alkotott logikai képet egy kvantifikált kijelentés alapjának, de eljárhatunk más módon is: érthetjük a kérdést úgy is, hogy valóságos volt-e a kép alapjául szolgáló kép. Ebben az esetben a kép valóságossága jelentheti például azt, hogy a festő látószervéből származik, tehát például nem hallucináció eredménye. Azonban az, hogy az eredeti kép hallucináció eredménye, nem zárja ki, hogy az előző módszerrel (a kép alapján alkotott logikai képre alapozva) mégis találjunk megfelelő valóságos helyzetet, aminek eredményeképpen el kellene döntenünk, hogy melyik valóságosság-interpretációt fogadjuk el erősebbnek. Ha viszont azt találjuk, hogy a kép ténylegesen a festő látószervéből származott és nem pusztán az elméjében jött létre, és ennek alapján valóságosnak fogadjuk el, kétségtelenül valóságosnak kell lennie például egy olyan képnek is, amely egy monitorra, egy másik festményre, vagy egy szoborra nézve látható. Ez viszont azt vonja maga után, hogy nem mondhatjuk, hogy azért nem reprezentálhatunk valamit, mert nincs olyan a valóságban. Ha a lehető legpontosabb képet festjük valamiről, akkor annak érzékszervi tulajdonságait a lehető legpontosabban ábrázoljuk. Tehát ha a lehető legpontosabban lefestünk egy szobrot, amely az emberi érzékelés határain belül minden érzékszervi tulajdonságát leképezi egy fiktív entitásnak, mondjuk Pegazusnak, akkor per definitionem a lehető legpontosabb képi reprezentációt készítjük el Pegazusról. A létezés vagy valóságosság nem érzékszervi tulajdonságok (a kvantifikáció szigorú értelmezői szerint nem is tulajdonságok), és ezért nincsenek azok között a dolgok között, amelyeket egy festmény ábrázolhat.

Amellett, hogy az ábrázoláson belül elkülönítünk prezentációt és reprezentációt, a prezentációkat további két csoportra oszthatjuk. Ugyanis annak a helyzetnek a fennállása, hogy egy képi elem megfelel egy valóságos dolognak, pusztán annyi is lehet (gondoljunk a bab-képre), hogy az adott elemet a képben betöltött szerepe – azaz a többi

42 A reprezentáció és prezentáció kifejezések gyakran használatosak az ismeretelméletben, azonban attól eltérő jelentéssel, ahogy ebben a dolgozatban, a képekkel kapcsolatban előfordulnak. Ismeretelméleti kontextusban például olyasmiket mondhatunk, hogy egy gondolat reprezentál valamilyen tárgyat – ami lehet például egy festmény is –, azonban a szó általam használt értelmében egy festmény csak egy képet reprezentálhat, magát a tárgyat nem; ha a szóban forgó kép valamilyen konkrét tárgy képe, akkor emellett a denotáció relációjában is állnak. A prezentáció–reprezentáció fogalom pár igen fontos terminológia az ismeretelméletben, azonban ez a használatuk mindenképpen metaforikus, hiszen gondolatok aligha helyezhetnek bármit is az érzékek elé. Fontosnak tartom ezt megkülönböztetni attól, ahogy ebben a dolgozatban használom ezeket a kifejezéseket, a szó szerinti, etimológikus jelentésükhöz igyekezve igazodni, mivel úgy gondolom, hogy ez egy olyan különbségre mutat rá az ábrázolás két típusa között, amely fontos tanulságokkal szolgál a képek logikai struktúrájának vizsgálatához.

képelemhez fűző viszonya – alapján megfeleltetjük egy dolognak. Emellett azonban van egy másik eset is, amikor a dolgok valamilyen állásának ábrázolása nem pusztán megfeleltetéssel történik. Ilyenkor nem csak oszthatatlan elemként ábrázolunk valamit, mint a babok az alakulatokat a bab-kép esetében, hanem tovább bontva részlemeinek logikai képévé. Gondoljunk a sakkbábúkra, amelyek szintén katonai alakulatokat jelölnek, ám a babszemeknél egy szinttel részletesebben, mivel több típust is megkülönböztetnek, és például a vezér „vezérségét” is ábrázolják valamilyen egyszerű módon. Ennek alapján a prezentáción belül megkülönböztethetjük azt, amikor egy képi elem a kép egészéhez viszonyított szerepe által (kívülről) ábrázol valamit, illetve amikor a részeinek viszonya által (belülről).

Emellett megkülönböztethetünk a prezentációk alapjául szolgáló logikai képek között elgondolhatókat és elgondolhatatlanokat, mint például a kerek négyzet. Ugyanis amit nem tudunk elgondolni, azt nem tudjuk ábrázolni, avagy Wittgenstein szavaival: „Egy összefüggés elgondolható» – ez azt jelenti, hogy képet alkothatunk róla.”<sup>43</sup> Ez az ábrázolhatatlanság azonban csak a belső ábrázolásra vonatkozik, ugyanis ami ábrázolhatatlan, az nem valamiféle objektum, hanem egy összefüggés. A „kerek négyzet” elgondolhatatlansága vagy belső ábrázolhatatlansága abban rejlik, hogy nem ábrázolhatóak azonos tárgyon a kerekesség és a négyzetség tulajdonságai, mivel azok inkompatibilisek egymással. De ez nem jelenti azt, hogy kívülről, egy kép egy elemeként ne ábrázolhatnánk. Képzeljünk el például egy képet, melynek címe „A kerek négyzet”, és két halmazból áll, melyek metszik egymást és a „Kerek dolgok”, illetve „Négyzetek” neveket viselik. A két halmaz metszetében elhelyezhetünk egy pontot, majd rajzolhatunk egy felé mutató nyilat, aminek a másik végére odairhatjuk, hogy „A kerek négyzet”.

Ha a képek azon tulajdonságát, hogy ábrázolnak valamit intrinzikus tulajdonságnak tekintjük, azzal megőrizzük az oksági kapcsolatot a szó másik, a képet létrehozó cselekvést jelölő értelmével. Ennek eredményeképp állíthatjuk, hogy „ha egy festő  $x$ -et ábrázolja egy képen, akkor az így keletkezett kép  $x$ -et ábrázolja”;  $x$ -szel egy képet (látványt) vagy leírást jelölve. Ez az ábrázolásfogalom elkülönül a denotációtól, így lehetővé téve a leképezési viszony mélyebb struktúrájának vizsgálatát, mely a két fogalmat Goodman elképzése nyomán összevonva láthatatlan marad. Ez az újabb dimenzió lehetővé teszi a prezentáció–reprezentáció, illetve a külső és belső prezentáció fogalom-pár elkülönítését, melyek közül az utóbbi pontos definícióval szolgál arról is, hogy mit jelent és miben nyilvánul meg az, ha valami ábrázolhatatlan vagy elgondolhatatlan.

---

43 Wittgenstein 2004, 3.001



### Metafizikai következmények

Mindez felveti a kérdést, hogy a leképezés folyamatának általam bemutatott leírása mennyire kompatibilis a fiktív avagy nemlétező objektumok ontológiai státuszáról alkotott szigorúbb elméletekkel. A következőkben azt szeretném megmutatni, hogy az ebben a dolgozatban leírtak elfogadása mellett tartható a kvantifikáció szigorú értelmezése. Az eddig leírtak alapján ugyan nyugodtan tehetjük azt az intuitíve igaznak tűnő állítást, hogy „ez a kép Odüsszeuszt ábrázolja”, a kvantifikáció szigorú értelmezésének szigora az olyan állítások ellen irányul, mint a „Pegasus egy szárnyas ló” vagy „Odüsszeuszt Ithaka partjainál tették partra”. A fiktív objektumokról szóló állítások létjogosultsága más lapra tartozik, mint a képekről szóló állításoké, mivel a képek valóságosak. Még akkor is, ha megengedő kvantorértelmezést vallunk, élnünk kell valamilyen megkülönböztetéssel a fiktív és valós dolgokról szóló állítások között (erre szolgál az *E!* predikátum). Ennek a megkülönböztetésnek a bevezetése nélkül, ha például valaki lefestene egy autót, amelynek a sebességmérője azt mutatja, hogy átlépte a fénysebességet, igaz lehetne az az állítás, hogy „lehet gyorsabban haladni a fénysebességnél”. Ennek a megkülönböztetésnek a legerősebb formája a kvantorok szigorú értelmezése, mely egyáltalán nem engedélyez fiktív dolgokról szóló állításokat.

Mivel a prezentáció egy logikai képet, a reprezentáció pedig egy képet prezentál, a kvantorok szigorú értelmezése mellett sincsen semmi baj azzal, ha valaki azt mondja, hogy „ez a kép Odüsszeuszt ábrázolja”. Sőt, ha feltételezzük, hogy a könyvek ebből a szempontból hasonlítanak a képekhez, azt is állíthatjuk, hogy „ez a könyv Odüsszeuszról szól”. Ilyen alapon még akkor sem kerülünk bajba, ha azt állítjuk, hogy „ezen a képen Odüsszeuszt partra teszik Ithakánál”, vagy hogy „az Odüsszeiában Ithakánál teszik partra Odüsszeuszt”. Az ontológiai szakadékba csak akkor lépünk bele, ha azt állítjuk, hogy „Odüsszeuszt Ithakánál tették partra”. Ebből a mondatból hiányzik az, hogy „ezen a képen”, vagy „ebben a könyvben”, és ezért már elfogadhatatlan, ha szigorúan értelmezzük a kvantorok jelentését, és nem gondoljuk, hogy Odüsszeusz valóban létezett, és Ithakánál tették partra. Ebben az esetben ugyanis az állítás szubjektuma (ami egyúttal a kvantor és az ontológiai elköteleződés tárgya) már nem a kép vagy könyv lenne, hanem Odüsszeusz, aki feltehetően nem valós személy.

Ennek ellenére, ha valaki azt mondja, hogy „Odüsszeuszt Ithakánál tették partra”, úgy tűnhet, hogy értelmes kijelentést tesz. Aki eleget tud Odüsszeuszról, érti, hogy miről van szó, és egyet is ért a mondattal; sőt, elképzelhetünk olyan mondatokat is, amelyek szerint Odüsszeuszt valahol máshol tették partra, és amelyek nem tűnnek igaznak. Ennek az az egyszerű magyarázata, hogy aki ismeri Odüsszeuszt, az közvetve vagy közvetlenül az Odüsszeiából ismeri, és ezért felesleges lenne hozzatenni a róla szóló állításokhoz, hogy „az Odüsszeiában”. A hétköznapi nyelv-

használat ehhez hasonló, fiktív entitásokról szóló és igaznak tűnő kijelentéseinél nem hiányzik az értelmezési tartomány ezen előzetes meghatározása, hanem nincs szükség rá, mivel triviális, és ezért kihagyható. Ettől függetlenül kimondatlanul ott kell lennie az ilyen kijelentések mögött, hiszen tudjuk, hogy ez nem (legalábbis nem biztosan) a valóságban történt, hanem Homérosz eposzában. Ha valamilyen meglepő régészeti leletből kiderülne, hogy az igazi Odüsszeust nem is Ithakánál tették partra, hanem valahol máshol, akkor az előző mondat értelmének és igazságértékének a hétköznapi nyelvben is az az állítás felelne meg, hogy „az Odüsszeiában Ithakánál tették partra Odüsszeust”.

Természetesen, ha egy kijelentés valamilyen rejtett elemmel rendelkezik, azt a formalizálásban meg kell valahogy jeleníteni. Ahhoz, hogy az ilyen típusú állításokat (szigorú értelemben) kvantifikált kijelentésekké alakíthassuk, valahogy jelölnünk kell azt a mondatelemet, hogy „az Odüsszeiában”, és épp erre szolgál az úgynevezett történetoperátor.<sup>44</sup> Ez általában egy *S* betűvel jelöli egy kijelentés formalizálásában, ha az egy történet kontextusában értelmezendő.

Ha a kvantorokat megengedő módon értelmezzük, még tovább tágíthatjuk a nem kívánt ontológiai elköteleződés nélkül állítható mondatok halmazát (mivel csak az *E!* predikátum használata jár ontológiai elköteleződéssel). Ha például Parsonst követve a kvantorokat nem objektuális, hanem szubsztitucionális módon értelmezzük, azaz nem tárgyakhoz, hanem „kifejezésekhez” (terms) kötjük a jelentésüket,<sup>45</sup> nincs szükségünk a történetoperátorra ahhoz, hogy fiktív entitásokról tehessünk állításokat. Azonban hogy ne kelljen igaznak tekintenünk az olyan állításokat, mint „lehet gyorsabban haladni a fénysebességnél”, használnunk kell az *E!* predikátumot, ha a fiktív világokról tett állításaink konfliktusba kerülnének a valóságban értelmezendő változataikkal. A megengedő kvantorértelmezéssel formalizálhatóvá válik például az a kijelentés is, amely a legtöbb szigorú értelmezés mellett ironikus módon nem formalizálható: hogy „bizonyos dolgok nem léteznek”. Az azonban nem szorul bizonyításra, hogy a megengedő kvantorértelmezések kompatibilisek a képek logikai struktúrájának ebben a dolgozatban bemutatott elemzésével, hiszen az ábrázolást denotációként (azaz a kép és egy objektum relációjaként) kezelve is csak a kvantorok szigorú értelmezése mellett jelent problémát a fiktív entítások ábrázolása.

44 Woods 1974, Künne 1990.

45 Parsons 2002, 156. o.

## Bibliográfia

- Goodman, Nelson 1988, *Languages of Art*. Hackett, Indianapolis/Cambridge.
- Hintikka, Jaakko 2002, „Language-Games for Quantifiers.” In Dale Jacquette (szerk.), *Philosophy of Logic: An Anthology*. Blackwell, Malden, 183–200. o.
- Kant, Immanuel 2004, *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János, Atlantisz, Budapest.
- Kenny, Anthony 2006, *Wittgenstein*. Blackwell, Malden.
- Künne, Wolfgang 1990, „Perception, Fiction, and Elliptical Speech.” In Klaus Jacobi – Helmut Pape (szerk.), *Thinking and the Structure of the World. Hector-Neri Castañeda's Epistemic Ontology Presented and Criticised*. de Gruyter, Berlin, 268–284. o.
- Meinong, Alexius 1960, „On the Theory of Objects.” In Roderick Chisholm (szerk.), *Realism and the Background of Phenomenology*. Free Press, Glencoe, 76–117. o.
- Meinong, Alexius 1971, *Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Gegenstandstheorie*. Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz.
- Parsons, Charles 2002, „A Plea for Substitutional Quantification.” In Dale Jacquette (szerk.), *Philosophy of Logic: An Anthology*. Blackwell, Malden, 156–60. o.
- Quine, W. V. O. 1963, „On what where is.” In *From a Logical Point of View*. Harper Torchbooks, New York, 1–19. o.
- Russell, Bertrand 1996, „On Denoting.” In A. P. Martinich (szerk.), *The Philosophy of Language*. Oxford University Press, New York, 199–207. o.
- Ryle, Gilbert 1999, *A szellem fogalma*. Ford. Altrichter Ferenc, Osiris, Budapest.
- Wittgenstein, Ludwig 1998, *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin, Atlantisz, Budapest.
- Wittgenstein, Ludwig 2004, *Logikai-filozófiai értekezés*. Ford. Márkus György, Atlantisz, Budapest.
- Woods, John 1974, *The Logic of Fiction: A Philosophical Sounding of Deviant Logic*. Mouton, The Hague and Paris.

## Kapelner Zsolt

1991-ben születtem Budapesten. Az ELTE-n szereztem diplomát szabad bölcsészet alapszakon, filozófia szakirányon 2013-ban. Jelenleg a Central European University mesterszakos hallgatójaként tanulok filozófiát. Fő érdeklődési területem az analitikus nyelvfilozófia és metafizika. A jelen dolgozat elkészítésében nyújtott felbecsülhetetlen segítségükért köszönettel tartozom témavezetőmnek, Forrai Gábornak, valamint az Eötvös József Collegium filozófia műhelyének és az Erasmus Kollégium Nyelvfilozófia, Nyelvtudomány, Nyelvi ismeretterjesztés Kutatócsoport tagjainak.

Kapelner Zsolt

## Egy még radikálisabb fordítás

### 1. Bevezetés

Dolgozatom középpontjában Willard van Orman Quine gondolat kísérlete, a *radikális fordítás* áll. E gondolat kísérlet és az abból vett érv, a *fordítás meghatározatlansága* mellett a huszadik század egyik legélelénkebben tárgyalt és támadott filozófiai tézise.<sup>1</sup> Az alábbi vizsgálódások kiindulópontja e támadások egyike – nevezzük így –, az *antropológiai ellenvetés*.

Az ellenvetés komoly, de elhárítható veszélyt jelent a quine-i tézisére. Annak érdekében, hogy ezt megmutassam, egy kiterjesztett gondolat kísérletet vizsgálok, melyben a fordító *nem emberi beszélők* nyelvét fordítja. E vizsgálat megmutatja, hogy az antropológiai ellenvetés elhárítható, de csak további, szélesebb körű meghatározatlansági tézisek elfogadása árán, melyek a nyelv, a jelentésség, az interpretáció fogalmával kapcsolatos alapvető elképzeléseinket kérdőjelezi meg.

A dolgozat első szakaszában áttekintem Quine gondolat kísérletét és a fordítás meghatározatlansága melletti érveit. Ezután ismertetem az antropológiai ellenvetést, mely szerint Quine alaptalanul tagadja meg a radikális fordítótól az antropológiai ismereteket. Ennek fényében a meghatározatlansági tézis komoly veszélybe kerül. A probléma azonban megoldható, ha a radikális fordítótól további, szélesebb körű fordítási, interpretációs feladatok megoldását követeljük meg.

Hogy e feladatok miként kivitelezhetőek, azt legjobban egy kiterjesztett gondolat kísérletben vizsgálhatjuk, amelyben a fordító nem emberi beszélőket vizsgál, így az említett antropológiai ismeretek nem állnak rendelkezésére. Ez a *még radikálisabb fordítás* a második szakasz tárgya. Amellett fogok érvelni, hogy e további fordítás, melynek során a fordító az idegenek *viselkedését* „fordítja”, interpretálja, lényegi hasonlóságokat mutat a radikális fordítással, mi több, ugyanúgy *meghatározatlan*.

A harmadik szakaszban ezen új típusú meghatározatlanság egy esetét vizsgálom: a nyelvi viselkedés vagy jelentéskifejezés meghatározatlanságát. Quine eredeti érveinek kiterjesztésére, illetve Donald Davidson, Daniel Dennett és mások elképzeléseire támaszkodva azt igyekszem megmutatni, hogy ugyanúgy, ahogy a radikális fordítás során meghatározatlan, hogy mely mondat mely másik mondattal szinonim, a még radikálisabb helyzetben szintén meghatározatlan, hogy mely viselkedések számítanak jelentések kifejezéseinek és melyek nem.

---

<sup>1</sup> Kirk 2004, 151. o.

A tárgyalás során végig a *quine-i keretrendszerben* dolgozom, vagyis elfogadom Quine legfontosabb előfeltevéseit, melyek plauzibilitásáról napjainkban is vita folyik. Ha tehát Quine elképzeléseit a jelentések episztemológiájáról vagy a diszpozíciók természetéről hitelt érdemlő cáfolat éri, az alábbi érvek is újragondolásra szorulnak.

## 2. Radikális fordítás

Quine gondolatkísérletét, a *radikális fordítást*,<sup>2</sup> a nyelvi jelentés bizonyos jellemzőinek feltárása és egy közkeletű jelentésemélet – az úgynevezett mentális jelentésemélet – cáfolata érdekében állította fel.<sup>3</sup> A probléma, melyet felvet, a következő. Tudjuk, hogy mondataink jelentése mikor azonos és mikor nem, azaz ismerjük a jelentések azonosságfeltételeit. Erre a tudásra azonban nem tehetünk szert máshogy, csak a többi nyelvhasználó *viselkedésének* megfigyelésén keresztül. A nyelv társas tevékenység, a szociális interakciók egy formája.<sup>4</sup> A nyelvtanuló gyermek nem lát bele mások mentális életébe, a mondatok jelentésének elsajátításakor a többiek viselkedésére kell hagyatkoznia.<sup>5</sup> A jelentések azonosságfeltételeinek tehát leolvashatónak kell lenniük a nyelvi viselkedésről: pusztán a viselkedés megfigyelésére támaszkodva megállapíthatónak kell lennie, mely mondatok jelentése azonos és melyeké különböző.

Hogy a mentális jelentésemélet téves, Quine szerint leginkább a radikális fordítás során érhető tetten. A gondolatkísérlet a következőképpen fest: egy nyelvész egy dzsungelbéli törzshöz érkezik. A törzs tagjai olyan nyelvet beszélnek, melyet soha korábban nem fordítottak le, és amely nem rokona egyetlen ismert nyelvnek sem. A nyelvész feladata egy *fordítási kézikönyv* elkészítése,<sup>6</sup> amely megmutatja, mely bennszülött mondatok jelentése mely magyar mondatok jelentésével azonos. Mivel azonban semmilyen egyéb forrás nem áll rendelkezésére, teljes mértékben a bennszülöttek viselkedésére kell hagyatkoznia. Amennyiben a mentális jelentésemélet helyes, ennek az *evidenciális bázisnak* elégségesnek kell lennie ahhoz, hogy megállapítsa a szóban forgó jelentésazonosságokat.

Quine amellett érvel, hogy a rendelkezésére álló bizonyítékok nem határoznak meg egyetlen helyes fordítási kézikönyvet: mindig lehetséges több olyan fordítás is, amelyeket a bizonyítékok egyaránt alátámasztanak, de amelyek ellentmondanak egymásnak ate tekintetben, hogy mely bennszülött mondatok mely magyar mondatoknak felelnek

---

2 Quine 1960, 26. o.

3 Quine 2002a, 138. o.

4 Quine 1960, ix. o.

5 Gibson 1986, 31. o.; Quine 1973, 35. o. skk.

6 Quine 1960, 26. o. skk.

meg. A fordítás tehát *meghatározatlan*.<sup>7</sup> Ha pedig a fordítás meghatározatlan, úgy a jelentéseknek nincsenek és nem is lehetnek azonosságfeltételeik.

Hogyan érvel Quine emellett? Ahhoz, hogy ezt megértjük, először a nyelvész munkamódszerére kell vetnünk egy pillantást. A nyelvész feladata, hogy a mondatok jelentését a verbális viselkedés alapján azonosítsa. Nem figyelhet meg más, csak a bennszülötteket érő ingereket és az arra adott válaszreakciókat. Ez a szemmel láthatóan *behaviorista* megközelítés gyanút kelthet a quine-i gondolatmenettel szemben. A fordító azonban nem pszichológiai megfontolásokból fordul a behaviorizmushoz, döntése szigorúan módszertani, ráadásul megkerülhetetlen. Ahogy a nyelvtanuló gyermek sem fér hozzá máshoz, mint a nyelvi viselkedéshez, úgy a radikális fordító számára sincs más lehetőség, mint a *metodológiai behaviorizmus*:

A pszichológiában az ember vagy behaviorista, vagy nem, de a nyelvészetben nincs választási lehetőség. Mindannyian úgy sajátítjuk el a nyelvet, hogy megfigyeljük mások verbális viselkedését. [...] A nyelvi jelentésben nem lehet több annál, mint amennyi a megfigyelhető szituációban világosan látható viselkedésünkből kihámozható.<sup>8</sup>

A fordítónak tehát csak arról van többé-kevésbé biztos tudása,<sup>9</sup> hogy a bennszülöttek mikor állítanak egy-egy mondatot, illetve hogy mikor *helyeslik* [assent] vagy *utasítják el* [dissent] egy mondat kimondását, azaz, hogy mikor tartják *állíthatónak*. Ezekről Quine szerint a viselkedés megfigyelése megbízhatóan tudósít.

A nyelvész ezek alapján megalkothat egy segédfogalmat a mondatjelentések azonosításához, az úgynevezett *ingerjelentést*. Egy mondat ingerjelentése két összetevőből áll: az afirmatív és a negatív ingerjelentésből. Egy mondat afirmatív ingerjelentése azon ingerek halmaza, amelyek jelenlétében az anyanyelvi beszélők állíthatónak tartják a mondatot, helyeslik a kimondását.<sup>10</sup> Ennek megfelelően definiálható a negatív ingerjelentés.

Az ingerjelentés a legtöbb esetben egyáltalán nem felel meg annak, amit szokásosan a mondatok jelentésének tartunk. A logikai igazságok és egyéb, úgynevezett *álló mondatok* minden körülmények közt állíthatóak. Az olyan *alkalmi mondatok*, mint „Egy híres regényíró lépett a nappaliba” már nem ilyenek. Az viszont, hogy melyik mondat bír ezzel a jelentéssel, a beszélőket érő ingerek alapján aligha állapítható meg, hacsak nem tesszük fel, hogy a regényírók jelenléte egy sajátos, jól körülhatárolható módon ingerli a beszélőket. Az ingerjelentés és a mondatjelentés bizonyos speciális mondatok esetében

7 Quine 1960, 27. o., 1987, 8. o., 1992, 48. o. A fordítás meghatározatlanságának – csakúgy, mint Quine más fontos téziseinek – számos megfogalmazása létezik. Itt a legfontosabb szöveghelyekre hivatkozom. További megfogalmazásokhoz ld. Gaudet 2006, 44. o. ssk.

8 Quine 1987, 5. o., Forrai Gábor fordítása (Forrai 1999).

9 Az induktív módszer folytán teljes bizonyosságról itt sem beszélhetünk (Quine 1960, 68. o.).

10 Quine 1973, 47. o.

azonban többé-kevésbé egybeesik. Ezek az úgynevezett *megfigyelési* mondatok, mint az „Esik az eső!”, „Lám, egy nyúl!”, „Piros!” stb. Ezek a mondatok jelentik azt a pontot, ahol a nyelvész „betörhet a nyelvbe”.<sup>11</sup>

Ideális esetben a megfigyelési mondatok a háttértudás nélkül megérthető, közvetlenül a megfigyelt jelenségre vonatkozó mondatok. Quine szerint ezt az ideált az egyes mondatok csak megközelíteni tudják: a megfigyelési jelleg fokozati kérdés.<sup>12</sup> Két mondat közül inkább megfigyelési az, amelynek az ingerjelentése a különböző beszélők számára *közelebb esik egymáshoz*: az „Ott egy agglegény!” mondat kimondását egészen eltérő ingerek is kiválthatják más-más emberek esetében, míg az „Ott egy piros dolog!”-hoz kapcsolódó ingerek a különböző beszélők számára igen hasonlóak.<sup>13</sup>

A megfigyelési mondatok jelentése viszonylag nagy biztonsággal megállapítható. Innen kezdve azonban a fordítónak nincs ilyen könnyű dolga. Azt, hogy mely kifejezések kvantorszók, melyek az azonosságot, a többes számot kifejező jelek, már nem olvashatja le teljes bizonyossággal a nyelvi viselkedésről. Ezekre vonatkozóan egy úgynevezett *analitikus hipotézist* kell felállítania. Ennek során a még le nem fordított nyelvi elemeket hipotetikusan megfelelteti a magyar nyelv valamely elemének, majd elméletét a megfigyelések alapján igyekszik igazolni. Ha a hipotézis hibásnak bizonyul, módosít rajta, ha az újabb hipotézis is falszifikálódik, még újabbat állít fel, míg végül előáll egy megfelelően működő fordítási kézikönyvvel.<sup>14</sup>

Quine azt állítja, hogy ebben a helyzetben lehetséges két olyan fordítási kézikönyvet készíteni, amelyek *semmilyen értelemben* nem ekvivalensek, ám egyformán „jól működnek”: illeszkednek a megfigyelésekhez. Milyen érveket találhatunk emellett a különös állítás mellett? A következőkben Quine-t követem, aki megkülönböztet egy *felülről* és egy *alulról* érkező érvelési stratégiát.<sup>15</sup>

A felülről érkező érvelés a radikális fordítás és a tudományos elméletalkotás analógiájára mutat rá.<sup>16</sup> Quine szerint a tudományos elméletek *a tapasztalatok által aluldetemináltak*: mindig alkotható két olyan elmélet, melyek egyformán jól illeszkednek az *összes lehetséges megfigyeléshez*, de amelyek *logikailag inkompatibilisek*.<sup>17</sup> Az analógia a fordítás meghatározatlanságával szembetűnő. Ez nem azt jelenti, hogy a fordítás meghatározatlansága az aluldetemináltság egy esete lenne,<sup>18</sup> mivel a meghatározatlanság akkor is fennállna, ha egy és csakis egy helyes tudományos elmélet létezne. A hasonlóság a kettő között sokkal inkább abban áll, hogy mindkettő empirikus elmélet. Mint ilyen,

11 Quine 1960, 40. o., 1973, 37. o. skk.

12 Quine 1960, 42. o., 1992, 63. o.

13 Quine 1960, 43. o.

14 Quine 1960, 68. o.

15 Quine 1970, 183. o.

16 Quine 1970, 178. o. skk.

17 Quine 1975, 1992, 96. o. skk.

18 Gaudet 2006; Quine 1970, 183. o., 1992, 101. o.



mindkettő természete szerint „ember-csinálta szövődék, amely a tapasztalattal csak a peremek mentén érintkezik”.<sup>19</sup> A szövődék belseje pedig sokféleképpen átrendezhető úgy, hogy a peremek továbbra is adott módon érintkezzenek a tapasztalattal.

Az alulról jövő érvelés a meghatározatlanság egy konkrét esetére világít rá.<sup>20</sup> Tegyük fel, hogy a bennszülötteknek van egy megfigyelési mondata: „Gavagai!”, melyet akkor és csak akkor hajlamosak állítani, ha nyulak vannak közelben. Joggal gondolhatnánk, hogy a mondat jelentése „Nyúl!”. Vegyük azonban észre, hogy valahányszor egy nyúl van a közelben, az alábbi dolgok szintén jelen vannak: leválaszthatlan nyúlrészek, a „nyúltság” egy instanciája, egy nyúl épp aktuális temporális szelete stb. Pusztán az ingerjelentések alapján a „Gavagai!” épp úgy jelenthetné, hogy „Lám, egy leválaszthatlan nyúlrészt!”, mint hogy „Lám, egy nyúl!” – semmilyen megfigyelés nem támaszthatja alá az egyik hipotézist és cáfolhatja a másikat. Természetesen az alternatív fordítás nem különbözhet kizárólag a „Gavagai!” jelentésében. Az azonosságot, a rész–egész viszonyokat jelző kifejezések is átértelmezésre szorulnak, ha a „Gavagai!”-t átértelmezzük.<sup>21</sup> De Quine állítása az, hogy ilyen átértelmezések – bármennyire „kiagyalt és perverz”<sup>22</sup> is az eredmény – igenis lehetségesek. Az alulról jövő érvelés voltaképpen azt mutatja meg, hogy már a megfigyelési mondatok jelentésének megállapítása is az analitikus hipotézis része.<sup>23</sup>

Eddig áttekintettük Quine tézisét a radikális fordítás meghatározatlanságáról és az emellett szóló érveket. Ezt a hétköznapi intuíciónknak igencsak ellentmondó elképzelést sokféle támadás érte az utóbbi fél évszázadban. A következőkben az egyik ilyen támadást tárgyalom, melyet *antropológiai ellenvetésnek* nevezek, és amelyet Jaakko Hintikka és Hans-Johann Glock munkáit követve mutatok be.<sup>24</sup> A radikális fordítás – Quine szándéka szerint –, olyan szituáció, amelyben semmiféle előzetes tudás nem áll a fordító rendelkezésére. Mint arra többen rávilágítottak azonban, ha szemügyre vesszük a nyelvész munkamódszerét, azt találjuk, hogy igen széleskörű előzetes tudással rendelkezik.<sup>25</sup> A fordítás ugyanis nem kizárólag a helyeslés és elutasítás megfigyelése alapján történik:

Kitartok amellett, hogy a tézis nem függ a radikális fordításkor rendelkezésre álló bizonyítékoknak a helyeslésre és az elutasításra való korlátozásától. A releváns bizonyítékok köre túlmutat a beszéden. Részei az elpirulások, hebegések, elfutások. Magában foglalja a bennszülöttek szokásait és rítusait, és tulajdonképpen minden fajta megfigyelhető

19 Quine 1999.

20 Quine 1960, 51. o. skk., 1970, 181. o. skk.

21 Quine 1960, 72. o.

22 Quine 2002a.

23 Quine 1960, 68. o.

24 Glock 2003; Hintikka 1969.

25 Glock 2003, 177. o. skk.

viselkedést amely a fordítás érdekében kiaknázható. A helyeslés, elutasítás és kérdezés módszere szükséges, de nem elégséges.<sup>26</sup>

A fordító tehát *tudja*, hogy a bennszülöttek mely viselkedése számít elpirulásnak, hebegésnek, elfutásnak, tisztában van továbbá azzal is, hogy a bennszülöttek mikor lepődnek meg, mikor értetlenkednek, mikor figyelnek oda valamire. Ha nem tudná, hogy mely viselkedéseket kell ilyenként értelmeznie, nemcsak hogy széleskörű ismeretforrástól esne el, de a fordítás alapvető feltételei nem teljesülnének.

Ha a nyelvész nem képes a bennszülöttekkel beszédbe elegyedni és olyan társalgási szituációt kialakítani velük, melyben a szavak jelentéséről faggathatja őket, aligha kezdhet hozzá a fordításhoz.<sup>27</sup> A fordító tehát *igen speciális beszédaktusokat* képes felismerni és kieszaközölni a bennszülöttek részéről, ehhez pedig értelmeznie kell gesztusaikat, hanghordozásukat, testtartásukat, arckifejezésüket. Mindez az információ, amely a fordító és a bennszülöttek kölcsönös megértését biztosítja, elengedhetetlen a fordítás megkezdéséhez, a helyeslés és elutasítás jeleinek, valamint a mondatok ingerjelentéseinek azonosításához.<sup>28</sup>

Hogyan tesz szert a fordító erre a tudásra? A legtöbb szerző szerint egyszerűen azáltal, hogy ő maga is az emberi nemhez tartozik. Ahogy Wittgensteinre hivatkozva többen megjegyzik, nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy „[a] közös emberi cselekvésmód az a vonatkoztatási rendszer, amelynek segítségével egy idegen nyelvet értelmezünk”.<sup>29</sup> Ennek ismerete teszi lehetővé számunkra, hogy ne csak a helyeslés és elutasítás jeleit, de a köszönés, a keresés, a megriadás stb. jellemző kifejezési formáit is felismerjük.<sup>30</sup>

Ha azonban a nyelvész hozzá sem foghatna a fordításhoz, ha nem tudná, hogy az embereket általánosan jellemzik bizonyos magatartásformák, hogyan juthat olyan abszurd következtetésekre, hogy a bennszülöttek temporális nyúlrészelekről beszélnek? A radikális fordítás antropológiai dimenziójának megnyitása azzal a következménnyel jár, hogy ezeket a devianciákat ki kell zárunk, mert épp úgy, ahogy antropológiai sajátosságunk az, hogy miként kérdezőnk és lepődünk meg, de az is, hogy jellemzően partikuláris dolgokra, nem pedig azok leválasztatlan részeire referálnak a szavaink. Úgy tűnik, Quine önkényesen tagad meg olyan jellemzőket a radikális fordítás bennszülötteitől, amelyek *tényszerűen* jellemzik a legtöbb embert.<sup>31</sup> A radikális fordítás védelmezője tehát egy dilemmával szembesül: ha a fordító alapul veheti a közös emberi cselekvésmódot, akkor

26 Quine 1990, 176. o.

27 Glock 2003, 178. o. skk.

28 Glock 2003, 179. o. skk.; vö.: Quine 1960, 30.

29 Wittgenstein 1998a, 126. o.

30 Glock 2003, 197. o.; Zilhão 2003, 229. o.

31 Glock 2003, 222. o.

sokkal többet tud meghatározottan lefordítani, mint ahogy Quine állítja, ha azonban nem, úgy hozzá sem kezdhet a fordításhoz.<sup>32</sup>

Ez a probléma komoly nehézséget jelent a radikális fordításon alapuló érv számára, de nem értek egyet Glockkal abban, hogy pusztán emiatt el is kellene vetnünk a meghatározatlansági tézist. Ez, úgy vélem, mindössze egy további feladatot állít a fordító elé: szert kell tennie az imént említett tudásra, interpretálnia kell a bennszülöttek nem nyelvi viselkedését. Egy helyen maga Quine is megemlékezik arról, hogy a fordítónak szembesülnie kell ezzel a feladattal: „nem tartom a helyeslés és elutasítás felismerését lényegileg különbözőnek a rákövetkező, magasabb rendű fordítástól.”<sup>33</sup> Ezek, akár csak a köszönés, a meglepődés gesztusai és a *viselkedésformák* általában, bizonyos értelemben ugyanúgy *fordításra* szorulnak, mint a mondatok.

Hogyan mutatna azonban – nevezzük így – a *viselkedés fordítása*? Bizonyos értelemben a fordító feladata ugyanaz, mint a radikális fordítás esetén: a bennszülöttek bizonyos megnyilvánulásainak – arcizmok mozgatása, elpirulás, elfutás – helyeslésként, kérdezősként, megriadásként, meglepődésként stb. értelmezése, a megfigyelhető körülmények és a rájuk adott válaszreakciók alapján. Az analógia természetesen nem tökéletes, a mondatokat számos olyan tulajdonság jellemzi, amely a viselkedéseket nem. A nyelvésznek azonban a viselkedés fordítása esetén is egyfajta „szinonímiát” kell megállapítania a bennszülöttek megnyilvánulásai és a sajátjai között.

Vajon mi jellemzi ezt a fajta fordítást? Miben hasonlít és miben különbözik a nyelvi fordítástól? Vajon itt is kell valamiféle meghatározatlansággal számolni? Ha igen, mire vonatkozik ez a meghatározatlanság? A következő szakaszban ezeket a kérdéseket vizsgálom.

### 3. Egy még radikálisabb fordítás

Mielőtt hozzákezdenénk a viselkedés fordításának tárgyalásához, érdemes némiképp átalakítani a gondolatkísérletet. Bár a viselkedés értelmezése a radikális fordító számára is feladat, nem különösebben összetett feladat. Még ha nem is létezik közös emberi cselekvésmód, a közös evolúciós eredet, a biológiai és kognitív felépítés igen közeli rokonsága alkalmassá teszi a fordítót arra, hogy számos igen jól működő hipotézist állítson fel, mondhatni, intuitív alapon.<sup>34</sup> A viselkedés ilyen módon történő fordítása azonban nem valódi fordítás, szigorúan

32 Glock 2003, 177. o. Az érvhez nem kell feltétlenül a közös emberi cselekvésmódra hivatkoznunk. Maga Quine ebben a kérdésben inkább egy általa *empátiának* nevezett fogalomra támaszkodik. Empatikusan fordítunk, azaz a saját viselkedési mintáinkat és preferenciáinkat vetítjük rá a bennszülöttekre (Zilhão 2003, 230. o.). A kérdés ekkor az, hogy miért csak azokkal a preferenciákkal tesszünk így, amelyek a helyeslés és elutasítás azonosításához kellene, azokkal miért nem, amelyek leszűkítenék a terminusok lehetséges referenciáit?

33 Quine 1969a, 313. o.

34 Vö.: Quine 1995, 21.

véve egyszerű – jóllehet, hatékony – találgatás. A viselkedés fordításának igazi kihívásaival csak egy olyan fordító szembesül, aki számára ez az intuitív alap nem áll rendelkezésre.<sup>35</sup>

Egy ilyen fordítót nem befolyásolnak az egyazon fajhoz való tartozásból és a környezet hasonlóságából származó ismeretek. Ebben a helyzetben volna egy nyelvész, akinek *nem emberi beszélők* nyelvét kellene lefordítania, például földönkívüliekét.<sup>36</sup> A gondolatkísérletet tehát a következőképpen módosítom: a nyelvész ezúttal egy idegen bolygó felszínén landol, itt élőlényekre talál, akikről – valamilyen oknál fogva – úgy sejtí, intelligensek, nyelvet használnak. Feladata az ő nyelvük lefordítása. Ez a *még radikálisabb szituáció* kiindulópontja.

Tegyük fel, hogy a nyelvész tőlünk olyannyira különböző lényekkel találkozik, hogy viselkedésük intuitív értelmezésére kísérletet sem képes tenni. Feladata tehát olyan élőlények nyelvének lefordítása, amelyek sem az őket körülvevő környezet, sem a legalább részben közös leszármazás folytán nem hasonlíthatnak rá. A nyelv lefordításához azonban számos más kérdésben kell dűlőre jutnia. Rá kell jönnie nem csak arra, hogy mely megnyilvánulások nyelvek, de arra is, hogy melyek a nyelvi viselkedést kísérő olyan egyéb viselkedésformák, mint a helyeslés, elutasítás, rámutatás. Ahogy azonban Glock megjegyzi, az is elképzelhető, hogy ezek azonosításához olyan viselkedésformák értelmezésén keresztül vezet az út, mint az üdvözlések, megriadások, fenyegetések stb.<sup>37</sup>

Mi lesz mármost a viselkedés fordításának módszere? Kiindulópontnak vehetjük Raymond Firth megállapítását, melyre Quine is hivatkozik:<sup>38</sup>

A viselkedés vizsgálata során az antropológus kontextualizációval dolgozik. Felteszi, hogy ha megfelelően ragadja meg a kontextust, megértheti a viselkedés jelentését. Az összefüggő körülmények alkotta kontextus lehetővé teszi számára, hogy azonosítsa a tevékenység végét és a hozzá kapcsolódó értéket – azaz a kikövetkeztetett kapcsolat minőségét.<sup>39</sup>

Firth egy példát is hoz: mikor egy észak-nigériai törzs egy tagja találkozik valakivel, jellemzően heves ökölrázásba kezd. Hogyan értelmezi az antropológus ezt a viselkedést? Mindenekelőtt hipotéziseket állít fel: az ökölrázás lehet például egyfajta fenyegetés, ad absurdum, a szolidaritási mozgalom jelképe is. Az utóbbit hamar kizárhatja, de előbb-utóbb így kell tennie az elsőt is. Végül alighanem arra a következtetésre jut, hogy az ökölrázás többé-kevésbé a köszönés funkcióját tölti be. Hogyan érte ezt el? Megfigyelte, hogy a szóban forgó viselkedést nem kíséri sem lándzсарázás, sem másmilyen agresszív

---

35 Hasonlóképpen: a radikális fordítás kérdései a hagyományos fordítás kapcsán is felvetődnek, ekkor azonban előzetes ismereteink lehetővé teszik számunkra a hatékony, de empirikus alapot nélkülöző hiposztázálást.

36 Vö. Gibson 1986, 65; Glock 2003, 199 o.

37 Glock 2003, 191. o.

38 Quine 1960, 30. o.

39 Firth 1963, 23. o.

viselkedés, valamint, hogy a törzsek tagjai nem vesznek részt sztrájkokban és nemigen nyilvánítják ki szimpátiájukat Lech Wałęsával, ellenben viszonzják az ökölrázást, beszédbe elegyednek utána stb.<sup>40</sup>

A környezet és a viselkedést kísérő további viselkedések képezik azt a kontextust, amely kijelöli a szóban forgó viselkedés helyét. A viselkedés fordításának módszere tehát a még radikálisabb szituációban nagy vonalakban a következő: azonosítjuk, hogy az egyes viselkedéseket az idegenek milyen külső körülmények – ingerfeltételek – mellett hajtják végre, majd azt, hogy ezek milyen további viselkedések környezetében fordulnak elő. Ennek alapján igyekszünk megállapítani, hogyan fordítsuk az illető viselkedést. Természetesen e környező viselkedések szintén fordításra szorulnak. Végző soron a tesztelhető fordítás viselkedésformák egy igen tág körére vonatkozik, nem pedig egyes viselkedésekre.<sup>41</sup> A metodológia alapjaiban nem különbözik a radikális fordítás során alkalmazottól: a fordítást a performálhatósági feltételekre és a többi viselkedéshez fűződő kapcsolatokra alapozva igyekszünk felállítani.<sup>42</sup>

Az analógia a radikális és még radikálisabb fordítás között a további munkafázisok tekintetében is fennáll. A radikális fordító az ingerjelentések, a mondatok közt fennálló viszonyok, illetve a mondattulajdonságok megállapításával kezdi a munkát. Ezek a fogalmak átvihetők a még radikálisabb helyzetre is: egy viselkedés affirmatív „ingerjelentése” azon ingerfeltételek összessége, amelyek mellett az illető viselkedés performálható.<sup>43</sup> A negatív ingerjelentés hasonlóképpen definiálható.

A nyelvész láthatóan nem hivatkozik a helyeslésre és az elutasításra. Ez a negatív ingerjelentés esetében problematikus, előfordulhat ugyanis, hogy valaki a negatív ingerjelentéshez tartozó ingerek mellett performál egy viselkedést, amikor az „nem volna helyénvaló”. Úgy vélem, ez a lehetőség csak a társas viselkedések esetében áll fenn, az ilyen helyzeteket azonban kiszűrhetjük: egyszerűen meg kell figyelnünk, hogy melyek a jellemző válaszviselkedések a kérdéses viselkedésre, mint például a nigériaiak ökölrázására. Nagyrészt azt fogjuk találni, hogy a többiek visszaköszönnek, az esetek igen kis részében azonban előfordulhat, hogy a másik fél dühödten kiabálni kezd, például mert

40 Firth 1963, 23. o.

41 Glock 2003, 186. o.

42 Úgy tűnhet, hogy például a „Gavagai!” fordításakor a többi mondattal való kapcsolat egyáltalán nem vetődött fel szempontként. Ez azonban csak részben igaz. Quine hangsúlyozza, hogy már a megfigyelési mondatok fordításakor – abban a kései fordítási fázisban tehát, amikor konkrét mondatoknak feleltetjük meg őket – is analitikus hipotézist állítunk fel, amely hipotézis felállítása és tesztelése *holisztikus elméletalkotás*. Mikor a „Gavagai!” jelentéséről döntünk, bizonyos értelemben döntünk a vele ingerszinonim, ingerellentmondó és egyéb, összetettebb kapcsolatban álló mondatok jelentéséről is, csakúgy, mint azokról, amelyekben a „Gavagai!” terminusként fordul elő.

43 Az analógia a viselkedések és a mondatok ingerjelentése közt nem tökéletes: a mondatok esetében az ingerjelentés a valódi jelentést hivatott helyettesíteni, s mint ilyen, a referencia, igazság stb. fogalmával is szoros kapcsolatban áll. A viselkedés ingerjelentésének szerepe ugyanakkor mindössze a viselkedések performálhatósági feltételek alapján történő individuációja.

a köszönő fél illetlenül előre köszönt. Ezek az esetek kis számban és rendszertelenül bukkannak fel, ezért, úgy vélem, alkalmasak arra, hogy egyfajta elutasítási feltételként szolgáljanak a társas viselkedés számára.

A fordító tehát azonosíthatja a viselkedések ingerjelentését, így téve lehetővé a voltaképpeni fordítást. Mint a radikális fordítás esetében, itt sem kezdheti a munkát a nagyon összetett esetekkel. Egy földönkívüli számára igen komoly nehézséget jelentene az olyan komplex viselkedésformák értelmezése, mint egy adóbevallás elkészítése, vagy egy költemény megírása, más viselkedésformák előzetes azonosítása nélkül. A fordító alighanem itt is, mint a radikális helyzetben, a megfigyelési jelleg fogalmát hívja segítségül. A megfigyelési mondat mintájára a megfigyelési viselkedés definícióját így adhatjuk meg: annál inkább megfigyelési egy viselkedés, minél közelebb esik egymáshoz két beszélő számára a viselkedés ingerjelentése. A megfigyelési jelleg tehát itt is fokozati kérdés. A megfigyelési viselkedések azonosítása után hozzáláthatunk ezek értelmezéséhez. Az interpretáció értelemszerűen a megfigyelt cselekvés és az azt kiváltó környezeti inger kapcsolatán alapul, továbbá – a viselkedés azonosításának fent említett holisztikus jellege miatt – megköveteli, hogy a cselekvést övező egyéb cselekvésekről is állítsunk fel hipotézist. Ha a hipotézisünk nem falszifikálódott, úgy tovább folytathatjuk a hiposztazálást, a viselkedések egyre szélesebb és szélesebb körét vonva be. Végül elviekben egy olyan fordítási kézikönyvet kapunk, amely a viselkedési diszpozíciók teljes körét lefedi, és illeszkedik az összes megfigyeléshez.

A viselkedés értelmezésének van még egy igen fontos komponense, amely a radikális fordításnak is része, jóllehet Quine nemigen említi. Ahhoz, hogy valamit félelemviselkedésként azonosítsunk, nem elég, ha a vizsgált egyed környezetéről állítunk fel valamilyen hipotézist, például, hogy az adott körülmények között az egyednek bántódása esne: azt is fel kell tennünk, hogy az egyednek erről tudomása van, és el szándékozik kerülni a szóban forgó helyzetet. Jellemeznünk kell tehát az egyednek a környezetéhez való viszonyát, hiteket és vágyakat vagyunk kénytelenek tulajdonítani neki. Ez már a radikális fordítási helyzetben is igaz. Ha megfigyeljük, hogy valaki az „Igen!” vagy „Aha!” hangsorokat mondja ki, esetleg bólogat, úgy ez még nem ok arra, hogy azt higgyük, helyesel, hanem azt is fel kell tételeznünk, hogy igaznak is tartja, azaz hiszi a kérdéses állítást.<sup>44</sup> Az igaznak tartás mentális állapot, mégpedig nem az egyetlen, amellyel a fordítás során el kell számolnunk.

Arra jutottunk tehát, hogy a még radikálisabb helyzetben azonosítanunk kell az idegenek hiteit, vágyait és hasonló mentális állapotait, mégpedig kizárólag megfigyelt cselekvéseikre támaszkodva. Milyen módszer alkalmazhatunk ilyenkor? Quine ebben a kérdésben igencsak szűkszavú. Van azonban két szerző, aki felismerte a hittulajdonítások szerepét az értelmezésben és a fordításban: Donald Davidson és Daniel Dennett.

---

44 Vö. Glock 2003, 183 o.

A következőkben Dennett elméletére támaszkodom, mivel ez általánosabb és kevesebb előfeltevésre hagyatkozik, mint Davidsoné.

Dennett szerint általában három fajta „hozzaállással”, „beállítottsággal” [stance] vagy magyarázati stratégiával közelíthetünk egy rendszer leírásához.<sup>45</sup> Az első, úgynevezett *fizikai beállítottság* esetén a rendszert a fizika törvényei segítségével igyekszünk leírni. Ha a *tervezési beállítottságot* tesszük magunkévá, teleologikusan, funkciója felől próbáljuk megérteni a rendszert. Számunkra a harmadik, az úgynevezett *intencionális beállítottság* a legfontosabb. Ekkor a rendszert mint *intencionális rendszert* kezeljük, hiteket, vágyakat és egyéb attitűdöket tulajdonítunk neki, így próbáljuk előre jelezni a viselkedését. Ez a hittulajdonítás természetesen a rendszer viselkedésének előzetes megfigyelésén alapul.

Hogyan jutunk el azonban a viselkedések megfigyelésétől a hitek tulajdonításáig? A kulcsmozzanat Dennett szerint, hogy a rendszert, amelyet leírunk, *racionális ágensként* fogjuk fel.<sup>46</sup> Az, hogy miben is áll pontosan egy ágens racionalitása, rendkívül összetett kérdés, amely a fordítás során alapvető problémák forrása.<sup>47</sup> Dennett maga is óvatosan bánik a fogalommal, igyekszik nem túlságosan szűkre szabni a racionalitás feltételeit. Azt mindenestre megköveteli, hogy az ágensnek ne legyenek ellentmondó hitei és ne tartsa hamisnak a logikai igazságokat. Kezdetben az ágensről „tökéletes racionalitást” feltételezünk, amelyről azonban tudjuk, hogy soha nem valósul meg. Hogy az ágensek e téren mennyire esendőek, azt megfigyeléseink fogják eldönteni.<sup>48</sup>

A hittulajdonítások ügyében nem a racionalitás az egyetlen fogódzónk. Erős érvek szólnak amellet is, hogy az ágenseknek többnyire igaz hitek vannak.<sup>49</sup> Ezzel az elképzeléssel Davidson is egyetért: ha ez az előfeltevés nem teljesül, úgy a fordítás vagy interpretáció is kivitelezhetetlen feladattá válik.<sup>50</sup>

Hiteket másrésztől az ágensek vágyai alapján tulajdoníthatunk.<sup>51</sup> Milyen vágyakat tulajdoníthatunk azonban az ágenseknek? Dennett szerint biztosak lehetünk abban, hogy semmiféle racionális ágens nem képzelhetünk el „az életben maradás, a fájdalommentesség, az élelem, a kényelemérzés, a nemzés és a szórakozás utáni vágyak”<sup>52</sup> nélkül. Összetettebb vágyak tulajdonításakor az előírás ez: „tulajdoníts azon dolgokra vonatkozó vágyakat, amelyeket a rendszer a legjobb eszköznek hisz az általa kívánt célokhoz.”<sup>53</sup> Kérdéses persze,

45 Dennett 1981, 4. o., 1998a, 16. o.

46 Dennett 1981, 5. o., 1998a, 15. o.

47 Ld. Harmadik szakasz.

48 Dennett 1981, 9. o., 1998a, 21. o.

49 Dennett 1998a, 19. o.

50 Davidson 1984a, 168. o.

51 Dennett 1998a, 20. o.

52 Dennett 1998a, 20. o. Dennett szövegeinek fordítása azok 1998-as magyar kiadásából származik (Dennett 1998b).

53 Dennett 1998a, 20. o.

hogy ezek a szabályok nem egy sajátosan emberi szemléletmódot erőltetnek-e rá az idegenekre. Dennett azt állítja, elégséges, ha a „racionalitás, észlelés [...] és cselekvés” fogalmát ültetjük át az intencionális rendszer értelmezésekor, ez pedig elfogadható, „fogalmilag ártatlan antropomorfizáció”.<sup>54</sup> Az efféle feltételezések ugyanakkor mindenképp az elmélet felállításának spekulatív, a megfigyelésektől távol eső részéhez tartoznak, és – Quine kifejezésével élve – nagyon is „nyitottak a revízióra”.

Dennett végső soron a következő stratégiát javasolja: figyeljük meg az idegenek viselkedését, majd feltételezve, hogy egyrészt többnyire racionálisan viselkednek, másrészt többnyire igaz hiteik vannak, fűrkésszük ki, milyen célokat igyekeznek elérni, majd ennek megfelelően tulajdonítsunk nekik hiteket. Hipotéziseink ismét hol elesnek, hol konfirmálódnak és fokozatosan finomodnak addig, amíg elő nem állunk egy használható elmélettel az idegenek hiteiről.

Ahogy Dennett megjegyzi, a hittulajdonítás szintén hajlamos a meghatározatlanságra: „jó előre biztosak lehetünk abban, hogy egy individuum semelyik intencionális interpretációja nem teljesít tökéletesen, és meglehet, hogy két rivális séma nagyjából egyformán megfelel”.<sup>55</sup> Hangsúlyozza, hogy ez az elgondolás egyáltalán nem új, mindössze „meglehetősen direkt kiterjesztése Quine tézisének a radikális fordítás meghatározatlanságáról”.<sup>56</sup> A hittulajdonítás meghatározatlansága megjelenik Davidson és Quine munkáiban is. Davidson számára a hittulajdonítás az interpretáció része, és mint ilyen – egyívású lévén a fordítással – meghatározatlan.<sup>57</sup> Quine ugyan általában nem nyilatkozik a hittulajdonítás kérdéséről, azt azonban a meghatározatlanság tárgyalásakor jellemzően megemlíti, hogy a mondatok fordításakor a bennszülöttek hiteiről is nyilatkozunk.<sup>58</sup>

Ezek tehát a viselkedés fordításának főbb alkotóelemei. Az olyan további kérdések, amelyek például az idegenek eltérő fiziológiája kapcsán merülnek fel, ugyan még megválaszolásra várnak, ez azonban a megfelelő fizikai tudás birtokában elvben megoldható feladat. Kísérletileg ellenőrizhető, hogy az idegenek mely környezeti paraméterek változásait érzékelik, melyekre érzékenyebbek stb. Egy kellő fizikai ismeretekkel rendelkező fordító – Quine szerint – még olyan összetett kérdéseket is tisztázhat, mint a viselkedési diszpozícióké. A diszpozíciók ugyanis, ahogy azt Quine több helyen hangsúlyozza, voltaképpen redukálhatóak nem diszpozicionális fizikai tulajdonságokra.<sup>59</sup>

Az eddigiekben feltérképeztük a viselkedés fordításának módszertanát. Felvetődik a kérdés, vajon ez a fordítás osztozik-e a radikális fordítás meghatározatlanságán. Úgy vélem, hogy amennyiben a radikális fordítás meghatározatlansága melletti érvek helyt-

<sup>54</sup> Dennett 1981, 19. o.

<sup>55</sup> Dennett 1998a, 28. o.

<sup>56</sup> Dennett 1998c, 40. o. vö. továbbá: Dennett 1981b.

<sup>57</sup> Davidson 1984b, 1984c.

<sup>58</sup> Quine 1969b, 4 o. skk., Quine 1987, 8 o.

<sup>59</sup> Quine 1995, 21. o., 2002b, 283. o.



állóak, nincs okunk feltenni, hogy a viselkedés fordítása meghatározott volna. Emellett igen hasonló módon érvelhetünk, mint a fordítás meghatározatlansága mellett.

A felülről érkező érvet lényegében változtatás nélkül átvehetjük: a viselkedés fordításakor ugyanabban az elméletalkotási szituációban vagyunk, mint a tudományos elmélet vagy a fordítási kézikönyv elkészítéskor: végső soron a minket érő ingereket igyekszünk valamilyen célnak megfelelően rendszerbe szervezni. A kialakuló rendszerek, az elméletek és fordítási kézikönyvek azonban *természetükénél fogva* olyanok, hogy a konfirmációjukhoz szükséges adatok aluldeterminálják őket. Az elméletek ugyan másra és másra vonatkoznak, és az aluldetermináció oka is más és más. Mindez azonban nem változtat a tényen, hogy az elméletek jellemzően aluldetermináltak. Ha „csupán a lehetséges adatok természetét és a módszert kell szemügyre vennünk, hogy elismerjük a meghatározatlanságot”<sup>60</sup> a radikális fordítás esetében, úgy a még radikálisabb fordításkor is el kell azt fogadnunk, lévén, hogy a metódus és az adatok lényegében azonosak. Ha tehát a felülről jövő érvelés helytálló a radikális fordítás esetében, úgy helytálló a még radikálisabb esetében is. Az alulról érkező érvet rendszerint a terminusok és a referencia fogalma segítségével rekonstruálják, amelyek értelemszerűen alkalmazhatatlanok a viselkedés fordítására. Találhatunk ugyanakkor további, az előbbinél kevésbé általános érveket is, amelyek alátámasztják a viselkedés fordításának meghatározatlanságát. Az alábbiakban két ilyen érvet mutatok be.

Az első azon a megfontoláson alapul, hogy egy fordítási kézikönyv nem más, mint egy mondatból mondatba vivő függvény, amely megtartja az ingerjelentéseket. A meghatározatlansági tézis szerint ilyen függvényből több is létezik, melyek nem azonosak egymással. Az egyik a „Gavagai!” *mondatot* „Nyúl!”-ra, a „Gavagai lavagai! bavagai!” mondatot „Ez a nyúl azonos azzal a nyúllal!”-ra fordítja. A másik az előbbit „Temporális nyúlszelet!”-re, az utóbbit „Ez a temporális nyúlszelet időben folytonos azzal a temporális nyúlszelettel!”-re. A folyamatban csak egész mondatok vesznek részt, amelyeket ingerjelentésük és a köztük fennálló egyéb, a nyelvi viselkedésben testet öltő viszonyok individuálnak. Ezt az értelmezést erősíti a meghatározatlanság első megfogalmazása is a *Word and Object*-ben:

Egy adott beszélő által beszélt nyelv mondatainak végtelen összessége permutálható, avagy leképezhető önmagába úgy, hogy (a) a beszélő verbális viselkedésre való diszpozícióinak összessége változatlan marad, és (b) a leképezés mégsem pusztán mondatoknak ekvivalens mondatokkal való összekapcsolása, az ekvivalencia semmilyen értelmében sem, bármennyire tág is legyen az.<sup>61</sup>

Ennek az állításnak érvényesnek kell lennie a viselkedés fordítására is, hiszen itt az egyes viselkedéseket szintén az ingerjelentésük és a köztük fennálló viszonyok individuálják. A

60 Quine 1960, 72. o.

61 Quine 1960, 27. o.

fenti leírásban nincs nyelvspecifikus elem, így ha a nyelvi viselkedésre áll, hogy több fordítási függvény is létezik, úgy semmi okunk azt állítani, hogy egyéb viselkedésformákra nem.

A második érv a viselkedés fordításának azon jellegzetességén alapul, hogy az hittulajdonításokat is megkövetel. A kizárólag a viselkedés alapján történő hittulajdonításokat azonban Davidson, Dennett és Quine munkái nyomán is meghatározatlanoknak kell tartanunk. A hitek, vágyak és egyéb mentális állapotok tulajdonítása akkor is meghatározatlan lenne, ha a viselkedésnek egy és csak egy helyes értelmezése volna. Lévén azonban, hogy a viselkedés fordítása és a hitek, vágyak stb. kiosztása kölcsönösen függ egymástól, az utóbbi meghatározatlansága az előbbi meghatározatlanságát eredményezi.

Ezek az érvek nem közvetlenül támasztják alá a viselkedés fordításának meghatározatlanságát. Az olyan többé-kevésbé meggyőző példák előállítására, mint Quine gavagai-példája, ebben a helyzetben igen nehéz, minthogy a viselkedési mintázatok azonosítása és elemzése már egyszerűbb élőlények esetében is rendkívül összetett feladat. Mindazonáltal úgy vélem, hogy a fenti megfontolások alátámasztják, hogy amennyiben a radikális fordítás meghatározatlan, úgy a még radikálisabb, a viselkedésekre vonatkozó fordítás is az. Ha úgy tetszik, az iménti három érv nem annyira magát a viselkedés fordításának meghatározatlanságát igyekezett megmutatni, hanem a meghatározatlanság melletti radikális fordításból és a még radikálisabból vett érv „relatív konzisztenciáját”:<sup>62</sup> ha az érveket meggyőzőnek találjuk a radikális helyzetben a nyelvi jelentésre vonatkozóan, úgy minden okunk megvan azt gondolni, hogy a még radikálisabb helyzetben a viselkedés fordítása is meghatározatlan.

Ez a meghatározatlanság egy, az eredeti, nyelvre vonatkozó kérdésfeltevés szempontjából is érdekes következménnyel jár. Ha ugyanis a viselkedés fordítása meghatározatlan, aligha tehetjük fel, hogy a nyelvi viselkedést övező olyan viselkedésformák, mint a helyeslés, elutasítás stb. meghatározottak volnának.<sup>63</sup> Mi több, a meghatározatlanság alól alkalmasint maga a *nyelvi viselkedés* sem kivétel. A következő szakaszban ezt a lehetőséget vizsgálom.

#### 4. Egy újabb meghatározatlanság

A fenti meghatározatlanságok, amennyiben csakugyan fennállnak, igen érdekes következményekkel járnak. A nyelvész feladata a még radikálisabb helyzetben is az idegenek *nyelvének* lefordítása. A viselkedés fordításához azért lát hozzá, hogy egyrészt azonosítsa az olyan viselkedésformákat, mint a helyeslés, elutasítás, rámutatás, köszönés stb., melyek nélkül a nyelvet magát nem fordíthatja le, másrészt, hogy megállapítsa, melyek a nyelvi viselkedésformák, amelyeket fordítania kell.

<sup>62</sup> Természetesen nem a kifejezés szigorú, logikai értelmében.

<sup>63</sup> Az egész rendszer meghatározatlanságából ugyanakkor nem következik az összes rész meghatározatlansága (Quine 1970, 181. o.).

A viselkedés fordítása azonban meghatározatlan. Következnek-e ebből, hogy a nyelvi viselkedés is az? Meghatározatlan-e tehát a még radikálisabb fordítás során, hogy mely viselkedésformák számítanak nyelvinek és melyek nem? Úgy vélem, az eddigiek alapján jó okunk van feltenni, hogy a nyelvi viselkedést a többitől elkülönítő jegyek voltaképpen nem, vagy nem abszolút értelemben léteznek. Ha a viselkedés fordítása meghatározatlan, akkor két empirikusan adekvát fordítási kézikönyv különbözhet abban, hogy mely viselkedésformákat tekint nyelvinek és melyeket nem.

Vegyünk egy egyszerű példát:<sup>64</sup> képzeljük el, hogy a földönkívüliek, akiket nyelvészünk az idegen bolygón talál „gömbök [...] kiálló antennákkal”.<sup>65</sup> Képesek mozogni, dolgokat mozgatni, illetve rádiójeleket kiadni, de másilyen cselekvést nem tudnak végrehajtani. Hogyan állapítja meg a nyelvész, hogy a gömbemberek mely viselkedésformái nyelviek?

Tegyük fel, hogy egy viselkedésformáról valamilyen okból azt hiposztazálja, hogy az rámutató megnevezés. Egy ilyen eseményt általában úgy képzelhetünk el, mint ami egy „szigorúan véve” nyelvi és egy nem nyelvi komponensből áll: a rámutatásból mint nem nyelvi cselekvésből és például az „Ennek itt az a neve, hogy ...” mondat kimondásából. Ugyanezt a rámutató megnevezést azonban elvégezhetem kizárólag nyelvi eszközök segítségével is. A rámutatás aktusát egyszerűen helyettesíthetem egy állítással, például: „Ott az a valami, három méterrel rézsút jobbra előttem”, majd ezután kimondhatom az „Ennek az a neve, hogy ...” mondatot. Természetesen, mivel a gömbembereknek nincsenek végtagjaik, a rámutatás, csakúgy, mint a megnevezés, valamilyen jelsorozat kiadását jelenti. A kérdés mármost ez: a gömbember melyik cselekvéssort hatja végre?

Úgy vélem, ebben a helyzetben semmi nem támogatja inkább az egyik hipotézist, mint a másikat. Van-e olyan megfigyelés, amely egyszer s mindenkorra eldönthetné a kérdést? Az emberi helyzetekben az, hogy a rámutatás nem illeszkedik abba a kettősen tagolt és adott szabályok szerint szerkesztett jelrendszerbe, ami az emberi nyelv, jó útmutatók. Azt, hogy a „Gavagai!” csakugyan mondat, nem pedig egyfajta nyögés, onnan tudjuk, hogy ez a hangsor előfordul az anyanyelvi beszélők hétköznapi beszédében is, morfológiai és szintaktikai szabályoknak engedelmeskedik stb. Az idegenek esetében azonban ilyenféle tudással nem rendelkezünk, és – ahogy arra később rátérek – nem is szükségszerű, hogy rendelkezünk. A rámutatásként azonosított jelsorozat igenis visszatérhet egyéb helyzetekben is, amikor a gömbember épp nem rámutató megnevezést végez, ahogy beszéd közben mi is gesztikulálunk és számos egyéb viselkedést mutatunk. De minden beszéd közbeni rámutatást helyettesíthetnénk egy megfelelő nyelvi megnyilatkozással is.

Végző soron a nyelvi viselkedést is a más viselkedésekkel való interakciója alapján azonosíthatjuk. De az előző szakasz érvelése éppen azt hivatott megmutatni, hogy a vi-

64 A következő elképzelt situáció csak mintegy intuitív megalapozását kívánja nyújtani a továbbiaknak, épp ezért az olyan központi fogalmakat, mint „nyelv”, „állítás”, „egy jelentés kifejezése” [*to mean*], egyelőre a köznapi, homályos értelmükben használom, később azonban pontosítom őket.

65 Wittgenstein 1998b, 5. o.

selkedés fordítása, akárcsak a jelentése, meghatározatlan. Ha pedig a viselkedés fordítása meghatározatlan, úgy a nyelvi viselkedése is az.

Leegyszerűsítve: van olyan megnyilatkozás, amelynek pontosan az az ingerjelenése, mint a sírásnak. A kettő közül azonban, úgy gondoljuk, csak az egyiknek van (nyelvi) jelentése. Mi alapozza meg ezt a különbségtételt? Gondolhatunk például arra, hogy sírni jellemzően nem kommunikatív szándékkal sírunk. De a gömbemberek esetében – a még radikálisabb fordításnál – honnan tudhatjuk, hogy mik a kommunikatív szándék jelei? Erre ugyanúgy hipotézist kell felállítanunk, mint a radikális fordításkor. Ahogy azonban radikális fordításkor nincs egyetlen helyes analitikus hipotézis, úgy ebben az esetben sincs okunk azt gondolni, hogy van. A quine-i kereteket figyelembe véve úgy tűnik, a nyelvi-nemnyelvi megkülönböztetés semmivel sem megalapozottabb, mint a „Nyúl jelentésű”–„Leválasztatlan nyúlrész jelentésű” megkülönböztetés.

Mielőtt kidolgozottabb érveket hozhatnék fel állításom mellett, valamelyest tisztáznom kell a szóban forgó fogalmakat. A nyelvi viselkedés előfeltételezi a nyelv fogalmát. Mi azonban pontosan a nyelv? Úgy vélem, a napjaink nyelvészetében közkézen forgó nyelvfogalmak a jelen helyzetben nem sokat segítenek. Ezek szerint ugyanis a nyelvet mint jelrendszert öt sajátság jellemzi: kettős tagolás, rekurzivitás, áthelyezhetőség, szándékoltság, nyitottság.<sup>66</sup> Ez a nyelvmeghatározás alighanem elsősorban az emberi nyelv és az állati kommunikációs rendszerek elhatárolása végett jött létre. Egy nem emberi beszélőkből álló közösség nyelve azonban nagyon is nélkülözhetne egy vagy több tulajdonságot a fentiek közül. Elképzelhetjük, hogy a földönkívüliek nyelve nem kettősen tagolt, vagy a rekurzivitás kapcsán mutat problémákat. Előfordulhat, hogy az idegenek nyelve jóval kevésbé reguláris, mint a sajátunk. Például a morfológiai vagy szintaktikai következtelenségeket ugyanúgy tolerálják, mint mi a fonetikai következtelenségeket. Szavaiknak ettől még nem volna kevésbé értelme.

Érdemes tehát elfordulnunk a nyelv igencsak problematikus fogalmától és egy másik jelenséget választanunk vizsgálatunk tárgyául. E célra a kortárs nyelvfilozófia egyik alapvető fogalmát, a jelentéskifejezést találtam a legalkalmasabbnak. A jelentéskifejezés maga is cselekvés, akárcsak a fentebb vizsgáltak, melyre, másrészt, a nyelv fogalma bizonyos értelemben visszavezethető. A nyelvi viselkedést joggal tekinthetjük a jelentéskifejezés egy esetének. Nyilvánvalóan minden értelmes mondat kimondása egy jelentés kifejezése is. Ugyanakkor nem csak mondatok kimondása lehet jelentések kifejezése.

A kérdés tehát az, vajon meghatározott-e, hogy az idegenek mely viselkedése fejezi ki jelentést és mely nem. Ahhoz, hogy erre választ kaphassunk, először meg kell ha-

<sup>66</sup> Kálmán–Trón 2007, 20. o.

tározunk, mit is értünk pontosan jelentéskifejezésen. Az erre vonatkozó legkidolgozottabb elméletek Grice-tól és a posztgrice-iánus nyelvfilozófiai iskoláktól származnak. Ezek közül csaknem mindegyik összetett *intenciók* vagy szándékok segítségével elemzi a jelentéskifejezést.<sup>67</sup> Grice egyik első megfogalmazásában például egy *U* beszélő egy *A* cselekedete akkor és csak akkor jelentéskifejezés, ha *U* szándéka *A* végrehajtásával az, hogy közönségére valamilyen hatást gyakoroljon ennek a szándéknak a felismerése.<sup>68</sup> Grice későbbi írásaiban és az őt követő filozófusoknál a meghatározás nagymértékben finomodik és összetettebbé válik. A szóban forgó összetett intenció, vagy *M-intenció* pontos szerkezete azonban számunkra érdektelen.

Kérdésünk tehát arra vonatkozik, hogy a még radikálisabb helyzetben meghatározott-e az *M-intenciók* megléte. Azt állítom, hogy egy ilyen helyzetben mindig lehetséges két olyan fordítási kézikönyv, amely ellentmond egymásnak abban, hogy mely cselekvéseket vezérlik a szóban forgó intenciók és melyeket nem. Ahhoz, hogy emellett érveket is fölhozhassak, pontosabb képet kell kapnunk arról, mik is az intenciók és hogyan kezelhetjük őket a még radikálisabb helyzetben.

Bármit is tartsunk az intenciók ontológiai státuszáról, azt alighanem leszögezhetjük, hogy a szándékok *mentális állapotok*, melyek a szándékolt cselekvéseket kísérik, esetleg okozzák azokat, vagy más viszonyban állnak velük.<sup>69</sup> Ha a szándékok mentális állapotok, akkor ugyanúgy azonosíthatjuk őket a még radikálisabb szituációban, mint a többi mentális állapotot: a viselkedések azonosításával egyszerre kell róluk hipotéziseket felállítanunk, amelyeket megfigyeléseink igazolhatnak vagy cáfolhatnak.

Pusztán a viselkedési diszpozíciók megfigyelése önmagában nem elégséges a szándékok azonosításához. A mentális állapotok azonosításakor sem kerülhetjük el a többi állapotról és a viselkedésekre való hivatkozást, a *holisztikus elméletalkotást*. Egy cselekvést csak akkor azonosíthatunk „*X* szándékkal végrehajtott cselekvésként”, ha egyúttal olyan hiteket és vágyakat is tulajdonítunk a cselekvőnek, amelyek teret engednek az *X* szándéknak. A szándékoknak összhangban kell lenniük a hitek egész hálózatával: nem gondolhatjuk, hogy valaki repülővel szándékozik elutazni valahová, ha nem gondoljuk, hogy az illető hisz az ember alkotta repülő gépezetek létezésében.

A hitek és egyéb mentális állapotok szerepe ennél is jelentősebb. Hogy egy cselekvés szándékolt-e, a legtöbb szerző szerint az határozza meg, hogy a cselekvés *racionalisan megindokolható-e*, ésszerű-e [reasonable]. Emellett áll ki Anscombe, Davidson, Rowland Stout és sokan mások. Az indoklás természetesen lehet tudatos, utólagos,

67 Vö. Grice 1991; Schiffer 1972; Searle 1983; Sperber–Wilson 1986.

68 Grice 1991, 220. o.

69 Az olyan egyéb elméletek, amelyek magukra a cselekvésekre vagy cselekvési diszpozíciókra redukálnák a szándék fogalmát (Setiya 2010 §1; Stout 2005) a még radikálisabb helyzetben megkülönböztethetetlenek ettől az állásponttól. A mentális állapotokat a radikális fordítás során, mint metodológiai behavioristák, kénytelenek vagyunk viselkedési diszpozíciókként kezelni.

de akár el is maradhat. Általában azonban elmondható, hogy „ha egy ágens végrehajtja *A*-t azzal a szándékkal, hogy *B*-t tegye, akkor van *A*-nak olyan leírása, amely megmutatja, hogy a cselekvés ésszerű az ágens azon hiteinek fényében, amelyekkel a végrehajtáskor rendelkezett.”<sup>70</sup>

A racionális indokolhatóságról természetesen számos elmélet létezik. Ezek többségével azonban összefér a következő megállapítás: egy cselekvés racionálisan indokolható, ha valamilyen *igazolási rendszerhez* mérten mint *végrehajtandó* – avagy „kívánatos”, de legalábbis valamilyen értelemben „pozitív” – tűnik fel.<sup>71</sup> Az igazolási rendszert a cselekvő hitei, vágyai és egyéb mentális állapotai határozzák meg: az, hogy valaki egy cselekvés végrehajtását inkább tartja kívánatosnak, mint egy másikat, attól függ, hogy milyen hitei vannak a világról, és milyen célokat szeretne elérni. Voltaképpen ugyanezt állítja Davidson: „ha valaki szándékoltan cselekszik, rendelkeznie kell olyan attitűdökkel és hitekkel, amelyek alapján, ha szem előtt tartotta volna őket, megindokolhatta volna, hogy cselekvése miért volt kívánatos (vagy más értelemben pozitív).”<sup>72</sup>

A hitek és vágyak nem csak azt határozzák meg, hogy egy cselekvés szándékolta-e, hanem azt is, hogy az illető szándék mire irányul. Egy ágensnek számos indoka lehet végrehajtani egy cselekvést. Lemehetek a boltba azért, mert elfogyott a tej, mert tojásra van szükségem, vagy mert beszélgetni szeretnék az eladóval. Hogy ezek közül melyik a valódi indok, attól függ, milyen hiteim és vágyaim vannak. Nem mehetek le a boltba tejért, ha nem hiszem, hogy elfogyott belőle, és nem mehetek a boltba a csevegés végett, ha nem vágyom csevegésre.<sup>73</sup> Mindez persze nem azt jelenti, hogy a szándékok *redukálhatóak* lennének a hitekre és a vágyakra, hanem inkább azt, hogy a hitek és a vágyak meghatározzák a szándékokat, amely szándékok épp ezért csak annyira meghatározottak a fordítás során, mint maguk a hitek és a vágyak.

Ez azonban nem túlságosan jó hír annak, aki a jelentés kifejezés meghatározottsága mellett szeretne érvelni. A hitek és vágyak ugyanis az előző szakaszok fejtegetései alapján akkor is meghatározatlanok lennének, ha a viselkedés fordítása meghatározott volna. De a még radikálisabb helyzetben még a viselkedések szintjén is olyan elméletet kell építenünk, amely a rendelkezésünkre álló megfigyelések által aluldeterminált. A viselkedések, mint a hitek, meghatározatlanok. Ha pedig ezek ilyenek, úgy nem világos, hogy az intenciók miért ne járnának ugyanebben a cipőben.

A meghatározatlanságnak ebben az esetben nemcsak a rendelkezésre álló adatok természete, vagy az elméletek általában vett aluldetermináltsága, de a racionalitás – ra-

70 Davidson 2001a, 85. o. Vö. Anscombe 2000, 70. o. skk.

71 Stout 2005, 25. o. skk.

72 Davidson 2001a, 85. o.

73 Stout 2005, 74. o.

cionalitás-tulajdonítás – kulcsszerepe is teret enged. Az ugyanis, hogy milyen módon racionalizáljuk az idegenek viselkedését, az analitikus hipotézis felállításához tartozik.<sup>74</sup>

Pusztán a racionalitás feltételezésével nem sok minden mellett kötelezzük el magunkat. Davidson szerint „racionális állatnak lenni mindössze annyi, mint propozicionális attitűdökkel rendelkezni, bármennyire zavarosak, ellentmondásosak, abszurdak, igazolatlanok, tévesek is ezek az attitűdök.”<sup>75</sup> Ha ehhez, mint Dennett, hozzávesszük például azt, hogy az idegeneknek hinniük kell a logikai igazságok kikezdehetlenségében, vagy hogy „koherens hitekkel kell rendelkezniük”,<sup>76</sup> még mindig nem jutottunk előrébb. Minden racionális cselekvőnek vannak ellentmondó hitei.<sup>77</sup> Mennyi és miféle ellentmondó hit esetén kell feltennünk, hogy az ágens, akit vizsgálunk, nem fogadja el a logikai igazságokat, nem racionális? Elvégre egy cselekvést, amely látszólag logikailag hamis hitekre enged következtetni, alkalmasint interpretálhatunk úgy, mint ami valójában nagyon is respektálja a logikai törvényeket, amennyiben hajlandóak vagyunk kellően egzotikus további hiteket tulajdonítani a cselekvőnek.

Ugyan a racionalitásra vonatkozó hipotéziseink bizonyos mértékig kísérletileg ellenőrizhetőek,<sup>78</sup> a racionális indoklás végső soron, ahogy Davidson hangsúlyozza, *interpretációs kérdés*: „Mikor azt kérdezzük, miért cselekedett valaki úgy, ahogy, interpretációt várunk [...]. Mikor megismerjük az indokait, egy értelmezést nyerünk, egy új leírást a cselekvésről, amely beilleszti azt az ismerős képbe.”<sup>79</sup> Márpedig az interpretáció éppúgy meghatározatlan, mint a fordítás.<sup>80</sup>

Az idegenek racionális mivolta tehát önmagában nem határozza meg viselkedésük és mentális állapotaik interpretációját, sőt – mivel maga is interpretációs kérdés – még inkább teret enged a meghatározatlanságnak. A mentális állapotok a még radikálisabb helyzetben ugyanúgy meghatározatlanok, mint a fordítás a radikális helyzetben. Ha pedig a hittulajdonítás meghatározatlan, akkor meghatározatlan az is, hogy mely intenciók mire irányulnak, illetve, hogy egy-egy cselekvés szándékolt-e egyáltalán vagy sem. Ha azonban az intenciók meghatározatlanok, meghatározatlanok az M-intenciók is. Meghatározatlan tehát, hogy mely cselekvések jelentések kifejezései.

Végezetül vegyünk egy egyszerű példát. Tegyük fel, hogy két földönkívüli egymás mellett halad. Egyikük veszélyt észlel, kiad egy *X* jelet, mire mindketten visszafordul-

74 Dennett szerint a racionalitás feltételezése – az intencionális beállítottságba való behelyezkedés – értelmezési stratégia, melyet praktikus okokból választunk (Dennett 1998a, 15. o. skk.), mint ahogy radikális fordításkor is jellemzően praktikus okokból kötelezzük el magunkat a „Nyúl!” vagy „Leválasztatlan nyúlrész!” fordítások mellett (Quine 1969b, 4–6. o.).

75 Davidson 2001b, 95. o.

76 Broome 2010, 289. o.

77 Broome 2010, 289. o.

78 Ld. Davidson döntésméleti érvelését a „Belief and the Basis of Meaning”-ben (Davidson 1984c, 174. o. skk.).

79 Davidson 2001c, 10. o.

80 Davidson 1984b, 189. o.

nak. Vajon az  $X$  jel kiadása egy jelentés kifejezése volt-e, vagy csak afféle jajkiáltás, zsigeri reakció a veszélyre, esetleg valami más?

Ahhoz, hogy ezt eldöntsük, meg kell ismernünk az idegenek hiteit, vágyait, szándékait.  $X$  nem lehet jelentésszerű megnyilatkozás, ha annak, aki kiadta, nem állt szándékában informálni a másikat. Ahhoz, hogy ilyen szándéka lehessen, további attitűdökkel kell rendelkeznie, például arra kell vágyania, hogy a másiknak ne essen bántódása. Ahhoz viszont, hogy ezt megtudjuk, éppen arról kellene tudomást szereznünk, hogy az idegenek tanúsítanak-e védelmező magatartást egymás iránt vagy sem, például figyelmeztetik-e egymást veszély esetén. Az tehát, hogy úgy ítéljük-e, az egyik idegen informálni akarta a másikat, attól függ, milyen hipotézist állítottunk fel az idegenek hiteiről, vágyairól, szándékairól. Ha valamelyik megfigyelésünk alapján úgy gondoljuk, az idegenek törődnek egymással, hajlamosabbak lehetünk azt gondolni, hogy  $X$  kiadása egy megnyilatkozás volt, olyasmiről, mint a „Veszély!” mondat kimondása. Ha ellenben némiképp önzőbb képet festettünk magunknak előzetesen az idegenekről, úgy elméletünkbe jobban illeszkedik egy olyan értelmezés, amely  $X$  kiadását, zsigeri reakciónak, esetleg valamiféle rituálénak – mint a só átdobása a bal vállon – tudja be.

Van-e olyan megfigyelés, amely egyszer s mindenkorra eldönthetné a kérdést? Nos, amíg nem értelmeztük az idegenek viselkedését, nem tulajdonítottunk nekik hiteket, vágyakat, aligha. Lehetséges, hogy a döntéshez a nyelvük lefordítására is szükség van. Amíg azonban idáig eljutunk, számtalan fordítási és interpretációs lépésen kell keresztülhaladnunk, amelyeknél a meghatározatlanság mindig felütheti a fejét.

## 5. Konklúzió

Dolgozatomban Quine híres gondolat kísérletének és az azon alapuló érveknek egy kiterjesztését, valamint ennek következményeit vizsgáltam. A kiterjesztést a radikális fordítás egy sokat tárgyalt nehézsége tette szükségessé: a fordító rendelkezik antropológiai ismeretekkel, amelyek sokkal meghatározottabb fordítást tesznek számára lehetővé, mint ahogy Quine gondolta. E zavaró faktor kiiktatása céljából nem emberi beszélőket vezettem be a gondolat kísérletbe, akiknek nem csak a nyelve, de a viselkedése is interpretációra, fordításra szorult.

A fordítás módszere és egyéb tulajdonságai nagyban hasonlítanak a radikális fordításhoz. A viselkedés fordításakor is az egyedek és környezetük interakciójának megfigyelésére támaszkodunk. Erre, a viselkedések ingerjelentésére és az idegenek mentális állapotairól, valamint egyéb tényezőkről szóló analitikus hipotézisünkre támaszkodva igyekszünk egy empirikusan adekvát fordítási kézikönyvvel előállni. A viselkedés fordítása, mint a radikális fordítás, meghatározatlan: mindig lehetséges két olyan fordítási kézikönyv, amelyek egyformán illeszkednek a lehetséges megfigyelésekhez, más tekintetben azonban nem tekinthetők ekvivalensnek. Ez egyrészt a radikális fordítás meghatározatlansága mellett



quine-i indokok megfelelő kiterjesztéséből, illetve a mentális állapotok Dennett, Davidson és Quine által is támogatott meghatározatlanságából következnek.

E meghatározatlanság egy érdekes következménnyel jár: a nyelv, pontosabban a jelentéskifejezés meghatározatlanságával. Ha a viselkedésekre és a mentális állapotokra vonatkozó fordítás meghatározatlan, akkor két fordítási könyv a tekintetben is eltérhet egymástól, hogy mely viselkedéseket sorol a jelentéskifejezés körébe és melyeket nem. A jelentéskifejezés meghatározatlansága elviekben már a mentális állapotok meghatározatlanságából is következne, Davidson és Dennett azonban a viselkedések interpretációját nem tartja meghatározatlannak, így nem gondolhatják, hogy a jelentéskifejezés meghatározatlansága is fennállhat. Ez az új típusú meghatározatlanság tehát az itteni megfontolások egy sajátos következménye.

A még radikálisabb fordítással kapcsolatban természetesen még számos kérdés vár megválaszolásra. A legfontosabb, hogy vajon a viselkedés és ezen keresztül a jelentéskifejezés meghatározatlansága átháramlik-e egyrészt a radikális fordításra, másrészt a köznapi kommunikációs szituációkra, mint a fordítás meghatározatlansága Quine szerint. A másik, hogy vajon milyen tág az itt bemutatott meghatározatlanság hatóköre. Vajon csak a legösszetettebb intencióinkat, vagy a jelentéskifejezés leghomályosabb eseteit érinti? Nyilvánvalónak tűnik, hogy ha egy idegen bolygón hangzó nyelvet beszélő, emberszerű lényekre akadnánk, az ő viselkedésükkel kapcsolatban kevésbé volnánk hajlandóak meghatározatlanságokat sejtetni. Ugyanakkor meglehet, hogy mindez saját preferenciáink jogosulatlan kivetítése volna csak. Ezek a kérdések túlmutatnak jelen vizsgálódások keretein.

Újra hangsúlyoznom kell, hogy az iménti tárgyalás során nagyban hagyatkoztam arra, amit „quine-i keretrendszernek” neveztem. Számos olyan előfeltételezést fogadtam el igaznak, amellyel Quine is él, de amelyek plauzibilitása napjainkban is élénk viták tárgyát képezi. Az itt bemutatott érvelés tehát nem tekinthető függetlennek a radikális fordításon alapuló eredeti érvektől, így ezek nehézségei, kérdéses pontjai jellemzően számon kérhetőek az én érvelésem is.

Ebben a dolgozatban pusztán arra vállalkoztam, hogy Quine érvei és a még radikálisabb helyzetben tetten érhető meghatározatlanságok melletti érvek egymáshoz mért, relatív helytállóságát megmutassam: amennyiben az eredeti érveket meggyőzőnek, a quine-i keretrendszert elfogadhatónak tartjuk, úgy kénytelenek vagyunk levonni a még radikálisabb helyzetből adódó konzekvenciákat.

A radikális fordítás kétségtelenül a huszadik századi nyelvfilozófia egy legizgalmasabb, legtöbbet tárgyalt problémaköre. A benne rejlő lehetőségek, az általa felvetett kérdések még most, fél évszázaddal később is foglalkoztatják a szakértőket. Úgy vélem, az itt bemutatott tézisek a radikális fordítási gondolatkísérlet érdekes tulajdonságaira, következményeire mutatnak rá, ilyen módon pedig, ha kidolgozottabbá válnak, jótékonyan járulhatnak hozzá e terület kutatásához.

## Bibliográfia

### Elsődleges irodalom

- Anscombe, G. E. M. 2000, *Intention*. Harvard University Press, Cambridge.
- Davidson, Donald 1984a, „Thought and Talk”. In *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon Press, Oxford. 155–171. o.
- Davidson, Donald 1984b, „Radical Interpretation”. In *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon Press, Oxford. 125–141. o.
- Davidson, Donald 1984c, „Belief and the Basis of Meaning”. In *Inquiries into Truth and Interpretation*. Clarendon Press, Oxford. 141–155. o.
- Davidson, Donald 2001a, „Intending”. In *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, Oxford. 83–103. o.
- Davidson, Donald 2001b, „Rational Animals”. In *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford University Press, Oxford. 95–107. o.
- Davidson, Donald 2001c, „Actions, Reasons, and Causes”. In *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, Oxford. 3–21. o.
- Dennett, Daniel C. 1981, „Intentional Systems”. In *Brainstorms*. MIT Press, Cambridge. 3–22. o.
- Dennett, Daniel C. 1998a, „True Believers”. In *The Intentional Stance*. MIT Press, Cambridge. 13–37. o.
- Dennett, Daniel C. 1998b, *Az intencionalitás filozófiája* (Pléh Csaba et al. ford.). Osiris Kiadó, Budapest.
- Dennett, Daniel C. 1998c, „Reflections: Real Patterns, Deeper Facts, and Empty Questions”. In *The Intentional Stance*. MIT Press, Cambridge. 37–43. o.
- Firth, Raymond 1963, *Elements of social organization*. Beacon Press, Boston.
- Grice, Paul 1991, „Meaning”. In *Studies in the Way of Word*. Harvard University Press, Cambridge. 213–223. o.
- Kálmán László – Trón Viktor 2007, Bevezetés a nyelvtudományba. Tinta Könyvkiadó, Budapest.
- Quine, W. V. 1960, *Word and Object*. Harvard University Press, Cambridge.
- Quine, W. V. 1969a, „Reply to Hintikka”. In Roger F. Gibson – Jaakko Hintikka (szerk.), *Words and Objections*. Reidel Publishing Company. 312–315. o.
- Quine, W. V. 1969b, „Speaking of Objects”. In *Ontological Relativity and Other Essays*. Columbia University Press, New York. 1–26. o.
- Quine, W. V. 1970, „On the reasons for indeterminacy of translation”. *The Journal of Philosophy*, 67, 178–183. o.
- Quine, W. V. 1973, *Roots of Reference*. Open Court, La Salle.
- Quine, W. V. 1975, „On empirically equivalent systems of the world”. *Erkenntnis*, 9, 313–328. o.
- Quine, W. V. 1987, „Indeterminacy of translation again”. *The Journal of Philosophy*, 84, 5–10. o.
- Quine, W. V. 1990, „Comment on Hintikka”. In *Perspectives on Quine*. Blackwell, Oxford.

- Quine, W. V. 1992, *Pursuit of Truth*. Harvard University Press, Cambridge.
- Quine, W. V. 1995, *From Stimulus to Science*. Harvard University Press, Cambridge.
- Quine, W. V. 1999, „Az empirizmus két dogmája” (Faragó-Szabó István ford.). In Forrai Gábor–Szegedi Péter (szerk.), *Tudományfilozófia: szöveggyűjtemény*. Áron Kiadó, Budapest.
- Quine, W. V. 2002a, „Ontológiai relativitás” (Eszes Boldizsár ford.). In Forrai Gábor (szerk.), *A tapasztalttól a tudományig*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 137–177. o.
- Quine, W. V. 2002b, „Az elme és a nyelvi diszpozíciók” (Novák Zsolt ford.). In Forrai Gábor (szerk.), *A tapasztalttól a tudományig*. Akadémiai Kiadó, Budapest. 267–287. o.
- Schiffer, Stephen 1972, *Meaning*. Oxford University Press, Oxford.
- Searle, John 1983, *Intentionality*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sperber, Dan – Wilson, Deirdre 1986, *Relevance*. Blackwell, Oxford.
- Wittgenstein, Ludwig 1998a, *Filozófiai Vizsgálódások* (Neumer Katalin ford.). Atlantisz Könyvkiadó, Budapest.
- Wittgenstein, Ludwig 1998b, *Előadások az esztétikáról* (Mekis Péter ford.). Latin Betűk Alapítvány Kiadó, Debrecen.

## Másodlagos irodalom

- Broome, John 2010, „Rationality”. In Timothy O’Connor – Constantine Sandis (szerk.), *A Companion to the Philosophy of Action*. Blackwell, Oxford. 285–293. o.
- Forrai, Gábor 1999, „Vannak-e szemantikai tények”. *Magyar Filozófiai Szemle*, 43, 121–149. o.
- Gaudet, Eve 2006, *Quine on Meaning*. Continuum International Publishing Group, New York.
- Gibson, Roger F. 1986, *The Philosophy of W. V. Quine - an expository essay*. University Press of Florida, Tampa.
- Glock, Hans-Johann 2003, *Quine and Davidson on Language, Thought and Reality*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Hintikka, Jaakko 1969, „Behavioral Criteria of Radical Translation”. In Roger F. Gibson – Jaakko Hintikka (szerk.), *Words and Objections*. Reidel Publishing Company. 69–82. o.
- Kirk, Robert 2004, „Indeterminacy of Translation”. In Roger F. Gibson (szerk.), *The Cambridge Companion to Quine*. Cambridge University Press, Cambridge. 151–180. o.
- Setiya, Kieran 2010, „Intention”. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.  
[<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/intention/>]
- Stout, Rowland 2005, *Action*. Acumen, Durham.
- Zilhão, A. 2003, „From Radical Translation to Radical Interpretation and back”. *Principia: an international journal of epistemology*, 7, 229–249. o.

## Takó Ferenc

1988-ban születtem Budapesten. Egyetemi tanulmányaimat 2007-ben kezdtem meg az ELTE BTK Keleti nyelvek és kultúrák szakán, japán szakirányon, amelyet 2010-ben végeztem el. Ekkor nyertem felvételt a Filozófia mesterképzési szakra, ahol 2013 tavaszán diplomáztam, kutatásaim és szakdolgozatom tárgya a kínai bölcselet német recepciótörténete volt. Szintén 2007 óta vagyok a budapesti Eötvös Collegium bejáró hallgatója. 2013 őszétől a Filozófiatudományi Doktori Iskola Morál- és politikai filozófia programjában folytatom tanulmányaimat, kutatásom középpontjában Max Weber Kína-értelmezésével.

Takó Ferenc

## A hasonlóság tanítói és a tanítók hasonlósága

„Kelet” és „Nyugat” fél évezredes összehasonlításának főbb tanulságai a kortárs interkulturális és komparatív filozófiai tendenciák tükrében

### Bevezetés

Mióta Európa és Kína jezsuita közvetítéssel tudomást szerzett egymás bölcséleti hagyományáról, a „nyugati” gondolkodók körében sorra bukkanak fel a „keleti filozófia” egymással ellentétes hangvételű interpretációi. Bár az értelmező mozgalom egyre kiterjedtebb, a kísérletek, melyek megpróbálnak párhuzamot vonni a sinocentrikus bölcsélet és az európai filozófia között, nem hoznak áttörést. Balsikerük oka az a menthetetlenül Európa-centrikus attitűd, amely minden „távoli” hagyományt a saját tradíció előzményeként, vagy torz másaként tüntet fel. A komparatív és az interkulturális filozófia képviselői számukra idegen gondolkodástörténeti alakzatok megismerésétől remélik az eurocentrizmusból való kilábalást, az azonban, hogy némelyiküknél már nem Konfuciusz Kína Szókratésze, hanem Kant Európa Konfuciusza, nem jelent minőségi változást a *philosophe*-ok korához képest. E dolgozatban rámutatok a filozófiai komparatistika túlzott kiterjesztéséből eredő veszélyekre, nem tévesztve azonban szem elől a körültekintő alkalmazásában rejlő lehetőségeket sem.

Az első részben röviden áttekintem a kínai bölcsélet európai recepciótörténetét (I.1.), majd bemutatom a kortárs komparatív és interkulturális filozófia célkitűzéseit és sajátosságait (I.2.). Az elméleti vizsgálat után egy „esettanulmány” segítségével szemléltetem azokat a hibákat, amelyek a fenti két irányzat, a komparatív és az interkulturális filozófia gyakorlatát jellemzik, és amelyek alapjaiban kérdőjelezzik meg egyes metodológiai stratégiák általánosérvényűségét, sőt legitimitását (I.3.).

A második részt Athanasius Kircher és Hegel történelemszemléletének komparatív elemzése alkotja. E vizsgálat révén jelentős strukturális és módszertani (nem ideológiai) hasonlóságokra derül fény a hitben gyökerező kircheri történelemkép (II.1.) és a Szellem fejlődésének alapelvén nyugvó hegeli felfogás (II.2.) között, ugyanakkor a kettő alapvető különbsége is artikulálódik (II.3.). Az értelmezés középpontjában Kircher és Hegel Kína-képe áll, maga az összevetés pedig a *tényleges* megismerést célzó komparatív vizsgálat példája is egyben (szemben az interkulturális filozófia említett kísérleteivel). Ezen elemzés eredményeit az I. részben megfogalmazottakkal egybekapcsolva mutatok rá dolgozatom konklúziójában az összehasonlító filozófia lehetőségeire és határaitra.

## I. A hasonlóság tanítói

„Nekem úgy tűnik, Hegel mindig azt akarja mondani, hogy a különbözőnek tűnő dolgok valójában ugyanazok. Engem ugyanakkor az érdekel, hogy megmutassam, a dolgok, melyek ugyanannak tűnnek, valójában különböznek.”

(Ludwig Wittgenstein)<sup>1</sup>

### I.1. Kína Európában

Az Európa és Kína közötti szellemi kapcsolat a jezsuita misszionáriusok munkája nyomán jött létre a XVI. században. Bár tevékenységük a rítus-vita<sup>2</sup> következtében megszakadt, a kínai bölcelet általuk közvetített interpretációja a felvilágosodás számos gondolkodójára (többek között Leibnizre, Wolffra, Voltaire-re)<sup>3</sup> volt hatással. E filozófusoknak, akik a konfuciózus tanítást állították Európa elé morális példaként, nem a kínai bölcelet tényleges megismerése volt a célja, hanem hogy alátámasszák saját politikai, filozófiai és társadalomelméleti téziseiket. Kína – mint évezredes történelemmel és szilárd államszervezettel rendelkező Európán kívüli birodalom – modellje lett reform-elképzeléseiknek.

Különböző okok – többek között a rítus-vita elhúzódása, a Kína megrekedtségét firtató történelemfilozófiai vélekedések és a rasszelméletek megjelenése – miatt a XVIII. század végére a Kína iránti érdeklődés általánosan lecsökken. Kant *Physische Geographie* című írásában például többet ír a kínai disznó eladási szokásokról, mint a kínai bölceletről,<sup>4</sup> a német idealizmus gondolkodóinak Kínához való hozzáállását pedig általános közömbösség vagy elutasítás jellemzi. E tendencia csak a XX. századra változik meg, amikor a Herder, Hegel vagy Marx Kelet-képét befolyásoló gazdaságtani és társadalomelméleti megfontolások ismét másodlagossá válnak a kínai bölcelet morális–etikai vonatkozásaival szemben (e változás oka elsősorban a szociológia és a közgazdaságtan teljes elszakadása a filozófiától). Ám míg a jezsuiták korától fogva Kína mássága adta a rá irányuló filozófiai vizsgálódások alapját, mára a történeti szemléletmód háttérbe szorul, s a közös pontok keresése válik dominánssá a kutatásban.<sup>5</sup>

1 Wittgenstein 1984, 171. o.

2 A XVI. sz. elejétől több mint száz éven át tartó vita a jezsuita misszionáriusok térítő munkájának alapelveiről, melyek magját a kínai rítusok és a keresztény tanítás összeegyeztetése alkotta (Brancaccio 2007, 63–72. o.). Lásd még Várnai 1976, 419–423. o., Franke 1962, 5–16. o.

3 Leibniz 2008, 395. o. skk., Wolff 1985., Voltaire 1991, XLL., lásd még Várnai 1974, 141. o. skk., Davis 1983.

4 Kant 1962, 378. és 382. o.

5 Kölnben például megalakul a Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie (1992), megjelenik a *Polylog* c. folyóirat (2000), az ezredfordulóra megszületik a „bostoni konfucianizmus” (Neville 2000) és így tovább.

## I.2. „A königsbergi kínai” és „a kínai Szókratész”

A jezsuita misszionáriusok százada óta számos gondolkodó vélt hasonlóságot felfedezni Szókratész és Konfuciusz között.<sup>6</sup> Még Kantnál is azt olvassuk, hogy „[a kínaiak] tisztelik Konfuciuszt avagy Con-fu-tset is, a kínai Szókratészt.”<sup>7</sup> Nietzsche ezzel szemben – nem kevés éllel – Kantot illeti „a königsbergi kínai” jelzővel,<sup>8</sup> sokan vannak azonban, akik nemcsak egy Szókratész–Konfuciusz, de egy Konfuciusz–Kant párhuzam lehetőségét is *tudományos* elemzés tárgyának tekintik.<sup>9</sup> E szakaszban a komparatív és az interkulturális filozófia mibenlétével foglalkozom, rámutatván, miért maradnak kísérleteik egyoldalúak.

Egy módszertani hagyomány vizsgálatakor célszerű olyan tudományághoz fordulnunk, melyben az hosszabb múltra tekint vissza. A komparatív tradíció esetében ez a nyelvtudomány kell legyen. August Schleicher, az indogermán összehasonlító nyelvészet atyja világosan fogalmaz korszakalkotó munkájában a komparatív vizsgálat céljáról:

Az indogermán nyelvek grammatikája [...] egy különleges grammatika, amennyiben e nyelveket mint keletkezetteket tanulmányozza, s régebbi és legrégebbi állapotukat teszi világossá, így pontosabban az indogermán nyelvek különleges történeti grammatikájaként határozható meg.<sup>10</sup>

A történeti összehasonlító nyelvészet hagyományával összevetve megragadható a XX. században megszülető komparatív filozófiai irányzat sajátos jellege. Miközben ugyanis az összehasonlító grammatika a nyelvek egy korábbi állapotához keres utat *vissza*felé, a komparatív filozófia egy közös jövőt kíván *elő*revetíteni, melyben az egyes hagyományok „reflektív kritika és önkritika révén”<sup>11</sup> tanulnak egymástól. Képviselői így 1) egymástól izoláltan kialakult filozófiai hagyományokat vetnek össze, hogy 2) új lehetőségeket kínáljanak ezek értelmezésére és *továbbépítésére*.<sup>12</sup> A XX. század végén formát öltött interkulturális filozófiát azon explicit társadalmi szerepvállalás jellemzi és határolja el a komparatív filozófiától, hogy összehasonlító eljárásai révén egy kultúrák (nem kizárólag filozófiai tradíciók) közötti diskurzust kíván megalapozni.<sup>13</sup> Az összehasonlítás

6 Az összevetésre az időbeli közelség, a dialógus formában fennmaradt szövegek és persze a „morálfilozófiai” tanításban vélt párhuzamok is alapot adhatnak. Pl. Mahood 1971., Rowbotham 1945, 27–29. o. Az elmélet egyik első, meghatározó forrása La Mothe Le Vayer *De Confucius, le Socrate de la Chine* c. írása (1641).

7 Kant 1962, 382. o.

8 Nietzsche 1994, 210. § „A nagy königsbergi kínai [Chinese von Königsberg] is csupán egy nagy kritikus volt.” Vö.: Nietzsche 2009, 26 [96]. A célzás nem egyértelmű, Kant elvonult életmódjára is vonatkozhat.

9 Eltekintek itt ama nehézségtől, hogy Konfuciusz létezésére nincs közvetlen bizonyítékunk (lásd Tökei 2005, I. 53. o.).

10 Schleicher 1861, 2. o.

11 Mou 2010, 1. o.

12 Vö. Wong 2001/2009.

13 Az interkulturális filozófia célját lefektető írások közül pl. Wimmer 1990, Pohl 1999, Mall 2000.

célja, hogy közvetítő rendszert építsen a tradíciók közé, mielőtt – az irányzat implicit kulturális univerzalizmusa számára elfogadhatatlan módon – beigazolódik Huntington prognózisa, mely szerint a civilizációk találkozása új típusú globális konfliktushoz vezet.<sup>14</sup> A vizsgálat középpontjában számos esetben a morálfilozófiának címkézett konfucianizmus és a kanti erkölcsstan áll, ettől ugyanis megerősítést nyernek azok, akik ma egy „világpolgári állapot” eljövételét remélik. A kölcsönös megértés mint egy, a kultúrákon átívelő kompromisszum előfeltétele tartozik e folyamathoz, miként a bemutatkozás ak-tusa egy beszélgetés elején. Mi történik azonban, ha az egyik fél a kezét nyújtja, miközben a másik meghajol?

Martin Schönfeld tanulmánya jól szemlélteti a fenti irányzatok alapsajátosságát.<sup>15</sup> A szerző a *Journal of Chinese Philosophy* egyik tematikus számában a Kant–Konfuciusz párhuzamot tárgyalja, összehasonlítását többek között a humanitás (*humanity, ren 仁*<sup>16</sup>) fogalmára építve, amely, állítása szerint, végigkíséri Kant munkásságát, s Konfuciusznál is meghatározó szerepe van. Már magával a Kantra vonatkozó állítással is csakis akkor érthetünk azonban egyet, ha megelégszünk a terminus lehető legtágabb értelmezésével.<sup>17</sup> Továbbá, noha közhelyszámba megy, hogy Kant az embert helyezi vizsgálódásai középpontjába, ugyanígy az is, hogy Konfuciusz az élet praxisbéli oldalára vonatkozóan nyújt útmutatást, párhuzamba állításuk rendkívül problémás. Schönfeld mégis megkísérli ezt, egyebek mellett a kategorikus imperatívusz és a *Da xue* (大學)<sup>18</sup> címen ismert konfucianus klasszikus (i.e. III. sz.) tanításának összevetésével, mely, mint írja, „nagy filozófiai tükre az emberi haladás kanti imperatívuszának.”<sup>19</sup> E kijelentés szintén eurocentrikus és történetietlen, s bár a *Da xue*-ben olvashatók olyan szakaszok, mint „Fényessé tudta tenni kiváló erényét.”, „Munkálkodj azon, hogy a nép megújhódjék.”<sup>20</sup> – e mű tanítása és a kanti rendszer közötti megfeleltethetőség látszólagos. A „morál” mögött, melynek elérését a konfucianus Kínában célul kitűzik, évezredek, szilárd világkép áll, mely gyökeresen eltér az európaiktól.<sup>21</sup> A kínai ember nem két világ polgára: *egy*

14 Huntington 1993.

15 Schönfeld 2006, 67–81. o.

16 Schönfeld nem tünteti fel a kínai írásjegyeket, csak átírásukat helyezi el a szövegben az angol terminusok ekvivalenseként. A tanulmányban a kínai nyelvi egységek a nemzetközileg használatos *pinyin* átírásban szerepelnek, minden első előfordulásakor a kínai írásjegyet is megadom.

17 A fogalom először 1746-ban fordul elő Kantnál *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte* című, dinamikai vizsgálódásokat tartalmazó írásában (vö. Calinger 1979, 350–352. o.), majd felbukkan több prekritikai írásban, a *Kritikában*, és a kategorikus imperatívusz formuláiban is (Kant 1991, 52–53. o., 61–62. o.), de minden említett kontextusban más jelentést hordoz. (A „humanitás” Kant vitapartnere, Herder történefilozófiájában is kulcsszerepet játszik, pl. Herder 1978a, 407–413. o., ill. Herder 1978b, 473. o. skk.)

18 A *Da xue* (Nagy tanítás), a konfucianus kánonba tartozó mű, mely a neokonfucianizmus idején ismét fontossá vált, s a jezsuiták hamar hozzájutottak és lefordították (Mungello 2009, 86. o.).

19 Schönfeld 2006, 76. o.

20 *A nagy tanítás [Da xue]*, 1. és 2., vö. Tökei 2005, I. 186–187. o.

21 Ebben az ég (*tian* 天) uralja az égalattit (*tianxia* 天下), a király hatalma is tőle származik és szakrális jellegű. Maspero 1978, 128. o., Lunyu, I/12.



világ, az „ég-alatti” lakója, és nem polgár, hanem valaki alattvalója és valaki ura. Míg Kantnál a kiindulópont az egyén mint a társadalom alkotóeleme, Kínában a kiindulópont a társadalom, mely egyes tagjait egyaránt kötelezi.<sup>22</sup>

Hasonló módon cáfolható számos érvelés a komparatív és az interkulturális filozófiában. Ezekben lecsupasztított fogalmi konstrukciókat vetnek össze, miközben az alapterminusok rendkívül tág meghatározására vagy teljes meghatározatlanságára apelálnak. Az ugyanis, hogy egy általunk definiált fogalmat megtalálunk-e egy tradícióban, attól függ, hogy mennyire volt szűk a definíció.<sup>23</sup> A vizsgált irányzatok céljának a lehető legtágabb meghatározások felelni meg, melyek azonban tévútra vezetnek használóikat. Akár szavak, írásjegyek és ezek fordítása siklatja félre az értelmezéseket, akár művelőik tájékozatlansága, vagy arra való képtelensége, hogy kilépjenek tulajdon konceptuális sémájuk keretei közül – az eredmény a tradíciók előremutató komparatív vizsgálatának (egy interkulturális diskurzus teoretikus keretének) csak szurrogátuma lehet. Nem meglepő ezért, ha egy tényleges, a különböző hagyományok képviselői között kialakítandó diskurzus is, mint a következő példa mutatja, zátonyra fut.

### I.3. A kínai *egy*

Az interkulturális filozófia egyes képviselői nem kizárólag morálfilozófiai kontextusban fogalmazzák meg alapelveiket. Guo Yi 2011-ben az Internationales Kolleg Morphomata konferenciáján a kínai „metafizikából” és a modern nyugati tudományból kiindulva tett kísérletet egy olyan rendszer kidolgozására, melyben egy komplex genesis- és fejlődésemletről egy morálfilozófiai konstrukcióig lehet eljutni.<sup>24</sup> Tézise, hogy az európai és a kínai gondolkodástörténet közötti kapcsolatot a világ jelenségeinek egy kezdeti egységre való visszavezetése jelenti. Erre az *egyre* építve vázolja a struktúrát, mely az anyaggal szemben egy szellemi kultúrát részesít előnyben, értékük szerint rendelve egymás alá a világban való lét(ezés) aspektusait. Az elmélet kiindulópontjával a *Dao de jing* (道德經) egy szakasza szolgált.

A *dao* szülte az egyet, az egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, s a három szülte a tízezer [minden] dolgot (*wanwu* 萬物). A tízezer dolog hátán hordja a *yint* 院, keblén viseli a *yangot* 陽, s az átható lehetet (*qi* 氣) teremt összhangot [köztük].<sup>25</sup>

22 Maspero 1978, 372. o.: a társadalom itt állam (*quo* 國) és család (*jia* 家) összefüggését jelenti; Ching 1978, 169. o.

23 A „szűk” és „tág” (*thin/thick*) definíciók kérdéséhez lásd Wong 2001/2009 és az ott idézett műveket.

24 Guo Yi: „Dao and Daoic Philosophy – a General Introduction” („Metaphysical Foundations of Knowledge and Ethics in Chinese and European Philosophy” workshop, Köln, 2011. 06. 24.)

25 *Dao de jing*, 42., vö. Tőkei 2005, II. 31. o. („Az út és az erény könyve”), a fordítást módosítottam. E szakasz alapján utasítja el Hegel, hogy a taoizmust filozófiának nevezze (lásd a II.2. alfejezetet).

E szakasz középpontjában a taoizmus egyik fő jellegzetessége, a *dao* mindent működésben tartó egysége áll. *Yin* és *yang* nem ellentétek, hanem a másikat kiegészítő elemek. A kettő egyet alkot, viszonyuk a megbonthatatlan tartósság. Körforgásukból táplálkozik minden dolog létezése, s születik meg az a dinamikus, de változatlan rend, melyben az ember célja is egy tartós állapot, a „nem-cselekvés” (*wuwei* 無為) elérése lesz. E ponton tér el Guo rendszere a taoizmustól: az ember feladatát a vázolt metafizikai alapon egy kanti elemeket is felhasználó morálfilozófiai keretben fogalmazza meg, mely az „értéktermészetet” (*zhi zhi xing* 值之性, az ember morális léte) az „anyagi természet” (*qi zhi xing* 气之性, az ember biológiai létezése) fölé helyezi.

Guo a kínai tradíciót mintául véve „metafizikára” építette morálfilozófiáját, s e hagyománynak megfelelően hivatkozott Konfuciuszra, Mengzire, Laozire mint autoritásokra, ugyanis a kínai bölceletben egy rendszert kizárólag e hivatkozási háló legitimálhat. Németországban azonban a vitapartnerek egybehangzó elutasítása fogadta. A bemutatott séma az értelmezők szemében az európai típusú argumentatív eszköztár hiánya miatt illegitimé vált, így a reflexió alig érintett tartalmi kérdéseket. A bírálók, miközben kritikával illették Guót, mert a kínai bölcelet alakjaira hivatkozik, hiányolták bizonyos európai autoritások és alapelvek említését. A vád, mely szerint az előadó az európai filozófiai hagyomány tekintetében felkészületlenül érkezett a nyugati tudományos közegbe, teljességgel jogos. Éppúgy azonban, ahogyan Guo nem tarthatta be a nyugati szillogisztika szabályait, hallgatóságának sem volt eszköze arra, hogy az általa idézett passzusokra reflektáljon. Így folyt csaknem egy napon át párhuzamos beszéd „interkulturális diskurzus” helyett. A meghajló nem akart kezet rázni, a kezét nyújtó meghajolni. Nem azért, mert az egyik fél „nem fogadta el” a másik érveit, hanem mert az érvek mindkét oldalon egy olyan terminológiai és konceptuális struktúrában fogalmazódtak meg, mely a másik fél számára ismeretlen, s értelmezhetetlen volt.

## II. A tanítók hasonlósága

„Azon gondolkodtam, a Lear királyból fogok felhasználni egy idézetet a könyvemhez: »Majd megtanítlak én a különbségre!«.”

(Ludwig Wittgenstein)<sup>26</sup>

Az alábbi vizsgálat két, ez idáig együtt nem tárgyalt gondolkodó, Athanasius Kircher és Hegel történelemszemléletének összehasonlításán nyugszik. Célom nem az általuk használt fogalmak vagy megfontolások egyeztetése, hanem hogy bemutassam, miként irányulhat egy komparatív elemzés a tárgyát képező rendszerek *megismerésére*. Arra,

<sup>26</sup> Wittgenstein 1984, 171. o. A shakespeare-i mondat: „I’ll teach you differences.” (*King Lear*, I.4.)

hogy miként viszonyul egy ilyen értelmezés a keleti és a nyugati tradíció összevetéséhez, a Konklúzióban térek ki. E cél érdekében áll a tárgyalás homlokterében Kircher tézise az „istentől eredő tanítás” nyugat-kelet irányú elterjedéséről, és Hegel fejlődéelmélete, melyben a történelem a Kelettel veszi kezdetét.

## II.1. A dolgok láncolata

Athanasius Kircher, a jezsuita tudományosság meghatározó alakja, 1638-tól a Rend római kollégiumában végezte kutatásait. Mind sinológiai és egyiptológiai, mind fénytani, fizikai vizsgálódásainak az volt a célja, hogy a hit igazságát tudományos bizonyítékokkal támassza alá, Lullus és Cusanus<sup>27</sup> nyomán dolgozva ki a *scientia universalist*. A jezsuita tudományt több tekintetben is deduktív szemléletmód jellemzi, melynek magját egy lánc-képzet (*catena rerum*, vagyis a dolgok láncolata) alkotta. E szerint a világ minden létezője és jelensége egy kontinuum része, így egyetlen kezdeti egységre vezethető vissza.<sup>28</sup> Mivel e felfogás a következő századokban is áthatja az európai gondolkodást, dolgozatomban meghatározó jelentősége van. A lánc-metaphora egy homéroszi helyről ered; Zeus az istenekhez szól:

Rajta, no, próbáljátok meg, lássátok is együtt,  
egy nagy aranyláncot függesszettek itt le az égről,  
istenek, istennők, s mind csimpaszkodjatok abba:  
s még így sem húzhatjátok le a földre az égből  
Zeusz legfőbb hadurat, bármily hosszan huzakodtok:  
míg azután, ha magam vágnálak húzni magasba,  
fölhúználak a földdel is én, tengerrel is együtt:  
és az Olümposz csúcsa köré kötném ama láncot,  
és az egész mindenség fönt csünghetne a légben.<sup>29</sup>

A *catena rerum* és az *omnia in omnibus* (mindenben minden)<sup>30</sup> tanítása nyomán váltak a jezsuiták kutatásainak tárgyi és elméleti eredményei egyaránt részévé a *láncnak*, melynek kezdetén Isten állt. Szemléletes példája ennek Kircher fénytana, mely szerint minden fény

27 Cusanus az egészet mint egységes, de ezen egységében dinamikus, differenciált létezőt szemlélte, középpontban Isten és az univerzum egységével. Raimundus Lullus az atya annak az *ars generalis*, vagy *ars magna universalis* gondolatnak, mely közvetlenül is alakítja Kircher tudományos munkájának teoretikus alapját. (Leinkauf 1993, 131. o. skk., 143. o. skk., 150. o. skk., Grafton 2011, 128. o. skk.; az életrajzhoz ld. Godwin 1979, 9–24. o.)

28 Leinkauf 1993, 110–111. o.

29 Homérosz 2006, VIII/18. (Az intés célja, hogy az istenek ne segítsék a görög vagy a trójai sereget.)

30 Bővebben Camenietzki 2004, 311–328. o., ill. 315–318. o., Leinkauf 1993, 83–92. o., ill. 148–149. o.

forrása maga Isten, amit fénytani munkájának, az *Ars magna lucis et umbrae*-nek (1646) már borítója is megjelenít (1. ábra). A képen az égből érkező fénysugarak a tudományokon és a Szentírásron átszűrődve ragyogják be III. Ferdinánd földi birodalmát, a Német-Római Császárságot, ezzel jelezve, hogy a két régió (hit és tudomány) fénye egyazon isteni forrásból származik, melyet a képen a héber Tetragrammaton (יהוה) jelképez.



1. ábra: Az *Ars magna lucis et umbrae* borítója<sup>31</sup>

31 Athanasius Kircher: *Ars magna lucis et umbrae*, Ludouici Grignani, Róma, 1646. A kép közepén fent a Tetragrammaton az isteni fény forrását szimbolizálja. Az „*Auctoritas Sacra*” felirattal ellátott könyvet (balra fent) egy égi kéz készen nyújtja le: a hit nem képezi vita tárgyát. A „*Ratio*” könyvét (jobbra fent) szintén egy égből lenyúló, de az előzőnél lejjebb álló kéz írja: az ész igazsága is az isteni igazságból származik, ám folyamatos, születőben lévő. Ez az árnyék oldala, itt látható a Hold perszonifikációja szemben a Napéval: az ész világossága a hit világosságát tükrözi vissza. Ugyanakkor, míg a Nap (a hit) oldalán a Német-Római Császárságot jelképező kétfejű sas, a *ratio* oldalán a halhatatlanság pávája ül. A hit által közvetített isteni fény nemcsak a tudományokat (*ratio*) ragyogja be, de az érzékeket (a „*Sensus*” felirat jobbra, a Hold-alak alatt) és a földi világot is (a kastélypark balra lent). A jobb alsó sarokban lévő, szintén e fény által megvilágított barlang képe Baconnel folytatott polémiára is utalhat.

E vizsgálódások, bár szilárd teoretikus alapokon álltak, nem pusztán elméletiek voltak: Kircher, kortársaihoz hasonlóan, maga is foglalkozott prizmák, lencsék kidolgozásával.<sup>32</sup> Ugyanakkor mindaz, ami történeti–régészeti munkásságát jellemzi, szintén egyfajta „optika” volt: az antikvitás fényének a szétszakadó jelenbe való közvetítése, az egyes tradíciókat használva „lencseként”. Módszerét a következőkben egy több művön átívelő példán mutatom be.

Kircher hosszú időn át dolgozott egy Pamphüliában talált obeliszks hieroglifikus jelekkel írott szövegének rekonstrukcióján. Az értelmezés alapját a Hermész Triszmegisztosznak tulajdonított dialógusokra való visszavezetés alkotta.<sup>33</sup> A jezsuiták fő tézise szerint Triszmegisztosz közvetlenül Istentől kapta bölcsességét, melyet az utókorra maradt korpusz rögzített, így az ezzel való kapcsolat igazolja a hagyomány kontinuitását, a katolikus tanítás *egyetemességét*.

[A] legelismertebb régi szerzőktől ránk maradt emlékekből hozom felszínre az egyiptomi tanítást, örömmel rendszerezve és kapcsolva eggyé ezáltal – ha nem csalódom – az idő megszakadt menetét, hogy újra egységében váljék láthatóvá e szimbólumok<sup>34</sup> szétszakadt láncja [*catena*].<sup>35</sup>

Az obeliszket elemző mű (*Obeliscus Pamphilius*, 1650) a tudomány és hit kibékítésére tett erőfeszítések példája. Kircher közread például egy kronológiát, mely három oszlopból áll: az első a világ teremtésétől, a második a vízözöntől számolja az éveket, a harmadikban a számok Krisztus születése felé csökkennek.<sup>36</sup> Az egyházi időszámítás így kerül párhuzamba az adatolt történettel, jelezvén, hogy a különböző felosztások egyazon időre vonatkoznak. Az adat mint olyan tehát nem a taxációt segíti elő, ezzel szemben épp a megszakíthatatlanságot hangsúlyozza.

Bár Isaac Casaubon már jóval korábban igazolta a *Corpus Hermeticum* i. sz. I. századi keletkezését,<sup>37</sup> Kircher szilárdan kitart saját tézise mellett.

Egyesek elméjét úgy alkotta meg a természet, hogy minden erejünkkel azon fáradoznak, hogy kitöröljék, megtámadják és teljes némaságra ítélik azokat a dolgokat, melyeket a legtudósabb szerzők időtlen idők óta nagy becsben tartottak.<sup>38</sup>

32 Descartes lencsecsiszoló munkálkodásáról lásd Boros 2010, 74. o., Spinozáéhoz Rudavsky 2001, 618. o.

33 Hermész Triszmegisztosz mai ismereteink szerint nem volt létező személy, a *Corpus Hermeticum*ként fennmaradt szövegetest újplatonikus szerzők írásainak kompilációja (Brancaccio 2007, 208. o.). A Triszmegisztoszra való visszavezetés már Ficinónál szerepet játszott (Brancaccio 2007, 218. o., Eco 1998a, 144. o. sk.).

34 Kircher szerint a hieroglifikus ideografikus jelek, melyek a valóság egy részletére utalnak (Eco 1998a, 152–154. o.).

35 Kircher 1650, 391. o.

36 Kircher 1650, 50–58. o.

37 Eco 1998a, 154. o., Grafton 2011, 146. o. skk.

38 Kircher, 1650, 35. o., idézi Grafton 2011, 147. o.

Hogy a hermészi tanítás folytonosságát igazolja, azt is meg kellett magyaráznia, miként szakadt ágakra e bölcsesség. A torzulás egyik visszatérő példája Kína, így például a kínai írás, mely a Khám, Noé fia által Egyiptomból hozott írásrendszer romlásával jött létre.<sup>39</sup> Az írás hagyományozása természetesen szorosan összekapcsolódik a szövegekével, hiszen a jezsuiták munkamódszerének – régészet és bölcsellettörténet összekapcsolásának – relevanciáját csak az anyagi és a szellemi műveltség egysége szavatolhatta.

[A kínaiak] filozófiai alapelveik szerzőjét Konfuciusznak nevezik, aki nem más, mint az egyiptomi Thot, akit a görögök Hermész Trismegisztoznak hívnak; és miként az egyiptomi bölcsek egy istent tisztelnek, Hemephtet, úgy a kínai írástudók sem Konfuciusz bálványát imádják, hanem egy istenséget, akit a mennyek királyának hívnak.<sup>40</sup>

Ezt olvassuk Kircher *China Illustratájának* (1667) a kínai bálványokról („De Sinensium Idolatria”) szóló szakasza elején. A III. rész 1. fejezete visszautal egyik legjelentősebb egyiptológiai munkájára, az *Oedipus Aegyptiacus* (1652–54) fejtegetésére arról, miként került a nyugati tanítás Indiába Noé fiainak uralma idején, s miként terjedt tovább innen Kínába, Japánba.<sup>41</sup> „Semmi nincs új dolog a nap alatt” – idézi a Prédikátor könyvét –, avagy „a fizika nyelvén szólva, egy ok mindig ugyanazt az okozatot váltja ki.”<sup>42</sup> Kína eztán

már nem úgy jelent meg, mint az ismeretlen barbár, akit le kell győzni, hanem mint a teközlő fiú, akinek vissza kell térnie a közös Atya házába.<sup>43</sup>

Kircher munkássága évszázadokon át hatott az utókorra. Tanításához nemcsak időben, de ideológiáját tekintve is a figuristák csoportja áll a legközelebb. E kör képviselői főként francia jezsuiták voltak, s a csoport onnan kapta nevét, hogy tagjai a különböző hiedelemrendszerek elemeiben az isteni tanítás „alakváltozatait” (*figurae*) fedezték fel. Ezáltal a rítus-vita tárgyát képező téziseknél is radikálisabb álláspontot képviseltek, szerepük pedig meghatározó az európai Kína-kép formálásában.

Az Ősi Törvény, melynek révén Isten az ember tudomására hozta akaratát és tanítását, egy Legfelsőbb Törvényhezó kezébe adatott [...]. E törvényhozó az emberi tudás őse, a Tudomány atyja, a nagy Tanító, s morális Vezető. A zsidó hagyományban ő Enoch vagy Hannocho, de más kultúrákban más néven ismerik. A görögben ő Hermész

39 Eco 1998a, 156. o.

40 Kircher 1667, 131. o. A „mennyek királya” (*rex coelorum*) a *tianre* (ég) utalhat.

41 Kircher 1667, 129. o., ill. 226. o.

42 Kircher 1667, 129. o., vö. *Préd.* I.9.

43 Eco 1998b, 68. o.

Triszmegisztosz, Egyiptomban Anubisz, Szíriában Zoroaszter. Ó az Alexandriai Thot és az arabok Edrisze avagy Adrisza. [...] Nem tartott túl sokáig felfedezniük ezt az istenembert Fu Xiben, a kínai kultúra hagyomány szerinti alapítójában.<sup>44</sup>

A figuristák spekulációi hatást gyakoroltak a sinológus Jean-Pierre Abel-Rémusat munkásságára is. Hozzá kötődik a *dao* három tulajdonságának és a héber Tetragrammatonnak hangzás alapján való megfeleltetése.<sup>45</sup> Az elmélet a *Dao de jing* 14. szakaszán alapul.

Nézem és nem látom, ezért neve: észrevehetetlen (*yi* 夷). Hallgatom és nem hallom, ezért neve: illanó (*xi* 希). Megragadom, de nem tudom megfogni, ezért a neve: parányi (*wei* 微). E hármat nem lehet tovább vizsgálni, így összeolvadnak és egységet alkotnak. [...] Szembe megyek vele, s nem látom az elejét, utána megyek, s nem látom a hátát. Megragadni a múlt *dao*ját és azzal irányítani a jelen létét, fel tudni ismerni a régi kezdetet, ezt nevezzük úgy: a *dao* fonala (*dao* 紀).<sup>46</sup>

Rémusat szerint a három jellemző – *yi* (夷), *xi* (希), *wei* (微), az általa használt átírásban I, Hi és Wei – a zsidó istennév megfelelője (I-H[i]-W[e]i mint J-H-V-[H], יהוה).<sup>47</sup> Rémusat „a *dao* fonala” egységet mint *la chaîne de la raison* (az ész lánc), illetve latinul *ratiōnis catenatio* (az ész láncolata) fordítja le,<sup>48</sup> ezáltal egyszerre kapcsolódik az „ész korának” szemléletéhez (*raison*, *ratiō*) és a jezsuita hagyomány láncképzetéhez (*chaîne*, *catenatio*). Így e szókapcsolat a fordításban a Descartes utáni francia tudomány és a Descartes gondolkodását befolyásoló<sup>49</sup> jezsuita tudomány szemlélet közötti folytonosságot is szimbolizálja.

## II.2. A Szellem és a dao

Kína a felvilágosodás számos gondolkodója szemében a rend mintáját<sup>50</sup> jelentette akkor, amikor az európai ember Istenhez és a világhoz való viszonya bizonytalanná vált. Descartes irányítja rá a figyelmet az emberre ebben az Isten és alkotása közt egyensúlyozó korban, test és lélek kapcsolatában a látható és a láthatatlan világ közti hidat

44 Rowbotham 1956, 476. o., Lee 2007, 111. o. skk.

45 Abel-Rémusat 1823, 40–49. o., ill. 45. o. Megemlítenéd, hogy Rémusat névleg elítélte a figuristák megalapozatlan állításait (Wald 2008, 259–260. o.).

46 *Dao de jing*, 14., vö. Tőkei 2005, II. 21. o., a fordítást módosítottam. E szakasznak Hegel Kína-interpretációjában is fontos szerepe lesz.

47 Már Kircher is átfogó elméletet dolgozott ki arról, hogy az Úr nevei miként származtak le (torzulásokkal) az eredeti névből, isteni hatásra őrizve meg a négyesség jegyét. (Stolzenberg 2004, 157. o. sk.)

48 Abel-Rémusat 1823, 41. o.

49 Descartes 1604-től maga is a La Flèche-i jezsuita líceum tanulója volt (Boros 2010, 45–49. o.).

50 A természet rendje (*ordo naturae*) mint társadalmi rend (*ordo humanitatis*), Song 1972, 7–24. o.



kutatva. Kant az embert középpontban tartva a másik oldalra billenti a mérleget, s a láthatatlan világot elválasztja a láthatótól. Ám miközben a kanti ember „két világ polgára”, a *Ding an sich*-ként létező én szabadsága a jelenségvilágbeli én moralitását szavatolja.<sup>51</sup> Ebből ered egy olyan világpolgári állapot reménye, melyre – bármily elérhetetlen is – az emberi történelem céljaként kell tekintenünk. A német idealizmus gondolkodói számára már egyértelmű, hogy a magyarázatot az idő perspektívájával kell kibővíteni, Hegelnél pedig a *Geschichte* vizsgálatának szükségessége a rendszeralkotó alapelv szintjére emelkedik. Fejlődéelméletét az alábbiakban a Kircherről mondotakkal való összevetésben vizsgálom.

Hegel egyetlen kontinuumként tekintett az emberi történelemre, amely minden korszakában a Szellem fejlődésének adott fázisát tükrözi, s e fejlődés történetileg Keletről Nyugatra tart. Miközben vizsgálódásai eredményüket tekintve eltérnek a jezsuitákétól, módszertani célkitűzése – a történelmet „historikus, empirikus”<sup>52</sup> alapokon szemlélni – igen hasonló. Épp ezen az alapon veti el azonban a jezsuiták által is vallott ősnép-hipotézist.

[L]egalábbis a német történészek között [...] vannak olyanok, akik azt teszik, amit a filozófusoknak vetnek szemükre, hogy tudniillik a priori kitalálásokat visznek bele a történelembe. [...] [N]agyon elterjedt kitalálás, hogy volt egy első és legrégebbi nép, amely állítólag közvetlenül istentől oktatva, tökéletes belátásban és bölcsességben élt [...].<sup>53</sup>

Azonban „[a]ki ésszerűen néz a világra, arra a világ is ésszerűen néz” – írja Hegel,<sup>54</sup> az ésszerűség pedig megköveteli, hogy a vizsgálat „kitalálások” helyett következtetésekből álljon. A *Történelemlfilozófia* szerint „[a] történelemben egy általános célt kell keresnünk, a világ végcélját [...]; ezt a végcélt kell megragadnunk az észszel.”<sup>55</sup> Míg tehát Kircher és köre a kezdetet kutatták, Hegel végcélről beszél, s már rendszere első foglalatában (*A szellem fenomenológiája*) sorra veszi a szellem kifejlésének azon stációit, melyek a történelemben, illetve a vallás- és a filozófiatörténetben megfigyelhetők.<sup>56</sup> Az egyes eszmetörténeti alakzatokat elidegeníthetetlen közegükben értelmezi, hiszen „[m]inden filozófia korának a filozófiája, szem a szellemi fejlődés egész láncában [...]”.<sup>57</sup>

51 Kant 1974, 61. o.: „Akármilyen metafizikai fogalmat alkotson is az ember az *akarat szabadságáról*, az akarat szabadságának *jelenségeit*, az emberi cselekvéseket általános természettörvények határozzák meg éppúgy, mint minden más természeti eseményt.”

52 Hegel 1979a, 18. o.

53 Hegel 1979a, 18. o. Noha a jezsuitákat nem említi, nyilvánvaló, hogy ismerte munkásságukat, beleértve Kircher munkáit, így a hipotézis elvetése e kör tevékenységére is vonatkozik.

54 Hegel 1979a, 18. o.

55 Hegel 1979a, 17. o.

56 Vö. Song 1972, 26. o. skk.

57 Hegel 1977, 53. o.



A szellemi fejlődés láncza (*Kette der geistigen Entwicklung*)<sup>58</sup> más irányt rajzol ki, mint a dolgok (égből leeresztett) láncza (*catena rerum*). Míg a jezsuitáknál egy közvetlenül megfigyelhetetlen létező igazságát az biztosította, hogy a valóság ésszerű szervezettsége rá vezethető *vissza*, Hegelnél a valóság ésszerű, vizsgálható voltát az szavatolja, hogy e valóság a végcélja felé *előre*haladó Szellem fejlődésének egy fokát tükrözi. Ezáltal lesz ténylegesen *valóság*, s nem egy megismerhetetlen dolog (*Ding an sich*) tükröződése. Alább bemutatom, hogyan jelenik meg mindez Hegel Kína-képében.

Hegel „szembefordul a felvilágosodásbeli »chinoiserie-k«-kel és a romantikus »indomániák«-kal”.<sup>59</sup> A fejlődés a Kelettel kezdődik, ahol a „Kelet” elsődlegesen Kelet-Ázsiát, főként Kína és India vallását, filozófiáját, történetét és művészetét jelenti.

Az első korszakot tehát, amelyben a szellemet vizsgáljuk, a gyermek szellemével lehet összehasonlítani. Itt úgyszólván a szellemnek a természettel való egysége uralkodik; ezt a *keleti világban* találjuk.<sup>60</sup>

Kína nem a „tékozló fiú” többé, miként Kirchernél, bölcselete nem az isteni bölcsesség torz mása – egyszerűen csak a gyermek.<sup>61</sup> Vallása a varázslás vallása, mely „nem igazán méltó arra, hogy »vallásnak« nevezzük”,<sup>62</sup> filozófiája szintén nem „igazi filozófia”,<sup>63</sup> s mivel Kínából

hiányzik az objektív lét és a szubjektív hozzáigazodás ellentéte, azért minden változékonyság ki van zárva és az egy helyben való topogás, amely örökké ismét megjelenik, helyettesíti azt, amit mi történetinek neveznénk.<sup>64</sup>

A történelemnek „a kínai birodalommal kell kezdődnie; mert ez a legrégebbi, amelyről hírt ad a történelem [...]”.<sup>65</sup> Míg tehát Kircher és a jezsuiták – bonyolult hieroglifákat és különböző legendákat igyekezték megfejteni – egy olyan kort kerestek, amelyről nem tudtak eleget ahhoz, hogy fogalmilag megragadják, Hegel a Szellem fejlődésének történetét ott kezdi, ahol az maga elkezd emlékezni saját lépéseire.<sup>66</sup>

58 Hegel 1986, 65. o.

59 Song 1972, 25. o.; Hegel 1979a, 20–23. o.

60 Hegel 1979a, 117. o. Vö. Hegel 1968, 62. o.: „A szellem emez azonosságában a természettel nem lehetséges az igazi szabadság. Az ember itt még nem juthat személyisége tudatához, egyéniségének még nincs semmiféle értéke és jogosultsága – sem az indiaiaknál, sem a kínaiaknál [...]”

61 Kevésbé radikális, de hasonló álláspontot képvisel Kína állapotáról Herder is (Herder 1978a, 184–186. o.).

62 Hegel 2000, 120. o.

63 Hegel 1977, 104. o. skk.

64 Hegel 1979a, 214. o.

65 Hegel 1979a, 214. o.

66 Kína vizsgálatakor a szükséges mértékben hagyatkozik a misszionáriusok és a francia sinológia eredményeire (Indiáról és Kínáról csak 1825 után beszél mint a filozófiatörténet részéről, holott az előadásokat már 1816 óta tartotta, nem számítva a még korábbi, 1805/06-os jénai tanévet, vö. Kim 1978, 173. o.).

Hegel kritikával illeti azt az adatok híján a hit bizonyosságára támaszkodó eljárás-módot, amely a jezsuita történetírást is jellemzi, nem foglal viszont állást a Rémusat-tól származó, fent már említett elképzeléssel kapcsolatban.<sup>67</sup> A két vonatkozó hely:

„Az, akit néztek és nem láttok, – neve J[i];<sup>68</sup> s halloed és nem halloed őt, – s neve Hi; kezeded keresed, s nem éred el, – s neve Veí. Elébe mész és nem látod fejt; mögötte mész és nem látod hátát.”<sup>69</sup> E különbségek neve: „az ész láncolata” [*die Verkettung der Vernunft*].<sup>70</sup> E hely idézésével kapcsolatban természetesen *Jehovára* és az afrikai királynévre, *Jubára* emlékeztettek, *Jovisra* is. Ez a J[i]-hi-vei vagy J-H-V továbbá az abszolút mélységet és a semmit jelenti: A legmagasabb, a végső, az eredeti, az első, minden dolog eredete: a semmi, üres, a teljesen meghatározatlan (az elvont általános); nevezik *Taonak* is, az észnek.<sup>71</sup>

A Tao az általános. Igen figyelemreméltó viszont, hogy amennyiben az általános valami ésszerű és konkrét, nyomban felbukkan a három, a hármasság meghatározása. Az Ész [*Vernunft*] hozta létre az Egyet, az Egy a Kettőt, a Kettő a Hármat – a Három pedig a világegyetemet;<sup>72</sup> ugyanezt látjuk Püthagorásznál. [...] Itt egy triádról van szó. Ennek első meghatározása az Egy, s ezt „J”-vel jelölik. A második meghatározása a Csi vagy lenge szellő, a harmadik a Vei, a közvetítő hírnök, követ. Ez a három jel talán nem is kínai; egyesek a „J”, „H”, „V” betűket vélik felfedezni bennük [...].<sup>73</sup>

„Természetesen Jehovára emlékeztettek”, mondja, s a természetesség oka részben magában a hegeli rendszerben rejlik. Ebből a szempontból nem lényegi kérdés, hogy Püthagorasz kapcsolatban állt-e a keleti bölcseléttel,<sup>74</sup> annyiban ugyanis mindenképpen „természetes” e kapcsolat, hogy Laozi és Püthagorasz az *egy* Szellemnek ugyanabban a fejlődési fázisában éltek. E fejlődés egy későbbi szakaszában ugyanígy természetes lesz az is, hogy olyan kutatók, mint Rémusat, kapcsolatot feltételeznek közöttük.

---

Utal arra a kótáblára, melyet Kircher a *China Illustrata*-ban mutat be, reflexiót azonban itt sem találunk (Hegel 1979a, 223. o.; a sztlére vonatkozóan Grafton 2011, 130. o. skk.)

67 Kim 1978, 177. o. Lehetséges, hogy Hegelnek nem volt más forrása Rémusat-n kívül (Kui 2011, 56. o. sk.).

68 A német kiadásban (Hegel 1986, 146. o.) „J” helyett „I” szerepel.

69 *Dao de jing*, 14, vö. Tőkei 2005, II. 21. o.

70 Hegel itt Rémusat fordítására, s feltehetőleg a latin szövegre támaszkodik – a *chaîne* és a *catenatio* különbsége ugyanis megközelíti a *Kette* és *Verkettung* különbségét, s Hegel a *Verkettung* szót használja.

71 Hegel 1977, 110. o.

72 Vö. „A *dao* szülte az egyet, az egy szülte a kettőt, a kettő szülte a hármat, s a három szülte a tízezer dolgot (*wanwu* 萬物).” (*Dao de jing*, 42.) Hegel a *Filozófiatörténetben* még nem „világegyetem”-et (*Universum*) ír, hanem „világ”-ot (*Welt* – Hegel 1986, 146. o.). Ez is érzékelteti a taoizmus filozófia- és vallástörténeti szerepe közti hegeli különbségét.

73 Hegel 2000, 135–136. o.

74 „[M]indenütt elterjedt monda, hogy Pythagoras Indiából és Egyiptomból hozta filozófiáját” (Hegel 1977, 66. o.); „[V]alószínű, hogy *Pythagoras* az egyiptomi papok életének szemléletéből merítette rendjének képzetét.” (Hegel 1979a, 373. o.)

A folyamat, mely Ázsiában elindul, Indián,<sup>75</sup> Elő-Ázsián át jut el Európáig, s csak itt játszik szerepet Perzsia mellett Egyiptom mint a görög „szabad élethez” való „belső átmenet”.<sup>76</sup> Egyiptom nem lép túl a természetszemléleten, s több tekintetben Kína, India és Perzsia alatt áll.<sup>77</sup> Bár részben emlékeztet rájuk, ez nem tényleges kapcsolat – kivéve annyiban, hogy a Szellem az, ami itt „lendületet vesz”, hogy a görög világban a következő fokra lépjen.<sup>78</sup>

Nevetséges az az állítás, hogy a görög filozófusok innen vették bölcsességüket. *Pythagoras* ott volt; de nem tudjuk, mit hozott el onnan. [...] De maga *Pythagoras* sem jutott még el a szabad gondolathoz, hanem csak a számhoz [...].<sup>79</sup>

Az ősnép-hipotézis elutasítása persze nem jelenti, hogy Istennek és az Isten általi teremtettségnek ne lenne meghatározó szerepe Hegel rendszerében. Ez a teremtettség azonban nem egy múltbeli pillanat műve: a világ folyamatos átalakulásban, állandó teremtdésben létezik.

Csak az a belátás békítheti ki a szellemet a világtörténettel és a valósággal, hogy az, ami történt és mindennap történik, nemcsak istentől jön és nincs isten nélkül, hanem lényegileg magának istennek műve.<sup>80</sup>

[A] filozófia tartalma, szükséglete és érdeke semmiben sem különbözik a vallásától. A vallás tárgya ugyanaz, mint a filozófiáé: az örök igazság, Isten és semmi más, mint Isten és Isten explikációja.<sup>81</sup>

Ez az explikáció csak egy világosan megrajzolható, folytonos utat járhat be, melynek kiindulópontját nem Egyiptomban kell keresni, hanem Keleten.

### II.3. A kircheri és a hegeli történet szemléletről

Az után, hogy Hegel elméletét Kircherével összevetve vizsgáltam, a két rendszer egymáshoz és az őket követő korok tudományához való viszonyáról a következő észrevételek tehetők.

75 India szerepéhez lásd Hegel 2000, 140. o. skk.; Hegel 1977, 110–125. o., 123–125. o.

76 Hegel 1979a, 188–189. o., 195–196. o.; Hegel 1968, 60–64. o.

77 Hegel 1979a, 376. o.

78 Hegel 1979a, 383. o. sk.

79 Hegel 1979a, 388. o. Vö. *A szellem fenomenológiája* „Szkepticizmus” alfejezete (Hegel 1979b, 110. o.)

80 Hegel 1979a, 746. o.

81 Hegel 2000, 16. o.

1) Mind a jezsuiták, mind Hegel rendszerét egy lánc-képzet határozza meg. Ez a *catena(tio)/chaîne/Verkettung* jelöli ki a módot, ahogyan tárgyakra tekintenek, de a szemléletbeli hasonlóság nem feltételez közös konceptuális sémát.

A XVII. század a filozófiai „rendszer” felépítésében látta a filozófiai megismerés legfőbb feladatát. Eszerint valódi „filozófiai” tudásra csak akkor tehetünk szert, [...] ha a gondolat képes valamilyen legfőbb létezésből, a legfőbb, intuitív módon megragadott alapbizonyosságból kiindulva e bizonyosság fényét minden levezetett létre és tudásra kiterjeszteni.<sup>82</sup>

E szemlélet tükröződik Kircher fénytanának borítóján, s magában a kircheri fényelméletben; ez az attitűd rejlik a lencsék kidolgozásának lázában égő filozófusok munkájában is.

[A bizonyosság fényének kiterjesztése] úgy történik, hogy az első és eredendő bizonyossághoz a bizonyítás és a szigorú következtetés módszerének alkalmazásával közvetve más tételeket is hozzákapcsolunk, s e közvetett összekapcsolás útján a tudható dolgok egész láncolatán végighaladva e láncolat végül önmagába zárul. Egyetlen láncszemet sem vonhatunk ki az egészből, egyik sem értelmezhető önmaga által és önmagából.<sup>83</sup>

A történeti deduktív eljárással a jezsuita kutatók a következő századok tudományosságának vetettek alapot. Közvetlenül hatottak Descartes gondolkodására, de eljárásuk módszertani szempontból hasonlóságot mutat a sinológia első évtizedeinek irányvonásával (Rémusat), sőt az összehasonlító nyelvtudománnyal is (Schleicher). Motivációja tekintetében azonban a jezsuita tudományosság gyökeresen különbözik a felvilágosodás korától, amennyiben hiányzó eszközeit a hit igazságával pótolja, miként célkitűzéseit is hitbeli meggyőződése határozza meg.

2) Hegelnél, bár a lánc megszakíthatlanságának követelménye ugyanúgy megtalálható, nincs szükség többé a jezsuiták által alkalmazott deduktív eljárásra. A megszakíthatlanságot nem a lánc kezdetén álló Isten biztosítja: a Szellem maga a lánc. A két rendszer különbségét modellálja Kína-képük is. A jezsuiták Kínában visszafordítandó romlást látnak, Hegel a fejlődés kiindulópontját. Hasonló szintre helyezik a birodalom szellemi állapotát, de Kirchernél az *már csak* ezen a szinten áll, Hegelnél *még csak* idáig jutott. Míg Kircher a kínai jelrendszert a hieroglifák torzulásának tartja, Hegel szerint épp a betűírás feltételez „olyan absztrakciót [...], amelyhez egész népek nem jutottak el, például még a kínaiak sem.”<sup>84</sup> Kircherrel ellentétben ugyanis Hegelnél csak „a termé-

82 Cassirer 2007, 23. o.

83 Cassirer 2007, 23. o.

84 Hegel 1968, 83. o.

szetben nem történik semmi új a nap alatt”,<sup>85</sup> azonban „a szellemi talajon végbemenő változásokból fakad valami új.”<sup>86</sup>

A jezsuiták számára tehát az ész minden igyekezete az egyedül kívánatos *múltbeli* állapot újrateremtését célozza, a Hegel által vázolt irány ezzel szemben a szellem kifejlésének és önmagába való visszatérésének *jövőjébe* mutat. Így míg a mozgás iránya éppen ellentétes azzal, amelyet a jezsuiták kívántak követni, vonalát ugyanaz a lánc rajzolja ki. Hegel ezáltal éppen ama tradíció korai képviselőjének tekinthető, melyhez ma a komparatív és az interkulturális filozófia tartozik. Hegel azonban, e modern irányzatokkal szemben, nem megteremteni akarja különböző korok kapcsolatát, hanem – mint a Szellem fejlődési szakaszai közti relációt – szükségképpen létezőnek tételezi azt.

### Konklúzió

Mivel Kircher és Hegel munkásságát korábban nem vetették össze ilyen formában, a bemutatott kísérlet újabb lépés egy korszakhatárokon átívelő folyamat, egy dinamikusan alakuló hagyomány kontinuumának megértése felé, nem megfeleltetésekre, hanem tárgyilagos összehasonlításra alapozva. Az ilyen jellegű vizsgálódás egy olyan filozófiai összehasonlító elemzés feladata, melynek célja nem több, de nem is kevesebb, mint tárgyának történeti megértése. Ez az a kutatási mód, melyen a komparatív és az interkulturális filozófia képviselői megpróbálnak mintegy „túllépni”.

A vizsgálat alapjául azért választottam e gondolkodóknak épp Kína-interpretációját, hogy rámutassak a különbségre az értelmező, megismerésre törekvő összehasonlítás és a kultúrák közötti diskurzus megalapozását célzó irányzatok alapelvei között. Ha ugyanis szemügyre vesszük a gondolkodástörténeti korszakokat, melyek a kortárs komparatív és interkulturális filozófia látóterébe esnek, valóban észreveszünk legalább egy, látszólag közös, lényegi tulajdonságot e periódusok között: az *egyre* való visszavezetés igényét. (Erre igyekezett rámutatni saját sémájában Guo Yi a már említett kölni rendezvényen.) A *dao* mindent átfogó egységére épülő kínai tanításra tekintve továbbá úgy tűnhet, célravezető az *egység* szerepén keresztül egymással összevetve vizsgálni a taoizmust és a „dolgok láncolatának” nyugati tradícióbeli hagyományát. E vizsgálat azonban nem sorolható egy típusba a II. szakaszban vázolttal, s csak abban az értelemben lesz „összehasonlító”, hogy egyes gondolkodástörténeti alakzatokat egymás mellé állít. Ezek azonban nem tartoznak egyazon „láncba”, nem értelmezhetők ugyanabban a fogalmi sémában. A komparatív és az interkulturális filozófia modern irányzatának képviselői így két utat választhatnak. Vagy azt állítják, hogy egy eleve adott közös keret mégis léte-

85 Hegel 1979a, 112. o.

86 Hegel 1979a, 112. o.

zik – ekkor vállalkozásukat spekulációra építik, így az tudománytalanná válik; vagy azt, hogy a különbségek felismerése nyomán létrehozható egy közös keret – ekkor kísérletet tehetnek ennek megalkotására.

A „*dao fonala*” (道紀) annyiban hasonlít a „dolgok láncára” (*catena rerum*), s az „ész láncolatára” (*die Verkettung der Vernunft*), hogy visszavezet egy kezdeti ponthoz. A *Dao de jing* 14. szakaszának Hegel rendelkezésére álló fordítása nem ekvivalens az eredeti szöveggel, csak bizonyos értelemben felel meg annak. Épp ez az értelem azonban a metszéspont, melyben értelmezett és értelmező találkozik – „aki ésszerűen néz a világra, arra a világ is ésszerűen néz”.<sup>87</sup> Ez az oka annak, hogy Rémusat – az egyetlen a vizsgált gondolkodók közül, aki tudott kínaiul – a mű e passzusát emeli ki, továbbá annak, hogy Hegel ezt használja előadásaiiban, illetve hogy Guo Yi 2011-ben is e műhöz nyúl vissza rendszervázlatában. Amiért a *philosophie*-ok Kínához fordultak, ugyanazért fordul most e gondolkodókhoz az „interkulturális filozófus”: összeforrasztandó egy szétszakadt láncot.

Kellő tárgyilagosság mellett azonban épp Kelet és Nyugat hasonlóságai nyomán ütközünk a különbözőség újabb és újabb aspektusaiba. Az egyes korok gondolkodói nem ugyanarról beszélnek, amikor a maguk első vagy állandó *egyét* megragadják. Egy ciklikus sémában (sinocentrikus kultúrkör) a kezdet más jelent, mint egy lineáris világszemléletben (nyugati keresztény tradíció). Itt húzódik a határ, melyen túl a hagyományok között nem feltételezhető többé párhuzam. Kircher az ellentétek megszüntetésén dolgozott (*catena rerum*), Hegel az ellentétekben önmaguk meghaladását látta (*Aufhebung*), Laozi *jin* és *yang* párjának folyamatos együtt-működéséről tanított. Két dolog, mely ugyanannak tűnik, összemoshatatlanul különbözik egymástól. Ha az *egy* keresését mint az egyes hagyományok közti hasonlóságot adjuk meg, akkor a közöttük lévő különbséget abban kell meghatározni, hogy az ideális *egy*et a különböző tradíciók milyen egyedi sajátosságokkal ruházzák fel. Mondhatná valaki, hogy az egység keresése mint emberi alapsajátosság (vagyis a kultúrák közötti párbeszéd lehetséges alapja) szolgál a kutatás kiindulópontjával. Azonban ugyanígy a nyelvi kommunikációnak is feltétele, hogy mindkét fél nyelvet használjon, ami mégsem garantálja a megértést. Ahelyett, hogy megrettenünk a különbségektől, épp azt kell elismernünk, hogy ezek feltételei, s nem kerékkötői a megismerésnek.

Guo Yi kudarcának alapvetően két oka volt. A maga oldaláról az, hogy az általa felépített fogalmi struktúra csak a kínai tradíció kontinuumában legitimálható. Vita-partnerei részéről viszont az, hogy a rendszert csak akkor fogadták volna el, ha olyan fokon horgonyozódik le az európai tradícióban, amennyire jelenleg a kínaihoz kötődik. Nem lehetetlen meghajolván kezét fogni és kezét fogni a meghajlóval, de ez sem nem meghajlás, sem nem kézfogás.

Bizakodás és kétely egyszerre ébred fel, ha látszólag ugyanazt keressük, ám újra és újra *összekülönbözünk* a másikkal. A közös pont megelégségének reménye nem hiú remény,

<sup>87</sup> Hegel 1979a, 18. o.

ha rábukkanunk legalább egy meghatározó közös jegyre. Ha azonban találunk egy ilyet, az összemértek már e jegyben magában is számos tekintetben különböznek. Ha tetszik, ha nem, Wittgensteinnel kell vállalnunk e különbségeket, ha Kanttal akarunk reménykedni abban, hogy túlléphetünk rajtuk, s hogy a relativizmus nem feltétlenül végletes – miként erre még a XIX–XX. század relativista irányzatainak „előfutáraként” értelmezett Herder is példát szolgáltat:

A római a maga műveltségét Görögországból hozta, a görögök Ázsiától és Egyiptomtól kapták, Egyiptom Ázsiától, Kína talán Egyiptomtól – így halad a lánc az első karikától, s egyszer talán átaléri a földet.<sup>88</sup>

## Bibliográfia

### Elsődleges irodalom

- A Nagy tanítás* 2005. In Tőkei Ferenc, *Kínai filozófia: Ókor*, I. Ford. Tőkei Ferenc, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Budapest, 185–195. o.
- Dao de jing* 2005. In Tőkei Ferenc, *Kínai filozófia: Ókor*, II. Ford. Tőkei Ferenc, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Budapest, 17–57. o. („Az út és az erény könyve”); kínaiul: *The Chinese Text Project* [<http://ctext.org/dao-de-jing>] (2012.11.25.)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1977, *Előadások a filozófia történetéről*, I. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979a, *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979b, *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1981, *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, III.: A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2000, *Vallásfilozófiai előadások*. Ford. Csikós Ella – Czirják József – Nyizsnyánszky Ferenc – Rózsa Erzsébet – Szívós Mihály, Atlantisz, Budapest.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Herder, Johann Gottfried 1978a, „Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról”. In *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Ford. Imre Katalin – Rozsnyai Ervin, Gondolat Kiadó, Budapest, 41–454. o.

88 Herder 1983, 339. o.

- Herder, Johann Gottfried 1978b, „Levelek a humanitás előmozdítására”. In *Eszmék az emberiség történetének filozófiájáról és más írások*. Ford. Imre K. – Rozsnyai E., Gondolat Kiadó, Budapest, 455–592. o.
- Herder, Johann Gottfried 1983, „Értekezés a nyelv eredetéről”. In *Értekezések, levelek*. Ford. Rajnai László, Európa, Budapest, 169–345. o.
- Homérosz 2006, *Íliász*. Ford. Devecseri Gábor, Európa, Budapest.
- Huntington, Samuel P. 1993, „The Clash of Civilizations?”. *Foreign Affairs* 72/3, 22–49. o.
- Kant, Immanuel 1962, *Physische Geographie*. In *Gesammelte Schriften / Akademieausgabe, I, Werke, 9. (Logik; Physische Geographie; Pädagogik.)*, 151–436. o. [<http://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa09/index.html>] (2012.11.25.)
- Kant, Immanuel 1974, „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből”. In *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin, Gondolat Kiadó, Budapest, 61–79. o.
- Kant, Immanuel 1991, „Az erkölcsök metafizikájának alapvetése”. In *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, A gyakorlati ész kritikája, Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor, Gondolat, Budapest, 11–101. o.
- Kircher, Athanasius 1646, *Ars magna lucis et umbrae*. Ludouici Grignani, Roma.
- Kircher, Athanasius 1650, *Obeliscus Pamphilius*. Ludouici Grignani, Roma.
- Kircher, Athanasius 1667, *China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis naturae and artis spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata*. Jacobus à Meurs, n.h.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 2008, „Novissima Sinica: Historiam nostri temporis illustratura” In *Sämtliche Schriften und Briefe*, IV. Reihe (Politische Schriften), 6. Akademie Verlag, Berlin.
- Lunyu 2005. In Tőkei Ferenc, *Kínai filozófia: Ókor*, I. Ford. Tőkei Ferenc, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Budapest, 57–177. o. („Beszélgetések és mondások”); kínaiul: *The Chinese Text Project* [<http://ctext.org/analects>] (2012.11.25.)
- Nietzsche, Friedrich 1994, *Túl jön és rosszon*. Ford. Tatár György, Budapest, Ikon Kiadó.
- Nietzsche, Friedrich 2009, „Posthumous Fragments, 1884.” *Nietzsche Source Digital Critical Edition*. [<http://www.nietzschesource.org/#eKGWB/NF-1884,26>] (2012.11.25.)
- Voltaire 1991, „A tudatlan filozófus” In Ludassy Mária (szerk.), *Voltaire válogatott filozófiai írásai*. Ford. Kis János, Akadémiai Kiadó, Budapest, 385–438. o.
- Wittgenstein, Ludwig 1984, *Personal Recollections*. Rush Rhees (szerk.). Oxford University Press, Oxford.
- Wolff, Christian 1985, *Oratio de Sinarum philosophia practica – Rede über die praktische Philosophie der Chinesen*, Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg.



## Másodlagos irodalom

- Abel-Rémusat, Jean-Pierre 1823, *Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu, philosophe chinois du VI. siècle avant notre ère*. Impr. Royale, Paris.  
[<http://books.google.hu/books?id=sRowAAAAYAAJ>] (2011.11.25.)
- Boros Gábor 2010, *Descartes és a korai felvilágosodás*. Áron Kiadó – Brozsek Kiadó, Budapest.
- Brancaccio, Lavinia 2007, *China accomodata, Chinakonstruktionen in jesuitischen Schriften der Frühen Neuzeit*. Frank & Timme, Berlin.
- Calinger, Ronald 1979, „Kant and Newtonian Science: The Precritical Period”. *Isis* 70/3, 348–362. o.
- Camenietzki, Carlos Ziller 2004, „Baroque Science between the Old and the New World: Father Kircher and His Colleague Valentin Stansel (1621–1705)”. In Paula Findlen (szerk.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*. Routledge, New York and London, 311–328. o.
- Cassirer, Ernst 2007, *A felvilágosodás filozófiája*. Ford. Scheer Katalin, Atlantisz, Budapest.
- Ching, Julia 1978, „Chinese Ethics and Kant”. *Philosophy East and West* 28/2, 161–172. o.
- Davis, Walter W. 1983, „China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment”. *Journal of the History of Ideas* 44/4, 523–548. o.
- Eco, Umberto 1998a, *A tökéletes nyelv keresése*. Ford. Gál Judit – Kelemen László, Atlantisz Kiadó, Budapest.
- Eco, Umberto 1998b, *Serendipities: Language and Lunacy*. Ford. William Weaver, Columbia University Press, New York.
- Franke, Wolfgang 1962, *China und das Abendland*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Godwin, Joscelyn 1979, *Athanasius Kircher: A Renaissance Man and the Quest for Lost Knowledge*. Thames and Hudson, London.
- Goebel, Rolf J. 1995, „China as an Embalmed Mummy: Herder’s Orientalist Poetics”. *South Atlantic Review* 60/1, 111–129. o.
- Grafton, Anthony 2011, *A lábjegyzet: Egy különös történet*. Ford. Boros Gábor, L’Harmattan – Német-Magyar Filozófiai Társaság, Budapest.
- Kim, Young Kun 1978, „Hegel’s Criticism of Chinese Philosophy”. *Philosophy East and West* 28/2, 173–180. o.
- Kui, Wong Kwok 2011, „Hegel’s Criticism of Taoism and its Implications”. *Philosophy East and West* 61/1, 56–79. o.
- Lee, Chao Ying 2007, „Integration of Foreign Culture with Local Culture: The Icons of Confucius in *Mémoires concernant les Chinois* (1776–91) in France”. *Sino-Christian Studies* 2007/4, 109–135. o.
- Leinkauf, Thomas 1993, *Mundus combinatus: Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602–1680)*. Akademie Verlag, Berlin.
- Mahood, G. H. 1971, „Socrates and Confucius: Moral Agents or Moral Philosophers?”. *Philosophy East and West* 21/2, 177–188. o.

- Mall, Ram Adhar 2000, „The Concept of an Intercultural Philosophy”. *Polylog: Forum for Intercultural Philosophy* 2000/1. [<http://them.polylog.org/1/fmr-de.htm>] (2011.11.25.)
- Maspero, Henri 1978, *Az ókori Kína*. Ford. Csongor Barnabás, Gondolat, Budapest.
- Mou, Bo 2010, „On Constructive-Engagement Strategy of Comparative Philosophy: A Journal Theme Introduction”. *Comparative Philosophy* 1/1, 1–32. o.
- Mungello, David 2009, *The Great Encounter of China and the West, 1500–1800*. Rowman and Littlefield Publishers Inc, Maryland.
- Neville, Robert 2000, *Boston Confucianism*. State University of New York Press, Albany.
- Pohl, Karl-Heinz 1999, „Zwischen Universalismus und Relativismus – Gedanken zu einem interkulturellen Dialog mit China”. *ASIEN* 71, 16–39. o.
- Rowbotham, Arnold H. 1945, „The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe”. *The Far Eastern Quarterly* 4/3, 224–242. o.
- Rowbotham, Arnold H. 1956, „The Jesuit Figurists and Eighteenth-Century Religious Thought”. *Journal of the History of Ideas* 17/4, 471–485. o.
- Rudavsky, T. M. 2001, „Galileo and Spinoza: Heroes, Heretics and Hermeneutics”. *Journal of the History of Ideas* 62/4, 611–631. o.
- Schleicher, August 1861, *Compendium der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen*. H. Böhlau, Weimar.
- Schönfeld, Martin 2006, „From Confucius to Kant – The Question of Information Transfer”. *Journal of Chinese Philosophy* 33/1, 67–81. o.
- Song, Du-Yul 1972, *Die Bedeutung der Asiatischen Welt bei Hegel, Marx und Max Weber*. Frankfurt am Main.
- Stolzenberg, Daniel 2004, „Four Trees, Some Amulets and the Seventy-two Names of God”. In Paula Findlen (szerk.), *Athanasius Kircher: The Last Man Who Knew Everything*. Routledge, New York and London, 149–170. o.
- Tőkei Ferenc 2005, *Kínai filozófia, Ókor*, I–II. Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány, Budapest.
- Várnai András 1974, „Az európai Kína-kép alakulása és hatása a felvilágosodás korában.” In Klaniczay Gábor – Pajkossy Gábor – Ring Éva (szerk.), *Dolgozatok a feudáliskori művelődéstörténet köréből*. ELTE Bölcsészettudományi Kara, Budapest, 125–154. o.
- Várnai András 1976, „A felvilágosodás Kelet-képének forrásai: A jezsuita Kína-tudósítások”. *Világosság* 1976/1, 419–462. o.
- Várnai András 1983, *A francia felvilágosodás történetiszemléletéről*. (A filozófia időszerű kérdései, 57.) Művelődési Minisztérium, Budapest.
- Várnai András 2011, „Matteo Ricci és a korai jezsuita Kína-misszió”. In Patsch Ferenc SJ. (szerk.), *Misszió, globalizáció, etika: Matteo Ricci szellemi öröksége*. JTMR Faludi Ferenc Akadémia – L’Harmattan, Budapest, 51–68. o.
- Wald, Salomon 2008, „Chinese Jews in European Thought”. In Peter Kupfer (szerk.), *Youtai – Presence and Perception of Jews and Judaism in China*. Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main, 217–288. o.

Wimmer, Franz Martin 1990, *Interkulturelle Philosophie: Geschichte und Theorie, I.* Passagen Verlag, Wien.

Wong, David 2001/2009, „Comparative Philosophy: Chinese and Western”. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. [<http://plato.stanford.edu/entries/comparphil-chiwes/>] (2011.11.25.)

## Tóth Olivér István

1989-ben születtem Budapesten, 2008 és 2013 között az ELTE BTK szabad bölcsész BA, illetve filozófia MA szakos hallgatója, ugyanebben az időben az Eötvös József Collegium Filozófia Műhelyének tagja voltam. Jelenleg a Közép-Európai Egyetem filozófia MA szakos hallgatója vagyok. A XXXI. OTDK-n jelen tanulmányom III. helyezést értem el, témavezetőm Csikós Ella volt.

Fő érdeklődési területem Kierkegaard és Hegel vallásfilozófiája, a hegeli természetfilozófia különös tekintettel annak neopragmatista értelmezéseire, Žižek német idealizmus értelmezése, illetve újabban Spinoza és Leibniz metafizikája.

Tóth Olivér István

**„A természet megfigyelése” fejezet helye**  
*A szellem fenomenológiájában*

### 1. Bevezetés

Amennyiben kinyitunk az elején egy Hegel természetfilozófiájáról szóló művet, rendszerint ezzel találkozunk: a szerző vagy a szerkesztő felhívja figyelmünket arra, hogy Hegel természetfilozófiája az egész életmű legkevésbé tárgyalt része, így hiánypótló munkát tarthatunk a kezünkben.<sup>1</sup> Szerencsére ezeknek a kiváló könyveknek köszönhetően mára ez az állítás aktualitását veszítette, és a hegeli természetfilozófia különböző megközelíté-  
 seket tükröző tárgyalásai teljes értékű kutatási témává avatták ezt a területet is. Ennek megfelelően jogosan merülhet fel az olvasóban az a kérdés, hogy mi szükség van még egy, Hegel természetfilozófiáját tárgyaló dolgozatra, amely ráadásul nem is egy túl kifejtett és teoretikus érdeklődésre számot tartó hely, *A szellem fenomenológiája* „A természet megfigyelése” c. fejezetének interpretálására tesz kísérletet.

Az eddigi megközelítések általában három fő csapásirány mentén ragadhatók meg: (1) Hegel természetfilozófiájának *tudományfilozófiai*, tudományfilozófia-történeti jelentőségét mutatták be, (2) Hegel természetfilozófiájának *előzményeit és kontextusát* kívánták megadni, (3) a hegeli természetfilozófia logikai-metafizikai-ontológiai *keretét és jelentőségét* tárták fel, esetleg ezeknek valamilyen kombinációját nyújtották. Az első csoportba tartoznak azok, akik megpróbálják kimutatni, hogy Hegel gondolkodása a mai tudomány számára iránymutató lehet és kell, hogy legyen, hiszen megelőlegezett számos kortárs tudományos felfedezést.<sup>2</sup> A második csoportba tartoznak egyfelől azok, akik kimutatják, hogy Hegel tisztában volt kora legjelentősebb természettudományos nézeteivel, vagy másfelől azok, akik szerint éppen hogy alapvetően nem foglalkozott ilyen kérdésekkel.<sup>3</sup> A harmadik megközelítés amellett érvel, hogy az első kettő csupán részeredményre vezethet, hiszen a lényegi kérdés a természetfilozófia és a logika egymás-

1 Horstmann-Petry 1986, 7. o., Houlgate 1998, xi. o., Stone 2005, xi. o., Posch 2011, 177. o., Solomon 1985, 401. o.

2 Hegel megjósolta a genetikát, és Darwinnál is progressívebb evolúció-elmélet olvasható ki műveiből – Dahlstrom 1998, 181. o. skk., Harris 1998, 198. o. skk.; szellem és genom fogalmának összehasonlítása – Cobben 2006; Hegel a kvarkelmélet előfutára – Posch 2011, 191. o. skk.; Hegel megelőlegezte a fizika nyelvének teleológiaiáivá, a biológia nyelvének kauzálissá válását – Solomon 1985, 405. o. 132. lj.

3 „[...] „and Hegel [was] not as informed about developments among their contemporaries in biology as one might have wished.” Dahlstrom 1998, 177. o.; Hegel kortárs biológiai elméletekre támaszkodik: Stewart 2000, 191. o.

hoz való viszonya.<sup>4</sup> Ezzel a három megközelítéssel szemben dolgozatomban a természetfilozófia *rendszer*tani vizsgálatára törekszem, azaz azt igyekszem bemutatni, hogy „A természet megfigyelése” fejezetnek milyen jelentősége van a *Fenomenológia* egészén belül.

Az itt felsorolt három megközelítés az *Enciklopédia* második kötetét<sup>5</sup> vagy Hegel korai írásait, esetleg *A logika tudományát* szokta forrásul venni. Dolgozatomban ezzel szemben a valóban keveset tárgyalt *Fenomenológia*-fejezetet vizsgálom meg közelebről abból a szempontból, hogy tartalma milyen formában illeszthető be a *Fenomenológia* programjába. E vizsgálat jelentősége két pontban ragadható meg.

Egyrészt, amennyiben a *Fenomenológia* a különböző ellentmondásos, elégtelen ismeretet biztosító tudatformák sorozatos elvetésének programja, „A természet megfigyelése” az a fejezet, amely korunkban, a modernitásban<sup>6</sup> a legnagyobb figyelemre tarthat számot, hiszen az abban kifejtett eljárás az, amely leginkább megfelel a mai hétköznapi gondolkodásnak.<sup>7</sup> „Az emberek” evidensen „hisznek” a természettudományok szolgáltatata állítások bizonyosságában. Nyilvánvalóan Hegel számára a tudomány a szellem tudománya, a filozófia: amelynek megértéséhez a mai olvasó számára elengedhetetlen e fejezet ismerete.

Másrészt ami végül a *Fenomenológiá*ban csupán egy fejezetben kapott főszerepet,<sup>8</sup> az korábban centrális jelentőséggel bírt, olyannyira, hogy van, aki szerint a hegeli logika programja, amely 1801-02-től foglalkoztatta Hegelt, a newtoni fizika kritikájából indult ki.<sup>9</sup> Vagyis egyáltalán nem mellékes Hegel gondolkodásának megértésében a természettudományok helyének és szerepének ismerete.

Dolgozatomban terjedelmi okokból nem vállalkozhatom sem (1) a hegeli, valamint a schellingi<sup>10</sup> és kanti természetfilozófia összehasonlítására, sem (2) a hegeli természetfilozófia értékelésére a tudomány kortárs állásának tükrében, sem (3) a hegeli természetfilozófia különböző változatainak (különös tekintettel az itt tárgyalt szakasz és a *Természetfilozófia*) összevetésére, sem (4) a különböző természettudományos háttérrel rendelkező fogalmak (pl. „élet”) vizsgálatára a *Fenomenológia* egészében (különös tekintettel a tárgyalt szakasz-  
nak az „Öntudat” főfejezet elejével való összevetésére),<sup>11</sup> azonban ott, ahol szükséges,

4 Marcuse 1987.

5 A továbbiakban: *Természetfilozófia*.

6 Hegel aktualitásának kiváló elemzését adja: Rózsa 2009.

7 Stewart 2000, 178. o.

8 Vö. Solomon 1985, 413. o.

9 „This [the Hegelian critic of Newton] suggests to us that it is in fact from his critique of Newtonian physics that Hegel's logic emerged.” Depré 1998, 269. o.

10 „A természet megfigyelése fejezet” Hegel 1803-04-es és 1804-05-ös szemeszterben tartott természetfilozófiai előadásainak részben az átirata, amelyek Schelling *Eszmék a természet filozófiájához* (Ideen zu einer Philosophie der Natur, 1797) és *A természetfilozófia rendszerének első tervezete* (Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, 1799) című műveinek részleges átiratai – Solomon 1985, 407. o.

11 Az „élet” fogalmának elemzéséhez az „Ész” főfejezet „Az eszes öntudat megvalósulása önmaga által” fejezetében ld. Takashi 2006., az élő (*Lebendige*) fogalmának részletes elemzését az első három főfejezetben ld. Solomon 1985.

egy lábjegyzet erejéig utalok ezekre. Dolgozatomban pusztán arra teszek kísérletet, hogy „A természet megfigyelése” fejezet interpretációját nyújtsam, és ehhez a *Fenomenológia* gondolatmenetének egésze szempontjából korlátozott érvényű kommentárokat fűzzek. Interpretációm – lévén a szakszerű kommentárt Jon Stewart nagyszerű könyvének részeként már megírta<sup>12</sup> – a fejezet felépítését csak nagy vonalakban követve, három téma – (a) a természettörvény, (b) a szerves fogalma, valamint (c) a természetes fajták kérdése – köré csoportosítva fejtem ki. Mindenekelőtt azonban a könnyebb átláthatóság kedvéért címszavakban összefoglalom a *Fenomenológia* általános programját.

## 2. *A szellem fenomenológiájának programja*

*A szellem fenomenológiájának* alpprogramja a kanti transzcendentális filozófiára adott válaszként érthető meg. A következőkben csak azt a Kant-képet írhatom le, amellyel Hegel vitatkozik, azt a kérdést pedig nem vizsgálom, hogy ez összhangban van-e Kant tanításával.<sup>13</sup>

Kant, mint azt *A tiszta ész kritikájában* kifejtette, a hagyományos racionalizmus–empirizmus ellentétet úgy kívánta feloldani, hogy egyik oldalról elvetette az – általa dogmatikusnak nevezett – előzetesen feltételezett metafizikai létezőket (metafizika-kritika), másrésztől megtartotta az innáta ideák gondolatát, azonban azokat tartalom nélküli *a priori* formákként (kategóriák) interpretálta. Ennek megfelelően úgy vélekedett, hogy tudásunk tárgya a magában való dolog (*Ding an sich*), ahogyan az számunkra megjelenik (fenomén). Így az objektív valóság lehetősége az elménkben található, hiszen az *a priori* kategóriák rendezik különálló érzékelhető tárgyakká az észlelet sokféleségét. Állításaink igazságtartalma azonban a *Ding an sich*nek való megfelelésének függvénye, ami szükségszerűen egyfajta szkepticizmushoz, az isteni intuitív mindentudás és a korlátolt, deduktív emberi értelem megkülönböztetéséhez vezet.

Hegel számára ez a konklúzió elfogadhatatlan volt. Míg Kantnál az „én” a képzetünket kísérő érzet, addig Hegelnél alapvető jelentőségre tett szert, amennyiben a világról való tudás önmagunkról való tudás, hiszen az *a priori* kategóriák nem öröktől adottak és statikusak, hanem a különböző tudatformák eredményei. A magánvaló (*an sich*) tehát a tárgy lényegét alkotja, amely a fogalom, a tudatforma terméke. A számunkra (*für uns* és *für Anderen*)<sup>14</sup> megjelenő tárgy, az érzéklet azonban nem kevésbé a tudat eredménye, így viszont a magánvaló (*an sich*) és a számunkra megjelenő tárgy közt megfelelést ke-

12 Stewart 2000, 178–205. o.

13 Az egész második fejezetben – a bizonyos értelemben erősen Kuhn befolyása alatt álló – Stewart gondolatmenetét rekonstruálom. (Stewart 2000, 15–31. o.) A természetfilozófiai hatástörténet releváns szegmenseire a kommentárban térek vissza.

14 Vö. „[Hegel] tends to use the expression »for us« to refer to the perspective of the philosophical audience.” Stewart 2000, 46. o.

resgélni szükségtelen, hiszen mind az összemérendő (az érzéklet),<sup>15</sup> mind a kritérium (a fogalmilag strukturált tárgy) a tudat terméke.

Fontos ezen a ponton leszögezni, hogy Hegel sem nem szolipszista, sem nem idealista – legalábbis abban az értelemben, hogy nem tagadja a fizikai világ létezését.<sup>16</sup> Ebben a kérdésben a Descartes-tól származó Nap-hasonlatra utalhatunk, ahol szemben áll egymással a Nap mint pár centi átmérőjű fényes korong az égen és a Nap mint a Föld többszörösét kitevő csillag képzete. Egyik képzet sem tagadja a fizikai objektum létezését, csupán két különböző fogalmi keretben értelmezi. Az egyik esetben az az *a priori* feltételezésünk, hogy az érzékeink közvetlen bizonyosságot szolgáltatnak a dolgról, míg a másik esetben úgy vélekedünk, hogy csillagászati ismereteink szolgálhatnak az érzékelés helyes rendezőelvül.<sup>17</sup> A fenomenológia tehát a megjelenő tudománya, ahol a vizsgálat arra irányul, hogy a jelenség mögöttes előfeltételül szolgáló fogalmat, illetve képzeteket kimutassa (ennyiben a módszer transzcendentális).<sup>18</sup>

Ebből is látszik, hogy a *Fenomenológia* programja annyiban negatív jellegű, amennyiben célja, hogy a Hegel által hétköznapi felfogásnak tekintett érzéki bizonyosságtól eljusson az abszolút tudásig, ezáltal előkészítve a terepet a valódi tudásnak, az igaz tudománynak.<sup>19</sup> Ennek során újabb és újabb tudatalakzatokról mutatja ki, hogy nem felelnek meg az igazság<sup>20</sup> három kritériumának: (1) a belső konzisztenciának, (2) a teljességnek és (3) az alternatívák szükségszerű hiányának.<sup>21</sup> Vagyis ahhoz, hogy az ember a tudomány művelésébe fogjon, előbb minden azt megelőző tudatformáról ki kell mutatnia, hogy nem képes adekvát és teljes világmagyarázatot nyújtani, mivel belső ellentmondást hordoz: ilyen értelemben bevezetője a rendszernek a *Fenomenológia*.<sup>22</sup>

15 Természetesen itt nem proposíciók, hanem észleletek igazságáról (helyességéről) beszélünk.

16 Vö Solomon Russell-kritikájával – Solomon 1985, 325. o. skk.

17 Az egyéni empirikus tudat és a fogalom objektív fejlődését jelző tudatformák közti viszonyt, azaz a szubjektív meggyőződés – hogy ha azt látom, hogy a Nap keleten felkel, akkor a Nap kering a Föld körül – és az objektív, társadalmilag meghatározott elképzelés – miszerint a tudomány úgy tudja, hogy a Föld kering a Nap körül – viszonyát itt terjedelmi okokból nem tudom tárgyalni.

18 Stewart 2000, 52. o.

19 Azonban természetesen ez nem pusztán negatív, vö. PhG 79/51 – *A szellem fenomenológiájára az egyszerűség kedvéért a Pinkard-féle kétnyelvű kiadás alapján bevezetés szerint, majd a magyar kiadás alapján oldalszám szerint hivatkozom. Tehát jelen esetben az idézet a 79. bekezdésben található, ami az általam használt magyar kiadás 51. oldalára esik.*

20 Vö. Stewart 2000, 3. o.

21 Nem szabad elfelejtenünk, hogy az önmegalapozó fogalom az igazi válasz a szkepticizmus kihívására. Vö. Pinkard 1994, 4. o.

22 Természetesen az egy rendkívül összetett kérdés, hogy tekinthető-e a *Fenomenológia* bevezetőnek, és amennyiben igen, minek a bevezetőjének és mennyiben: erre itt terjedelmi okokból nem tudok részletesebben kitérni. Vö. Pinkard 1994, 1. o.



### 3. Interpretáció

„A természet megfigyelése” fejezet az „Ész” főfejezet első része.

Az Ész-főfejezet elvi bevezetője annak az ontológiai elvnek a kimondásához vezet, hogy a tudat számára megjelenő tárgy – akár tudati tárgyként, akár valami külső, dologként létező tárgyként vesszük is azt – nem a tudat léttermészetétől elválasztható, külsőleges *más*, hanem a tudat *saját mása*; de nem pusztán gondolt, illetve tételezett tudattartalom, hanem *valóságos* valami: *a létnek mint valóságnak a benne élő létértelme*. A tudat nem pusztán fogalmi–ismereti reflexió valami külsőleges másról vagy önmaga tiszta bensőségéről, hanem *gondolkodás*; s nem pusztán megismerés, hanem a valóság általános elvek, jelentések és értékek formájában történő *fogalmi elsajátítása*. [...] A tudat feltételezi tehát a valóság *idealitás-természetét*; azt, hogy a létezésnek értelme, jelentése, értéke van, s maga a létező csak egyfelől múlandó, eltűnő, lényegtelen, esetleges valami, de másfelől a *létértelmet önmagán hordozó*, megmaradó, lényegi létezés is.<sup>23</sup>

Az „Ész” főfejezetben az „Érzéki bizonyosság” fejezet ismétlődik meg, amennyiben a tudat valóságosnak ismeri el a világot,<sup>24</sup> azonban az újdonság abban áll, hogy a világra már nem idegenként, hanem mint a saját másikára tekint.<sup>25</sup> Mivel a világot a saját másikaként megismerhetőnek tekinti, elsőként a tudományos kutatásnak kell a világban meglévő igazságot feltárnia. A tudományos kutatás („A megfigyelő ész”) újabb és újabb kísérletei arra irányulnak, hogy – előbb az anyagi világban („A természet megfigyelése”), majd a lélekben („Az öntudat megfigyelése a maga tisztaságában és külső valóságra való vonatkozásában...”), majd a kettő viszonyában („Az öntudat közvetlen valóságára való vonatkozásának megfigyelése”) – a tudat tárgyának adekvát leírását, meghatározását adják. Itt azonban fellép az alapvető probléma, amely az egész „A természet megfigyelése” fejezetet meghatározza. Mivel a tudományos igazság társadalmilag meghatározott,<sup>26</sup> így míg az Ész a maga aktivitásában meghaladja a Tudat passzivitását, addig kénytelen közvetítőként elismerni a fogalmat.<sup>27</sup> Azonban ekkor már nem beszélhetünk ártatlan megfigyelésről, mert a tudományos elmélet, a fogalom meghatározza és *létrehozza* a tudomány tárgyát, kanti terminussal élve regulatív helyett konstitutív elvekről beszélhetünk. Így azonban hiába próbálja meg egyre közelebbi meghatározásokkal illetni a tudomány a világot, mindenhol csak magával találkozik, a természet ellentmondásmentes meghatározását képtelen megadni.

23 Simon 2009, 192–3. o.

24 Stewart 2000, 170. o.

25 Uo., 166. o.

26 „As we suggested, the term »Notion,« for Hegel, corresponds to what Kuhn calls a »scientific paradigm«, to what Davidson calls a »conceptual scheme«, or to what Dilthey calls a »worldview.«” Uo., 47. o.

27 Uo., 177. o.

## a. Természettörvény

A természettörvények és a természettudományok érvényességének kérdése erősen foglalkoztatta Hegelt, különös tekintettel a – számára ezzel részben összekapcsolódó – Kanttal és Newtonnal folytatott polémiajában. A természettörvények kérdése és a polémia szoros kapcsolatát mutatja, hogy alig pár hónap különbséggel adta be habilitációs dolgozatát és publikálta első művét *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége* címmel.<sup>28</sup> Bár egyes megfogalmazások szerint már a disszertációban, ebben a korai műben is megjelenik a „valóságtól elrugaskodott” „spekulatív filozófus”, aki jogán kívül helyezte a tapasztalati tényeket, valójában ennek majdnem az ellenkezője az igaz.<sup>29</sup>

Hegel már „A természet megfigyelése” fejezet legelején azzal kezdi a téma tárgyalását, hogy amikor az ész csak az érzéki bizonyosságban tételezi a tapasztalati megfigyelést, „elfelejti megmondani, hogy valójában éppígy meghatározta már lényegileg ennek az érzékelésnek a tárgyát is a maga számára, s hogy ez a meghatározás legalább annyit jelent számára, mint az az érzékelés.” (PhG 244/130)<sup>30</sup> Vagyis a természet megfigyelésének strukturálója az a fogalom, amellyel a természet felé közeledünk, és amely a megfigyelt tárgy lényegét, *an-sich-Sein*ját alkotja. Ugyanakkor a természeti megfigyelés tárgyában az általánost keressük, és nem az érzéki *ezt*, amely az érzéki bizonyosság eredménye volt (PhG 244/130). A tudományos megismerés feltétele az általános keresése, a kutató az egyediből csak arra kíváncsi, ami általános, tehát ami más egyediekkel összeköti.<sup>31</sup> Az újdonság – ami egyben a fejezet érvelését ellentmondásossá teszi, s amely ellentmondás egyenesen feloldhatatlan,<sup>32</sup> és amely az élet fogalmának alapja<sup>33</sup> – az, hogy a természet megfigyelésében egyik oldalon áll a tárgy, a másik oldalon a fogalmi megragadás, és a kettő viszonya feszültségekkel terhes, mivel a fogalmi megragadások egyre magasabb és magasabb fokán sem képesek a természet egészét (azaz a szerves és szervetlen természetet egy egészbe integrálva) leírni.<sup>34</sup>

28 1801. augusztus 27-én habilitált, és az őszi vásárra jelent meg a könyve. (Simon 2009, 511. o.) Előbbiben a newtoni égi mechanika filozófiai alapú bírálatát adja (Depré 1998), utóbbiban Kanttal, különösen *A természettudományok metafizikai alapjai* (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 1786) című írásával vitatkozik – némileg nyitott kapukat döngetve (Westphal K. 1998). Mindkét ellentétre a visszatérek kommentárban.

29 Posch 2011, 178. o.

30 Stewart 2000, 167. o.

31 Vö. Uo., 180. o.

32 Pierini 2008.

33 Bensusant idézi Ferrini 2011, 210. o., 30. lábjegyzet.

34 Ennek oka a természet erőtlensége, hogy a konkrét az általánost csak elvontan képes kifejezni, és az esetleges befolyása alá kerül (Stone 2005, 17. o.); a természet (mint elidegenedett szellem) a *logos* másíkja, az alogikus (Gloy 1997, 25. o.); a későbbiekben a természet a közvetlen eszme, szemben a szellemmel mint közvetett eszmével (Dahlstrom 1998, 172. o.). Hegel ebből a szempontból részben Ruder Boškovićcsal polemizál, aki azt állította, hogy megtalálta az egyesített törvényt (Solomon 1985, 375. o.).

*i. A leírás (klasszifikáció): partikuláris tárgy partikuláris tulajdonságokkal*

Ezzel veszi tehát kezdetét a természettudományok útja a természet megragadása<sup>35</sup> irányába, amely a külső megfigyelés felől halad a belső<sup>36</sup> meghatározása felé. Ennek megfelelően az első megközelítési forma a pusztán élettelen leírás: „Ennek a felületes formának, amelybe csak felvesszük az érzéket, anélkül, hogy önmagában általánossá lett volna, [azaz] a dolgok leírásának magában a tárgyban még nincs meg a mozgása; ez [a mozgás] csak a leírásban van.” (PhG 245/130 – a fordítást az eredeti alapján módosítottam.) Ekkor még a leírás nem különbözteti meg az esetlegest a lényegestől, minden érdeklí, de csak felületesen, így hamar kimeríti tárgyát és további leírandó után néz. A leírásban már megjelenik a természeti megfigyelés legfőbb problémája: hogyan lehet a tárgy elevenségét úgy megőrizni, hogy azért belőle törvények szülessenek – ezen a szinten természetesen még csupán egy részleges megoldással van dolgunk, hiszen a leírásban egyfelől nem sikerül megragadni az általánosítást, másfelől a statikus leírásban elvész a tárgy elevensége.

*ii. A természettörvény: partikuláris és általános tulajdonságok*

A leírás indifferens tárgyilagosságától a tudat továbblép: „A lényeges és lényegtelen megkülönböztetése által a fogalom felemelkedik az érzéki szétszóródásból, a megismerés pedig kijelenti benne, hogy ebben [a folyamatban] neki legalábbis éppolyan lényegi köze van önmagához, mint a dolgokhoz.” (PhG 246/131 – a fordítást az eredeti alapján módosítottam.) Vagyis ezen a ponton a megfigyelés a partikuláris helyett immár az általánosban ragadja meg a fogalmat, azaz a belsőt, ám e fogalomban – természetesen tudattalanul, továbbra is – önmagát ragadja meg (PhG 240/128). A fogalmi megismerés teszi kérdéssé a tudomány számára is, hogy a megismerés tárgya tulajdonképpen az észben vagy a tárgyban van, és a figyelmet arra a lényegire irányítja, amely ugyan a tárgyban van, de csak a megismerés számára létezik, amennyiben a megismerés számára az ész elválasztja az egyedi tulajdonságoktól az általános lényegit.

35 Fontos folyamatosan szem előtt tartanunk a természet megragadásának pejoratív élet Hegelnél, ti. a természet uralása erőszakot tesz az élő folyamaton.

36 A külső–belső jelentésének sokszínűségére itt terjedelmi korlátok miatt nem tudok részletesen kitérni. Hegel a kifejezést egyaránt használja a következő jelentések valamelyikében: (1) valaminek (pl. egy babszem) a felszíne és belseje (azaz belső felépítése), (2) valaminek a formája és tartalma, (3) valaminek anyaga (teste) és szubsztanciális formája (lelke), (4) valaminek lényegtelen tulajdonságai és a lényege, (5) valaminek az aktualitása és a potencialitása, (4)+(5): valaminek a külső adottsága (pl. egy makk) és belső dinamikája (egy tölgyfa). Fontos megjegyezni, hogy az egyoldalú külsődelegesség és egyoldalú belsődelegesség egyaránt pejoratív Hegelnél, a külsőségre jutott belső, azaz a megvalósult lényeg a „helyes út”, ahogyan a tudatalakzatok váltakozása sem állhat meg addig, amíg nem kerül egységbe a fogalom és a realitás (Inwood 1992, 142–144. o.).

Ez az elválasztás azonban egyben megmerevítés, és hiába a fogalmi megragadás, az elválasztás nem lehet sikeres, mert a természet eközben változik, s így túlhaladja. A természettörvény mint absztrakció jön létre, amely a reális oldalt megszünteti. „Ha azonban a törvénynek nem a fogalomban van az igazsága, akkor valami esetleges, nem szükségszerűség, vagyis valójában nem törvény.” (PhG 249/133) A valódi törvény kritériumaként Hegel a tudomány kritériumát állítja fel, azaz, hogy a fogalom mozgásából konzisztensen, teljes módon és szükségszerűen alternatíva nélkül következzen. Így a valódi törvény „lényegileg fogalom”, mert *szükségszerű*, azaz nem lehetséges, hogy ne legyen igaz. Aminek tehát a törvényben lennie kell, az van is, mert ha valaminek csak lennie kell, de nincs, akkor nem a valóság a hibás, hanem az, ami létezését előírja, „mert az ész épp az a bizonyosság, hogy realitása van.” (PhG 249/133) Ennek különösen ott lesz jelentősége, ahol Hegel az erők magyarázóerejének gyengességét taglalja (PhG 282/148), amivel részben Newton,<sup>37</sup> részben Arisztotelész ellen hadakozik;<sup>38</sup> ti. ismeretes, hogy Hegel csak a megfigyelhető entitásokon alapuló törvényeket ismeri el ésszerűnek.

Azonban a törvény általánossága nem a pusztá ismétlés teljessége; ahhoz, hogy tudjuk, a felemelt, majd leejtett kő minden esetben leesik, nem kell minden követ leejtenünk (PhG 250/133), elegendőnek látszik az indukció (Hume által kritizált)<sup>39</sup> valószínűségével tudnunk, hogy ez fog történni. A valószínűség viszont nem igazság. „Az ész ösztöne azonban ténylegesen *igazságnak* fogadja el az ilyen törvényeket, és csak ha nem ismeri fel szükségszerűségüket, csak akkor jut ehhez a megkülönböztetéshez, s magának a dolognak az igazságát a valószínűsége fokozza le, hogy jelezze, milyen tökéletlen módon létezik az igazság a tudat számára.” (PhG 250/134) Pedig valójában azért esik le a kő, mert nehéz, azaz olyan viszonya van a földhöz, amely a leesésben jelenik meg. A jó törvénynek tehát egyszerre van egy fogalmi oldala (a földhöz való viszony) és egy tapasztalati oldala (hogy tényleg leesik).

### *iii. A kísérlet: az általános tárgy*

Amikor azonban az ész a törvény fogalmához jutott, megpróbál megszabadulni az érzéki oldaltól, és a kísérletben tiszta fogalmi alapra akarja hozni a törvényt, ahol minden esetleges körülménytől eltekint, és csak azt veszi figyelembe, ami a kísérlet számára lényeges (pl. amennyiben a lejtőn legördülő kiskocsira tömegpontként tekintünk, a tömegén kívül semmilyen tulajdonságát nem vesszük figyelembe). A kísérlet révén azonban létrejönnek az olyan tiszta fogalompárok, amelyek már csak egymástól való megkülönböztetésük révén értelmesebbek, azaz relatívak. A kísérlet tárgya immár az anyag,

37 A Newtonnal való ellentétéről részletesen ld. Pinkard 2002, 273. o. skk.

38 Westphal M. 1998, 102. o.

39 Stewart 200, 184. o.

amely sem test, sem tulajdonság, hanem „fogalom módján való lét” (pl. oxigén, elektromosság, hő stb. – PhG 252/135). Ez azonban szükségszerűen egyoldalú, hiszen a törvény így nem mond semmit a partikuláris reális létezőről.

*iv. Szerves törvény: Harc a konkrét általánosért*

A szerves lényekre vonatkozó törvényeknek egyszerre kell kifejezniük az adott részt és az egészet, úgyhogy a törvény mindkét oldalának, azaz az általánosnak és a partikulárisnak (pl. a gravitáció és a konkrét leeső kő) megfigyelhetőnek kell lennie (PhG 268/141). „[A t]örvény számára adódott az a viszony, hogy az általános szervi *tulajdonság* egy szerves *rendszerben* dologgá vált és ebben öltött alakot, úgyhogy a kettő ugyanaz a lényeg, amely egyszer mint általános mozzanat, másszor mint dolog létezik.” (PhG 270/142) Ezek a mozzanatok (például a zsákmány érzékelésére adott reakció – PhG 268/141) nem feleltethetők meg pusztán konkrét megfigyelhető jelenségeknek (például az idegrendszer izgalmi állapotban bekövetkező változásainak), hanem a szervezet egészére kiterjednek (pl. fokozódó szívverés, egy bizonyos testtartás felvétele stb.). A szerves *egész*, hasonlóan az anyaghoz, csak komplementer fogalmakkal ragadható meg: ha valami ingerlékenyebb, akkor éppannyival kevésbé érzékeny stb.<sup>40</sup> (PhG 270/143). Mivel pedig ilyen kapcsolat áll fenn a fogalompár egyes tagjai között, az ilyen viszony matematizálható, azonban „[a]hogyan a lyuk és az, ami kitölti, illetve amit elveszünk, minőségileg ellentétes, de az, ami ebben reális és ennek meghatározott mennyisége a kettőben egy és ugyanaz [...] és jelentés nélküli ellentétbehelyezésük tautológiához vezet.” (PhG 271/143) Vagyis a minőségi különbség a külső törvényében mennyiségivé lesz, azonban ez a „rossz” külső, mert ebben a törvényben a lényeg, azaz a belső vész el. Az igazi törvény a „jó” külső, a belső külsőjén (azaz a lényeg formáján, az érzékelhető folyamaton) alapszik, amely nem azonos a „rossz” külsővel, azaz a tárgy alakjával. Példaként említhetnénk a „rossz” külső törvényre egy izomcsoportban mérhető elektromos feszültség és a kifejtett erő viszonyát leíró formulát. A „jó” törvény az lenne, ha – mondjuk – az izomcsoportban mérhető elektromos feszültség mennyiségét össze tudnánk kapcsolni egy külső minőségi leírással, mondjuk, azzal, hogy az állat támad.<sup>41</sup>

Azonban a belső külseje, mivel mozgásban van, nem rendelkezik olyan valóságos megnyilvánulással, amely leírható lenne (hiszen a folyamat azáltal van, hogy működik), azaz Hegel tagadja, hogy a biológiai működésből a viselkedésre következtethetnénk (pl. adott neuronok aktivitásáról a támadásra), vagy fordítva. Így az anatómia csak a tetem statikus

40 Ez a fogalompár Albrecht von Haller nyomán akkoriban a biológia tudományos nyelvének részét képezte. Stewart 2000, 191. o.

41 Az ilyen típusú törvények lehetetlensége mellett érvel a frenológia és fiziognómia kapcsán is Hegel – Solomon 1985, 423. o. skk.

leírásának tudománya, mert nem az alaktan, hanem a folyamat az, ami számít. Ennek megfelelően az anatómia túlzottan leegyszerűsíti a szerves (állat) működését, amikor három rendszerben akarja összefoglalni, mivel a szerves mozzanatai a *szervezet mozzanatai*, amelyek az egészet áthatják. „A tartalom tekintetében tehát itt nem olyan törvények megállapításáról van szó, amelyek csak passzív *léttel bíró* különbséget vesznek fel az általánosság formájába, hanem olyan törvényekről, amelyek közvetlenül ezekben a különbségekben a fogalom nyugtalanságát és ezzel együtt az oldalak vonatkozásának szükségszerűségét is mutatják. Ámde mivel éppen a tárgy, a szerves egység, a lét végtelen megszüntetése, vagyis abszolút negációja közvetlenül egyesül a nyugodt léttel s a mozzanatok lényegileg *tiszta átmenetelt* alkotnak, azért nem adódnak olyan *léttel bíró* oldalak, amilyenek a törvény számára szükségesek.” (PhG 279/147) Ahhoz, hogy ilyen oldalakra tegyünk szert, a szerves létezésnek reflektálnia kell, ami ahhoz vezet, hogy matematikailag próbáljuk a szervezet viszonyait kifejezni, azonban szerves és szervetlen nem szerepelhet egy törvényben a szerves autonómiája miatt (PhG 284/149). Ennek ellenére persze meg lehet próbálni számszerű szerves törvényeket felállítani, de ha a számok immár a belsőre vonatkoznak (pl. a szervezetben jelen lévő tápanyag mennyiségére), akkor keveset mondanak a külsőre nézve (pl. hogy az állat pihenni tér), „[m]ert a szám épp a teljesen nyugvó, a holt és közömbös meghatározottság, amelyben megszűnt minden mozgás és vonatkozás, s amely lerombolta a hidat az ösztönök elevenségéhez, az életmódhoz és az egyéb érzéki létezéshez.” (PhG 286/150) Így tehát magának a szervesnek nincsenek törvényei, csak valószínűségi következtetései, amelyek nem törvények (PhG 297/156).

## b. A szerves fogalma

A szerves lét fogalma a kísérlet nyomán létrejövő anyag fogalmából következik mint olyan valami, ami magában hordja a fogalom egyszerűségét, ám ugyanakkor nem eredmény (PhG 253-354/135). Az anyag fogalmában önállóságra jutott a tárgy, a természettudomány tárgya, hiszen az absztrakcióval nyert általános tárgy (pl. oxigén) elszakadt a partikuláris létezőtől (pl. a beleélezett levegőtől). Ugyanakkor ez egy egyoldalú önállóság, hiszen csak a fogalmi oldalt érinti: ezzel áll szemben a szerves, amely a másik irányban egyoldalú: önállósága csak a reális oldalt érinti, mert a szerves magában hordja célját. Az önállósuló természet itt még csak kifejtetlenül – jobbra Kantra való reflexióként – bukkan föl, a maga teljességében majd a *Természetfilozófiában* jelenik meg.<sup>42</sup>

Mint indeterminisztikus egyed a szerves másért valóból önmagáért valóvá vált. A földrajzi és klimatikus viszonyok nem meghatározók a szerves élőlényre nézve:<sup>43</sup> míg

42 Solomon 1985, 411. o.

43 Pinkard 1994, 86. o.

például az, hogy a folyékony anyagok elpárolgása után gáznemű anyagok jönnek létre, faktum, addig a meghatározás, hogy a levegőben élő állatok madárszerűek, kevés igazságot hordoz magában (PhG 255/136). A kantianus *als-ob* megközelítés „magán a reális lényegen nem található, azért az, amit teleologikus vonatkozásnak nevezünk, olyan vonatkozás, amely *külsőséges* a vonatkoztatott lényeknek, s ezért inkább ellentéte egy törvénynek.” (PhG 255/137)

*Ebben* a szervesben az ész ugyan megtalálja magát, de az önmagára találást nem ismeri fel, pedig az öncél a megfigyelő ész valóságos lényege. A szerves struktúrája megfelel az ész struktúrájának annyiban, hogy az azonos és a más különbsége, ahogyan a kiindulás és a végeredmény különbsége, csak látszólagos, a keresés önmaga keresése. „Ahogyan az állat ösztöne az edelt keresi és elfogyasztja, de ezzel semmi mást nem hoz létre, csak önmagát, úgy az ész ösztöne is keresésében csak magát az eszt találja.” (PhG258/138) „A szerves önmagát *fenntartónak* s magába *visszatérőnek* és *visszatértnak* mutatkozik.” (PhG 259/139)

A szerves – mint magáért való – egyedi cselekvést hajt végre, azaz az organikus cselekvését egy esetleges szükségyszerűség határozza meg (PhG 260/139): egyszerre áll a fizikai törvény szükségyszerűsége alatt (az ember, akármennyire is szeretne, nem tud elkezdni függőlegesen felfelé zuhanni), és határozza meg a szabad akarat esetlegessége. Ebben az értelemben igaz, hogy a szerves cselekvése nem csak a szükségyszerűség *eredménye*: mint célja, a cselekvés kezdete is a szervesnek. A szerves tartalma, azaz az öncéldinamika rendhagyó, hiszen célja nélkül maga a folyamat még a gépnél is kevesebb, amelynek célja van. A szerves belsejét, lényegét tehát célja alkotja.

A szerves belső folyamatában a megfigyelés a megmaradót keresi, azonban a szerves ilyen értelemben fogalmilag megragadhatatlan, hiszen a szilárd fogalom elégtelen a meghatározásához, miután a szervest kettéválasztja belsőre, valamint külsőre mint a belső kifejezésére. Ez a megkülönböztetés mint a törvény két oldala nem két külön dologra, hanem a szerves két aspektusára vonatkozik.<sup>44</sup>

A belső a lélek, a folyamatosság, a cselekvés, amivel szemben a külső az alak, a nyugvó lét. A szerves tulajdonságai az érzékenység, az ingerlékenység és az újjátermelés. Ez a három tevékenység megközelítőleg azonosítható az idegrendszer, az izomzat és az emésztő szervrendszer működésével. Az érzékenység felel meg logikailag az általánosnak, tehát a belső érzéseknek, a reflexiónak. Az ingerlékenység a meghatározottság, azaz a külsővel való kapcsolat, a rugalmasság. Az újjátermelés az egység, azaz az előbbi kettő egysége: a konkrét általános, a regenerációs és szaporodási képesség.<sup>45</sup> Magán a szervesen belül is eltérés tapasztalható, hiszen a növényi szerves csak az újjátermelés tulajdonságával bír, míg ezzel szemben az állat mindhárommal (PhG 265/141).

44 A szerves törvénnyel kapcsolatban ld. jelen dolgozat 4. fejezet a. részének iv. szakaszát.

45 Pinkard 2002, 271. o.

Fontos kitétel Pinkard szerint, hogy a szerves entitás funkciója csak a természetnek fényében válik megismerhetővé, de abból deduktíve nem következik. Vagyis Hegel minden redukcionista álláspontot ellenez, amely valamely külsődleges – biológiai, kémiai vagy fizikai – tulajdonságból szándékozik levezetni a szerves entitás működését.<sup>46</sup> Hasonlóan, Hegel, amikor ezeket az elvetélt kísérleteket elemzi, felhívja a figyelmet arra, hogy meg kell különböztetni a szerves entitás objektív célját a valóságos szubjektív céljától, hiszen az objektív célok olyan teleológiákat szülnék, amelyeket mi vetítünk bele a folyamatba, de azok csak *als-ob* vannak ott. Például, mondja Pinkard, a pókok esetében a védekezési mechanizmusok széles skáláját látjuk megjelenni, azonban ezek csak olyan értelemben vannak az egyed megőrzéséért, amennyire a vérkeringés a szívért.<sup>47</sup> Tehát Hegel határozottan elutasítja az ilyen külső teleológiát alkalmazó megközelítéseket, és úgy gondolja, hogy ezeket mi vetítjük a szerves lényekbe a magyarázat kedvéért, de valójában a természet indifferenciáján ez mit sem változtat.<sup>48</sup>

### c. Természetes fajták

A természetes fajták kérdése egy mellékszál „A természet megfigyelése” fejezetben, amely mindazonáltal nem elhanyagolandó jelentőségű, hiszen ebben a természettudományok szempontjából is relevánsan mutatkozik meg fogalom és tárgy viszonyának kérdése. Ennek megfelelően az, hogy Hegel mit tartott a természetes fajták létéről, világosabbá teszi számunkra, hogy mit gondol az egész élő természetről.

Hegel az alapproblémát – nevezetesen a fajok határainak kérdését – a természet leírásában a következőképpen vezeti be: „annak a határa, ami mint az elefánt, a tölgy, az arany van *kitiüntetve*, ami *nem és faj*, sok fokozaton keresztül átmegy az állatok és növények káoszának, a hegységfajtáknak vagy az erővel és ügyességgel még csak létrehozandó fémeknek, földnemeknek stb. végtelen *elkülönböződésébe*.” (PhG 245/130) Itt a probléma még csak azt a nehézséget jelzi, hogy meg kell állapítani, mi számít a természeti leírás (klasszifikáció) egy újabb legitím tárgyának, azonban ami egyszer probléma volt, az nem tűnik el nyomtalanul.

Amikor a fogalomban próbálja az ész megragadni a tárgyat, akkor nemcsak azzal kell számot vetnie, hogy mi konstituálja az egyes egyedi létezők különösségét, hanem hogy a természetes fajták azonosságát mi alkotja. „Egyrészt az *ismertetőjegyeknek* csak a megismerésnek kell szolgálniuk, amely általuk választja el a dolgokat egymástól; de másrészt nem azt ismerjük meg, ami a lényegtelen a dolgokban, hanem azt, ami által

<sup>46</sup> Tulajdonképpen a redukcionizmus szélsőséges példája elleni vádbeszédnek tekinthetők a logikai és pszichológiai törvényekre, valamint a fiziognómiára és a koponyatanra vonatkozó megjegyzései is, amennyiben a szellemet valami külsődlegesben keressük, nem pedig igazi helyén (Pinkard 1994, 85. o.).

<sup>47</sup> Pinkard 1994, 88. o.

<sup>48</sup> Uo., 87. o.



maguk *kiszakadnak* a lét általános folytonosságából általában, *különválnak* másoktól és *magáért-valók*.” (PhG 246/131) Az egyes élőlények egyediesítő ismertetőjegyeinek a természet rendszerét kell reprodukálniuk a természet értelmi meghatározásának mesterséges rendszerében, tehát a természetes fajták léteznek, a megismerés erőfeszítése arra irányul, hogy olyan fogalmakat alkosson, amelyek kifejezik azokat. Az egyedi állatok képesek reálisan különbözők lenni sajátos jegyeik alapján, azonban a növények nem jutottak el az egyediségnek erre a szintjére és a megismerés csupán a két elkülönült nemet különbözteti meg, máskülönben azonban csak fajtaként különböznek.

Ugyanakkor amikor a meghatározások problémás jellege egymás után feszíti szét a meghatározási kísérleteket – a leírást, a modellalkotást, a kísérletet stb. –, akkor nem más a kísérlet vége, mint hogy „*elvénnek zavarát* találja a tárgyán” (PhG 248/132), mivel a sokaságot nem tudta az általános megközelítése alá hozni. Ennek megfelelően mindig a határesetek, a deformációk és az átmenet az, ami a meghatározást felrúgja. A természet eme játékát hívja később Hegel a természet erőtlenségének.<sup>49</sup> „[A]z általános határán a mérhetetlen gazdagság helyett inkább a természetnek és saját működésének csak a korlátját találhatta; nem tudhatja már, vajon az, ami magánvalónak látszik, nem véletlen-e; ami egy zavaros vagy éretlen, gyenge és elemi határozatlanságból alig kibonyolódó alakulat bélyegét viseli magán, nem tarthat igényt arra, hogy csak leírják.” (PhG 245/131) A határesetek csak számunkra határesetek, a természetnek nincsen érdeke önmaga rendszerezésében.<sup>50</sup>

Pierini a másik oldalról közelíti meg ugyanezt a kérdést: a természetes fajták olyannyira léteznek, hogy ezek az ésszerű létezők: ha az egyed nem teljes mértékben a faj sajátját fejezi ki (pl. egyedi jegyekkel rendelkezik), akkor ésszerűtlen tulajdonságot mutat.<sup>51</sup> Vagyis egy logikai forma, egy általános, egy öncél van, de emellett a fajok sokfélesége is megjelenik.<sup>52</sup> A két látszólag ellentétes megközelítés valójában nem jelent ellentmondást, ugyanazt állítják: mivel a genus–species besorolás általános, fogalmi meghatározás, a tudat terméke, amelyet a reális létezés élő sokszínűségére próbálunk alkalmazni, így (1) mindkét irányban nyitott: ahogyan lehetséges olyan szigorú meghatározást adni, amely a fajfogalmat egyetlen egyedre szűkíti le, úgy lehetséges olyan megengedő meghatározást adni, ahol az egész bioszféra egyetlen egyedként jelenik meg.<sup>53</sup> Ugyanakkor, (2) lévén a genus–species fogalmi meghatározás, ezen tudatalakzatban a meghatározhatatlan természet felé közvetítő egyedül ésszerű, a megértés egyetlen eszköze, a tudat, nem az egyes egyedeket, hanem a fogalmi struktúrát érti meg. Ebben az értelemben természetesen mindaz, ami túlmutat az általános meghatározáson, ésszerűtlenség.

49 Posch 2011, 182. o., vö. 35. lábjegyzet.

50 Pinkard 2002, 272. o. A természet rendezi magát, amennyiben egyes egyedek más egyedekkel nem szaporodnak, de mindez nem mondható el a növényekről és vegyi anyagokról – Solomon 1985, 415. o.

51 Pierini 2008.

52 Uo.

53 Stewart 2000, 201–202. o.

#### 4. Kommentár

##### a. Történeti jelentőség

###### i. Kant

Kant és Hegel egyaránt azt állítja, hogy egy jelenség természettudományos megértése akkor lehetséges, ha sikerül a partikuláris jelenség mögött (pl. biliárdgolyó nekiütközik a falnak) egy mélyebb általános okot felfedezni (pl. visszaverődés jelensége), amelyet azután meg lehet próbálni egy természettörvénnyel leírni.<sup>54</sup> Szintén egyetértenek abban, hogy ezt az általánost csak egy célszerűség feltételezésével lehet megtalálni.<sup>55</sup> Azonban Kant úgy gondolja, hogy csak a külső, empirikusan megfigyelhető, mechanisztikus, ezért szigorúan determinisztikus okok (pl. meglöktem a biliárdgolyót egy dáköval) konstitutívak, és a belső, empirikusan nem igazolható, célszerű, tehát szabad okok csupán regulatívak.<sup>56</sup> Azaz az emberi akaratszabadság szempontjából döntő jelentőségű a belső okok kérdése, hiszen amennyiben ezeket sikerülne valamilyen külső, mechanisztikus okra visszavezetni, akkor nem kellene fenntartani a konstitutív–regulatív kettősséget.<sup>57</sup> Ebben a kérdésben pedig természetfilozófiai jelentőségre tesz szert a szerves tudomány, hiszen a szerves létezők Kant szerint egy belső okot hordoznak magukban, működésüket nem lehet mechanisztikus alapon magyarázni.<sup>58</sup>

Kant számára *A tiszta ész kritikája* második kiadásának idejére világos lett, hogy *A természettudományok metafizikai alapjai* című munkájában kifejtett erőfogalom tarthatatlan, ami azonban magával rántja a teljes transzcendentális filozófia programját is.<sup>59</sup> Ennek következtében Kant tudományosménye, a transzcendentális filozófiára épülő metafizikai rendszer, amely megalapozza a racionális fizikát, melyre az empirikus fizika épül, kérdéssé vált. Ezt revidálja a hegeli felfogás, amely az empirikus tudományok talaján kívánja a maga filozófiai rendszerét létrehozni.<sup>60</sup> Amint azt a *Fenomenológia* is mutatja, a természetes észhasználat, a létező tudomány az, ami a kérdéseket szolgáltatja: a hétköznapi gondolkodásból kell kiindulni. A transzcendentális módszer működőképes a transzcendentális idealizmustól függetlenül is: éppen ez a *Fenomenológia* módszere.<sup>61</sup> A hétköznapi gondolkodás rejtett előfeltevéseinek felkutatása révén halad előre a tudat.

Míg ebben a kérdésben Hegel támadja Kantot, addig a szerves élet leírásában, a belső célszerűségben erősen támaszkodik Kantra, csupán azt kifogásolja, hogy Kant nem tulajdo-

54 Dahlstrom 1998, 168. o.

55 Uo., 169. o.

56 Westphal K. 1998, 146. o. skk.

57 Dahlstrom 1998, 172. o.

58 Uo., 170. o.

59 Westphal K. 1998, 149–150. o.

60 Uo., 153. o.

61 Uo., 154. o.

nított objektív realitást ezeknek.<sup>62</sup> Hegel számára a belső célszerűség a szerves, az élet szabadságának letéteményese, és egyben az „önmegvalósítás terepe”, amennyiben az egyes élőlény a magában hordozott célt valósítja meg a világban. A teleológia alapproblémája, hogy a jövőbeli cél hatna vissza a jelenbeli cselekvőre, tehát nem merül fel. Az így felfogott cél az egyed magánvalósága, a lényege, a semmi másra nem redukálható szabadsága,<sup>63</sup> amelyet (1) nem azért ismerünk fel az egyébként célszerűtlen természetben, mert ilyen az elménk, hanem (2) azért, mert egy olyan objektív realitással rendelkező, a szerves szabadságát garantáló logikai struktúra, amelyet elménktől független akár célszerűségként is felfoghatunk.<sup>64</sup> Ez természetesen nem azt jelenti, hogy az embernek azért van orra, hogy legyen mire tenni a szemüveget.

Sokkal inkább mondhatjuk azt, hogy a természetes fajtákat – ha egyáltalán beszélhetünk ilyenekről – a belső konkrét általánosuk, a céljuk felől tudjuk felfogni. Hegel felfogása szerint az élőlények összessége alkot egy egységet. Azaz a konkrét sündisznó célja annak kiteljesítése, ami az élő egésznek az a része, amit magában hordoz, amivé az benne differenciálódott – és ami egyben a *mi* szemünkben a sündisznóság.

## ii. Newton

Hegel mellett tört lándzsát, hogy mivel a newtoni felfogás támaszkodik az „antik” (tehát arisztotelaiánus alapon nyugvó, racionalista) természetfelfogásra, bizonyos dolgokat abból magába kellene olvasztania.<sup>65</sup> Ennek megfelelően számára a természetfilozófia nem tudományfilozófia, azaz nem előír valamit a természettudomány számára, hanem kifejti annak igazságát.<sup>66</sup> Felmutatja, hogy a természettudomány által kitermelt megfigyeléseknek melyek a transzcendentális következményei, mi a mélyebb szervezőerjük.

Ezt a felfogását már disszertációjában is kifejti, amelyben Newtonnak azt veti szemére, hogy az empirikus fizikát a matematikából vezeti le, és nem a természet megértéséből dolgozza ki.<sup>67</sup> A matematizáló és törvényalkotó tudomány elleni támadások alapvetően innen eredeztethetők: Hegel szeretne minden olyan – értelmezésében – *a priori* elmélettel leszámolni, amely nem – a konkrét általános értelmében – nominalista, azaz nem a partikuláris jelenségekből indul ki.<sup>68</sup>

62 Dahlstrom 1998, 172. o.

63 Az öncél a kanti minden ember cél és nem eszköz megfogalmazására utal vissza. Stewart 2000, 189. o.

64 Stewart 2000, 189. o.

65 Pinkard 1994, 83. o., 11. lábjegyzet.

66 Pinkard 2002, 267. o.

67 „His [Hegel] goal is to overcome the scientific domination of nature by mere *understanding* – a domination already denounced in the Frankfurt formula »conceiving is dominating. [Begreifen ist beherrschen]» Depré 1998, 266. o.

68 Hiszen – Schellinggel közösen – azt szegezi szembe Fichtével, hogy nem ismeri el a természet autonómiáját. Solomon 1985, 406. o.

## b. Szerkezeti jelentőség

A szellem és a természet komplementer viszonyban állnak, amennyiben a természet a közvetlen, míg a szellem a közvetett eszme. *A szellem fenomenológiájában* a természetet a szellem másika.<sup>69</sup> Az a terület, ahol a társadalmi keret megjelenése előtt láthatjuk az ész működését, ahol még nem ismert magára, és ezért ahol a tárgy még megtartotta idegenségének látszatát. Abban a kérdésben, hogy pontosan hogyan kell értékelnünk azt a folyamatot, amelyben a természettudományos megközelítés egy újabb, szükségszerűen elégtelen foka a világ megismerésének, megoszlik a kutatók álláspontja.

### i. Pinkard

Pinkard szerint a *Fenomenológia* empirikusan, és nem filozófiailag értett történelmi fejlődésében „A természet megfigyelése” fejezetnek annyiban van jelentősége, hogy átmenetet képez a késő-antikvitás és a középkori boldogtalan tudat állapotából az újkor felvilágosodásához: a természettudomány önállósodása a szellemi szféra önállósodásának mintája. Ezek szerint „A természet megfigyelése” egy történelmi korszak, a racionális természettudomány korszakának leírása. A XVI-XVII. század kedvelt képe a természetet válaszadásra kényszerítő természettudományról Pinkard szerint hozzásegítette a társadalmat a politikai önrendelkezés megszerzéséhez, hiszen úgy vélték, hogy a racionális természettudomány mintájára egy racionális társadalomtudomány is felállítható. A koraujkori filozófusok által hön áhított „módszer” megkonstruálása feltételez egy, a történelmen kívüli, a társadalmi meghatározottságtól eltekintő „lehetetlen nézőpontot”. Ez a „lehetetlen nézőpont” válik e szerint a boldogtalan tudat változatlanjának, azaz a meghasonlott én objektív szempontjának helyettesítőjévé. Különösen erős számunkra a művön belüli igény egy ilyen nézőpont iránt, mivel Pinkard szerint nem vagyunk képesek „A természet megfigyelését” ahistorikusan<sup>70</sup> olvasni, lévén feltételezi az előzményeket, különösen a – szerinte – történelmileg meghatározott „Öntudat” főfejezetet. Pinkard ugyanis úgy véli, hogy a boldogtalan tudat meghasonlottságának eredménye egy evidenciának tekintett, ki nem mondott előfeltételként meglévő hit abban, hogy a világ intrinzikusan nem idegen, azaz lehetőség van a természetnek egy „módszer” általi vallatására, és ésszerű megismerésére. Ez a hit az, amely Pinkard szerint feloldja az „Öntudat” főfejezet meghasonlottságát: ha valóban nem idegen a világ, akkor az élet céljait nem a kozmosz, a fátum, vagy valamely külsődleges, változatlan határozza meg, hanem mi magunk tartjuk kezünkben a sorsunkat. Vagyis a modern ember születésének egy nagyon fontos állomásának lehetünk tanúi Pinkard szerint. Nem

69 Vö. Stone 2005, 29–55. o.

70 Itt természetesen az ahistorikust az empirikus történelemre érti.

véletlen, hogy a természettörvények ilyen komoly szerepet töltenek be a fejezetben, hiszen az osztályozáson túlmenően – előbbi az újkor előtti tudomány sajátja – szükséges a természettörvények alá hozni a tapasztalatot, hogy ezáltal tudjunk meg a természet lényegét érintő igazságokat.<sup>71</sup>

### ii. Stewart

Jon Stewart ellenvetése ezzel a szigorú történeti olvasattal szemben az, hogy nehezen képes számot adni arról, hogy ha már az „Ész” főfejezet elején a XVII. századnál tartunk, akkor miért tér vissza a „Szellem” főfejezetben a görög-római világ.<sup>72</sup> Stewart szerint sokkal inkább van szó arról, hogy Hegel a fogalom szükségszerűségével egymásból következő tudatformákat írja le, ahogyan az immanens kritika transzcendentális módszerével újabb és újabb inkonzisztenciákat leplez le az előfeltételekben, és újabb és újabb fogalmakat alkot a világról. Ennek megfelelően meg kell különböztetnünk az empirikusan felfogott történelmet a filozófiailag felfogott történelemtől, és az utóbbinak előbbi csak illusztrációja lehet.<sup>73</sup> Nem véletlen, hogy a *Fenomenológiában* a legkritikább esetben nevesít egyes gondolkodókat, sokkal inkább gondolkodási paradigmákról mutatja ki, hogy mik a hiányosságaik, és hogy – amennyiben következetesek akarunk maradni – miként vezetnek szükségszerűen egy másik paradigma elfogadásához.<sup>74</sup> Stewart szerint a fejezet annak illusztrációja, hogy a természetben nem létezhet – fogalmi értelemben vett – szükségszerűség, ezért a tudat tovább keresi az ésszerű másikat.<sup>75</sup>

### iii. M. Westphal

A kevésbé szigorúan az empirikus történelemhez kapcsolódó interpretációt erősíti Westphal munkája is, mely szerint „A természet megfigyelése” fejezetben a legfontosabb az, hogy azáltal, hogy a természet racionális vizsgálódás tárgyává lett, megszűnt az ember otthona lenni.<sup>76</sup> Vagyis a szellem elidegenedését és a világban való magára utaltságát növelte a természettudomány megjelenése, hiszen egy újabb közvetlen viszonyt tett közvetetté. A külső és a belső elszakadtak egymástól, amennyiben két külön tapasztalat jelenik meg a szóban mint

71 Pinkard 1994, 80. o. skk.

72 Stewart 2000, 167. o., 4. lábjegyzet. Pinkard válasza erre az lenne, hogy a klasszicizmus ez a visszatérés. Pinkard 1994, 135. o. skk.

73 Stewart 2000, 25. o.

74 Uo., 48. o.

75 Stewart 2000, 203. o.

76 Westphal M. 1998, 94. o.

fűszerben és a sóban mint kémiai anyagban.<sup>77</sup> A kémiai folyamatban az empirikus változatlan maradhat úgy, hogy a kémiai folyamat végbemegy, ahogyan a szervesben már meg sem kíséreljük a következtetést a külsőből a belsőbe, mivel olyannyira komplex a folyamat, hogy erre képtelenek lennénk. Emellett fontos tulajdonsága a kémiaiainak, hogy tulajdonságaival csak mint relatív tulajdonságokkal bír (pl. relatív sav – PhG 251/135), hiszen azokat a kémiai folyamatok során elveszítheti. Így a fogalom nyugtalansága már a kémiaiiban megjelenik, s azután a biológiaiiban csak tovább erősödik.<sup>78</sup> Mindazonáltal a természet mint a szellemi világ előbb vázolt komplementere egyben modellje is:<sup>79</sup> figyelmeztet bennünket az élet, a belső meghatározottságok folytonos változására és arra a szükségszerű folyamatra, hogy ami halott és mozdulatlan, azt így vagy úgy, de magával sodorja a változás, így ne a realitás sokszínűségéhez és múlandóságához, hanem a fogalom változásában is állandó létéhez ragaszkodjunk, ha nem akarunk mi is az elsodortak közé tartozni, még ha ez esetleg nem is jelent többet, mint hogy természettudományos elméletünket hamar megcáfolja a fogalom változásával lépést tartó tudományos nyilvánosság. Hegel már disszertációjában úgy fogalmaz, hogy az egyetértésből születik a hamisság, az ellentmondásból az igazság.<sup>80</sup>

#### *iv. Solomon*

Solomon szerint „A természet megfigyelése” fejezet jelzi az első három főfejezet „episztemológiai”, Kant és Fichte ellen érvelő, a tudás természetének kutatását célul tűző kutatás megszakadását, és egy új téma felmerülését.<sup>81</sup> A schellingi filozófia két oldala, a természetfilozófia és a szellemfilozófia, megjelent egyrészt az itt elemzett fejezetben, másrészt az első két főfejezetben, azonban az indifferenciapont helyett társadalmi–politikai–etikai kérdések tárgyalása következik. Solomon szerint a lényeg annak a tudományfilozófiai kísérletnek a kudarca, amely – ha nem is egy előzetes módszer, egy episztemológiai elmélet szerint, de – a tudás lehetőségének kritériumait, a tudás mibenlétét vizsgálta. Azonban miközben a megismerés az általánosra vonatkozik, ez az általános érzékelhetetlen, amely nem a newtoni–kanti–fichtei regulatív, individuáló erő, hanem – ahogyan Schelling szerint is – a természetben meglévő fogalom megismerése.<sup>82</sup> Ez a fogalom pedig ugyanaz a természet működésében, mint a megismerés folyamatában.<sup>83</sup> Azonban ez már nem a természettudományos megismerés, hanem a

---

77 Uo.

78 Ferrini 2011, 209. o.

79 „Das Organische ist die theoretische Form des Lebendigen.” – Pierini 2008.

80 Stewart 2000, 42. o.

81 Solomon 1985, 413. o.

82 Uo., 416. o.

83 Uo., 411. o.

megértés terepe, hiszen a jelenségeket a célok felől tudom csak megérteni, aminek viszont több köze van az empátiához, mint a természettörvényhez.<sup>84</sup>

## 5. Konklúzió

Dolgozatom elején felvázoltam *A szellem fenomenológiája* alpprogramját, amely a korábbi episztemológiai hagyományba illeszkedő kanti transzcendentális filozófiára adott hegeli válasz programját jelentette. Interpretációmban körvonalaztam, hogy a magában való dolog és a jelenség fogalommal és számunkra valóvá válása hogyan alakította át a természetről alkotott elképzelést, különös tekintettel a teleológia regulatív kanti és konstitutív hegeli felfogásában. Kommentáromban bemutattam, hogy ez az átalakulás mennyiben a kanti–newtoni hagyománytól való logikus továbblépés és mennyiben szakítás vele, illetve a *Fenomenológia* egészén belül bemutattam, hogy az egyes kommentátorok szerint hol jelölhető ki a helye ennek a programnak. Pinkard a fejezetet az empirikus történelemben a középkortól a felvilágosodás felé haladó politikai–etikai emancipáció mentén interpretálta. Stewart szerint a természettudományok által képviselt gondolkodási modell, a természet előítéletektől mentes megfigyelése és törvényekbe foglalása lepeződik le mint társadalmilag meghatározott és egyoldalú tudatforma. Merold Westphal úgy látja, hogy a fejezet annak az ambivalens folyamatnak egy újabb állomása, amellyel az ember egyre inkább autonómmá válik a természettől – ahogyan a szerves a szervetlentől –, azonban ezért a világtól való elidegenedésével fizet. Solomon a *Fenomenológia* kettős természetére hívja fel a figyelmet, és e fejezetben az egyik motívum végpontját látja, amennyiben itt derül ki végleg, hogy a tudás természetének meghatározására tett kísérletnek át kell adnia a helyét a megértés programjának.

A szerves fogalma mint az élő természet formája egyben a hegeli rendszer formája, amennyiben ami kicsiben a szerves, az nagyban maga a rendszer. Korábban láttuk, hogy a szerves állat metabolizmusa az ész működésére hasonlít. Mindemellett ahogyan az individuum egy világ, úgy a szerves is az, amennyiben magába zártan működik, önnön tevékenységét magából fejt ki, így mentes a kauzalitás mechanisztikus szükségességétől. Vagyis azt a Kant óta a filozófiai érdeklődés homlokterében álló két problémát, hogy miként lehetséges a szigorú ok-okozati összefüggést meg nem törve fenntartani a szabad akaratot, és hogy miként lehetséges szubjektum és objektum egységét létrehozni, Hegel úgy válaszolja meg, hogy rámutat az első, réten legelésző tehenre.<sup>85</sup> Hiszen a szerves körkörös, önfenntartó folyamatában szabad, amennyiben tevékenységének egyben objektuma és szubjektuma. Hegel számára tehát nem jelent

84 Uo., 417. o. skk.

85 Wahsner 2006, 223. o.

problémát annak felmutatása, hogy van olyan okozat, amelynek oka önmagában van, hiszen a teljes szerves világ ilyen; a kihívást az jelenti, hogy a szerves cselekvésében megjelenő szubjektum–objektum egységet a cselekvésen túl az ész mozgásában is ki-mutassa. Ez pedig a szellem filozófiája.

„A természet megfigyelése” fejezet illeszkedik a „Tudat” és „Öntudat” főfejezeteknek a tudás mibenlétét tárgyaló (negatív) programjába, amennyiben a világ igazságát még nem a fogalomban, hanem újabb és újabb módszerekben keresi, amelyek elégtelenként lepleződnek le. A fejezetben ugyan az ész a világot a saját megismerhető másikkaként fogja föl, azonban megismerése a fogalomra nem mint tárgyra irányul, hanem azt eszköznek vagy közegnek tekinti (PhG 73/47). Ennek megfelelően az újabb és újabb kísérletek, amellyel a természetet (a) a klasszifikáció leíró rendszerében, (b) természettörvények formájában, (c) egyedek és fajok viszonyában akarja megragadni, szükségszerűen kudarcot vallanak, hiszen nem vetnek számot azzal, hogy a fogalom a tapasztalat alapja, és a fogalmon túlit, a magában való világot próbálják megragadni. Ugyanakkor ez nem jelenti azt, hogy a természeti világ ne lenne, éppen hogy ezáltal nyilvánul meg autonómiája, hiszen a szerves létező magában hordván a fogalom elevenségét, önnön célokát, áll ellen minden ilyen megragadási kísérletnek. Ennek megfelelően – ahogyan a természetes fajták esetében is láthattuk – a természetnek nincs érdeke az ész megragadási kísérleteiben, ami egyszerre jelenti azt, hogy a természettudományok szükségképpen beágyazottak a társadalmi–kulturális közegbe, amelyben működnek, így képtelenek önmagukban teljes és kielégítő világmagyarázatot szolgáltatni, és hogy az ilyen világmagyarázathoz a – solomoni értelemben vett – megismerés helyett a megértés kategóriája felé kell a tudatnak elmozdulnia, hiszen minden megismerés szükségképpen a tudat önmagának, az általa kitermelt fogalmaknak megismerése, azaz önmegértés.

## Bibliográfia

### Elsődleges irodalom:

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1961, *A szellem fenomenológiája*. (Ford. Szemere Samu), Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2010/2012, *Hegel's Phänomenologie des Geistes*. (Ford. Terry Pinkard), Cambridge University Press (megjelenés alatt), [<http://explore.georgetown.edu/publications/index.cfm?Action=View&DocumentID=57791>] (2012. 02. 20.).



**Másodlagos irodalom:**

- Beaumont, Bertrand 1996, „Hegel and the Seven Planets”. In Stewart, Jon (szerk.) *The Hegel Myths and Legends*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 285–287. o.
- Cobben, Paul 2006, „Geist oder Genom. Reflexion über das menschliche Leben”. In Arndt, Andreas – Cruysberghs, Paul – Przylebski, Andrzej – Fischbach, Franck (szerk.), *Das Leben denken. Erster Teil. Hegel-Jahrbuch 2006*. Akademie Verlag, Berlin, 192–196. o.
- Dahlstrom, Daniel O. 1998, „Hegel’s Appropriation of Kant’s Account of Teleology in Nature”. In Houlgate, Stephen (szerk.), *Hegel and the Philosophy of Nature*. State University of New York Press, Albany, 167–188. o.
- Depré, Olivier 1998, „The Ontological Foundations of Hegel’s Dissertation”. In Houlgate, Stephen (szerk.), *Hegel and the Philosophy of Nature*. State University of New York Press, Albany, 257–282. o.
- Ferrini, Cinzia 2011, „The Transition to Organics: Hegel’s Idea of Life”. In Houlgate, Stephen – Baur, Michael (szerk.), *A Companion to Hegel*. Wiley-Blackwell, Chichester, West Sussex, 203–224. o.
- Gloy, Karen 1997, „Naturphilosophie versus Naturwissenschaft. Die Aktualität einer Hegelschen Intention, demonstriert am Beispiel von Hegels Newton-Kritik”. In: Schneider, Helmut (szerk.), *Jahrbuch für Hegelforschung. Band 3*. Academia Verlag, Sankt Augustin, 11–28. o.
- Harris, Errol E. 1998, „How Final Is Hegel’s Rejection of Evolution?” In Houlgate, Stephen (szerk.), *Hegel and the Philosophy of Nature*. State University of New York Press, Albany, 189–208. o.
- Horstmann, Rolf-Peter – Petry, Michael John 1986, „Einleitung”. In Horstmann, Rolf-Peter – Petry, Michael John (szerk.), *Hegels Philosophie der Natur*. Klett-Cotta, Stuttgart, 7–8. o.
- Houlgate, Stephen 1998, „Introduction”. In Houlgate, Stephen (szerk.) *Hegel and the Philosophy of Nature*. State University of New York Press, Albany, ix–xxvii. o.
- Inwood, Michael J. 1992, *A Hegel Dictionary*. Blackwell, Chichester, West Sussex.
- Marcuse, Herbert 1987, *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity*. (Ford. Benhabib, Seyla), The MIT Press, Cambridge, Massachusetts
- Pierini, Tommaso 2008, „Die Beobachtung der Natur”. In Vieweg, Klaus – Welsch, Wolfgang (szerk.), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 311–344. o.
- Pinkard, Terry 1994, *Hegel’s Phenomenology. The Society of Reason*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Pinkard, Terry 2002, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*. Cambridge University Press, New York.
- Posch, Thomas 2011, „Hegel and the Sciences”. In Houlgate, Stephen – Baur, Michael (szerk.), *A Companion to Hegel*. Wiley-Blackwell, Chichester, West Sussex, 177–202. o.
- Rózsa Erzsébet 2009, *A modern világ prózája. Hegel-tanulmányok*. Debreceni Egyetemi Kiadó, Debrecen.
- Simon Ferenc 2009, *Hegel élete és filozófiája*. Attraktor, Máriabesenyő–Gödöllő.

- Solomon, Robert C. 1985, *In the Spirit of Hegel. A Study of G. W. F. Hegel's Phenomenology of Spirit*. Oxford University Press, New York–Oxford.
- Stewart, Jon 2000, *The Unity of Hegel's Phenomenology of Spirit. A Systematic Interpretation*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois.
- Stone, Alison 2005, *Pertified Intelligence: Nature in Hegel's Philosophy*. State University of New York Press, Albany.
- Takashi, Hattā 2006, „Natur und Geist im menschliches Leben”. In Arndt, Andreas – Cruysberghs, Paul – Przylebski, Andrzej – Fischbach, Franck (szerk.), *Das Leben denken. Erster Teil. Hegel-Jahrbuch 2006*. Akademie Verlag, Berlin, 251–255. o.
- Wahsner, Renate 2006, „Hegels ambivalenter Begriff »Organismus«”. In Arndt, Andreas – Cruysberghs, Paul – Przylebski, Andrzej – Fischbach, Franck (szerk.), *Das Leben denken. Erster Teil. Hegel-Jahrbuch 2006*. Akademie Verlag, Berlin, 221–227. o.
- Westphal, Kenneth R. 1998, „On Hegel's Early Critique of Kant's *Metaphysical Foundations of Natural Science*”. In Houlgate, Stephen (szerk.), *Hegel and the Philosophy of Nature*. State University of New York Press, Albany, 137–166. o.
- Westphal, Merold 1998, *History and Truth in Hegel's Phenomenology*. Indiana University Press, Bloomington–Indianapolis.





Ára: 450 Ft

ISSN 1788-8298



9 771788 829008 1 4 0 0 1