

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2014/4 (58. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

A filozófia
módszerei

Tartalom

TANULMÁNYOK

A filozófia módszerei (Mekis Péter)	5
HORVÁTH ZOLTÁN: Kant analitikus módszere	8
VARGA PÉTER ANDRÁS: Kontrafaktuális filozófiatörténet?	
A „Mi lett volna, ha...?”-kérdések használata a történettudományban és jelentősége a filozófiatörténet-írásban	31
TŐZSÉR JÁNOS: Filozófiai nézetkülönbség és a filozófiai problémák természete	60

FÓRUM

SCHWENDTNER TIBOR: Tények és/vagy gondolatok – Megfontolások a filozófiatörténet-írás módjairól	77
--	----

VARIA

BALÁZS PÉTER: Teleki József <i>Essai</i> -je és az apologetika nehézségei	87
BOROS BIANKA: Determináció mint kauzalitás, mint <i>Sollen</i> és mint <i>Wollen</i> – Az erkölcsi szabadság antinomikus tárgyalása Nicolai Hartmann etikájában	106
ISZTRAY SIMON: Igazság mint igazságosság a <i>Második korszerűtlen</i> elmélkedésben	123

FIGYELŐ

GYENGE ZOLTÁN: Kierkegaard és a dán „Golden Age”	139
--	-----

MEGEMLÉKEZÉS

KELEMEN JÁNOS: Peirce filozófiája – A filozófus halálának (1914) századik évfordulójára	145
---	-----

SZEMLE

CORSANO DÁNIEL: Vétkek és választások (A Réz Anna által szerkesztett <i>Vétkek és választások</i> című kötetről)	157
FÖLDES TIBOR: Egy filozófus fényképe 1891-ből (Zuh Deodáth <i>A kontinentális filozófia kezdetei. Esettanulmány a korai Edmund Husserlről</i> című könyvéről)	161
POPOVICS ZOLTÁN: A kicsinységek nagysága (Somlyó Bálint <i>Kerülő úton</i> című könyvéről)	172
SZABÓ MÁTÉ: A valószínűség interpretációi (Szabó Gábor <i>A valószínűség interpretációi</i> című monográfiájáról)	178
<i>A Magyar Filozófiai Szemle</i> bibliográfiája 2014. Összeállította: Lengyel Zsuzsanna Mariann	183
E SZÁMUNK SZERZŐI	189
SUMMARIES	191

A filozófia módszerei

A filozófia és a szaktudományok között az egyik legszembetűnőbb különbség alighanem az, hogy míg az utóbbiak esetében a módszertani megújulás rövid, de fontos epizódjait a stabil, megbízhatónak tekintett és bejáratott módszereken alapuló kutatás jellemzően hosszabb időszakai váltják, addig a filozófiatörténet esetében nehéz néhány évtizednél hosszabb periódust találnunk, amely metodológiai értelemben legalább egy tágabb kutatói közösségen belül stabilnak tekinthető. Úgy tűnik, a kutatás módszereinek felülvizsgálata és nemritkán forradalmi megújítása a filozófia természetéhez tartozik.

A filozófia jelenleg is átmeneti korszakát éli: az utóbbi években mind az angolszász, mind a kontinentális fórumokon újraélénkültek a viták a filozófiai megismerés legitim módszereiről. Az elmúlt évek során több alkalommal is megjelentek kimondottan módszertani kérdésekkel foglalkozó írások a Szemle hasábjain; sőt, eddigi legemlékezetesebb vitáink is módszertani kérdések körül forogtak (a teljesség nélkül említve három példát: Komorjai László kritikája Farkas Katalin könyvéről és az ezt követő írások; Győrfi Zoltán és Tanács János vitája a Bolyai-geometria fogalmi apparátusának helyes értelmezéséről; és végül a Tőzsér János szkeptikus cikkére érkezett válaszok és viszonzások). Ezúttal arra vállalkoztunk, hogy önálló tematikus blokkot szenteljünk a filozófia módszertani kérdéseinek. A blokkban három tanulmány szerepel; de negyedikként a Fórum rovat írása is szorosan ide kapcsolódik. Külön örömeinkre szolgál, hogy e négy szöveg a filozófia négy különböző területéről érkezett.

Horváth Zoltán tanulmánya azt a kérdést vizsgálja, hogy a Kant gondolkodásában a prekritikai írások és a nagy kritikai művek között végbement fordulat vajon a vizsgálódás módszereinek radikális megújulásával is járt-e. A válasz alapvetően negatív: az 1764-es pályaműben megfogalmazott analitikus módszer az észre alkalmazva a kritikákban is központi szerepet játszik. Horváth vizsgálódásainak talán egyik legizgalmasabb hozadéka, hogy új színben tünteti fel a logika szerepét *A tiszta ész kritikájában*.

Varga Péter András írása a kontrafaktuális történetírás hagyományával és az általa felvetett metodológiai problémákkal ismertet meg bennünket. A kontra-

faktuális történelem olyan eseményeket ír le, amelyek a valóságban nem történtek meg, de a valós történeti események sorozatának egy vagy több plauzibilis elágazását követően megtörténhettek volna. A jelenség által felvetett általános tudományfilozófiai problémák tárgyalása után a szerző olyan speciálisabb kérdésekkel foglalkozik, amelyek a kontrafaktuális módszer filozófiatörténeti alkalmazásában merülnek fel. Itt annyiban jobbak a történetíró esélyei, mint a kontrafaktuális történelemnél, hogy a lehetséges események elvben akár fogalmilag rekonstruálhatónak is bizonyulhatnak; hogy ténylegesen így van-e, azt a cikk konklúziója szerint a tapasztalatnak kell majd eldöntenie.

Tózsér János írása leginkább korábbi szkeptikus szövege folytatásának tekinthető, amelyet válaszok és viszonzások sora követett lapunkban, és amely szerint a filozófiára jellemző általános disszenzus a filozófiai vizsgálódások természetének újragondolására kell hogy készítessen bennünket. Most egy, már a korábbi cikkben is megemlített értelmezési lehetőséget kibontva mellett érvel részletesen, hogy a versengő filozófiai elméletek inkonzisztenciája azon alapvető meggyőződéseink együttes inkonzisztenciájának tudható be, amelyekből ezek az ideális esetben külön-külön konzisztens elméletek válogatnak. Ebben a megközelítésben nincsenek generikusan filozófiai problémák; és így efféle problémák megoldásában is abszurd volna reménykednünk.

Fórum rovatunkban ezúttal Schwendtner Tibor reagál Varga Péter András öt ért bírálatára, amely tavalyi első számunkban jelent meg. A vita közvetlen tárgya az, hogy történt-e filozófiai összecsapás Heidegger és Husserl között (Schwendtner szerint igen, Varga szerint nem); de emellett a filozófiatörténet-írás alapvető módszertani kérdései körül is forog. A különbség némi leegyszerűsítéssel abban áll, hogy Varga szerint a történeti tényeknek elsőbbséget kell adnunk e tények és a filozófiai szövegek értelmezésével szemben; míg Schwendtner szerint a tények csak értelmezéssel együtt adhatnak használható nyersanyagot a filozófiatörténet számára.

Varia rovatunkban ezúttal három filozófiatörténeti szöveg kapott helyet. Balázs Péter a racionális teológia programjának kontextusában elemzi Teleki József 1760-as *Essai sur la faiblesse des esprits-forts* című munkáját; Boros Bianka az erkölcsi szabadság problémáját vizsgálja Nicolai Hartmann műveiben; és végül Isztray Simon az igazság fogalmának nietzschei újraértelmezését mutatja be *A történelem hasznáról és káráról* alapján.

A 2014/2-es lapszámban Weiss János írásával elindított sorozat folytatásaként ezúttal Gyenge Zoltán ír három általa fontosnak tartott és hasonló témával foglalkozó könyvről. A tárgyalt művek mindegyike Dánia 19. századi aranykoráról szól. Az első Bruce Krimmse mára klasszikussá vált 1990-es munkája, amely Kierkegaard-t helyezi el a Golden Age Dániájában; a második, Jon Stewart két-kötetes, 2007-es monstre monográfiája a 19. századi dán hegelianizmust mutatja be; és végül Nun Katalin 2013-as könyve a női emancipációs mozgalom dániai megjelenésével foglalkozik.

Megemlékezés rovatunkban ezúttal Kelemen János ír áttekintést Charles Sanders Peirce életművéről a filozófus halálának századik évfordulóján. Végül a recenzió-rovatban Corsano Dániel a Réz Anna szerkesztésében megjelent morális felelősség szöveggyűjteményt mutatja be; Földes Tibor Zuh Deodáthnak a korai Husserlről írt disszertációját méltatja; Popovics Zoltán Somlyó Bálint tanulmánykötetéről ír, amelynek fókuszában Walter Benjamin áll; Szabó Máté pedig Szabó Gábor monográfiáját ismerteti, amely a valószínűség versengő filozófiai interpretációit elemzi.

Mekis Péter

Kant analitikus módszere

„Kritikám értekezés a módszerről” – jelenti ki Kant *A tiszta ész kritikája* második kiadásához írt előszóban 1787-ben (Kant 2004a. 36, BXXII).¹ Ernst Cassirer is emlékeztet erre, amikor ugyanezzel a descartes-i kifejezéssel méltatja Kant első filozófiai(-fizikai) írását, majd hozzáteszi: „filozófiájának és filozófiai fejlődésének egésze rejlik abban a változásban, melyen a szemében e meghatározás értelme átment” (Cassirer 2001. 35). Valahol e negyvenévnnyi időtáv felénél is nagy reményeket fűz Kant egy „a metafizika s vele az egész filozófia sajátos módszeréről” írandó könyvhöz, melyet csak azért halogat, mert jobbnak látja az eljárást *in concreto* bemutató „példák” gyanánt előrebecsátani a természet-, illetve a gyakorlati bölcsélet metafizikai alapelemeit (Kant 2003. 614 sk.). Bár akkor egyik mű sem születik meg, korai módszertana mégis jól megragadható egy néhány évvel korábbi, ténylegesen a témának szentelt írásából, valamint több másikból, amelyekben láthatóan azt szándékozik alkalmazni. Felmerül a kérdés, vajon hogyan viszonyul ez a kritikai filozófiában központi szerepet játszó módszerhez. A módszer értelmének Cassirer által említett változása azt jelenti-e, hogy ebben a tekintetben is fordulat megy végbe Kant gondolkodásában? Esetleg éppen egy efféle fordulat képezi a „gondolkodásmód forradalmának” alapját?

E kérdések pozitív megválaszolása nyilvánvalóan a fordulat egy nagyon fontos, talán döntő szempontját mutatná fel. Magam is ehhez szeretnék hozzájárulni, ám azzal a szerénycbb, ugyanakkor ellentétes kérdésfeltevéssel, hogy mennyiben *alkalmazzák* a kritikai vizsgálódások a korábbi módszert. Ehhez először is be kell mutatnom magát a kezdeti módszertant a *Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról* (1764; a továbbiakban: *Vizsgálódás*) című írás és néhány más szöveghely alapján (I. rész). Azt látjuk majd, hogy az ott leírt *analitikus* módszer kereteibe illeszkednek bele a kritikai fordulathoz vezető

¹ *A tiszta ész kritikája* esetében a magyar fordításé után az első és/vagy második kiadás szokásos oldalszámát adom meg (A, illetve B jelöléssel). Más műveknél csak akkor hivatkozom az akadémiai kiadásra, ha az eredetiből idézek.

gondolatok, amit leginkább a kifejezetten módszertani célzatú *Székfoglaló értekezés*, valamint *A tiszta ész kritikája* bevezető, illetve módszertani fejezetei fognak megerősíteni. Ennek megfelelően kimutathatjuk, hogy Kant a transzcendentális analitikában valóban az általa pontosan körvonalazott analitikus módszerrel halad célja, a szintetikus *a priori* tételek lehetőségének feltárása és igazolása felé (II. rész). Nem szabad, hogy elfedje előlünk ezt a tényt sem az, hogy az analitikus ítéletek (melyek szorosan kapcsolódnak az analitikus módszerhez) úgy szólván leértékelteknek tűnnek a szintetikusakhoz képest, sem az, hogy a *Prolegomena* a maga szempontjából sajátos módon használja a módszere a két jelzőt. Ennek a műnek az idevonatkozó belátásait Kant gond nélkül beépíti a *Kritika* második kiadásába, miközben az *eredeti értelemben* analitikus módszer jelenlétét újabb passzusok tanúsítják (III. rész). Végül az utóbbi újraírt előszava segítségével (röviden kitérve a másik két *Kritikára* is) átfogó képet adok e módszer (és részben a logika) szerepéről a kettős – elméleti és gyakorlati – használatú ész vizsgálatában (IV. rész).²

I. A FILOZÓFIA ANALITIKUS MÓDSZERE

A kifejezetten módszertaninak tekinthető pályaművet, a *Vizsgálódást* leginkább amiatt szokás méltatni, hogy Kant itt állapítja meg először matematika és filozófia módszereinek különbözőségét, s az előbbi esetében felfedezett szintézis majdan a kriticismus vezérfonala lesz. Mindazonáltal ez a megkülönböztetés csak bevezetésül szolgál, hiszen az írás célja – a Berlini Akadémia által feltett kérdésnek megfelelően – meghatározni a filozófia és azon belül a metafizika számára elérhető legnagyobb, a meggyőzéshez legalábbis elegendő bizonyosság elérésének módját.

Az első, amit Kant rögzít, hogy a bölcsélet feladata *zavaros ismereteink fölbontása*, ezért benne teljességgel *analitikusan* kell eljárunk (Kant 2003. 271). „Itt már adott egy dolog fogalma, azonban zavarosan vagy nem eléggé meghatározottan. Föl kell bontanom, s az elkülönített jegyeket az adott fogalommal együtt mindenféle esetekben össze kell hasonlítanom, az így nyert absztrakt gondolatot teljesen ki kell bontanom, és meghatározottá kell tennem” (uo. 258).³ A filozófusnak nem volna szabad (ahogy pedig sokan teszik) a fogalmak összetétel

² Szeretném kifejezni köszönetemet annak az anonim bírálónak, aki a szakirodalomra, a téma szűkítésére és a nyelvi megformálásra vonatkozó megjegyzéseivel jelentősen hozzájárult írásom végső változatának kialakításához.

³ Érdemes Béatrice Longuenesse-t követve megjegyeznünk, hogy Kant általában *fogalmak* felbontásáról beszél, és nincs még jelen a kritikai filozófia számára fontos megkülönböztetés fogalom és szemlélet között (Longuenesse 2006. 133). Tegyük hozzá, hogy ezért lehet szó minden további nélkül a *tér*, az *idő*, az *érzések*, sőt a *képzet* fogalmainak felbontásáról vagy éppen („majdnem”, „részben”) felbonthatatlanságáról (Kant 2003. 262).

útján való definíciójával kezdeni vizsgálódásait, miként a matematikusoktól látja. Ezek adott alapfogalmai világosak és könnyűek (legalábbis annak feltételezettek), ráadásul jelekben szemléltethetők, így összekapcsolásuk, szintézisük révén úgyszólván önkényesen származtathatják tudományuk további fogalmait (uo. 258–260, 273–274). Ezzel szemben: „Még koránt sincs itt az ideje, hogy a metafizikában szintetikusán járjunk el, csak akkor tudja majd a szintézis, miként a matematikában, az összetett ismereteket az egyszerűek alá rendelni, ha az analízis már világosan és teljességgel megértett fogalmakhoz segített minket” (uo. 273).

A módszer másik fontos pontja, hogy az analízisben – e messze tekintő elgondolásnak megfelelően – egyelőre *elválasszuk a világosságot a teljességtől*.⁴ Ez azt jelenti, hogy nem szükséges egy fogalom teljes felbontására törekednünk, ha néhány *bizonyossággal* megállapítható ismérvből is levezethető az, ami a *célunk*.

A filozófiában, s jelesül a metafizikában gyakran nagyon sok mindent világosan és bizonyossággal megismerhetünk egy tárgyról, s ebből biztos következtetéseket is levezethetünk, mielőtt a tárgy definíciója megvolna, sőt még akkor is, ha egyáltalán nem vállalkozunk arra, hogy megadjuk ezt a definíciót. Minden dologról ugyanis közvetlenül bizonyosak lehetnek számomra különböző predikátumok, ha nem ismerem is még eleget közülük ahhoz, hogy a *dolog* teljesen meghatározott *fogalmát*, azaz definícióját meg tudjam adni. [...] mindaddig, amíg ugyanennek a dolognak egyes közvetlenül bizonyos ismertetőjegyeiből definíció nélkül is kikövetkeztethető az, amit keresünk, szükségtelen ily kockázatos vállalkozásba belefognunk (Kant 2003. 266).

Kant természetesen példákat is ad módszerének bemutatására. Így a test fogalmának teljes ismerete nélkül biztonsággal megállapítható néhány ismertetőjegyből, hogy egyszerű szubsztanciákból kell állnia. Hasonlóképpen bizonyítható, hogy a lélek nem anyag, jóllehet az már (vagy talán: még) nem, hogy nem is anyagi természetű, azaz olyan egyszerű szubsztancia, amely az anyag eleme lehet (uo. 269–270, 275).

Még meggyőzőbben tanúsítja, mennyire komolyan vette Kant ezt a módszert az, hogy *Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható* című szintén ekkoriban született írás elején is megfogalmazza, és azután valóban annak alkalmazásaként is tekinti a mű fogalomelemzéseit. *Az Előszó*ban így hívja fel erre

⁴ Cassirer „lemondó megfontoltságnak és koraérettségnek” nevezi azt a gondolkodásmódot, amely a huszonéves Kant módszerről alkotott felfogásához is vezetett. Az eleven erőkről írt művében ugyanis kijelenti, hogy az *átfogó* bölcsélet kíváncsi és az emberi ismeretek *kiterjesztésének* hajlamát föl kell áldoznunk az *alapos* megismerés oltárán ahhoz, hogy a metafizika komolyan megalapozott tudomány legyen (Cassirer 2001. 35).

a figyelmet: „A legkevésbé sem szeretném, hogy amit itt nyújtok, magának a bizonyításnak tekintsék olvasóim, s az itt végrehajtott fogalomfölbontások sem jelentik magát a definíciót” – jöllehet a „tárgyalt dolog valódi ismertetőjegyeit nyújtják, amelyek [...] önmagukban, az igazság és egyértelműség végett használhatók” (Kant 2003. 116). Valóban, a *létezés* elemzésével kezdve az érvet mindjárt kijelenti:

Ne várják tőlem, hogy a létezés formális magyarázatával kezdjem. [...] Úgy járok el, mint aki keresi a definíciót, és előre bebiztosítja magát azt illetően, amit a meghatározás tárgyáról bizonyosan állíthat vagy tagadhat, még ha azt nem is tudja rögtön megmondani, hogy mi is lenne annak kimerítően meghatározott fogalma. Sok minden a legnagyobb bizonyossággal elmondható az adott tárgyról már jóval azelőtt, mielőtt megkísérelnénk meghatározni, még akkor is, ha egyáltalán nem bízunk abban, hogy képesek vagyunk megadni definícióját. [...] Abból, amit a dologról minden definíció nélkül bizonyosan tudunk, gyakran teljes bizonyossággal levezethető az, ami vizsgálódásunk célját alkotja [...] (Kant 2003. 120–121).

Az érv kifejtésének végén pedig ezt írja Kant a „tárgyalt dologról”: „E helyütt nem adok határozott definíciót Isten fogalmáról. Akkor kellene ezt megtennem, ha tárgyat szisztematikusan kívánnám vizsgálni. Amit most nyújtok, olyan analízis kíván lenni, amely által tanok formális fölépítésében tehetünk szert jártasságra” (uo. 139).

További lényeges mozzanat, hogy az analízis során *felbonthatatlan fogalmakhoz és bizonyíthatatlan alapítéletekhez* kell eljutnunk; ilyenek felkutatásában áll a „magasabb filozófia” legfontosabb tevékenysége. „Mert bármely tárgyról legyen is szó, azok az ismertetőjegyek, melyeket legelőször és közvetlenül észlel rajta az értelem, adatok ugyanannyi bizonyíthatatlan tételhez, melyek tehát az alapot is alkotják, amelyből a definíciókat nyerhetjük” (Kant 2003. 263). Az ‘észlelés’ szót egészen komolyan vehetjük: Kant a tapasztalati természettudományéhoz hasonlítja módszerét, amennyiben „biztos belső tapasztalat révén, vagyis annak segítségével, amiről közvetlen és nyilvánvaló tudomásunk van, keressük meg azokat az ismertetőjegyeket, melyek bizonyosan benne rejlenek valamely általános mineműség fogalmában [...]” (uo. 268). A közvetlenül elsőként elgondolt alaptételek bizonyíthatatlanok, „[h]iszen mi alapján is történhetne meg a bizonyítás, ha ezek alkotják az első és legegyszerűbb gondolatokat, melyekkel csak rendelkezhetem a tárgyamról?” (uo. 263). Az *emberi ész első materiális* alapelveinek is nevezhetők (a legfelső *formális* alapelvek: az azonosság, illetve az ellentmondás tétele), mert „ezek adják az anyagot a meghatározáshoz, s azokat az adatokat, melyekből biztosan következtethetünk”, ugyanakkor „minden emberi értelem számára szembeűnők” (uo. 277–278).

Sok bizonyíthatatlan alapítélet van, állapítja meg Kant *A négy szillogisztikus alakzat hamis agyafúrtsága* című kis írásban is. „Minden definíciót megelőzően

felbukkan belőlük néhány, mielőtt – azért, hogy eljussunk a definícióhoz – arról, amit egy dolgon először és közvetlenül ismerünk meg, ugyanannak a dolognak ismertetőjegyeként alkotunk képzetet” (Kant 2003. 112). Fontos megállapítás, hogy ez utóbbi világos felismerés, vagyis az *ítélet művelete* az, amely *által* lehetséges lesz valamely világos *fogalom* (uo. 109 sk).

Kant az 1765–66-os tanév téli szemeszterében tartandó előadásairól szóló *Híradás*ban hivatkozik a *Vizsgálódásra* mint amelyben megmutatta a metafizika sajátos, a matematikáéval szembeállított, analitikus eljárás módját. Minthogy ezen elképzelés alapján már hosszabb ideje dolgozva „minden lépés a tévedések forrásait tárta fel és az ítéletalkotás számára olyan iránytűt adott, melynek segítségével egyedül kerülhetők el a hibák”, reményei szerint ugyanez az út alkalmas lesz bemutatni metafizikai előadásainak alapvetését is (Kant 2003. 438–439). Kifejezetten a módszerről szóló elmélkedést azonban csak a metafizika végére készül illeszteni, mivel az efféle organon általában az egyes tudományok kritikáját és szabályzatát tartalmazza, és inkább azok előadása *után* tárgyalható, amikor már rendelkezésre állnak olyan példák, amelyekben a módszer konkrétan bemutatható (uo. 440).

Ugyanezen a télen született az a bevezetőben már felidézett levél, amelyben Kant hasonlóképpen „konkrét példákat” (jelesül metafizikai értekezéseket) ígér a metafizika és az egész filozófia sajátos módszerének ismertetése elé bocsátani. Hosszú évek próbálkozásai nyomán bizonyosodott meg arról, hogy ez az eljárás az (és ezért képezheti reményeink „fő tárgyát”), amely megszabadíthat a tudás káprázatától és a filozófusok közt azért pusztító viszálykodástól, „mert nincs közös mértéke az ítélezésnek, hogy fáradozásaikban összhangot teremtsen”. Azóta már a vizsgálódások természetéből észreveszi, mi az, amit tudni kell a kérdés megoldásához, „és hogy az ismeretek milyen fokát szabja meg az, ami adott, úgyhogy bár az ítélet korlátozottabb annál, ahogy közönségesen ítélni szoktak, ám határozottabb és biztosabb is” (Kant 2003. 614).

Szintén ekkoriban írja az *Egy szellemlátó álmait*, melynek negatív konklúziója szerint az ember hasztalanul kutat „olyan kérdés tekintetében, amelyhez szükséges adatok egy másik, s nem az általa is érzékelhető világban találhatók”. A metafizikának ezért az emberi ész határaitól szóló tudománnyá válván azt a célt kell szolgálnia, „hogy megtudjuk, vajon megoldható-e a feladat abból, amit tudhatunk, és milyen viszonyban áll a kérdés azokkal a tapasztalati fogalmakkal, melyekre mindegyik ítéletünknek mindenkor támaszkodnia kell” (Kant 2003. 504).

Ezek az egyidejű megnyilatkozások a módszer problémájának növekvő súlyát mutatják, Kant nagy reményeket fűz hozzá, mégpedig egyre inkább a „Mit lehet tudnom?” kérdés megválaszolása tekintetében. Ugyanakkor nem utalnak semmilyen drámai változásra a módszer mibenlétét illetően. Ezért felmerül a lehetőség, hogy az a sajátos *metafizikai* módszer, amely már a kritikai fordulatban játszik kulcsszerepet, talán a metafizika és általában a filozófia számára a

*Vizsgálódás*ban előírt – analitikus⁵ – módszer *alkalmazásaként* is tekinthető. Hogy ez mennyiben van így, azt nyilvánvalóan a „kritikai korszak” műveiben megfogalmazott és alkalmazott módszertan vizsgálata mutathatja meg.

II. A METAFIZIKA SAJÁTOS MÓDSZERE

Mielőtt a fő műre térnénk, meg kell állnunk az 1770-es *Székfoglaló értekezés*nél is. Habár a disszertáció címe szerint az érzékelhető és az értelemmel fölfogható világról szól, Kant mindjárt a legelején, a világ fogalmának kifejtésénél (*expositio*) fontosnak tartja megjegyezni, hogy abban „a fogalomnak elménk természetéből való *kettős származására* is tekintettel volt [...], mert ennek figyelembevétele a példa erejével segítheti a metafizikában követendő módszer mélyebb megértését” (Kant 2003. 523, AA II. 387). Az értekezés igazi értelme szerint ugyanis – a metafizika propedeutikájaként – olyan „próbatanulmány” (*specimen*), amely az érzéki ismeretnek az értelmetől való elkülönítésével annak a módszernek az alkalmazását készíti elő, amely e tudományban egészen kiemelkedő szerepet kap (uo. 534, AA II. 395). Az értelmet pusztán „logikai” módon használó tudományokhoz, amelyek az érzéki szemlélet segítségével adott ismereteket rendelnek egymás alá (amilyen a természettudomány és a matematika is), Kant továbbra is csak utólag tartja a módszert hozzákapcsolandónak.

A tiszta filozófiában viszont (ahová a metafizika is tartozik), ahol az elvekkel kapcsolatos *értelemlhasználát* *reális* – azaz a dolgok és a viszonyok alapfogalmai, s azonképpen a sarktételek is eredendően maga a tiszta értelem által adatnak meg, s mivel nem szemléletek, nincsenek is fölvértezve a tévedések ellen –, *a módszer minden tudományt megelőz* [...]. Minthogy ugyanis itt a helyes észhasználat magukat az elveket alkotja meg, és mind a tárgyak, mind pedig a rájuk vonatkozóan elgondolandó sarktételek egyedül az ész természete folytán válnak egyáltalán ismeretessé, ezért itt az ész törvényeinek kifejtése [*expositio*] maga a tudomány létrejövetele [...] (Kant 2003. 554).

Mindazonáltal a *logikai* értelemlhasználat valamennyi tudománynak, így a *metafizikának* is közös jellemzője (uo. 531). Nyilvánvaló ez már abból is, hogy Kant a szóban forgó módszert az *ítéletek* szubjektuma és predikátuma közti viszony vonatkozásában fogalmazza meg. Arról van szó, hogy ha az állítmány *érzéki* fo-

⁵ Jogosnak látom Boros Gábor megállapítását arról az egyezésről, ami megfigyelhető a homályos fogalmak *Vizsgálódás*ban leírt elemzése és a Descartes által az *Elmélkedések*ben követett analitikus út között (Boros 2004. 30). Sőt, még tovább is mehetnénk: a világosság, a felbonthatatlan elemekig jutás, az azokból építkező majdani szintézis és a teljesség követelménye mind megfelel Descartes módszerének, ahogy azt a *Szabályok*ban és az *Értekezés* második részében leírja.

galom, akkor csupán a lehetséges érzéki megismerésnek lesz feltétele, s *értelmi* fogalomhoz mint alanyhoz nem illeszthetjük hozzá. Ha mégis ezt tesszük, „akkor az így kapott ítélet csak szubjektív törvények szerint lesz érvényes, tehát az ilyen állítmányt nem szabad magáról az értelmi fogalomról objektív érvénnyel kijelentenünk, hanem *csak mint olyan feltételt, amely nélkül az adott fogalom érzéki megismeréséről nem lehet szó* (Kant 2003. 555). Látható módon – és jelenleg csak ez érdekel bennünket – e sajátos módszer is a logikai értelemlhasználat körébe tartozik, ahol „minden ismeretet, bármilyen módon légyen is adva, olyannak tekintünk, ami egy vagy több más ismerettel közös jegy alá tartozik, vagy pedig ellentétes vele” (uo. 531).

Ami a sajátosságot adja, az a „tárgy”, amiről a metafizika esetén szó van. Kant a *Vizsgálódásban* a metafizikát *ismereteink* első alapjairól, itt pedig már a *tiszta értelem használatának* első elveiről szóló filozófiaként határozza meg (Kant 2003. 265, 534). Ennek megfelelően az „előkészítő tudomány”, melyhez a disszertáció az első kísérlet kíván lenni, az elme *megismerőképességének felbontásával* kezdődik érzékiségre és értelemre, a hozzájuk tartozó képzetekre, valamint azok anyagára és formájára (lásd uo. 529–532). Mind a tiszta értelem, mind a tiszta érzékiség alapfogalmai „elménkbe oltott” törvények által adottak, melyekhez a vizsgálódás az elme – „tapasztalatszerzés alkalmával” végrehajtott – *cselekvéseire figyelve, elvonatkoztatás* útján fér hozzá (uo. 534, 548). Igaz, az analitikus módszer terminológiáját e műben csak az erkölcsi fogalmak kapcsán használja Kant kimondottan, amennyiben azok bár zavarosak, mégis a tiszta értelem révén ismeri meg őket „minden ismeretünk organonja, a *metafizika*” (uo. 533). Mégis indokoltnak látszik e módszer alkalmazásaként kezelni az elme képességeire vonatkozó fogalommeghatározásokat is. De ennek további alátámasztásához már valóban ki kell nyitnunk *A tiszta ész kritikáját*.

Első megközelítésben, a *Beevezetés* híres megkülönböztetésére gondolva könnyen ezzel ellentétes eredményt várhatunk. Hiszen nyilvánvaló, hogy a fogalmak analízise analitikus ítéletek alkotására ad módot, miközben a fő kérdés az *a priori* szintetikus ítéletek lehetősége. Mindjárt az *Előszó* utal erre: „miként a kritika a fogalmak egész *szintézisét* kimerítette, a metafizika annak a további követelménynek kell eleget tegyen, hogy éppilyen kimerítően elvégezze az *analízis* feladatát is” (Kant 2004a. 25, AXXI). A kritika még csak előkészíti a tiszta ész organonját, vagyis azon elvek összességét, melyek további elemzése majdan létrehozhatná minden megszerezhető (szintetikus és analitikus) *a priori* ismeret rendszerét. Ehhez kell majd elvégezni „az egész *a priori* emberi megismerés kimerítő analízisét”, és számba venni valamennyi alapfogalmát (Kant 2004a. 69–70, A11–13/B25–27).

Ám az is bizonyos, és már most szem előtt tartandó, hogy e propedeutika, vagyis a *Kritika kiindulásként* is egy *részleges analízist* végez:

...nekünk az analízist csak addig a pontig kell folytatnunk, ameddig okvetlenül szükség van rá ahhoz, hogy maradéktalanul szemügyre vehessük az *a priori* szintézis elveit, minthogy csak ez érdekel bennünket (Kant 2004a. 69, A11/B25).

A tiszta ész kritikája így módon [...] az analízis során csupán addig a pontig megy el, ameddig ez okvetlenül szükséges a szintetikus *a priori* ismeretek hiánytalan megítéléséhez (uo. 71, A14/B28).

Azt is világossá teszi Kant ugyanitt, a *Bevezetés* végén, hogy *mi* az, amit a kritikai vizsgálatnak föl kell bontania: „nem magukkal a tárgyakkal foglalatostokodik, hanem a tárgyakra irányuló megismerésünk módjával, amennyiben ez a megismerés *a priori* lehetséges”; „tárgyunk itt nem a dolgok természete, ami kimeríthetetlen, hanem a dolgok természetét megítélő értelem, és ez is csupán *a priori* megismerésének vonatkozásában” (uo. 69–70, A12–13/B25–26).

Mielőtt e módszer tényleges alkalmazásait kutatnánk a műben, érdemes a végére ugranunk. Bár „a módszer transzcendentális tana”, amely „a tiszta ész teljes rendszerének formai feltételeit határozza meg”, túlmegy jelen vizsgálódásunk tárgyán, az „önvizsgálat rendszerét” célzó diszciplína-fejezetéből meríthetünk szűkebb témánkhoz (Kant 2004a. 561, 564, A708/B736, A711/B739). Annál is inkább, mivel Kant a matematika és a filozófia eltérő módszereiről a *Vizsgálódásban* mondottakat *átveszi és kiegészíti* itt a kritikai filozófia felismeréseivel. A matematika definíciói önkényes *szintézisként* eredendően hozzák létre e tudomány tárgyait, továbbá axiómáit és demonstrációit *in concreto* szemlélet teheti bizonyossá, mert a *tiszta szemlélethez* fordulhat, benne *megkonstruálhatja* fogalmait. A filozófiai megismerés fogalmak *analízisén* alapszik, értéke azonban éppen *ezért kétséges*, minthogy az ész *spekulatív* használatából nem származik „közvetlenül fogalmakból merített szintetikus tétel: *dogma*” (uo. 581, A736/764).

Mindazonáltal pozitív útmutatást is kapunk a filozófia helyes módszeréről – szintén a korai művel egybehangzóan. Először is: a kritika megengedi, hogy *a priori* fogalmakat (szemlélet segítsége nélkül is) „bizonyos fokig” definiáljunk. Mert habár definiálni szigorúan szólva annyit jelentene, mint „valamely dolog kimerítő fogalmát határai között eredendőként kifejezni”, az utóbbi két követelménynek eleget tehetünk, ha valóban a fogalomhoz tartozó (határai közötti) és egyúttal nem levezetett, bizonyításra nem is szoruló (eredendő) ismérveket adunk meg (Kant 2004a. 575, A727/B755). Az azonban mindig kétséges marad, hogy az adott fogalmat kimerítő módon határoztuk-e meg, „mivel a tárgy fogalma, ahogyan adva van, sok homályos képzetet foglalhat magában, melyeket az elemzés [*Zergliederung*] során figyelmen kívül hagyunk, jóllehet a fogalom alkalmazása során felhasználjuk” (uo. 576, A728/B756). *Expozícióknak* nevezi Kant az analitikus módon, fogalmak elemzése útján nyert „kísérletképpen” előrebocsátott filozófiai definíciókat. Ugyanakkor „a fogalom még befejezetlen elem-

zéséből [*Zergliederung*]⁶ merített néhány ismérv alapján sok következtetést már azt megelőzően levonhatunk, hogy az expozíció befejezetté – azaz definícióvá – válnék”. Mert a felbontás során kapott „elemeket mindig helyesen és biztos módon alkalmazhatjuk abban a körben, ameddig érvényességük terjed, ezért a fogyatékos definíciók – tehát a definícióvá voltaképpen még nem vált, mindazonáltal igaz és ezért a definícióhoz közelítő tételek – igen jól felhasználhatók” (uo. 577–578, A730–731/B758–759).

Szintetikus tételek pusztán fogalmakból (szemlélet segítsége nélkül) ugyan közvetlenül nem alkothatók objektív érvénnyel, ámde közvetve, valamilyen „harmadik” *közvetítéssel*, igen: a transzcendentális analitikára hivatkozik Kant itt, a mű végén. „Igaz, létezik merőben fogalmakból kiinduló transzcendentális szintézis, melyre viszont kizárólag a filozófus képes, ám ez csak a dolgot egyáltalán mint dolgot érinti, s azt mondja meg, hogy milyen feltételek között tarthat a dolog észlelete a lehetséges tapasztalathoz.” Mint minden ismeretünk, ez is legalább *lehetséges* szemléletek szintézisét tartalmazza, de csupán *diszkurzív* módon, azon *szabály* révén, melynek alapján az észleletek szintézisét elvégezzük (Kant 2004a. 569–570, A719–720/B747–748). A transzcendentális tétel mint lehetséges empirikus szemléletek szintézisének elve segítségével túllépünk ugyan a tiszta értelmi fogalmon (egy „harmadikhoz”), de nem a szemlélethez, hanem a tapasztalatban foglalt időmeghatározás *általában vett* feltételéhez, így az „nem egyéb az ész pusztán fogalmakon alapuló ismereténél, s következésképpen diszkurzív jellegű” (uo. 572, 579, A722, 733/B750, 761). Az ilyen alaptétel *dedukcióra*, azaz apodiktikus, „kizárólag szavak (gondolati tárgyak) útján” végzett bizonyításra szorul, amely azonban „lehetséges használatának egyetlen tartománya, vagyis a tapasztalat szemszögéből” meg is adható, hiszen csak „azt mutatja ki, hogy maga a tapasztalat – s ennélfogva a tapasztalat tárgya – lehetetlen volna, ha nincs ilyen összefüggés” (uo. 580, 582, 613, A735, 737, 783/B763, 765, 811).⁷

Ha most ezzel a módszertani útmutatással tekintünk az *elemek* transzcendentális tanára, akkor bizonyára már az elme képességeinek és képzeteinek felosztásában is eredendő és a definícióhoz közelítő, habár nem kimerítő meghatározásokat kell látnunk (Kant 2004a. 75, 105–106, A19–20, 50–51/B33–34, 74–75). Nyilvánvaló az analízis a transzcendentális *esztétika* (két) tárgyának kijelölésekor: előbb *elszigeteljük* az érzékelést eltekintve mindentől, amit az értelem fogalmai

⁶ Ez a kifejezés az analízis fordításának tekinthető, Kant felváltva használja vele. Ezzel indokolja Gottfried Martin, hogy amikor az analitikus és szintetikus ítéletek tana kialakulásának vizsgálatába kezdve az akadémiai kiadás első kilenc kötete alapján gyakorisági táblázatokat állít fel a releváns szavak előfordulásairól, akkor a *zergliedern* változatait felveszi harmadikként a két görög kifejezésén túl. (Martin 1969. 245 skk.)

⁷ Felidézve a *Vizsgálódás* programját elmondhatjuk: „itt az ideje, hogy a metafizikában szintetikusunk járjunk el.” Persze a „gondolkodásmód fordulata” hozta el ezt az időt az áthidaló „lehetséges tapasztalat” gondolatával együtt. De az *expozió* pillére régóta állt már.

által gondol, majd az így kapott empirikus szemlélettől mindent *elválasztunk*, ami az érzetekhez tartozik, „hogyan kizárólag a tiszta szemlélet és a jelenségek pusztja formája maradjon a kezünkben, mert az érzékelés egyedül ezt nyújthatja nekünk *a priori* módon” (uo. 77, A22/B36). Úgy vélhetnénk azonban, éppen a kritika alapvetéséhez tartozik, hogy itt – ellentétben a *Vizsgálódás* térre és időre vonatkozó megfogalmazásaival – nem *fogalmi* elemzést végzünk. Erre a problémára még többször visszatérünk.

Egészen kimondottá természetesen a transzcendentális *analitikában* válik a módszer, hiszen már az általános logika analitika nevű része is „elemeire bontja az értelem és az ész egész formális tevékenységét, s ezeket az elemeket megismerésünk bármiféle logikai megítélésének elveiként állítja elélnk” (Kant 2004a. 112, A60/B84, módosítva). A transzcendentális analitika pedig „a tiszta értelmi megismerés elemeit fejt ki, valamint azon elveket, melyek nélkül lehetetlen tárgyat elgondolni” (uo. 114, A62/B87), ennek érdekében „egész *a priori* ismeretünket a tiszta értelmi megismerés elemeire bontja [*Zergliederung*]” (uo. 115, A64/B89, módosítva). Bevezetéseként e sajátos felbontásra alkalmazza Kant a definícióval szemben általában támasztott követelményeket: a tiszta értelmi megismerés fogalmai ne lépjék át *határaikat*, vagyis tiszták (ne empirikusak) és az értelem (ne az érzékiség) körébe tartozók, valamint *elemiek* (ne levezetettek vagy összetettek) legyenek, továbbá *maradéktalanul* kitöltsék a tiszta értelem egész tartományát. Az egész kritikára nézve kulcsfontosságú, hogy Kant szerint a *tiszta* értelem mint minden empirikustól elkülönülő, „önmagában megálló, önmagával beérő, semmilyen külső adalékkal nem gyarapítható egység” esetén a legutóbbi kíváncsi is teljesíthető (uo. 115, A64–65/B89–90).

Az analitika első részét ugyanakkor olyan szavakkal vezeti be, amely első ránézésre szintén ellentmondani látszik annak, hogy itt a fogalmak definíciójáról mondatokat alkalmazhatjuk.

A fogalmak analitikáján nem fogalomelemzést értek, azaz nem a filozófiai kutatásokban megszokott eljárást, mely abból áll, hogy az elélnk tárul fogalmakat tartalmuk széttagolása útján megvilágítják, hanem magának az *értelem képességének széttagolását* [*Zergliederung*] [...], hogy felkutatván a fogalmakat, melyeknek szülőhelye egyedül az értelem, s általánosságban megvizsgálván [*überhaupt analysieren*] magának az értelemnek a tiszta használatát, mérlegre tegye az *a priori* fogalmak lehetőségét; hiszen ez a transzcendentális filozófia voltaképpeni feladata, a többi már csak abban áll, hogy logikai kifejtést adjunk minden filozófiai fogalomról (Kant 2004a. 116, A65–66/B90–91, módosítva).

Láttuk azonban, hogy a fogalmak tartalmát kifejtő elemzéskor általában is azt kell mérlegelnünk, hogy „a fogalom alkalmazása során felhasznál[t]” képzetek közül épp melyiket vegyük figyelembe, ezért – túl a nyilvánvaló terminológiai egyezé- sen – bátran tekinthetjük a látszólag félretett eljárást itt is iránymutatónak.

Jelen esetben ugyanakkor a vizsgálat *tárgyának* is tekintenünk kell, hiszen a tiszta értelem fogalmainak „felfedéséhez” [*Entdeckung*] az értelem általában vett *logikai használata* adja a vezérfonalat, melynek során az értelem „analízis útján fogalmakká alakítja át” a kívülről kapott képzeteket. Vagyis a fogalom *tartalmának* már adva kell lennie, meglehet zavarosan és analízisre szoruló módon, de az nem az analitikus eljárásból származik, hanem „szintézis fogja össze ismeretekké és egységesíti egy bizonyos tartalommal a megismerés elemeit” (Kant 2004a. 124–125, A76–77/B102–103). Így jut el a *megismerő értelem Bevezetésben* ígért *analízise* az *a priori* szintetikus ismeretek feltárandó elemei közül magáig a *szintézisig*. Mégpedig szintézisen értve nem csupán fogalmaknak, hanem „a tárgyak érzékieg adott és potenciálisan fogalmak alatt gondolt *részeinek* és *aspektusainak* összetételét” is – az ilyen szintézisek szabályaival foglalkozik a transzcendentális logika (Longuenesse 2006. 147).

A feladatul kitűzött általános analízis eredménye a fogalmakat tekintve nem lesz más, mint az értelem logikai funkcióit tartalmazó táblázat nyomán előálló rendszere „a szintézis valamennyi (eredendő) tiszta fogalmának, melyek *a priori* módon benne foglaltatnak az értelemben” (uo. 127, A80/B106). Az eredendőségre utalást is magyarázó és kiegészítő megjegyzéssel zárja Kant e szakaszt: „A jelen munkában szántszándékkal lemondok a kategóriák meghatározásáról [*Definition*], noha talán módomban állna elvégezni. A későbbiekben addig megyek el e fogalmak felbontásában, ameddig a kidolgozandó módszertanhoz szükséges” (uo. 128, A82–83/B108). A tiszta ész *teljes* rendszerében lesz majd követelmény a kategóriák (teljes) definíciója, itt a *Kritikában* az alaptételek analitikájához elég lesz (részlegesen) exponálni őket.

A transzcendentális analitika e második részét megalapozó sematizmustan tematizálja azután azt a bizonyos „harmadikat”, amely „minden szintetikus ítélet közvetítője” (Kant 2004a. 186 sk., A155/B194), vagyis az idő *a priori* feltételeit, melyeket a Módszertan-fejezet határozottan *fogalmaknak* titulált. Nem véletlenül, hiszen „a transzcendentális filozófia sajátossága abban áll, hogy az értelem tiszta fogalmában adott szabályok (vagy inkább általános feltételek) mellett *a priori* módon meg tudja jelölni az eseteket is, amelyekre ama szabályok alkalmazandók”, nevezetesen a transzcendentális sémáknak nevezett *érzéki feltételeket*. Kant pusztá közlésükkel teljesíti a feladatot, „általános, de mégis elégséges ismérvek segítségével kimutatni a feltételeket, melyek között a tárgyak ama fogalmakkal összhangban adhatók meg” (uo. 174, A135–136/B174–175). Valahogy mindazonáltal eljutott hozzájuk, amely útra csupán utal: „Nem vesztegetjük az időt arra, hogy száraz és unalmas fejtegetésekben taglaljuk [*Zergliederung*], mire van szükség a tiszta értelmi fogalmak egyáltalán mint fogalmak transzcendentális sémáihoz” (uo. 178, A142/B181).

A *Transzcendentális analitika* fő részeinek éppen a kiindulásánál tehát jól kimutatható, hogy Kant *A tiszta ész kritikájában* tudatosan és következetesen al-

kalmazta a *Vizsgálódás analitikus módszerét*. Ezért aztán különös figyelemmel kell megvizsgálnunk a *Prolegomená*nak azt a szóhasználatát, amely ellentmondani látszik ennek a konklúciónak.

III. ANALITIKUS MÓDSZER ÉS SZINTÉZIS

A *tiszta ész kritikája* után két évvel, 1783-ban megjelent írásban Kant többször és nagy határozottsággal jelenti ki, hogy az előbbi műben a szintetikus, az utóbbiban az analitikus módszert követte. Vajon mit ért a *Prolegomená*ban analitikus módszeren, ha azt a *Kritikától* meg kellene tagadni (amelynek – ügyeltem rá – csakis az *első* kiadásából vettem a fenti idézeteket)? És mi volna a szintetikus módszer?

Az előbbi illetően Kant kifejezetten a matematika egy eljárására hivatkozik, miközben igyekszik elkülöníteni a módszerek különbségét az ítéletekétől. „A szintetikus módszerrel szembeállított analitikus módszer korántsem feltétlenül analitikus állítások valamiféle együttese; annyit jelent csupán, hogy úgy indulunk ki a keresett dologból, mintha adott volna, és így emelkedünk fel azután azon feltételekhez, amelyek közepette egyedül lehetséges. E kifejtésmód alkalmazásakor gyakran kizárólag szintetikus tételeket használunk fel – példa rá a matematikai analízis [...]” (Kant 1999. 34. jegyzet). Speciálisan a *Prolegomena* analitikus módszere abban áll, hogy bizonyos valóságosan adott (vagy „legalábbis *nem vitatott*”) *a priori* szintetikus ismeretekből (melyeket „megbízhatónak tekintünk”), nevezetesen a tiszta matematika és a tiszta természettudomány tételeiből indulunk ki, majd feltesszük a kérdést: *miként* lehetséges az ilyen megismerés? E lehetőség alapját kell megvizsgálnunk, „hogy elhatolhassunk azon forrásokig, amelyeket még nem ismerünk, és amelyek felfedezése [*Entdeckung*] nemcsak annak magyarázatával szolgál majd, amit már tudtunk, hanem egyszersmind nagyszámú ismeretek egész körét is feltárja, amelyek mind az említett forrásokból erednek” (uo. 32–33, AA IV. 275). „Ez az eljárás mód nagymértékben megkönnyíti a dolgunkat, mert így általános meggondolásainkat nemcsak hogy alkalmazni tudjuk tényekre, de egyenesen tényekből indulhatunk ki” (uo. 37–38).

Ez a „könnyítés” megengedhető ebben a bevezető jellegű írásban. A *Kritikát* ellenben „mindenképpen a *szintetikus tanítási mód* [*Lehrart*] szabályainak megfelelően kellett megalkotni, hogy a tudomány a maga tagolódását [*Gliederbau*] egy egészen sajátos megismerőképeség belső szerkezetéhez igazodva, az e képességre jellemző természetes összefüggést követve tárhassa szemünk elé” (Kant 1999. 16–17, AA IV. 263). Magát a tiszta ész kellett kutatni, a „forrásban” meghatározni elvek szerint az ész tiszta használatának alapelemeit és törvényeit. Csakis e munka által tud a gondolkodás „behatolni egy olyan rendszerbe, amely

magán az észen kívül semmi adottat nem vesz alapul, amely tehát anélkül, hogy bármilyen tényre támaszkodnék, a megismerést annak eredeti csíráiból igyekszik kibontakoztatni” (Kant 1999. 31).

Mindazonáltal először is szögezzük le, hogy az *analitikus ítéletek* a legtermészetesebben hozzátartoznak mindkét módszerhez. Nemcsak arról van szó, hogy ha a metafizika anyagát alkotó *a priori* fogalmakat „már bizonyos alapelvek szerint előre [*zuvor*] összegyűjtöttük, akkor e fogalmak elemzése nagy jelentőségre tarthat számot”, hanem arról is, hogy „az elemzéssel előbb [*zuerst*] széttagolt fogalmakból végül is szintetikus ítéleteket hozzunk létre”:

a metafizika tulajdonképpen szintetikus *a priori* tételekkel foglalkozik, célját egyedül ezek alkotják, még ha e cél elérése érdekében olykor tagadhatatlanul szüksége van is fogalmainak elemzésére és ennél fogva analitikus ítéletekre is; az ekkor alkalmazott eljárás azonban ugyanolyan, mint amelyet bármely más megismerésmód esetében követünk, amikor csak arra törekszünk, hogy fogalmainkat elemzés révén határozottabbakká tegyük. Mind a szemlélet, mind a fogalom esetében egyedül az *a priori* ismeret létrehozása [*Erzeugung*], végül pedig *a priori* szintetikus tételek – mégpedig a filozófiai megismerés körében – képezik a metafizika lényegi tartalmát (Kant 1999. 30–31, módosítva; AA IV. 273–274).

Már ebből is látható továbbá, hogy persze az itteni *Entdeckung* a lényeget tekintve *ugyanoda* kell vezessen, mint a *Kritiké*. A két tudomány *mivoltából* indul ki a *Prolegomena*, „nem vitatott”, „megbízhatónak tekintett” faktumuk legfeljebb súlyt ad annak, hogy aprioritásukból és ismeret voltukból együttesen következnek: csakis a *tapasztalat*, és így a *számunkra megjelenő* (nem magukban való) dolgok lehetőségfeltételeivel foglalkozhatnak. A tiszta matematikáról hamar kiderül, hogy *tiszta szemléletet* feltételez, amely viszont nem tartalmazhat mást, mint az *érzékelés formáját*. A tiszta természettudomány csak minden *lehetséges tapasztalat* egészeként tekintheti tárgyát, ennek *a priori* feltételeihez kell eljutnunk. „A tapasztalatot egyáltalán mint tapasztalatot kell tehát elemeznünk, hogy ki deríthessük, mi foglaltatik az érzékek és az értelem eme termékében” (uo. 65).

Ami a *szintetikus* „tanítási módot” illeti, Kant kijelentései egyrészt a rendszerűségre, másrészt az „önmagával beérő” kiindulópontra⁸ vonatkoznak. A két szempontot úgyszintén egységben látjuk majd a *Kritika* második kiadásához írt előszó kapcsán. A tiszta ész ismereteinek teljes rendszereként értett metafizikához mindenesetre még további analitikus munkára lesz szükség, de nem

⁸ Az ész „eredeti csíráiból” (adott tényre támaszkodás nélkül) kibontakozó megismerés gondolata érvet szolgáltatott a transzcendentális dedukció „erős programja” mellett, amely szerint Kant *A tiszta ész kritikájában* nem feltételezi kiindulópontként az objektív tapasztalatot, hanem az appercepcióból (öntudatból) vezeti azt le (az erre vonatkozó értelmezésekről lásd Szegedi 2007. 116–119). Remélhetőleg jól látható, hogy a jelen írás – melynek közvetlenül nem témája a dedukció – sem kerülhette el az állásfoglalást ebben az alapvető kérdésben.

nélkülözhetette ezt már a transzcendentális analitika sem. Hiszen ahhoz, hogy a tudomány a maga „tagolódását” ama sajátos megismerőképesség belső szerkezetéhez igazodva szemünk elé tárja, ahhoz mégiscsak *sztét kellett tagolnunk* ezt a képességet. Akármilyen legyen tehát a pontos értelme a *Prolegomenában* hangsúlyozott megkülönböztetésnek, *az az analitikus módszer*, amelyet máshol így nevez Kant, szerves része mindkét műnek.

Arra mindenképpen jó volt ez a distinkció, hogy Kant *A tiszta ész kritikájának* második kiadásában eszközölt változtatások során különös figyelmet fordítson az általa követett módszerre. Több helyen is találunk *Prolegomenából* átvett gondolatmeneteket vagy akár szövegrészeket, ám anélkül, hogy a tiszta tudományok „tényén” alapuló módszer jelentőssé válna. Az alaposan kibővített *Bevezetésben* például a matematika és a tiszta természettudomány ítéleteinek szintetikus voltáról szóló részt és a lehetőségükre vonatkozó kérdést az a megjegyzés kíséri, hogy e „kérdés megválaszolása is lehetővé válik” a szintetikus *a priori* ítéletek lehetséges voltára vonatkozó *általános* feladat megoldásával (Kant 2004a. 66, B20). Ezt a feladatot viszont a *metafizika* mint *természeti hajlandóság* tűzi ki önmagá mint tudomány számára, mert az ész legfőbb céljait ilyen ítéletekben alkotja meg (uo. 58, 61, 64, B10, 13–14, 18). Hasonlóképpen a *Bevezetésnek* az a másik nagyobb bővítése (az első két szakasz), melynek mondanivalója szerint rendelkezünk bizonyos *a priori* ismeretekkel, csak futólag utal a matematikára, holott a *Prolegomena* ez ügyben kizárólag a *tudomány* aprioritására hivatkozik. Ellenben a „legközönségesebb értelem használatából” merített példaként utal az ok és okozat kapcsolatának tételére, majd a test, illetve a tárgy *tapasztalati* fogalmait felbontva mutat fel *a priori* képzeteket (uo. 52–54, B3–6; Kant 1999. 19).

A transzcendentális esztétikában alcím hirdeti, hogy a tér, illetve az idő *fogalmainak* metafizikai „taglalásáról [*Erörterung*]” lesz szó. Igaz, már az első kiadásban is a „fenti fogalmakból levont következtetések” megjelölést kapta a folytatás, és a *Prolegomena* is beszél az érzékelés két „tiszta elemi fogalmáról”, sőt transzcendentális dedukciójukról. Most viszont egy beszűrt mondat kifejezetten a *Módszertant* követi: „Taglaláson [*expositio*] a fogalom tartalmának világos (ha nem is mindenre kiterjedő) bemutatását értem; metafizikai a taglalás, ha azt foglalja magában, ami által a fogalom *a priori* módon adottnak mutatkozik” (Kant 2004a. 78, B38; 81, 87, A26, 32/B42, 49; Kant 1999. 94, 45). Emellett Kant egyszerűen beilleszt a fejtegetésbe egy-egy rövid szakaszt a tér, illetve az idő fogalmainak „transzcendentális taglalásáról”, melyek láthatóan a *Prolegomena* „analitikus módszerének” felelnek meg. „*Transzcendentális taglaláson* azt értem, hogy egy fogalmat mint olyan elvet fejtünk ki, melynek alapján belátható más szintetikus *a priori* ismeretek lehetősége. Ehhez a következőkre van szükség: (1) az adott fogalomból valóban efféle ismeretek származzanak, és (2) ezek az ismeretek csak azon feltétel teljesülése esetén váljanak lehetségessé, hogy e fogalmat egy bizonyos módon magyarázzuk.” A geometria, illetve a mozgás elméletének példáján mutatja be Kant ezt a fajta magyarázatot, de a teret és az időt

csak mint *e tudományok* lehetőségfeltételét fejti ki itt (uo. 80, 86, B40–41, 48–49). Az *Esztétika* többi részének feladata marad, hogy – a *Prolegomena* ígéretének is megfelelően – „egyszersmind nagyszámú ismeretek egész körét is feltárja”.⁹

Nyilván módszertani kérdésnek is tekinthető, hogy Kant teljesen újrírta a transzcendentális dedukciót, valamint hogy az alaptételeket (a posztulátumok kivételével) átfogalmazta és egy-egy tömör összefoglaló bekezdéssel vezeti be. A dedukció legfontosabb eleme azonban szorosan köthető a kifejezetten analitikus módszerhez is. Kant első lépésként még hangsúlyosabban ismétli meg a *szintézis* fogalmának bevezetésekor (a 10.§-ban) előadott gondolatot:

valamennyi képzetünk közül egyedül a *kapcsolat* nem származhatik tárgyaktól; ez csupán a szubjektum alkotása lehet, lévén az összekapcsolás a szubjektum öntevékenységének aktusa. [...] látszólagos ellentéte, a felbontás vagy *analízis* valójában mindig feltételezi; mert ahol az értelem előbb nem kapcsolt össze semmit, ott semmit nem is bonthat föl, hisz minden csak azáltal jelenik meg összekapcsoltként a képzetalkotó tehetség számára, hogy az *értelem* kapcsolatot vitt bele (Kant 2004a. 144, B130).

Ilyen szintetikus egység az ítéletekben szereplő különböző fogalmak egysége, még ha maga az ítélet analitikus is; tehát az értelem logikai használatának lehetősége is a tudat szintéziséen alapszik (uo., B131). De a ‘piros’ közös fogalomról csak tőle különböző képzetek közös vonásaként, egy „lehetséges szintetikus egység révén tudok képzetet alkotni”. „És ily módon az appercepció szintetikus egysége a legfelső pont, melyhez az értelem bárminemű használatának, magának az egész logikának, s a logika nyomán a transzcendentális filozófiának kötődnie kell” (uo. 146, jegyzet, B134, jegyzet).

Mármost Kant ezt „az emberi megismerés legelső alaptételét” következetesen *analitikus* ítéletnek minősíti a transzcendentális dedukcióban.

Jóllehet maga az appercepció szükségszerű egységének alaptétele azonos – tehát analitikus – tétel, mindazonáltal kimondja, hogy szükség van a szemléletben adott sokféleség szintézisére, amely nélkül nem gondolható el az öntudat átfogó azonossága (Kant 2004a. 147, B135).

⁹ Azzal a nézettel értek egyet tehát, hogy a *Kritikában* nem a tudományokra hivatkozás nyújtja a vizsgálódás alapjául szolgáló adatokat (a második kiadásban sem), ám annak tekinthetjük az – „alapvető pszichológiánk” számára könnyebben hozzáférhető – *általában vett tapasztalatot*. Ennek tárja fel (a tudományokat is megalapozó) *a priori* struktúráit a metafizikai expozíció absztrakt eljárása (Bird 2006. 134 sk.).

Az utóbbi tétel, mint mondtuk, a szintetikus egységet teszi ugyan minden gondolkodás feltételévé, önmaga mégis analitikus, hisz semmi többet nem mond, csak azt, hogy az *én* valami adott szemléletben foglalt képzeteim mind alá kell rendelődjenek ama feltételnek, melynek híján nem sorolhatnám őket az én képzeteim gyanánt önnön azonos énemhez, tehát nem foglalhatnám össze őket az „Én gondolkodom” általános kifejezésével mint valamely appercepcióban szintetikus módon egybekapcsolt képzeteket (uo. 149, B138).

A *Paralogizmus*-fejezetben pedig, ahol *ugyanaz az analicitás* kimondottan kevésnek bizonyul a lélekről vélt ismeretek igazolásához, rendre találkozunk vele már az első változatban is: „az appercepciónak az a formális tétele, hogy *Én gondolkodom* [...] minden tapasztalattal együtt jár és valamennyit megelőzi, jöllehet mindig csak egy általában vett lehetséges ismeret vonatkozásában, mint annak *csupán szubjektív feltételét* kell tekinteni [...]”. „Az appercepció közvetlen kifejezésének kell tekintenünk azt a tételt, hogy *Én egyszerű vagyok*, mint ahogy az a karteziánus – állítólagos – következtetés is, hogy *Cogito ergo sum*, igazából tautológia, mert a *cogito* (*sum cogitans*) a valóságot közvetlenül fejezi ki” (Kant 2004a. 695, A354–355, módosítva; lásd még uo. 692, 696, 699, 701, A350, 356, 361, 363). E formális feltételhez természetesen azon a módon jutunk, hogy az általában vett „gondolkodásnál egyáltalán mint gondolkodásnál elvonatkoztatunk attól, hogy a gondolat valamely objektumra vonatkozik (legyen az az érzékek vagy a tiszta ész tárgya) [...]”. „Továbbá: mivel az egyetlen feltétel, mely minden gondolattal együtt jár – az Én – benne foglaltatik abban az általános tételben, hogy »Én gondolkodom«, ezért az észnek, amennyiben ő maga feltétel nélküli, e feltétellel van dolga. Ez azonban csak formális feltétel, vagyis minden egyes gondolat logikai egysége, ahol minden tárgytól elvonatkoztatok [...]” (Kant 2004a. 723, A397–398, módosítva).

A második kiadásban, ahol a *Paralogizmus*-fejezet is laposan átalakul és lerövidül, Kant még határozottabb kijelentéseket tesz erre vonatkozóan.

Minden ítéletben meghatározó szubjektuma vagyok ama viszonynak, mely az ítéletet alkotja. Ám a tétel, mely szerint Én, aki gondolkodom, a gondolkodásban mindig, szükségképpen *szubjektum* vagyok, [...] analitikus [...].

A tétel, mely szerint az appercepció Én-je minden gondolkodásban *egyedi*, azaz nem bontható föl szubjektumok sokaságára, s ennél fogva valamilyen logikailag egyszerű szubjektumot jelöl, ez a tétel már a gondolkodás fogalmában benne lappang, következésképpen analitikus [...].

A tétel, mely szerint bármekkora sokféleségnek legyen tudatában, énem azonos önmagával, ez a tétel szintűgy magukban a fogalmakban rejlik, tehát analitikus [...].

Megkülönböztetem önmagam mint gondolkodó lény egzisztenciáját más, rajtam kívül létező dolgoktól (ezek közé tartozik a saját testem is), és ez ugyancsak analitikus tétel, hiszen *más* dolgok azok, amelyeket mint tőlem *különbözőket* gondolok el [...] (Kant 2004a. 336–337, B407–409).

Természetesen a mondanivaló itt éppen az, hogy ezáltal, vagyis (szemlélet nélküli) pusztá gondolkodás és tudat által nem tudhatok szubsztancia voltomról, annak egyszerűségéről, személyem azonosságáról, testtől elkülönült létezéséről. „Így tehát hiába veszem *analízis alá önmagamnak a gondolkodásban rejlő tudatát*, ezáltal önmagamnak mint objektumnak a megismerése terén mit sem nyerek. *A gondolkodás egyáltalán mint gondolkodás logikai vizsgálatát [Erörterung] tévedés volt azonosítani az objektum metafizikai meghatározásával*” (uo. 337–338, B409, saját kiemeléseim). Ha azonban nem ezt a tévedést óhajtom elkövetni, és önmagamot nem mint objektumot, hanem mint *bármely objektum* megismerésének legfőbb *feltételét* akarom „exponálni” és meghatározni, akkor éppen a *Paralogizmusok* elejtett megjegyzései nyújtják a legjobb bátorítást a követendő analízishez: *az általában vett gondolkodás (fogalmának) elemzése vezet az a priori szintézis feltételeinek feltárásához* (lásd még: uo. 340, 350–352, B413, 428, 430–432).¹⁰ Ebből a szempontból vegyük most szemügyre az *Előszót* is!

IV. A KÉTFÉLE ÉSZHASZNÁLAT ANALÍZISE

A tiszta ész kritikájának második kiadásához írt előszó méltán híres arról, ahogy abban Kant a matematika és a természettudomány általa leírt módszerét veszi mintául a metafizika megújításához (a „kopernikuszi fordulathoz”). Szintén gyakran idézett, de nem a helyén kezelt az a kijelentés, amit ezt megelőzően a *logikáról* tesz. A logika – írja itt – Arisztotelész óta a lényegét tekintve (ha nem mossuk össze más, pszichológiai, antropológiai, metafizikai okfejtésekkel) nem lépett sem vissza, sem előre, „egészében úgy tűnik, teljesen lezárt és befejezett”. Az állítólagos fejlődésképtelenséget persze hajlamosak vagyunk bíráltnak tekinteni, pedig Kant inkább méltatja azt a tudományt, melynek *határát pontosan megszabja, hogy kimerítően képes előadni és szigorúan bebizonyítani bármiféle (a priori vagy empirikus jellegű) gondolkodás formális szabályait*.

Hogy a logika ilyen sikeres, ezt az előnyét kizárólag korlátozott voltának köszönheti, ami megengedi, sőt előírja, hogy elvonatkoztasson a megismerés minden tárgyától és a köztük lévő különbségektől; így aztán a logikában az értelemnek kizárólag önmagával és önnön formájával van dolga (Kant 2004a. 28, BVIII–IX).

¹⁰ Ismét felmerülhet az az ellenvetés, hogy Kant itt nem helyesen fejezi ki magát, mert analitikus ítéletről csak *fogalmak* tartalma kapcsán beszélhetne, az Én viszont a gondolkodás aktusának képzete (Ameriks 2000. 56). Ám a lényeg éppen az, hogy „*meghatározó Énként*” alkotott *ítéletemet* bármely szubjektum és predikátum közti viszony (és a transzcendentális dedukció is) feltételezi (Kant 2004a. 336, B407; Kitcher 2011. 189 skk.).

Ha most az előszónak arra a helyére ugrunk, amelyet bevezetésnek választottam, azt látjuk, hogy bár azt is a geometerek és a természetkutatók eljárásának példájára forradalmasított metafizika gondolata vezeti be, az *egész rendszert* tekintve sokkal inkább a logika adta Kantnak a mintát.

Kritikám értekezés a módszerről, nem magának a tudománynak a rendszere; mindazonáltal magában foglalja a metafizika teljes vázlatát, mind ami határait, mind ami belső tagolódását illeti. Hiszen a tiszta, spekulatív ész meg tudja tenni, és meg is kell tennie, hogy ama különböző módozatokból kiindulva, ahogyan tárgyakat választ gondolkodása számára, felmérje saját tehetségét, sőt arra is képes, hogy maradéktalanul számba vegye a sokféle módot, ahogyan önmaga elé feladatokat állít, és így körvonalazza a metafizika rendszerének egész vázlatát; mert ami az előbbit illeti, az *a priori* megismerés semmit nem tulajdoníthat a tárgyaknak, amit a gondolkodó szubjektum ne önmagából merítene, ami pedig az utóbbit illeti, a megismerés elveinek vonatkozásában az ész teljesen önálló, külön egységet alkot [...] (Kant 2004a. 36, BXXII–XXIII).

Mind a tiszta ész önmagában megálló volta, mind a rendszer teljességének ígérete a „teljesen lezárt és befejezett” logikát idézi fel, amit Kant is megtesz a folytatásban: az a „ritka szerencse”, ami a logikáé, hogy beteljesítheti művét, a „tárgyakkal foglalatostkodó” tudományok közül egyedül a metafizikának jut osztályrészül.

A „gondolkodásban rejlő tudat” analízise azonban nemcsak vezérfonala, de elengedhetetlen feltétele is a tárgymegismerés *a priori* módjainak. Hiszen feltételezik a logikát azok a „voltaképpen és objektív értelemben” vett elméleti tudományok is, amelyek amiatt jelentenek példát a metafizika számára, mert nemcsak önmagukkal, hanem a *tárgyakkal* is foglalkoznak, mégpedig *a priori* módon határozva meg azokat. Éppen ez, vagyis hogy „az ő ismereteik is az észből származnak”, teszi lehetségessé, hogy a metafizika utánozza őket. A hasonlóság talán legpontosabb megfogalmazása, hogy „az ész csak azt látja be, amit maga hoz létre, a saját terve szerint” (Kant 2004a. 30, BXIII), egyszerre mutat a logika önmagában elégséges voltára és arra, hogy az ész e tudományokban nem marad pusztán önmagában.

A két példaadó tudomány módszerének leírásában ugyanakkor az analógia *korlátaira* is felfigyelhetünk. A matematikus számára a feladat abban áll, hogy tárgyát „annak révén alkossa meg (konstrukció útján), amit fogalmak szerint, *a priori* módon ő maga gondolt el benne és ábrázolt, és ha bizonyossággal akar valamit *a priori* módon tudni, akkor semmit nem szabad a dolognak tulajdonítania, ha az nem következik szükségszerűen abból, amit – fogalma alapján – ő maga helyezett bele” (uo. 29–30, BXII). A természettan tudósának

állandó törvények útmutatását követve, ítéleteinek elveivel elől kell járnia, rászorítván a természetet, hogy válaszoljon kérdéseire [...]. Az észnek úgy kell a természethez közelítenie, hogy egyik kezében ott legyenek az elvei, mert csakis ezek alapján tehetnek szert az egyező jelenségek a törvény érvényességére, másik kezében pedig a kísérletek, melyeket amaz elvek nyomán gondolt ki; [...] annak megfelelően, amit az ész maga helyez a természetbe, kell föl kutatnia benne (de nem kitalálni róla), amit tanulnia kell tőle, és amiről önmagában nem szerezhetne tudomást (Kant 2004a. 30–31, BXIII–XIV).

A hasonlóság korlátait rögtön megvilágítja a *metafizika* ezután következő jellemzése. Eszerint e „teljesen elkülönült”, spekulatív ismeretfajta „teljes egészében a tapasztalat tanításai fölé emelkedik, mi több, pusztá fogalmak által jut ismeretekhez (nem úgy, mint a matematika, mert ez a fogalmakat a szemléletre alkalmazza), melynek területén tehát az ész óhatatlanul önnön tanítványa lesz” (uo. 31, BXIV). A metafizika tehát *nem* „az észtól különböző, egyéb ismeretforrásokhoz is igazodva” (uo. 29, BX) jut ismereteihez, például szemlélet segítségével (mégoly szükségszerű módon) következtetve vagy a természettől tanulva valamit, hanem *pusztá fogalmak* által. Ennek szem előtt tartásával gondoljuk át a metafizikában végbeinni javasolt „gondolkodásmódbeli fordulat” lényegét.

„Próbáljuk hát meg egyszer, nem jutunk-e messzebbre a metafizika feladatainak terén, ha feltesszük, hogy a tárgyaknak kell ismereteinkhez igazodniuk, ami jobban megfelel a követelménynek, hogy *a priori* tudással rendelkezessünk róluk, mely azt megelőzően állapítana meg [*festsetzen*] valamit a tárgyakról, hogy ezek adva lennének nekünk” (Kant 2004a. 32, BXVI). E „kísérlet” értelmében „a tárgy (mint az érzékek objektuma) igazodik szemléletalkotó képességünk tulajdonságaihoz”, s hasonlóképpen a szemléleteket tárgyakra vonatkoztató fogalmakról is „azt teszem föl, hogy a tárgy, illetve ami ugyanaz, a *tapasztalat* – mert a tárgy (mint számunkra adott tárgy) kizárólag a tapasztalatban ismerhető meg – igazodik e fogalmakhoz” (uo. 32–33, BXVII). A fordulat lényege – melyet legfeljebb sejtethet az ismételt „igazodás” [*sich richten*] szó – valójában ebben az *azonosításban* rejlik.¹¹ Mert

hiszen maga a tapasztalat a megismerés egyik válfaja, mely nem nélkülözheti az értelem közreműködését, s az értelem szabályát már mielőtt a tárgyak adva lennének nekem, vagyis *a priori* módon, feltételeznem kell. Ám e szabály *a priori* fogalmakban nyer kifejezést, és így minden tapasztalati tárgynak szükségszerűen ilyen fogalmakhoz kell igazodnia, s azokkal összhangban kell lennie (Kant 2004a. 33, BXVII sk.).

¹¹ Ha „azonosság-tézisnek” nevezzük ezt (Tengelyi 1988. 84) – melynek kulcshelye („minden szintetikus ítélet legelső alaptétele”): Kant 2004a. 189, A158/B197; de annak vehető Kant 1999. 60–61 is –, akkor vigyáznunk kell, nehogy a szimmetriát implikáló ‘azonosság’ kifejezés „a tiszta értelem pusztá analitikája szerény megnevezésének” helyére visszacsempéssze „az ontológia büszke nev[ét]” (Kant 2004. 265, A247/B303).

Azáltal, hogy a tárgyakat a *tapasztalat általában vett* tárgyaiként tekintjük, a „lehetséges tapasztalatot” olyan fogalmi elemzés tárgyává tesszük meg, amelynek révén „magyarázatot adhatunk az *a priori* megismerés lehetőségére; mi több, kielégítő bizonyítékokkal szolgálhatunk a természetnek mint a tapasztalati tárgyak összességének *a priori* alapot nyújtó törvények számára” (uo. 34, BXIX). Ebben a fogalomanalízisben, amint láthattuk, fogalomként kezeljük a tiszta szemléleti formákat és a gondolkodó ént éppúgy, mint a kategóriák időfeltételeit, a transzcendentális sémákat. Ilyen módon válik a metafizika mint a logika sajátos *alkalmazása* a minden tárgyismeretet átfogó *transzcendentális logikává* – legalábbis „első részében”.¹²

Mert ami a „második részét” illeti, a metafizika leglényegesebb feladata éppen az volna, hogy *a priori* megismerőképességünk segítségével ne csak a „tapasztalat tanításai fölé”, hanem a *lehetséges* tapasztalat határain *túl*, legfőbb céljainkhoz vigyen bennünket. Az előbbieken kifejtett, eleve a tapasztalat tárgyaira korlátozódó gondolati fordulatnak egyenesen „próbaköve”, hogy a *spekulatív* észről *megtagadja* ezt a lehetőséget. Így vetődhet fel komolyan: „nem akadnak-e az ész gyakorlati ismeretei közt adatok, melyek segítségével meghatározhatnánk a feltétlennek ész alkotta, transzcendens fogalmát, és ily módon, a metafizika óhajának megfelelően, minden lehetséges tapasztalaton túli, *a priori* ismeretekhez jutnánk, jöllehet ezek lehetősége csak gyakorlati vonatkozásban lenne adva” (Kant 2004a. 35, BXXI). Az ész tartalmazó tudományokban ugyanis az ismeretek valójában „kétféleképpen vonatkoztathatók tárgyakra: vagy úgy, hogy ez utóbbit és fogalmát (melynek máshonnan kell adva lennie) pusztán *meghatározzuk*, vagy úgy, hogy *valósággal létre is hozzuk*” (uo. 28, BIX–X, módosítva). Utóbbi esetben tehát – ha az ismeret valóban *a priori* – nem máshonnan, hanem *magából az észből* kell származnia az „adatnak”. Az *Előszó* további részei is világossá teszik, hogy „gyakorlati adatokat” a tiszta ész „teljességgel szükségszerű, gyakorlati (erkölcsi) használata” nyújt, a feltétlennek érzékfeletti fogalmán pedig Isten, a szabadság és a halhatatlanság értendő (Kant 2004a. 37 skk., BXXV skk.). Módszertani szigorúságot keresni azonban ezen a területen nyilvánvalóan az etikai művekben kell.

Az *erkölcsök metafizikájának alapvetése* kinyilvánítottan analitikus módszerrel tárja fel az erkölcsi megismerés alaptörvényét. Kant az első részben a közönséges morális ismeretben előfeltételezett jó akarat fogalmát explicitté téve jut el annak legfőbb feltételéhez, a kategorikus imperatívuszhoz, amely *a priori* szintetikus tételből azután a második részben kibontja az akarat autonómiájának elvét. Valóban rokonítható ez a *Prolegomena* eljárásával (és nem csak a második lépés, hiszen a matematikai állítások „adott” szintetikus-sága is bizonyítandó volt bevezetésképpen; vö. Allison 2011, 33–35). Azzal sem először találkozunk

¹² A logika kritikai filozófiában játszott vezető szerepének értékeléséhez különösen fontosak Béatrice Longuenesse munkái (lásd Longuenesse 1998, Longuenesse 2006).

már, hogy Kant olyan *fogalmi analízist* végez, akár analitikus tételeket kimondva, amely végeredményként egy rejtett *szintézist* bont ki (uo. 277–278, jegyzet). Az előszóban másfelől viszont azt is ígéri, hogy a harmadik részben majd az alapelveitől „a szintézis útját járva” visszatér „az elv alkalmazásának színterére” (Kant 1998. 20). Az erkölcsi törvény analízis általi kifejtése nem elég, lehetőségét „rögzítenünk” (*Festsetzung*) is kell (uo. 42, AA IV. 420). Ez viszont már a tiszta gyakorlati ész szintetikus *használatát*¹³ követeli meg, amire majd e képesség *kritikája* vállalkozhat, itt csak fő vonalait mutatja be (uo. 58).

A *gyakorlati ész kritikájának* – írja Kant mindjárt annak legelején – „azt kell kimutatnia, *hogy van tiszta gyakorlati ész*, s e cél az, amiért kritika alá vonja az ész teljes *gyakorlati képességét*. [...] Mert ha az ész tiszta eszként valóban gyakorlati, akkor tettek révén bizonyítja önmaga és fogalmi realitását” (Kant 2004b. 7). Gyakorlati használatában ugyanis „az ész az akarat meghatározó alapjaival foglalkozik, akaraton azt a képességet értve, amely vagy létrehozza a megjelenítéseknek megfelelő tárgyakat, vagy mindenesetre meghatározza magát azok megvalósítására (függetlenül attól, hogy a fizikai képesség elégséges-e ehhez vagy sem), azaz meghatározza saját kauzalitását”. A kérdés az, hogy „a tiszta ész vajon egyedül önmagáért véve elegendő-e az akarat meghatározásához, vagy pedig csak mint empirikusan feltételezett lehet e meghatározás alapja” (uo. 21). A második *Kritika* tehát az *akarat* mint olyan kauzalitással foglalkozik, amelynek az ész tartalmazza meghatározó alapját, és e kauzalitás *törvényét* kell megadnia.

Kant nagy fontosságot tulajdonít a morálfilozófiában annak az általa itt követett módszernek, hogy csakis e *törvény után és által* („ha előzőleg analitikusan kutatják”) határozzuk meg a jó és a rossz fogalmát, mert ha az akaratnak a tárgyát vizsgáljuk először, abban nem fogunk *a priori* meghatározó alapjára lelni (Kant 2004b. 79). Bár többször hivatkozik ebben a műben is a „közönséges” emberi ész erkölcsi ítéletére (pl. uo. 46–47, 107), természetesen arról van szó, hogy a minden emberben meglévő *általános* gyakorlati képesség elemzésével jutott el ehhez a törvényhez. Hogy a tiszta ész „egyedül önmagáért véve is gyakorlati tud lenni, ezt a *legközönségesebb gyakorlati észhasználatból* kellett kimutatnunk, olyan-ként hitelesítve a legmagasabb rendű gyakorlati alaptételt, mint amit a maga teljesen a priori, semmilyen érzéki adattól nem függő voltában ismer el minden természetes emberi ész az akarat legmagasabb rendű törvényének” (uo. 111).

Egy helyen a jellegzetes módszertani fogalommal összegzi az itt sem véletlenül *analitikának* nevezett rész addig elvégzett munkáját: „Megtörtént immár a gyakorlati ész legmagasabb rendű alaptételének *expoziója*, azaz megmutattuk először azt, hogy mit tartalmaz, hogy teljességgel a priori módon és empirikus

¹³ Henry Allison szerint ezt a kifejezést itt nem vonatkoztathatjuk az alkalmazandó módszerre, mert a gyakorlati ész *tárgya* a vizsgálódásoknak, nem pedig végrehajtásuk *eszköze* (Allison 2011. 269). Döntő és valahogy kényes kérdésről van szó. A *gyakorlati ész kritikájáról* alább mondottakon kívül a következő kijelentést ajánlom fontolgatásra: a transzcendentális vizsgálódásoknak *tárgya* az öntudat, de végrehajtásuknak *nem eszköze*.

elvektől függetlenül önmagáért véve áll fenn, majd pedig azt, hogy miben különbözik minden egyéb gyakorlati alaptételtől” (Kant 2004b. 58). Az *Analitika* első fejezete tudniillik a gyakorlati alaptétel, a maxima és a törvény fogalmainak „magyarázata” után néhány „tantétel” levezetése révén kimondta, hogy olyan maximát, amely előfeltételezi a vágyóképeség valamely tárgyát (anyagát), nem tarthatunk törvénynek, hanem csakis olyat, amelyet *formája* révén gondolunk az akarat meghatározó alapjának (uo. 25, 27, 35). A törvény pusztá formája által meghatározott akarat pedig – azaz a *tiszta gyakorlati ész* – közvetlenül törvényadó. „Ennek az alaptörvénynek a tudatát az ész faktumának nevezhetjük, mivel az alaptörvényt nem lehet kiokoskodni az ész előzetesen meglévő adataiból, [...] hanem önmagáért véve áll elő bennünk mint szintetikus a priori tétel, mely nem alapozódik semmilyen, sem tiszta, sem empirikus szemléletre” (uo. 41). Azzal, hogy e törvényt mint a tiszta ész által *adottat* sikerült felmutatni, rendszertani szempontból olyasmire lertünk, amit a spekulatív észtól végérvényesen megtagadott a kritika: tisztán fogalmak alkotta *közvetlen* (nem dedukálendő, „bizonyíthatatlan”) szintetikus tételre, azaz *dogmára*. Ezért egy felépítendő etikában az erkölcsiség problematikus elveit „a morális törvény által lehet először *dogmatikusan* bemutatni” (uo. 82).

Végül említsük meg, hogy az analitikus módszert szem előtt tartja Kant *Az íté-
lőerő kritikájában* is, mikor az ízlésítéleteket éppúgy analízisnek veti alá, mint az elméleti ész kritikája a lehetséges tapasztalatot, illetve a gyakorlati az erkölcsi megítélést: „hogy mi szükséges ahhoz, hogy egy tárgyat szépnek nyilvánítsunk, ennek feltárása az ízlés ítéleteinek analízisére vár. A mozzanatokat, amelyekre ez az ítéelőerő a maga reflexiójában tekintettel van, az ítézés logikai funkcióit szem előtt tartva kutattam fel (hiszen az ízlésítéletben mindig benne foglaltatik az értelemre való vonatkoztatás)” (Kant 1997. 117, jegyzet). A módszer terminológiáját használja akkor is, amikor az esztétikai reflektáló ítéletek *expozíciójáról* és *dedukciójáról* beszél (uo. 187. sk., 202. sk.).

Vajon milyen értéke van annak, ha összegzésül azt állapítjuk meg, hogy Kant a kritikai filozófiában minden további nélkül alkalmazta „prekritikai” analitikus módszerét egy speciális „dologra”, az észre? Történetileg tekintve talán ez a lehető legyszerényebb eredmény: nincs benne fordulat, sem töréspont, még csak igazi distinkció sem. Akár természetlennek is mondható amiatt, hogy a módszer terén egyáltalán nem igazol radikális fordulatot a kanti életműben. Ámde mégis csak felmutat Kantnál egy olyan állandónak mutakozó tudatos megközelítés-módot, amely, még ha egyébre nem is szolgálna, legalább az ő műveinek és gondolatainak értelmezéséhez adhat egy bizonyos módszert.

IRODALOM

- Allison, Henry E. 2011. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals. A Commentary*. New York, Oxford University Press.
- Ameriks, Karl 2000. *Kant's Theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford, Oxford University Press.
- Bird, Graham 2006. Kant's Analytic Apparatus. In Graham Bird (szerk.) *A Companion to Kant. Blackwell Companions to Philosophy*. Blackwell Publishing. 125–139.
- Boros Gábor 2004. Descartes és Kant. In *Világosság* 2004/10–11–12. 27–35.
- Cassirer, Ernst 2001. *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Osiris.
- Kant, Immanuel 1902– (AA). *Kants Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe)*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel 1997. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus.
- Kant, Immanuel 1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor – Tengelyi László. Budapest, Raabe Klett.
- Kant, Immanuel 1999. *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva és Tengelyi László. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2003. *Prekritikai írások*. Szerk. Ábrahám Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kant, Immanuel 2004a. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2004b. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kitcher, Patricia 2011. *Kant's Thinker*. New York, Oxford University Press.
- Longuenesse, Béatrice 1998. *Kant and the Capacity to Judge: Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton/Oxford, Princeton University Press.
- Longuenesse, Béatrice 2006. Kant on *a priori* Concepts: The Metaphysical Deduction of the Categories. In Paul Guyer (szerk.) *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*. New York, Cambridge University Press. 129–168.
- Martin, Gottfried 1969. *Immanuel Kant; Ontologie und Wissenschaftstheorie*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Szegedi Nóra 2007. *A magában való dolog fenomenológiája. Egy klasszikus kanti probléma Husserl transzcendentális fenomenológiájának perspektívájából*. Budapest, L'Harmattan.
- Tengelyi László 1988. *Kant*. Budapest, Kossuth.

Kontrafaktuális filozófiatörténet? A „Mi lett volna, ha...?”-kérdések használata a történettudományban és jelentősége a filozófiatörténet-írásban*

Mi lett volna, ha száz évvel ezelőtt egy merénylő golyója célt téveszt Sarajevóban? Az ilyen kezdetű kérdések – annak ellenére, hogy csak véletlenek különös összjátékának köszönhető,¹ hogy a trónörökös pár autója, tökéletes célpontot kínálva, megállt Gavrilo Princip előtt – nos, mindezek ellenére az ilyen kezdetű kérdések felvetése egészen a legutóbbi időkig a sarlatánság biztos jelének számított a történettudományban.² Az utóbbi két évtizedben azonban történé-

* A tanulmány elkészítését az OTKA *A fenomenológia keletkezése* (PD105101) pályázata támogatta.

¹ A kontingencia Gavrilo Principnek a tárgyalás során tett vallomásaiban is több ponton megjelenik: „Láttam, amint Čabrinović-et [az első merényletkísérlet végrehajtóját] elvezetik. Azonnal tudtam, hogy nem járt sikerrel, és hogy nem is tudta magát megmérgezni. Ezért gyorsan le akartam lőni őt a revolverrel. Ebben a pillanatban haladtak el [a delegáció] autói előttem. Ekkor a merényletet akartam végrehajtani; ez azonban nem volt lehetséges, mert túl gyorsan robogtak el. Ezért visszamentem a helyemre [...]. Ott azonban túl sokan voltak, ezért az utcasarokra álltam egy bolt elé [...]. Egyszer csak megjöttek az autók és megálltak előttem. Előrántottam a revolvért és lőttem.” (Pharos 1918, 30, vö. 157.) A beszámoló forráskritikáját illetően lásd: Würthle 1978. 63 skk. A kontingencia szerepét hangsúlyozza Münkler 2013. 30 skk.

² „A »mi lett volna, ha« gondolati – vagy inkább érzelmi – iskola” – E. H. Carr angol történész magyarul is több kiadásban megjelent történelemelméleti előadássorozata szerint – „szinte kizárólag a jelenkori történelemhez kapcsolódik. [...] [N]incs olyan történész, aki komolyan azt kívánná, hogy bárcsak másképp zajlott volna a normann hódítás vagy az amerikai függetlenségi háború, és szenvedélyesen tiltakozna a ténylegesen bekövetkezett események ellen.” Azok azonban, akik valamilyen jelenkori esemény vívmányait „saját bőrükön tapasztalhatták meg [...], illetve máig nyögik következményeit, valamilyen módon hangot szeretnének adni felháborodásuknak, ennek pedig egyetlen módja az, hogy amikor [annak] történetéről olvasnak, fantáziájukat szabadjárá engedik, és elképzelik, mi lett volna, ha, majd pedig szidalmak özönét zúdítják arra a történészre, aki csupán a dolgát teszi, amikor megmagyarázza, mi történt, és az elképzelt vágyak miért nem válhattak valóra. [...] Az emberek effajta reagálása teljességgel érzelmi, és mint ilyen történelmietlen” (Carr 1995. 92–93).

Véleményével E. H. Carr egyébként a klasszikus történettudományi álláspontot tükrözte, hiszen például a jelentős német történész, Friedrich Meinecke egy a harmincas évek közepén keletkezett feljegyzésében így fogalmazott: „A történetírásban általában visszariadunk annak ábrázolásától, valami miként történhetett volna, ha emez vagy amaz az esemény máshogy

szek egész sora foglalkozott a kontrafaktuális kérdésfeltevések lehetőségével (habár egyöntetű elfogadásról korántsem beszélhetünk). Jelen tanulmány arra a kérdésre keresi a választ, hogy az ilyen kontrafaktuális kérdésfeltevések felhasználhatók-e a filozófiatörténet-írásban, illetve milyen tanulságokkal járnak a filozófiatörténetről, különösképpen pedig a kontinentális filozófia történetéről alkotott felfogásunk számára.

I. KONTRAFAKTUÁLIS KÉRDÉSFELTEVÉSEK A TÖRTÉNETTUDOMÁNYBAN

Mindenekelőtt arra a kérdésre kell választ találnunk, hogy a címben jelzett felvetés mögött kirajzolódik-e egy elméleti igénytel komolyan vehető historiográfiai módszer. A „Mi lett volna, ha...?”-kérdések egy modern meghatározás szerint „meg nem történt, azonban elgondolható múltbeli lehetőségekről szóló megfontolások” (Demandt 2002. 190), avagy, formájukat tekintve, „a múlt olyan alternatív változatai, amelyekben az idővonal egy megváltoztatása olyan kimenetelhez vezet, ami különbözik attól, amiről tudjuk, hogy megtörtént” (Evans 2014. xi).³ Bármennyire is meglehetősen egy ilyen felvetés, az idők folyamán számos védelmezője akadt.

A kontrafaktuális historiográfia előfutárai

A kontrafaktuális történeti kérdésfeltevések első önálló elméleti igényű tárgyalását feltehetően Isaac D’Israeli (1766–1848) angol író 1791-ben név nélküli kiadásban megkezdett, *Curiosities of Literature, Consisting of Anecdotes, Characters, Sketches, and Observations, Literary, Critical, and Historical* című laza erudicionista gyűjteménye 1823-ban megjelent második sorozatának első kötetében találhatjuk. Az *Of a History of Events which have not happened* [sic] (Meg nem történt események történelme) felíratot viselő rövid szövegben (D’Israeli 1824. 99–119) D’Israeli, a mű karakterének megfelelően, Liviustól korabeli angol és olasz történetírókig terjedő változatos példákon át⁴ számba veszi tényleges történeszek

alakult volna, ha eme vagy ama a szerepet játszó történelmi személyiség hiányzott volna. Az efféle elmélkedéseket hiábavalónak nevezik – és valóban azok is [...]. Hiszen amint megpróbálunk rálépni egy lehetséges elágazás útjára, melyet felismerni vélünk a dolgok valóságos lefolyásában, homályba kerülünk és elkezdünk fantáziálni” (Meinecke 1959. 261).

³ A kontrafaktuális historiográfia ilyen lényegi viszonyulása az episztemológiai azasimmetrikus történelmi múlthoz az oka annak, hogy a kontrafaktuális historiográfiáról szóló vita a kontrafaktuális kondicionális analitikus filozófiai fogalmától függetlenül zajlik (így látja pl. Tucker 1999. 264. 1. jegyzet is).

⁴ A kontrafaktuális kérdésfeltevés megjelenéseiről a tényleges történetírói praxisban modern összefoglalást nyújt Demandt 2002. 190–191.

exkurzusait meg nem történt események „valószínű következményeiről” (uo. 102) – kiegészítve néhány, alig rejtetten vágyprojiciáló jellegű önálló spekulációval, melyek a kereszténység, különösen pedig a katolicizmus történetének elágazási pontjait érintik (például, írja, ha a svéd király Gusztáv Adolf, „egy megfelelő főhős a meg nem történt események számára”, nem esik el a lützeni csatában, „csodálatos változás következett volna be Európa ügyeiben, a protestáns ügy kiegyenlítette volna a katolikus érdeket, vagy akár túlsúlyba is került volna fölötte” (uo. 113) –, hogy illusztrálja, „majdnem megtörténtek fontos események, melyekre mégsem került sor; mások megtörténtek, melyek véletlenre [*accident*] és az egyén jellemére vezethetők vissza” (uo. 119).

A kuriózumgyűjteménye ezen fejezetének összeállításával D’Israeli filozófiai szándékot is követett: annak megállapítása, hogy „a nemzetek vallását érintő legfontosabb események láthatóan az egyének szenvedélyein és a pillanat körülményein múltak” (uo. 109–110), az isteni gondviselés működését feltételező történelemkonceptiót hivatottak aláásni (vö. uo. 99 skk.). Ezen túl D’Israeli a szekuláris történetírás szempontjából is jelentőséget tulajdonít a kontrafaktuális történeteknek: „Az emberi események természetéről alkotott felfogásunkat bővíti és történelmi útmutatásaink számára hasznos útmutatással szolgál, ha időnként azt megszakítjuk, és olyan eseményekről elmélkedünk, melyek nem történtek meg!” (uo. 119). A történeti kontrafaktuális későbbi apológiáiban sorra visszatérő „pedagógiai” szempont kiemelése mellett D’Israeli írásában még egy az ilyen kontrafaktuális struktúrájának megragadására tett kísérletet is feltehetünk, amikor érdemesnek tartja egy korabeli szerző megjegyzését átvenni, miszerint egy kontrafaktuális esemény hatása ahhoz hasonlítható, „amint egy lépés változtatása átalakítja az egész sakkjátszmát” (uo. 117).

Aligha becsülhető alá D’Israeli széles körben olvasott, 1843-ig tizenhárom kiadásban megjelent művének hatása, ámde a kontrafaktuális történetírás igazi népszerűsége mégis Louis-Napoléon Geoffroy Château (1803–1858, írói nevén: Louis Geoffroy) bő egy évtizeddel később megjelent *Napoléon et la conquête du monde* című művének köszönhető.⁵ Geoffroy Napóleonja 1812 őszén nem kísérel meg a felégetett Moszkvában maradni, hanem azt elhagyva sikeresen hívja ki csatára a cári főereget, megsemmisítő csapást mérve rájuk. Geoffroy számára ez a térben Novgorodhoz, időben október 7–8-ára helyezett csata valóban „Európa sorsáról” (Geoffroy Château 1836. 16) dönt, hiszen ebből kiindulva a könyvben Geoffroy Napóleon valóságos apoteózisát építi fel, ami során a franciák császára nemcsak teljes Európát, hanem egyenesen a négy nagy kontinenst hódítja meg – Afrika leigázásában már személyesen részt sem véve –, megteremtve ezzel az univerzális monarchiát. Geoffroy-t, ahogyan erre többen felhívták a figyelmet (lásd Rodiek 1997. 71; Evans 2014. 11), a vágyprojiciálásnál összetettebb szim-

⁵ Első, anonim megjelenés: Geoffroy-Château 1836, módosított kiadás a szerző nevének megjelölésével 1841-ben.

bolikus politika mozgatta, hiszen ő maga – amint teljes neve is elárulja – Napóleon egyik kimagasló tisztjének, Marc-Antoine Geoffroy-nak (1774–1806) hadiárvédje volt, akit a császár dekrétum útján adoptált.⁶ Hasonlóan összetett a mű írói eszköztára is, ami a korszellem megragadásán túl hozzájárulhatott a civilben bíróként tevékenykedő Geoffroy irodalmi sikeréhez: A könyvbeli Napóleont Geoffroy például egy fiktív kontrafaktuális művel szembesíti, melyben Napóleon visszavonulásának katasztrófája, az Elba sziget és Waterloo szerepel – azaz a valóságos történelem a szövegben fantasztikus történelemként jelenik meg –, sőt a világalom felé hajózó császár elhalad a benne különös érzéseket ébresztő Szent Ilona-sziget mellett is (lásd Rodiek 1997. 72 skk.).

Geoffroy műve műfajt, pontosabban irodalmi műfajokon átnyúló ábrázolási technikát teremtett, melyet annak egy későbbi képviselője, Charles Renouvier kétszeres indirekcióval megjelentetett és egy elméleti utószóval ellátott művére (1876) utalva a neolatin nyelvterületen uchróniának neveznek. A név mögött egy meglepően jól körülhatárolható fogalom rejlik: „Az uchrónia nem egy önkényesen megalkotott »imaginárius« történelem, hanem egy lehetőség szerint plauzibilis »hipotetikus« múlt” (Rodiek 1997. 25). Az uchrónia jegye a „homogenitás, azaz hogy egy és csakis egy feltételezett történeti variáció következményeit bontja ki egy hosszabb időperióduson át” (uo. 26), működésének feltétele pedig a befogadó implicit (reál)történelmi tudása (ezért lehet kultúrához és korhoz kötött). Az uchrónia ekképpen tehát elválasztható a *science fiction* különböző (akár múltra vonatkozó) formáitól, amelyek nem egy kontrafaktuális hipotézis plauzibilis következményeinek kibontására, hanem inkább egy önálló, a reálistól radikálisan különböző narratíva felvázolására törekuszenek (vö. uo. 41).⁷ A kontrafaktuális kiinduló hipotézis „szigorú tényvonatkoztatottsága” révén az utópia az imaginárius történelem formáitól is elhatárolhat (uo. 44); a reál- és a kontrafaktuális történelem közti explicit különbségtétel révén pedig a történelemhamisítás szándékával íródott szövegektől is (uo. 45).⁸ Úgy tűnik tehát, hogy a kontrafaktuális kérdésfeltevés mint az irodalmi praxis része világos kontúrokkal rendelkezik – azonban pusztán az irodalom, nem pedig a történettudomány részeként.

⁶ Az életrajzi adatok forrása: Morembert 1980. Biográfiai kiegészítéseket csak kevésbé ismert személyekhez fűzök, és a biográfiai forrásokat csak nem triviális esetekben adom meg explicit módon.

⁷ Az uchrónia egy nevezetes Bibó-szövegben szereplő definíciója – „nem létező idősorok megelevenítése” (Bibó 2012. 157) – tehát önmagában még nem nyújt elégséges jellemzést (még ha Bibó szövege valóban az uchrónia szép példája is, amelyben az elbeszélést – minden további írói eszköz, pl. reáltörténelmi allúziók és visszacsatolások, avagy „uchronia az uchróniában” [uo. 173] ellenére – alapvetően az egyházszervezet a címben is felvetett „zsinati-presbiteri” átalakulásának kontrafaktuális feltevése működteti [vö. kül. 168]).

⁸ További elhatárolásokat – Rodiek nyomán, konkrét példákkal – lásd még Evans 2014. 133 skk.

A kontrafaktuális történetírás modern képviselői és apologétái

Az ilyen kedvezőtlen előjelek ellenére a kontrafaktuális történetírás – különösen a populáris történelmi irodalomban – az utóbbi években szembetűnő módon reneszánszát éli. Ez az „alternatív történelem” (*alternate history*) névvel is illetett áramlat leginkább az angolszász világban népszerű, de már a hozzánk geográfiailag és történetileg közelebb álló kultúrkörök történetét illetően is megjelent:⁹ például a *Kein Denkmal für Maria Theresia* című könyvében a professzionális történészi háttérrel rendelkező Reinhard Pohanka azokat az „eseményeket és személyeket” veszi sorba, „melyekről feltételezhető, hogy létezésük vagy nemlétezésük, cselekvésük vagy nem-cselekvésük Ausztria vagy a világ sorsát döntő módon befolyásolták” (Pohanka 2007. 8). A kontrafaktuális történelmek felvázolása a szerző szerint „több, mint merő spekuláció, hiszen bizonyos szabályokon és előírásokon alapul” (uo. 13): csak „jól definiált, szinguláris eseményekből indulhat ki” (uo. 10) – ilyen például az I. Ferenc József elleni 1853-as magyar merényletkísérlet a szerző által is számba vett sikere, szembeállítva azzal a feltételezéssel, miszerint Rudolf trónörökös személyiségének más alakulása nem vezet az öngyilkosság gondolatához –; másodsor, nem lehet a *deus ex machina* feltevésével élni; végül pedig „nem szabad a túl távoli jövőbe tekinteni” (uo. 10), azaz például nehezen dönthető el, évtizedek múlva milyen uralkodó lett volna, sőt, egyáltalán 1853 után meddig élt volna a valós történelemben 1867-ben Mexikóban kivégzett Ferdinánd Miksa.

A kontrafaktuális forгатókönyvek felvázolása során Pohanka sem mindig tartja magát ezekhez az elvekhez: Mária Terézia halálának elképzelése gyermekágyban két évvel trónra lépése előtt (vö. uo. 126 skk.) például éppenséggel *deus ex machina* intervenciónak tűnik (legalábbis hasonló feltételezések szinte tetszőleges történelmi szereplőnél alkalmazhatók). A kontrafaktuális historiográfiáról szóló elméleti vita szempontjából érdemes megfigyelnünk, hogy a szerző rendszeresen – például Bécs két sikeres török–magyar ostromának elképzelésekor – a reáltörténelem eseményeihez kénytelen igazodni, más szóval a kontrafaktuális történetet azokhoz „visszacsatolni”.¹⁰ A száz évvel ezelőtti végzetes szarajevói

⁹ Sporadikus próbálkozások, melyek azonban inkább az irodalmi uchróniához sorolhatók, természetesen a magyar irodalomban is megtalálhatók, mindenekeelőtt Bibó István imént említett, 1968-ból származó *Ha a zsinati mozgalom a 15. században győzött volna...* című művázlata (Bibó 2012; a szöveg jellemzését illetően lásd a szerkesztői jegyzetet: 157, 1. l.) – amelyben Bibó bevallotta „egy francia szerző” (uo. 158), azaz Renouvier ihletése alatt állt –, valamint néhány változó színvonalú regény (melyek egy korai, több kiadásban megjelent példája Trenka Csaba Gábor a nemzetiszocialista győzelmet követő fiktív magyar gyarmati világban játszódó *Egyenlítői Magyar Afrika* című regénye).

¹⁰ Jellemző, hogy mind az 1529-es, mind az 1683-as ostrom kimenetelének megfordítása azzal végződik, hogy a kontrafaktuális történelemben Bécszet a következő évben (lásd Pohanka 2007. 84), ill. rögtön egy hónap múlva (lásd uo. 117) visszaveszik a töröktől (miután az „a magyar segédcsapatok fosztogatásainak” [uo. 81] és gyújtogatásainak hatására porig ég). A kontrafaktuális feltételezés a szerző bevallása szerint „hosszú távon nem vezet az

esemény persze Pohanka számára is kontrafaktuálisok egész sorát kínálja, bezárólag azzal, hogy Princip „egyszerűen mellé is lőhetett volna és Ferenc Ferdinánd helyett Oskar Potiorek tábornagyot vagy Zsófia hercegnőt találja el” (uo. 212). A csábító kontrafaktuális lehetőség kihasználásához itt tulajdonképpen elég az a történészek által is felvetett (vö. Clark 2013. 363) további feltevés, miszerint „ha Európa két évet átvészelt volna háború nélkül, akkor a politikai szövetségek feltehetően alapvetően megváltoztak volna” (Pohanka 2007. 213). Érdekes viszont megfigyelni a kontrafaktuális történetírás lehetősége szempontjából, hogy a szerző két forgatókönyvet dolgoz ki (az optimista szerint „a gazdasági stabilitás hosszú korszaka következik”, még ha a technikai fejlődés lassabb is [uo. 215]; míg a pesszimista egy angolszász-kontinentális hidegháborút fest le, ahol a huszadik század végén már csak az atomháború „gyújtószikrájára” várnak [uo. 217]). Azt, hogy egy efféle kontrafaktuális történetet akár kétszáznegyven oldalon át lehet folytatni, egy amerikai szerző nemrég egy magát tudományosnak tekintő kiadónál megjelent könyve bizonyítja (Lebow 2014), amelyből még arról is értesülhetünk, hogy alakult volna a huszadik századi dzsesszmuzsika fejlődése (ti. európaiként és szerencsésebben, vö. 96 skk.). Némileg kritikaibb szemmel tekintve Lebow könyvét, abban azt az érdekességet fedezhetjük fel, hogy ő is két részre kényszerül osztani művét. Az egyik kontrafaktuális forgatókönyv szerint „az élet sok szempontból jobb lenne” (uo. 2) – habár a katonai motiváció híján Lebow is lassabb technikai fejlődést feltételez (uo.) –, míg a másik forgatókönyv szerinti világ „a feltehető legkellemetlenebb” (uo. 135), ahol a Pohankához hasonló felállású hidegháború már 1975-ben nukleáris armageddonhoz vezet.

Az, hogy a kontrafaktuális kérdésfeltevés ennyi szerző számára nem pusztán legitim historiográfiai eszköznek, hanem szemmel látható módon divatos megközelítésnek tűnik, kétségtelenül az angol-amerikai történész, Niall Ferguson először 1997-ben megjelent lendületes apológiájának (Ferguson 2011a) köszönhető. Ferguson, aki ebben az írásában a történelmi determinizmus különböző formáinak – a transzcendens megalapozású teleológiáktól az *Annales*-iskola korai „longue durée”-determinizmusáig – kritikai áttekintésével (uo. 20 skk.) érvelését egyértelműen történelemfilozófiai síkra helyezi, egy olyan történelem-felfogás mellett foglal állást, amelyben „nincsen cselekmény vagy elkerülhetetlen »tökéletes rend«; hanem csak végződés” (uo. 68), és amelyben a „befejezés ismeretlen az utazás kezdetén” (uo. 70). A kontrafaktuális kérdésfeltevés komolyan vételének célja éppen *ezen nyitottság visszaállítása*, azaz olyan lehetőségek azonosítása, „amelyek valószínűnek tűntek a múltban” (uo. 84). Más szóval

európai államok eloszlásának vagy politikájának lényegi megváltozásához” (uo. 87), hanem pusztán olyan következményekhez, mint hogy az augsburgi vallásbéke hamarabb (lásd uo. 87) – a fikció szerint rögtön 1530-ban (lásd uo. 83) – bekövetkezik, vagy hogy a török ostrom visszaverése (*Türkenabwehr*) nem válik az osztrák identitásmitosz részévé (lásd uo. 88).

Ferguson célja – szándékának egy jóindulatú filozófiai rekonstrukciója szerint (kül. uo. 84 skk. alapján) – egy olyan történetírás kialakítása, amely érzékeny *a múltbeli jövő kontingenciájára*, azaz amely a vizsgált múltbeli pillanat jövőhorizontját akként akarja rekonstruálni, mint ami – a jövőhorizonthoz lényegileg hozzátartozó módon – nyitott lehetőségeket tartalmazott (legalábbis a történelmi aktorok szempontjából tekintve). Ebből következik, hogy a „megfontolandó kontrafaktuális forgatókönyvek nem pusztá fantáziálások” (uo. 85) eredményei kell legyenek, hanem kísérletek annak megragadására, hogy az események „a korabeliek számára miként lehettek volna” (uo. 87). Konkrét historiográfiai szabályként megfogalmazva mindez azt írja elő, hogy a kontrafaktuális kérdésfeltevéseknél csak „azokat a forgatókönyveket szabad plauzibilisként vagy valószínűként tekintetbe venni, melyekről korabeli források alapján megmutatható, hogy azokat a korabeli szereplők ténylegesen tekintetbe vették” (uo. 86). Ez a megkötés, amint azt Ferguson is belátja, „jelentékeny mértékben behatárolja a kontrafaktuális elemzés hatókörét”, hiszen „csak azokat a hipotetikus forgatókönyveket vehetjük legitim módon tekintetbe, melyeket a korabeli szereplők nem pusztán tekintetbe vettek, hanem papírra – vagy más médiumra – rögzítettek, sőt ez a feljegyzés meg is maradt” (uo. 87). Ferguson számára azonban ez a lényegileg kontingens megkötés az a jutányos ár, amit azért kell fizetnünk, hogy egy „megvalósítható” (uo.) módszertant kapjunk a kontrafaktuális vizsgálódásaink számára.

Ferguson apológiája nem minden szempontból tekinthető filozófiai szövegnek, és éppen az a filozofikus aspektusok közé tartozik az, ahogyan a szerző „a kauzalitás és a kontingencia fogalmainak összeegyeztetését” (uo. 79) illetően állást foglal. Ferguson szerint a tudományos determinizmus ugyanis „19. századi maradvány” (uo. 72), s ezt alátámasztandó áttekinti az ezredforduló néhány népszerű természettudományos toposzát, eljutván a káoszelméletig: a matematikusok, meteorológusok és mások szóhasználatában „a »káosz« nem jelenti azt, hogy ne lennének törvények a természetben. Pusztán annyit jelent, hogy ezek a törvények oly módon összetettek, ami az előrejelzéseket gyakorlatilag lehetetlenné teszi számunkra, és így a minket körülvevő történések jelentős része véletlennek vagy kaotikusnak *látszik*” (uo. 76–77). A meteorológia és más „kaotikus” tudományok ilyen célú invokálása – noha ennek Ferguson mintha nem lenne tudatában – egyébként maga is mélyen tizenkilencedik századi dolog;¹¹

¹¹ Vö. Mill 1974. 844: „Vegyük, például, a meteorológiai jelenségek legismertebb osztályát, az esőt és a napsütést. A tudományos kutatás még mindig nem tudta kideríteni ezen jelenségek előzményeinek és következményeinek rendjét, hogy képes legyen – legalább a Föld ezen részén – bizonyossággal, vagy legalább valamilyen magas valószínűséggel megjósolni őket. Mégis senki sem kételkedik abban, hogy ezen fenomenek törvényeken alapulnak, amelyek származtatott törvények olyan végső törvényekből, mint a hő, elpárolgás és a gázok törvényei. Azt sem lehet kétségbe vonni, hogy ha megismernénk az összes megelőző körülményt, akkor képesek lennénk – eltekintve a számítás nehézségeitől – megjósolni bármely jövőbeli időjárást.” Azonban ez, mondja John Stuart Mill, „kevésbé lenne hasznunkra rajtunk a

s talán érdemes óvatosan is bánni vele. Hiszen az az állítás, hogy a természeti jelenségek java vagy releváns része „extrém módon érzékeny a kiinduló feltételekre, ami a kiindulópont egy lehetetlenül teljes ismeretét teszi szükségessé ahhoz, hogy pontos előrejelzéseket tegyünk” (uo. 77), nyilvánvalóan maga is egy a falszifikálásra nyitott empirikus tézis. Ráadásul annak a magasabb szintű veszélynek is kitésszük magunkat, ha erre az invokációra akarjuk építeni historiográfiai módszertanunkat, hogy a vonatkozó formális elmélet és a hozzátartozó megfigyelési és kiértékelési lehetőségek összjátékának fejlődése révén a véletlen *látzata* eltűnhet, átadva a helyét az események determinisztikus jellegű uralhatóságának. Ebből a szempontból éppen a választott példa bizonyulhat kijózanító hatásúnak (gondoljunk csak a rövid távú időjárás-előrejelzések pontosságának elismerésre méltó fejlődésére).

Mielőtt rátérnénk a kontrafaktuális felvetések részletes elméleti kritikájára, érdemes egy pillantást vetnünk arra a tanulmányra, amit a szerző módszerre illusztrálásaként felhoz (Ferguson 2011b). A *What if Britain had 'stood aside' in August 1914?* című írás ugyan Ferguson korábbi provokatív téziseit viszi tovább,¹² kontrafaktuális kísérletként tekintve viszont – a korábbi példákhoz viszonyítva – kifejezetten józannak tűnik. Egyrészt Ferguson nem a szarajevói merénylet „nyers véletlenjeihez” kapcsolódik, hanem felvetését – ti. (kezdeti) brit neutralitás (lásd Ferguson 2011b. 236) – a politika- és diplomáciatörténet kontextusába helyezi, amelynek természetéhez sokkal inkább hozzátartozik a múltbeli nyitott lehetőségek bemutatása. Ferguson követi saját módszertanát, hiszen ezt a lehetőséget a kortársak, sőt a korabeli német közvélemény és politikai vezetés is remélte (vö. 258). Tovább növeli a kontrafaktuális forgatókönyv plauzibilitását, hogy Ferguson explicit módon érvel a determináló tényezők (pl. szövetségi automatizmusok) fennállása ellen (uo. 243 skk.) és csak minimálisan, egy konkrét ponton, módosítja a reáltörténelem menetét (ti. július végén még nem alakul ki intervencionista többség a kabinetben, így a brit csapatok „legalább egy hét késéssel” kapcsolódnak be a háborúba [uo. 275]). Ferguson a kontrafaktuális hipotézisét ugyan maga is nagy ívű következtetések levonására

gyakorlatban, mert az elveknek az egyedi esetekre történő alkalmazásához szükséges adatok aligha lennének megszerezhetők.” Ez a gondolamenet egyébként már Franz Brentano révén átkerült a kontinentális filozófiába is (vö. Brentano 1982. 3 skk.; bővebben: Varga 2013. 131). Ugyan Ferguson Millel szemben nem az adatgyűjtés, hanem a „számítás” lehetőségére építi a koncepcióját, mind az ő, mind Brentano esetében érvényes a megjegyzés, hogy nem teszik explicitté, pontosan milyen tudományelméleti feltevés mellett is kötelezőnek el, illetve az a feltevés milyen következményekkel jár az igénybe venni kívánt példa filozófiai terhelhetőségének szempontjából.

¹² Nyilvánvalóan nem ez a megfelelő fórum Ferguson történelmi téziseinek megvitatására, azt azonban érdemes megjegyezni, hogy azokat még egy mérvadó, de kísérletezésre nyitott modern német szerző is csak fenntartásokkal fogadja el (lásd Münkler 2013. 77, 363 skk., 804). A háború kirobbanásához vezető folyamat újragondolásának kezdeményezői közül sokkal nagyobb elfogadásra tett szert Christopher Clark műve (Clark 2013; első megjelenés: 2012), akinek a kontrafaktuális kérdésfeltevésekhez való viszonyára lent még visszatérünk.

használja,¹³ a kontrafaktuális feltevés önmagában véve azonban jóval inkább kezek között tartottnak tűnik, mint a száz évvel ezelőtti események eddig ismertett alternatív forgatókönyvei.

A kontrafaktuális történetírás virágzása ugyan kétségtelenül Ferguson jól megkomponált apológiájának köszönhető,¹⁴ mégis érdemes egy pillantást vetnünk a kontrafaktuális historiográfia egy kevésbé magabiztos módon előadott, de régebb óta jelenlevő német koncepciójára (Demandt 2011).¹⁵ Az emeritált (nyugat-)berlini ókortörténész-professzor, Alexander Demandt 1984 óta öt kiadásban megjelent könyvének kiindulópontja az, hogy a történelemben jelen van a genuin kontingencia: extrém formában például az athéni demokrácia sorshúzásai révén, vagy akár természeti események, spontán döntések formájában (lásd uo. 39); sőt a kontingencia jelentősége stádiumtól és szektortól függ (lásd uo. 41), például inkább jellemző krízisszituációkra, míg alig érvényes az általános tudományos-technikai fejlődésre (ez utóbbi szükségszerű mivoltát jelzik a független párhuzamos felfedezések; lásd uo. 45). Ennek megfelelően a kontrafaktuális kérdésfeltevések Demandt szerint mindig is a történetírás organikus részei voltak – ilyen felvetések kifejeződésének tartja például az ókori történetírók által a jelentős események szereplőinek szájába adott, alternatív lefutásokat bemutató fiktív beszédek (lásd uo. 26) –, ekképpen Demandt a

¹³ A kontrafaktuális forgatókönyv szerint ezzel a feltevessel a németek közvetlenül győzedelmeskedni tudnak (egy kompromisszumos békét eredményezve), ami Európa történetének átfogó alternatíváját nyújtja: „A háború kitörése előtti német hadicélok friss értékelése azt mutatja, hogy ha Anglia félreállt volna – akárcsak néhány hétre –, a kontinentális Európa a mai Európai Unióhoz egészen hasonló formát öltött volna, csak éppen a brit gyarmati hatalom a két világháború okozta roppant összezsugorodása nélkül” (Ferguson 2011b. 278). A kézenfekvő történeti ellenvetéseket illetően lásd: Tucker 1999. 275 skk.

¹⁴ Ehhez hozzájárult a Fergusonnal szinte egy időben megjelenő esszégyűjtemény Robert Cowley szerkesztésében kontrafaktuális felvetésekről egy népszerű katonatörténeti folyóiratban 1998 tavaszán. Ezt könyvkiadás, majd következő kötet követett. Ezek a kötetek azonban elvi megalapozást nem kívánnak nyújtani: Cowley a felvetés heurisztikus funkcióját hangsúlyozza például „meggyökeresedett feltevések megkérdőjelezésében” (Cowley 2000. 10), a második kötet bevezetőjében pedig pusztán csak a makrotrendek ellen polemizál (vö. Cowley 2004. 11). A kontrafaktuális historiográfiát övező populáris irodalom mára már áttekinthetetlen méretűre duzzadt.

¹⁵ A Demandt által kiváltott, az angolszász divathullámot megelőző német recepcióhoz tartozik Peter Burgnak (szül. 1941) a tényleges történetírói praxisból vett példákkal gazdagon illusztrált tanulmánya (Burg 1997). Burg tézise Demandt-hoz hasonlóan az, hogy „a kontrafaktuális ítéletek határai ugyan különbözők az egyes történészek színezete szerint, de határok vannak” (uo. 218). „A fikciónak a valósághoz közel állóknak kell lenni [*Realitätsnähe besitzen*], illetve realizálásuk esélyének a lehetséges határain belül kell lennie” (uo. 218). Ennek megragadásához Burg is strukturális szabályokat kíván nyújtani. A jelentős német történész Georg Tellenbach (1903–1999) szintén megengedhetőnek tartja a kontrafaktuális historiográfiát mint heurisztikus eszközt, hangsúlyozva „a tudományos felelősség és a megfontolt történelmi gondolkodás” határainak betartását (Tellenbach 1994. 300). Tellenbach ugyancsak rámutat arra, hogy a meg nem történt események története különböző episztemológiai formákban – tudatos vagy igaznak gondolt hamisítás, ideológia etc. – eleve áthatja és formálja a történelmet (*passim*).

„történettudomány gyakorlatát saját elméletével szemben” kívánja „védelmébe venni” (uo. 24). „A meg nem valósult lehetőségek kutatásának” funkciója szerint tehát lehet „a tudásunk bővítése, a [történelmi szereplők] döntéseinek megértése, az összefüggések átlátása és az értékítéletek megalapozása”, valamint események korabeli valószínűségeinek feltárása. Demandt művének érdekes része inkább abban az állításban rejlik, miszerint „a történelmietlen [meg nem valósult] lehetőségek a múlt ismeretéből levezethetők és valószínűségük tapasztalati szabályok alapján vizsgálható” (uo. 53). Más szóval Demandt szerint a kontrafaktuális historiográfia nem a fantázia kötetlen játéka, hanem *közelíthető a reáltörténelem tudományához*. Ezt az állítását meg is kísérli aprópénzre váltani a történelmi leírások olyan strukturális elemeinek azonosításával, amelyek kontrollált módon alkalmazhatók „plauzibilis alternatívkonstrukciók” (*passim*, pl. 65) létrehozására. Ilyen strukturális kontrafaktuális lehetőségek a változtató versus megőrző erők viszonyának megváltoztatása (lásd uo. 61), egy esemény negálása (lásd uo. 62), egy megszakadt (gyengébb) folyamat folytatása (lásd uo. 65), események eltolása időben vagy térben (lásd uo. 70), folyamatok felgyorsítása vagy lelassítása (lásd uo. 71), bezárólag a *ceteris paribus* analógiakövetkeztetéssel (lásd uo. 74). A pozitív módszertani elvek mellett Demandt tiltótáblákat is elhelyez: a kontrafaktuális historiográfia aligha alkalmas „kollektív jelenségek” (uo. 128) vagy hosszú távú folyamatok (például a római köztársaság hanyatlásának) általános megkérdőjelezésére, illetve a hosszú távra extrapolált kontrafaktuális forgatókönyvek szinte invitálják vágyaink vagy félelmeink projiciálását egy olyan steril pszeudotörténelmet eredményezve, amelyből rendszerint hiányoznak a sikertelenségek (gondoljunk csak Geoffroy Napoléonjának töretlen világhódítására), sőt elkerülhetetlenül hiányoznak a reáltörténelemre jellemző „véletlenek és meglepetések” (Demandt 2011. 137). Demandt óvatossága megmutatkozik a száz évvel ezelőtti kontrafaktuális forgatókönyvről adott értékelésében is: ugyan szimpatizál Ferguson motívumaival, mégis úgy véli, ez a helyzet a rossz kontrafaktuális példák közé tartozik: a trónörökös halálának elmaradtával a túlzottan meghatározott szereplők „egy másik véletlent használtak volna fel” (uo. 121). Demandt mintha a kontrafaktuális történetírás vadhajtasait lementszeni és a releváns elágazásokat elkülöníteni igyekezne, ami az értekezés záró metaforájában is tükröződik: „a meg nem történt történelmek [...] fényudvart alkotnak a megtörtént történelem körül, napfáklyaként törnek ki belőle és annak belsejéről tanúskodnak számunkra” (uo. 160). Még ha el is fogadjuk Demandt metaforáját: vajon tényleg a történelemhez – és annak tudományához – tartozhatnak-e a meg nem történt történelmek?

Van-e meg nem történt történelem?

A kontrafaktuális történetírás felvonultatott példáit szemlélve könnyen az a meggyőződésünk alakulhat ki, hogy ebben az esetben a tényleges létezésből nem szabad a lehetőségre következtetni, más szóval a különböző kontrafaktuális kísérletek lehetnek az irodalom legitim részei, avagy a történelmi ismeretterjesztés formái, melyeknek akár valamilyen didaktikai értéket is tulajdoníthatunk – sőt, amint erre még a kontrafaktuális historiográfia legélesebb kritikus is utalt, a kontrafaktuális populáris irodalom virágzása akár tekinthető azon folyamat részének, ahogyan a történelmet elsajátítja az a tömegkultúra, melyben mindennaposak a virtualitás különböző változatai (lásd Evans 2014. 42) –, azonban ezek a kísérletek *sohasem lehetnek a történelem mint tudomány részei*, mivel *összeegyeztethetetlenek a történelem ismeretelméleti és ontológiai alapjaival*. Elvégre a meg nem történt történelem esetén nemcsak *per definitionem* hiányzik a forrásként szolgáló empiria, hanem a *történetírás szubjektuma* is. Ezt maga Demandt is belátta: „Ha egy új történelmet gondolunk ki, akkor egyben egy új szemlélt is ki kellene találnunk ahhoz. [...] Egy látszattörténelemben mi magunk sem szereplünk” (Demandt 2011. 20). A kontrafaktuális historiográfia más szóval *hermeneutikai szempontból* nyilvánvalóan egy *gondolati senki földjén mozog*, amit legfeljebb egy a vágyaink – vagy éppen félelmeink – projiciálásával konstruált mesterséges szubjektummal pótolhatunk. Ezen ellenvetés felől tekintve korántsem véletlen, hogy a kontrafaktuális felvetések – amint a száz évvel ezelőtti eseményekre irányuló kontrafaktuális felvetések áttekintett példáin láttuk – egyszerre vezetnek be egy pozitív és egy negatív forgatókönyvet a mesterséges szubjektum létrehozására nyíló két lehetőségnek megfelelően.

Ugyancsak a kontrafaktuális forgatókönyvek tetszőlegességére mutat rá a brit legújabb kori történész, Richard J. Evans nemrég megjelent, explicit módon a kontrafaktuális historiográfia ellen irányuló monográfiájának értékelő fejezetében: „Az általam részleteiben megvizsgált kontrafaktuális forgatókönyvek talán leginkább szembetűnő sajátossága a vélemények radikális széttartása az ugyanarról a témáról író kontrafaktuálisták körében” (Evans 2014. 170). Csakúgy, mint az imént kibontott hermeneutikai jellegű megfontolásban, Evansnál is mélyebb okokból ered ez a felszínesnek tűnő megjegyzés. A kontrafaktuális történetírással szembeni lényegi ellenérvét Evans a kontrafaktuális forgatókönyvek megjelenítette történelem *struktúrájára* alapozza: a kontrafaktuális forgatókönyvek – eltekintve az egyértelmű vadhajtásoktól – az idővonal egy apró változását (például egy merénylet sikertelenségét) feltételezik és annak következményeit próbálják kibontani. További érdemi strukturális jellemző – ami már a Ferguson körüli vitában is felmerült –, hogy „minden kontrafaktuális rendelkezik egy *ceteris paribus* kitételrel: a történész azt feltételezi, hogy a történelmi valóság változatlan marad, leszámítva a szóban forgó tényezőt” (Tucker 1999. 270). Ez a kitétel azonban, mutat rá Evans, nehezen képviselhető, hiszen

„nem veszi figyelembe a megváltoztatott kiindulópont lehetséges hatásait a későbbi fejleményekre” (Evans 2014. 165). „A megváltoztatott kezdeti tény után a javasolt kauzális sorban túl sok kapcsolatot kiejtenek” (uo. 174). A száz évvel ezelőtti kontrafaktuálisok ígézetének tehát azért érdemes ellenállnunk, mert ilyen kontrafaktuális foratókönyvek megalkotásakor „figyelembe kell[ene] vennünk, hogy számos kauzális lánc volt, melyek a nem megjósolható módok teljes választékát kínálva érintkeztek egymással” (uo. 173).

A kontrafaktuális kérdésfelvetést Evans sem akarja teljesen száműzni a történetírás gyakorlatából. Ilyen felvetések ugyan „áthatják a történetírást, hiszen a történészek feladata annak megmagyarázása, hogy miért történtek dolgok, ami szükségszerűen annak megmagyarázását is jelenti, hogy más dolgok, alternatívák, miért nem történtek” (uo. 165). Ez azonban nem jelenti a kontrafaktuális historiográfia legitimitását: „A döntő lépés, ami egy nem létező, de plauzibilis alternatívát egy kontrafaktuálissá változtat, az a további nem realizált, de plauzibilis következmények extrapolációja.” (uo.) Evans ugyan megenged „minimális változtatáson alapuló és rövid távra tekintett” kontrafaktuálisokat (uo. 175), az intellektuális kísértést jelentő, érdemi távon kibontott, homogén foratókönyveket azonban egyértelműen a történettudomány határain kívülre utalja.

A kontrafaktuális historiográfia legitimitásáról zajló történettudományi vita egyben talán tekinthető a mai tudományok egységes filozófiai keretet nem használó, sőt részben a filozófiától független, önálló elméleti megfontolásokat megfogalmazni kívánó belső módszertani vitái egy példájának. Egy ilyen vita ennek megfelelően többféle filozófiai elköteleződés felől közelíthető meg, melyek különböző értékelésekhez vezethetnek. Ezek egy része, például a vita résztvevői által többször felvetett kérdés, miszerint a kontrafaktuális felvetések alkalmassak-e a történelmi determinizmus cáfolatára, illetve, konkrétan, hogy Ferguson helyesen karakterizálta-e az érvelésével célba vett történelmi determinizmust (lásd Ferguson 2011a. 26 skk.; Tucker 1999. 266 skk.; Evans 2014. 57 skk.), talán inkább a 19. század árnyai ellen történő hadakozásnak tűnik; mások pedig talán túl specifikus problémákhoz vezetnek. Anélkül, hogy a következőkben felvetni kívánt megközelítés jogosultságának kizárólagosságát vindikálnánk, talán érdemes Ferguson természettudományos toposzokra való hivatkozását inkább egy *transzcendentális érvelésre tett kísérletként tekintenünk*. A történelem ennek megfelelően szükségszerűen tartalmaz olyan sűrűsödési pontokat, amelyek kontingenciájának megragadására használhatók a kontrafaktuális felvetések. Innen nézve talán nem véletlen, hogy a fenomenológiai történelemfilozófia egyik jeles képviselője, David Carr legutóbbi monográfiájában kifejezetten kitér a kontrafaktuális historiográfia lehetőségére (lásd Carr 2014. 191 skk.). Ferguson lendületes apológiája persze túl sok kérdést hagy nyitva, illetve politikai hátsó szándékot (vö. Evans 2014. 49) rejt ahhoz, hogy Carr kritika nélkül viszonyuljon „a legtöbb történész által a fantáziailrodalom részeként és a történetírás antiteziseként tekintett módszer komoly védelméhez” (Carr 2014. 191). Carr szintén „nem te-

kinti céljának, hogy a kontrafaktuális történelmek fontossága mellett érveljen” (uo. 196), többek közt azért sem, mert a történelmi aktorok szempontjainak érvényre juttatására irányuló követelmény szerinte „nem újdonság a történészek számára” (uo.). A vita kevésbé a „a történészek narratíváiról szól, mint inkább arról, ahogyan a filozófusok értelmezik azokat” (uo. 196). Ebből a szempontból viszont igenis van jelentősége a kontrafaktuális felvetések lehetőségének is. A narratív mondat fogalmára utalva Carr ezt ekként fogalmazza meg: Arthur C. „Danto egy fontos ütezt mért az empiricizmusra (amely hajlamos leértékelni az empirikus tudást, mivel az nem rendelkezik tárgya közvetlen tapasztalatával), amikor megmutatta, hogy a történész a retrospekciónak köszönhetően a múltbeli eseményekhez olyan hozzáféréssel rendelkezik, amivel a szemtanúk nem” (uo. 196). A történetíró többlet-tudása mellett azonban figyelembe kell vennünk a *történelmi aktorok többlet-perspektíváját* is, „amivel a szemtanúk *igenis* rendelkeztek, különösen az ágensek saját cselekedeteikről alkotott nézeteit” (uo. 196). Carr számára a kontrafaktuális felvetések *ezen kiegyensúlyozás szempontjából* nyerik jelentőségüket: a történelem ágensei „a jövőt akként látták, ami nagy valószínűséggel eltér attól, ami ténylegesen megtörtént. [...] A történésznek arra kell törekednie, hogy figyelembe vegye a nem-valós ilyen tág játéktérét (annak dacára, hogy nézetem szerint strukturálisan a történészi perspektívához tartozik az ennek elhanyagolására irányuló késztetés)” (uo. 193).¹⁶

A mérsékelt kontrafaktuális felvetések tehát akár a történészi eszköztár legitím részeinek tekinthetők, melyek célja az aktor-perspektíva érvényre juttatása? A vita áttekintett történész résztvevői tulajdonképpen egyöntetűen egy ilyen mérsékelt, *de facto* már meglévő legitimitása mellett tették le voksukat.¹⁷ Ugyanez tükröződik a tényleges történetírói praxisban, például Christopher Clark az első világháború kitörésének folyamatáról írott művében is (melyet az évfordulót övező emlékezőskultúra reneszánsz egyik legjelentősebb írásának tartanak) (Clark 2013; első megjelenés: 2012). A háborúhoz vezető folyamat és a hadicselekmények determinista felfogásai (pl. az ún. Fischer-tézis) elleni argumentációja során Clark a lehetőségek felmutatására alkalomadtán röviden kibontott kontrafaktuális megfontolásokhoz is folyamodik (például milyen politikai következményekkel járt volna, ha a németek máshogyan vonulnak át Belgiumon [vö. Clark 2013. 550]), egy egész szakaszt beiktat „Mennyire volt nyitott a jövő?” címmel (uo. 361 skk.); sőt a mű tulajdonképpeni konklúziója

¹⁶ Érdekes, hogy a kontrafaktuális felvetések ilyen elméleti megalapozása Demandt apológiájában is megjelenik (noha a szerző ennek a megfontolásnak nem juttat akkora hangsúlyt): „A történelmi idő [...] kettős struktúrával [*Doppelstruktur*] rendelkezik. Minden történelmi múlt egyszer emberi jövő volt. Ahhoz, hogy a történelmet a cselekvők szempontjából értsük meg, az egyes tényeket megszületésük előtti állapotban, pusztá tervként, pusztá lehetőségként kell tekintenünk” (Demandt 2011. 26).

¹⁷ A mérsékelt megengedő álláspontot képviseli (kevésbé történelemelméleti érvek alapján): Wenzlhuemer 2009, kül. 52; Waldenegg 2011, kül. 148.

is explicit módon kötődik a történeti aktorok jövőhorizontjához: „éppen azért, hogy a kontinens háborújának valószínűsége [a megelőző évek válságainak enyhülése révén] csökkenni látszott, a lényegi döntéshozók késztetést éreztek a beavatkozásaikhoz társuló kockázatok alábecsülésére” (uo. 364, vö. 561–562). Azonban Clark mégis a következő megállapítást teszi: „Bármennyire is érdemes megérteni, hogy ez a háború könnyen – és hogy miért – nem is következhetett volna be, ezt a belátást azonban annak értékelésével kell kiegyensúlyozni, hogy miként és miért következett be ténylegesen” (uo. 362). A konkrét történészi praxis példája tehát ismét csak azt erősítette meg, hogy a kontrafaktuális felvetések hasznáról és káráról a történelemtudomány maga dönt – leginkább *in concreto* –, s ehhez elméleti reflexióiban tetszése szerinti mértékben hívja segítségül a filozófia nyújtotta belátásokat.

Ez a megállapítás viszont egyben azt is jelenti, hogy a kontrafaktuális felvetések filozófiatörténetbeli használatát illetően a filozófia maga jogosult véleményt formálni.

II. KONTRAFAKTUÁLIS FILOZÓFIATÖRTÉNET-ÍRÁS?

Filozófiatörténet-írás redukcionizmus és szeparativizmus között

Legitim eszköz lehet-e a kontrafaktuális kérdésfeltevés a filozófiatörténet-írásban? Ebben a kérdésfeltevésben, az imént megfogalmazott állításhoz illeszkedő módon, eleve benne rejlik a filozófiatörténet különállóságának állítása, azaz annak tézise, hogy *a filozófiatörténetet nem határozza meg kimerítően az, ha azt pusztán történelemnek tekintjük*. A mai helyzetben talán nem szükséges különösebben érvelni a filozófiatörténet externális faktorokra történő redukciója ellen, de ugyanúgy elutasítandónak tartom a filozófiatörténet redukcióját értelmiségtörténetre, tudástörténetre vagy más, filozófián kívüli történelemre. Anélkül, hogy a filozófia valamely homogén vagy szubsztantív definíciójának lehetősége mellett köteleződnenék el, kijelenthetjük, hogy a filozófiatörténet-írás számára *conditio sine qua non* tárgyának érdemi vonatkoztatása a filozófia gondolati hagyományának valamely fázisára (beleértve természetesen ezen hagyomány jelenét).

Mint a legtöbb redukció esetén, itt is fontos azonban megérteni a redukciós kísérlet mögött rejlő motivációt. Esetünkben ez annak feltárását jelenti, hogy *mennyiben történelem a filozófiatörténet*. Másként megfogalmazva: a redukció elutasításával együtt el kell kerülnünk azt a végletet is, amely a filozófiatörténet és a történelem teljes függetlenségét állítja. Az erre a végletre irányuló kísértés általában egy *steril problémátörténet* formájában jelentkezik, amely a filozófia történetében nem lát mást, mint időtlen problémák különböző konfigurációinak kontingens realizálódásait (és minden, a fogalom-kombinatorikáról leválasztandó történelmi aspektust a biográfia és a filológia feltételezetten filozófián kívüli

címszavai alá utal).¹⁸ Az ilyen problémátörténet kísértésének nem pusztán azért kell ellenállnunk, mert az vegytiszta formájában megvalósíthatatlan, hiszen nem veszi figyelembe a megértés történeti dimenzióját. A múlt filozófusai nem egyszerűen a mi problémáink más konfigurációjával foglalkoztak.¹⁹ A filozófiatörténet ilyen felfogása ellen azonban, azt hiszem, egy sokkal elemibb szintre hatoló érvet is fel lehet hozni. Ez az érv szinte már magára a filozófiatörténet-írói praxisra apellál, arra a tényleges filozófiatörténeti munka során ismételten jelentkező felismerésre, amit Paul Ricoeur egy korai, a filozófiatörténet igazságkérdését rendkívül érzékeny módon felvető írásában fogalmazott meg nagyon plasztikusan. Idézett művében Ricoeur is elismeri a steril problémátörténet kísértését, amit ő „változatlan problémákra adott változó megoldások sora”-ként nevez meg (Ricoeur 1953. 113).²⁰ Azonban, mondja, „az igazi történeti megértés ott kezdődik, amikor ez a típusú identifikáció megszűnik: a racionalista, realista vagy másmilyen rendszertípusról átlépünk átlépünk *egy* egyedi filozófiára” (uo. 115). Ricoeur itt, azt hiszem, minden gyakorló filozófiatörténész közös tapasztalatára hivatkozik: egy történeti filozófus érdemi megértése során akkor érünk el igazi, ugrásszerű előrehaladást, ha az átöröklött vagy általunk hozott kategóriák, probléma-kombinációk *mögé látunk*, meglátjuk, mennyiben más, mennyiben bonyolultabb, mennyiben több az általunk vizsgált konkrét filozófia. Egy ilyen megértés természetesen elválaszthatatlanul összefonódik az értékelés mozzanatával („mindenekelőtt az nagy filozófus – mondja Ricoeur –, aki az addigi problematikát felforgatja” [uo. 116]), ami tagadhatatlanul hozzátartozik a filozófiatörténet praxisához (ettől még persze reflektáltan kell rá tekintenünk); sőt felveti a filozófiatörténeti igazság kérdését („ha meghaladtuk a rendszer-tipológia stádiumát – teszi hozzá Ricoeur –, ha az egyes filozófiákat individuálisan tekintjük [...], akkor a *filozófiák inkommensurábilissá válnak*” [uo. 117]).²¹ Kiélezett

¹⁸ Itt érdemes megjegyeznünk, hogy ezeket, különösen a filológia címszavát, hajlamosak vagyunk eredeti értelmezési körén – melyet Fehér M. István találónak így jellemzett: „megállapítjuk a szöveget, azaz a fennmaradt vagy felkutatott szövegváltozatokat kritikailag összevetjük abból a célból, hogy egy lehetőleg végleges, kanonikus változatot hozzunk létre vagy rekonstruáljunk” (Fehér M. 2009a. 3) – jelentősen túlterjeszteni, bevonva alá a filozófiai igényű történeti értelmezés tevékenységét (amitől ezáltal elvitatjuk a filozófiai igényét). Kiélezve azt mondhatnánk, hogy ezen túlhasználatot tekintve a magyar filozófia mai helyzetében sajnos először nem annak a fontos megállapításnak a hangsúlyozására van szükség, hogy a filológiai tevékenységet áthatja az értelmezés, „filológia és hermeneutika többszörösen is egymásba fonódik” (Fehér M. 2009b. 63); hanem mindenekelőtt annak a sokkal elemibb megállapításnak kell hangot adni, hogy – az összefonódást megelőzően – hol vannak a két tevékenység különbségei, mi tartozik a filológiához és mi nem.

¹⁹ A kombinatorikus problémátörténet kísértése gyakran kapcsolódik össze a prezentizmus valamely formájával, amely a jelenlegi kombinációkat tartja a(z eddigi) legtökéletesebbnek és valamely efelé mutató teleológiát feltételez vagy akaratlanul is érvényesít.

²⁰ A tanulmány eltérő címmel jelent meg franciául a rá következő évben és került be később a filozófus gyűjteményes kötetébe (Ricoeur 2001).

²¹ Talán szükségtelen is rámutatunk Ricoeur álláspontjának hasonlóságára Fehér M. István – más háttér felől megfogalmazott – figyelemre méltó téziséhez (amely a filozófiatörténet-

formában ez azt is jelenti, hogy a filozófiatörténet nem *egy* történelem, hanem „egyes rendszerek diszkontinuus sora” (uo. 117), amelynek egységét legfeljebb az biztosítja – ami ismét csak összevág a filozófiatörténeti rekonstrukcióink tapasztalatával –, hogy „a korábbi filozófiai rendszerek egy új filozófus emlékeztének és szituációjának részét alkotják” (uo. 118), természetesen, tegyük hozzá, nem szükségszerűen lineáris-kumulatív módon.

A Ricoeur által jellemzett helyzet persze elkerülhetetlenül felveti annak kérdését, hogy a filozófiatörténet ilyen koncepcióját hogyan hangolhatjuk össze a filozófiai tevékenység igazságvonatkoztatottságával, melyet sem Ricoeur nem akar, sem bárki más nem akarhat tagadni. A mi probléma-kombinációinktól eltérő felismerések vajon pusztán tévutak-e, esetleg egy immanens teleológiát telejezzünk a filozófiatörténetben? Anélkül, hogy ezen kérdések égető mivoltát tagadnám, azokat mégis szeretném fenomenológiai módon – amelytől az 1950-es évek Ricoeurje sem állt távol – zárójelbe tenni, és jelen helyen arra koncentrálni, amit ezek a megállapítások a filozófiatörténet-írásról mondanak: nevezetesen azt, hogy a filozófiatörténet-írás nem pusztán problémátörténet, mint ahogy nem is vezethető vissza valamiféle külső történelemre, hanem valamiképpen a kettő között, *a történelem egyediségének-kontingenciájának és a problémátörténet gondolatosságának valamiféle köztes mezsgyéjén* helyezkedik el.

Azt gondolom, hogy a kontrafaktuális felvetések lehetősége – ha annak a filozófiatörténet-írásban is valamiféle mérsékelt, kordában tartott szerepet találunk – éppen *ezen összefonódás termékeny illusztrációja* lehet. Ennek megfelelően a következőkben a kontrafaktuális felvetés lehetőségére szeretnénk – célszerűen a kontinentális filozófia száz évvel ezelőtti történetében – egy találó példát keresni, felhasználva azt az érzékenységet, melyet a kontrafaktuális historiográfia történettudományi vitájának fenti áttekintése alakított ki a kontrafaktuális felvetések termékeny és terméketlen formái közti különbség felismerésében.

Kontrafaktuális felvetések példái a kontinentális filozófia száz évvel ezelőtti történetében

A száz évvel ezelőtt Szarajevóban eldördült lövések a történelem egy olyan menetét határozták meg, amely a filozófiatörténetben is számos kontrafaktuális spekulációra adhat okot. A csatamezőn esett el például 1917. november 16-án a göttingeni filozófus, Adolf Reinach (szül. 1883) önkéntes tartalékos hadnagy,²² akinek halálát már a kortársak is ekként kommentálták: „vele a mai német filozó-

írásról szóló közelmúltbeli magyar vita középpontjában állt): „Minden filozófia maga határozza meg az igaznak tartás mércéit” (Fehér M. – Olay 2012. 296).

²² Biográfiai adatok: Schuhmann–Smith 1987. A rangfokozat a hivatalos katonai veszteséglista alapján.

fia kevés biztos és nagy reménységeinek egyike süllyedt a sírba.”²³ Kétségkívül vonzó lehetőség ez kontrafaktuális feltevések konstruálására, azonban Demandt talán nem véletlenül jegyezte meg, hogy a halálozási dátumok későbbre tolása a kontrafaktuális historiográfia legingoványosabb területeinek egyike (Demandt 2011. 141 skk.). De nézzük meg közelebbről ezen kontrafaktuális felvetés esélyeit és buktatóit!

Adolf Reinach 1909 elején habilitált Göttingenben, miután Münchenben megkezdett filozófiai, pszichológiai és jogi tanulmányai során felfedezte magának a göttingeni professzor, Edmund Husserl századfordulón megjelent *Logikai vizsgálódásait* és „Husserlbe vetett nagy reményeit beváltandó”²⁴ – a müncheni pszichológus-kör más tagjaival, például Johannes Dauberttel (1877–1947) együtt – Göttingenbe ment tanulni 1905 nyári szemeszterében. Habilitációja után Reinach a göttingeni fiatal filozófus kör, a fenomenológiának nevezett új filozófia követőit tömörítő és a később Fenomenológiai Mozgalomnak nevezett irányzat – a 20. századi kontinentális filozófia meghatározó áramlatának (vö. Olay – Ullmann 2011) – magját alkotó társaság vezetője lett és sikeres egyetemi előadónak is bizonyult: „Reinach jó tanár volt, főként pedig a filozófiai szemináriumok ragyogó vezetője” – emlékezett vissza a korai Fenomenológiai Mozgalomban személyesen részt vevő Roman Ingarden (1893–1970) – „Reinach révén az alkotó filozófálás beállítódásába kerültünk és örömmel vehettünk részt egy új filozófia keletkezésében, bármennyire is filozófiai gyerekek voltunk még” (Ingarden 1968. 114). A háború kitörésének évében, 1914 januárjában pedig Reinach Marburgban az akkori egyetemi filozófia vezető erejének, a neokantianizmusnak a fellegrárában tartott nagy sikerű, apologetikus lendületű előadást a fenomenológiáról.

A kontrafaktuális kísértés ereje mindezek fényében igencsak érthető. Demandt azonban joggal veti fel, „hogyan amikor a túl korán eltávozottak életét hipotetikusán meghosszabbítjuk, felvetődik a kérdés: hogyan töltjük ki az így nyert éveket? Rendszerint az érintett személyek meg nem valósult vágyait realizáljuk” (Demandt 2011. 141). Ez, amint ugyancsak Demandt rámutat, nem pusztán praktikus nehézség, hanem a mélyén egy történelemfilozófiai nehézség rejlik, hiszen amikor egy hipotetikusán meghosszabbított életben az érintett, illetve környezete – esetünkben a korai Fenomenológiai Mozgalom résztvevőinek – vágyait realizáljuk, nem vesszük figyelembe azokat a *retroaktív értelemmódosulásokat*, melyek a történelmi idő előrehaladásához lényegileg hozzátartoznak (vö. uo. 142). Ilyen retroaktív értelemmódosulások – azaz olyan események, amelyek a korábbi terveknek, vágyaknak más jelentést kölcsönöznek – lehetőségei esetünkben is azonosíthatók: ha Reinach visszatért volna a flandriai frontról, aligha lett volna elkerülhető, hogy bevonódjon a Fenomenológiai Mozgalom első szakadásába. Valójában, ezen törés ismerete felől visszatekintve, az erre utaló je-

²³ Husserl 1987. 296; első megjelenés: 1917. dec. 6.

²⁴ Adolf Reinach kiadatlan levele 1905 tavaszáról, idézi: Schuhmann–Smith 1987. 8.

lek már a tanítványi kör kezdeteinek kialakulásakor felfedezhető, ahogyan ezt egy résztvevő visszaemlékezése tükrözi: „[A]mikor az első »müncheniek« Göttingenbe mentek Husserlhez és megismerték előadásait, szemináriumait, egy fontos dolog derült ki: Már eleve husserliánusként érkeztek oda, Münchenben iskolázott husserliánusként. S többször meglehetősen megdöbbenek, hogy ott egy olyan Husserlt találtak, aki a Münchenben tanulmányozottól fontos pontokban jelentősen eltért.”²⁵ Ennek fényében olvasva Reinach egyes korai levelei is arról tanúskodnak, hogy visszatérésének hipotetikus története aligha lenne megrajzolható mint a „ragyogó vezető” lineáris-kumulatív felemelkedésének oly gyakran projiciált története. A Göttingenben töltött első szemeszter során Reinach például ezt írta egyik levelében: „A többiekhez hasonlóan már én is jóval Göttingenbe érkezésem előtt új irányt kaptam Husserl, Natorp, Kant és Platón által.” A Husserlnél töltött tanulmányait pedig így jellemezte: „A leghasznosabb dolog, amit Husserl tud nyújtani, az az ő körültekintő és alapos munkamódszere [...]”²⁶ Hogyan viselkedett volna, kihez tartott volna Reinach ebben a konfliktusban? Egyáltalán, az izzó patrióta Reinach – akit sem az nem tartott vissza a Németország oldalán történő hadba vonulástól, hogy az 1914 elején tartott előadásában még a „világtörténelmi fejlődési folyamat”-ára bízta volna a fenomenológia sikerre vitelét (Reinach 1921. 405), sem az, hogy egy rokona, Adolphe Reinach (1887–1914) a front francia oldalán harcolt és esett el a háború első hónapjaiban (lásd: Schuhmann–Smith 1987. 4), sem az, hogy első önkéntes jelentkezését a gyalogsági ezrednél Reinach gyenge látására hivatkozva elutasították (Husserl 1994. 2. kötet, 194) – nos, ez a Reinach vajon hogyan viszonyult volna a késő háborús évek és az azt követő évtizedek kataklizmáinak gondolati és egzisztenciális kihívásaihoz, amelyek a filozófusok közül korántsem csak a freiburgi egyetem átmeneti rektorát sodorták kísértésbe.^{27, 28}

²⁵ Conrad 1992. 82; az eredetiben szereplő kiemelések elhagyásával.

²⁶ Adolf Reinach kiadatlan levele 1905. június 16-ról, idézi: Schuhmann–Smith 1987. 8.

²⁷ Ulrich Sieg monográfiájának (2013) érdeme, hogy a német filozófiának az első világháború kezdetét követő radikalizálódását nem egyes kiemelt szereplőkre fókuszálva, hanem egységes narratívaként mutatja be, aminek így jóval több szereplője kerül a vizsgálódás hatókörébe, mint azt a kiemelt szereplőkre korlátozott eddigi narratíva sejtette (lásd 103 skk.).

²⁸ A hosszú távú kontrafaktuális forgatókönyv felrajzolhatósága ellen szól az a reáltörténelmi tény is – amivel részleteiben nem kívánunk foglalkozni –, hogy Reinach a frontélmények hatására egyre közelebb került a valláshoz (1916-ban, egy a hátszágban töltött tartózkodás során feleségével együtt a protestáns hitre keresztelkedett, lásd: Schuhmann–Smith 1987. 26). Egy frontról írott levelének tanúsága szerint filozófiai „tervem világos [...] az istenélményből [...] szeretnék kiindulni és nem mást tenni, mint megmutatni, hogy az »objektív tudomány« szempontjából nem lehet semmi ellenvetést tenni vele szemben [...]” (Reinach kiadatlan levele 1916. május 23-áról, idézve: Reinach 1921. xxxvii). Ugyan a vallásfenomenológia a 20. századi vallásfilozófia útkeresésének egyik legjelentősebb ágát alkotta, azonban korántsem triviális, miként lehetett volna Reinach ezen tervét közvetlenül beilleszteni a Fenomenológiai Mozgalom főáramába.

Azt gondolom azonban, hogy a kontinentális fenomenológia kialakulásának száz évvel ezelőtti története igenis hordoz releváns lehetőségeket kontrafaktuális felvetésekre, ám azokat máshol kell keresnünk. Az egyik ilyen felvetés főszereplője talán egy olyan filozófus lehet, aki a háború alatt szintén „kettős egzisztenciá[t folytatott] félkatonaként és nyomorúságos privátdocensként” (Heidegger–Rickert 2002. 36), azonban Adolf Reinachnál sokkal kisebb esélye volt életét áldozni a császáráért, hiszen első, szintén egészségügyi okok miatt történő kimustrálását követően csak a hátszágban teljesített szolgálatot és pusztán az utolsó hónapokban, 1918. augusztus vége és november közepe közt került a front közelébe (akkor is csak egy meteorológiai állomásra). Ennek megfelelően a kontrafaktuális felvetés sem a fegyverdörgés éveit, hanem az intellektuális Európa, s így a korai kontinentális filozófia azt közvetlenül megelőző aranykorát célozza meg.

Martin Heidegger ezt az időszakot egy másik német kisváros, Freiburg egyetemén töltötte. Ahogyan az egy évtizeddel később kelt életrajzában fogalmazott: „Az 1909/10-es év téli szemeszterétől kezdve katolikus teológiát tanultam a freiburgi egyetemen a katolikus internátus lakójaként. Itt túlnyomórészt filozófiával foglalkoztam [...]. Hogy a tankönyvfilozófián túlmenő problémaérzékenységre tegyek szert, az akkori dogmatika-tanár, Braig javaslatára Lotzét és Husserlt tanulmányoztam” (Heidegger 2000. 41). Csakúgy, mint a Husserlrel először elbeszélések és olvasmányélményei révén találkozó Reinach, Martin Heidegger is először közvetett úton találkozott tehát a fenomenológia alapítójának filozófiájával. A *reál-filozófiatörténeti* különbség Reinach és Heidegger között természetesen hatalmas: Heidegger a Fenomenológiai Mozgalom történetének soron következő protagonistája lett, míg Reinach esetén erről legfeljebb múlt idejű feltételes módban beszélhetnénk. Heidegger esetén erről a fenomenológiatörténeti leszámazási viszonyról későbbi, sokkal jobban stilizált, egy teleológiai alakzatba illesztett beszámolókkal rendelkezünk (pl. Heidegger 1978. 55 skk., 2007. 93 skk.), melyek ráadásul régebb óta hozzáférhetők, nemegyszer Heidegger saját kiadásában, feltehetően a saját filozófiatörténeti reprezentációja meghatározásának szándékával. Véleményem szerint legitim vállalkozás – az érdemi filozófiatörténet és a fogalomtörténet értelmében vett filozófiatörténet fent jelzett különbségéhez tartozó módon – a kettő szétválasztására törekedni, és megpróbálni rekonstruálni Heidegger forrásokkal alátámasztott, nem pedig a fenomenológia teleológiai önmegértése szerinti korai viszonyát Husserlhez. *Ez azonban önmagában még nem a kontrafaktuális filozófiatörténet-írás terepe.* Joggal jegyezte meg Evans, hogy kontrafaktuális „felvetésekre nincs szükség az ilyen események feltárásához” (Evans 2014. 3). A Fenomenológiai Mozgalom önképe és annak a filozófiatörténeti vizsgálódás által feltárható rekonstrukciója közötti diszkrepancia azonosításához szükség lehet a tudományos igényű filozófiatörténet-írás eszköztára nyújtotta különböző lehetőségekre – például források minél tágabb körének bevonása,

azok kritikai kezelése, explicit és implicit hatások felkutatása stb. –, azonban kontrafaktuális felvetésekre láthatóan nem.

Heidegger fentebb idézett életrajzát tovább olvasva azonban mintha a kontrafaktuális filozófiatörténet-írás egy közvetlen lehetőségével találkozánk: „Az első szemeszter során filozófiai és teológiai tanulmányaim alakulása egy olyan irányt vett, hogy 1911 elején kiléptem az internátusból és abbahagytam a teológiai tanulmányokat [...]. Ezáltal nincstelenné váltam, azonban elhatározásom volt, hogy megpróbáljam magamat a tudományos kutatásnak szentelni. Az a terv, hogy Husserlhez menjek Göttingenbe, meghiúsult azáltal, hogy az itteni egyetemen kaptam egy ösztöndíjat egészen a habilitációig” (Heidegger 2000. 41). Heidegger ezen utóbbi megjegyzése – ami kézen-közön terjedve már régebb óta ismert volt²⁹ – szinte kihívja egy kontrafaktuális forгатókönyv konstruálását. Tényleg szédítő belegondolni, hogy – ezek szerint – csak kontingens akadályokon múlt, hogy Heidegger nem csatlakozott a göttingeni Fenomenológiai Mozgalomhoz annak tetőpontján. Milyen lehetőségek nyílhattak volna meg mind Heidegger, mind a Fenomenológiai Mozgalom előtt! Mennyire másként alakulhatott volna a kontinentális filozófia története! – gondolhatnánk. Azt hiszem azonban, több szempontból sem szabad engednünk ezen felvetés csábításának. Egyrészt forráskritikailag *cum grano salis* kell kezelnünk Heidegger megjegyzését, hiszen azt 1922-ben vetette papírra – amikor már elemi érdeke fűződött ahhoz, hogy magát Husserl tanítványaként mutassa be –, ráadásul ezt az életrajzot egy egyetemi állaspályázat mellékleteként küldte a fenomenológiához közel állónak tekinthető Georg Misch (1878–1965) számára. Még ha feltételezzük is, hogy Heidegger tényleg Göttingenbe akart menni Husserlnél tanulni, akkor sem tűnik úgy, hogy megbízható fogódzókkal rendelkezünk egy kontrafaktuális forгатókönyv rekonstruálására. Egy termékeny kontrafaktuális felvetéséhez óvatosabban, távolabbról kell közelítenünk.

A teológiai tanulmányoktól való elfordulás egy korabeli dokumentuma szerint Heideggert barátja, Ernst Laslowski (1889–1961) 1911 tavaszán még a teológiai tanulmányok folytatására biztatta, mégpedig nem pusztán praktikus okok („a pénzkérdés”, Denker *et al.* 2004. 29), hanem az akadémiai „karriertervezés” egy szofisztikáltabb szempontja miatt is: „Amennyire téged a megnyilatkozásaidból és munkáidból ismerlek, mindig egy szempont dominál: az apologetikai. [...] [A]ttól kell féljek, hogy – tisztán gyakorlatiasan tekintve, egy szakfilozófusi habilitáció szempontjából – ez a tendencia, fájdalom!, a mérvadó köröknél megbotránkozást váltana ki” (uo.; az eredetiben szereplő kiemelések elhagyásával). Heidegger, amint a reál-filozófiatörténetből tudjuk, figyelmen kívül hagyta ezeket az atyai jótanácsokat. Megfogadta viszont Laslowski egy másik javaslatát: „Biztosíts magadnak a teljesítményed révén támogatókat!” (uo.). Heidegger katolikus értelmiségi körökben történő kapcsolatépítési kísérleteinek eredménye

²⁹ Forrásmegjelölés nélkül közölte: Spiegelberg 1960. 1. kötet, 276.

nem is váratott sokat magára. A rá következő évben megjelent *Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie* (A realitásprobléma a modern filozófiában) című tanulmánya, amelynek egy lábjegyzetében Husserl neve is megjelenik mint egy „általános probléma” felvetője (Heidegger 1978. 8, 12. jegyzet). Azonban a vizsgálódás mesterkéltlen közelire állított mélységélessége miatt olyan szerzők, akik, mint Husserl, legutóbb a századfordulón jelentettek meg könyvet, kiesnek az írás hatóköréből. A kortárs filozófiához való kiegyensúlyozottabb viszonyulásról tanúskodik az a publikáció, amely a freiburgi egyetem keresztény művészettörténet professzora, Josef Sauer (1872–1949) által társszerkesztett *Literarische Rundschau für das katholische Deutschland* folyóiratban jelent meg ugyanezen év folyamán három részletben, *Neuere Forschungen über Logik (Újabb kutatások a logikáról)* címmel (a pap Sauer láthatóan egyike volt azoknak a befolyásos egyházi értelmiségieknek, akiket a fiatal Heidegger meg tudott nyerni támogatóként). Érdemes idézni azt, amint Heidegger egy Sauernak írt levelében a készülő munkát jellemezte: „Alapjaiban véve ez [az írás] csupán egy előmunka, ami támpontként szolgálna a matematikai logika szerteágazó vizsgálatának megkezdéséhez. Ahhoz, hogy az egész nehogy terméketlen akadémikuskodásba és skolasztikus ellentmondás-keresésbe torkolljon, a tér- és időproblémát kell a matematikai fizika alapján orientálva legalább ideiglenes megoldáshoz segíteni” (Denker *et al.* 2004. 58). Heidegger munkásságának későbbi témái felől tekintve ez a célkitűzés meglepően hangozhat és mindenképpen jelzi azt a lendületet, amivel Heidegger teológiai tanulmányait félbeszakította és tanulmányainak középpontjába – éppen az 1912-es évtől kezdve (vö. uo. 14. skk.) – a természet-tudományos tárgyakat helyezte. Ugyanakkor Heidegger beszámolója nyilvánvalóan a terv kiforratlanságát is mutatja (amin egyes megjegyzések, mint például hogy „újabban a logisztika [*Logistik*] az általános tárgyelmélettel [*Gegenstandstheorie*] próbál összeolvadni” [uo.], sem segítenek). A beszámoló leginkább csak annyit közvetít tehát számunkra, hogy Heidegger zsenijét a kor legmodernebb irodalmával való konfrontációra tett kísérletként kell szemlélnünk. Ennek jelentőségére még visszatérünk.

A modern összefoglaló szakirodalom ítélete szerint „az *Újabb kutatások a logikáról* írással Heidegger Husserl pszichologizmus-kritikájához közeledik” (Vetter 2014. 28). Heidegger valóban azt a problémát teszi a gondolatmenet kiindulópontjává, hogy – egy a történelmi Magyarországon született bécsi filozófus, Oskar Ewald megfogalmazása szerint – „vajon a *pszichologizmus* vagy a *transzcendentalizmus* talál-e megalapozásra a kanti filozófia lényegében?”³⁰ Heidegger azonban sem Ewald (egyébként kontrafaktuális) történeti kérdésfeltevése – „Kant *lehetett-e* volna pszichologista úgy, hogy közben nem kerül ellentmondásba filozófiájának alapgondolataival” (Ewald [Friedländer] 1906. 28–29)

³⁰ Ewald [Friedländer] 1906. 29; idézi Heidegger 1978. 19. Oskar Ewald (eredeti nevén: Friedländer, 1881–1940) Bécsben működő, Dachaut megjárta filozófus.

– iránt nem mutat érdeklődést, sem azt a (marburgi) neokantiánus véleményt nem osztja, hogy ez a kérdés már rég eldőlt a (transzcendentál)logika javára, így „Husserl szép fejtegetéseiből” – azaz Husserl a századfordulón megjelent, nagy hatású antipszichologista érveléséből – „egyáltalán nem sok minden marad, amit még tanulhatnánk”.³¹ Éppen ellenkezőleg: „mi – mondja Heidegger – Husserl mélyreható és kifejezetten szerencsésen megfogalmazott *Vizsgálódásainak* meszsze hordó jelentőséget akarunk tulajdonítani, hiszen valójában azok törték meg a pszichologista ígézetet és indították el az alapelvek előbb jelzett tisztázását” (Heidegger 1978. 19). Heidegger ilyen értelmű oldalvlasztása a kor pszichologizmus-vitájában ígéretesnek tűnik, és ezen a ponton szinte kívánnánk, hogy bárcsak megvalósíthatta volna göttingeni terveit. Vessünk azonban egy pillantást arra, amit Heidegger pozitív megoldásként felmutat: „A pszichologizmus ellentmondásosságának és elméleti terméketlenségének felismerése szempontjából alapvető a pszichikai aktus és a logikai tartalom, az időben lezajló reális gondolati esemény és az ideális, időn kívüli, identikus értelem megkülönböztetése, röviden a különbségtétel aközött, ami »van« és ami »érvényes«” (uo. 22). Fehér M. István egyik kitűnő tanulmányában joggal mutatott rá, hogy ez a bináris struktúra „egy platonikus kétvilág-elmélet jegyével rendelkezik, amit Heidegger a húszas években éles kritikával fog illetni” (Fehér M. 1994. 77, vö. 1986. 166). Heidegger „korai ragaszkodása az antipszichologisztikus perspektívához” tehát filozófiai fejlődésének „origóját” jelenti (Fehér M. 1994. 77). Azonban, ahogyan erre szintén Fehér M. István hívja fel a figyelmet, ezen fejlődés első lépései már Heidegger jelen írásában megfigyelhetők, amikor Heidegger a cikk második, 1912 szeptemberében, közel egy hónappal az első után leadott (vö. Denker *et al.* 2004. 59) részében felveti, „a nehezen elkerülhető visszaesések a pszichológiába arra tűnnek utalni, hogy pszichológia és logika éles kettéválasztása talán nem vihető végbe” (Heidegger 1978. 29). Fehér M. István megítélése szerint: „ez az a pont, ahol Heidegger bejelenti első, tapogatódzó kételyét az antipszichologizmusra jellemző élesen dualista állásponttal szemben. Ezt a kritikai hozzáállást a húszas években építi ki, és ez fogja megalapozni mind Heideggernek a transzcendentális nézőpontra gyakorolt kritikáját, mind az ebből a kritikából kinövő saját autonóm álláspontját” (Fehér M. 1994. 77). Heidegger „Husserlhez közeledését” tehát finomítanunk kell.

Még egy ponton szorul rá finomításra ez a kép: Az „éles dualizmus” meghaladását ugyanis már Husserl maga is megcélozta a szóban forgó *Logikai vizs-*

³¹ Natorp 1912. 198; idézi (különnyomatból): Heidegger 1978. 19. Natorp ugyancsak a kor legbefolyásosabbjának számító *Kant-Studien* oldalain dicsérte korábban Husserl művét annak megjelenésekor (Natorp 1901, lásd kül. 282 skk.), nagyban hozzájárulva Husserl akadémiai karrierjéhez (pedig magánlevélben akkor is a későbbi ítéletét visszhangozta, lásd: Holzhey 1986. 261). Heidegger erudicionizmusának túl közelre állított mélységélességére jellemző, hogy Natorp korábbi írását nem említi. A pszichologizmus-vita és Husserl jelentőségének klasszikus bemutatásához lásd: Kusch 1995.

gálódások 1901-ben megjelent második kötetében. Sőt ez a husserli célkitűzés alapozza meg az egész mű filozófiai programját, ahogyan Husserl már egy 1896-ban tartott egyetemi előadásán, az első kötet pszichologizmus-kritikai alap gondolatait ismertetve megjegyezte: „Még ha a logikai törvényeink tárgyai nem is a pszichikai fenomének, még ha nem is [azokra vonatkozó] diszpozíció-törvények, ezzel semmiképpen sem azt akarom mondani, hogy minden kapcsolatot nélkülöznének a fenoménekhez vagy a pszichikaihoz.”³² Heidegger fejlődésének „origója” tehát ugyan közel áll Husserlhez, azonban már itt is egy *apró, de jelentős távolság* választja el Heideggert Husserltől. Heidegger megfogalmaz egy felismerést, ami, ahogyan Fehér M. István jelezte, alapvető jelentőségű lesz későbbi filozófiai fejlődése számára. Husserl saját fenomenológiája számára éppen olyan jelentős pszichikai és logikai viszonyának meghatározása – kettőjük fejlődési útja azonban láthatóan nem érintkezik. Ez a Husserlhez fűződő ambivalens viszony érződik a Heidegger-írás Husserl-hivatkozásain is: Heidegger feltűnően kerül ki a *Logikai vizsgálódások* második, lényegi kötetére történő hivatkozásokat (vö. Heidegger 1978. 30, 38–39). Az imént felvetett kontrafaktuális lehetőségre tekintettel ez az alapvető távolság önkéntelenül is azt mondhatja velünk, Heidegger talán jobban tette, hogy nem is ment Göttingenbe (de legalábbis a korai tanulmánya semmi megbízható, érdemi fogódzót nem biztosít a kontrafaktuális forgatókönyv megrajzolásához).

Ugyanakkor, azt gondolom, éppen elemzésünk jelen pontja mutatja egy *releváns kontrafaktuális felvetés lehetőségét*. Heidegger *Újabb kutatások a logikáról* című írása ugyanis ezer apró szálon kötődik a korai fenomenológiai mozgalomhoz, azaz nemcsak Husserlhez, hanem annak más korai szereplőjéhez is. Heidegger szinte az egész második részt Alexius Meinongnak és tanítványainak szenteli (uo. 26 skk.). Valójában még Heidegger Husserl-idézetei is mintha egy (proto-) fenomenológus, a kevésbé ismert, kalandos sorsú Hans Schmidkunz egyik írásán keresztül tükröződnének.³³ Heidegger ezen írása éppen azért lehet érdekes számunkra, szembeállítva a mesterségesen közelre fókuszált *Realitásprobléma*-tanulmánnyal, mert érdemi kapcsolódási pontokat keres a korai Fenomenológiai

³² Husserl 2001. 19. A pszichologizmus husserli kritikáját, valamint a pszichológiának és a husserli fenomenológiának az »éles dualizmus« meghaladását megcélzó viszonyát illetően lásd: Varga 2009. 227 skk., kül. 234 skk.

³³ Schmidkunz 1912. vö. pl. 2. Hans Schmidkunz (1863–1934) élete joggal nevezhető kalandosnak. Fiatalon Franz Brentano tanítványai közé tartozott Bécsben (1885-ben szerzett doktorátust), sőt talán Husserl is személyesen ismerte. Az 1880-as évek második felében, amit Schmidkunz részben Münchenben és más német városokban töltött, megromlott a kapcsolata Brentanóval, valamint, feltehetően, a Brentano-kör többi tagjával. Münchenben Schmidkunz bevonódott a hipnóziskutatásba, és – korabeli beszámolók szerint „kényszerképzetek” hatására – elhagyta feleségét és három gyermekét. Mindez a tevékenysége, talán kiváltképp azért, mert a feleség egy müncheni professzorral házasodott újra, Schmidkunz müncheni egyetemi karrierjébe került (Schmidkunz rejtőzködő biográfiáját, valamint a fenomenológiai mozgalomban betöltött, nehezen tetten érhető, mégis jelentős szerepét illetően lásd: Varga 2015).

Mozgalomhoz és a Brentano-iskolához. Heidegger egy évvel későbbi doktori disszertációjához képest pedig szempontunkból azzal a különleges előnnyel rendelkezik, hogy ez a kapcsolatkeresés *még nem a müncheni fenomenológusok szű-rőjén át történik*. Heidegger 1912-es tanulmánya tehát egy különleges kontra-faktuális lehetőséget vet fel: *a Fenomenológiai Mozgalom története még a müncheni tanítványok bekapcsolódása előtt*.

Ezt a kontrafaktuális felvetést egy másik szempontból, Heidegger saját feladat kijelölése felől nézve is megfogalmazhatjuk. Heidegger ekkor magát egyértelműen nem tekintette fenomenológusnak, hanem egy másfajta, egészen speciális szerepet szánt magának. Heidegger ezen feladat kijelölése igazából a történeti dokumentumok, így Laslowski imént idézett tanácsa és Heideggernek a saját cikkéről Sauer számára adott előzetes összefoglalója felől érthető meg igazán: Heidegger célja a dialógus keresése katolikus gondolkodóként a legmodernebb filozófia vívmányaival. Ez a szerep jelenik meg Heidegger egy évvel később Heinrich Rickertnek írott levelében. Heidegger magát itt még egyértelműen a katolikus filozófus szerepébe helyezi: „filozófiai alapnézeteim ugyan különbözők, azonban én legyek az utolsó, aki osztozik abban az ismert nyomorúságos módszerben, hogy a modern filozófiában csak elhajlások sorozatát látja” (Heidegger–Rickert 2002. 11–12). Heidegger éppen ebbe a célkitűzésbe helyezi egy évvel ezelőtti tanulmányát: „Főként a mi oldalunknak kell igyekeznie [...]. Az egész »katolikus filozófiai« irodalomban mindmáig nincs olyan könyv, nincs olyan tanulmány, amely legalább közelítőleg helyesen megértené Kantot” (uo. 12). A diákok által professzoraiknak írt levelekben az ilyen jellegű kijelentést nagy valószínűséggel a saját ambíciók invokálása követi, s Heidegger esetén sincs ez másként. „Az elmúlt évben kísérletet tettem a logikában zajló újabb kutatások áttekintésére a Sauer által kiadott *Literarische Rundschau* [...] -ban. A filozófusoknak ez leginkább *terra incognita* volt.” (uo.) Ez a kijelentés némileg vakmerő egy frissen doktorált fiattól a nála 26 évvel idősebb Rickert felé, aki ráadásul 1896 óta a filozófia rendes professzora is volt Freiburgban (és ebben a minőségben hamarosan Heidegger habilitációjának bírálója lett); tehát Heidegger levelében azonnal következik a finomítás, ami azonban egyértelműen pozicionálja a *Rundschau*-tanulmányt: „Ön bizonyára megérti, mélyen tisztelt titkos tanácsos úr, hogy mindezeket nem azért írtam, hogy [...], hanem mert ezzel a módszerrel [ti. a modern fejlemények katolikus részről történő elutasításával] filozofálásunk a holtpontra marad. Nagyon is tudom, hogy ugyanakkor igenis értékelik a katolikusok által elvégzett tudományos munkát – azonban csak akkor, ha az színvonalas” (uo. 12).

A modern filozófia és természettudományok fejleményeivel – saját álláspontjának megőrzésével – dialógust folytatni kívánó katolikus filozófus példájához nem kell messzire tekintenünk. Josef Geyser (1869–1948), Rómában 1892-ben teológiából, Münchenben 1897-ben filozófiából doktorálva 1904 óta münsteri professzorként működött (rendes professzori kinevezés 1911-ben). A katolikus

philosophia perennis eszméjének megőrzése mellett Geyser intenzíven kereste a kapcsolódási lehetőséget a kor legmodernebb filozófiai irányzatához, amiről maga Husserl tudósít egy levelében, amelyet Heidegger imént idézett levelével egy napon írt ugyanúgy Rickerthez: „Geyser művét [1909] annak idején érdeklődéssel olvastam, mivel abban a legújabb irodalom és *Logikai vizsgálódásaim* tárgyalását találtam. Az első végiglapozás még messzemenő reményeket is ébresztett. A közelebbi tanulmányozásnál azonban csalódtam [...]. A német katolikus irodalom szisztematikus-filozófiai írásaival persze eddig még sohasem jártam jobban, sőt leginkább rosszabbul. Mindig ugyanaz a kép: hatalmas olvasottság, azonban semmi [jele] a komoly tudományos kutatásnak” (Husserl 1994. 5. kötet, 175). A Heidegger 1912-es írásával kapcsolatos kontrafaktuális felvetést tehát – történetileg lehorgonyozva – akár így is megfogalmazhatnánk: *Heideggerből egy sokkal jobb Geyser válhatott volna*. Az értékelés megalapozottságához gondoljunk csak arra, hogy Heidegger – éppen az idézett tanulmányában – egyébként maga is kritikával viszonyult Geyserhez (aki viszont 1917-ben éppen azt a freiburgi katedrát szerezte meg, amire Heidegger is aspirált), de elég azt is emlékezetbe idéznünk, hogy szinte minden a fiatal Heideggerről szóló értékelés kiemeli különleges tehetségét. Joggal gondolhatjuk tehát, hogy a „katolikus szisztematikus-filozófiai irodalomnak” akadt volna egy olyan képviselője, aki nem pusztán üres olvasottságot mutat fel.

Ezen – két oldalról megfogalmazható – kontrafaktuális felvetés különlegessége, hogy az eddig tárgyalt történelmi tények ezt kifejezetten kontrafaktuálissá teszik: Heidegger doktori témavezetőjének, a középkori filozófus Artur Schneidernek (1876–1945) 1913-as távozása miatt nyitva állt az egyetem világnézetileg kötött, katolikus filozófiai katedrája (későbbi nevével a konkordátum-katedra); azonban Heidegger számára ennek elnyeréséhez pártfogói explicit módon egy tematikus reorientációt írtak elő. Ahogyan a professzori beszélgetések egy fültanúja felidézte: „Amikor [...] először vettem részt egy tudományos beszélgetésben Arthur Schneiderrel, szóba hoztam Heideggert. Schneider azt mondta, ő arra ösztönözte, hogy mindenképpen habilitáljon. [...] De, tette hozzá Schneider, bármennyire is jó, hogy Heidegger rendszerfilozófus [*Systematiker*], most bele kell dolgoznia magát a középkor filozófiájába” (Ott 1986. 145). Heidegger sokáig próbálta elkerülni ezt a reorientációs nyomást – az idézett Rickert-level is ezen beszélgetés *után* született, sőt még 1914 nyarán is Husserlrel kapcsolatos terveiről tudósított (vö. Denker et al. 2004. 61; Heidegger–Rickert 2002. 19) –, azonban idővel kénytelen volt engedni a helyzet kényszerének: az 1915 nyarán beadott habilitációs értekezése már középkori témáról született, amit a habilitációs életrajzában úgy kommentált, hogy egyetemi pártfogóinak előadása és szemináriumai „alaposan széttűzták benne a matematika iránti vonzódás táplálta ellenszenvét a történelem iránt” (Heidegger 2000. 39). Az már a történelem ironiájához tartozik, hogy amikor Husserl 1916 elején Freiburgba került, Husserlt eleinte éppen középkori orientáltsága zavarta Heidegger személyével

kapcsolatban (vö. Husserl 1994. 5. kötet, 131). Husserl és Heidegger kétségkívül érdekes és annak megfelelően sokat vizsgált kapcsolata³⁴ mellett azonban, azt gondolom, érdemes figyelmet szentelnünk az eddigiekben bemutatni kívánt kontrafaktuális epizódnak is.

Ez a két szempontból is megfogalmazható kontrafaktuális felvetés nemcsak a kontrafaktuális felvetések Ferguson-féle kritériumát elégíti ki, hiszen ezt a lehetőséget a kortársak is megfontolták – az idézett naplófeljegyzés szerzője még 1914 elején is ezt írta egy levelében: „jelenleg még nem világos, hogy 1. Heidegger egyáltalán képes 1915 nyara előtt habilitálni, 2. hogy Heidegger egy történeti vagy egy logikai témával habilitál (az előbbi kiválóan gyarapodik, az utóbbihoz nincs igazán kedve)” (Ott 1986. 147) –; hanem számos első személybeli feljegyzés és terv is mutatja, hogy ez 1912-ben, illetve azt követően is még egy ideig Heidegger lehetséghorizontjához tartozott. Ez a kontrafaktuális lehetőség visszafogottan akként fogalmazható meg, hogy Heidegger egy sokkal jobb Geyser lehetett volna; kiélezve pedig úgy, hogy a Fenomenológiai Mozgalom történetére kaptunk volna egy a müncheni iskolától független rálátást, avagy – nézőponttól függően – úgy, hogy egy rendkívül tehetséges katolikus gondolkodó keresett volna érdemi kapcsolódást a kor legmodernebb filozófiájához.

Azt pedig, hogy a filozófiatörténet annyiban szerencsésebb helyzetben van-e a történettudománynál a kontrafaktuális felvetésekkel, hogy ezek a történeti kontingenciák által kijelölt kontrafaktuális forgatókönyvek a filozófiatörténetre egyaránt jellemző gondolati hagyomány működtetése által fogalmilag is kitölthetők-e, azaz hogy *vajon ezeket a történetileg lehorgonyzott filozófiai pozíciókat fogalmilag ki tudnánk-e építeni*, nos, mindezt csak a konkrét próbálkozás dönthetné el.

IRODALOM

- Bibó István 2012. Ha a zsinati mozgalom a 15. században győzött volna... In *Az európai politikai fejlődés értelme*. Bibó István munkái, 9. [Budapest], Argumentum – Bibó István Szellemi Műhely. 157–174.
- Brentano, Franz 1982. *Deskriptive Psychologie*. Szerk. Roderick M. Chisholm – Wilhelm Baumgartner. Hamburg, Meiner.
- Burg, Peter 1997. Kontrafaktische Urteile in der Geschichtswissenschaft. *Archiv für Kulturgeschichte* 79/1. 211–227.
- Carr, David 2014. *Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World*. Oxford, Oxford University Press.
- Carr, Edward Hallett 1995. *Mi a történelem?* Ford. Bérczes Tibor. Budapest, Osiris.
- Clark, Christopher 2013. *The Sleepwalkers. How Europe Went to War in 1914*. London, Penguin Penguin (első megjelenés: 2012).

³⁴ A magyar olvasók abban a szerencsés helyzetben vannak, hogy rendelkezésükre áll egy kitűnő átfogó monográfia: Schwendtner 2008.

- Conrad, Theodor 1992. Ein Zeitzeuge über die Anfänge der phänomenologischen Bewegung: Theodor Conrads Bericht aus dem Jahre 1954. *Husserl Studies*. 9/2. 77–90.
- Cowley, Robert 2000. *Was wäre gewesen, wenn? Wendepunkte der Weltgeschichte*. Ford. Ilse Utz. München, Knaur.
- Cowley, Robert 2004. *Was wäre geschehen, wenn? Wendepunkte der Weltgeschichte*. Ford. Henning Thies. München, Droemer.
- Demandt, Alexander 2002. Kontrafaktische Geschichte. In Stefan Jordan (szerk.) *Lexikon der Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe*. Stuttgart, Reclam. 190–193.
- Demandt, Alexander 2011. *Ungeschehene Geschichte. Ein Traktat über die Frage: Was wäre geschehen, wenn...?* Neuausgabe. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Denker et al. szerk. 2004. *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Heidegger-Jahrbuch 1. Freiburg, Alber.
- D’Israeli, Isaac 1824. *A Second Series of Curiosities of Literature: Consisting of Researches in Literary, Biographical, and Political History; of Critical and Philosophical Inquiries; and of Secret History*. The Second Edition, Corrected. London, John Murray.
- Evans, Richard J. 2014. *Altered Pasts. Counterfactuals in History*. London, Little–Brown.
- Ewald [Friedländer], Oskar 1906. *Kants Methodologie in ihren Grundzügen. Eine erkenntnistheoretische Untersuchung*. Berlin, Ernst Hofmann.
- Fehér M. István 1986. Zum Denkweg des jungen Heidegger. I. Die ersten Veröffentlichungen. In *Annales Universitatis Scientiarum Budapestinensis de Rolando Eötvös Nominatae – Sectio Philosophica et Sociologica* 20. 163–184.
- Fehér M. István 1994. Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger’s Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jaspers. In Theodore Kisiel – John van Buren (szerk.) *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany, SUNY. 73–89.
- Fehér M. István 2009a. Szövegkritika, kiadástörténet, interpretáció. A történeti-kritikai és az életműkiadások filológiai-hermeneutikai problémái (I.). *Világosság*. 50/2. 3–32.
- Fehér M. István 2009b. Szövegkritika, kiadástörténet, interpretáció. A történeti-kritikai és az életműkiadások filológiai-hermeneutikai problémái (II.). *Világosság*. 50/3. 63–93.
- Fehér M. István – Olay Csaba 2012. A másik igazsága. Fehér M. István válaszol Olay Csaba kérdéseire. In Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.) *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére*. Budapest, L’Harmattan. 265–332.
- Ferguson, Niall 2011a. Virtual History: Towards a ‘Chaotic’ Theory of the Past. In Niall Ferguson (szerk.) *Virtual History. Alternatives and Counterfactuals*. London, Penguin. 1–90.
- Ferguson, Niall 2011b. What if Britain had ‘stood aside’ in August 1914? In Niall Ferguson (szerk.) *Virtual History. Alternatives and Counterfactuals*. London, Penguin. 228–280.
- Geoffroy Château, Louis-Napoléon 1836. *Napoléon et la conquête du monde. 1812 à 1832. Histoire de la monarchie universelle*. Paris, H.-L. Delloye.
- Geyser, Josef 1909. *Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre. Eine Untersuchung der Formen und Prinzipien objektiv wahrer Erkenntnis*. Münster, Schöningh.
- Heidegger, Martin 1978. *Frühe Schriften*. Szerk. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Gesamtausgabe, 1. Frankfurt, Klostermann.
- Heidegger, Martin 2000. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910–1976*. Szerk. Hermann Heidegger. Gesamtausgabe, 16. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Heidegger, Martin 2007. *Zur Sache des Denkens*. Szerk. Friedrich-Wilhelm von Hermann. Gesamtausgabe, 14. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Heidegger, Martin – Rickert, Heinrich 2002. *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*. Szerk. Alfred Denker. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Holzhey (szerk.) 1986. *Der Marburger Neukantianismus in Quellen: Zeugnisse kritischer Lektüre, Briefe der Marburger, Dokumente zur Philosophiepolitik der Schule*. Basel, Schwabe.

- Husserl, Edmund 1987. *Aufsätze und Vorträge (1911–1921)*. Szerk. Thomas Nenon – Hans Rainer Sepp. Husserliana 25. Dordrecht, Martinus Nijhoff (Kluwer).
- Husserl, Edmund 1994. *Briefwechsel*. Szerk. Karl Schuhmann – Elisabeth Schuhmann. Husserliana Dokumente, 3. Dordrecht, Kluwer.
- Husserl, Edmund 2001. *Logik. Vorlesung 1896*. Szerk. Elisabeth Schuhmann. Husserliana Materialien, 1. Dordrecht, Kluwer.
- Ingarden, Roman 1968. Meine Erinnerungen an Edmund Husserl. In Husserl, Edmund: *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. Phaenomenologica, 25. Den Haag, Martinus Nijhoff. 106–135.
- Kusch, Martin 1995. *Psychologism. A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London, Routledge.
- Lebow, Richard Ned 2014. *Archduke Franz Ferdinand lives! A World without World War I*. New York, Palgrave Macmillan.
- Meinecke, Friedrich 1959. *Zur Theorie und Philosophie der Geschichte*. Szerk. Eberhard Kessel. Werke, 4. Stuttgart, Köhler.
- Mill, John Stuart 1974. *A System of Logic Ratiocinative and Inductive. Part II*. Szerk. M. John Robson. Collected Works, 8. London, Routledge.
- Morembert, H. Tribout de 1980. 54. Geoffroy Château. In Michel Prevost – Roman D’Amat – H. Tribout de Morembert (szerk.) *Dictionnaire de biographie française*. 15. (Gachot – Gilbert). Paris, Letouzey & Ané. 1149.
- Münkler, Herfried 2013. *Der Grosse Krieg. Die Welt 1914 bis 1918*. Berlin, Rowohlt.
- Natorp, Paul 1901. Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edm. Husserls „Prolegomena zur reinen Logik“. *Kant-Studien*. 6/2. 270–283.
- Natorp, Paul 1912. Kant und die Marburger Schule. *Kant-Studien*. 17/2. 193–221.
- Olay Csaba – Ullmann Tamás 2011. *Kontinentális filozófia a XX. században*. Budapest, L’Harmattan.
- Ott, Hugo 1986. *Der Habilitand Martin Heidegger und das von Schaezler’sche Stipendium. Ein Beitrag zur Wissenschaftsförderung der katholischen Kirche*. Freiburger Diözesan-Archiv. 106. 141–160.
- Pharos [Hammerl, Franz Xaver?] 1918. *Der Prozeß gegen die Attentäter von Sarajewo. Nach dem amtlichen Stenogramm der Gerichtsverhandlung aktenmäßig dargestellt*. Sonderdruck aus dem „Archiv für Strafrecht und Strafprozeß“. Berlin, R. v. Decker.
- Pohanka, Reinhard 2007. *Kein Denkmal für Maria Theresia: eine alternative Geschichte Österreichs*. Graz, Leykam.
- Reinach, Adolf 1921. *Gesammelte Schriften*. Herausgegeben von seinen Schülern. Halle, Max Niemeyer.
- Renouvier, Charles 1876. *Uchronie. L’utopie dans l’histoire*. Paris, la Critique philosophique.
- Ricoeur, Paul 1953. Geschichte der Philosophie als kontinuierliche Schöpfung der Menschheit auf dem Wege der Kommunikation. In Klaus Piper (szerk.) *Offener Horizont. Festschrift für Karl Jaspers*. München, Piper.
- Ricoeur, Paul 2001. L’histoire de la philosophie et l’unité du vrai. In *Histoire et vérité*. Paris, Seuil. 51–68.
- Rodiek, Christoph 1997. Erfundene Vergangenheit kontrafaktische Geschichtsdarstellung (Uchronie) in der Literatur. *Analecta Romanica*. 57. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Schmidkunz, Hans 1912. Grundzüge einer Lehre von der logischen Evidenz. *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. 146/1. 1–64.
- Schuhmann, Karl – Smith, Barry 1987. Adolf Reinach: An Intellectual Biography. In Kevin Mulligan (szerk.) *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*. Primary Sources in Phenomenology, 1. Dordrecht, Martinus Nijhoff. 3–27.

- Schwendtner Tibor 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L'Harmattan.
- Sieg, Ulrich 2013. *Geist und Gewalt. Deutsche Philosophen zwischen Kaiserreich und Nationalsozialismus*. München, Hanser.
- Spiegelberg, Herbert 1960. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. *Phaenomenologica*, 5–6. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Tellenbach, Gerd 1994. „Ungeschehene Geschichte” und ihre heuristische Funktion. *Historische Zeitschrift*. 258. 297–316.
- Tucker, Aviezer 1999. Historiographical Counterfactuals and Historical Contingency. *History and Theory*. 38/2, 264–276.
- Varga Péter András 2009. A *Logikai vizsgálódások* filozófiai álláspontja és annak átalakulása a mű első kiadását követően. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) *Husserl és a logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Budapest, L'Harmattan. 226–274.
- Varga Péter András 2013. *A fenomenológia keletkezése*. Cogito könyvek 9. Budapest, L'Harmattan.
- Varga Péter András 2015. Die Einflüsse der Brentanoschen Intentionalitätskonzeptionen auf den frühen Husserl. Zur Widerlegung einer Legende. In *Phänomenologische Forschungen*. [megjelenés alatt].
- Vetter, Helmuth 2014. *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*. Hamburg, Meiner.
- Waldenegg, Georg Christoph Berger 2011. What-If? Counterfactuality and History. In Dorothee Birke – Michael Butter – Tilmann Köppe (szerk.) *Counterfactual Thinking – Counterfactual Writing*. *Linguae & litterae*. Publications of the School of Language & Literature Freiburg Institute for Advanced Studies 12. Berlin, De Gruyter. 130–149.
- Wenzlhuemer, Roland 2009. Counterfactual Thinking as a Scientific Method. *Historical Social Research / Historische Sozialforschung*. 34/2, 27–54.
- Würthle, Friedrich 1978. *Dokumente zum Sarajevoprozeß. Ein Quellenbericht*. Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs. Ergänzungsband, 9. Wien, Berger.

TÓZSÉR JÁNOS

Filozófiai nézetkülönbség és a filozófiai problémák természete*

BEVEZETÉS

Felteszem, nem vagy fanatikus. Nem gondolod magadról, hogy minden filozófusnak episztemikus előjárója vagy. Nem gondolod, hogy – velük ellentétben – privilegiált hozzáférése van a valóság természetes illesztékeihez, és hogy érvelési képességek tekintetében minden filozófust túlszárnyalsz.

Ha ez így van (és remélem, így van), akkor (az életben legalább egyszer) fel kell tenned magadnak a kérdést: „*kitarthatok-e* a filozófiai nézeteim mellett, ha *belátom*, hogy más filozófusok, akiket magammal episztemikusan egyenrangúnak ismerek el, nem fogadják el a filozófiai nézeteimet? *Hihetek-e* az általam képviselt filozófiai elméletben, ha *belátom*, hogy az csak egy a sok közül, melyek mindegyikét olyan filozófusok képviselik, akik ugyanazzal az evidenciabázissal és nagyjából ugyanolyan érvelési képességekkel rendelkeznek, mint én?”

Mivel a feltett kérdés eldöntendő, leszámítva azt a választ, hogy „nem tudom” és hogy „a kérdés értelmetlen”, kétféleképpen válaszolhatsz. Vagy azt mondhatod, hogy e belátásod aláássa a filozófiai vélekedéseidet, vagy azt, hogy nem ássa alá. Az első esetben fel kell függesztened a filozófiai vélekedéseidet, vagy legalábbis át kell értékelned azok episztemikus státusáról gondoltakat. A második esetben minden maradhat a régiben: mindennapi filozófiai tevékenységedet folytathatod úgy, mintha mi sem történt volna. Komoly tétje van hát annak, hogyan válaszolsz.

* Szeretném köszönetemet kifejezni Ambrus Gergelynek, Bárány Tibornak, Demeter Tamásnak, Farkas Katalinnak, Forrai Gábornak, Komlósi Andreának, Lautner Péternek, Márton Miklósnak, Molnár Gábornak, Paár Tamásnak, Pöntör Jenőnek, Schmal Dánielnek, Zvolenszky Zsófiának és a két anonim bírálónak a témában folytatott beszélgetéseinkért és/vagy e tanulmány korábbi változataihoz fűzött kommentárjaikért. Bernáth Lászlónak különösen köszönöm hozzászólásait és kritikai észrevételeit. El kell mondanom: egyes vitapartnereim gondolatmenetem *minden* pontját kikezdték, és sok tekintetben megingatták álláspontomat. Rámutattak egy sor olyan kisebb-nagyobb nehézségre, melyekkel kapcsolatban egyelőre nem rendelkezem meggyőző megoldással. Tanulmányomat ezért félve, nem teljesen nyugodt szívvel adom közre. Tanulmányom megírását az OTKA 109638 számú kutatási pályázata támogatta.

Tanulmányomban a szkeptikus megfontolás mellett fogok érvelni; amellet, hogy fel kell függeszteni a filozófiai ítéleteinket. Tanulmányom első részében a szkeptikus és nem-szkeptikus oldal vitáját elemzem. A második részben egy meghatározott filozófiai problémát vizsgállok. A harmadik részben e probléma kapcsán megmutatom, hogy *valójában* mi a nyugtalanító az episztemikusan egyenrangú filozófusok nézetkülönbségében. A negyedik részben a filozófiai problémák általános természetéről adott víziómat adom elő. Az ötödik részben pedig szkeptikus (kissé szomorú) következtetéseimet sorolom fel.

I. MEGMEREVEDETT FRONTOK

Nézzük először a szkeptikus stratégiát! Vegyünk két episztemikusan egyenrangú filozófust: Peter van Inwagent és David Lewist. Van Inwagen, aki különösen érzékeny az episztemikusan egyenrangú filozófusok közti nézetkülönbségekre, a következő kérdést teszi fel:

Hogyan hihetem (ahogy hiszem), hogy a szabad akarat inkompatibilis a determinizmussal, hogy a nem-realizált lehetőségek nem fizikai tárgyak, és hogy az emberi lények nem időben és térben elnyúlt négydimenzionális entitások, ha David Lewis, aki elképesztő intelligenciával, belátással és képességgel rendelkezik, tagadja azokat a dolgokat, melyekben hiszek, és teljesen tudatában van és tökéletesen érti mindazokat az érveket, melyeket fel tudok hozni álláspontom mellett? (van Inwagen 1996. 138).

Ahogy van Inwagen fogalmaz: „plauzibilisnek tűnik azt mondani, hogy David és én ugyanazzal az evidenciával rendelkezünk [például] a szabad akarat kérdésében, és úgy tűnik, hogy vitánkról vagy azt kell állítani, hogy mindketten racionálisak vagyunk, vagy azt, hogy egyikünk sem az” (van Inwagen 2010, 27). Hogy merül fel a kétely arra vonatkozóan, hogy mindketten racionálisak, vagyis hogy mindketten jogosan kitarthatnak a saját álláspontjuk mellett? Van Inwagen szerint így:

Az az álláspont, hogy mindketten racionálisak vagyunk [...] nehezen védhető. Ha abból indulok ki, hogy mindketten racionálisak vagyunk, azonnal hallom W. K. Clifford szellemének suttogását, melyben tiltakozik: [...]

Ha te és Lewis mindketten racionálisan jártok el, ám ugyanazon evidencia alapján mégis egymásnak ellentmondó proposíciókat fogadtok el, akkor *te* olyasfajta bizonyítékok alapján fogadod el a kérdéses proposíciót (az inkompatibilizmusról szólót), amelyek semmivel inkább nem szólnak az inkompatibilizmus, mint a kompatibilizmus álláspontja mellett. (Hiszen ha így lenne, *maga Lewis* is úgy gondolná, hogy az inkompatibilizmus a helyes álláspont, és nem lenne racionális a részéről kitarítani a

kompatibilizmus mellett.) Igen ám, de az emberi pszichében lakozó késztetések közül, amelyek proposíciók elfogadására sarkallnak bennünket, egyedül a releváns evidenciára alapozott racionális okoskodás *követi le az igazságot*. A tapasztalat és a józan ész is egyaránt emellett szól. Ha viszont valamiféle belső késztetés, ha szabad így mondanom, valamiféle „hinni akarás” hatására fogadunk el egy proposíciót, akkor ez az eljárás nem követi le az igazságot: a proposíció elfogadását nem a proposíció *tárgyát képező dolgok természete* határozza meg (van Inwagen 2010. 28).

Miért ébreszt tehát Clifford szellemének suttogása van Inwagenben kételyt saját inkompatibilizmusa iránt? Íme az érv fő pontjai. (1) Tudja, hogy Lewis vele ellentétes állásponton van: kompatibilista. (2) Elismeri, hogy Lewis episztemikusan egyenrangú vele: mindketten ugyanazzal az evidenciabázissal rendelkeznek, és érvelési képességeik is durván megegyeznek. (3) Belátja, hogy a közös evidenciabázis nem elégséges/kényszerítő. (Egy helyütt egyenesen „komikus figuráknak” nevezi azokat, akik úgy vélik: elégséges/kényszerítő evidenciabázissal rendelkeznek saját filozófiai álláspontjuk mellett (van Inwagen 2009. 35). (4) Belátja, hogy mivel a közös evidenciabázis nem elégséges/kényszerítő, úgy *további érve* volna szüksége ahhoz, hogy megmutassa: az ő inkompatibilizmus melletti érve „követi le az igazságot” és nem a vele episztemikusan egyenrangú Lewisé. Azaz belátja: csak ilyen *további érv birtokában* hihetne nyugodt (kétségektől mentes) szívvel az inkompatibilizmusban, illetve a mellette felhozott következmény-érv konkluzív voltában. (5) Fájó szívvel elismeri: *nincsen* ilyen további érve.

Egyszóval (és nem van Inwagen perspektívájából): ha vesszük van Inwagen és Lewis vitáját a szabad akarat problémájával kapcsolatban, *mindössze* azt látjuk: mind van Inwagen, mind Lewis rendelkezik egy-egy egymásnak ellentmondó filozófiai elmélettel, *plusz* egy-egy fallibilis (nem elégséges/kényszerítő evidenciára támaszkodó) igazolással az elméletük mellett (lásd van Inwagen 1975; Lewis 1981). *De semmi többel*.

Mármost tegyük fel, hogy – Isten nézőpontjából nézve – van Inwagennek van igaza: a szabad akarat valóban összeegyeztethetetlen a determinizmussal. Vagyis van Inwagen álláspontja reprezentálja helyesen a valóság ontológiai domborzatát. A probléma az – és ez a szkeptikus érv lényege! –, hogy ha mindez így is volna, *nem változtatna semmin*. Attól, hogy kettejük közül van Inwagennek volna igaza, episztemikusan nem kerekedne Lewis fölé. Igaz vélekedése episztemikusan *továbbra is* egyenértékű volna Lewis hamis vélekedésével. A tudás klaszszikus meghatározása szerint ebben az esetben van Inwagen ugyan *tudná*, hogy a szabad akarat nem egyeztethető össze a determinizmussal, mivel teljesülne a tudás valamennyi szükséges feltétele (igazság, megfelelő vélekedés, fallibilis igazolás), de – a fentebb említett további érv hiányában – azt *nem tudná, hogy tudja*, hogy a szabad akarat nem egyeztethető össze a szabad akarattal. A fentebb említett további érv hiányában tehát *puszta véletlen* volna, hogy az igaz állásponton van. Ahogy Jason Brennan fogalmaz:

Íme egy analógia. Tegyük fel, hogy ezer ember, akik mind São Paolóba igyekeznek eljutni, véletlenszerűen felszállnak a dallasi Fort Worth repülőtérre induló járatokra. [...] Ebből az ezer emberből néhány száz valóban São Paolóban landol, a legtöbben azonban máshová érkeznek. Úgy tűnik, a filozófia is sok szempontból ilyen. Elvihet néhány embert a megfelelő célállomásra, de a legtöbben máshol landolnak. De a helyzet még ennél is rosszabb. Az utasok ugyanis tudják, hogy São Paolóba érkeztek-e, vagy sem. A filozófia esetében néhányan szintén az igazsághoz érkeznek. Csakhogy nekik nincsen megkülönböztethetően jobb indokuk arra, hogy ezt higgyék, mint tévedésbe esett társaiknak. Persze hihetik, hogy jobb indokaik vannak, de a velük egyet nem értő episztemikusan egyenrangú társaik is hihetik ugyanezt. Külső nézőpontból azonban *minden ugyanolyannak tűnik* (Brennan 2010. 3–4; kiemelés tőlem).

Ha úgy gondolod, hogy a fentebbi szkeptikus megfontolásoknak kételyt kell ébreszteniük benned, akkor felül kell vizsgálnod a filozófiai nézeteid episztemikus státusáról gondoltakat. Vagy valami hasonlót kell mondanod, mint amit maga van Inwagen mond: „nem tudok Clifford szellemére hallgatni, nem tudok agnosztikus lenni [...], képtelen vagyok azt hinni, hogy gnoszticizmusom irracionális [...], nem vagyok képes hallgatni e suttogásra, csakhogy arra *is* képtelen vagyok, hogy válaszoljak rá” (van Inwagen 2010. 28; kiemelés tőlem). Vagyis egyfajta *skizofrén* (de legalábbis kognitív békét egészen bizonyosan nem eredményező) álláspontot kell magadévá tenned. Egyrészt el kell ismerned, hogy valóban csak akkor hihetnél jogosan filozófiai vélekedéseidben, ha képes volnál azok metaigazolására, csakhogy erre nem vagy képes, másrészt viszont azt is el kell ismerned, hogy pszichológiai okok folytán arra *sem* vagy képes, hogy felfüggeszd a filozófiai vélekedéseidet.

Vagy azt kell mondanod: pszichológiai tényezők ide vagy oda, fel kell függesztened a filozófiai vélekedéseidet. Ahogy például Richard Feldman fogalmaz: „a szkeptikus konklúzió racionális: nem arról van szó, hogy minden álláspont racionális, vagyis nem arról, hogy valakinek az álláspontja valahogy mégis privilegizált; [i]nkább az ítélet felfüggesztése indokolt” (Feldman 2006. 233). Persze, ha szeretnéd, Feldmanhoz hasonlóan hozzáfűzheted: „nehezen vitatható, hogy az ilyen esetekben az ítéletek felfüggesztése különösen nehéz tud lenni” (Feldman 2006. 233). (Hasonlóan érvel még Plant 2012.)

Az antiszeptikus stratégia hívei szerint a fentebbi érvelés célt téveszt. De nem azért téveszt célt, mert pszichológiailag valami hallatlanul nehezét követel, hanem azért, mert az a belátásod, hogy a magaddal episztemikusan egyenrangúnak elismert filozófusok nem fogadják el a filozófiai nézeteidet, *előre irreleváns*. Egész egyszerűen *független* a kérdéses filozófiai nézeteidtől.

A következőről van szó. Vegyük ismét van Inwagen esetét. Szerinte a nem-realizált lehetőségek nem fizikai tárgyak, hanem absztrakt entitások, melyek azokat a módokat reprezentálják, amilyen a világ lehetne. Mármint, amikor van Inwagennek arról kell határoznia, hogy hihet-e jogosan efféle absztrakt entitá-

sok létezésében, akkor *kizárólag* e problémához *inherensen* kapcsolódó megfontolásokat kell figyelembe vennie. Ennélfogva csak akkor indokolt feladnia vagy felfüggesztenie a vélekedéseit, vagy egyáltalán csak elbizonytalanodnia, ha a kérdéses elméletében (tudniillik az ersatzizmusban) valamilyen megoldhatatlannak látszó *belső* nehézséget lát.

Indokolt felfüggesztenie az álláspontját például akkor, ha nem tud választ adni arra a kérdésre, hogy mi tünteti ki az aktuális világot a számtalan nem aktualizált lehetőség közül. Ugyancsak indokolt, ha nem tudja magyarázni a világokon átívelő azonosság fogalmát. Vagy ha elköteleződven az absztrakt entitások létezése mellett, nem tud mit mondani arra a kérdésre, hogy mi, térben és időben létező személyek hogyan férhetünk hozzá ezekhez a téren és időn kívüli entitásokhoz. Csak ha ilyen, a témához inherensen kapcsolódó kérdésekre nem tud megnyugtatóan felelni, akkor merülhet fel racionális lehetőségként filozófiai elméletének a felfüggesztése. Az a belátás azonban, hogy (1) Lewis és más vele episztemikusan egyenrangú filozófusok nem értenek egyet vele, illetve hogy (2) nem rendelkezik további (meta)érvvel amellet, hogy az ersatzizmus melletti érve „követi le az igazságot”, *nem tartozik ezek közé*. E belátásoknak az égvilágon semmi köze a kérdéses elméletéhez, sem pro, sem kontra. Egyszóval, a szkeptikus kihívás indokolatlan. (Némileg hasonlóan, e függetlenségre apelálva érvel még Kelly 2006, 2010, 2013, vagy régebbről Rescher 1978, 1985 és még sokan mások.)

Ha tehát nyugodt szívvel ki akarsz tartani filozófiai vélekedéseid mellett, akkor erre a *függetlenségre* érdemes apellálnod. Ha pedig *egyáltalán* nem akarod zavartatni magad attól a belátásodtól, hogy olyan filozófusok nem osztják az álláspontodat, akiket magaddal episztemikusan egyenrangúnak ismersz el, akkor azt is mondhatod: az e belátásra alapozott szkeptikus érvelés abszurd. Vegyük például Lewis híres parafrázis érvét a genuin realizmus mellett:

Az általunk benépesített világon kívül meggyőződéseim szerint léteznek más lehetséges világok is. Érvként a következőkkel szolgálhatok. Vitán felül igaz, hogy a dolgok állhatnának másképp is, mint ahogy állnak. Úgy hiszem – és ebben, gondolom, az olvasó is egyetért –, hogy a dolgok számtalan módon állhatnának másképp. De mit is jelent ez? A hétköznapi nyelv lehetővé teszi a következő parafrázist: sok olyan módja van annak, ahogy a dolgok állhattak volna, amely eltér attól, ahogyan valójában alakulnak. Első pillantásra ez a mondat egy egzisztenciális kvantifikáció. Azt állítja, hogy sok entitás létezik, amely megfelel egy bizonyos leírásnak, annak, „ahogy a dolgok állhattak volna”. Úgy hiszem, hogy a dolgok számtalan módon állhattak volna másképp; hiszek meggyőződéseim elfogadható átfogalmazásában; s ezért – a fenti parafrázist készpénznek véve – hiszek abban, hogy léteznek azok az entitások, amelyeket „módok, ahogy a dolgok állhattak volna” leírással ragadhatunk meg. Jómagam inkább a „lehetséges világok” elnevezést részesítem előnyben (Lewis 1973/2004. 91).

Nézzük hát e *reductio ad absurdum* típusú érvet a szkeptikus kihívással szemben (lásd Mekis–Sutyák 2013. 124)! Tételezzük fel, hogy Lewis vitapartnerei egy kozmikus véletlen folytán egyik naptól elkezdenének elhalálozni, s e folyamat egész odáig tartana, hogy a lehetséges világok ontológiai státuszával kapcsolatban a genuin realizmussal logikailag összeegyeztethetetlen elméleteket immáron egyetlen filozófus sem képviselné. Ebben az esetben abszurd volna Lewisnak így okoskodnia: „amíg éltek velem episztemikusan egyenrangú filozófusok, akik a lehetséges világok ontológiai státusa kapcsán azt állították, hogy azok absztrakt partikulárek halmazai, vagy azt, hogy fiktív entitások, vagy azt, hogy strukturális univerzálék, addig nem hihettem jogosan a multiverzum létezésében. De attól a pillanattól fogva, hogy az utolsó velem episztemikusan egyenrangú vitapartnerem is kilehelte a lelkét, *már* jogosan hihetek.”

Ez az okoskodás azért volna abszurd (és persze méltatlan Lewishoz), mert a nézetkülönbség megszűnése tényének az égvilágon *semmi köze nincs* a lehetséges világok ontológiai státuszának a problémájához és a genuin realizmus mellett felhozott parafrázis érvhez. Mindez pedig azt mutatja: *nem függhet* Lewis vélekedésének episztemikus státusa attól, hogy a vele episztemikusan egyenrangú filozófusok nem osztják Lewis vélekedését. Egyes-egyedül az számít: mennyire erős érvekkel van alátámasztva az adott filozófiai vélekedés, küzd-e belső nehézségekkel, vagy sem, rendelkezik-e komoly magyarázóerővel, vagy sem stb. Mivel a nézetkülönbségre apelláló szkeptikus megfontolás nem ilyen, nem kell figyelembe venni. S ami a legfontosabb: meg lehet nyugodni és ott lehet folytatni, ahol abba hagytuk.

A szkeptikus és antiszkeptikus oldal vitájának dialektikája nagy vonalakban tehát a következőképpen fest. A szkeptikus oldal azt igyekszik megmutatni: annak a belátásodnak a fényében, hogy olyan filozófusok nem fogadják el a filozófiai álláspontodat, akiket magaddal episztemikusan egyenrangúnak ismersz el, fel kell függesztened a filozófiai vélekedéseidet. Az antiszkeptikus oldal viszont arról próbál meggyőzni: e belátásod teljességgel irreleváns, következésképpen nyugodtan kitarthatsz a filozófiai vélekedéseid mellett. A két álláspont vitája tehát arról folyik: *releváns-e* a fentebbi belátásod a mindennapi filozófiai gyakorlat szempontjából, vagy nem az.

Nem hiszem, hogy ezen az absztrakciós szinten eldőlhet a vita. Azt állítom: csak akkor lehet megmutatni, hogy az antiszkeptikus oldal függetlenségre vagy irrelevanciára való apellálása nem hozhat valódi megnyugvást, ha rájövünk a filozófiai nézetkülönbségek okára és megvizsgáljuk maguknak a filozófiai problémáknak a természetét. Enélkül a két álláspont vitája csak egy *újabb* ($n+1$.) nézetkülönbség episztemikusan egyenrangú filozófusok között.

II. EGY FILOZÓFIAI PROBLÉMA

Vegyük a fizikai tárgyak időbeli létezésének metafizikai problémáját és képzeljük el Lewis, van Inwagen és Szent Ágoston vitáját.

Lewis kezd és így érvel: „A fizikai tárgyak időbeli létezésük során megváltozhatnak. Egy drót lehet egyenes t_1 -ben és görbe t_2 -ben. Peter, te endurantista vagy, így azt állítod: a fizikai tárgyak létezésük minden pillanatában teljes egészükben jelen vannak, és ennél fogva a fizikai tárgyak perzisztenciáját numerikus azonosságnak tekinted. Azt állítod: a drót t_1 -ben numerikusan azonos a t_2 -beli dróttal. Csakhogy így – nem is magyarázom tovább – összeütközésbe kerülsz a Leibniz-törvénnyel, mely szerint ha a fizikai tárgy numerikusan azonos b fizikai tárggyal, akkor a -nak és b -nek minden intrinzikus tulajdonsága azonos. Ha viszont abból indulsz ki, mint én, és a fizikai tárgyakat téridő-nyúlványoknak, spacio-temporális részek mereológiai fúziójának tekinted, akkor nem kerülsz összeütközésbe a Leibniz-törvénnyel. Íme a megoldás: a »drót t_1 -ben« és a »drót t_2 -ben« mint a drót spacio-temporális részei numerikusan különböző entitások, és a drót »drót t_1 -ben« spaciotemporális része rendelkezik az egyenesség tulajdonságával, és az attól numerikusan különböző »drót t_2 -ben« spacio-temporális része rendelkezik a görbeség tulajdonságával. Nincs ütközés a Leibniz-törvénnyel, mivel nem egy és ugyanazon fizikai tárgy egyenes t_1 -ben és görbe t_2 -ben, hanem két numerikusan különböző entitás.”

Van Inwagent természetesen nem érné váratlanul Lewis érvelése. Ezt válaszolhatná: „A fizikai tárgyak igenis teljes egészükben jelen vannak a létezésük minden pillanatában, és perzisztenciájuk igenis numerikus azonosságként értendő. Hidd el David, ha ebből indulsz ki, akkor sem kerülsz összeütközésbe a Leibniz-törvénnyel. Íme a megoldás: a drót nem szimplíciter egyenes t_1 -ben és szimplíciter görbe t_2 -ben, hanem valójában az »egyenés t_1 -ben« és »görbe t_2 -ben« tulajdonsággal rendelkezik. Nincsen összeütközés a Leibniz-törvénnyel, mert az »egyenés t_1 -ben« és a »görbe t_2 -ben« a drótnak nem inkompatibilis tulajdonságai.”

Tegyük fel, mielőtt Szent Ágoston közbeszólna, Lewis azonnal visszavágna: „Peter, a megoldási javaslatod sajnos elfogadhatatlan. Ha ugyanis azt állítod, hogy egy fizikai tárgy valamilyen tulajdonsággal való rendelkezése magában foglal egy időindexet, vagyis a fizikai tárgyak nem szimplíciter rendelkeznek tulajdonságokkal, akkor szembekerülsz azzal az alapvető meggyőződésünkkel, hogy egy fizikai tárgy tulajdonságaiban bekövetkezett változásán annak intrinzikus tulajdonságaiban bekövetkezett változását értjük. Amikor azt mondjuk, hogy a drót megváltozott (t_1 -ben egyenes, t_2 -ben görbe), akkor ezzel valójában azt mondjuk: elvesztette az egyenesség tulajdonságát és azzal egy inkompatibilis tulajdonságra tett szert. Ezt a változás fogalmával kapcsolatos alapvető meggyőződésünket azonban nem fejezi ki a te javaslatod, hiszen – ahogy magad is mondtad – az »egyenés t_1 -ben« relációs tulajdonság nem inkompatibilis a »görbe t_2 -ben« relációs tulajdonsággal.”

Van Inwagen erre azt felelhetné: „Drága David, bagoly mondja verébnek! A te megoldásod is szemben áll egy alapvető meggyőződésünkkel. Nevezetesen azzal, hogy a fizikai tárgyak időbeli létezését azonosságként értjük. Hogy úgy gondoljuk: ugyanattól az asztaltól állunk fel, mint ami mellé leültünk, és ugyanabból az ágyból kelünk fel reggel, mint amelyben este álomra hajtjuk a fejünket. Nem is szólva arról, hogy perdurantizmusod mennyire szembemegy alapvető meggyőződésünkkel, ha azt a személyekre is kiterjeszted. Ekkor ugyanis nem azt kell mondanom, hogy »fáj a fejem«, ahol is e kijelentés szubjektuma én magam vagyok, hanem valami olyasmit, hogy »fáj egy spacio-temporális részem spacio-temporális feje«, vagyis hogy egy spacio-temporális részem a fájdalom szubjektuma. Ne mondd, David, hogy e javaslatod nem áll szemben azzal a híres maximáddal, hogy »soha ne hozakodj elő olyan filozófiai elmélettel, melyben nem tudsz hinni a legkevésbé filozófiai és leginkább hétköznapi pillanataidban.«” (Lewis 1986, 135). (A Lewis és van Inwagen szájába adott érvek a következő művekben szerepelnek: Lewis 1986; van Inwagen 1990.)

Tegyük fel, hogy Szent Ágoston, aki eddig csak némán szemlélte a vitát, e ponton szólalna meg. „David! Peter! Nem lehet, hogy mindketten tévedtek? Az igazság ugyanis szerintem az, hogy minden fizikai tárgy csak a jelenben létezik. A múlt és a jövő nem létezik, következésképpen nem léteznek fizikai tárgyak sem a múltban, sem a jelenben. Mivel minden fizikai tárgy kizárólag a jelenben létezik, és mivel egyetlen fizikai tárgy sem rendelkezik inkompatibilis tulajdonságokkal a jelenben, úgy egyetlen fizikai tárgy sem rendelkezik inkompatibilis tulajdonságokkal a létezése során. Nincs összeütközés a Leibniz-törvénnyel, melyet természetesen én is nagy tisztelettel elfogadok.”

Ha ez történne, Lewis és van Inwagen kórusban ezt felelnék: „A prezentizmus mindkettőnk számára vállalhatatlan. Ha ugyanis elfogadnánk, három olyan alapvető meggyőződésünk valamelyikét kényszerülnénk tagadni, melyek egyiktől sem tudunk semmiképpen sem megválni. (1) Léteznek igaz múltból szóló állítások (például: »Beethoven alacsony férfi volt«). (2) Minden igaz állítás igazsága szuperveniál a létezésen, azaz minden (legalábbis kontingensen) igaz kijelentés esetében van valami, ami azt igazzá teszi. (3) A múltbeli igazságok nem szuperveniálhatnak a jelenbeli létezésen; annak a kijelentésnek például, hogy »a Jura-korban dinoszauruszok mászkáltak a Földön«, nincsen a jelenben igazságalkotója. Mármint, e három kijelentésből következik, hogy a prezentizmus hamis.”

Visszafogom magam, és nem folytatom e képzeletbeli vita bemutatását. Már az eddig elhangzottak is jól illusztrálják mindazt, amit a fizikai tárgyak időbeli létezésének metafizikai problémája kapcsán látnunk kell.

III. SZKEPTIKUS REFLEXIÓK

A fentebbi képzeletbeli vita legfontosabb tanulsága az: mind Lewis perdurantizmusa, mind van Inwagen eternalista endurantizmusa, mind Szent Ágoston prezentizmusa *szemben áll valamilyen alapvető meggyőződésünkkel*. Lewis perdurantizmusa azzal, hogy a fizikai tárgyak időben azonosak lehetnek; szerinte egy drót t_1 -ben nem ugyanaz a drót, mint t_2 -ben. Van Inwagen eternalista endurantizmusa azzal, hogy a fizikai tárgyak megváltozhatnak intrinzikus tulajdonságaikban; szerinte egy drót nem lehet t_1 -ben szimpliciter egyenes és t_2 -ben szimpliciter görbe. Szent Ágoston prezentista endurantizmusa azzal, hogy a fizikai tárgyak nem csak egy időben létezhetnek; szerinte a drót kizárólag a jelen pillanatban létezik. Tehát Lewis is, van Inwagen és Szent Ágoston is *csak azon az áron* hihet a filozófiai elméletében, ha tagad legalább egy olyan proposíciót, melyben mindannyian hiszünk legkevésbé filozófiai és leginkább hétköznapi pillanatainkban.

Tehát *nem*, vagy nem csak arról van szó, amit korábban Clifford szelleme van Inwagen fülébe suttogott. Nem, vagy nem csak arról, hogy mivel a fizikai tárgyak időbeli létezésével kapcsolatos evidenciabázis nem elégséges/kényszerítő, úgy mind Lewisnak, mind van Inwagennek, mind Szent Ágostonnak elő *kellene* állni egy *további érvel*, ami megmutatja, hogy az *ő* érvük az, ami „leköveti az igazságot”, csak hogy egyikük sem rendelkezik efféle további érvel. Hanem arról – és ez a döntő momentum! –, hogy *maga* a fizikai tárgyak időbeli létezésének a metafizikai problémája *olyan természetű*, hogy akármelyik álláspontot fogadod is el, *szerűségképpen* szembe állsz valamelyik alapvető meggyőződésünkkel.

Úgy tűnik tehát: magát a fizikai tárgyak időbeli létezésének problémáját bizonyos *alapvető meggyőződéseink együttes inkonzisztenciája eredményezi*. Vagyis az, hogy olyan alapvető meggyőződésekkel rendelkezünk a fizikai tárgyak időbeli létezése kapcsán, melyek együttesen nem lehetnek igazak. Lássuk!

- (1) A fizikai tárgyak létezésük minden pillanatában teljes egészükben jelen vannak, vagyis a fizikai tárgyak azonosak az időben.
- (2) A fizikai tárgyak képesek megváltozni intrinzikus tulajdonságaikban.
- (3) A fizikai tárgyak nem csak a jelenben létezhetnek.
- (4) Ha *a* fizikai tárgy azonos *b* fizikai tárggyal, akkor *a*-nak és *b*-nek minden intrinzikus tulajdonsága azonos.

Az is jól látszik továbbá: a különböző elméletek magját az határozza meg, hogy azok mely alapvető meggyőződéseinket veszik névértéken, és mely alapvető meggyőződésünkkel állnak szemben. Lewis perdurantizmusa elfogadja a (2)-t, (3)-at és (4)-et, de tagadja az (1)-et. Van Inwagen eternalista endurantizmusa elfogadja az (1)-et, (3)-at és (4)-et, de tagadja a (2)-t. Szent Ágoston prezentista endurantizmusa pedig elfogadja az (1)-et, (2)-t és (4)-et, de tagadja a (3)-at.

Vedd észre: az antiszkeptikus stratégia híve nem veheti elő a legfőbb ütőkártyáját, és nem mondhatja azt, hogy e belátás *független* a kérdéses problémától, és ennél fogva irreleváns. Az ugyanis egészen bizonyosan *inherensen* tartozik a fizikai tárgyak időbeli létezésének metafizikai problémájához, hogy akár perdurantista, akár eternalista endurantista, akár prezentista endurantista vagy, ha konzisztens kívánsz lenni, fel kell adnod valamely alapvető meggyőződésedet a fizikai tárgyak időbeli létezésével kapcsolatban.

Miért hajtja mindez a szkeptikus malmára a vizet? Azért, mert az elfogulatlan (a témában nem involvált) szemlélő számára e vita szereplői egytől egyig *komikus figuráknak* tűn(het)nek. Nem csak azok a filozófusok komikus figurák ugyanis, akik azt gondolják magukról, hogy elégséges/kényszerítő evidenciával rendelkeznek az álláspontjuk mellett (ahogy azt van Inwagen állítja). Az elfogulatlan szemlélő számára azok *is* komikusak, akik elméletük konzisztenciája kedvéért olyan proposíciót tagadnak, melyben legkevésbé filozófiai és leginkább hétköznapi pillanataikban *maguk is* komolyan és őszintén hisznek, és teszik ezt csak azért, mert a kérdéses proposíció nem konzisztens olyan proposíciókkal, melyekben legkevésbé filozófiai és leginkább hétköznapi pillanataikban *szintén* komolyan és őszintén hisznek.

Mondom másképp. E vita szereplői érvelésük során azt róják fel vitapartnereiknek, hogy azok szembe állnak valamelyik alapvető meggyőződésünkkel, noha ez történetesen rájuk is *éppúgy* igaz. Elméletük érényének állítják be, hogy az összhangban van bizonyos alapvető meggyőződéseinkkel, de azt nem ismerik el vitapartnereik elméletének érényeként, hogy az *is* összhangban van bizonyos alapvető meggyőződéseinkkel.

Mondom megint más szavakkal – remélem, nem magyarázom túl. A fentebbi vita szereplői ahelyett, hogy tevékenységükre reflektálva azt mondanák: „belátom, hogy e probléma kapcsán egymással inkonzisztens alapvető meggyőződésekkel rendelkezünk, és ezért remény sincs arra, hogy valaha is meggyőzzem a vitapartnereimet”, *továbbra is* azon fáradoznak, hogy meggyőzzék vitapartnereiket. Illetve, ahelyett hogy tevékenységükre reflektálva azt mondanák: „mivel belátom, hogy e probléma kapcsán a vita összes résztvevője olyan alapvető meggyőződésekkel rendelkezik, melyek együttesen nem lehetnek igazak, úgy ez annak félreérthetetlen jele, hogy e probléma megoldása kapcsán nem lehet közöttünk konszenzus”, *továbbra is* újabb és újabb érvekkel állnak elő saját álláspontjuk mellett – feltehetőleg azt remélve ettől, hogy saját álláspontjuk előbb vagy utóbb konszenzuálisan elfogadottá válik.

Persze lehet azt mondani, hogy ebben semmi dehonesztáló nincs e vita résztvevőire nézve – a filozófia már csak ilyen tevékenység. Nem állítom, hogy kényszerítő érvem van amellett, hogy olyan perspektívából *kell* nézni e filozófusok vitáját, melyből azok komikus figuráknak tűnnek. De azért igenis szól valami amellett, hogy mégis így érdemes nézni őket.

Vegyük elő megint Lewis érvét a perdurantizmus mellett. Íme: a fizikai tárgyak időbeli létezésével kapcsolatos alapvető meggyőződésünk szerint a fizikai tárgyak megváltozhatnak intrinzikus tulajdonságaikban. Ha azt állítanánk, hogy a fizikai tárgyak időbeli létezésük minden pillanatában teljes egészükben jelen vannak, és ennél fogva perzisztenciájukat numerikus azonosságként értenénk, akkor szembekerülnénk a Leibniz-törvénnyel. Mivel ezt nem tehetjük, azt kell állítanunk: a fizikai tárgyak nincsenek teljes egészükben jelen időbeli létezésük minden pillanatában, hanem csak bizonyos spacio-temporális részek vannak jelen teljes egészükben.

Vedd észre: noha Lewis nem rendelkezik azzal a bizonyos további érvel, melynek azt kellene igazolnia, hogy az előbbi érve „követi le az igazságot”, maga az érve teljesen rendben van az érvelés sztenderd szabályai szerint. Premisszái plauzibilisek és azokból valóban következik a kívánt konklúzió. (Természetesen nemcsak Lewis, hanem van Inwagen eternalista endurantizmus és Szent Ágoston prezentista endurantizmus mellett felhozott érvével is előhozakodhattam volna.)

De most maradjuk Lewis érvénél. A következőt kell látni. Ha történetesen *nem rendelkezünk* azzal az alapvető meggyőződéssel, hogy a fizikai tárgyak azonosak az időben, akkor Lewis érve azonnal *meggyőzne* mindannyiunkat. Hogy úgy mondjam: valamennyien *született perdurantisták* volnánk. Könnyedén el tudok képzelni olyan értelmes (nem emberi) lényeket, akik valóban született perdurantisták. Nagy fantázia nem is szükséges ehhez. E lényekről csak azt kell gondolnunk: eseményszerűen tapasztalják a fizikai tárgyakat; számukra a drót nem egyszerűen van, hanem történik; és nem tesznek kategoriális különbséget a fizikai tárgyak és az események között.

Csak hogy – és ez a probléma gyökere! – *mi nem vagyunk született perdurantisták*. Ha akarjuk, ha nem, *mi rendelkezünk* azzal az alapvető meggyőződéssel, hogy a tárgyak azonosak az időben. Ha úgy tetszik: *elménkbe van égetve*, hogy környezetünk tárgyait az időben azonosként konceptualizáljuk. Vagyis a fizikai tárgyak időbeli létezésének metafizikai problémája kapcsán azért reménytelen konszenzuálisan elfogadott, végérvényes megoldásban reménykedni, mert *az elménk történetesen olyan, amilyen*. Vagy, ahogy Colin McGinn fogalmaz: „*nem vagyunk kognitíve felruházva olyan képességekkel, hogy megoldjuk [ezt a] filozófiai problémát*” (McGinn 1993. 10; kiemelés tőlem).

McGinn-nel szemben nem azt állítom, hogy abban az értelemben vagyunk elzárva e probléma megoldásától, „amilyen értelemben egy majom képtelen megérteni a kvantumfizikát” (McGinn 1989. 359). Már csak azért sem, mert nem kizárt, hogy Isten nézőpontjából nézve Lewis megoldása a helyes. Hanem abban az értelemben vagyunk elzárva e probléma megoldásától, hogy elménkbe olyan alapvető meggyőződések vetett az evolúció, vagy a kultúra, vagy az Isten, melyek együttesen nem lehetnek igazak.

A következőről van tehát szó. A vita résztvevőinek mindegyike elménkbe vésett alapvető meggyőződéseink fogságában él. E (belénk vésett) alapvető meggyőzések nélkül el sem tudnának kezdeni gondolkodni a fizikai tárgyak időbeli létezéséről. Csakhogy gondolatmenetük akármilyen irányban is halad, szükségképpen eljut addig a pontig, amikor arra kell ráeszmélniük: *itt és most* olyan proposíciót kényszerülnek tagadni, melyben legkevésbé filozófiai és leginkább hétköznapi pillanataikban komolyan és őszintén hisznek. Talán nem túlzok és nem vagyok nagyon igazságtalan, ha ezért e vita résztvevőit komikus figuráknak tekintem.

IV. NAGY KÉP A FILOZÓFIAI PROBLÉMÁK TERMÉSZETÉRŐL

Nem látom különösebb akadályát annak, hogy általánosítsunk és azt állítsuk: *valamennyi* (vagy legalábbis a legtöbb) filozófiai probléma *releváns módon* hasonlít a fizikai tárgyak időbeli létezésének problémájához. Azaz: *minden* (vagy legalábbis a legtöbb) filozófiai probléma bizonyos alapvető meggyőződéseink együttes inkonzisztenciájának eredménye. Minden (vagy legalábbis a legtöbb) filozófiai probléma kapcsán olyan alapvető meggyőzésekkel rendelkezünk, melyek mindegyikét külön-külön *névértéken vennénk*, de – mivel ezek együttesen nem lehetnek igazak – *ezt mégsem tehetjük*.

Általános *knock-out* érvem nincs e hipotézis mellett. Nem is hiszem, hogy lehetséges olyan deduktív, karosszékből elvégezhető érvelés, mely minden kétséget kizáróan alátámasztaná e hipotézist a filozófiai problémák természetéről.

Heurisztikus megfontolásom viszont van. E hipotézis jól magyarázza azt a tényt, hogy nem létezik egyetlen olyan filozófiai probléma sem, amelynek megoldása kapcsán egyetértésre jutottak volna a felek, és nem létezik egyetlen olyan filozófiai elmélet sem, amelyet valamennyi filozófus elfogad. (Tekintsünk el most az olyan trivialitásokról, mint hogy „a tudás faktív mentális állapot”, vagy hogy „az azonossági viszony tranzitív”, vagy hogy „az álomtapasztalatok nem igazolják a külvilágra vonatkozó vélekedéseinket”.) Eszerint: *azért* léteznek filozófiai nézetkülönbségek, mert a filozófiai viták kapcsán az egyik fél más alapvető meggyőződéseinket veszi névértéken, és más alapvető meggyőzésekkel áll szemben, mint a vitapartnerei.

De nem csak ezt magyarázza plauzibilisen. Hanem azt a tényt is, hogy a filozófiai problémáknak nem annyi megoldása van, ahány szál filozófus létezik. A filozófusok többé-kevésbé jól körülhatárolható táborokba tömörülnek. A fentebbi példánál maradva: vannak perdurantisták, eternalista endurantisták, prezentista endurantisták és exdurantisták. Az exdurantizmusról csak azért nem ejtettem eddig szót, mert az csak szemantikájában tér el a perdurantizmustól (lásd Sider 2001). Filozófiai elméleteken tehát nem maximálisan specifikus proposícióhalmazokat értek. Egy szó, mint száz, hipotézisem alapján azt lehet mondani: *azért*

nem létezik a filozófiában annyi elmélet, ahány filozófus, mert a filozófusok különböző filozófiai elméletek (elmélettípusok) híveinek tekintik magukat, mely elméletek (elmélettípusok) magját – függetlenül a szubjektív kidolgozásbeli különbségektől – éppen az határozza meg, hogy az mely alapvető meggyőződéseinket veszi névértéken, és melyikkel áll szemben.

Természetesen adós vagyok annak meghatározásával, mit értek alapvető meggyőződéseken. Íme, négy példa ezekre.

- (1) A fizikai tárgyak képesek intrinzikus tulajdonságaikban megváltozni.
- (2) Az egészséges emberek az átlagos, hétköznapi szituációban rendelkeznek erkölcsi felelősséggel.
- (3) Minden fizikai eseménynek van elégséges fizikai oka.
- (4) Valóságghű érzéki tapasztalatunk során közvetlenül az észlelt tapasztalatfüggetlen valóságnak vagyunk a tudatában.

Nem könnyű ezek közös jellemzőit felsorolni. Nem állítható például bizonyossággal az, hogy ezeknek az alapvető meggyőzéseknek sajátos fenomenális karaktere van, és ezek épp sajátos fenomenológiájuk révén töltik be a szerepüket. Ez azért nem állítható, mert – ahogy David Chalmers helyesen megjegyzi – „[f]eleltébb kontroverzális, hogy létezik-e kognitív fenomenológia függetlenül az érzéki fenomenológiától” (Chalmers 2014. 537). Az sem állítható, hogy ezek az alapvető meggyőzések minden esetben spontánul (minden teoretikus megfontolás nélkül) jönnek létre bennünk. Meggyőződésem, hogy a (3) teoretikus mérlegelés eredménye, vagyis egészen bizonyosan nem spontán. És az sem állítható, hogy ezeknek az alapvető meggyőzéseknek az eredete közös. Épp ellenkezőleg gondolom. Az (1) feltehetőleg a kőkorszaki körülményekhez adaptálódott elménk tartozéka (egyértelmű evolúciós haszonnal jár hinni benne), vagy ha nem, akkor Isten véste az elménkbe. A (2) erkölcsi eredetű meggyőződésünk, melyet feltehetőleg a kultúránk kényszerít ránk. A (3) a természettudomány (különösen a fizika) sikerére alapozott induktív metafizikai tézis, s mint olyan nem idősebb 300–350 évnél. A (4) pedig fenomenológiai gyökerű meggyőződés, mely érzéki tapasztalataink reflexiójából származik (lásd Martin 2002). Egyszóval úgy látom: elménkbe véssett alapvető meggyőzések eredetüket és korukat tekintve *teljesen heterogének* lehetnek.

Mindezeket leszámítva azért egy valami *valamennyi* kapcsán elmondható: ezek az alapvető meggyőzések meghatározó *szerepet* töltenek be bizonyos filozófiai problémákban. Nevezetesen azt a dialektikus szerepet, hogy más (szintén) alapvető meggyőzésekkel inkonzisztensek lévén, bizonyos filozófiai problémákat *eredményeznek*.

Lássuk, hogyan teszik! Mivel az (1) szerepét már láttuk, kezdem a (2)-vel. Eszerint (i) az egészséges emberek az átlagos, hétköznapi szituációban rendelkeznek erkölcsi felelősséggel. Ez az alapvető meggyőződésünk a következő *szin-*

tén alapvető meggyőződéseinkkel inkonzisztens. (ii) Az emberek élhetnek olyan mentségekkel, amelyekkel meggyőzően tudják csökkenteni vagy elhárítani az erkölcsi felelősséget, amennyiben ezek tényeken alapulnak. Ha valaki bizonyítani tudja, hogy cselekedete véletlenszerű, vagy külső erő által kikényszerített, akkor morálisan nem felelős. (iii) Az események vagy determináltak, vagy indetermináltak, így döntéseink is vagy determináltak vagy indetermináltak. (iv) Ha egy esemény indeterminált, akkor véletlenszerű. (v) Ha egy esemény determinált, akkor annak bekövetkezése kikényszerített más események által.

Amennyire látom: ezeknek az együttesen inkonzisztens kijelentéseknek az alapján a szabad akarat probléma takaros kis taxonómiája adható. Az (i)-et tagadják a kemény deterministák, a (ii)-t tagadják a strawsoniánus kompatibilisták, a (iii)-at tagadja Kant, a (iv)-et tagadják a libertariánusok, beleértve az ágensokozás híveit, és az (v)-öt tagadják a kompatibilisták.

Nézzük a (3)-at. Eszerint (a) minden fizikai eseménynek van elégséges fizikai oka. Milyen más alapvető meggyőződéseinkkel inkonzisztens (a)? Ezekkel: (b) a tudatos tapasztalatok mint mentális események nem fizikai események. (c) A tudatos tapasztalatok mint mentális események okozhatnak fizikai eseményeket. (d) A cselekedeteinket nem egy fizikai és egy mentális esemény okozza olyan módon, hogy mind a fizikai, mind a mentális esemény önmagában elégséges oka a cselekedeteinknek.

E négy, együttesen inkonzisztens alapvető meggyőződésünk alapján a test-lélek probléma összes megoldási javaslata megragadható. Az (a)-t tagadják az emergentisták, a (b)-t tagadják a fizikalisták, a (c)-t tagadják mind a pszichofizikai parallelisták, mind az epifenomenalisták, és újabban a (d)-t is tagadják egyesek, még ha e stratégia nem is jellemző (lásd például Mills 1996).

És végül nézzük a (4)-t. Eszerint (α) valóságghű érzéki tapasztalatunk során közvetlenül az észlelt tapasztalatfüggetlen valóságnak vagyunk a tudatában. (α) az alábbi alapvető meggyőződéseinkkel inkonzisztens. (β) Valóságghű érzéki tapasztalatunk során az általunk észlelt tárgy konstituálja (alakítja ki) a róla való érzéki tapasztalatunk fenomenális karakterét. (γ) Metafizikailag lehetségesek hallucinációk: azaz S rendelkezhet t tapasztalatfüggetlen tárgy valóságghű érzéki tapasztalatától szubjektíve megkülönböztethetetlen érzéki tapasztalattal akkor is, ha nem észleli t -t. (δ) Ha S hallucinációja szubjektív perspektívából nézve megkülönböztethetetlen S valóságghű érzéki tapasztalatától, akkor S hallucinációja és veridikus tapasztalata ugyanolyan típusú tudatos tapasztalat.

E négy (együttesen inkonzisztens) alapvető meggyőződésünk kapcsán az összes észleléselemélet *differentia specificá*ja megfogalmazható. Az (α)-t tagadják az érzetadat-elmélet hívei, a (β)-t tagadják az intencionalisták, a (γ)-t újabban nem szokás tagadni, és a (δ)-t tagadják a diszjunktivisták.

Tisztában vagyok azzal, hogy újabban egyesek erősen vitatják az intuíciók szerepét a filozófiában (különösen Cappelen 2012), és hogy amikor én alapvető meggyőződéseinkről beszélek, akkor nagyon úgy fest, mintha különböző intuí-

cióinkról beszélnék. Ennek ellenére nehezen látom vitathatónak azt, hogy minden (vagy legalábbis a legtöbb) filozófiai probléma kapcsán találhatunk olyan proposíciókat, melyek *mindegyikét* elfogadnánk „legkevésbé filozófiai és leginkább hétköznapi pillanatainkban”, ha azok nem volnának inkonzisztensek egymással, és szintén nehezen látom vitathatónak, hogy ezeknek a felismert inkonzisztenciáknak ne volna köze a kérdéses filozófiai problémák kialakulásához.

Egyszóval verbális kérdésnek tűnik, hogy azokat a proposíciókat, melyekben „legkevésbé filozófiai és leginkább hétköznapi pillanatainkban” teljes mellszélességgel hiszünk, „alapvető meggyőződéseink”-nek vagy „intuícióink”-nak nevezzük. Nekem az „alapvető meggyőződés” kifejezés tetszik, de nincs elvi kifogásom az „intuíció” kifejezéssel kapcsolatban sem.

V. SZOMORÚ KÖVETKEZTETÉSEK

(1) Filozófiai problémák akkor merülnek fel, amikor arra eszmélünk rá: alapvető meggyőződéseink inkonzisztensek, vagyis együttesen nem lehetnek igazak. Az magyarázza az episztemikusan egyenrangú filozófusok közti permanens nézetkülönbségeket, hogy az egyik fél más alapvető meggyőződéseinket veszi névértéken, mint a vitapartnere, és ennél fogva más alapvető meggyőződésünkkel áll szembe, mint amaz.

(2) Elménk karaktere felelős azért, hogy bizonyos jelenségek kapcsán alapvető meggyőződéseink inkonzisztensek egymással. Ha valamilyen okból eltűnne az elménkből valamelyik alapvető meggyőződésünk (mert, mondjuk Isten kikaparná belőle), azon nyomban konszenzus alakulna ki a filozófusok között, mivel megszűnne az inkonzisztencia, ami a nézetkülönbséget okozza.

(3) Kontingens tény, hogy alapvető meggyőződéseink mely jelenségek kapcsán inkonzisztensek egymással, vagyis kontingens tény, hogy mely jelenségek kapcsán merülnek fel számunkra filozófiai problémák. El tudunk képzelni olyan értelmes lényeket, melyek számára nem merülnek fel filozófiai problémák. Ezeket a lényeket úgy kell elképzelnünk, hogy olyan (tőlünk radikálisan különböző) elmével rendelkeznek, hogy alapvető meggyőződéseik egyetlen jelenség kapcsán sem inkonzisztensek egymással. (És nem hinném, hogy nekik kellene irigykedniük ránk, mondván, nekünk van filozófiánk.)

(4) Mivel kizárólag az elménk karaktere felelős azért, hogy bizonyos jelenségek kapcsán alapvető meggyőződéseink inkonzisztensek egymással, ezért valószínűleg félreértés *sui generis* filozófiai problémákról beszélni. A filozófiai problémák ugyanis nem mások, mint annak *szímtómái*, hogy ennek és ennek a jelenségnek a kapcsán *történetesen* alapvető meggyőződéseink együttesen nem lehetnek igazak.

(5) Mivel nem léteznek *sui generis* filozófiai problémák, azok megoldására törekednünk irracionális vállalkozás. Akik mégis erre törekednek, azok talán szerethető, de komikus figurák.

IRODALOM

- Brennan, Jason 2010. Scepticism about Philosophy. *Ratio*. 23/1. 1–16.
- Cappelen, Herman 2012. *Philosophy Without Intuitions*. Oxford, Oxford University Press.
- Chalmers, David 2014. Intuitions in Philosophy: A Minimal Defence. *Philosophical Studies*. 171/3. 535–544.
- Feldman, Richard 2006. Epistemological Puzzles about Disagreement. In Stephen Hetherington (szerk.) *Epistemology Futures*. Oxford, Oxford University Press. 216–236.
- Kelly, Thomas 2006. The Epistemic Significance of Disagreement. In John Hawthorne – Tamar Gendler Szabo (szerk.) *Oxford Studies in Epistemology*. Oxford, Oxford University Press. 167–196.
- Kelly, Thomas 2010. Peer Disagreement and Higher-Order Evidence. In Richard Feldman – Ted A. Warfield (szerk.) *Disagreement*. Oxford, Oxford University Press. 111–174.
- Kelly, Thomas 2013. Disagreement and the Burdens of Judgement. In David Christensen – Jennifer Lackey (szerk.) *The Epistemology of Disagreement. New Essays*. Oxford, Oxford University Press. 31–53.
- Lewis, David K. 1973/2004. Lehetséges világok. Ford. Hunyady András. In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.) *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 91–109.
- Lewis, David K. 1981. Are We Free to Break the Laws? *Theoria*. 47. 113–121.
- Lewis, David K. 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Blackwell.
- Martin, Michael 2002. The Transparency of Experience. *Mind and Language*. 17. 365–425.
- McGinn, Colin 1989. Can We Solve the Mind-Body Problem? *Mind*. 98/391. 349–366.
- McGinn, Colin 1993. *The Limits of Inquiry*. Oxford, Basil Blackwell.
- Mekis Péter – Sutyák Tibor 2013. Egyetértés és egyértelműség. (Válasz Tózsér János *Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben?* című tanulmányára). *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/2. 114–127.
- Mills, E. 1996. Interactionalism and Overdetermination. *American Philosophical Quarterly*. 48. 105–117.
- Plant, Bob 2012. Philosophical Diversity and Disagreement. *Metaphilosophy* 34/5. 567–591.
- Rescher, Nicholas 1978. Philosophical Disagreement: An Essay Toward Orientational Pluralism in Metaphilosophy. *Review of Metaphysics*. 32/2. 217–251.
- Rescher, Nicholas 1985. *The Strife of Systems: An Essay on the Grounds and Implications of Philosophical Diversity*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Sider, Theodore 2001. *Four-Dimensionalism*. Oxford, Oxford University Press.
- van Inwagen, Peter 1975. The Incompatibility of Free Will and Determinism. *Philosophical Studies*. 27. 185–199.
- van Inwagen, Peter 1990. Four-Dimensional Objects. *Noûs* 24/2. 245–255.
- van Inwagen, Peter 1996. It is Wrong Everywhere, Always, and for Anyone to Believe Anything on Insufficient Evidence. In Daniel Howard-Snyder – J. Scott Jordan (szerk.) *Faith, Freedom and Rationality: Philosophy of Religion Today*. Lanham, MD, Rowman and Littlefield. 137–153.
- van Inwagen, Peter 2009. Listening to Clifford's Ghost. *Royal Institute of Philosophy*. Suppl. vol. 65. 15–39.
- van Inwagen, Peter 2010. We're Right. They're Wrong. In Richard Feldman – Ted A. Warfield (szerk.) *Disagreement*. Oxford, Oxford University Press.

SCHWENDTNER TIBOR

Tények és/vagy gondolatok

Megfontolások a filozófiatörténet-írás módjairól

Varga Péter András terjedelmes tanulmányban (Varga 2013) bírál egy általa vélelmezett filozófiatörténeti megközelítésmódot, melynek illusztratív példaként könyvem egyik fejezetét választotta. Varga tanulmányának főcíme is erre utal: *Hatott-e Heidegger Husserlre?*, amely megegyezik *Husserl és Heidegger – Egy filozófiai összecsapás analízise* című könyvem egyik fejezetének a címével (2.4. fejezet), és nevesítve is vitatkozik e fejezet megállapításaival (Varga 2013. 74, 77, 85), továbbá név nélkül ugyan, ám a könyvem címéből idézve („összecsapás”) szintén velem, illetve a szerinte általam képviselt filozófiatörténeti móddal vitatkozik (vö. 81, 82, 91, 92, 93). Írásának egyik fontos eredményét is abban látja, hogy „Husserl és Heidegger között nem volt összecsapás” (93), vagyis épp az ellenkezőjét állítja, mint amit többek között a könyvemben szerettem volna kifejezni.

Varga a filozófiatörténet-írás két típusát vázolja föl, és az egyiket keményen bírálva megpróbálja megmutatni, hogy szerinte a kontinentális filozófiában milyen módon érdemes filozófiatörténetet művelni. Az egyik típust az jellemzi, hogy teleologikus konstrukciókat vetít vissza a múltba és nem vesz tudomást a filozófiatörténet tényeiről. A másik eljárás viszont „a minél pontosabb történeti rekonstrukcióra irányul” (74), és a különböző filozófiák, jelen esetben Husserl „önálló, nem külső hatásokra építő értelmezését” (uo.) tűzi ki célul. Az általa bírált filozófiatörténet-írásról ezt írja tanulmánya zárszavában: „Husserl és Heidegger viszonyának vizsgálata azzal a tanulsággal szolgál, hogy érzékenynek kell maradnunk a teleologikus történeti konstrukciók és a filozófiatörténet közti különbségre” (93). Itt már nem is a filozófiatörténet különböző módjairól van szó, hanem a helyesen művelt filozófiatörténetről, és azzal szemben a teleologikus történeti konstrukciók gyártásáról. Azért teleologikusak ezek a konstrukciók, mert a mai értelem-összefüggések visszavetítésével konstruálják a tárgyakat, és ezt filozófiatörténetként próbálják eladni. Ám Varga szerint:

[N]em szabad engednünk annak a kísértésnek, hogy ezt az értelem-összefüggést visszavetítsük a filozófiatörténetre. Ezt nem pusztán az intellektuális tisztesség követelménye írja elő egy száraz filozófiatörténeti igazságfogalom nevében, hanem a fi-

lozófiatörténeti eszközökkel feltárható diszkrepanciák ignorálásával annak az esélyét veszítjük el, hogy a kontinentális filozófiai hagyomány teljesítményéről megfogalmazott értelem-összefüggéseinket módosíthassuk, s ezáltal valami addig nem anticipált, új gondolati lehetőséget tanuljunk a filozófiatörténettől (93 sk.).

Ebben a válasznak is tekinthető írásban azt szeretném megmutatni, hogy Varga tévesen állítja, hogy a filozófiatörténeti tények bármit is eldönthetnek abban a vitakérdésben (hatott-e Heidegger Husserlre), melyet bírálatának középpontjába állított. A kérdésről valójában filozófiai szövegek értelmezése nélkül nem lehetséges megalapozott álláspontot kialakítani. A könyvemben adtam egy ilyen értelmezést (vö. Schwendtner 2008, 59–79), Varga a vitacikkében meg sem kísérelte ezt. Az egyetlen mondatban, amely érdemlegesen szemben áll a könyvemben kifejtett ezzel kapcsolatos fő állításokkal, pusztán annyit mond, hogy meggyőződése szerint *lehet* ilyen interpretációt adni.¹ Az általa felsorolt tények sokasága semmit sem bizonyít, viszont elfedi az interpretációs munka hiányát. Interpretáció és érvelés helyett a kérdés szempontjából nem döntő jellegű tények bőséges felsorolása és retorikus győzelmi jelentések jellemzik Varga vitacikkét. A válaszom általánosságban arról is fog szólni, hogy a filozófiatörténet-írásban milyen viszonyban állnak a különböző értelmezések és a filozófiatörténeti tények.

A jobb áttekinthetőség kedvéért először megpróbálom a két álláspontot összefoglalni. Varga alaposan és szépen bemutatja, hogy Husserl és Heidegger mikor és hogyan találkozott egymással, mit lehet pontosan tudni e találkozásokról, milyen írásbeli nyomai maradtak fenn e találkozásoknak, lehet-e következtetni a fennmaradt levelek, visszaemlékezések, szövegvariációk stb. alapján arra, hogy *a húszas években* hatott-e Heidegger Husserlre, vagy pedig nem lehet ilyen hatásösszefüggést tényszerűen kimutatni.² Mivel 1929 táján, miután Husserl alaposan elolvasta a *Lét és időt*, gyakorlatilag megszakadt a kapcsolat a két gondolkodó között, értelemszerűen eddig az időpontig tudta Varga a személyes érintkezés tényeit összegyűjteni. A konklúziója szerint, mivel (1) nincs tényszerű bizonyítéka Heidegger Husserlre tett hatásának, és (2) Husserl filozófiája a húszas évekre teljesen kialakult, ezért Heidegger 1929 után már nem is hathatott lényegi módon Husserlre.

¹ E mondat így hangzik: „A részletesebb vizsgálat meggyőződésem szerint kimutathatná, hogy Husserl fenomenológiai filozófiája már teljes vértetében áll előttünk az 1920-as évek elején, legkésőbb a Londoni előadásokban (1922. június 6–12.), amely szinte minden lényegi ponton elővételezi Husserl párizsi előadásait és a húszas évek egyetemi előadásciklusait” (Varga 2013. 89).

² Többek között szó van Husserl és Heidegger kapcsolatának kezdeti szakaszáról, Heidegger szerkesztői munkájáról, az *Encyclopaedia Britannica* fenomenológia szócikkének kudarcba fulladt közös írásáról és a *Lét és idő* korrektúrájáról.

A magam részéről szintén megpróbáltam a tényeket összegyűjteni és prezentálni,³ ezért ebből a szempontból sok átfedés van a két írás között, ha e tények értelmezései különböznek is. A hangsúlyt azonban az 1929 utáni fejleményekre tettem, éppen azért, mert Husserl ekkor olvasta el alaposan a *Lét és időt*, és úgy vélem, hogy Husserl harmincas években kibontakozó filozófiája, melyet a szakirodalom késői filozófiának nevez, válaszként is értelmezhető a heideggeri kihívásra. *Szövegelemzések segítségével ezt próbáltam igazolni a könyvemben*. A fő állításaim tehát egyáltalán nem olyan természetűek, melyeket a Varga által felsorolt „filozófiatörténeti tényekkel” igazolni vagy cáfolni lehetne.

Varga írásának döntő hányadában tehát Husserl és Heidegger személyes kapcsolatának tényei vannak felsorolva, és a konklúzió is a tényekből való következtetés formáját ölti: „A dokumentált történeti tények tehát nem a döntő hatásgyakorlás–hatásbefogadás alakzatát mutatják” (89). „Husserl esetén *történetileg dokumentálható módon* nem beszélhetünk arról, hogy Heidegger *lényegi* kérdésekben *döntő* hatást gyakorolt volna Husserl filozófiai fejlődésére” (92). Az ehhez a mondathoz fűzött lábjegyzet is érdekes: „Természetesen ezen a konklúzióon változtatnunk kell, amennyiben olyan történeti anyag kerül elő, ami Heidegger Husserlre gyakorolt döntő hatását támasztja alá, és megmagyarázza azt is, hogy ez eddig miért nem látszott” (uo.). Varga diagnózisa egyértelmű: olyan teleologikus visszavetítésről van szó, amely tényszerűen nem támasztható alá. A tények részletes felsorolása – az akkor megszakadt kapcsolat miatt – gyakorlatilag 1929-ig tart,⁴ az utolsó fontos esemény a *Lét és idő* alapos elolvasása: „Husserl 1929. július 24-én meghallgatta Heidegger székfoglaló előadását, és *azután* kezdte el a *Lét és idő* – valamint az időközben megjelent Kant-könyv – alapos tanulmányozását (Husserl ekkor olvasta másodszor a *Lét és időt*)” (87).

³ Egy tévedést eközben elkövettem, mert egy Ingarden-levél szerzőségét elnéztem, ezért tévesen írtam, hogy Husserl tanulmányt készült írni a heideggeri filozófia ellen, miközben Ingarden készült erre (Schwendtner 2008. 59). A Husserl–Ingarden levelezésből azonban így is kiderül, hogy – amint azt a könyvemben szintén írtam – Husserl „a *Karteziánus meditációk* bővített, német kiadásának szükségességét azzal indokolja meg, hogy [az] »a jelenlegi szituációban (az »egzisztencia« filozófiája irányába tett divatos fordulat, lemondás a filozófiáról mint szigorú tudományról) szélesebb körű ábrázolást és a legmagasabb metafizikai problematikához való átvezetést követel meg« (1930. március 19., BW 3: 262). E levélrészlet egyértelműen arra utal, hogy »az »egzisztencia« filozófiája irányába tett divatos fordulat», vagyis Heidegger filozófiája ellenében, annak hatását ellensúlyozandó szerette volna a »német publikumot... megszólítani« (uo.)”.

⁴ Varga egy 1929 utáni fontosabb eseményt említ, amelynek volt Heideggerre vonatkozósa. „Husserl utoljára talán 1931 április–májusa során foglalkozhatott Heideggerrel, amikor a *Fenomenológia és antropológia* című előadókörútra készült. Ekkor nemcsak Scheler tanulmányozta, hanem egy levele szerint Heideggerrel is szándékozott foglalkozni” (87 sk.). Nyilvánvaló azonban, hogy az ilyen típusú tények alkalmatlanok annak eldöntésére, hogy Husserl harmincas években született írásai jelentenek-e érdemi választ a *Lét és idő* kihívására.

Nézzük most meg, mit állítok az írásomban:

Miután azonban Husserl 1929-ben alaposan elolvasta a *Lét és időt*, Heideggerhez fűződő viszonya alapvetően megváltozott. A tanítványból vetélytárs lett, akinek a filozófiájától Husserl immár a leghatározottabban elhatárolta magát. A heideggeri fenomenológia azonban – a *Lét és idő* sikerének köszönhetően – robbanásszerűen elterjedt, s igen rövid idő alatt nagy befolyásra tett szert. [...] Ebben a szituációban azt hiszem egyáltalán nem túlzás megkockáztatni azt a *hipotézist*, hogy a késői Husserl *filozófiája részint Heidegger fenomenológiájára adott válaszként értelmezhető*. [...] két olyan kardinális kérdést emelnék ki, ahol a 30-as évek elején fordulat következett be Husserl filozófiájában, és ez a fordulat egyértelműen összefüggésbe hozható a heideggeri kihívással. E két témakör nem más, mint az *életvilág* és a *történetiség* problematikája. [...] A fordulatot ugyanis a magam részéről *nem egyszerűen abban látom, hogy e két téma előtérbe került, hanem abban, hogy e két témakörre vonatkozó vizsgálatok milyen szerepet játszanak a transzcendentális fenomenológia egész rendszerében*. E vizsgálatok ugyanis véleményem szerint egy komplexebb stratégia részét képezik, melynek az a célja, hogy két, a husserli filozófiát alapjaiban érintő *heideggeri ellenvetésre választ adjon*.

E két ellenvetést a következőképpen lehetne röviden megfogalmazni: 1.) A teoretikus beállítódás nem elsődleges módja az emberi létezésnek: a mindennapi életből nő ki, s akkor járunk el helyesen, ha a mindennapiság fundamentális jelentőségét tekintetbe vesszük. [...] 2.) A filozófia maga is történeti képződmény, ezért saját történetiségét is be kell építenie az önmagához való viszonyába, a történeti megfontolásoknak nem valamiféle propedeutikus funkciót kell adni, hanem *a szisztematikus kifejtésben kell meghatározó szerepet játszaniuk. Husserl megelégedett a történetiség fundamentális jelentőségéről*. [...] Husserl 1929 őszén alaposan tanulmányozta a *Lét és időt*, s széljegyzetei szerint pontosan látta, hogy Heidegger valójában implicit módon vele vitatkozik. Állításom tehát a következő: a késői Husserl írásait, elsősorban persze magát a *Válság*-könyvet e két ellenvetésre adott válaszként is felfoghatjuk... (Schwendtner 2008. 58 skk.).

A következő 18 oldalon – kizárólag szövegelemzések segítségével – ezeket az állításokat próbáltam alátámasztani. Térjünk vissza Vargához, hogyan értelmezi ő az 1929 utáni időszakot:

A dokumentált történeti tények tehát nem a döntő hatásgyakorlás–hatásbefogadás alakzatát mutatják. Érdemes hozzátenni, hogy a hatásbefogadás valójában *a fortiori* nem lokalizálható Husserl kiábrándulásának állomásaiban, mert ekkor már eleve túl későn következett volna be ahhoz, hogy Husserl filozófiai álláspontját valóban döntő módon befolyásolja. Ennek belátásához érdemes felidéznünk, hogy a *Formális és transzcendentális logika* megírására 1928 novembere–decembere és 1929. január 23. között került sor, és 1929 nyarára Husserl nemcsak a párizsi előadásokon (február 23. és 25.) volt túl, hanem már május 17-én elküldte a *Karteziánus elmélkedések* fordítandó

gépíratát Strasbourgba. Ezeket a munkákat már nem befolyásolhatta Husserl 1929. nyári olvasmányélménye. A részletesebb vizsgálat meggyőződésem szerint kimutathatná, hogy Husserl fenomenológiai filozófiája már teljes vértetében áll előttünk az 1920-as évek elején, legkésőbb a *Londoni előadásokban* (1922. június 6–12.), amely szinte minden lényegi ponton elővételezi Husserl párizsi előadásait és a húszas évek egyetemi előadásciklusait” (Varga 2013. 89).

E szövegrészlet pontosan megmutatja Varga eljárás módját. Adatok, tények ki-merítő felsorolása, és utána jön egy ítélet, amely *nem a felsorolt tényekből következik*. A probléma az, hogy a felsorolásban szereplő írások, előadások elvileg nem elegendőek a kérdés eldöntéséhez. Azt ugyanis, hogy a harmincas években történt-e még lényeges változás Husserl filozófiájában, nem lehet a húszas évek írásai alapján eldönteni. Olyan ez, mintha valaki egy kamasz testmagasságának alakulását úgy vizsgálná, hogy 17 éves korában abbahagyná a mérést, addig viszont a magasságot öt tizedes pontossággal állapítaná meg, s azt mondaná: tessék, itt vannak a pontos adatok, a vak is látja, hogy a vizsgált kamasz 17 éves korában érte el a maximális magasságát. Husserl persze nem volt már kamasz, és valószínűleg a testmagassága sem nőtt 70 éves kora után, de azt a kérdést, hogy gondolkodása fejlődött-e, illetve változott-e még a harmincas években, a húszas évek írásainak aprólkos felsorolásából nem fogjuk soha megtudni. Husserl a harmincas években rendkívüli intenzitással dolgozott, még több ezer oldalnyi filozófiai szöveget írt, melyek közül a *Válság*-könyv és az azzal együtt megjelentetett kutatási kéziratok a legismertebbek (vö. *Hua* 6),⁵ de a többi szöveg is tanulmányozható elsősorban a következő kötetekben: *Hua* 15, *Hua* 29, *Hua* 34, *Hua* 39, *Hua* 42.

Az idézett szövegrészből az is egyértelműen kiderül, hogy Varga állításának, miszerint a *Lét és idő* alapos elolvasása nem hatott Husserl késői filozófiájára, *semmi köze azokhoz a filozófiatörténeti tényekhez, melyeket korábban felsorakoztatott*. Azt állítja, hogy a *Lét és idő* 1929-es olvasása *túl későn következett be*, hiszen akkorra már Husserl fenomenológiai filozófiája teljes vértetében áll előttünk. Ez az állítás, *melyen az egész kritikája nyugszik*, a felsorolt filozófiatörténeti tényektől független, és amelynek a megalapozottságát csakis a késői filozófia és a húszas évek írásainak összevetése és *értelmezése* szolgáltatathatná. Ezt a munkát azonban a tanulmányában Varga egyáltalán nem végezte el. Varga ugyanakkor retorikusan úgy tesz, mintha a tények eldöntötték volna a vitát közöttünk, valójában magáról a vitatott kérdésről sem tényeket, sem pedig szövegelemzéseket nem

⁵ Jellemző, hogy az egész tanulmányban a *Válság* könyv csak egy helyen van megemlítve, akkor sem ebben az összefüggésben: „Ennek pregnáns formája Husserl előszava a Krízis-tanulmány tervezett második részéhez (*Hua* VI. 439–440). Amint itt is megjelenik, ez az »antidialogicitás« végső soron a transzcendentális fenomenológia architektonikájáról alkotott felfogáson alapul, ami szerint a kritikákra nem lehetséges a természetes beállítódás talaján válaszolni” (91).

adott. Jelenleg rendelkezésre áll az általam kidolgozott, szövegelemzésekkel, értelmezésekkel alátámasztott válasz, Varga pozíciójáról pedig annyit tudunk, hogy „a részletesebb vizsgálat meggyőződése szerint kimutathatná”⁶ (uo.), hogy úgy van, ahogy gondolja. Nagyszerű, *csak hogy erről a körülményről az olvasót tájékoztatnia kellett volna, ha már a cikkében bejelentette, hogy a filozófiatörténeti tények diadalmaskodtak a teleologikus belemagyarázás fölött.*

Azzal kapcsolatban, hogy nem következ(het)ett be változás Husserl filozófiájában 1929 után, Vargának két olyan érve van, amelyek nem kötődnek sem a harmincas évek szövegeinek elemzéséhez, sem pedig a „filozófiatörténeti tényekhez”, ellenben – szerintem megalapozatlan – feltételezésekre támaszkodnak:

(1) „Husserl monologikus alkata közismert volt. Filozófiatörténeti előadásai a kor bevett nézetei mentén orientálódtak, és Husserl saját filozófiája irányába mutattak. Beszámolók szerint Husserl szemináriumai rendszeresen monológokba torkolltak, és Husserl alig volt képes végigolvasni egy könyvet, mert már az elején eltérítették saját gondolatai, sőt még saját korábbi gondolataival sem szeretett foglalkozni (vö. pl. Sepp 1988, 21)” (91). Aki a külső hatások nélküli Husserl képét szeretné bemutatni, általában hivatkozik a filozófus monologikus alkatára – csak hogy ez az érvelés eléggé körben forgó, hiszen azt, hogy monologikus, leginkább éppen az igazolhatja, hogy nem hatott rá senki, vagy legfeljebb még fiatalkorában. A *Lét és idő* és a *Kant és a metafizika problémája* című könyvekbe írt széljegyzetek azt bizonyítják, hogy a 70 éves Husserl, ha fontosnak tartotta, képes volt könyveket alaposan végigolvasni. Husserl két hónapot töltött Heidegger írásainak tanulmányozásával:

[H]ogy a heideggeri filozófiával kapcsolatban józan és végérvényes álláspontra jussak, két hónapot szántam a *Lét és idő* és az újabb írások tanulmányozására. Arra az elszomorító eredményre jutottam, [...] hogy Heidegger nyílt és rejtett kritikája durva félreértésen alapul, hogy egy olyan rendszerfilozófia kiépítése foglalkoztatja, amelynek az örök időkre való lehetetlenné tételét mindig is életfeladatommak tekintettem (*Levél Pfänderhez*, 1931. január 6. BW 2:184).

A filozófiatörténeti tények itt éppen hogy szembemennek Varga okfejtésével, mely szerint Husserl olyannyira monologikus alkat volt, hogy még könyveket sem tudott végigolvasni, ezért nem hathatott rá Heidegger. Még ha bizonyos esetekben igaz is, hogy a saját gondolatai eltérítették egy-egy könyv elolvasásától, Heidegger esetében ez nyilvánvalóan másként történt. Arra is érdemes felfigyelnünk, hogy Husserl életfeladatának tekintette, hogy lehetetlenné tegye azt a fajta filozófiát, amit szerinte Heidegger a *Lét és idő*ben képviselt. Ha Husserl számára ilyen fontos volt a Heidegger által képviselt gondolkodásmód

⁶ Az eredetiben Varga egyes szám első személyben fogalmaz: „meggyőződésem szerint”.

lehetetlenné tétele, ahogy ezt 1931-ben megfogalmazza, akkor nem jogosult-e ebből arra következtetnünk, hogy a harmincas évek írásaiban továbbra is ez az életfeladat érvényesült, és megpróbált választ adni a *Lét és idő* kihívására? Vajon e levélrészlet miért nem került a Varga által egyébként oly gondosan összegyűjtött filozófiatörténeti tények közé?

(2) A másik érv úgy hangzik, hogy Varga szerint meg lehet érteni Husserl filozófiáját Heidegger hatásának bevonása nélkül is. „Levonható-e mindebből az a következtetés, hogy Heidegger olyan jelentős hatást gyakorolt Husserl filozófiájára, ami nélkül ezt a filozófiát nem lehet megérteni?” – kérdezi Varga egy helyütt (uo. 88), és a válasza természetesen az, hogy igen, megérthetjük. A kérdés az, hogy mennyire szelektív értelmezésen alapul ez a megértés. Milyen szövegeket, milyen összefüggéseket vett figyelembe ez az értelmezés, és melyeket hagyott figyelmen kívül? Ez az egyik döntő kérdés. Önmagában egy értelmezés kidolgozása (mellyel azonban még adós Varga), mely a monologizáló Husserl vízióján alapul, nem bizonyít semmit azzal kapcsolatban, hogy nem lehet egy meggyőzőbb értelmezést adni, amely más előfeltevések mentén közelít a kérdéshez, és például figyelmes a polemikus jellegű gondolatmenetekre és a koncepcionális, strukturális változásokra egy életművön belül. A monologikus Husserl hipotéziséből kiinduló értelmezések újra és újra összemérhetik interpretatív erejüket egy olyan értelmezéssel, amely abból indul ki, hogy Husserl – miközben a *saját* gondolatait újra és újra megfogalmazta – válaszolt is azokra a kihívásokra, melyek a terveit, az egész koncepcióját lényegileg érintették.

Varga törekvése, hogy Husserl „önálló, nem külső hatásokra építő értelmezését” adja, önmagában is figyelmet érdemel. Varga szerint egy értelmezés attól önállóbbá válik, ha nem támaszkodik hatásösszefüggések bevonására. Nem értem. Egy Husserl-értelmezés szerintem attól önálló, hogy nem támaszkodik más Husserl-értelmezésekre. Vagy talán attól válik egy értelmezés önállóvá, ha a tárgyát, vagyis magát Husserlt külső hatásoktól mentes gondolkodóként ábrázolja? Husserl autarchiája kisugárzik a róla szóló értekezésre? És miért ilyen fontos, hogy Husserlt hatásokra immunis gondolkodóként láttassák? Kevésbé értékes egy gondolkodó, ha csápjai vannak a külvilágra? Ezt sem értem. Vagy talán a *causa sui* eszméje dolgozik a háttérben? Husserl, ha önmagának oka, értékesebb gondolkodó, mintha valamilyen módon Heidegger is oka annak, amit ő gondol? De meg is fordíthatjuk a kérdést. Miért ne lehetne egy gondolkodó önálló, ha mások hatnak rá? A szellemi önállóság abban áll, hogy képes a saját szuverén módján felfogni és feldolgozni a külvilágból érkező kihívásokat és azokra rá jellemző választ adni. A szellemi önállóság külső hatástól való mentességként történő felfogása már önmagában sem állja meg a helyét.

Varga valójában két – egymást bizonyos értelemben teljességgel kizáró – modellt alkalmaz a saját filozófiatörténet-írásában. Az egyik szerint a tények megmondanak mindent, a filozófiatörténész feladata, hogy elmesélje a történetet, úgy, ahogy az megtörtént. A tények teljességgel determinálják a filozófiatörté-

nész által alkotott történetet. A másik modell szerint Husserl filozófiája mintegy önmagából bomlik ki, önmagából érthető meg, és az interpretáció alapvető normatív elve az, hogy annál szebb és jobb az értelmezés, minél inkább lemond a külső szempontok bevonásáról.⁷ E második az önkibomlás teleológiai elvén alapul, és ezért érzéketlen a konfliktusokra, vitákra, felmerülő belső ellentmondásokra, továbbá olyan történelmi fordulatokra, mint, mondjuk, a náciizmus uralomra jutása Németországban.⁸ Mindkét modell determinisztikus, vagy a tények mondják meg, hogy mi történt, vagy pedig Husserl belső fejlődése olyan elsőprő erejű, hogy külső hatások és belső törések azt nem befolyásolhatják. Nemcsak az a probléma e két modell együttes alkalmazásával, hogy *alapeleveiket tekintve tökéletesen ellentmondanak egymásnak*, hanem az is, hogy mindkét modell érzéketlen arra, hogy a filozófia *szabad és konkrét történelmi szituációkba ágyazott* gondolati tevékenység.

Mi sem természetesebb számomra, hogy minél alaposabban ismerjük meg azokat a történelmi tényeket, melyek relevánsak egy-egy filozófus tevékenysége vonatkozásában. Óriási segítség ez, sok félreértést tisztázhat, ha tudjuk, mit olvasott egy filozófus, és mit nem, kinek mit írt a magánleveleiben, naplóiban stb.⁹ A filozófiatörténet azonban elsősorban gondolatokról szól, ha filozófiatörténelmi munkát végzünk, gondolatokat kell értelmeznünk, rekonstruálnunk, nagyobb összefüggésekbe helyeznünk, miközben az sem árt, ha reflektálunk magára az értelmezési folyamatra. A tények felsorakoztatása, hogy elmondják helyettünk, hogy mi történt, még akkor is kétes vállalkozás, ha pusztán történelmi eseményekről van szó. Számtalan tény van, egy csomót nem említünk, másoknak jelentőséget tulajdonítunk stb., egyszóval értelmezünk még akkor is, amikor azt hisszük, hogy pusztán úgy ábrázoljuk a dolgot, ahogy az történt. A filozófiatörté-

⁷ Vargának annyira megtetszett e monologikus modell, hogy két levélre hivatkozva Heideggerre is alkalmazni próbálja: „Úgy tűnik tehát, a feltételezett összezapás szereplői maguk is monologikus alkatúnak látták magukat, sőt erre egyfajta filozófiai program részeként törekedtek” (91). Varga sajnos összekeveri az alkalmi vitákban való részvételt azzal a filozófia lényegét meghatározó jellegzetességgel, hogy a filozófusok saját gondolataikat mindig olyan gondolati térben dolgozzák ki, melynek létrehozásában más – történelmi és kortárs – filozófusok is részt vettek. Ezekkel a gondolkodókkal szükségszerű módon kerül konfliktusba minden eredeti filozófia, a kérdés csak az, hogy miként zajlik le a vita, vagy a dialógus. Egy valóban monologikus filozófus tökéletesen anakronisztikus lenne, és a kortársai mit sem értenének belőle. Más kérdés, hogy egy-egy filozófus milyen szélesre nyitja a kapuit, kit enged be a gondolatvilágába. Meggyőződésem szerint legalább 1929 után Heidegger betört Husserl gondolati világába, és ott a vitapartner szerepét játszotta. Ami pedig Heideggert illeti, ha Varga a „filozófiatörténelmi tények”, azaz ebben az esetben két Heidegger-levél helyett/mellett a filozófus műveire is vetett volna néhány pillantást, akkor láthatta volna, hogy milyen intenzív vitákat folytatott Heidegger más filozófusokkal. Nyilván azokkal, akiket arra érdemesnek talált, és nyilván a maga módján. Heideggert monologikus filozófusnak tartani már a *science fiction* kategóriájába tartozik.

⁸ Könyvemben megpróbáltam számba venni azokat a körülményeket, melyek – a heideggeri kihívás mellett – befolyásolhatták Husserl késői filozófiájának kialakulását. E körülmények között szerepelt az 1933-as történelmi fordulat (vö. Schwendtnert 2008. 60).

⁹ E tekintetben nagyon hasznosnak és érdekesnek tartom Varga munkáit.

net esetében még reménytelenebb a helyzete annak, aki a tények felsorakoztatásával akarja előadni, hogy miként történt a dolog valójában. *Filozófia nélkül nem lehet filozófiatörténetet művelni.*

IRODALOM

Edmund Husserl írásai

- Hua 6 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* Haag, Nijhoff. 1954. Magyarul: *Az európai tudományok válsága I–II.* Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs – Egyedi András – Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz. 1998, illetve: *Az európai emberiség válsága és a filozófia.* Ford. Baránszky Jób László. In Edmund Husserl: *Válogatott tanulmányok.* Budapest, Gondolat. 1972. 323–367.
- Hua 15 *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III.* Szerk. I. Kern. Haag, Nijhoff. 1973. Részlet magyarul: Egyetemes teleológia. Ford. Kukla Krisztián – Takács Ádám. In *Vulgo.* 2004/1. 123–126.
- Hua 29 *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie Ergänzungsband/Texte aus dem Nachlaß 1934–1937.* Szerk. R. K. Smid. Dordrecht–Boston–London, Kluwer. 1993. Részletek magyarul: Teleológia a filozófiatörténetben. Abszolút és relatív ősalapítás megkülönböztetése. Ford. Zuh Deodáth. In *Az új Husserl. Szemekvények az életmű ismeretlen fejezeteiből.* Szerk. Varga Péter András – Zuh Deodáth. Budapest, L'Harmattan. 2011. 173–201.
- Hua 34 *Zur phänomenologische Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1935).* Szerk. S. Luft. Dordrecht–Boston–London, Kluwer. 2002. Részletek magyarul: Utak a fenomenológiai redukcióhoz. Az én vagyok apodikticitásának értelme. Ford. Varga Péter András. In *Az új Husserl. Szemekvények az életmű ismeretlen fejezeteiből,* 152–160.
- Hua 39 *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution. Texte aus dem Nachlass (1916–1937).* Szerk. R. Sowa. Dordrecht–Boston–London, Kluwer. 2008. Részlet magyarul: Ember-testi létem apodiktikus bizonyossága. Ford. Varga Péter András. In *Az új Husserl. Szemekvények az életmű ismeretlen fejezeteiből,* 163–169.
- Hua 42 *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937).* Szerk. R. Sowa – T. Vongehr. Dordrecht–Boston–London, Kluwer. 2013.
- Mat 8 *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte.* Szerk. D. Lohman. Dordrecht, Springer. 2006.
- BW 2 *Briefwechsel II. Die Münchener Schule.* Szerk. K. Schuhmann – E. Schuhmann. Dordrecht–Boston–London, Kluwer. 1994.

További irodalom

- Schwendtner Tibor 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise.* Budapest, L'Harmattan.
- Varga Péter András 2013. Hatott-e Heidegger Husserltre? Egy filozófiatörténeti megközelítés-mód kritikájához. *Magyar Filozófiai Szemle.* 57/1. 73–96.

BALÁZS PÉTER

Teleki József *Essai*-je és az apologetika nehézségei

Racionális teológiának azt a filozófiai-teológiai programot szokás nevezni, melynek képviselői szerint „természet és kegyelem szintézise” racionális eszközökkel kutatható. E meggyőződés értelmében a kiválasztás és a megváltás kérdésköréről annak ellenére is lehet és kell bölcséleti terminusokban beszélni, hogy a bűnbeesett ember értelmi képességei nyilván nem teszik lehetővé a teremtett világ működésének maradéktalan megértését, s hogy ennek megfelelően bizonyos misztériumok vonatkozásában a keresztény hívőnek, értelmét megalázva, rá kell hagyatkoznia az isteni terv „mélységére” (Schmal 2006. 253). Az újkor legnagyobb bölcselei – Spinozától eltekintve – mindannyian hittek e program megvalósíthatóságában, s szellemi erőfeszítéseik talán legfontosabbika nem mást célzott, mint a természet személytelen törvényeit tárgyaló filozófiai-tudományos diskurzus összehangolását a Gondviselő Isten szándékait tárgyaló bibliai beszédmód egyes elemeivel (Schmal 2006. 254). A Descartes-tól ezen a ponton jelentős mértékben eltávolodó Malebranche és Leibniz hit és racionalitás harmonikus „összeillesztésével” próbáltak választ adni a teodíceai kérdésre és ugyanakkor fenntartani a pozitív teológia, a dogmatika igényeit (Schmidt-Biggemann 2006, 59–69). Utódaik, Christian Wolff és Reimarus számára azonban az – autonóm és egyetemes észen alapuló – természetes teológia már egyértelműen a bibliai kinyilatkoztatás diszkvalifikálásának és a keresztény dogmatika főbb elemei alóli felszabadulásának eszközeként szolgált.

A gyarló emberi ész által teljesen vagy részben felfoghatatlan misztériumok – a bibliai-teológiai hagyomány fontos elemeiről van szó – integrálása a bölcséleti rendszerekbe rettenetesen nehéz feladat, mégis olyan kihívás, amely elől a metafizikával a keresztény világban hivatásszerűen foglalkozók aligha futamodhatnak meg. Egyáltalán nem nyilvánvaló ugyanakkor, hogy mekkora szerepet érdemes tulajdonítani például a szentháromsággal kapcsolatos teológiai-metafizikai spekulációknak a keresztény vallás igazságának védelmében írott apologetikai művek lapjain. Amint az köztudomású ugyanis, a keresztény apologetika hagyományosan körökbe rendeződik: az első körben Isten létezését kell bizonyítani az ateistákkal szemben; a másodikban a természetes vallás (*religio naturalis*) és a

deizmus híveivel szemben a keresztény hit specifikumát, azaz a Biblia kinyilatkoztatott voltát, az Írásban megfogalmazott tanításokat és a misztériumokat kell megvédenie. A harmadik kör a felekezeti vitáké. Az újkori apologéták a keresztény hitre leselkedő fő veszélyt általában nem az ateizmusban látták (bibliai terminusokban megfogalmazott meggyőződésük szerint csak a „balgata [mondja] az ő szívében: Nincs Isten”, Zsolt 14, 1), hanem abban a leginkább Herbert of Cherburyre visszavezethető deisztikus „eltévelyedésben”, amely mind a kinyilatkoztatás szükséges voltát, mind annak tartalmát (a specifikusan keresztény tanításokat, dogmákat és misztériumokat) tagadja, s a kinyilatkoztatott vallásokban leginkább csak a *religio naturalis* pusztán emberi megfontolásokkal (például papi ármánnyal, imposztúrával) továbbfejlesztett változatait – rosszabb esetben torzulásait – látja.¹ Tegyük ehhez hozzá, hogy a 17. században még oly heves felekezeti viták a 18. századra sokat veszítettek korábbi jelentőségükből – mindez azt jelenti, hogy a körök legfontosabbika minden bizonnyal a második volt, s a hagyomány embereit leginkább megizzasztó kérdéseket a keresztény vallás központi misztériumait megkérdőjelező vagy alaposan átértelmező szociniánusok, arminiánusok és az ő eszméiket továbbfejlesztő deisták tették fel (Gerrish 2006. 641). A feltétlenül megvédendő tanok közül az első helyen a lélek halhatatlanságáról szóló szerepelt, a másodikon a szentháromság misztériuma, a harmadikon pedig az eredendő bűnnel, a megtestesüléssel és a megváltással kapcsolatos tanítások (vö. Albertan-Coppola – Porter 2002/2005) – márpedig utóbbiak aligha levezethetők az észből, sőt, az is kérdéses, hogy egyáltalán összeegyeztethetők-e az értelemmel.

Nem szabad ugyanakkor elfelejtenünk, hogy a 17. századtól kezdve – elsősorban persze a protestáns világban – megfigyelhető az a hittartalmak és a vallásgyakorlat fokozatos egyszerűsítését, azaz a keresztény hitnek a *religio naturalis*hoz való közelítését célzó tendencia, melynek legjellemzőbb következménye, hogy az emberi ész számára nehezen felfogható dogmák spekulatív magyarázata helyett azok történeti-biblikus alapjainak bemutatására kerül át a hangsúly (sőt, a dogmákat gyakran teljességgel háttérbe szorítja az evangéliumi erkölcsiség exponálása). Az antiskolasztikus teológia sikere magyarázható természetesen az arisztotelianizmus válságával, ahogy Henri Gouhier teszi,² ám véleményem szerint legalább ilyen fontos szerepet játszott az a vágy, hogy szakítsanak az elmúlt évszázadok borzalmas következményekkel járó felekezeti küzdelmeivel. A kereszténység védelmezőinek jelentős része mindenesetre úgy gondolta, hogy a hit irracionális és megosztó elemei túl nagy támadási felületet nyújtanak az ateisták és deisták számára, s hogy egy minimális és ésszerű tanítás nagyobb

¹ Cherburyról lásd pl. Gusdorf 1972. *L'Internationale déiste* című fejezetét (86–122) vagy R. D. Bedford monográfiáját (Bedford 1979).

² Gouhier *La crise de la théologie* című tanulmányát idézi Schmal 2006. 23.

eséllyel pályázhatna a gondolkodó fők konszenzusára.³ Ezen álláspont ellenzői viszont éppenséggel a túlzott engedményektől próbálták óvni a kereszténységet, s a vallást racionalizálni kívánókat az ateisták és deisták szövetségeiként ítélték el arra hivatkozva, hogy az egyes dogmák feladása olyan dinamikát indíthat el, melynek végén a keresztény hit egyszerűen semmivé foszlik.⁴ A katolikus és a protestáns világ kapcsán egyaránt elmondható, hogy a hit egyszerűsítésén fáradozóknak nem is kell feltétlenül frontális támadást intézniük az egyes tarthatatlannak, megosztónak vagy egyszerűen csak nehezen védhetőnek ítélt misztériumokkal és dogmákkal szemben: elég, ha a hagyományhoz való felületi hűséget megtartva egyszerűen csak többet emlegetik az evangéliumi erőkölsiséget, vagy a szent szöveg történeti hitelessége mellett szóló érveket, mint például a szentháromsággal kapcsolatos vitákat (Zoványi 2004. 150). A *modica theologia* humanista elve – melynek értelmében az üdvözléshez nem feltétlenül szükséges teológiai tanítások érvényesítéséért senkinek sem kell heves küzdelmet folytatnia – nemcsak az arminiánusok és szociniánusok gondolkodására hatott, hanem a kálvini ortodoxia táborán belül is komoly pozíciókkal bírt. Igen tanulságosan példázza ezt Maria-Christina Pitassi cikke (2001), amely azt tárgyalja, hogy a genfi református egyház belső szabályzatában miképpen lazulnak fel az 1679-ben elfogadott *Confessio Helvetica* szigorú és autoritatív dogmatikus előírásai, s hogy a 18. század első évtizedeiben a genfi lelkipásztorok miként hangolják át igehirdetésüket egy olyan felvilágosult ortodoxia tónusára, amelynek központi eleme az egyén bizonyos mértékű lelkiismereti szabadsága. Az ortodoxia helyére az ortopraxis kerül például abban a wolffianus neológiában is, amely a szentháromság dogmáját nem támadta, inkább óvatosan megkerülte, az eredendő bűnt viszont – annak tradicionális értelmezésében legalábbis – nehezen tartotta összeegyeztethetőnek az ember morális tökéletesedésébe vetett felvilágosult hittel (vö. Gerrish 2006, Schmidt-Biggemann 2011).

Ahogy az remélhetőleg az alábbi példából is kiderül majd, az apologetika második köre komoly veszélyeket rejt magában. Ha ugyanis Isten létezését és a lélek halhatatlanságát – a deisták és a természetes vallás hívei által is elfogadott minimálkrédót – az ontológiai és a kozmológiai istenérv vagy a fiziko-teológiai érvrendszer segítségével sikerülhet is meggyőzően bizonyítani az első körben, veszélyes dolognak tűnik az ész korrozív hatásainak alávetni a keresztény vallás legfontosabb misztériumait, a szentháromságot, a megtestesülést vagy éppen a megváltást, különösen annak figyelembe vételével, hogy a bizonyítás első fázisban felmagasztalt eszköze, az emberi értelem, a másodikban éppenséggel saját korlátozottságát kénytelen felismerni. Mind a katolikus, mind a protes-

³ Lásd például Isaac La Peyrère-t, aki szerint az utolsó ítéletet megelőző időkben a zsidók csak akkor „térnek meg”, ha a keresztény vallás megnyerő – azaz racionális, etikus és toleráns – arcát mutatja.

⁴ A vallásos hit racionális megalapozásán fáradozók és ellenfeleik között zajló vitáról lásd Alan Charles Kors műveit (Kors 1990, 2002).

táns világból ismerünk persze komoly kísérleteket arra, hogy a lehető legkörmonfontabb metafizikai spekulációkkal bizonyítsák például a szentháromság tanának megalapozottságát (vö. Albertan-Coppola – Porter 2002/2005), s esetleg – nem meglepő módon – *a Trinitas a priori és a posteriori* bizonyításaival – a teremtetést a létezők minden szintjén *analogia Trinitatis*ként kezelve kifejezetten „háromságelvű” világmagyarázattal álljanak elő.⁵ Biztosan megkönnyítené azonban a spekulatív teológiai és metafizikai konstrukciókkal szembeni gyanakvás korábban élő apologéták dolgát, ha megelégednének a természetes módon adódó történeti és morális argumentációval, mely – az Evangélium isteni voltát és a keresztény hit üdvös erkölcsi következményeit az előtérbe tolva – a minimálisra szorítaná a metafizikai jellegű érvek szerepét a hitvédelmi argumentációban. Ez azt jelentené, hogy a második – a keresztény vallás igazságát bizonyító – körben bőségesen elég volna etikai természetű érvekkel érvelni amellet, hogy a bűnbeesés narratívája helyes leírást nyújt az ember erkölcsi állapotáról, hogy ó- és újszövetségi kinyilatkoztatás híján az emberiség nem rendelkezne megbízható etikai iránytűvel, s hogy evangéliumi erkölcsiség nyilvánvalóan magasabb rendű moralitást képvisel a konkurens etikai rendszereknél. Pusztán történeti argumentációval – a csodákról és a feltámadásról szóló beszámolók hitelességének bizonyításával – alátámasztható lenne, hogy Jézus pontosan az, akinek mondta magát: az ő isteni volta garantálja az apostolok és az evangélisták hitelét. Márpedig, ha az Írás isteni kinyilatkoztatás, akkor a keresztény vallás specifikumát jelentő misztériumoknak nem lenne szükségük ezen túlmenő további bizonyításra. Amint azt látni fogjuk, az itt tárgyalt értekezés szerzőjét, Teleki Józsefet is megkísérti a viták efféle rövidre zárásának lehetősége.

A 17–18. század fordulójának legnagyobb hatású bölcseleje, Leibniz azonban mégis figyelemreméltó kísérletet tesz arra, hogy misztériumokat megvédje John Toland, Pierre Bayle vagy éppen a szociniánusok támadásaitól. A német bölcsele ez irányú eszméit az alábbiakban azért mutatom be viszonylag részletesen, mert érvei leegyszerűsített és némileg eltorzított formában visszaköszönnék Teleki József értekezésében. Miképpen határozhatjuk meg az episztemológiai státuszát azoknak a kinyilatkoztatott igazságoknak, melyeket misztériumoknak szokás nevezni, s amelyek legfontosabbika a szentháromság és a megtestesülés? Leibniz különböző munkákban és különböző kontextusokban válaszol erre a kérdésre, ám a problémának monográfiát szentelő itáliai tudós, Maria Rosa Antognazza szerint pozíciója a lényegi pontokon állandó marad. Leibniz érvelése a *contra rationem* és a *supra rationem* tradicionális megkülönböztetésére épül: racionalista filozófusként azt vallja, hogy az igazságnak ellentmondásmentesnek kell lennie, azaz nem kerülhet konfliktusba az értelemmel (*contra rationem*). Ettől persze még lehetséges, hogy egy igaz állítás az eredendő bűn következményeit magán

⁵ Szentpéteri 2004. 487–497. Bisterfeld, Alsted és mások esetében a szentháromság tanítása nem valamiféle többlet, hanem minden megismerés nélkülözhetetlen feltétele.

viselő korlátozott emberi értelmet meghaladva (*supra rationem*) összhangban áll Isten tökéletes és végtelen értelmével. A kulcskérdés a következő: hogyan tudja vajon a korlátozott emberi ész eldönteni, hogy az őt nyilvánvalóan meghaladó állítás tartalmaz-e ellentmondást vagy sem? Ezen a ponton sejlik fel a fideizmus vagy a szocinianizmus egyiként fenyegető árnya: a fideista attitűd reprezentánsai hit és értelem teljes elválasztásának nevében a misztériumokat a maguk érthetetlen és átláthatatlan voltában fogadják el kvázi hittételként, utóbbiak viszont, elvetve a vallás azon tanításait, melyeket az értelem nem támaszt alá, a *religio rationalis* ideálját kergetik. Logikailag mindkét megoldás koherensnek tűnik. Leibniz válasza ennél komplexebb: bár az ember a vitatott tételek igazságáról pozitíve valóban nem tud meggyőződni, arra mégis képes lehet, hogy kizárja azok lehetetlenségét, azaz hogy meggyőződjön *lehetséges* voltukról. Miképpen? Azon jogi diskurzusból kölcsönzött elv segítségével, amely a bizonyítás terhét (*onus probandi*) a „vádlóra” hárítja: a tradícióban és a kinyilatkoztatásban meggyökeredzett igazságokat egészen addig igaznak kell tekinteni, míg ellenfeleik meggyőzően nem bizonyítják azok megalapozatlanságát és ellentmondásos voltát, ám mivel a gyarló emberi értelemmel felfoghatatlan állítások önellentmondó voltát nem lehetséges bizonyítani, a játszmát – Leibniz szerint legalábbis – a kereszténység ellenfelei veszítik el.

A másik hagyományos lehetőség a misztériumok megvilágítására az analógiák felmutatása, amellyel már Ágoston is oly szívesen élt. A szentháromság vonatkozásában Leibniz leginkább a lélek hármasságára épített, míg a megtestesülés legkézenfekvőbb analogonjaként a testnek és a léleknek az emberben való egyesülése kínálkozott. Nyilvánvaló persze, hogy az analogikus érvelés sem támasztja alá geometriai szükségszerűséggel a védelmezni kívánt tételeket, legfeljebb olyan valószínűséget kölcsönöz nekik, amely – kiegészítve a kinyilatkoztatás isteni sugalmazottsága mellett szóló történeti érvekkel – már megalapozottá teszi a bennük való hitünket (természetesen ismét csak addig, amíg a hit ellenfele meggyőző érveket nem szolgáltatnak azok *contra rationem* voltát alátámasztandó, vö. Rutherford 2006. 157–158). Messze vagyunk itt már a kar-teziánus *clara et distincta* ismeretektől. Ahogyan azt Leibniz is elismeri, a misztériumokra vonatkozó negatív vagy analógiákra építő tudásunk (bár kétségtelenül tudás, *cognitio*) csak homályos, valószínűségekre épülő sejtések összessége. A felvilágosodás korának két legjellemzőbb – egymással élesen szembe menő – tendenciája ennek megfelelően a *supra rationem* szférájának pietista szellemű „radikalizálása” egyfelől, a bibliai teológia racionalizálását célzó wolffi és neológ erőfeszítések másfelől (Antognazza 2006. 675).

Jelen tanulmányban ebben a széles, évszázados kontextusban próbálom elhelyezni Teleki József francia nyelvű értekezését, az *Essai sur la faiblesse des esprits-forts* (1760¹, 1761²) című munkát. Nem kívánok részletesen kitérni a francia nyelven írott mű születésének körülményeire, hiszen ezekről F. Csanak Dóra kimerítően szólt kivételesen adatgazdag Teleki-monográfiájában. Annyit azon-

ban mégis érdemes elmondani, hogy a Daniel Bernouillinál Baselben tanulmányokat folytató ifjú erdélyi gróf baráti kapcsolatba került egy városi notabilitással, jelesül egy Emmanuel Wolleb nevű magisztrátussal, aki heti rendszerességgű összejöveteleknek, felolvasásoknak adott otthont házában (F. Csanak 1983. 107). Teleki két alkalommal is előadott ebben az önképzőkörnek, irodalmi-bölcseleti szalonnak vagy informális „vidéki akadémiának” egyaránt nevezhető, a Genfre és Bázelle egyaránt jellemző felvilágosult protestantizmus szellemiségét magán viselő polgári házbán. Második előadása, melynek témája a természetes és a kijelentett vallás viszonya és összhangja volt, oly sikeresnek bizonyult, hogy – többek egybehangzó javaslatát megfogadva – Teleki nekilátott a szöveg kiadásra való előkészítésének. F. Csanak Dóra rekonstrukciója szerint az első kiadásában olvasott kis értekezés annyira megtetszett Jacques Duvoisinnek, a párizsi holland követség lelkészének, hogy az saját költségén 1000 példányos második kiadást készíttetett belőle.⁶ Az esszét csak a század utolsó évtizedében fordították le magyarra, ám nyomtatásban sohasem jelent meg (F. Csanak 1983. 123–125) – nem állítható tehát, hogy különösebb hatást gyakorolt volna a magyar szellemi életre. Több recenzió is megjelent viszont róla különböző francia és német tudós folyóiratokban.⁷ Talán ennél is érdekesebb azonban, hogy az írás komoly szimpátiát váltott ki az enciklopédista barátaitól addigra már elidegenedett Rousseau-ból is, akinek fejében – Teleki későbbi visszaemlékezése szerint – még az az eszme is megfordult, hogy maga önti népszerűbb formába ezt a holbachi *côterie* ateisztikus-materialisztikus szellemisége ellenében jól felhasználhatónak vélt írást (F. Csanak 1983. 116).

A mű előzetes értékeléseként húzzuk alá, hogy nyilvánvalóan felesleges volna ágyúval galambra lövöldözni: a korabeli recenzensekhez hasonlóan magam is tisztában vagyok vele, hogy Teleki értekezése nem tekinthető különösebben eredeti vagy újító szellemű munkának. Igazat adhatunk F. Csanak Dórának, aki szerint inkább egy a filozófiai tanulmányaitól némiképp megrészegült ifjú ember szárnypróbálgatásáról van szó, mintsem nagyszabású vagy kiérlelt koncepcióról (F. Csanak 1983. 136). Figyelmet véleményem szerint azért érdemel a munka – amely francia nyelvűsége és hazai elérhetetlensége okán csak áttételesen és távolról képezi részét a 18. századi magyar filozófia és teológia történetének –, mert tipikus módon gyűjti össze a természetes vallás elégtelensége és a kinyilatkoztatott vallás képviselte „többlet” szükségszerű volta mellett szóló korabeli érveket. Az utóbbi évtizedekben komoly szakirodalma van az apologetikus munkák tartalmi és stiláris-irodalmi jellegű vizsgálatának (Brucker 2013, Masseau, 2000): a szélesebb, megengedőbb definíciók szerint a

⁶ Az alábbiakban erre az 1761-es keltezésű második kiadásra hivatkozom majd. Az első kiadástól tartalmilag nem sokban különböző második edíció szövegén Duvoisin nyelviileg némileg finomított, maga Teleki pedig néhány új utalással gazdagította azt.

⁷ Ezek közül a legfigyelemreméltóbb Johann August Ernesti részletes ismertetése a *Neue Theologische Bibliothek* lapjain, lásd erről F. Csanak 1983. 154–157.

hitvédelem némely munkái a felvilágosodásnak (az ún. „mérsékelt” vagy „vallásos” felvilágosodásnak) is szerves részét képezik, hiszen szerzőik komoly kísérleteket tesznek arra, hogy a keresztény vallás tanításait összeegyeztessék a kor értékrendszerével. Bár az efféle munkák szerzői gyakran utalnak arra, hogy konfesszionális meghatározottságtól függetlenül járnak el, az esetek egy részében mégis kifejezetten felekezeti leszámolásra használják munkájukat, oly módon, hogy – nyíltan vagy könnyen megérthető célzások útján – a sajátjuktól különböző felekezeteket teszik felelőssé a deizmus vagy az ateizmus (állítólagos) elterjedtségéért.⁸ A keresztény vallás értelemmel való összhangjának bizonyításából kiinduló és a kinyilatkoztatás képviselte „többlet” mellett kiálló értekezések meglátásom szerint a leggyakrabban azzal a nehézséggel kénytelenek szembesülni, hogy míg az érvelés alapjául szolgáló természetes vallás hitelét ésszerűsége teremti meg, addig a hit védelmezőjének stílust és érveléstechnikát kell váltania, mikor a filozófiai és természettudományos istenérvek elhangzása után a kinyilatkoztatás és a belőle levezetett *supra rationem* teológiai fogalmak mellett próbál érvelni.

Teleki József értekezésében a keresztény hit erkölcsi, történeti és metafizikai bizonyítékai egymásra helyeződnek. Ezen állítás igazságáról könnyen meggyőződhetünk, ha áttekintjük értekezésének felépítését. Az első fejezetekben metafizikai jellegű érveléssel próbálja igazolni a keresztény vallás legfontosabb misztériumainak *lehetséges* voltát – az alábbiakban értekezésének ezzel a leibnizi ihletettségű részével foglalkozom majd legrészletesebben.⁹ Ezt követően a közismert történeti érvekkel próbálja alátámasztani a Biblia kinyilatkoztatott voltát, és – voltaképpen saját korábbi fejtegetéseinek jelentőségét is relativizálva – kijelenti, hogy a történeti érvek olyan nagy mértékű bizonyosságot teremtenek a keresztény vallás igazságának vonatkozásában, hogy a misztériumokkal kapcsolatos metafizikai huzakodások voltaképpen csak tét nélküli szellemi erőpróbának tekintendők. Az értekezés etikai fejtegetésekkel zárul, melyek legfontosabb állítása: a pusztán bölcséleti alapokra épülő természetes erkölcsiség elvei összeegyeztethetők ugyan az evangéliumi erkölcsi parancsokkal, ám annál minden szempontból tökéletlenebbek. A kétféle – természetes és evangéliumi –

⁸ Így jár el például a század második felének leghíresebb katolikus hitvédője, aki szerint a protestantizmusból egyenesen következik a szocinianizmus és a deizmus, s a folyamat szükségszerű végállomása az ateizmus. A *Dictionnaire de théologie*-t idézi Brucker 2013. 262. Teleki is nyilvánvalóvá teszi, hogy a babonás hit tarthatatlansága vezetett odáig, hogy az ellentábor, a fürdővízzel a gyereket is kiöntve, túlzásba vigye az ész fontosságát.

⁹ Monográfiájában F. Csanak Dóra Teleki lehetséges forrásai között megemlíti a Johann Friedrich Stapfer *Institutiones Theologiae Polemicae* (1754) című munkáját. Bár e munka általános célkitűzése (hit és „józan értelem” összeillesztése) nyilván nem idegen Telekiétől, ezen túlmutató kapcsolatokat nem vélek kimutathatónak a két írás között. A szentháromságot tárgyaló fejezetben például Stapfer egyáltalán nem él a *contra rationem/supra rationem* megkülönböztetésére épülő érveléssel. Műve bevezetésében maga Teleki egyébként Jacques Abbadié-t és Humphrey Dittont említi példaként.

erkölcsiség látszólagos összhangja tehát nem fedheti el, hogy az utóbbi nemcsak tartalmában gazdagabb (hiszen vannak olyan elemei, melyek előbbiből hiányoznak), hanem hatékonyabban is érvényesíthető. Az értekezés ennek megfelelően szinte természetes módon torkollik Bayle érényes ateistájának bírálatába, amely itt persze a túlvilági életben nem hívő „erényes deistát” is magában foglalja. Teleki argumentációja azonban ezen a ponton meglehetősen alacsony színvonalú, hiszen inkább elbeszél Bayle érvei mellett, mintsem reagálna azokra.

Kezdjük a szöveg részletesebb ismertetését annak bemutatásával, miként látja az ifjú Teleki József a keresztény filozófia hívei és ellenfelei között fennálló korabeli erőviszonyokat, s ennek függvényében miképpen is határozza meg saját feladatát. Írásának első célkitűzése a keresztény hívek megnyugtatása afelől, hogy – ellentétben azzal, amit a szabadgondolkodók állítanak róla – hitük nem irracionális és értelmetlen tanítások melletti vak elköteleződés, hanem észérvekkel jól védhető meggyőződés; másik feladata pedig a talán kevésbé megátalkodott szabadgondolkodók meggyőzése a keresztény vallás isteni és igaz voltáról. Az írás nyitólapjain a *juste-milieu* – nehéznek vallott, ám a korban mégis igen népszerű, talán közhelyesnek is nevezhető – álláspontjára helyezkedik: az igaz keresztény hit ostromlott várát két oldalról, jelesen a babonáság és a szabadgondolkodás felől fenyegetik. Babonáság (*superstition*) alatt az ész ellenőrző szerepének teljes feladását, a vakhitet érti, szabadgondolkodóknak (*esprits-forts*) – az ésszel visszaélő hitetleneknek – pedig azokat nevezi, akik elvetik mindazokat a tanításokat, melyek igazságát gyalró emberi értelmükkel képtelenek felfogni.¹⁰ Teleki vállalt célkitűzése annak kimutatása, hogy az igaz bölcsélet teljességgel összeegyeztethető a Szentírásban foglalt tanításokkal, hiszen mindkét ismeretforrás isteni adomány, márpedig az Úr nyilván nem mond ellent saját magának. A korban ez az – új terminusokban megfogalmazott, ám kétségtelenül tradicionális – meggyőződés jellemezte a Margaret Jacob- vagy Jonathan Israel-féle „mérsékelt felvilágosodás” és a David Sorkin-féle „vallásos felvilágosodás” híveit. A küzdelem hősie voltának patetikus hangoztatása pedig kissé álszentnek tűnhet,¹¹ hiszen nyilvánvaló, hogy a kor fokozatosan modernizálódó és szekularizálódó Európájában ez a fontolva haladó attitűd óriási hatalmi-intézményi támogatásnak örvend. Az egyeztetés retorikájának használata és a mérsékelt közép-utasság kultusza egy katolikus és protestáns szerzőket egyaránt tartalmazó széles halmaz jellemzője lehet, ám a különböző felekezetekhez tartozók nem biztos, hogy egyformán határozzák meg ész és kinyilatkoztatás kompromisszumának mibenlétét (Egyed 2009). Esetünkben például elég nehéz szabadulni attól a gondolattól, hogy – bár szerzőnk a hit felekezeti feletti apológiájáról beszél – az

¹⁰ Érdekes, hogy a babonásággal nem kapcsolja össze az intoleranciát, az erőszakos térítésre való hajlamot.

¹¹ Bár nem példátlan: Jonathan Israel több helyen is kiemeli, hogy a mérsékelt felvilágosodás képviselői előszeretettel beszélnek fenyegetettségükről.

általá ideálisként felvázolt középutas pozíció nagyon is hasonlít saját világnézetére, a szabad vizsgálódást (*libre-examen*) és a vallásos érzület etikai aspektusait a dogmatikai kérdések fölé helyező, többé-kevésbé liberális protestantizmusra. Maria-Christina Pitassi a 17–18. század fordulóján keletkezett szövegeket tárgyaló tanulmányából (Pitassi 2012) például kiderül, hogy abban a svájci református szellemi közegben, amelyben Teleki műve is keletkezett, mind a kálvini hagyományhoz hűséges ortodoxia, mind a liberális szárny szívesen hivatkozott annak lehetetlen voltára, hogy az ember a tradíció közvetítette tételek vak elfogadásával üdvözljön: vita inkább abban volt közöttük, hogy a tanítások ész általi vizsgálata – a Teleki által is kiemelt *libre examen* – egészen pontosan meddig mehet el a tradíció megkérdőjelezésében. A protestáns öndefiníciónak továbbra is fontos eleme marad a filozófiai vizsgálódás szabadságának biztosítása, amelyet a katolikus hívők gondolkodását gúzsba kötő korlátozásokkal állítanak szembe. Ennek alátámasztására hozhatunk magyar példát is, két évtizeddel későbből: idézzük fel az Erdélyi Református Főkonzisztóriumnak a *Ratio Educationis*szal kapcsolatos 1781. augusztus 20-i keltezésű állásfoglalását. A „szorgalmatosság” (*emulatio*) hasznait dicsőítő szöveg a filozofálás szabadsága mellett teszi le a voksot, s felrója a katolikusoknak, hogy bizonyos dogmáikat kénytelenek az „oly időszakokban tartott zsinatok rendeleteivel igazolni, midőn a philosophia fénye el volt homályosulva” (idézi Egyed 2009. 13). Míg tehát a reformátusok a „józanészt” (Egyed 2009. 14), addig a katolikusok a vitatható körülmények között létrejött tradíciót kénytelenek vakon követni és tiltják tanaik szembesítését az értelemmel. Mindez persze a Főkonzisztórium szerint sem jelenti azt, hogy a filozófiát bárki művelhetné, s azt sem, hogy a bölceleti kutakodás jogosult volna az evangéliumi tanítások (vagy éppen az Írás isteni voltának) megkérdőjelezésére. Hasonlóképpen jár el a „pápai Kant”, Mándi Márton István is *Keresztény Theológusi Morál* című munkájában, melynek lapjain a bölceleti és teológiai kérdések „szabad vizsgálatának” lehetősége kifejezetten a protestantizmus legjellemzőbb attribútumaként működik: ennek szellemében a kritikai filozófiát a folyamatként felfogott reformáció természetes végállomásaként, végkifejleteként értelmezi. Katolikus oldalról ezzel leginkább a piaristák és közülük is elsősorban Benyák Bernát *libertas philosophandi*ját állíthatjuk szembe, ám itt is csak és kizárólag olyan bölcselkedésről lehet szó, amely fegyelmezett módon visszahőköl a keresztény hit legfontosabb tanításainak megkérdőjelezése elől.

Úgy gondolom, hogy Csanak Dóra könyve után is érdemes újragondolni a szövegben kibontakozó filozofiko-teológiai érvrendszert, hiszen – bár magam is egyetértek azzal az állítással, hogy a munka első fejezeteinek legfontosabb ihletforrása Leibniz bölcelete – a párhuzamokról és eltérésekről talán ennél több is mondható. Az alábbiakban ki fogok térni az argumentáció inkohérens és önellentmondó voltára is, amely véleményem szerint részben az ifjú főnemes bölceleti érzékének és filozófiai műveltségének hiányosságaira vezethető vissza, részben azonban a mérsékelt felvilágosodás álláspontjának szükségsze-

rú gyengeségeként értelmezhető. A keresztény hit 17–18. századi védelmezői ugyanis alapvető dilemmákkal kénytelenek szembesülni. Amennyiben ugyanis a természeti teológia bölcséleti argumentációját magukévá téve többé-kevésbé meggyőző módon képesek bizonyítani a „filozófusok Istenének” létezését, akkor a deistákkal közös nevezőre jutnak ugyan, ám nehezen tudnak továbblépni a sajátosan keresztény tanítások védelmezése felé, hiszen az első – pusztán racionális – lépéssorral nehezen összeegyeztethető állításokat kell elfogadniuk (Israel 2004. 359). Úgy kell érvelniük az emberi értelemmel fel nem fogható tanítások mellett, hogy közben ne essenek a pürrhonista háttérű fideizmus esapdájába; úgy kell érvelniük a véges emberi és a végtelen isteni értelem elkülönítése mellett, hogy közben nem szabad megkérdőjelezniük az isteni és emberi cselekvés vonatkozásában egyaránt releváns etikai fogalmakat. Az e szellemben fogant írások – Telekié is – gyakran Pierre Bayle bölcséletébe botlanak, ami nem véletlen: a rotterdami filozófus a legnagyobb ellenfele metafizika, teológia és etika efféle egymásra helyezésének (Brogi 2004).

Teleki érvelésének leggyengébb pontja egyébként talán az, hogy folyamatosan ingadozik az ellenfeleinek tulajdonított álláspont vonatkozásában. Őket az esetek többségében *incrédules*-nek nevezi, de gyakran használja az *impies*, *esprits-forts* vagy *libertins* kifejezéseket is. Abban a kérdésben, hogy a *religio naturalis* vagy *rationalis* talaján álló ellenfelei vallják-e a lélek halhatatlanságának tanát, továbbá hogy rendelkeznek-e megfelelő erkölcsiséggel, igen ellentmondásosan nyilatkozik (mint ahogy az is feltűnő, hogy nem feltétlenül a szabadgondolkodók legjobb, azaz legdestruktívabb érveivel veszi fel a harcot, hanem megelégszik a talán könnyebben megválaszolhatók tárgyalásával). Érvelésének bizonyos pontjain elismerni látszik, hogy a kinyilatkoztatástól független természeti teológia meggyőzően képes bizonyítani nemcsak Isten létezését, hanem a lélek halhatatlanságát is, s hogy ennek megfelelően képes egy olyan etikai rendszer megalapozására, amelyet az Evangéliumnak csak mintegy kiegészítenie kell. Az értekezés egy pontján azonban amellet érvel, hogy „a Természet bizonytalanságban hagy minket lelkünk halhatatlanságának vonatkozásában”,¹² s hogy a közös fogalmak legfeljebb egy igen tökéletlen moralitást képesek megalapozni, olyat, amely nemcsak üdvösségünket nem biztosítja, de evilági boldogulásunkban sincsen nagy segítségünkre. E felfogás szerint az Evangélium elvetői mintegy erkölcsi vákuumban élnek: esetlegesen erényesnek tűnő cselekedeteik nem elveikből következnek, hanem inkább a véletlennek köszönhetőek.

Teleki gondolatmenetének kiindulópontja szerint az emberi ész Isten adománya, s mivel a Biblia isteni kinyilatkoztatás, egyértelmű, hogy a kettő között semmiféle ellentmondás nem állhat fenn. „Ellentmondást a kinyilatkoztatás és az ész között természetesen nem olyan dolgokban kívánok felfedni, melyek meghaladják az észet, hanem abban az esetben, ha az ész kimutatja egy kinyi-

¹² „La Nature nous laisse dans l’incertitude sur l’immortalité de nos âmes.” Teleki 1761. 20.

latkoztatott igazság lehetetlenségét.”¹³ Leibnizhez és a racionális teológia más képviselőihez hasonlóan Teleki itt a *supra rationem* és a *contra rationem* állítások közötti megkülönböztetésre épít. Az oppozíció szisztematikus működtetésének célja nyilvánvalóan annak biztosítása, hogy az emberi ész ne diszkvalifikálhassa a kinyilatkoztatott misztériumokat, hiszen ezen argumentáció értelmében nincsenek olyan sajátosan filozófiai kritériumaink, amelyek alapján eldönthetnénk, hogy egyik vagy másik tanítás észfeletti vagy éppen az ésszel ellentétes. Az Evangélium elvben tehát alávethető racionális vizsgálódásnak, ám az elvi lehetőség élet elveszi a *contra/supra rationem* distinkció szorgalmas működtetése.

Az ördög azonban a részletekben bújik meg. Lássuk, pontosan hogyan is ülteti át a gyakorlatba a leibnizi eljárást Teleki. Először is aláhúzza, hogy a csodák semmiféle bölcséleti nehézséget nem okoznak, hiszen a természetes teológia hívei is készséggel elismerik, hogy a világot Isten teremtette, márpedig a teremtésnél aligha van csodásabb dolog. Ezzel nagyvonalúan elsiklik persze a csodák vonatkozásában általában előkerülő nehézségek felett, ám mivel célkitűzése szerint csak a misztériumok lehetősége mellett kíván érvelni, ez talán megbocsátható. Ezt követően azonban áttér a szentháromság tárgyalására, melynek kapcsán elismeri ugyan, hogy az emberi ész számára teljességgel felfoghatatlan misztériumról van szó, ám érvelése szerint ez a felfoghatatlanság egyáltalán nem jelenti azt, hogy a keresztény vallás e fontos tanítása *contra rationem* volna. A bűnbeesés következményeként korlátozott emberi értelem ugyanis nem mérheti magát a végtelen isteni értelemhez. Képzelt vitapartnere csodálkozó megjegyzésére („Ön tehát hisz olyasmiben, ami voltaképpen nem ért?”¹⁴) azonnal visszatámad: valóban a természeti teológia hívei sem tudják megmagyarázni vagy közvetlenül megtapasztalni Istent, mégis hiszik létezését; nem képesek magyarázni a világegyetem működését, mégis érvényesnek hitt állításokat tesznek róla: „Ha egyébként nehezen megválaszolható kérdéseket keresünk, nem csak a kinyilatkoztatáshoz fordulhatunk. A természeti teológia épp elég effélét nyújt! Isten különféle tökéletességei nem csodálatunk tárgyai-e vajon, s nem tekinthetők-e számunkra teljességgel felfoghatatlan misztériumoknak?”¹⁵ Teleki tehát azzal próbálja indokolni a kereszténység központi teológiai tanításaihoz való hűségét, hogy a szkeptikusok érvrendszerétől egyáltalán nem idegen kételyeket támaszt a természetes teológia megalapozottságát illetően, azaz: az eddig filozófiailag jól argumentáltaknak ítélt, ellenfeleivel közös alapnak tekintett tanításokat is lehúz-

¹³ „Bien entendu, par contradiction entre Révélation et Raison, je n’entends pas des choses qui surpassent celle-ci, mais des choses dont elle peut démontrer l’impossibilité.” Teleki 1761. 16.

¹⁴ „Vous croyez, me dira-t-on, une chose que vous ne comprenez pas assez vous-meme?” Teleki 1761. 23.

¹⁵ „Au reste, pour faire des questions si difficiles à résoudre, qu’a-t-on besoin d’en chercher le sujet dans la Révélation? La Théologie naturelle ne nous en fournit pas un nombre infini! Toutes les perfections de Dieu ne sont-elles pas autant d’objets d’admiration et des mystères incompréhensibles à notre égard?” Teleki 1761. 26.

za a bizonytalanságba. A retorzió technikája – melynek lényege, hogy a vitázók nem közvetlenül saját állításukat védik, hanem ellenfeleik érveit próbálják diszkvalifikálni, vagy azt bizonyítva, hogy azok önellentmondóak, vagy azt, hogy elfogadásuk esetén új, talán a korábbiaknál is nagyobb nehézségekbe ütközünk – igen hasznos tud lenni a világnézeti vitákban, ám a gróf itt nyilvánvalóan túl messze megy, hiszen eszmefuttatásának végeredménye nemcsak vitapartnere álláspontjának megkérdőjelezése, hanem saját kiindulópontjának lerombolása is lesz egyben. Ezekre a romokra csak fideista hit épülhet. Teleki argumentációja ugyanazon az elven nyugszik, mint azon katolikus vagy protestáns hitvédőké, akik a *creatio ex nihilo* filozófiai képtelenségét állító materialista szabadgondolkodókkal azt szegezik szembe, hogy az univerzum létrejöttének és működésének az anyagra és a véletlenre való visszavezetése semmivel sem tűnik könnyebben védelmezhető álláspontnak, mint az, amelyet a józan észre és a pogány filozófiai hagyományra hivatkozva elvetnek (Albertan-Coppola – Porter 2002/2005). Telekinél a szkeptikus argumentáció, a legkevésbé sem váratlanul, valláserkölcsei terminusokban is megfogalmaztatik: a keresztényi alázattal kifejezetten jól összeegyeztethető, hogy a gőgös emberi értelem megalázkodjon Isten mindenhatósága előtt, amely mindenhatóság esetünkben abban nyilvánul meg, hogy az igazságot kereső ember kvázi tekintélyi alapon alávesse magát számára tökéletesen felfoghatatlan tanításoknak (Teleki 1761. 28–29). Teleki tehát a munka első lapjain azonosított két szélsőséges álláspont egyikének – az ész libertinus túlhajtásának – elkerülésére törekszik, ám eközben vészesen körül a másikhöz: a bevallottan felfoghatatlan misztériumok tekintélyelvű elfogadása vajon miben különbözik a babonásként elvetett állásponttól? A gróf ugyanis minden rendelkezésre álló retorikai eszközzel kiemeli, hogy a szentháromság esetében egy az emberi értelem számára tökéletesen felfoghatatlan misztériummal van dolgunk, amelynek vonatkozásában gyakorlatilag semmi sem tudható, s ennek megfelelően kizárólag az ész teljes feladásával, azaz a lehető legnagyobb keresztényi alázattal érdemes közelíteni hozzá. A nagy előd, Leibniz ennél sokkal óvatosabban fogalmazott: a német bölcselelő elismeri ugyan, hogy a kinyilatkoztatás egyes tanításai első látásra teljességgel ésszerűtlennek tűnhetnek, ugyanakkor aláhúzza, hogy az a *connaissance confuse*, amelyre ezekkel kapcsolatban – például a fentebb már említett analógiák útján – szert tehetünk, azért mégiscsak *ismeret* (és nem tudatlanság, *ignorance*): ha ugyanis nem volna az, akkor értelmetlen és felesleges volna a beljük vetett hitről beszélni (hiszen mit jelent *hinni* olyasvalamiben, amelyet egyáltalán nem *értünk*?) (Antognazza 2001. xvii). Leibniz tehát a karteziánus *claire et distincte* ismeret és az ismeretlenbe való beleugrás közé, a valószínű tartományába helyezi a misztériumokat. Teleki azonban ettől élesen eltérő módon jár el, s – nézetem szerint legalábbis – öngyilkos stratégiát követ akkor, amikor különös hangsúlyt helyez a misztériumok elfogadásának irracionális és önkényes aspektusára. Megfogalmazásai leginkább egy fideista típusú hit szókinccsével tűnnek összeegyeztethetőnek. Húzzuk alá,

hogy ez az alapprobléma (melynek feloldhatatlanságát a legnagyobb hévvel talán Bayle tárgyalta) természetesen nem kizárólag az itt elemzett értekezésben figyelhető meg: minden racionálisnak szánt kereszténység-apológiában felfedezhető a bevallottan észfeletti misztériumok zárványa. Az ügyetlen megfogalmazás azonban sokat ront a helyzeten.

A következő fejezetben Teleki a keresztény vallás egy másik misztériumának tárgyalására tér rá. A fejezet címe: *Possibilité absolue du mystère de l'oeconomie de la Rédemption, admis et reçu par les Chrétiens*, azaz A megváltás misztériumának abszolút lehetőségessége, ahogyan azt a keresztények vallják. Mindenki tudja, írja Teleki, hogy a szabadgondolkodók lehetetlenként és önellentmondásként vetik el Isten földi megtestesülésének tanítását, méghozzá azon az alapon, hogy álláspontjuk szerint a végtelen isteni nem keveredhet össze (*ne peut pas se confondre*) a véges emberivel. A gróf válasza szerint nem keveredésről van szó, hanem egyesülésről (*union*), jelzi ugyanakkor hogy semmiféle krisztológiai vitába nem szándékozik belemenni, hiszen a misztérium minimál-megfogalmazásának nyilván nagyobb esélye van arra, hogy minden keresztény (és persze jó útra térő deista) elfogadja: „Céлом az, hogy megvédjem a kereszténység legalapvetőbb és általános elfogadott tanításait, azaz azokat az eszméket, amelyek a kinyilatkoztatás leginkább természetes értelmezéséből vezethetők le.”¹⁶ Minél egyszerűbb formában fogalmaztatik meg a tanítás, annál valószínűbb, hogy konszenzust lehet köré építeni. Az egyszerűsítést célzó erőfeszítések bizonyos szempontból persze haszontalanok, hiszen a misztérium ettől még misztérium marad: „Ha azt kérdezik tőlem, miben rejlik az egység értelme, kénytelen vagyok megvallani tudatlanságomat.”¹⁷ Ha meg tudná magyarázni, nem volna misztérium – ismétli meg a nagy keresztényi alázatról tanúskodó választ. Szerencsére ismét kéznél van a mindent megoldó érv: „Ám abból, hogy én nem vagyok képes valamit felfogni, nem következik a dolog lehetetlensége, s az sem, hogy ne hissek benne.”¹⁸ A megváltás misztériumának ész általi felfoghatatlanságát mintegy kompenzálандó Teleki ismét csak az újkori bölcelet egyik központi tételének megindatásával próbálkozik: állítása szerint az isteni és az emberi uniója Krisztusban semmivel sem rejtélyesebb vagy átláthatatlanabb, mint testnek és léleknek az emberben való egyesülése a karteziánus filozófia szerint. Sem a test mibenlétét, sem a lélekét nem értjük, hogyan is érthetnénk összekapcsolódásukat? Mi ez, ha nem misztérium? Ám egy fizikus sem tagadja a test – a kiterjedt szubsztancia – létezését, csak azért, mert nem tudja pontosan definiálni azt. Ezek a természet

¹⁶ „...mon plan ne m'appelle qu'à défendre les idées générales et fondamentales du Christianisme, ou des idées qui viennent de l'interprétation la plus naturelle de la Révélation.” Teleki 1761. 30.

¹⁷ „Mais si l'on me demande en quoi consiste cette étroite union, je suis encore obligé de confesser mon ignorance là-dessus.” Teleki 1761. 31.

¹⁸ „Mais de ce que j'ignore la nature d'une chose, il ne s'ensuit pas que la chose soit impossible et que je ne la puisse croire.” Teleki 1761. 32.

misztériumai, amelyek nem feltétlenül átláthatóbbak a teológia rejtélyes tanításainál, mondja Teleki (Teleki 1761. 31–33). Test és lélek uniójának analógiáját természetesen Leibniz és mások is szívesen használták a megtestesülés magyarázatára. Az analógia korlátait persze jól mutatja, hogy hol az egyik „világította meg” a másikat, hol pedig fordítva. Olyan komplex, egyszerre krisztológiai és metafizikai problémáról van szó, melynek tárgyalásába hely és kompetencia hiányában bele sem mernék kezdeni. Érvelésem szempontjából lényegesebb, hogy Teleki – a hagyománnyal és Leibniz-cel ellentétesen – oly módon használja a szóban forgó párhuzamot, hogy a két szóban forgó elem a legkevésbé sem erősíti, inkább gyengíti egymást, s végeredménye a semmit sem tudásban való fideista megnyugvás, amely azonban nehezen tűnik összeegyeztethetőnek a mű célkitűzéseivel.

A következő, *Possibilité morale du mystère de la Rédemption du genre humain* (azaz *Az emberi nem megváltásának morális lehetségesége*) című fejezetből a rövidség kedvéért kizárólag az érdekesebb részeket emelem ki. Elsősorban a megváltás és az eredendő bűn között fennálló igen sajátos kapcsolat tárgyalására gondolok, figyelemre méltó ugyanis, hogy az utóbbi misztériummal kapcsolatos „libertinus” felvetést a gróf nem veti el azonnal: „Nem lehetséges, állítják a hitetlenek, hogy e tan ne legyen hamis, hiszen Isten igazságosságával nyilvánvalóan összeegyeztethetetlen volna, egy atya bűnét felróni gyermekeinek, akik a bűn elkövetésének idején még nem is éltek, így értelemszerűen nem voltak döntési helyzetben.”¹⁹ A kinyilatkoztatástól független természetes erkölcsiség szerint mindenki a saját tetteiért felelős, s teljességgel abszurd elképzelés egy ma élő embert így vagy úgy felelősnek tartani Ádám és Éva bűnéért. Bár az nyilvánvaló, hogy sem a katolikus, sem a protestáns teológia nem beszél visszavetített felelősségről, hiszen inkább a történetek következményeként írja le az ember állapotát, Telekinak abban mégis kétségtelenül igaza van, hogy a szabadgondolkodók és a hitet racionalizálni kívánó mérsékeltek egyaránt az értelemmel összeegyeztethetetlen elemként vetik el az eredendő bűn eszméjét. Teleki reakciója erre nagyban eltér a leibnizitól. A német bölcselő ugyanis élete végéig hű maradt a *felix culpa* eszméjéhez, amelynek értelmében az eredendő bűn központi és megkerülhetetlen eleme a megváltás folyamatának, hiszen az első emberpárnak az egész emberi

¹⁹ „Il n'est pas possible, disent les incrédules, que cette doctrine ne soit fautive, étant incompatible avec la justice de Dieu, d'imputer le péché du Pere aux enfants, qui n'existoient pas même lorsqu'il commit son péché, et n'y ont pu consentir par conséquent.” Teleki 1761. 36–37. Persze ha már a gróf felveti az eredendő bűn problémáját, akkor legalább ilyen fontosnak tűnik az a kérdés, hogy az eleve elrendelés tanításának hívei és ellenfelei milyen érvrendszerrel próbálják bizonyítani: a gondviselőként és mindenhatóként elkönyvelt Istennek nem felróható Ádám és Éva bűne. A különböző rendű és rangú szabadgondolkodók szívesen ironizáltak – Bayle nyomán – azon, hogy janzenisták és jezsuiták, gomaristák és arminianusok, szociniánusok és augusztiniánusok milyen körmönfont fejtegetésekkel próbálják egyszerre fenntartani az ember szabad akaratába és Isten mindenhatóságába vetett hitet.

nemet megterhelő bűne az egyetlen lehetséges kiváltó oka Jézus Krisztus megváltóként való fellépésének (Antognazza 2001. 83–84). Értekezésében a gróf azonban inkább úgy akarja megőrizni a megváltásról szóló tanítás érvényét, hogy elszakítja azt az eredendő bűntől. Azt állítja, hogy „[n]em szükséges feltétlenül ősatyánk bűnére gondolnunk, hiszen nap mint nap magunk is elég bűnt követünk el ahhoz, hogy szükségünk legyen egy kegyes közvetítő fellépésére. Ez azt jelenti, hogy jelen állapotunk – függetlenül attól, hogy miképpen kerültünk oda – feltétlenül szükségessé teszi egy megváltó közvetítését”.²⁰ Az ember tehát saját bűnei okán is éppen eléggé megváltásra szoruló lény ahhoz, hogy – elvben legalábbis – eltekinthessünk az eredendő bűn posztulálásától. Akármennyire is hipotetikusan fogalmaz itt Teleki (aláhúzza, hogy csak egy lehetséges évről van szó, amellyel a hit védelmezői felvehetik a küzdelmet a szabadgondolkodókkal), az nem kérdéses, hogy ezzel az engedménnyel óriási lépést tesz a keresztény hit „szocinianizálása” felé.²¹ Az eredendő bűn súlyának és jelentőségének relativizálása persze évezredes, egészen Órigenészre visszavezethető eretnecség, mely azon alapszik, hogy természetes erkölcsi érzékünk sugallata szerint az Úr igazságtalanul járna el, ha a véges emberi bűnt örök kárhozattal büntetné.²² Ugyanebbe az irányba – jelesül a kereszténység tanításának racionalizálásának irányába – mutat a gróf másik javaslata is, melyben formálisan fenntartja ugyan az eredendő bűn eszméjét, ám a természeti (biológiai) terminusok használatával alaposan módosítja annak súlyát és jelentését. „Vajon nem természetes és mindennapos jelenség-e, hogy egy részeges ember fia magában hordozza a részegeskedésre való hajlamot, amelyet aztán csak nagy erőfeszítések árán győzhet le?”²³ Véleményem szerint többről van itt szó, mint olyan analógiáról, melynek révén közelebb kerülhetnénk egy továbbra is szupra-racionálisként elkönyvelt misztérium megértéséhez. Az eredendő bűn feladásával vagy naturalizálásával Teleki hatalmas engedményt vállal annak érdekében, hogy a keresztény vallás egy központi elemét az emberi értelem *notiones communes*-eivel összeegyeztesse – legalább a szóhasználat szintjén.

²⁰ „[s]ans mettre en ligne de compte le péché de notre premier père, nous en commettons tous les jours assez, pour avoir besoin de recourir à l’expiation d’un Médiateur charitable ; de sorte que notre état actuel, de quelque manière que nous y fussions tombés, aurait nécessairement requis la médiation d’un Sauveur.” Teleki 1761. 39.

²¹ Lásd Schmidt-Biggemann 2011-es könyvének *Az eredendő bűn története a felvilágosodásban* című fejezetét.

²² Lásd pl. Pierre Bayle *Dictionnaire Historique et Critique* című munkájának *Pyrrhon* és *Manichéens* szócikkeit. Az ötödik fejezetben Teleki felveti: lehetséges, hogy Isten csak fenyeget az örök kárhozattal (amelyet vagy saját bűneinkkel vagy az eredendő bűnnel érdemlünk ki), ám valójában ennél jóval kegyesebben fog eljárni. Végül azonban elveti ezt a hipotézist, úgy érvelve, hogy Istenhez méltatlan lenne az efféle trükközés.

²³ „N’est-il pas tout naturel et confirmé par l’expérience journaliere que le fils d’un yvrogne naisse avec la disposition à le devenir un jour et qu’il ait grande peine à s’en garder?” Teleki 1761. 46.

Az ötödik fejezet – *La Raison nous montre qu'il étoit nécessaire qu'il y eut une Révélation* (Az ész bizonyítja a kinyilatkoztatás feltétlen szükségességét) – a munka legösszefoglalóbb és legnehezebben értelmezhető része. Teleki, aki itt a kinyilatkoztatás szükségszerű voltát igyekszik bizonyítani, amellet próbál érveket gyűjteni, hogy a lélek anyagtalan és halhatatlan voltának vonatkozásában az emberi ész néma: kizárólag a Szentírás közöl megnyugtató igazságot ebben a kérdésben. Az ész elégtelen voltába vetett hitét erősíti az a meggyőződése is, hogy álláspontja szerint a *Théologie Naturelle*, amelyből nem levezethető az isteni könyörületesség és az üdvösség fogalma, nyilvánvalóan nem képes megalapozni az evilági boldogságunkhoz szükséges etikát sem – ezt mutatja legalábbis az emberek legkevésbé sem erényes viselkedésének mindennapi tapasztalata.²⁴ A fejezet tartalmát a legrövidebben úgy foglalhatjuk össze, hogy Szentírás nélkül nincs sem igazi bölcsesség, sem igazi erkölcsiség. A hatodik és a hetedik fejezet azokat a történeti jellegű érveket sorolja fel, melyek Krisztus megváltói voltát és az evangéliumok hitelességét bizonyítják. E fejezeteknek egyetlen érvére térek ki: Teleki szerint a korábban csak bizonytalanul tévelygő filozófia akkor kapott erőre, akkor lett képes megbízható és komolyan vehető eredményeket produkálni, amikor Jézus Krisztus eljövételének következtében kiformálódott a keresztény vallás rendszere, s „pályára állította” a gondolkodást. Ezzel az állítással nem csak az a baj, hogy történetileg nyilvánvalóan védhetetlen, hanem az is, hogy ellentmond a bölcséleti és a bibliai eredeti tudás viszonyáról és egymásra épüléséről korábban mondottaknak.

A mű gondolatmenetében bizonyos értelemben fordulópontot jelent a nyolcadik fejezet, melynek címe *Nous ne sommes pas obligés de répondre aux objections des Incrédules, après avoir montré la vérité de notre Révélation*, azaz: ha kimutattuk a kinyilatkoztatás igazságát, a hitetlenek további ellenvetéseire már nem vagyunk kötelesek válaszolni. Ennek lapjain Teleki azt állítja, hogy csak előzékenységből és szellemének nyitottságát bizonyítandó (*par politesse et par ouverture d'esprit*) próbált egyáltalán megfelelni a hitetleneknek, hiszen „kizárólag azokra az ellenvetésekre vagyunk kötelesek válaszolni, amelyek a minket egy tanítás igazságáról meggyőző érveket támadják; a bizonyítás és a végső okfejtés részleteit akár el is hanyagolhatjuk”.²⁵ Ez annyit jelent, hogy mivel a keresztények többségével összhangban ő maga is arra alapozza hitét, hogy a Biblia Isten kinyilatkoztatása, amíg a szabadgondolkodóknak ezt nem sikerül meggyőző – nyilván történeti – érvekkel megingatniuk, addig minden metafizikai természetű argumentáció voltaképpen teljesen felesleges. Az eredendő bűn következtében korlátozott

²⁴ Teleki itt nem cáfolja, hanem egyszerűen megkerüli Bayle-t, aki éppenséggel azt bizonyítja, hogy a hívők sem jobban, sem rosszabbul nem viselkednek a hitetleneknél.

²⁵ „...les seules objections auxquelles on doit répondre sont celles qui attaquent les arguments meme qui nous on persuadés de la vérité d'une chose ; celles qui portent sur la démonstration et la conclusion, on peut s'en passer.” Teleki 1761. 88–89.

emberi értelem arra tehát még éppen alkalmas, hogy a Szentírásban felismerje a nála végtelenül nagyobb, teremtő értelem megnyilvánulását, arra viszont már nem, hogy gyarló mércéjével megítélje a szentként tisztelt szövegben foglaltak igazságtartalmát. Ésszerű tehát az észről való lemondás (Ehrard 1963. 422). Minden, ami ezen túlmutat, üres szofizma, kellemesen bizsergető intellektuális küzdelem, amelyben a szabadgondolkodók kisebb győzelmeket arathatnak ugyan, a végső győzelem azonban nem lehet az övék. Érdekes aláhúznunk, hogy Teleki itt óriásit csúsztat, mert ez az érv legfeljebb a Biblia kinyilatkoztatott voltát tagadó deisták elleni küzdelmében állhat meg, az arminianus-szociniánus tradíció ellenében azonban aligha: a protestantizmus „balszárnnyának” képviselői (mondjuk Socinustól Tolandig) egyáltalán nem tagadják az Írás – így vagy úgy – isteni voltát. Ellenvetések inkább exegetikai jellegűek: amellet érvelnek, hogy amennyiben az általuk is Isten szavaként tisztelt szöveget helyesen értelmezzük, akkor abból nem feltétlenül levezethetők a keresztény hagyományban megkérdőjelezhetetlenként elfogadott dogmák. Éppen a Szentírás értelmezésének kérdésében nincsen tehát konszenzus a keresztény világban: gondoljunk csak azok érveire, akik szerint rettenetesen bizonytalan bibliai alapokra épül a szentháromság tanítása; idézzük fel azok argumentumait, akik az egyház korai évszázadainak történetét tanulmányozva próbálják bizonyítani egyes dogmák kései és emberi voltát; s ne feledjük el, hogy az eredendő bűn vagy Jézus istensége kérdésében is lehet szigorúan bibliai alapon érvelni a némely misztériumok és dogmák tradicionális értelmezése ellen. Az Írás autoritására való hivatkozás tehát nem old meg minden problémát.

Összességében azt láthatjuk tehát, hogy a keresztény vallás misztériumainak vonatkozásában az ifjú gróf három stratégiával él: vagy a – leibnizi leckét követve – a *supra rationem* szférájába feltolva teszi őket érinthetetlenné; vagy egyházának hagyományától legalább részben eltérő módon értelmezi, mintegy fellazítva, racionalizálva őket (ez leginkább a wolffiánus neológokkal rokonítja gondolkodását); esetleg megfontolja – lásd az eredendő bűn példáját – teljes felszámolásukat, ami pedig a szociniánusokhoz vagy egyenesen a deistákhoz méltó eljárás a részéről. Az a helyenként megfigyelhető könnyedség, mellyel felad bizonyos hagyományos tanításokat, egyfelől tekinthető a felvilágosodás oltárán tett engedménynek, másfelől pedig a *modica theologia* humanista és reneszánsz kori eszményének kései manifesztációjaként is értelmezhető. A teológia minimalizálását és racionalizálását célzó erőfeszítések végeredményeként előálló konstrukció azonban az ész mindenhatóságát valló bölcselek szemében még mindig túl *mystérieux*, az egyházi-teológiai hagyományhoz ragaszkodók számára pedig túl nagy engedményeket tartalmaz a kor szellemének. A racionális teológia legfélelmesebb ellenfele, Pierre Bayle pedig éppen a Telekiéhez hasonló racionalista *ma non troppo* konstrukciók ellenében jegyezte meg, hogy az ész nem cipő, amelyet, ha akarunk, felvehetünk, aztán ha nincs szükségünk rá, megszabadulhatunk tőle (Bayle kései írásait idézi Mori 2002. 395). A rotterdami

bölcseleti kései munkáiban a *supra rationem/contra rationem* igazságok közötti különbségtétel tarthatatlansága mellett érvel (Schmal 2006. 228), s ennek megfelelően úgy gondolja, hogy az igazság keresőjének vagy a hitről kell lemondania az értelem javára, vagy az értelemről a hit kedvéért. Pedig Teleki élete végéig e kompromisszumkereső álláspont szellemében tevékenykedett, ahogyan arról mecénási tevékenysége és kéziratban maradt művei is árulkodnak – utóbbiakról egy másik tanulmányban áll szándékomban írni.

IRODALOM

- Albertan-Coppola, Sylviane – Catherine Porter 2002/2005. Apologetics. In Alan Charles Kors (szerk.) *Encyclopedia of the Enlightenment*. Oxford, Oxford University Press (*E-reference edition*: Oxford, Oxford University Press, 2005).
- Antognazza, Maria Rosa 2006. Revealed Religion. The Continental Debate. In Knud Haakonssen (szerk.) *The Cambridge History of 18th Century Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 666–682.
- Antognazza, Maria Rosa 2007. *Leibniz on the Trinity and the Incarnation: Reason and Revelation in the Seventeenth Century*. Ford. Gerald Parks. New Haven – London, Yale University Press.
- Bedford, Ronald David 1979. *The Defence of Truth: Herbert of Cherbury and the 17th Century*. Manchester, Manchester University Press.
- Broggi, Stefano 2004. Bayle, Leclerc et les ‘rationaux’. In Antony McKenna – Gianni Paganini (szerk.) *Pierre Bayle dans la République des Lettres. Philosophie, religion et critique*. Paris, Honoré Champion. 211–229.
- Brucker, Nicolas 2013. Le déisme au pilori. Des stratégies de réfutation chez quelques apologistes dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. *Lettre clandestine*. 21. 253–271.
- Egyed Péter 2009. Az erdélyi felvilágosodás és a filozófiaoktatás kapcsolatáról. *Korunk*. 2009/10. 35–38.
- Ehrard, Jean 1963. *L'idée de nature en France dans la première moitié du XVIIIe siècle*. Genève – Paris, Slatkine.
- F. Csanak Dóra 1983. *Két korszak határán. Teleki József a hagyományőrző és a felvilágosult gondolkodó*. Budapest, Akadémiai.
- Gerrish, B. A. 2006. Natural and Revealed Religion. In Knud Haakonssen (szerk.) *The Cambridge History of 18th Century Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 641–665.
- Gusdorf, Georges 1972. *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*. Paris, Payot.
- Israel, Jonathan 2004. Pierre Bayle's Political Thought. In Miguel Benitez – Gianni Paganini – James Dybikowski (szerk.) *Scepticisme, clandestinité et libre-pensée*. Paris, Honoré Champion. 349–379.
- Kors, Alan Charles 1990. *Atheism in France, 1650–1729*. Volume I: *The Orthodox Sources of Disbelief*. Princeton, Princeton University Press.
- Kors, Alan Charles 2002. Skepticism and the Problem of Atheism in Early-Modern France. In Miguel Benitez – Gianni Paganini – James Dybikowski (szerk.) *Scepticisme, clandestinité et libre-pensée*. Paris, Honoré Champion. 225–255.
- Masseau, Didier 2000. *Les ennemis des philosophes. L'antiphilosophie au temps des Lumières*. Paris, Albin Michel.

- Mori, Gianluca 2002. Athéisme et philosophie chez Bayle. In Miguel Benitez – Gianni Paganini – James Dybikowski (szerk.) *Scepticisme, clandestinité et libre-pensée*. Paris, Honoré Champion. 383–410.
- Pitassi, Maria-Cristina 2001. De l'exemplarité au soupçon: l'Eglise genevoise entre la fin du XVIIe siècle et le début du XVIIIe. In W. Kaiser – C. Sieber-Lehmann – C. Windler (szerk.) *Eidgenössische «Grenzfälle»: Mülhausen und Genf | En marge de la Confédération: Mulhouse et Genève (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 172)*. Bâle, Schwabe et Co. 273–292.
- Pitassi, Maria-Cristina 2012. Le paradoxe de l'examen religieux au XVIIIe siècle. In Antony McKenna (szerk.) *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle*. Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne. 181–195.
- Rutherford, Donald 2006. Metaphysics. The Late Period. In Nicholas Jolley (szerk.) *The Cambridge Companion to Leibniz*. Cambridge, Cambridge University Press. 124–174.
- Schmal Dániel 2006. *Természettörvény és Gondviselés. Egy filozófiai és teológiai kérdés a korai felvilágosodásban*. Budapest, L'Harmattan.
- Schmitt-Biggemann, W. 2011. *Teodícea és tények. A német felvilágosodás filozófiai profilja*. Ford. Boros Gábor – Simon József. Budapest, L'Harmattan.
- Szentpéteri Márton 2004. Imperium Messiae. Háromságelvű világkép és pánszofikus reformtörekvések Erdélyben. In Bitskey István – Oláh Szabolcs (szerk.) *Religio, retorika és nemzettudat régi irodalmunkban*. Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó. 487–511.
- [Teleki József] 1760. *Essai sur la faiblesse des esprits-forts* par. J.T.de Sz. C.d.S.E.R. Leiden, Jean Luzac.
- [Teleki József] 1761. *Essai sur la faiblesse des esprits-forts* par. J.T.de Sz. C.d.S.E.R. Amsterdam, Rey.
- Zoványi Jenő 2004. *A magyarországi protestantizmus története 1895-ig*. I–II. Budapest, Attraktor.

BOROS BIANKA

Determináció mint kauzalitás, mint *Sollen* és mint *Wollen*

Az erkölcsi szabadság antinomikus tárgyalása
Nicolai Hartmann etikájában

BEVEZETÉSÜL A KÉT SZABADSÁGANTINÓMIÁRÓL

A szabadság hartmanni koncepciója szempontjából a rétegentológia szerepe alapvető jelentőségű.¹ A rétegentológia a reális világ képződményeit különböző rétegekre² bontva elemzi és értelmezi, ahol mindegyik réteghez sajátos kategóriák és determinációs formák tartoznak. Hartmann összefoglalja a kategóriális törvényeket, melyek az egyes rétegek közötti viszonyokat is meghatározzák.³ A hartmanni szabadságfogalom tömören a *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit* (önállóság a függőségben) kifejezéssel írható le, mely nem más, mint a szabadság a determinációs viszonyokon belüli, azokhoz képest vett játéktérként való értelmezése. Hartmann rétegelméletében az alacsonyabb rétegek a magasabbaktól függetlenül léteznek és egyben alapul szolgálnak a magasabb rétegek számára, melyek kizárólag rájuk épülve, általuk hordozva léteznek. A magasabb réteg valami kategóriálisan újat hoz az alacsonyabbhoz képest, ez az újdonság (*novum*) tartalmi és strukturális értelemben is értendő. A kategóriális novum fogalma közvetlenül összefügg a szabadság hartmanni jelentésével, ugyanis a novum az, aminek a tekintetében a magasabb szabad az alacsonyabbhoz képest. A kauzalitás-antinómia megoldásában épp a különböző szintű determinációs formák viszonyai kerülnek tisztázásra.

¹ A rétegelmélet előfutáraként Platón és Arisztotelész mellett Descartes, Comte és Émile Boutroux kerülnek említésre. Vö. Hartmann 1957. 164-191 és Heimsoeth 1939. Hartmann korában a réteggondolat elterjedt koncepciónak tekinthető, lásd többek között Rothacker 1938, Scheler 1928 és Plessner 1928/1975 munkáit.

² A Hartmann által megnevezett rétegek: anorganikus, organikus, lelki, szellemi: Hartmann 1954. 121.

³ A négy törvénycsoport mindegyikét négy altörvénnyel pontosítja Hartmann, mely altörvények szerepe a fő törvények által leírt kategóriális alapviszonyok pontosabb meghatározása. A négy törvénycsoport: a kategóriális érvényesség, a kategóriális koherencia, a kategóriális rétegződés, illetve a kategóriális dependencia törvényei. A szabadságprobléma szempontjából az utóbbi két törvénycsoport játszik alapvetően fontos szerepet. Vö. Hartmann 1964. 375-522.

Hartmann *Etika* című művének egynegyed részét az akaratszabadság – mint az erkölcsi cselekvés alapfeltétele – kérdéskörének szenteli. A hartmanni szabadságfelfogás kompatibilista, olyannyira, hogy szabadságot és determinizmust nem egyszerűen összeegyeztethetőnek tekinti, hanem a reális világ teljes determináltságát a szabadság „kategoriális előfeltételeként” érti. Az etikai szabadság problémájának (*Sollen*-antinómia)⁴ feltárását megelőző feladat a kauzalitás-antinómia kezelése, mely a szabadságprobléma kanti kérdésének – *Hogyan lehetséges szabadság egy teljesen determinált világban?* – tárgyalását kívánja meg.⁵ Hartmann Kant megoldását veszi alapul, az érzéki világ és az intelligibilis világ megkülönböztetése helyett azonban különböző létrétegeket tételez fel, ahol a szabadság mint *kategoriális novum* minden magasabb réteg számára adott az alacsonyabbal szemben. „Az akaratszabadság tulajdonképpen – ontológiai szempontból – csak a kategoriális szabadság egy speciális esete.”⁶

Az emberi szabadság hartmanni értelmezése azonban nem írható le, nem érthető meg pusztán a rétegonológia alapján. Az emberi szabadság problématerülete komplex, beletartozik az ember mint erkölcsi, illetve az ember mint szellemi lény szabadsága is. Az utóbbi értelmezésében az ember mint a negyedik, a szellemi létréteg része jelenik meg és szabadsága a személyes szellem, az objektív szellem és az objektívált szellem viszonyrendszerének feltárásán keresztül írható le. Ennek elvégzése, ha az erkölcsi normákat társadalmi, szociális és nevelési szabályszerűségekkel és viszonyokkal összefüggésben akarjuk látni, kétségtelenül szükséges. De az etikai szabadság megértéséhez a kauzalitás-antinómia megoldása utáni soron következő lépés az a *Sollen*-antinómia megoldása.

Bár az ember mint magasabb fokú képződmény szabadsága kategoriális értelemben a rétegonológia alapján biztosított – és ez az első lépés, a kauzalitás-antinómia megoldása, elengedhetetlen előfeltétele Hartmann minden további szabadsággal kapcsolatos fejtegetésének –, de ez a szabadság ettől még nem lesz etikai természetű, illetve nem lesz tartalmilag meghatározott, még nem lesz a

⁴ *Sollen*: a Simon Ferenc fordításában idézett szövegrészben „kellés”-ként találjuk meg. Magam jobbnak láttam megtartani a szó eredeti német alakját, két okból kifolyólag: egyrészt, mert a szó az egyéb idézett szöveghelyeken számos különböző szóösszetételben előfordul, másrészt hangsúlyozni akarván, hogy a *Sollen* kifejezés (a *Müssennel* mint objektív kényszerrel ellentétben) mindig erkölcsi, etikai értelemben vett kellésként értendő. Hasonlóan jártam el a *Wollen* (akarás) és a következő szóösszetételek esetében: „*Seinsollen*” („lenni-kellés”), illetve *Seinsollendes* (lenni kellő) és *Tunsollen* (tenni kellés).

Jelen tanulmány születésekor az idézett műveknek nem volt elérhető magyar fordítása. Két rész kivételével – (Hartmann 1962. *Erster Teil, IV. Abschnitt: Die Kantische Ethik*, illetve Hartmann 1962. *Erster Teil, VI. Abschnitt: Vom Wesen des Sollens, 17–18. Kapitel*), melyek esetében Simon Ferenc fordítására hivatkoztam (Hartmann 2006, illetve Hartmann 2011) – a dolgozatban szereplő fordítások mindegyike a sajátom. Időközben Hartmann teljes *Ethik* című műve megjelent magyarul, Simon Ferenc fordításában (lásd Hartmann 2013).

⁵ A kauzalitás-antinómia hartmanni megoldásáról bővebben lásd: Boros 2011. 5–23.

⁶ „Willensfreiheit ist überhaupt – ontologisch angesehen – nur ein Spezialfall kategorialer Freiheit.” Hartmann 1962. 798.

személy szabadsága. Az erkölcsi szabadság esetében a személy szabadságáról van szó, melynek közvetlenül köze van az értékekhez. Egy másik nézőpontról van szó, melyhez szükség van ember és értékek viszonyának tisztázására is. Ezt Hartmann egy második antinómiában foglalja össze, melyet hat apóriára bont. A hat apória lényegében hat részprobléma, mely a Sollen-antinómiát más-más szinten hozza elő és más-más szempontból világítja meg.

Mivel ezek az apóriák a hartmanni koncepcióban a szabadság egy speciális esetének – az emberi szabadságnak – is csak egy részproblémáját (az ún. *Sollen*-antinómiát) alkotják, ezek pontos pozicionálása a hartmanni filozófián belüli különösen fontos. Mint korábban említettük, maga a speciális eset (az emberi szabadság) dilemmája is három szintű, az első az embert mint természeti lényt, a második mint erkölcsi lényt, a harmadik mint társadalmi lényt érinti. A *Sollen*-antinómia és annak részapóriái a második szinten fogalmazódnak meg. A szabadságapóriák tárgyalása egy olyan központot alkot a hartmanni etikán és mindemellett az egész hartmanni filozófián belül, ahonnan kitekintés nyílik a hartmanni filozófia egészére. Ennek egyik oka, hogy a hartmanni rétegontológiában maga a szabadság a determinációs viszonyok másik oldalaként központi szerepet tölt be. Másrészt, Hartmann-nál az ember az a létező, mely mind a négy létréteget egyesíti magában, ezen kívül maga a *Sollen*-antinómia az emberi szabadság kérdéskörén belül központi jelentőségű a dilemmában elfoglalt köztes, közvetítő pozíciója miatt. A következőkben az említett apóriák kerülnek kifejtésre, melyből kibomlik az emberi szabadság problémájának hartmanni megoldása a dilemma második szintjén. Mint a reális világban mindenhol, Hartmann itt is determinációs módok sajátos viszonyrendszerét fedezi fel. Ezek segítségével lesz majd leírható az erkölcsi szabadság mibenléte és létezésének lehetősége.

Fontos megjegyeznünk, hogy Hartmann különbséget tesz valódi és nem-valódi antinómiák között. Az antinómiák lényegi tulajdonsága, hogy megoldhatatlanok. Amennyiben egy antinómia megoldhatónak bizonyul, mégsem valódi antinómia. Így a kauzalitás-antinómia és a *Sollen*-antinómia által leírt problematika is csak látszólag antinomikus. Tengelyi László az aporetikus módszer használatával kapcsolatban megjegyzi, hogy az nem tűnik mindenütt indokoltnak, sőt, néhol annak megvilágítása helyett feleslegesen bonyolítja is a problémahelyzetet. Azt, hogy Hartmann mindezek ellenére a szabadságprobléma tárgyalása során folyamatosan ezt a módszert alkalmazza, Tengelyi kanti hatásnak tekinti (vö. Tengelyi 2012. 280–281, 290, Martin 1952).

I. AZ ALAPHELYZET: *SOLLEN* ÉS *WOLLEN*

Hartmann a kanti etika szubjektivizmusának, formalizmusának és intellektualizmusának bírálata mentén körvonalazza saját etikai álláspontját (vö. Hartmann 2006). Programja Max Scheleréhez hasonlóan egy materiális értékética kidolgo-

zása, melynek fő tézise, hogy létezik olyan etikai apriori, amely nem formális, hanem materiális, tehát tartalmilag meghatározott. Ebben a koncepcióban az érzés is ismeretfunkcióval rendelkezik, amelynek formája az értékmegragadás vagy értékérzés (*Wertgefühl*) mint emotív aktus.

A rétegelmélet az ontológiai determinációt és a szabadság helyét hamar tisztázza; a probléma következő szintjén felmerülő axiológiai determináció, mely az ideális szférából ered, azonban több ponton is problematikusnak látszik (Buch 1982). Az axiológiai determináció esetében tulajdonképpen háromféle determinációs forma egymásnak feszüléséről van szó, melyek a természeti törvények, az emberi akarat, illetve az értékek determinációja. A természeti törvényekkel szemben az akarat céltételező volta miatt szabad, melyhez az értékek adják az irányt, de a személyben kell lennie egy harmadik determinánsnak, mely magasabb rendű lévén, az axiológiai determinációval szemben is biztosítja szabadságát. Ebben áll a szabadság tulajdonképpeni antinómiája, mely az erkölcsiség alapfeltétele.

Hartmann *Etika* című művének 74. fejezetében (Hartmann 1962. 706–711) foglalja össze az erkölcsi szabadság alapvető apóriáit. Hat apóriát vázol fel, melyek az akaratszabadság fenomenjének kritikai szemlélése során adódnak. Míg az első három apória még akarat és érték külső viszonyára, az érintett rétegvizsnyokra vonatkozik, a negyedik és ötödik apória már az akarat autonómiájának közelebbi meghatározásáról szól. Az ötödikben mutatkozik meg legvilágosabban a kauzalizás-antinómia megoldása utáni új problémahelyzet. A hatodik az előbbiektől függetlenül áll fenn, az erkölcsi tudat fenomenjeinek elemzését érinti, azt a kérdéskört, hogy e fenomeneknek mennyiben van bizonyító erejük az erkölcsi szabadság létezésére nézve. Ezek a fenomenek: az önmeghatározás tudata, a számadás, a felelősség, illetve a bűntudat.

Az akaratszabadság problémájának kezelése mindezek alapján két részre oszlik: az etikai fenomenek tárgyalása és azok súlyának kérdése az erkölcsi szabadság bizonyításában (hatodik apória), illetve az akaratszabadság ontológiai lehetőségének kérdése. A következőkben csak az utóbbit fogom tárgyalni, egyrészt, mert a fenomenekből vett érv mindössze valószínűsíti a szabadság létezését, másrészt, mert a szabadság ontológiai lehetőségének kimutatása előfeltétel bármiféle további érv számára, így központi jelentőségű és minden további nélkül elválasztható a fenomenekből vett évtől.

A különböző nézőpontokból megjelenő aporetika lényegi vonásait tekintve a következőképpen foglalható össze: a determinációs monizmus elutasításával, a determinációs rétegek elméletének talaján tér nyílik a szabadság számára a természeti törvényszerűségekkel szemben (kauzalitás-antinómia). Rögtön felmerül azonban az újabb apória, mert a magasabb determinációs formát, az ember céltételező tevékenységét az teszi lehetővé, hogy őt az értékbirodalom közvetlenül befolyásolja. Azonban, ha szabad akaratról kívánunk beszélni, azt az értékek *Sollenjével* szemben is biztosítanunk kell.

Úgy tűnik, az értékekkel szembeni szabadság csak negatív módon lehetséges (így is, úgy is dönthet), a negatív választási szabadság (a nyílt alternatíva formája) azonban Hartmann számára nem akaratszabadság. A szabadság Hartmann szerint mindenképpen pozitív szabadság, tehát nem állhat a determináció-nélküliségben, az akarat meghatározatlanságában, hanem pozitív döntést jelent. Nem szabadság a törvény alatt, hanem a törvénnyel szemben, a törvény fölött.

Másképp – amellett, hogy kettős értelmű szabadság (azaz mind a természeti törvényekkel, mind az erkölcsi princípiummal szemben fennáll) – egyben az individuális és tudatos akarat szabadsága. Míg az erkölcsi szabadság mint az egyes személy szabadsága lényegileg individuális, a princípium általános, közös. Hartmann meglátása szerint tehát feltételeznünk kell a személy saját, individuális autonómiáját is az erkölcsi princípium mellett. Így szemlélve a dolgot, egy kettős autonómia antinómiája áll elő: az erkölcsi princípium (mely a *Sollen*ben) és a személy autonómiája (mely a *Wollen*ben nyilvánul meg) ütközik egymással. A probléma gyökere tehát *Sollen* és *Wollen* viszonyában keresendő.

II. HARTMANN SZABADSÁG-APÓRIÁI

A kauzalitás-antinómia megoldása után fennálló ún. „új problémahelyzet” – mely egyben körvonalazza az emberi szabadság legfontosabb fogalmi és tartalmi alapkövetelményeit is – a következőkben áll:

1. A kauzalitás-antinómia megmutatta, hogy pozitív szabadságnak kell lennie, nem meghatározatlanságnak, hanem sajátos determinációs formának.
2. A determináló nem lehet a szubjektumon (és így a személyen) kívül, tehát az értékekben vagy más autonóm princípiumban sem.
3. A determináló nem lehet határtalanul mélyen bezárva a szubjektumba, hanem csak a tudatos rétegben; különben nem erkölcsi szabadságról lenne szó (a fichtei hiba). A szabadság tehát nem lehet sem a tudaton innen, sem azon túl, hanem csakis magában a tudatban.
4. A determinálót nem gondolhatjuk el úgy, mint ami az individuum feletti tudatban, mintegy a „gyakorlati észben” (a kanti hiba) van, hiszen az nem a személy szabadsága volna. Egyesítenünk kell tehát a tudat szabadságának kanti motívumát az individuális ön-determináció leibnizi fogalmával. A szabadság az individuális tudatos akarat szabadsága kell, hogy legyen.
5. Kettős értelemben vett szabadságnak kell lennie: nemcsak a természeti törvényekkel szembeni szabadság (kauzalitás és egyéb ontológiai determinációk), hanem egyúttal az erkölcsi princípiumokkal és *Sollen*-követelményekkel szembeni szabadság – legyen az akár egy imperatívusszal, akár az értékekkel szembeni szabadság (a *Sollen*-antinómia). Az akarat mozgástérrel kell, hogy rendelkezzen a princípiumokkal szemben, melyeknek mint erkölcsi akarat egyúttal alávetett is (Hartmann 1962. 706).

1. A *Sollen* modális felépítése⁷

A kauzalitás-antinómiában rejlő kérdés – *Hogyan állhat fenn akaratszabadság egy teljesen determinált világban?* – a *Sollen*-antinómia szintjén is felmerül, de már az axiológiai determinációra vonatkoztatva.

1. apória. Hogyan állhat fenn akaratszabadság egy teljesen determinált világban? A probléma a fentiekben megoldott, amennyiben ontológiai determinációról (kauzális háló, természeti törvényszerűség) van szó. Megoldatlan azonban, amennyiben az akarat axiológiai determinációja a teljes világdeterminációhoz tartozik. A *Sollen*-antinómia értelmében az erkölcsi princípiumoktól (értékektől) való függetlenség mindenképpen az erkölcsi szabadság értelméhez tartozik (Hartmann 1962. 707).

Ebben az esetben az a kérdés, hogy a *Sollen*ből eredő determináció – amennyiben az akaratot közvetlenül meghatározza, annak mozgásterét lényegileg korlátozza – megszünteti-e az erkölcsi szabadság értelmét? Amennyiben az axiológiai determináció képes volna az akarat reális determinációjára, nyilvánvalóan nem maradhatna mozgástér az emberi szabadság számára, a *Sollen* létmódja azonban a hartmanni értelmezésben nem reális, hanem ideális létmódként jelenik meg, ennek megfelelően modális viszonyai is különböznek a reálisétól.

A hartmanni etika első lépése mindenféle értékrelativizmus kizárása, melynek érdekében Hartmann látszólag egy ideális értékbirodalmat feltételez (Theisen 1962 és Nosbüsch 1982). Ennek kapcsán számos bírálat érte, köztük magától Max Scheler-től, akivel bár a materiális értéketikával kapcsolatos elképzeléseik, tervük és céljuk alapvetően megegyezik, az értékek létmódjának kérdéskörével kapcsolatban Scheler jóval óvatosabban jár el (Römer 2012. 259–276). Kétségtelen, hogy Hartmann sokhelyütt félreérthetően fogalmaz, de meglátásom szerint ezt az utat alapvetően a megfelelő fogalmak híján kénytelen választani.⁸ Mivel Hartmant az *Etika* első kiadásának megjelenése után számos bírálat éri, a második kiadáshoz hozzáfűz egy tisztázó szándékú kiegészítést, mely szerint az *Ansichsein* fogalmával lényegében annyit kíván hangsúlyozni, hogy az értékek függetlenek a szubjektív vélekedéstől.⁹

Hartmann modális elemzése alapján, míg a reális világban lehetőség–valóság–szükségyszerűség hármasa feloldhatatlanul összefügg egymással, az ideális ese-

⁷ Vonatkozó szövegrészek Hartmantól: Hartmann 1962. 23. Kapitel. 215–227; Hartmann 1958. 220–243; Hartmann 1938. 33. Kapitel. 257–265.

⁸ Ezzel a dilemmával maga Husserl is küzd. A husserli etikához vö. Römer 2011. 21–35.

⁹ „Das meisten von dem, was vorgebracht wurde, beruhte auf gröblicher Verwechslung mit dem kantischen ‘Ding an sich’. Andere Mißverständnisse nahmen das Ansichsein für etwas Substantielles, oder wenigstens für etwas isoliert für sich Bestehendes. [...] Das ‘Ansichsein’ besagt vielmehr etwas ganz Schlichtes, durchaus Nachweisbares: die Unabhängigkeit vom Dafürhalten des Subjekts – nicht mehr und nicht weniger.” Hartmann 1962. 149. jegyzet.

tében ez másként van.¹⁰ Az ideális *Seinsollen* esetében nem áll fenn lehetőség és szükségszerűség egyensúlya, azok nem fedik egymást – ehelyett a megvalósulásra való törekvés nyugtalansága jellemzi. Lényegi eleme ez a „tendencia” mint „bloß *Seinsollendes*” (pusztán lenni kellő) (Hartmann 1958. 236), amely lényegileg nem is lehet valóságos, hiszen akkor már nem volna *Sollen*. Az etika tárgya tehát bár nem valóságos, mégis van létértéke, *valóságigénye*. Ez az igény vagy követelmény a *Seinsollendes* karakterében rejlik, abban, hogy megvalósulásra törekszik és képes meghatározni az emberi akaratot. Olyan dologról van szó, mely valahol a nem-valóságos és valóságos (reális) közt helyezkedik el, mivel létlehetősége elmarad létszélsőségszerűsége mögött. A *Sollen*-követelmények ugyanis olyan „végtelenül távoli célok”¹¹, melyek csak megközelítőleg realizálhatóak, lehetőségük feltételei hiányosak. Ez a hiányosság a „megvalósítandó” lényegi momentuma. Hartmann az *etikai szélsőségszerűséget* „szabad szélsőségszerűségnek” nevezi, mely „[...] nem reális szélsőségszerűség. Az utóbbinak a reális feltételek totalításában kellene gyökereznie, s ezáltal implikálná a valóságosságot. »Szabadsága« [a szabad szélsőségszerűségé] éppen abban áll, hogy fennállása független a feltételek teljesülésétől.”¹² Az axiológiai determináció tehát teljesen más természetű, mint az ontológiai, mivel nem a reális világból származik. Ideális követelményként nem képes az akarat reális determinációjára.¹³

2. Ideális és aktuális *Seinsollen* különbsége

A probléma, mely az első apória fenti megoldása után felmerül, a következő: hogyan lehetséges, hogy az akarat egyúttal szabad és nem szabad is legyen a princípiummal szemben? A *Sollen* maga lényegileg vonatkozik a szabadságra, így amennyiben megszünteti a szabadságot, saját feltételét szünteti meg.

2. apória. Hogyan tud az akarat szabad lenni a princípiummal szemben, hogyha ahhoz, hogy erkölcsi akarat lehessen, épp az szükséges, hogy a princípiumnak alávetett legyen? Nem kellene-e így egyszerre meghatározottnak és nem-meghatározottnak lennie? Ez nyilvánvaló ellentmondás. Nem szűnik-e meg itt egyúttal a szabadság értelmével az erkölcsi *Sollen* értelme? Mert épp ez a *Sollen*, ami az akarat determinációjára

¹⁰ Vö. Hüntelmann 2000 és Boros 2011. 11. 6–8. A kauzalitás fogalmának modális analízise: 8–10: Hartmann tisztán modális érve, illetve 11–13: Gnoszeológiai és ontológiai valóságfogalom.

¹¹ „...unendlich ferne Ziele.” Uo.

¹² „[...] ist nicht Realnotwendigkeit. Letztere müßte in einer Totalität von Realbedingungen wurzeln und würde dadurch die Wirklichkeit implizieren. Ihre ‘Freiheit’ [der freien Notwendigkeit] gerade ist die Abgelöstheit ihres Bestehens von der Erfülltheit der Bedingungen.” Hartmann 1938. 263.

¹³ A reális és ideális létmód modalitástanához vö. Beck 1961, a tiszta matematika és ideális lét kapcsolatához vö. Hansen 2008. 49–67.

irányuló tendenciájával megszünteti a szabadságot, önnön lényegét tekintve egyúttal feltételezi is a szabadságra való vonatkoztatottságot. Tehát saját tendenciájával éppen azt szünteti meg, ami egyúttal az ő feltétele is (Hartmann 1962. 707).

A probléma megoldása ideális és aktuális *Seinsollen* (lenni-kellés) különbségének tisztázásában (lásd Gragl 2009) keresendő, melyet Hartmann az *Ethik* vonatkozó fejezetében (Hartmann 1962. 215–227) fejt ki. Az ideális *Seinsollent* illetően: „[...] a kellés-mozzanat (*Sollensmoment*) az érték lényegéhez tartozik, ideális létmódjában tehát már eleve benne foglaltatik” (Hartmann 2011. 18. fejezet a, 1). A *Sollen* itt „csupán ideális, vagy tiszta lenni-kellés” (uo.) – azaz a valóságtól függetlenül áll fenn, tekintet nélkül arra, valósan valóságos-e vagy sem, lehetséges-e vagy sem.

Érték és ideális *Seinsollen* viszonya – melyek feloldhatatlanul összetartoznak ugyan, de nem azonosak – a következőképpen határozható meg: „Az ideális lenni-kellés az érték létmódja, sajátos modalitása, amely sohasem oldódik fel a matéria struktúrájában. Az érték ugyanakkor a kellés tartalma; az a kategoriális struktúra, amelynek létmódusza az ideális lenni-kellés létmódja” (uo.). Az ideális *Seinsollen* az érték formai feltétele, az érték pedig a *Seinsollen* materiális feltétele. Az ideális *Seinsollen* így mint az értékek létmódja a *Sollen* legmagasabb szintű formája. Az aktuális *Seinsollen* ezzel szemben már „[...] nem az ideális szférában helyezkedik el. Abból indul ki, de a reális szférába nyúlik bele; s amennyiben ez utóbbiban determinál valamit, ez a determináció valóságos teremtetést, valóságos létrehozást jelent” (Hartmann 2011. 19. fejezet a, 4).

Az aktuális *Seinsollen* feltételezi, hogy ideális követelmény és valóság nem egyeznek meg, tehát a szférák strukturális különbözőségén alapul. Ahogy Paul Gregl fogalmaz: „[...] feltételezi a *Seinsollendes* nemlétét a reális világban”.¹⁴ Az aktuális *Seinsollen* két fontos komponense maga az érték ideális *Seinsollenje*, illetve a reális és ideális szféra ellentéte. Az aktuális *Seinsollen* rá van utalva a reális létre, a reális lét azonban tőle függetlenül áll fenn. Hartmann hangsúlyozza, hogy „[m]indez nem mond ellent az értékek mint elvek [tehát az ideális *Seinsollen*] létkategóriákkal szemben megmutatkozó minőségi fölényének.” (Hartmann 2011. 18. fejezet b, 2.)

3. Az ember mint értékközvetítő

A kauzalitás-antinómia megoldásának értelmében az embert a természeti törvényszerűségek fölé helyező, szabadságát ily módon biztosító *novum*, az ún. *determinációs plusz* a princípium általi meghatározottságból ered. Ezzel látszólag ellentétben áll a *Sollen*-antinómia megoldása, mely szerint épp ellenkezőleg, az

¹⁴ „[...] es setzt das Nichtsein des Seinsollenden in der Realität voraus.” Gragl 2009. 7.

akarat szabadsága – mint az erkölcsiség lényegi feltétele – nem engedi meg, hogy az akarat determinálva legyen a princípium által. Ezt az ellentmondást Hartmann egy harmadik szabadság-antinómiában foglalja össze, melynek első problémastádiuma jut kifejezésre a harmadik apóriában.

3. apória: Ha fel is tételezzük, hogy a második apória maradéktalanul megoldódott, az első apóriában továbbra is fennáll egy problémamaradék. A kauzalitás-antinómia megmutatta, hogy a szabadság egy teljesen determinált világban csak pozitív szabadságként, azaz csak mint hozzájárult determináns lehetséges, negatív szabadságként nem. Amennyiben erkölcsi szabadságról van szó, ez a determináns szükségképpen az etikai princípiumban (erkölcsi törvény, érték) nyugszik. Amennyiben azonban az új problémahelyzetben (*Sollen*-antinómia) az akarat szabadságának az etikai princípiummal szemben is fenn kell állnia, úgy a princípium mint hozzájárult determináns ismét érvényét veszti. Ha az akaratnak a princípium mellett vagy ellen kell tudnia döntenet, nyilvánvalóan nem lehet egyben meghatározott is a princípium által. Itt tehát éppen az válik érvénytelenné, ami által a kauzalitás-antinómia megoldható lett. Így választanunk kell, hogy a kauzalitás-antinómia megoldását vagy a szabadság princípiummal szembeni értelmét vetjük el. Más szóval: a *Sollen*-antinómia értelme ellenkezik a kauzalitás-antinómia megoldásával: ha az akarat az etikai princípium által meghatározott, akkor ezzel szemben nem szabad; ha nem meghatározott a princípium által, akkor a természeti törvényekkel szemben nem szabad. Egyik esetben sincs szabad akarata (Hartmann 1962. 707–708).

A három tényező (az ember természeti törvényekkel szembeni szabadsága, az etikai princípium általi determináltsága és egyben azzal szembeni szabadsága) összeegyeztethetősége szerkezetileg úgy adódik, hogy a természeti szükségszerűséghez egy más típusú (etikai) szükségszerűség járul hozzá, mely nem a reális világból, hanem a *Sollen* világból, az ideális létszférából származik.

Éppen ezért ez a szükségszerűség nem *kényszer* az akarat számára, hanem pusztán *követelmény* (vö. Hartmann 1938. 265). Mint ilyen, nem tudja közvetlenül determinálni a reálisat: „a realitás ellenállásába, annak ontológiai determinációjába ütközik” (Hartmann 2011. 19. b, 6). Szüksége van egy közvetítőre, egy támpontra a reális világban. Ennek a közvetítőnek egyrészt céltételezésre képes lényné (tudatos és képes mozogni a szemléleti időben, kitűzni a célt és kiválogatni az eszközöket, majd megvalósítani azt), másrészt szabad lényné (nem lehet kényszer számára az etikai princípium) kell lennie, különben cselekvése nem tekinthető erkölcsi cselekvésnek. Az egyedüli ilyen lény az ember mint személy. Képes az ideális értékek megragadására, s mindemellett része a reális világ ontológiai determináció-komplexumának is. Hartmann szavaival: „A szubjektum az egyetlen reális képződmény, amelyben az aktuális lenni-kellés reális törekvésbe képes átfordulni” (Hartmann 2011. 19. b, 5).

A *Seinsollen* aktualizálásához ugyanis *tételezés* szükséges, „a szubjektum csak olyasvalamit tehet céljává, amit értékesnek érez” (Hartmann 2011. 19. d, 7).

Az értékérzés (*Wertgefühl*), azaz az értékek megragadásának aktusa a szó szoros értelmében nem megismerési aktus, tehát nem reflexív, nem intellektuális (ellentétben az ideális szférában lévő többi lényegiség és logikai-matematikai igazság megismerésével), hanem emocionális, intuitív aktus. Lényegében az *állásfoglalás aktusa* (vö. Hartmann 1962. 121–151). Az értékek az értékérzetet determinálják, míg az akarat szabad velük szemben – szabadon állást foglalhat, de hangsúlyoznunk kell, hogy ez nem eldöntetlenséget jelent, hanem feltételezi azt, hogy a személy saját autonóm instanciával rendelkezik és cselekszik. „A szubjektum öntörvényűsége szervezi az elv és a valóság közti metafizikai kapcsolatot” (Hartmann 2011. 19. c. 6).

Hedwig Below Hartmann etikájáról írt disszertációjában (Bellow 1966) hiányolja értékérzet (*Wertgefühl*) és akarat (*Wille*) viszonyának analízisét és kifogásolja a kettő szétválasztását. Meglátása szerint: „[É]rtékérzet és akarat elválasztásával Hartmann végül szétszakítja a személyiség egységét.”¹⁵ Below láthatólag elsiklik afelett, hogy Hartmann épp akarat és értékérzet egységét hangsúlyozza. Szabadság és értékhordozó jelleg nála a személyiség két egymást feltételező alapmozzanata (Hartmann 2011. 19. g, 11). A személy az ontológiai és axiológiai világ összekapcsolódási pontja (Hartmann 2011. 19. g, 10), természete tehát kettős. Hangsúlyozza azonban, hogy a kettő pozitív viszonya volna igazából a lényeges, „a két determinációs jelleg egyazon lénnyben való egymásra-rétegződése, röviden: egységüknek a formája” (uo.)¹⁶, nem pedig megkülönböztetésük.

Kauzalitás- és *Sollen*-antinómia megoldása így nem mond ellent egymásnak, hisz az új determináns, mely az embert a természeti törvényszerűségek fölé helyezi, összetett természetű. Nem pusztán a princípiumból ered, tartalmaz egy ideális *Sollen*-komponenst, de emellett egy reális komponenst is, mely az autonóm akaratból származik. Ez az összetett típusú determináció a személy, és nem az értékek által lesz képes a reális történések befolyásolására. „Csak a reális akarat által, ami mellette dönt, lesz az ideális követelmény reális determinánssá az adott szituáció egészében.”¹⁷

4. Pozitív vagy negatív szabadság?

A kauzalitás-antinómia megoldásának értelmében a szabadság csak mint pozitív szabadság lehetséges, az értékek *Sollen*-ével szemben azonban negatív szabadságként tűnik elő. Hogyan egyeztethető össze e két értelmezés? Azt jelenti mindez, hogy a szabadságot mégis mint meghatározatlanságot kell felfognunk?

¹⁵ „Durch die Trennung von Wertgefühl und Willen zerreit Hartmann letzten Endes die Ganzheit, die Einheit der Person.” Bellow 1966. 95–96.

¹⁶ Vö. még Breil 1996. 42–48.

¹⁷ „Erst durch den realen Willen, der sich für sie entscheidet, wird die ideale Forderung zur Realdeterminante im Gefühl der gegebenen Situation.” Hartmann 1938. 265.

A kérdés egyben a harmadik szabadság-antinómia második problémastádiuma, mivel szintén a kauzalitás-antinómia és *Sollen*-antinómia megoldásának ellentmondásos viszonyára vonatkozik.

4. apória: Más oldalról nézve így alakul a kérdés: hogyan lehet az akarat az etikai princípiummal szemben pozitív szabadság? Hiszen pontosan azt jelenti, hogy az akarat így is, úgy is tehet! E nyílt alternatíva formája azonban „a szabadság negatív értelemben”, a negatív választási szabadság, amiről kimutattuk, hogy az nem akaratszabadság (Vö.: 67. fejezet: f.). A szabad akarat egyáltalán nem meghatározatlan akarat; a választás akarata azonban meghatározatlan akarat. Megkívánja tehát a *Sollen*-antinómia, hogy a szabadság értelme ismét visszaessen a „meghatározatlanságba” és minden régi ellentmondásba, amittől a kauzalitás-antinómia megoldása megszabadította? (Hartmann 1962. 708).

Ahogy a korábbiakból kitűnik, az ember személy-létének *kategoriális novuma* valójában abban rejlik, hogy egy, az értékek ideális világából származó determináció *hordozója* (Hartmann 1962. 670). A következő tárgyalandó probléma az, hogyan lehet a szabadság az etikai princípium determinánsával szemben pozitív szabadság? Annak kell lennie, nem állhat sem a meghatározatlanságban, sem a *Sollen* általi determinációban.

A problémát említett disszertációjában Hedwig Below is felveti: „Hartmann elvből – és jogosan – elutasítja a szabadság tisztán negatív fogalmát mint választási szabadságot: a szabad akarat nem meghatározatlan akarat, hanem sokkal inkább egy határozottan választó.”¹⁸ Elsiklik azonban egy fontos tény felett, s így arra a hibás következtetésre jut, hogy Hartmann nem tart ki ezen alapfeltevése mellett és „[...] az emberi szabadságot végül mégis a választási szabadság értelmében fogja fel [...]”.¹⁹ Az előbbivel szemben áll Martin Morgenstern megállapítása, aki szerint: „Bár Hartmann ebben a kontextusban némileg félrevezetően polemizál a választási szabadság fogalmával, akaratszabadság és választási szabadság nála lényegében azonosak.”²⁰ Hogyan kell értenünk ezt megállapítását?

A félrevezető az, hogy Hartmann a negatív választási szabadságnak (*Wahlfreiheit*) (vö. Hartmann 1962. 645–647) csak bizonyos értelmezését utasítja el. Az akaratszabadság esetében is választási szabadságról van szó, de ott nem az eldöntetlenség-jelleg domborodik ki – ami bizonyos fokú indeterminizmust fel-

¹⁸ „Hartmann lehrt mit Recht grundsätzlich einen rein negativen Begriff der Freiheit als Wahlfreiheit ab: freier Wille ist kein unbestimmter Wille, sondern vielmehr ein bestimmt wählender.” Below 1966. 154.

¹⁹ „[...] die Freiheit des Menschen doch letztlich im Sinne der Wahlfreiheit faßt [...].” Bellow 1966. 154.

²⁰ „Obwohl Hartmann in diesem Kontext etwas irreführend gegen den Begriff der Wahlfreiheit polemisiert, sind Willensfreiheit und Wahlfreiheit bei ihm doch im wesentlichen identisch.” Morgenstern 1997. 137.

tételezne, ahogy azt Buridán szamarának esete példázza –, hanem épp az akarat szabad önmeghatározása mint pozitív determináns. E pozitív determináns segítségével dönt egy adott érték megvalósítása mellett vagy ellen. Hartmann tehát a választási szabadság fogalmát valójában nem elutasítja, hanem épp értelmezési horizontjának „korrigálása” közben használja azt.

A negatív választási szabadság koncepciójának alaptévedése Hartmann szerint abban áll, hogy egy olyan akaratról beszél, amely még nem tudja, hogyan fog dönteni. A szabad akarat ezzel szemben nem meghatározatlan akarat, hanem épp egy meghatározott és határozottan választó akarat, amely már meghozta döntését. Hartmann az akaratszabadság (*Willensfreiheit*) terminust is kritikával illeti (vö. Hartmann 1962. 622–623), mert az indokolatlan módon beszűkíti a szóban forgó problémakört. A teljes személy szabadságáról van szó; nemcsak az akarat, illetve a cselekvés fenoménje tartozik bele, hanem már a tulajdonképpeni akarás előtti döntés és állásfoglalás is, a személy minden viszonyulása. „Tehát amiről itt szó van, az nem szó szerint az »akarat« szabadsága önmagában; ez minden belső állásfoglalás és irányadás szabadsága.”²¹ Hartmann mindig ebben a kitágított értelemben használja a terminust.²²

Negatív és pozitív szabadság mindezek értelmében összetartozó fogalmak. Csak az az akarat lehet negatív módon szabad, amely egyszersmind pozitív módon is az. Tehát egy autonóm, pozitív önmeghatározásra képes lényről van szó – szabad lényről, melynek „saját elve van, és – a természetnek és az értékeknek a benne megnyilvánuló autonómiája mellett – egyéni autonómiája” (Hartmann 2011. 19. f. 9). Az önmagát meghatározó akarat előtt feltűnik az értékek által kínált alternatíva és szabad önmeghatározásával képes választani, dönteni közöttük. A meghatározatlan akarat ezzel szemben nem képes erre. „Az önmeghatározás tehát mindig csak egy nyílt alternatívát tekintve lehetséges, a nyílt alternatíva azonban csak egy önmeghatározásra képes lény számára áll fenn. Itt világosodik meg, hogy a pozitív szabadság épp annyira feltételezett a negatív által, ahogy a negatív a pozitív által.”²³ Ennek megfelelően kell értenünk a választási szabadsággal kapcsolatos ellenvetéseket. A negatív választási szabadságból hiányzik az önmeghatározás determináció-komponense, mely dönteni

²¹ „Es ist also nicht eine wörtlich verstandene Freiheit des ‘Willens’ allein, um die es sich handelt; es ist die Freiheit aller inneren Stellungnahme und Richtunggabe.” Hartmann 1962. 622.

²² Vö. Hartmann 1962. 65. Kapitel. 621–623. Hartmann arra is felhívja a figyelmet, hogy már maga a szóösszetétel ellentmondást tartalmaz, illetve félrevezető lehet. Az akarat (*Wille als das Wollen des Menschen*) ugyanis mindig egy célra irányul, ily módon meghatározott (*bestimmter Wille*), s ebben az értelemben egy még „szabad”, vagyis nem meghatározott (*unbestimmter Wille*) akarat nem nevezhető „akaratnak”.

²³ „Die Selbstbestimmung also ist immer nur möglich angesichts der offenen Alternative, die offene Alternative aber besteht nur für ein der Selbstbestimmung fähiges Wesen. Hieran leuchtet ein, daß positive Freiheit ebenso bedingt ist durch negative, wie negative Freiheit durch positive.” Hartmann 1962. 784.

tudna. Az akarat szabadsága azonban – ahogy Hartmann modális kifejezésekkel megfogalmazza – „[...] egyáltalán nem a lehetőség szabadsága, nem szabadság a *szükségyszerűségtől*” (Hartmann 1958. 239), hanem épp ellenkezőleg: „a *szükség-szerűség* szabadsága”.²⁴

5. Két autonómia antinómiája

Mindezek után felvetődik a kérdés – amennyiben az akarat meghatározott a princípium által, amely *általános* –, hogyan lehetséges, hogy az erkölcsi szabadság *individuális*. A szabadság csak az egyes személy szabadsága lehet, különben nem beszélhetnénk erkölcsiségről, hisz a felelősség nem a személyé volna. Egy autonóm, pozitív determinánst kell feltételeznünk magában a személyben is, s így a probléma két autonómia antinómiájaként értelmeződik. A fő kérdés tehát ezek után arra vonatkozik, miként állhat fenn a személyben egyidejűleg mindkét autonómia.

5. apória: Ha feltesszük, hogy a harmadik és negyedik apória is maradéktalanul megoldódott, az a kérdés marad hátra: hogyan lehet a pozitív szabadság individuális? A kauzalitás-antinómia értelmében a szabadság az akarat erkölcsi princípium általi determináltságában rejlik. De a princípium általános – legyen akár érték vagy erkölcsi törvény. Az erkölcsi szabadságnak azonban az egyes személy szabadságának kell lennie; máskülönben a felelősség és a véték a princípiumot, nem pedig a személyt terelné. A princípium autonóm. De a személy, amennyiben erkölcsileg szabad, nem állhat teljesen ezen autonómia alatt, épp ezzel szemben kell tudnia pro vagy kontra dönteni. Mi tehát a determináló a személyben? Ez is egy pozitív, méghozzá autonóm pozitív kell, hogy legyen, anélkül, hogy a princípium autonómiája lenne. A személynek lennie kell saját, individuális autonómiájának az erkölcsi princípiumé mellett. Így tehát az akaratszabadságot illetően két autonómia antinómiájával van dolgunk, a princípiuméval és a személyével. Mivel az akaratszabadság esetében mégis egy és ugyanazon akarat egy és ugyanazon determinációjáról van szó, így az a kérdés adódik: hogyan állhat fenn benne egyszerre mindkét autonómia? (Hartmann 1962. 708–709).

Ebben az ötödik apóriában rejlik a harmadik antinómia harmadik problémastádiuma, mely szerint a kauzalitás-antinómia a princípium autonómiáját, a *Sollen*-antinómia pedig a személy autonómiáját követeli meg, így a két antinómia megoldása látszólag ellentmondásban áll egymással. Ezen a ponton már belátható, hogy mindhárom problémastádium megoldásának kulcsa a következő viszony

²⁴ „[...] es ist gar keine Freiheit der Möglichkeit, keine Freiheit ‘von’ der Notwendigkeit. [...] Kurz: sie ist Freiheit der Notwendigkeit.” Hartmann 1958. 239.

tisztázásában rejlik: „Az, hogy a kauzalitás értelmében a szabadságnak az akarat princípium (az érték) általi determinációjában kell állnia, félreértésnek bizonyult.”²⁵

Félreértés, mert az akarat princípiumok általi determináltsága nem reális determináció. Az értékek szerepe mindössze az alternatíva megteremtése, melyen belül az önmeghatározó akarat meghozhatja majd döntését. Ez a döntés azonban egy *individuális lény* döntése. Egy individuális lény *önálló determinánsáról* van szó, a princípium *általánossága* ezzel szemben egy teljesen másik dolog. A két autonómia egymás mellett létezik, de nem esik egybe. A princípium általános autonómiája *Sollen*-követelményként jelenik meg az individuális személy számára, a személy individuális autonómiája pedig csak a princípium általános autonómiáját (mint egy számára fennálló követelményt) tekintve áll fenn. A két autonómia tehát egymásra van utalva. Ez mutatkozik meg a személy individuális autonómiájának kétarcúságában is, mely negatív (a princípiummal szemben) és pozitív (a kauzális hálóval szemben) szabadság is egyszerre. Az individuális szabadság mindenképp pozitív szabadságként értendő, hisz a princípiummal szembeni negatív szabadság is csak akkor értelmes, ha mögötte az önmeghatározás reális képessége áll. Ily módon megmutatkozott, hogy a két autonómia viszonya nem tekinthető antinomikusnak.

BEFEJEZÉSÜL A MEGOLD(HAT)ATLAN PROBLÉMAMARADÉKRÓL

Hartmann a szabadság problémáját metafizikai problémának tekinti, olyan problémának, mely szükségképpen tartalmaz egy ún. megoldhatatlan problémamaradékot. Hartmann a metafizikai minimum – önkényes metafizikai maximum (*Minimum an Metaphysik – willkürliches Maximum an Metaphysik*) fogalom-párt használja (vö. Hartmann 1962. 792). A metafizikai minimum (irracionális problémamaradék, *irrationaler Restproblem*) felismerése és körvonalazása azért is döntő fontosságú, mert a megismerhetetlenről való minden további elmélkedés csak spekuláció, s mint ilyen, önkényesen feltételezett, bizonyíthatatlan, ellenőrizhetetlen állításokhoz (azaz az önkényes metafizikai maximum felé) vezet. A metafizikai problémák ontológiai oldalukról közelíthetők meg, az irracionális problémamaradék a megismerhetőn belüli pontos helye ezúton meghatározható és körvonalazható.

Fontos megjegyeznünk, hogy *irracionális* alatt Hartmann nem önmagában irracionalíst, hanem az emberi megismerés határain túl lévő ért. Nem önmagában vett irracionalitást, nem értelemellenest, hanem számunkra irracionalíst,

²⁵ „Daß im Sinne der Kausalantinomie die Freiheit in Determiniertheit des Willens durch das Prinzip (den Wert) bestehen müsse, hat sich als Mißverständnis erwiesen.” Hartmann 1962. 788.

mely túl van az emberi megismerés határain, annak hatáskörén. Tengelyi említett tanulmányában (Tengelyi 2012. 292–293) az Emil Lask által bevezetett irracionalitás-fogalomnak (Lask 1923. 1–282) felelteti meg.

Az erkölcsi szabadság Hartmann értelmezése szerint a személy autonómiája az értékek autonómiájával szemben – ahol az ember a természeti folyamattal szembeni önállósága már feltételezett. A személy önmeghatározása egy saját, új determinációs mód, egy igazi *kategoriális novum* – mind az ontológiai, mind az axiológiai determinációval szemben. De „[...] itt is, ahogy mindenütt a metafizikai apóriák esetében: minden »megoldás« új apóriákat hoz felszínre.”²⁶ A következő kérdésekre azonban – „[H]ogyan értendő maga a személyes autonómia, ontológiailag hogyan lehetséges?”²⁷ Mi valójában az *önmeghatározás princípiuma* mint olyan (Hartmann 1962. 793), ez a *titokzatos potencia*?²⁸ – nem adható válasz. A racionalitás átléphetetlen határába ütközünk.²⁹

A hartmanni koncepció lényege és fő vívmánya nem is abban áll, hogy minden, a szabadságra vonatkozó kérdést megválaszol és a problémát maradéktalanul megoldja. Azt vallja: „»Bizonyítani« tehát – a szó szoros értelmében – az ontológiai megközelítés esetében sem lehet az akaratszabadságot. A szabadság reális lehetősége is csak a hipotetikus bizonyosság határán mérlegelhető. [...] A személyes szabadság léte és realitása a racionalitás határán túl marad.”³⁰ Hartmann annak kimutatására vállalkozik, hogy „[A]z erkölcsi személy szabadsága először is etikailag szükségszerű és másodszor ontológiailag lehetséges”.³¹

Ennél azonban jóval többet visz véghez. Ahogy Christian Thies (Thies 2012. 415–432) megfogalmazza, a hartmanni koncepció az eddigieknél jóval szélesebb látókörű kompatibilizmust nyújt, mely jó esélyekkel indul mind a „radikális redukcionizmus”, mind pedig a „szenvelgő platonizmus” ellenfeleként. Hartmann elképzelése kizár bármiféle indeterminizmust. A szabadság a különböző determinációs formák rétegei között valósul meg, kizárólag mint *önállóság a függőségben*, mint meghatározott játéktér, s nem mint abszolút szabadság lehetséges. A determinációs formák komplexumában az ember is rendelkezik egy saját, autonóm instanciával, melynek segítségével befolyásolni tudja a reális világ törté-

²⁶ „[...] ist es hier wie überall bei metaphysischen Aporien: jede 'Lösung' läßt neue Aporien auftauchen.” Hartmann 1962. 766.

²⁷ „Wie ist das Wesen der persönlichen Autonomie selbst zu verstehen, wie ist es ontologisch möglich?” Hartmann 1962. 790.

²⁸ „...geheimnisvoller Potenz.” Uo.

²⁹ „...auf eine unübersteigbare Rationalitätsgrenze stößt.” Hartmann 1962. 791.

³⁰ „'Beweisen' also im sterngen Sinne läßt sich die Willensfreiheit auch nach ihrer ontologischen Seite hin nicht. Auch ihre reale Möglichkeit kann nur in den Grenzen hypotetischer Gewißheit erwogen werden. [...] Wesen und Realität der persönlichen Freiheit bleibt jenseits der Rationalitätsgrenze.” Hartmann 1962. 766. A heideggeri vád, mely szerint a rétegonológia alkalmazása a szabadságprobléma megoldása során körben forgó *bizonyítást* jelentene, ennyiben tehát mindenképpen visszautasítható. Vö. Tengelyi 2012. 279–280.

³¹ „Die Freiheit der sittlichen Person ist erstens ethisch notwendig und zweitens ontologisch möglich.” Hartmann 1962. 799.

néseit. Ennek tágabb kontextusa, melyben az ember mint társadalmi lény, illetve mint személy a maga individualitásában (mint személyiség) (Hartmann 1962. 509) csak a dilemma harmadik szintjén válik igazán láthatóvá, ahol az ember a szellemi réteg részeseként, annak hármasságában (személyes szellem, objektív szellem, objektívált szellem) és determináció összefüggésében vizsgálható.³²

IRODALOM

- Beck, Heinrich 1961. *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der ontologischen Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann*. München, Berchmanskolleg.
- Bellow, Hedwig 1966. Das Problem der Freiheit in Nicolai Hartmanns Ethik. Köln, Phil. Diss.
- Breil, Reinhold 1996. *Kritik und System. Die Grundproblematik der Ontologie Nicolai Hartmanns in transzendentalphilosophischer Sicht*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Boros Bianka 2011. Szükségyszerűség, véletlen, determinációs plusz. A kauzalitás-antinómia hartmanni megoldása. *Elpis*. 8/1. 5–23.
- Boros Bianka (megjelenés alatt). *Selbstständigkeit in der Abhängigkeit. Nicolai Hartmanns Freiheitslehre*. Würzburg, Ergon Verlag.
- Buch, Alois Johannes 1982. *Wert, Wertbewußtsein, Wertgeltung. Grundlagen und Grundprobleme der Ethik Nicolai Hartmann*. Bonn, Bouvier.
- Grötz, Arnd 1989. *Nicolai Hartmanns Lehre vom Menschen*. Frankfurt am Main, Peter Lang.
- Gragl, Paul 2009. *Das Wesen des Sollens in Nicolai Hartmanns 'Ethik': Versuch einer Begriffsbestimmung*. München, GRIN Verlag.
- Hansen, Frank-Peter 2008. *Nicolai Hartmann – erneut, durchdacht*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Hartmann, Nicolai 1938. *Möglichkeit und Wirklichkeit*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Hartmann, Nicolai 1954. *Einführung in die Philosophie*. Hannover, Luise Hanckel Verlag.
- Hartmann, Nicolai 1957. Die Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philosophie. In *Kleinere Schriften. Bd. II. Abhandlungen zur Philosophie-Geschichte*. Berlin, Walter der Gruyter. 164–191.
- Hartmann, Nicolai 1958. Logische und Ontologische Wirklichkeit. In *Kleinere Schriften, Bd. III. Vom Neukantianismus zur Ontologie*. Berlin, Walter de Gruyter. 220–243.
- Hartmann, Nicolai 1962. *Ethik*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Hartmann, Nicolai 1964. *Der Aufbau der realen Welt*. Berlin, Walter de Gruyter.
- Hartmann, Nicolai 2006. *Etika*. IV. fejezet: *A kanti etika*. Ford. Simon Ferenc. *Pro Philosophia Füzetek* 3. <http://www.c3.hu/~prophil/profi063/hartmann.html> (utolsó hozzáférés: 2014. december 4.).
- Hartmann, Nicolai 2011. *A kellés lényegéről*. Ford. Simon Ferenc. Forrás: <http://primus.arts.u-szeged.hu/philo/Kepzes/sollen.pdf> (utolsó hozzáférés: 2014. december 4.).
- Hartmann, Nicolai 2013. *Etika*. Ford. Simon Ferenc. Budapest, Noran Libro.
- Heimsoeth, Heinz 1939. Zur Ontologie der Realitätsschichten in der französischen Philosophie. In *Blätter für deutsche Philosophie* XIII. 251–276.
- Hüntelmann, Rafael 2000. Möglich ist nur das Wirkliche. Nicolai Hartmanns Modalontologie des realen Seins. Dettelbach, J. H. Röll.

³² Az ember mint társadalmi lény szabadságáról bővebben: Boros (megjelenés alatt). *Vierter Teil*, 175–199.

- Lask, Emil 1923. Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. In *Gesammelte Schriften. Bd. II*. Szerk. Euerl Herringel. Tübingen, J. C. B. Mohr. 1–282.
- Martin, Gottfried 1952. Aporetik als philosophische Methode. In Heinz Heimsoeth – Robert Heiß (szerk.) *Nicolai Hartmann. Der Denker und sein Werk*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. 249–256.
- Morgenstern, Martin 1997. *Nicolai Hartmann zur Einführung*. Hamburg, Junius.
- Nosbüsch, Johannes 1982. Nicolai Hartmanns Lehre vom idealen Sein. In Alois Joh. Buch (szerk.) *Nicolai Hartmann 1882–1982*. Bonn, Bouvier Verlag. 238–251.
- Plessner, Helmuth 1928/1975. Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie. Berlin, Walter de Gruyter.
- Rothacker, Erich 1938. *Die Schichten der Persönlichkeit*. Leipzig, Barth.
- Römer, Inga 2011. Von der wertmaximierenden Leistungsmaschine zur vernünftigen liebenden Person. Subjektivität in Husserls Ethik. *Journal Phänomenologie* Nr. 36 – Husserls Ethik. 21–35.
- Römer, Inga 2012. Person und Persönlichkeit bei Max Scheler und Nicolai Hartmann. In Hartung, Gerald – Wunsch, Matthias – Strube, Claudius (szerk.) *Von der Systemphilosophie zur Systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. Berlin, De Gruyter. 259–276.
- Scheler, Max 1928. *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt, Otto Reichl Verlag.
- Tengelyi László 2012. Nicolai Hartmanns Metaphysik der Freiheit. In Gerald Hartung – Matthias Wunsch – Claudius Strube (szerk.) *Von der Systemphilosophie zur Systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. Berlin, De Gruyter. 277–295.
- Theisen, Hans 1962. *Determination und Freiheit bei Nicolai Hartmann*. Münster, Phil. Diss.
- Thies, Christian 2011. Was bleibt von Hartmanns Ethik? In Gerald Hartung – Matthias Wunsch – Claudius Strube (szerk.) *Von der Systemphilosophie zur Systematischen Philosophie – Nicolai Hartmann*. Berlin, De Gruyter. 415–432.

Igazság mint igazságosság a *Második korszerűtlen elmélkedésben* *

I. MORÁLIS ÉS NEM-MORÁLIS IGASZSÁG NIETZSCHÉNÉL
AZ 1870-ES ÉVEKBEN

Nietzsche a 1870-es évek első felének áttörést hozó intenzív időszakában nemcsak a művészet (*A tragédia születése*), majd a retorika (az ún. „retorikai fordulat” nem publikált művei) terén alkot olyat, ami egész későbbi filozófiáját meghatározza, és ezzel összefüggésben nemcsak a görög kultúra és/kontra modernség problémáját ragadja meg egy sajátos nézőpontból, hanem az *igazság* fogalmának új megfogalmazására is kísérletet tesz. *A tragédia születésén* (1871) kívül ebben a tárgyban kulcsfontosságú írások *Az igazság pátoszáról* (1872), majd *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* (1873), valamint a tervezett *Filozófuskönyv* elkészült része, a *Filozófia a görögök tragikus korszakában* (1872–1873). Ezeket a műveket egészítheti ki *A történelem hasznáról és káráról* (1873–1874) című *Második korszerűtlen elmélkedés* – valójában nem kiegészítésről van itt szó, hanem újraírásról, átírásról. Nietzsche egész életművében megfigyelhetjük, hogy alapvető témáit más nézőpontokból újra és újra megfogalmazza, ám ez soha nem ismétlés, hanem olyan újraírásnak nevezhető, amely valamit hozzátesz az eredeti szöveghez, ugyanakkor valamit ki is olt benne. Ez történik az igazság fogalmával kapcsolatban is: Nietzsche felvázol egy összefüggésrendszert, majd újraírja, olyan új elemekkel gazdagítja azt, amelyek többletjelentést hordoznak. A továbbiakban ezeknek az igazságfogalmaknak a kapcsolatrendszerét próbálom meg bemutatni, tekintettel Nietzsche fentebb vázolt dinamikus írásmódjára, arra a szándékra, hogy sohasem „kikerekíteni”, teljessé tenni akar egy fogalmat vagy típust, hanem inkább bizonyos irányba kibővíteni, vagy új nézőpontból megvilágítani.

A „frontvonalakat”, az alapvető összefüggésrendszert jól kifejezi *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* címe: ezek szerint megkülönböztethető az igazság fogalmának morális és nem-morális koncepciója. Nietzsche itt az igazság genezisééről ír, s ezt a társadalom létrejöttéhez, valamiféle „társadalmi szer-

* A tanulmány magját képező előadás 2012 májusában hangzott el a *Nietzsche – a filozófia átváltozásai* című, az ELTE Bölcsészettudományi Karán megrendezett konferencián. A tanulmány elkészültében segítséget nyújtott munkahelyem, a Magyar Tudományos Akadémia Könyvtára, amely számomra kutatónapot biztosított.

zódéshez” kapcsolja. Ennek során „feltalálják a dolgok egyöntetűen érvényes és kötelező megjelölését, és a nyelv törvényhozása megalkotja az igazság első törvényeit is: mert itt jön létre először a kontraszt igazság és hazugság között”. Arról van szó, hogy az igaz ember a szavakat a konvenciók szerint használja, a hazug pedig nem, a valótlan valóságosnak tünteti fel és ezzel másokat megcsalva kárt okoz nekik. Ebben az esetben tehát az emberek nem magát a megtévesztést utasítják el, hanem annak kárt okozó következményeit. S a hazugság elítéléséhez hasonlóan „korlátozott értelemben akarja az ember az igazságot is. Az igazság kellemes, életfenntartó következményeit kívánja; közönyös a tiszta, következmények nélküli megismeréssel szemben, az esetleg ártalmas és romboló igazságokkal szemben pedig még ellenséges is” (Nietzsche 1992. 12. KGW III. 2. 369. KSA 1. 875). A konvenció szerinti igazságról és hazugságról van tehát szó, azok *morális* következményeiről, ahogy a társadalmat, az emberi közösség szerkezetét érintik. Nietzsche szerint ez igazságösztönünk alapja, és az emberek többsége ma is ebben az értelemben tesz különbséget igazság és hazugság között (tehát nem igaz és téves között). Hírneves definíciója bemutatja az igazság nyelvi eredetét és jellegét:

Mi is tehát az igazság? Metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok át- meg átrendeződő serege, azaz röviden: emberi viszonylatok összessége, melyeket valaha poetikusan és retorikusan felfokoztak, felékesítettek és átvitt értelemmel ruháztak föl, s amelyek utóbb a hosszú használat folytán szilárdnak, kanonikusnak és kötelezőnek tűntek föl egy-egy nép előtt: az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtettük, hogy illúziók, metaforák, amelyek megkopván elveszítették érzéki erejüket, képüket veszített pénzérmék... (Nietzsche 1992. 7. KGW III. 2. 369. KSA 1. 875).

Azonban az igazságra törekvésnek van egy másik, nem konvencionális-morális eredete. Feltűnő mindenekelőtt, hogy az első – a Szókratész előtti – filozófusok igazságfogalma ebben az értelemben mennyire nem volt morális. Míg az igazság(ra törekvés) első fogalma a társadalmi konvencióhoz, addig ez a másik igazság a nagy egyéniségekhez, a „legkivételesebb emberek legkivételesebb pillanataihoz” (Nietzsche 2012. 25. KGW III. 2. 249. KSA 1. 755) kötődik, fogalmazódik meg a leginkább emblematikusan *Az igazság pátoszáról* című írásban. Az igazság ilyen kutatása már nem az igazság „kellemes, életfenntartó következményeit” kívánja, hanem magát az életet is kockáztatva merészkedik előre, az ismeretlenbe. Veszélyes a társadalomra és az államra, de az igazságot ily módon kutató mindenekelőtt saját magát, saját életét teszi kockára.

Ezt a második fajta igazságra törekvést megelőzi ez első, szükségképpen az elsőre épül rá, de más célokra használja fel azt, így konfliktusban áll vele. Nietzsche egész életművében elutasítja ennek az igazság-akarásnak az utilitarista értelmezését, annak a társadalmi hasznosságból való levezetését vagy azzal történő összeegyeztetését. Az „igazság pátoszának” lényegi vonása, hogy nem értelmez-

hető a társadalmi konvencióból vagy hasznosságból, hanem szemben áll azzal. Az igazság-akarás aktusainak különálló soráról van szó, ahol az „egyesek harcának nagy pillanatai láncot alkotnak”, „bennük az emberiség évezredek átfogó hegyvonulata kapcsolódik egybe”, és ezért lehetséges az egyáltalán nem magától értetődő tény, hogy „egy ilyen rég letűnt pillanat csúcsa még eleven, fénylő és nagy”. Ez a „humanitásba vetett hit alapgondolata”, szögezi le Nietzsche (2004a. 107. KGW III. 1. 254. KSA 1. 258).¹ Az *igazság pátoszáról* című írás ennek kapcsán még arról beszél, hogy ez a „kultúra alapgondolata”. Ez az apró fogalmi eltolódás kifejező. A humanitás alapgondolata emeli maga fölé az embert, ez ad többletet létezésének, ez teszi lehetővé, hogy kultúrát teremtsen, és benne otthonra leljen.

Nietzsche az igazságnak ezt az akarását ebben az időszakban számos szöveghelyen mint megvilágosodást, napszerű, intuitív teremtő aktust írja le. Az *igazság pátoszáról* így mutatja be ezt az eseményt: „A hirtelen megvilágosodások pillanatai ezek, olyan pillanatok, amikor az ember karját parancsolóan nyújtja ki, mintha a világot akarná megteremteni, magából fényt merítve s maga köré fényt árasztva” (Nietzsche 2012. 25. KGW III. 2. 249. KSA 1. 755).² Számos feljegyzésben úgy írja le Nietzsche a Platón előtti görög filozófiát is, hogy az új *világot* alkotott az eltűnő mítosz helyén:

A görögök élete csakis ott ragyog, ahová a mítosz sugara hull; máskülönben sötét. A görög filozófusok mármost épp ettől a mítosztól fosztják meg önmagukat: nem olyan ez, mintha az árnyékba, a sötétségbe akarnának húzódni a napfényről? Csakhogy nincs növény, amely elrejtőzne a fény elől; azok a filozófusok alapján véve csak *fényesebb* napot kerestek, a mítosz nem volt nekik elég tiszta, elég fénylő. A megismerésükben lelték meg a fényt, abban, amit mindegyikük a maga „igazságának” nevezett (Nietzsche 2007. 499. KGW IV. 2. 218. KSA 2. 214).

Ahogy egy másik helyen egy mondatba sűríti Nietzsche: „Ezek a filozófusok mind látták egyszer a világ keletkezését!” (uo. 427. KGW III. 4. 116. KSA 7. 524).

A hetvenes évek elején keletkezett írások azonban éppen azt állítják a középontba, hogy a görög filozófusoknak, a hegycsúcs-egyénségeknek ezek az igazságai éppannyira illuzórikusnak, nem örökérvényűnek bizonyultak, akárcsak a különböző népek vagy vallások vezető értékei. Pontosan a platóni és Platón előtti filozófia jelenti Nietzsche számára azt a modellt, amelynek segítségével rekonstruálja ennek a (filozófiai) igazságra törekvésnek a kudarcát, fájdalmas ha-

¹ Ez lényegében megfelel annak, ahogy az értékek keletkezését leírja *A morál genealógiájához* elején.

² Nietzsche írásaiban ez fontos metafora a későbbiekben is. A *Vidám tudomány* Prométheusza (*A tudomány előjátékai*, 300, in Nietzsche 1997. 215–216. KGW V. 2. 218. KSA 3. 538) nem ellopta, hanem „voltaképp megalkotta a fényt” stb.

jótörését. Az első filozófusok „igazságai”, kozmikus vízióik ugyanis számunkra (a modern tudomány ismeretében) nem többek etikai vagy logikai antropomorfizmusoknál, melyek értéküket ma már pusztán a személyiségek nagyságától nyerik (uo. 410. KGW III. 4. 44. KSA 7. 456). Nietzsche egy figyelemre méltó hátrahagyott feljegyzésében azt mondja, hogy ezek az antropomorfizmusok annyiban nem önkényesek, hogy az általános emberi tapasztalatot vetítik ki a természetre:

A filozófus nem az igazságot keresi, hanem a világ metamorfózisát az emberekben: a világ tudatos megértésére törekszik. Egyfajta *asszimilációra* törekszik: beéri azzal, ha valamit antropomorfikusan helyreigazíthat. Ahogy az asztrológus az egyes individuumok szolgálatában szemléli a világot, úgy a filozófus emberként tekint rá (uo. 424. KGW III. 4. 82. KSA 7. 494).

Az antik filozófia igazsága, a nagy egyéniségek teremtő igazsága tehát számunkra, modern emberek számára antropomorfizmus, de az emberiséget képviselő antropomorfizmus. Ennyiben a filozófiától elválaszthatatlan továbbra is a „humanitásba vetett hit alapgondolata”, és a görög filozófusok nagy pillanatai még mindig „fénylőek”.

„Az igazság! Egy isten rajongó téveszméje!” – kiált fel Nietzsche *Az igazság pátoszáról* című írásában Hérakleitosz kapcsán (Nietzsche 2012. 29. KGW III. 2. 249. KSA 1. 755). A nevezetes „mese” az emberi megismerés végső céltalan-ságáról, megalapozhatatlan voltáról nemcsak *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* elején található meg, hanem már *Az igazság pátoszáról* szövegének a végén is. *Az igazság pátoszáról* szövegében a fabula azzal végződik, hogy az emberek megátkozzák a megismerést, hogy azután a művészet mentse meg az emberiséget, *A nem-morálisan...* szövegéből ez a rész már hiányzik. Ez az elmozdulás jelzi, hogy Nietzsche életművében erről a filozófiai holtpontonról milyen alternatívák nyílnak meg.

A tragédia születése és *Az igazság pátoszáról* egyaránt azt állítja a középpontba, hogy az igazság tragikus sorsa után a művészet az, ami „megváltást” nyújt a megismerőnek (uo. 30. KGW III. 2. 249. KSA 1. 755). Nietzsche tehát ezekben a művekben azt mutatja be, hogy az igazság pátoszának bukása után (az „utolsó ember”, az „utolsó filozófus” számára) a művészet hozza el a megváltást. Ez viszont az igazságösztön halálát jelenti, annak átfordulását az ellenkezőjébe, a felszabadított esztétikai „hazugság” igenlésébe. Az igazság igazsága ekkor mintegy saját pusztulásában és ellentétében, a „jó lelkiismeretű” hazugságban tárul fel.

Azonban kibontakozik Nietzsche életművében egy másik út is: ez nem kívánja a hajótörést szenvedő megismerés egész terhét a művészetre rakni, hanem a megismerés új formáit kutatja. Ebben az esetben az a kérdés, hogy az igazság pátoszának tragikus bukása után milyen új igazságpátosz lehetséges még, és mik

ennek az előfeltételei. Ekkor a művészet nem az eltűnő igazság megváltója-helyettesítője, hanem inspiráció az új megismerés számára: segít elviselhetővé tenni a létezés hazugságát és örületét (Nietzsche 1997. 135. KGW V. 2. 140. KSA 3. 464), a filozófus életművészetét inspirálja,³ illetve nyelvét és interpretációs erejét segíti kibontakoztatni. A művészet a megismerésnek segít a továbbélésben, mintegy formát és mértéket ad neki, s ezzel hozzásegíti, hogy saját fékevesztett merészsége ne vigye a pusztulásba.

II. A TÖRTÉNELEM HASZNÁRÓL ÉS KÁRÁRÓL KONCEPCIÓJA A TÖRTÉNETISÉGRŐL

A *történelem hasznáról és káráról* című korszerűtlen elmélkedés új szempontból világítja meg a fentebb bemutatott teremtmény pillanatát az idő, az emberi egzisztencia életidejének elemzésével. Ha a címből indulunk ki (*A történelem hasznáról és káráról az élet számára*), azt látjuk, hogy az írás törekvése a történelmet, a történeti tudatot az életre utalni, az élet vonatkozásában szemügyre venni. De milyen életről van szó? Ezt fontos tisztázni, és rögtön ezzel kezdődik a tanulmány, amely az állati és *emberi élet* lényegi megkülönböztetésével indít (lásd Gerhardt 2011. 266). Az állat felejtésével, pillanatban-élésével és boldogságával áll itt szemben az emberi lét. Ennek meghatározója az *időbeliség*, amelynek első és legfontosabb vonása az emlékezethez, így a múlthoz kötöttség. Ahogy Nietzsche egy jelentőségteljes metaforával mondja: „az ember a múlt nagy s mind nagyobb terhével veselkedik”, ez húzza le, „mint valami láthatatlan és sötét teher”. (A későbbiekben fontos szerepet játszanak majd a nietzschei szövegekben a könnyűség–nehézség metaforái az idővel kapcsolatban: az örök viszsztatérés is úgy jelenik meg, mint könnyűség, a nehézkedéstől való szabadulás. Vö. Nietzsche 2004b. 233–236. KGW VI. 1. 283. KSA 4. 287.) Az állat elfelejti a felejtést is, a tudattal és szóval bíró ember a múlthoz kötött, vagyis nem tud nem emlékezni, „bármily messzire, bármily sebesen fusson is, a lánc (a múltbeli események lánc) vele fut”. Az időbeliség másik következménye a *befejezetlenség*, *beteljesületlenség*: az emberi lét egy „soha be nem fejezhető imperfectum”, *tört szám*, ami soha nem képes egész lenni. Innen az emberi létet meghatározó *boldogtalanság*, amit Nietzsche az életuntság, a szenvedés, kedvetlenség, nélkülözés, sóvárgás affektusaival jellemez. A töredék-lét ugyanakkor azt is jelenti, hogy nemcsak az ember nem képes felfogni a jelent, hanem ő maga sem a jelenben él, ő sem akként *jelenik* meg, ami, vagyis álcázza magát. Ezen a ponton nyílik meg annak a lehetősége, amivel Nietzsche a kor embereit és kultúráját vádolja, hogy az ember nem hű önmagához, nem *becsületes*, csak az utánzásához,

³ Nietzsche 1997. 215. KGW V. 2. 218. KSA 3. 538 (299. *Mit tanuljunk el a művészeketől*), Nietzsche 1997. 206–207. KGW V. 2. 210. KSA 3. 530 (290. *Egy a szükséges*).

az álcázáshoz és leplezéshez ért. Az állat ezzel szemben a „tökéletes cinikus”, vagyis a teljességgel nyílt létező.

A tanulmánynak ezek az első retorikus oldalai elsősorban arra szolgálnak, hogy előkészítsék Nietzsche új gondolatát, vagyis a *felejtés* mint *aktív erő* elgondolását. Ez a gondolat azért új és szokatlan, mert az európai kultúrában (a görögöktől kezdve) hagyományosan az emlékezetet tartják aktív erőnek, és a felejtést pusztán privációnak fogják fel. Nietzsche gondolata szerint ezzel szemben a felejtés nem pusztán priváció, az emlékezés hiánya, hanem aktív aktus, ahogy később mondja, *aktív gátlóképesség* (Nietzsche 1998. 25. KGW VI. 2. 305, KSA 5. 291). Nietzsche a *cselekvéssel* kapcsolja össze a felejtést: a cselekvő – idézi Goethét – mindig lelkiismeretlen, majd hozzáteszi: a „legtöbb dolgot elfelejti, hogy az egyetlen megtegye”, és „csupán egyetlen jogot ismer, annak jogát, aminek most kell keletkeznie” (Nietzsche 2004a. 102. KGW III. 1. 244. KSA 1. 248). A cselekvő embert mintegy oltalmazó ködfelhő veszi körül, a cselekvéskor az ember *határt* von maga köré, és azon belül van létjogosultsága és értelme cselekvésének. A cselekvéskor az ember „minden múltat feledve a pillanat küszöbére” (Nietzsche 2004a. 98. KGW III. 1. 244. KSA 1. 248) telepszik, a felejtés egy pillanatra hasonlóná teszi a gyermekhez, aki múlt és jövő között „túlsordulóan boldog vakságban játszik”. De csak hasonlóná: a felejtés pillanata után rögtön visszatér az emlékezet, és mégis, a cselekvésnek ez a pillanata képes kitüntetetté válni az időbeliségben. A mű első oldalainak egyik legfontosabb passzusa arról szól, hogy az időbeli emberi életben „csak az lehet boldog és csak az tehet boldoggá másokat”, aki „megáll a pillanat küszöbén” (uo.), aki teljességgel történetietlenül képes cselekedni. További magyarázatot igényel a figyelemre méltó kapcsolat a boldoggá válás és mások boldoggá tétele között, erre a későbbiekben még visszatérek.

Ilyesformán – ahogy Volker Gerhardt (2011. 273) is hangsúlyozza – létrejön egy *apória*: az emberi tett, cselekvés lényegileg történetietlen, de éppen ez a történetietlen elem hozza létre a történelmet. Úgy is lehet fogalmazni, hogy a múlt (a már megtörtént) és a jövő (pontosabban: az éppen létrejövő) feloldhatatlan ellentmondásáról van szó (hasonló ez ahhoz a problémához, amely majd a *Zarathustra A megváltásról* című fejezetének is a középpontjában áll). Nietzsche tanulmánya mégsem azokat az általa lefestett *történelemfeletti* embereket isteníti, akik megcsömörlenek a történelemtől, érzékelve minden történelmi esemény eredetében az önkényt és esetlegességet. A tanulmány egésze sokkal inkább a modern ember történeti tudatával való szembenézésre, történeti tudatosságunkhoz való új viszony kialakítására szólít fel. Nem olyan jellegű ellentétéről van szó tehát, mint az esetleg első olvasatra tűnik: nem valamely vak ösztön vagy tudatosság nélküli élet áll itt szemben az értelemmel vagy a tudatos emberi élettel, nem az ösztönös cselekvés áll szemben a (tettre képtelen) értelemmel. Sokkal inkább a nem tudatos erő vagy impulzus kapcsolódik össze a tudatossággal, és a kettő együtt hozza létre az emberi értelemben vett cselekvést, ami a történelem, az emberi történetiség alappillére. Ahogy Volker Gerhardt is idézi:

Igaz, csak azáltal, hogy az ember gondolkodva, átgondolva, összehasonlítva, szétválasztva, összekapcsolva korlátozza ezt a történetietlen elemet, csak azáltal, hogy azon az átfogó ködfellegen belül egy ragyogó, villámló fénysugár támad [...], csak ezáltal lesz az ember emberré... (Nietzsche 2004a. 101. KGW III. 1. 244. KSA 1. 248).

Ugyanakkor az időbeli emberi élet Nietzsche elgondolásában mindig megmarad paradoxnak: a jövő nyomására eltávolodik saját jelenétől („korszerűtlenné” lesz) és a múlthoz közeledik, de nem azért, hogy azt pusztán ismétlje vagy utánozza. A történetiség problémáját a modern történeti tudat kritikáján keresztül mutatja be Nietzsche. A modern történeti tudatot látja ugyanis Nietzsche korunk egyik legfontosabb újdonságának. Láttuk, hogy az emberi életet az időbeliség határozza meg Nietzsche antropológiai vázlata szerint. Első megközelítésben azt mondhatjuk, hogy a modern történeti tudat fokozott időtudatot jelent, amelyben a múlt hatalmát, súlyát nem enyhítik a mítosz ellenirányú erői. Nietzsche veszélyt lát ebben az emberi életre, és a tanulmány során több szempontból világítja meg ezt a veszélyt.

1. A horizont, a határ elvesztése, az egész tudatának felbomlása, szétszóródás az idő-végtelenben. Nietzsche példája egy olyan ember, akiből teljesen hiányzik a felejtés ereje, aki mindenhol „keletkezést és alakulást lát”, ez az ember nem hisz többé tulajdon létében, s maga is belevész az átalakulások özönébe. A modern, történeti nevelésű ember és a humán tudós „kóbor enciklopédia” (uo. 120. KGW III. 1. 267. KSA 1. 271), mintegy a „múlt turistája”: mindent megmutogatnak neki, de semmi sem hagy benne túlzottan mély nyomot. Nietzsche ahhoz hasonlítja ezt, ahogy a modern kultúrembert végighajtják kiállításokon, hangversenyeken, amelyek befogadására még nem alkalmas (uo. 144. KGW III. 1. 291. KSA 1. 295), így felszínes marad a műveltsége, elzárja a saját valódi szükségleteihez vezető utat.

2. A történelem *kontingenciájával* való szembesülés. Ez annyit jelent, hogy az erősen fejlett történeti tudat meglátja, hogy nincs folyamatosság a történelemben, szakadások vannak. Nietzsche egyik fontos példája a történelem *abszurditására*, hogy Hérakleitosz művei megsemmisültek, miközben sokkal értéktelenebb művek fennmaradtak. Hölderlint idézi arról, hogy „az emberi gondolatok és rendszerek mulékony és változó volta” tragikus a számára (uo. 145. KGW uo. KSA uo). Ez éles ellentétben áll a vallások és népek korábbi folytonosság-igényével: az ősök, szentek, királyok sorának hézagmentesnek kellett lennie. A kontingenciának ez a tudata a modern irodalomnak is fontos témája, emblematikusan Herman Melville *Barthleby* című novellájában. Ennek hivatalnok főhőse a Holt Levelek Hivatalában dolgozott: ez olyan írásokkal foglalkozott, melyeket feladtak, de soha nem érkezhettek meg címzettjükhöz, életre szánták őket, de halálra jutottak.⁴ A történelmi kontingencia felismerése: ez a történe-

⁴ Melville 2008. 58. Tudtommal Melville és Nietzsche között nem mutatható ki hatástörténeti összefüggés.

lem abszurdításával való szembesülés – mégis ennek a tudatnak a nyitva tartása a 19–20. században nagy alkotások forrásává válhatott.

3. A történelem abszolutizálása. Hegel és Hegel „filozófiai parodistája”, Eduard von Hartmann példáján mutatja be ezt Nietzsche. Előbb láttuk, hogy a történelem kontingenciájának felismerése könnyen nihilizmushoz vezet, de ezzel ellentétes mozgásként a történelmi tudat vezethet a történelem abszolutizálásához, ami a történelmi siker bálványozását és a tömegek közepszerű egoizmusának felértékelését jelenti gyakorlati téren.

Nietzsche a modern kor fenti perspektíváival szemben kísérletet tesz a történelmi tudat pozitív alternatíváinak felvázolására. Ahogy Lacoue-Labarthe felhívja rá a figyelmet (Lacoue-Labarthe 1992. 258–260), a múltból éppen az válik példaszerűvé (a tulajdonképpeni nagyság), ami összemérhetetlenségében törést idézett elő saját jelenében, s ami már összemérhetetlensége miatt sem utánosztható. A nagyság nem magát ajánlja fel az utánzásra, hanem saját *lehetőségével* inspirál saját magunk megvalósítására: „A nagyság, ami egykor létezett, kétségkívül egyszer *lehetséges* volt, s ennél fogva talán egyszer ismét lehetséges lesz” (Nietzsche 2004a. 108. KGW III. 1. 254. KSA 1. 258). Létezik tehát a nagy és lényeges dolgok közötti szolidaritás és folytonosság, de ez nem keverendő össze azzal, amit általában történelmi folytonosságnak szoktunk nevezni – éppen ellenkezőleg. A nietzschei nagyság a szokásos értelemben vett történelmi folytonosság megszakításában áll, egy olyan példa megvalósításában, amely nem saját utánzását kívánja, hanem egész létezésével hív fel egy intenzívebb létezés lehetőségére. Ezért és ebben az értelemben fogalmaz úgy Nietzsche, hogy *csak az tehet boldoggá másokat*, aki megállt a pillanat küszöbén.

III. „EGY LEHETETLEN ERÉNY”

A történelem hasznáról és káráról című korszerűtlen elmélkedés igazságosságról szóló fejtegetései az igazságnak egy olyan fogalmát próbálják megragadni, amely lényegileg járul hozzá az új igazságpátosz kidolgozásához. Ennek az igazságösztönnek a belső mozgatója az *igazságosság*, ahogy Nietzsche mondja, a „szigorú és nagy igazságosság”, az igazságösztön „legnemesebb magja”. A következő polemikus kérdés merül fel a szövegben: mi, modernnek *igazságosabbak* vagyunk-e más koroknál? Hogy magunkat más koroknál előrehaladotabbnak gondoljuk, a fejlettebb igazság- és igazságosságérzék jele, vagy pusztán előítélet? „Bírákként magasabban kell állnotok, mint aki felett ítélték, holott csak később érkezettek vagytok” (Nietzsche 2004a. 139. KGW III. 1. 281. KSA 1. 285). Az, hogy később érkezettek vagyunk, önmagában még nem jogosít fel bennünket a múlt megítélésére, ahogy – a nietzschei hasonlat szerint – az asztalhoz később érkezettek inkább szerénynek kell lennie a helyet foglaláskor. Nietzsche arra hívja fel a figyelmet, hogy legfőbb erőinket kell mozgósítanunk, hogy megítélhessük a

(történelmi) múltat, és ezzel eljussunk saját magunkhoz. A múlt megítélésekor valójában önmagunkat, saját jelenünket is játékba hozzuk tehát, s az igazság ebben a játéktérben, önmagunk kockára tételében mutatkozik meg. A következőkben ennek az igazságfogalomnak egyes jellegzetességeit emelem ki.

Nietzsche a mű 6. fejezetében többféle irányban határolja el az igazságosság általa használt fogalmát. Először is, az igazságosság szemben áll az „objektív” tudomány semlegességével. Az igazságosság nem az emberi élet mozgalmasságától való eltávolodás, nem a „megismerés hideg démona”, nem történelmi korok dallamának passzív utánzengése vagy „közömbös igazságok” hirdetése. A historizmus pártatlanságról való elképzelésének, az „én kiiktatásának” a kritikájáról van itt szó, hogy előtérbe kerülhessen egy másféle pártatlanság.⁵ Nietzsche szerint a múlt megítélésében mindig a hús-vér ember teszi kockára az egzisztenciáját. Ezért nem pusztá pszichologizálás a szövegben a különböző történetstípusok megkülönböztetése (Nietzscht az érdekli, hogy mely erő ítél valamely ítéletben). Ahogy a korszerűtlen elmélekdedések általában teszik, a második elmélekdedés is igen szigorúan ítéli meg a tudomány valóságát: a történészek általában a múlttal szembeni *toleranciáig* jutnak el, vagyis a valódi erejüktől megfosztott korszakok pusztá elfogadásáig, igen kevesen a múlttal szembeni *nagylelkűségig*, és kétséges, hogy a múlttal szembeni *igazságosságig* egyáltalán valamely történész eljuthatna. Tolerancia–nagylelkűség–igazságosság: emelkedő sor ez a múlttal való szembesülésben, amelynek során a jelenben élő egyre többet áldoz önmagából, egyre többet kockáztat, egyre jobban „belebocsátkozik a játékba”. E játék során a másik idő mássága egyre jobban belép a jelenbe, más-ságában méretek össze azzal.

Van egy másik fajta objektivitás, amely szintén szemben áll az igazságossággal: ez az *apollóni művészet objektivitása*, vagyis a tárgyban való tiszta elmerültség. Az ilyen művészet mintegy a drámai mű tervébe illeszti a történelmet, de ez nem az igazság, hanem az apollóni „látszat” világához tartozik. Erre Nietzsche fő példája minden bizonnyal Schiller, aki egyszerre volt művészi történetíró és (történelmi) drámaíró. Nietzsche ezt a fajta objektivitást sem azonosítja az igazságossággal, ennyiben nem adhatunk igazat Volker Gerhardtnek, aki szerint ebben a műben a művészet válik az „ember által alakított történelem paradigm-

⁵ Hannah Arendt így ír a historizmus objektivitás-problémájáról: „...az objektivitás kérdése a történettudományokban nem pusztán technikai, tudományos probléma. A »tiszta látás« (*das reine Sehen der Dinge* – Ranke) feltételeként fellépő objektivitás, az »én kiiktatása« azt jelentette, hogy a történész nem dicsér és nem marasztal el, ugyanakkor megőrzi azt a tökéletes távolságot, ahonnan az események menetét követi aszerint, ahogyan az a számára forrásként szolgáló dokumentumokban feltárul. E [...] magatartás egyetlen korlátját az jelentette, hogy az anyagot szükségképpen a tények olyan tömegéből kellett kiválogatni, amely az emberi szellem képességeihez és az emberi élet behatárolt idejéhez képest végtelennek látszott. Vagyis az objektivitás éppúgy jelentett be nem avatkozást, mint a különbségtétel mellőzését” (Arendt 1995. 57). Hannah Arendt a homéroszi „pártatlanságról” mint a görög történetírás lényegéről ugyanitt értekezik (vö. Arendt 1995. 59–60).

májává”.⁶ Az igazságosság tehát túlmutat mind a tudományos, mind a művészi értelemben vett objektivitáson. Sőt, Nietzsche tovább megy, kiélezi az ellentétet, kijelentése szerint „objektivitásnak és igazságosságnak az égvilágon semmi közük egymáshoz” (uo. 136. KGW III. 281. KSA 1. 285).

Annál figyelemre méltóbb, hogy Nietzsche az igazságosságot ugyanebben a fejezetben másik irányban az egoizmustól határolja el (uo. 132. KGW III. 1. uo. KSA 1. uo.). Vagyis az igazságosság, bár nincsen köze az objektivitáshoz, nem nevezhető „szubjektívnek” sem. Nem az egyes egyén egoisztikus birtoka, hanem szent jogosultság „az egoisztikus birtokok minden határkövének elmozdítására”. A *Második korszerűtlen elmélkedés* szerint az egyének és népek egoizmusa és a modern kor „okos egoizmusa” (uo. 146. KGW III. 1. 307. KSA 1. 311) a legszűkebb, leginkább földhözragadt perspektíva. Ez az egoizmus kétségkívül nagy történelmi mozgatóerőt jelent, de a legkevésbé képes az igazságos ítéletre. Nietzsche az ítélőerő kanti elemzéséhez hasonlóan hangsúlyozza az ítélőerőben azt a mozzanatot, ami a személyes fölé emel, ami eljuttat az általános érvényűhöz. Mint ismeretes, Kant a *pártatlanságban* valami olyat látott, ami segíti a gondolkodót, hogy saját ítéleteit mások álláspontjáról is szemügyre vegye, és ezáltal valami helyesebbhez, általános érvényű belátáshoz jusson el. Ez az, amit a „gondolkodás kibővítésének” nevezett el.⁷ Nietzsche ehhez hasonló folyamatot gondol el a történetiség vonatkozásában (ahogy fentebb már volt szó róla a tolerancia–nagylelkűség–igazságosság sorral kapcsolatban), amelynek során a jelen egoista perspektívája képes meghaladni önmagát.⁸

Nem a történetietlenségben, hanem a múlttal szembeni igazságosságban (igazságos ítéletben) történik meg tehát a jelen transzcendálása. A (múlttal szembeni) igazságosság ezért cselekvés, *aktív erő*: „csak a jelen legmagasabb erőiből értelmezhetitek a múltat” (uo. 139. KGW III. 1. 281. KSA 1. 285), hangzik az igazságosságról szóló fejezetben.⁹ Nietzsche ezen a ponton horizontális

⁶ Gerhardt 2011. 278. Voltaképpen ugyanezt állítja Lacoue-Labarthe is tanulmányában. Úgy tűnik, az értelmezők nem vették észre az igazságosság és a művészi objektivitás közötti ellentétet a műben, vagy nem tulajdonítottak neki jelentőséget.

⁷ Kant 1996. 219 (40. paragrafus). „Ennek mármost az a módja, hogy az ítélő a maga ítéletét mások nem annyira valószínűs, mint inkább pusztán lehetséges ítéleteihez igazítja, s belhelyezkedik mindenki másnak a pozíciójába.” Kant 1996. 218.

⁸ Állandó motívum Nietzschénél (ebben a műben is) az önmagammal szembeni keménység, a követelmény, hogy magammal szemben is alkalmazom a törvényt, amit én hoztam stb. Később egy hátrahagyott töredék így határozza meg az igazságosságot: „Gerechtigkeit, als Funktion einer weit umherschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaus sieht, also einen weiteren Horizont des Vorteils hat – die Absicht, etwas zu erhalten, was mehr ist als diese und jene Person.” KGW VII. 2.186. KSA 11.188.

⁹ Ez egybeesik *A morál genealógiájához* törvény- és igazságosság-felfogásával, amely szemben áll Dühringgel és az angol morálfilozófusokkal. Dühringet Nietzsche csak 1875-ben olvasott, így ebben a művében még nem reflektált rá. A Dühringgel való vita később éppen abban áll, hogy Dühring *egyensúlyelméletében* az igazságosság és a törvény alapjául a bosszú affektusát teszi meg. Vagyis egy kívülről ért sérelem esetén az ember a sérelem kiegyenlítését, a sérelemnek megfelelő bosszút követel. Nietzsche ezzel szemben éppen az igazságosság

metaforikát használ: mint már idéztem, bíróként *magasabban* kell állnunk, mint aki felett ítélünk, s a jelen *legmagasabb* erőt kell bírunk. Ez az élet felmagaslása, horizontális dimenziója: ebből a magasságból messzire vetül a pillantás a jövőbe és a múltba. Az igazságosság így a jelen életének egyik legfőbb ereje, a múlt megítélője, a jövő építője. („A múlt szava mindig orákulum-szó: csak mint a jövő építőmesterei, mint a jelen tudói fogjátok megérteni.” Uo. 140. KGW uo. KSA uo.) Nincs köze a kor esetlegességéhez, a tömegek egoizmusához, hanem a legnagyobb időbeli perspektívát nyitja meg, hogy a jelenben, de a jelen kor ellenére cselekvővé válhasson.

Mint már említettem, Nietzsche a „szigorú és nagy igazságosságot” a *Második korszerűtlen elmélkedés*ben az igazságösztön „legnemesebb magjának” nevezi (uo. 132. KGW uo. KSA uo.). Csak akkor van az igazságra irányuló törekvésben valódi nagyság, ha az igaz emberben megvan a feltételen akarat arra, hogy igazságos legyen. Egy tömör mondatban foglalja össze Nietzsche ennek lényegét: „Kevesen szolgálják az igazságot igazságban, mert csak kevesekben van meg a tiszta akarat arra, hogy igazságosak legyenek, s még ezek közül is csak a legeslegkevesebbekben az erő, hogy igazságosak lehessenek” (uo.). Ez az erő – és nem véletlen, hogy Nietzsche él a nyelvben adott lehetőséggel – az *ítélőerő*. Íté-lőerő nélkül követel igazságot a fanatikus, s ahogy Nietzsche mondja, az íté-lőerő híján való igazságösztön zúdította a legtöbb szenvedést az emberekre. S ezen a ponton Nietzsche azt a meglepő kijelentést teszi, hogy a társadalmi közjót mi sem szolgálja jobban, mint az „ítélőképesség magvát” a legszélesebb körben elvetni. Ez azért is meglepő, mert az egész fejezet hangsúlyozza, hogy a múlt megítélésére, igazságosságra csak egyes, kivételes egyének képesek. Bár az egész művön végigvonul a nagy egyéniségek és a tömegek szembeállítása, ezen e ponton megmutatkozik, hogy Nietzsche az emberi egzisztencia általános jellemvonásának gondolja el az íté-lőerőt: ezt időbeliségünkben mindnyájunknak működtetnie kell, hogy ne a fanatikusra, hanem – amennyire erre képesek vagyunk – az igazságos bíróra hasonlítsunk. Ez a képzés-művelődés (*Bildung*) feladata és valódi felelőssége.

Ezen a ponton ismét felvethető a kérdés: hogyan viszonyul egymáshoz *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című műben képviselt igazságkritika és a *Második korszerűtlen elmélkedés* felfogása az igazságról? Mint ismeretes, Nietzsche az igazság hagyományos felfogásainak morális és nyelvi alapjait tártá fel, azt, hogy ezek hogyan vezethetők vissza mélyen gyökerező társadalmi és nyelvi konvenciókra. Ezek után az a filozófia tétje, hogy az igazság platonikus (keresztény, teisztikus, monisztikus) koncepciójának összeomlása után miként őrizhető meg az igazság pátosza, miként különböztethető meg az igazság

és törvény aktív voltát hangsúlyozza: a bennük működő aktív erő éppen hogy megakadályozza a bosszú működését. A bosszú affektusát azáltal semlegesíti, hogy szembeállítja vele a törvény erejét, kötelező érvényét.

továbbra is az emberi vélemények, meggyőződések, hitek szintjétől.¹⁰ A filozófia, amely (nyelv)kritikai módon aláássa az igazság hagyományos felfogását, hogyan képes újra felvetni az igazság problémáját? A kérdés, amelyet a *Korszerűtlen elmélekdedések*ben Nietzsche ismételtelen élesen felvet, ugyanakkor úgy is megfogalmazódik, hogy bár a tudományok módszertani szigorúsága, objektivitása szemben áll a véleményekkel, önmagában nem garantálja az igazság keresésének pátoszát.

Az „igazságosság” fogalma felfogható az igazság pátosza – egyik, talán a legfontosabb – nietzschei modelljének a hagyományos, az abszolútnak gondolt igazság „halála után”. Ahogy azt fentebb tárgyaltam, a legfontosabb útmutató az igazságosság fogalmának megragadásához, hogy azt két oldalról határolja el a szöveg: szembeállítja a (tudományos és művészi) objektivitással, ugyanakkor megkülönbözteti a szubjektívtól és személyestől, és szembeállítja az „egoizmus”-szal. Ez utóbbiból kiindulhatunk az értelmezés során: az egoizmus a legszűkebb, leginkább behatárolt perspektíva, időben: a jelen fogja, és „térben” is: a legkevésbé képes az értékek sokféleségének befogadására. Az igazságosság gyakorlója, a megismerés „szubjektuma” tehát összetett viszonyban áll a személyességgel.¹¹ Az egoizmus nem azért téved, mintha volna egy vele szembeállítható altruista nézőpont, amely mintegy igazságot szolgáltatna. Az altruizmus pusztán az egoizmus megfordítása, aminek semmi köze az igazságossághoz. A személyesség ellentéte azonban nem is a személytelenség – Nietzsche felfogásában a személytelenség a korszerűtlen elmélekdedésekben inkább fenyegető veszélyként jelenik meg, a személy meggyengülésének szimptomájaként. A személytelenség Nietzsche számára annak a jele, hogy valamely kollektívum érvényesíti az érdekeit. A személytelen feladatok ellátói (legyenek bürokráták vagy tudósok, általában az állam kiszolgálói) lehetnek hasznosak, de csak eszközként valamely magasabb cél érdekében.

Az igazságosság „zsenije” (ahogy az *Emberi – túlságosan is emberi* fogalmaz) nem haladja meg a személyességet sem az altruizmus, sem a személytelenség módján. Az *Emberi – túlságosan is emberi* így írja le az igazságosság működését: „mindennek – legyen az eleven vagy holt, valóságos vagy gondolt – azt akarja adni, ami megilleti – és ehhez tisztán meg kell ismernie mindezeket; ezért minden dolgot a legtisztább megvilágításba helyez, és gondos figyelemmel járja őket körül.”¹² Az igazságos ember, mondja Nietzsche, a meggyőződések, hitek

¹⁰ Ezekkel a problémákkal foglalkoznak többek között a *Schopenhauer mint nevelő* egyes részei, később az *Emberi, túllontúl emberi* 629–637. aforizmái stb.

¹¹ „Nincsenek individuális igazságok, hanem csak individuális tévedések – az individuum maga is tévedés” – hangzik Nietzsche nevezetes kijelentése (Nietzsche 2001. 10. KGW V. 2. 340. KSA 9. 442). Hogyan egyeztethető ez össze a modern individualizmus igényével, illetve a kollektívizmusok elvetésével Nietzsche írásaiban? Nietzsche egy megvilágító erejű megjegyzésében megkülönbözteti a „képzelt individuumokat” a valódi „élet-rendszerektől”.

¹² KGW IV. 2. 373. KSA 2. 361. Saját fordításom. A teljes mondat: „Ihre Art ist es, mit herzlichem Unwillen Allem aus dem Wege zu gehen, was das Urtheil über die Dinge blendet

ellensége, annyiban, amennyiben el akarja távolítani őket az igazságos ítélet útjából. Az igazságos ember számot vet a különböző perspektívákkal, azok „igazságaival” és torzításaival. Innen lép tovább, a következő lépcsőben ezeknek a meghaladásához vagy megtisztításához, egy magasrendű „szenvtelen”, vagyis személyfeletti látásmódhoz. („*A szenvedély az iránt, ami minden személyes vonatkozás ellenére, minden »kellemes« és kellemetlen dacára »igaz« – ez a legmagasabb rendű, épp ezért a legritkább mind ez idáig*” – mondja egy fontos töredék.¹³)

Az igazságosságot a szubjektív (egoizmus, érdek, a „pusztán személyes”) és objektív (tudományos vagy művészi objektivitás) dimenzió meghaladása jellemzi, ugyanakkor közel áll hozzá az ítélőerőben megnyilvánuló erő és érzékenység (vagyis a kifinomult különbségtétel képessége). Ahogy Nietzsche mondja a görög filozófus szó etimológiája kapcsán, a filozófus a legbiztosabb ízlésű ember, a „biztos kijelölés és felismerés, vagyis a jelentős megkülönböztetés adja a filozófus sajátos művészetét” (Nietzsche 1988. 71. KGW III. 2. 307. KSA 1. 813). Amit pedig a nietzschei igazságos ember megismer, azok nem a (változatlan) ideák, de nem is a (nem változó) tények, hanem az időbeliség mozgalmassága – mindez a *genealógia* nietzschei fogalma irányába vezet. A nietzschei kérdezés ekkor nem arra irányul, hogy *mi* ez a létező, hanem hogy *ki* az: a ki ebben az értelemben nem egy személy, hanem az erők hierarchiája, minősége. Ennek a kérdésnek a

und verwirrt; sie ist folglich eine Gegnerin der Ueberzeugungen, denn sie will Jedem, sei es ein Belebtes oder Totes, Wirkliches oder Gedachtes, das Seine geben – und dazu muss sie es rein erkennen; sie stellt daher jedes Ding in das beste Licht und geht um dasselbe mit sorgsamem Auge herum.”

¹³ Nietzsche 2001. 12. KGW V. 2. 341. KSA 9. 443. Nietzsche eljárása kapcsán adódik az összehasonlítás azzal, amit az ókori filozófusiskolák nyomán a „lélek iskolájának” lehet nevezni. Nietzsche sok tekintetben közel áll ehhez a hagyományhoz: a filozófiai igazság eléréséhez eszerint nem *módszerre* van szükség – ahogy Descartes óta a tudományosan iskolázott gondolkodás fő vonala állította –, hanem a *lélek képzsére*, bizonyos erényeinek kiművelésére, amelyek képessé teszik az igazság befogadására. Nietzsche gondolkodásának alapvető vonása, ahogy lélek és szellem elválaszthatatlanságát tanítja: „Mi, filozófusok nem választhatjuk szét szabadon a testet és a lelket, ahogy a nép teszi, még kevésbé választhatjuk el szabadon a szellemet és a lelket. [...] gondolatainkat szakadatlanul saját fájdalomunkból kell megszűlnünk és anyaként mindent oda kell adnunk nekik, ami vérünk, szívünk, tüzünk, gyönyörünk, szenvedélyünk, gyötrelmünk, lelkiismeretünk, sorsunk, végzetünk csak van. Az élet számunkra azt jelenti, hogy mindazt, amik csak vagyunk és mindent, ami ér bennünket, szakadatlanul fénné és lánggá változtatjuk át, egyáltalán *nem is tehetünk másként*” (Nietzsche 1997. 9. KGW V. 2. 17. KSA 3. 349). Nietzsche újra és újra elbeszéli a „szabad szellem” szabaddá válásának történetét, és ez a lelki megrázkódtatások és felülemelkedések története. Nietzsche kétségtelenül kapcsolódik a kritikai gondolkodás kanti hagyományához is. Az igazság mint igazságosság nietzschei fogalma rokonságot mutat azzal, amit Kant „kiterjesztett gondolkodásnak” nevezett. Nietzsche is pontosan erről beszél: az egoizmus, az egoista perspektíva kibővítése, ítéletem általánossá tétele csak úgy lehetséges, ha azokra mások perspektívájának szempontjából reflektálok. Kant és Nietzsche felfogása azon a ponton tér el, ahol Nietzsche az igazságosság fogalmát az élet felmagaslásának, vagyis a hatalom akarásának gondolatkörébe illeszti. Más szempontból, de azt gondolom, hasonló következtetésekkel veti össze a morál kanti és nietzschei felfogását Ullmann Tamás (2012. 15–33).

meta-kérdése pedig úgy hangzik, hogy ki az, aki kérdez és ítél, aki igazságosságra törekedve ítél a történelemmel való szembesüléskor.

Vajon mit jelent ez a történelem vonatkozásában? Kétféle viszony nyílik meg itt a nietzschei filozófia számára, amelyeket a benne-lét és a meghaladás terminusaival jellemezhetünk. Jól szimbolizálhatja ezt a kettősséget *A morál genealógiájához* második részének a vége, amikor a szerző átadja a szót Zarathustrának (Nietzsche 1998. 47. KGW VI. 2. 351. KSA 5. 335), mert bizonyos dolgokat csak ő jogosult kimondani. Zarathustra a történetiség meghaladását, a történeti idő felfüggesztését jelenti itt, a „megállást a pillanat küszöbén”. Ugyanakkor a genealógus mégis más helyzetben van: amit Zarathustra, a költött alak kimondhat, azt nem mondhatja ki ő a saját nevében – ez az *igazságosság* követelménye.¹⁴

Nietzsche művében van még egy explicit, de nem megvilágított ellentmondás. Az igazságosság mint „az igazságösztön legnemesebb magja” az időbeli emberi élethez tartozó „legmagasabb erőként” mutatkozik meg. Ennyiben az igazságosság az élet része, sőt az élet legfőbb felmagaslása, ahogy egy későbbi töredék mondja, „magának az életnek a legfőbb reprezentánsa” („*höchster Repräsentant des Lebens selber*”) (KGW VII. 2. 136. KSA 11. 140). Az igazságosság viszonya az élethez ugyanakkor kettős, ugyanis az élet maga többnyire igazságtalan. Sőt, azt a mély ellentmondást is megtaláljuk Nietzsche művében, amely szerint az élet, „ez a sötét, nyugodni nem tudó, kielégíthetetlenül önmagát sóvárgó hatalom” a maga lényegében igazságtalan: „Nagyon sok erő szükségeltetik ahhoz, hogy élni tudjunk, és elfeledjük, hogy élni és igazságtalannak lenni egy” (Nietzsche 2004a. 116. KGW III. 1. 261. KSA 1. 265). Ha az élet a maga lényegében igazságtalan, akkor viszont az igazságosság lényegileg szembefeszül az étellel. Ez tehát ellentmondás, de tragikus ellentmondásról van szó. Nietzsche számára az igazságosságra törekvő ember mint az emberi élet „legmagasabb erejének” kifejeződése mindenkor az „igazságtalan” élet túlerejével küzdve kell megvalósítsa önmagát: „ember voltát minden pillanatban önmagán adatott levezekelnie, s egy lehetetlen erényen tragikusan emészti magát”.¹⁵ „Lehetetlen erény”: nem pusztán az élet igazságtalanságával és az „egoizmus” masszív valóságával

¹⁴ Paradox módon amikor Nietzsche a *saját nevében* beszél (az *Ecce homo*-ban), az minden bizonnyal az örület – a mértékvesztés – jele.

¹⁵ uo. 132. KGW III. 1. 281. KSA 1. 285. Nem térhetek ki rá, csak jelezhetem, hogy adódik az összehasonlítás a nietzschei becületesség, egyenesség (*Redlichkeit*) erényével, melyet egy helyen „keletkező erény”-nek nevez. Ullmann Tamás is idézi könyvében a *Vidám tudomány* 344. pontját, amelyben az igazság akarásának morális alapjait tárgyalja Nietzsche, kimutatva ennek ellentmondásosságát. Ebben a gondolatmenetben a *Redlichkeit* mint önlegyzés, önmagam megtévesztésének tilalma bizonyul „lehetetlen erénynek”. Lehetetlen erényen természetesen itt nem azt kell érteni, hogy nem lehetséges, hanem hogy belső ellentmondásokkal terhes. Mindazonáltal az igazságosság és a *Redlichkeit* fogalmainak kapcsolata további részletes elemzést igényelne.

való szembefeszülése miatt. Hanem azért is, mert a benne működő önlegyzés a *teremtő* önlegyzése is kell legyen, saját teremtésével, szeretete kiáradásával szemben is igazságosnak kell lennie.

IRODALOM

- Arendt, Hannah 1995. A történelem fogalma. Ókori és modern. In uő. *Múlt és jövő között*. Ford. Módos Magdolna. Budapest, Osiris – Readers International.
- Brusotti, Marco 1992. Die „Selbstverkleinerung des Menschen” in der Moderne. Eine Studie zu Nietzsches „Zur Genealogie der Moral”. *Nietzsche-Studien*. 21. 81–136.
- Brusotti, Marco 2001. Wille zum Nichts, Ressentiment, Hypnose. „Aktiv” und „Reaktiv” in *Nietzsche’s Genealogie der Moral*. *Nietzsche-Studien*. 31. 107–132.
- Fink, Eugen 1960. *Nietzsches Philosophie*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Geisenhanslücke, Achim 1999. Der Mensch als Eintagswesen: Nietzsches kritische Anthropologie in der Zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung. *Nietzsche-Studien*. 28. 125–140.
- Gerhardt, Volker 2011. Das Denken eines Individuums, Erneutes Nachdenken über Nietzsches zweites Unzeitgemäße Betrachtung. In *Die Funken des freien Geistes: Neuere Aufsätze zu Nietzsches Philosophie der Zukunft*. Berlin, de Gruyter. 261–280.
- Heidegger, Martin 1996. *Nietzsche*. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Kant, Immanuel 1996. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged. Ictus.
- Lacoue-Labarthe, Philippe 1992. Történelem és mimézis. Ford. Betegh Gábor. *Athenaeum*. I./3. 242–264.
- Melville, Herman 2008. *Billy Budd*. Ford. Borbás Mária. Budapest, Scolar.
- Nietzsche, Friedrich 1967–. *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Szerk. Giorgio Colli – Marino Montinari. Berlin/New York, Walter de Gruyter (= KGW).
- Nietzsche, Friedrich 1980. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Szerk. Giorgio Colli – Marino Montinari. München/New York, Walter de Gruyter (= KSA).
- Nietzsche, Friedrich 1988. *Ifjúkori görög tárgyú írások*. Ford. Molnár Anna. Budapest, Európa.
- Nietzsche, Friedrich 1992. A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról. Ford. Tatár Sándor. *Athenaeum*. I./3. 3–15.
- Nietzsche, Friedrich 1997. *Vidám tudomány*. Ford. Romhányi Török Gábor. Budapest, Holnap.
- Nietzsche, Friedrich 1998. *A morál genealógiájához*. Ford. Vásárhelyi Szabó László. Veszprém, Pannon Pantheon/Comitatus.
- Nietzsche, Friedrich 2001. „Az új felvilágosodás”. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Osiris.
- Nietzsche, Friedrich 2004a. A történelem hasznáról és káráról. Ford. Tatár György. In Friedrich Nietzsche: *Korszerűtlen elmélkedések*. Budapest, Atlantisz.
- Nietzsche, Friedrich 2004b. *Így szólott Zarathustra*. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Osiris.
- Nietzsche, Friedrich 2007. *Platón és elődei*. Ford. Kurdi Imre – Molnár Anna. Budapest, Gond-Cura Alapítvány.
- Nietzsche, Friedrich 2012. Az igazság pátozáról. In uő. *Igazságról és hazugságról nem-morális értelemben*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő, Attraktor.
- Ottmann, Henning (szerk.) 2000. *Nietzsche-Handbuch*. Stuttgart/Weimar, J. B. Metzler.
- Robling, Franz-Hubert 1996. *Plastische Kraft. Versuch über rhetorische Subjektivität bei Friedrich Nietzsche*. *Nietzsche-Studien*. 25. 86–98.
- Salaquarda, Jörg, 1984. Studien zur zweiten Unzeitgemäßen Betrachtung. *Nietzsche-Studien*. 13. 1–45.
- Ullmann Tamás 2012. *Az értelem dimenziói*. Budapest, Könyvpont/L’Harmattan.

GYENGE ZOLTÁN

Kierkegaard és a dán „Golden Age”

1813. *Søren Aabye Kierkegaard* születésének éve. Egyben az a korszak, amikor Dánia válságokat él meg válságok után. Az egykor jelentős birodalom Norvégia elvesztésével összezsugorodik. Ehhez jönnek a tűzvészek, amelyek a fővárost szinte teljesen elpusztítják, aztán a napóleoni háborúk során az angol flotta 1807-ben szétbombázza a várost, majd a dánok két csatában is jelentős veszteségeket szenvednek, később Schleswig-Holsteint elveszítve az ország még kisebb lesz, s mindez odavezet, hogy Dánia az államcsőd állapotába kerül.

Kierkegaard sorai teljesen ide illenek:

Takarékossággal akarják megjavítani az ország pénzügyeit. El lehet képzelni ennél unalmasabb dolgot? Az adósságokat nem szaporítani, hanem kifizetni akarják. Ahogy én ismerem a politikai viszonyokat, Dániának könnyű lenne tizenötmilliós kölcsönt felvennie. Erre miért nem gondol senki sem? Hogy egy ember zseni, és nem fizeti ki az adósságait, arról persze hallunk néha-néha, miért ne tehetné meg egy állam is ugyanezt, ha csupán megegyezéstől függ? Vegyünk fel tehát tizenötmilliós kölcsönt, és ne az adósságok kifizetésére használjuk fel, hanem közszórakoztatásra. Szórakozással és vigassággal ünnepeljük meg az ezeréves birodalmat. Ahogy mostanában mindenhol perselyek vannak, melyekbe pénzt lehet bedobni, ugyanúgy mindenhol tálak állhatnának, melyekben pénz lenne. Minden ingyen lenne; ingyen mennénk színházba, ingyen látogatnánk a nyilvánosházakat, ingyen utaznánk állatkertbe, ingyen temetnének el bennünket, és itt is ingyen mondanák el a beszédeket; és én is ingyen beszélek; mert ha mindig van kéznél pénz, akkor bizonyos értelemben minden ingyen van. Senkinek sem lenne állandó tulajdona. Csak velem kellene kivételt tenni. Napi száz tallért kötök ki magamnak, mely a Londoni Bankban lesz kifizetendő; részben mert kevesebb nem érem be, részben mert én adtam az ötletet, végül mert nem lehet tudni, hogy nem jutna-e eszembe egy új gondolat, ha a tizenötmilliót felhasználták. (Kierkegaard 1978. 364 sk.)

A válság és pusztulás következményei azonban több mint érdekesek. A helyzet kissé olyan, mint a nagy európai pestis után, amikor a kontinens lakosságának közel egyharmada elpusztult, de azt követően szédületes fejlődés vette kezde-

tét. Dániában valami hasonló történik. Komoly építkezések indulnak, a kultúra, oktatás, irodalom és művészet olyan periódusa kezdődik, amelyet a század vége felé joggal neveznek el „aranykornak”.¹

A korszakkal azóta többen kezdtek foglalkozni, aminek köszönhetően ezt a periódust, amely nagyjából a 19. század első felét jelenti (Kirmmse 1990. 1.) egyre több könyv megjelenése fémjelzi. Ebből hármat emelünk ki, amelyek szignifikánsan hozzájárultak ahhoz, hogy a dán kultúrának ez a – joggal – arany időknek nevezett szakasza ismertté váljon.

Az egyik – időben első a sorban – Bruce Kirmmse *Kierkegaard in Golden Age Denmark* című, 1990-ben megjelent, azóta sokak által idézett műve. Kirmmse Kierkegaard-t emeli ki a művében, ami annyiban jogos, hogy a filozófiában világszerte majdnem annyira ismertté vált, mint kortársa, H. Ch. Andersen az irodalomban, akinek a műveinél csak a Bibliát fordították le több nyelve. Már ez is jól jelzi, hogy a „Golden Age” nemcsak az irodalomban, hanem a filozófiában, tudományban, építészetben, színházban, és nem utolsósorban a festészetben és szobrászatban is tetten érhető. Kirmmse könyve azért jelent jó alapot, mert külön fejezet foglalkozik a politikai és gazdasági és szociális háttérrel, egészen 1660-ig visszamenve (Kirmmse 1990. I). Ebben külön szerepet kap a 18. század végén a parasztságot érintő reform (Kirmmse 1990. I.B), amelynek hatása a politikai, gazdasági életben fontos alapot teremtett a kulturális változások számára. Ne felejtjük el, hogy mindeközben zajlik a francia forradalom, amelynek eseményei szintén nem hagyják érintetlenül a dánokat. A szerző ugyancsak kitér a dán egyház szerepére, amely kétségtelenül meghatározó az ország életében, azon egyszerű okból, hogy az evangélikus egyház államegyház, maga az uralkodó sem követhet más hitet. Manapság az ország lakosságának ugyancsak elsöprő többsége ugyanezt a hitet vallja. Köztudott, hogy ez a tény milyen heves reakciót váltott ki a korban, nem utolsósorban Kierkegaard utolsó írásaiban.² Ebből a szempontból lényeges J. P. Mynster szerepe, ahogy később Martensené. Mynster püspök (1775–1854) a dán egyház feje, a vallás mindenható ura, a Kierkegaard család jó ismerőse, majd Søren Kierkegaard ellenfele. Itt nincs hely arra, hogy ennek a konfliktusnak a történetét ismertessük, annyi mindenképpen elmondható, hogy Kierkegaard szerint Mynsternek (és a püspöki székhelyen őt követő Martensenek) elévülhetetlen érdemei vannak abban, hogy a vallás egy vice lett, az egyház pedig egy állami intézmény, amely leginkább saját jólétéről, és nem a hívek lelki üdvéről gondoskodik. (Martensen egyébként korábban Kierkegaard tanára volt az egyetemen.) Kirmmse ebből a szempontból külön jelentőséget tulajdonít Grundtvignak, és a tevékenysége nyomán kialakult „grundtvigtianizmusnak” (Kirmmse 1990. II.13). N. F. S. Grundtvig (1783–1872) hosszú élete során tett minden intézkedése most nem követhető végig, azonban hatása töretlen, ha

¹ Lásd bővebben: Gyenge Zoltán 2007. I. fejezet.

² Lásd különösen SKS.13.

csak a népfőiskolai mozgalomra gondolunk. Kierkegaard szimpátiáját sem sajátos nacionalizmusa, sem plebejus jellegű beállítódása nem nyerte meg, holott ő maga ugyanúgy folyamatos harcot folytatott a dán államegyházzal.

Fontos kiemelni, hogy már Kirmmse különbséget tesz a Golden Age első és második generációja között. Az elsőbe tartozik Oehlenschläger és köre, míg a másodikba Heiberg és Martensen, valamint a dán hegelianizmus követői (Kirmmse 1990, 82). A Golden Age jellemzője, hogy a legkülönbözőbb területek kapcsolódtak egymáshoz. Így ennek a korszaknak jeles alakja Adam Oehlenschläger költő, aki nem mellesleg a dán himnusz szerzője, és a dán költészet emblematisztikus alakja. De ugyanolyan fontos a korabeli dán kultúra számára a neves szobrász Thorvaldsen (1770–1844), vagy a mostanában egyre népszerűbbé váló és fiatalon elhunyt festő, Christen Købke (1810–1848), mint a híres és Andersennel baráti kapcsolatot ápoló fizikus Hans Christian Ørsted (1777–1851). Kirmmse ezeket a Kierkegaard életéhez és gondolkodásához tartozó kapcsolódási pontokat mutatja be könyve második részében, aki természetesen maga is ennek a korszaknak egyik központi alakja.

Talán senki nem ismeri olyan jól Kierkegaard filozófiáját, a dán aranykorhoz kötődő gondolatait, a hegeli filozófia hatásmechanizmusát, mint Jon Stewart. A Søren Kierkegaard Research Centre kutatója, egyben Hegellel foglalkozó tudós, számos könyvet szerkesztett, amely éppen a Golden Age szellemi áramlataival foglalkozik. Ezek között megtalálható a *History of Hegelianism in Golden Age Denmark I–II.*, vagy a *Heiberg's On the Significance of Philosophy for the Present Age and Other Texts*, de ide sorolható az ugyancsak az ő szerkesztésében megjelent *The Heibergs and the Theater: Between Vaudeville, Romantic and National Drama* című kötet. (Külön sorozatban jelennek meg a korszakról szóló tanulmányok, *Danish Golden Age Studies* címmel, és külön a szövegek, *Texts from Golden Age Denmark* cím alatt. Az előbbiből eddig nyolc, a másiktól hat kötet látott napvilágot.)

A *History of Hegelianism in Golden Age Denmark* hatalmas vállalkozás. Két kötetben, összesen több mint 1300 oldalon foglalja össze a korszak legfontosabb gondolkodóinak szellemi örökségét. Az első kötet alcíme a Heiberg-korszakot jelöli meg mint a dán hegelianizmus első korszakát.

Róla külön kell szólnunk. Johan Ludvig Heiberg (1791–1860) a korszak legmeghatározóbb alakja. Költő, író, színházrendező, lapkiadó, szinte minden, ami ebben a korban fontos, valahogyan hozzáköthető. Felesége, Johanne Luise, ünnepezt színésznő, a társasági élet központi alakja. Apja költő, fordító, akit gyermeke nyolcéves korában politikai nézetei miatt élethossziglani száműzetésre ítélték (Nun 2013. 9). Anyja Thomasine Gyldenbourg, akinek a háza a „kortárs szellemi élet egyik fontos központja lett” (Nun 2013.11.) maga is író. Ebből a családból származik Heiberg, aki nagyon erősen a német filozófia, kiváltképp Hegel hatása alatt állt. Heiberg Kielben hallott először Hegelről. 1824-ben találkozott vele, de – ahogyan arra Stewart felhívja a figyelmet – nem csupán vele, hanem a korszak számos meghatározó alakjával, így például Humboldttal, Savigny-vel és Schleierma-

cherrel is (Stewart 2007. I. 125). És nem csupán hallgatta Hegel előadásait, hanem személyes kapcsolatba került vele. Ahogy Oehlenschläger, miként Stewart tudósításából ismert (Stewart 2007. I, 80–81). Ebből is látható, hogy – amint azt Stewart könyvének címe sugallja – a *dán hegelianizmus* és az aranykor egymástól valóban elválaszthatatlan. Stewart az első könyvben nem csupán Heiberggel, hanem egyben a kezdeteket jelentő Steffens-szel foglalkozik. *Henrik Steffens* (1773–1845) jelentős filozófus, a klasszikus német idealizmus számos képviselőjének személyes ismerője (Stewart 2007. I. 73), Schelling követője, aki többek között a Schelling–Jacobi vitában játszott jelentős szerepet. Steffens tevékenysége meghatározó a dán szellemi környezetre nézve (vö. Kirmmse 1990. 81). Stewart számos olyan történetet elemez, amely határozottan fontos szerepet kap a korszakban, így például az egyes vitákat, amelyek hol szenvedélyesen, hol egyenesen személyeskedően folytak a különböző lapokban, amelyből jelentős mértékben kivette a részét Heiberg lapja, a *Kjøbenhavn's flyvende Post*. Anélkül, hogy lehetőségünk lenne részletesebben belemenni ennek a lapnak a történetébe, amelynek szerzői közé tartozott többek között Kierkegaard, mindenképpen meg kell említeni, hogy a korszak a lap nélkül szinte értelmezhetetlen (Stewart 2007. I. 4. fejezet).

A második kötet, amely csaknem nyolcszáz oldalt tesz ki, a Martensen korszakkal foglalkozik. Érdeemes megjegyezni, hogy Heiberg, Mynster és Martensen a dán hegelianizmusnak olyan alakjai voltak, akik személyesen hatottak Kierkegaard-ra. Ahhoz, hogy megértsük azt a heves vitát, amit Kierkegaard *A pillanat* című röpiratgyűjteményében folytatott a dán államegyház, és ekkor már személyesen Martensen ellen, érdemes végigkövetnünk azt a szakaszt, amit Stewart „Martensen korszaknak” nevez. *Hans Lassen Martensen* (1808–1884) filozófiailag igen képzett, Berlinben Steffent, Münchenben Schellinget és Baadert, Heidelbergben Daubot hallgatta, előbb a Koppenhágai Egyetem tanára, majd udvari lelkész, végül püspök, akinek Mynster temetésén tartott sírbeszéde Kierkegaard heves reakcióját váltotta ki. Stewart ezzel már nem foglalkozik, könyve 1842-ig követi nyomon a szellemi történéseket, amelyek nélkül azonban a későbbi vita sem értelmezhető.

A számos fontos esemény közül, amelyet Stewart említ, érdemes kiemelni a kevésbé ismert *Fata Morgana* című művel kapcsolatos történetet, amelyet Stewart szemléletesen mutat be (Stewart 2007. II. ii. fejezet). A *Fata Morgana*t Heiberg az uralkodó születésnapjára (1838. január 28.) írta, és „spekulatív drámának” nevezte, amelyben arra tett kísérletet, hogy az általa bálványozott Hegel filozófiáját (!) vigye színpadra. Nem tévedés: Heiberg valóban ezt szeretne volna. A bukás szükségszerű és látványos volt, a darab öt előadást ért meg (Stewart 2007. II. 148). Egyesek szerint ez éppen öttel volt több az elviselhetőnél. Ha valaki olvasott Hegelt, nehezen tudja elképzelni, hogy miként juthat épeszű embernek eszébe ez a képtelenség. A műnek – ahogy Klaus Müller fogalmaz – „katasztrofális visszhangja” volt (Müller-Wille 2012. 88). Kierkegaard tanára, Poul Martin Møller szerint a „spekulatív” vagy „filozófiai dráma” nem

más, mint félreértés, és inkább „filozófiai komédia” (Borup 1976. II. 109). Egy biztos: a történelem egyedülálló kísérletéről van szó, amely nem jöhetett volna létre, ha nincs Hegel, ha nincs Heiberg, bár egyesek szerint ezzel – mármint a *Fata Morgana* hiányával – a világszínház nem lett volna szegényebb. Ám biztos, hogy ez az esemény sem más, mint a Golden Age egyik sajátos, ám annál jellemzőbb kísérlete. Ahogy az egész Golden Age maga is egy kísérlet.

A harmadik kötet kicsiny, ám annál fontosabb könyv, amely sajátos szemszögből kíván foglalkozni a kor eszmei próbálkozásaival (*Women of the Danish Golden Age*). Szerzője Nun Katalin, aki az alcímben kijelöli az ezen belüli irányokat (*Literature, Theater and the Emancipation of Women*). Ez utóbbi – azaz a Golden Age emancipációs mozgalma – fölöttébb érdekes és tanulságos. A könyvnek három főszereplője van: Thomasine Gyllembourg, Johanne Luise Heiberg és egy különös nő, Mathilde Fibiger. A könyv 2013-ban jelent meg, és véleményem szerint hiánypótló. Közülük ketten, Thomasine Gyllembourg és Johanne Luise a korszak meghatározó alakjához, Johan Ludvig Heiberghez kapcsolódik. Az első az anyja, a második a felesége. Az anya élete meglehetősen érdekes, mondhatnám zűrös. Mint arra utaltunk, Heiberg apját liberális nézetei miatt egy életre száműzték, sőt minden kísérlete ellenére sohasem térhetett vissza Koppenhágába. (Apa és fia később persze Párizsban találkozik egymással.) Heiberg apja 1800-ban hagyta el Dániát, a felesége rá egy évvel kezdeményezi a válást, amit a férj kétségbeesetten próbál megakadályozni. Hiába. Thomasine élete önálló lesz, szalonja a dán intellektuális élet központja lesz (Nun, 2013. 11). Ötvennégy évesen kezdi el írni a dán középosztály mindennapi életével foglalkozó írásokat. A *Két korszak* (To Tidsalldre) című könyvében a forradalmi időszak és a jelenkor közötti diszkrepanciát vetíti az olvasó elé úgy, hogy főszereplője egy nő (Claudine), aki a női önállóság megtestesítője, és mint ilyen fontos állomás az emancipációs folyamatban. Könyve nem csupán azért lett érdekes és kikerülhetetlen, mert Heiberg ekkor már a koppenhágai szellemi élet központi alakja, és a mama könyvére oda kell figyelni, hanem fontos kordokumentum. Kierkegaard *Egy irodalmi jelentés* (*En literair Anmeldelse*, 1846) című írásában meg is emlékezik a műről.

A másik nőalak Heiberg fiatal felesége, Johanne Luise Pätgest (1812–1890), a kor ünnepezt szépsége és színésze, aki házassága után (1831) a férjével együtt a korszak elismert alakja. Írt három vaudville-t (1848 és 1853 között), de a legfontosabb irodalmi műve önéletrajzi írása, amelyet negyvenhárom évesen kezdett írni, és amely kevéssel a halála után jelent meg (1891). Nun szerint a dán memoáriródom egyik legértékesebb darabja (Nun 2013. 65). Főszereplője önmaga: a szép és ugyanakkor *függetlenségét megőrző nő*.

A harmadik nőalak Mathilde Fibiger (1830–1872), akivel a könyv negyedik fejezete foglalkozik (*Mathilde Fibiger and the Emancipation of Women*). Mathilde sorsa úgy alakult, ahogy azt nagy hatású írásában a *Clara Raphael* című könyvében írja: fiatalon kellett – az anyja halála után – önállóvá válnia, amely az adott társadalomban, a szokásos előítéletekkel nem volt egyszerű dolog. Az 1851-ben

megjelent művet a dán női emancipáció egyik első fontos állomásának tekintik, amely kényes kérdéseket fogalmaz meg, és tép szét tabukat a női jogokat illetően. Maga a szerző sem ment férjhez soha, fiatalon, negyvenkét éves korában hunyt el, 1872-ben. Sok mindent elárul a kor szellemiségéről, hogy maga Heiberg, aki nem feltétlenül értett egyet mindenben a szerzővel, segített a sokak szemében botrányos mű publikálásában. Clara, a főszereplő kicsit olyan, mint kortársa Lou Andreas Salome. A házasság és a szexualitás egészen új értelmezést kap, és kikerül az alapvetően maszkulin göggel teli társadalmi megítélés alól. Akkoriban egyáltalán nem szokványos módon. De jól mutatja, hogy a dán korszak ugyanúgy képes ezt tolerálni, mint Kierkegaard tabudöntőgető írásait (*A keresztény hit iskolája* vagy *A pillanat*), sőt komoly, tisztázó, persze érzelemtől nem mentes vita keletkezik a nyomában.

Mindez tehát a dán Golden Age. Mindenképpen érdekes és tanulságos a kor. Az 1849-es alkotmány véget vet az abszolút monarchiának, és egy új, liberális korszak kezdete lesz (Nun 2013. 85), amely politikai, szellemi és művészeti értelemben a dán közélet egyik világszerte legismertebb és legelismertebb korszaka. Ezek a könyvek nem csupán azt tanúsítják, hogy mindez Andersen, Kierkegaard vagy Oehlenschläger miatt az, ami, hanem azt is megmutatják, hogy a háttér nélkül ők sem lettek volna azok, akiket bennük a világ tisztel. Ez a dán aranykor igazi üzenete.

IRODALOM

- Borup, Morten (szerk.) 1976. *Poul Møller og hans Familie i Brevne*. København, Reitzel.
- Gyenge Zoltán 2007. *Kierkegaard élete és filozófiája*. Gödöllő–Máriabesnyő, Attraktor.
- Kierkegaard, Søren 1978. *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat.
- Kierkegaard, Søren 1997–2010. *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS). 1–14, 17–26. København, Søren Kierkegaard Forskningscenteret.
- Kirmmse, Bruce 1990. *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press.
- Kirmmse, Bruce (szerk.) 1996. *Encounters with Kierkegaard*. Princeton – New Jersey, Princeton University Press.
- Müller-Wille, Klaus 2012. Ghostly Monarchies – Paradoxical Constitution of the Political in Johan Ludvig Heiberg's Royal Dramas. In Jon Stewart (szerk.) *The Heibergs and the Theater: Between Vaudeville, Romantic Comedy and National Drama*. Copenhagen, Reitzel.
- Nun, Katalin 2013. *Women of the Danish Golden Age. Literature, Theater and the Emancipation of Women*. Copenhagen, Museum Tusculanum Press.
- Stewart, Jon 2005. *Heiberg's On the Significance of Philosophy for Present Age and Other Texts*. Copenhagen, Reitzel.
- Stewart, Jon 2007. *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*. Vol. I. *The Heiberg Period: 1824–1836*. Vol. II. *The Martensen Period: 1837–1842*. Copenhagen, Reitzel.
- Stewart, Jon (szerk.) 2012. *The Heibergs and the Theater: Between Vaudeville, Romantic Comedy and National Drama*. Copenhagen, Reitzel.

KELEMEN JÁNOS

Peirce filozófiája

A filozófus halálának (1914) századik évfordulójára

I. MEGJEGYZÉS AZ AMERIKAI FILOZÓFIA KLASSZIKUS KORSZAKÁRÓL

Egy széleskörűen elfogadott nézet szerint az amerikai filozófia klasszikus korszaka a polgárháború éveitől a második világháborúig tartott, s hat kanonikus figurája volt: Charles Sanders Peirce, William James, Josiah Royce, George Santayana, John Dewey és Alfred North Whitehead. Ők az „amerikai hatok”, akik összetéveszthetetlenül sajátos jelleget kölcsönöztek az amerikai filozófiának, még akkor is, ha a sorban az utolsó, Whitehead, csak élete utolsó szakaszában működött az Egyesült Államokban, s haláláig brit állampolgár maradt.

Ha az amerikai filozófia „összetéveszthetetlenül sajátos” jegyeit keressük, akkor nem gondolhatunk elsőként másra, mint a pragmatizmusra. A kifejezést Peirce alkotta, s tőle származnak a pragmatizmus – vagy ahogyan munkássága későbbi szakaszában szerette nevezni: a *pragmaticizmus* – alaptételei is. Semmi kétség a felől, hogy ő volt az amerikai filozófia klasszikus korszakának megalapítója.

Mielőtt halálának százéves évfordulóján összefoglaló képet próbálnék alkotni filozófiájáról és annak mai jelentőségéről, hadd szenteljek néhány szót annak a kérdésnek, hogy miben is áll a klasszikus amerikai filozófia, aminek fejlődésére Peirce oly meghatározó (bár a kortársak által alig méltányolt) hatást gyakorolt. Ehelyütt természetesen nem lehet mást tenni, mint katalógus-szerűen felsorolni a korszak amerikai filozófiájának legjellemzőbb ismérveit.

A pragmatizmus mellett, mely a megismerés, a tudomány és az igazság problémájára adott új és eredeti válasz volt, az „amerikaiság” egyik jellemző jegye a filozófia európai, karteziánus hagyományának az elvetése. De szintén ide sorolhatjuk a tudat naturalizálását és általában a naturalizmust; az evolucionizmus elveinek széleskörű alkalmazását; a folyamat előtérbe állítását a szubsztanciával szemben; a jövőre irányultságot; a megismerés passzív, „néző-szempontú” elméleteivel szemben a cselekvésre orientáltságot; a tudat jel-, interpretáció- és kommunikáció-alapú magyarázatát, nem utolsósorban pedig a közösségi elvet. Mindez különböző hangsúlyokkal feltűnik mind a hat említett gondolkodónál, de jelentős mértékben Peirce írásaiban gyökerezik.

II. PEIRCE ÉS KANT

Visszatérve Peirce-höz, érdemes idéznünk azt az életrajzi tény, hogy apja élvonalbeli matematikus és csillagász volt, s az ő nyomdokaiban maga is kiváló tudományos és matematikai képzésben részesült. Élete java részében az empirikus tudomány, a matematika és a logika problémáival foglalkozott. Több évtizeden át egy természettudományos kutató laboratóriumban vállalt munkát, s egyes eredményeivel (így a gravitációs állandó pontosabb meghatározásával) valamelyes nemzetközi hírnévre is szert tett. Filozófiai munkássága a kísérletező tudós tapasztalatából nőtt ki, s a tudományos megismerés mibenlétének tisztázására irányult. Ahogyan maga is írta (harmadik személyben fogalmazott önéletrajzában), filozófiája

úgy írható le, mint egy fizikus törekvése arra, hogy hipotéziseket alkosson a világ-egyetem felépítéséről a tudomány módszerei által megengedett módon, és mindannak a segítségével, amit a korábbi filozófusok alkottak (*Concerning the Author*, Peirce 1955. 2).

A „korábbi filozófusok” közül itt elsősorban Descartes-ra és Kantra kell hivatkoznunk. Descartes-ra azért, mert Peirce már első, 1868-ban megjelent filozófiai írásaiban, melyek azután a klasszikus amerikai filozófia nyitányának bizonyultak, meghirdette a szakítást „a modern filozófia atyjának” tanaival, leszögezve, hogy „a modern tudomány és a modern logika azt követeli tőlünk, hogy egészen más platformon álljunk” (*Some Consequences of Four Incapacities*, Peirce 1955. 228).

Kantra pedig azért kell hivatkoznunk, mert Peirce, akinek kortársai voltak a neokantiánusok, talán mindenkinél jobban ismerte a kanti filozófiát. Hitelt adhatunk szavainak, amikor ezt írja:

Több mint három éven át naponta két órát szenteltem annak, hogy tanulmányozzam *A tiszta ész kritikáját*, mígnem szinte betéve tudtam az egész könyvet, és kritikailag megvizsgáltam minden bekezdését (*Concerning the Author*, Peirce 1955. 2).

Ám nemcsak jól ismerte Kant filozófiáját, hanem alkalmazta és tovább is fejlesztette, olyannyira, hogy Karl-Otto Apel egyenesen az „amerikai filozófia Kantjának” nevezte őt (Apel 1976. 164). A Kanthoz való viszony tehát Peirce munkásságának lényeges kérdése. A kérdés az, hogy Peirce mennyiben volt kantiánus. Ha „kantiánusnak lenni” annyit jelent, mint Kant alapvető elgondolásait történetileg és filológiaiilag minél pontosabban rekonstruálni és ebben a formában betűhíven alkalmazni, akkor Peirce természetesen nem volt az. Például nem fogadta el, és saját céljaival összeegyeztethetetlennek találta a kanti filozófia központi tételét, a magában való dolog létezését, s elvetette a szintetikus a priori ítéletek lehetőség-feltételeire vonatkozó kérdést is, melyet a szintetikus kö-

vetkeztetések és a szintetikus megismerés érvényességére vonatkozó kérdéssel helyettesített.

Ha azonban „kantiánusnak lenni” annyit jelent, mint felhasználni, illetve új tudományos és filozófiai problémák megválaszolására alkalmazni azokat a szempontokat, melyeket Kant vezetett be saját céljaira, akkor Peirce a szó bizonyos tág értelmében kantiánus volt. Talán szerencsésebb úgy fogalmazni, hogy kanti ihletésű filozófus volt, akit nem az érdekelt, hogy átvegye Kant egyik vagy másik elméletét, hanem az, hogy Kant filozófiájának egészét átalakítsa, s ennek az átalakított kantianizmusnak a szellemében értelmezze a modern tudományos haladást.

Miben áll a kanti filozófia Peirce által végrehajtott transzformációja? Erre többféle, egymással összefüggő választ adhatunk. Például már egy korai előadásában jól felismerhető módon *A tiszta ész kritikájának* kritikai értelmezésére támaszkodva tett javaslatot egy szemiotikai alapú kategória-tan bevezetésére (Peirce 1867). A *realitás* fogalmát pedig, mely filozófiájának egyik legnehezebb fogalma, a kanti *jelenség-fogalomnak* feleltette meg, a kopernikuszi fordulatot úgy értelmezve, hogy az a nominalizmus álláspontjáról a realizmus álláspontjára való áttérést jelenti.

Kérdésünkre Apel adott átfogó választ, aki rámutatott, hogy a Kant által *ismeretkritikaként* kifejtett metafizika-kritikát – a 20. századi tudománylogikusokat messze megelőzve – már Peirce *értelmezkritikaként* végrehajtott metafizika-kritikával helyettesítette. Ugyanakkor felfedezte, hogy a tudományos megismerés érvényességi és lehetségségi feltételeit a későbbi tudománylogikusok nézeteivel ellentétben nem lehet pusztán az elméletek és a tények között fennálló kéttagú viszony szintaktikai-szemantikai elemzésével megmagyarázni. Ehhez ugyanis a jelértelmezés háromtagú pragmatikai dimenziójára van szükség, mely interszubjektív megfelelője annak, amit Kant (az individuális tudat konstitúciójának szintjén) a tudat transzcendentális egységének nevez (Apel 1976. 164). Ez tovább vihető addig a megállapításig, hogy Peirce lényegében a kanti transzcendentális logika szemiotikai átalakítását hajtotta végre. A kanti és peirce-i koncepció között persze további lényeges pontokon is vannak szisztematikus megfelelések, melyek egyszerre foglalnak magukban egyezéseket és különbségeket, és éppen ezért írhatók le a két nézetrendszer közötti *transzformációs* viszonyként. Ezeket Apel mellett Habermas vizsgálta meg tüzetesebben (Habermas 2005. 82–103).¹ A két német filozófus mellett Umberto Eco sem hagyható itt említés nélkül, aki – azon túl, hogy egész munkásságában állandóan támaszkodott Peirce-re – a *Kant és a kacsacsőrű emlős*ben az észlelési ítéletek és a sematizmus messzire vezető kérdésében Kant és Peirce tanainak egy párhuzamos, egymásra vonatkoztatott olvasatát mutatta be (Eco 1997. 43–99).²

¹ Lásd *A kutatás logikája Peirce-nél* című, 5. fejezetet.

² Lásd *a Kant, Peirce e l'ornitorinco* című, 2. fejezetet.

III. REALIZMUS ÉS FALLIBILISTA TUDOMÁNYFILOZÓFIA

Peirce a maga pragmatizmusát, különösen munkásságának későbbi szakaszában, pragmaticizmusnak szerette nevezni. Többször is nekirugaszkodott annak, hogy megvilágítsa ennek mibenlétét. Egyik helyen azt a magyarázatot adta, hogy a pragmatizmus „a prope-pozitivizmus egyik fajtája”, melynek többi fajtájától a következő három mozzanat különbözteti meg:

először is az, hogy ragaszkodik a megtisztított filozófia fenntartásához; másodsor, hogy teljes egészében elfogadja ösztönös hiteink összességét; harmadszor pedig, hogy határozottan kiáll a skolasztikus realizmus igazsága mellett (*Mi valójában a pragmatizmus?* Szabó 1981. 76).

Látható, hogy ezen a helyen kifejezetten a pragmatizmus/pragmaticizmus általános filozófiai jellemzéséről van szó. Az első ponton azt kell értenünk, hogy a pragmaticizmus – minden metafizika-kritika mellett – megőrzi a metafizika értelmes (pontosabban értelmesnek tekinthető) magvát, mely fennmarad a kritika rostáján. Ennek megfelelően Peirce-nek valóban van szilárd metafizikai tanítása (ide tartozik a kozmikus célok és végső okok által irányított kozmikus evolúcióról szóló elmélete, vagy a publikusan megismerhető törvények és dolgok létezésére vonatkozó tétele stb.), mellyel itt nincs terünk foglalkozni. Mindenesetre leszögezendő, hogy filozófiája egyáltalán nem merül ki a hitek és vélekedések pragmatista elemzésében, illetve az igazság pragmatista fogalmának megalkotásában. A fentebb idézett második ponton az értendő, hogy közkeletű hiteinkben és vélekedéseinkben nem kell kételkednünk, vagyis nem lehet a mindenre kiterjedő karteziánus kételyt a filozófia kiindulópontjául elfogadni. A harmadik pont önmagáért beszél: Peirce elkötelezi magát az univerzálé-realizmus mellett.

Nem tehetjük, hogy ne fűzzünk néhány kommentárt az utolsó ponthoz, vagyis a realizmus kérdéséhez. Általánosságban arra kell utalnunk, hogy Peirce után a realizmus az amerikai filozófiának állandó vitakérdése lesz, s mindvégig erős áramlata marad (lásd Kelemen 1982). Csak példaként említem, hogy Amerikában a huszadik század dátum szerint is a filozófiai realizmus kiáltványával kezdődött (lásd Holt–Marvin–Montague–Perry–Pitkin–Spaulding 1964 [1900]; In Schneider 1964. 35–54). Ám szembevetendő, hogy Angliában is ugyanezekben az években következett be Russell és Moore realista lázadása, s hogy a fregei logikai és nyelvfilozófiai fordulat, mely a modern szemiotikának éppúgy forrása, mint Peirce munkássága, filozófiailag szintén a realizmus jegyében ment végbe.

Ami magát Peirce-t illeti, ő a realizmust oly módon fogja fel, hogy az összeegyeztethető legyen a magában való dologtól megtisztított kanti fenomenologizmussal, mely utóbbinak a perspektívájából szemlélve a tudat által konstituált és a lehetséges tapasztalat körébe eső jelenségek, éppen tudati konstituáltságuknál fogva, valós létezéssel bírnak. A valóság Peirce különféle megfogalmazásai

szerint nem más, mint a lehetséges igaz kijelentések publikusan hozzáférhető korrelátuma,³ s épp ezért – mint mondja – „úgy határozható meg, hogy jellemzői függetlenek attól, milyennek gondoljuk őket” (uo. 56). Néhány lappal később így ír:

Igazságon azt a véleményt értjük, amelynek az a sorsa, hogy végül minden kutató elfogadja, és ennek a véleménynek a tárgyát nevezzük valóságosnak (uo. 59).

Hangsúlyozandó, hogy a lehetséges igaz kijelentések totalitásához „az összes ésszerű lény” kanti értelemben vett közössége egy végtelen kutatási folyamatban aszimptotikusan közeledik. Egy végtelen és kollektíve kutatási folyamatnak vagyunk tehát a részesei, melynek anticipált vége határozza meg igaz kijelentéseink növekvő tömegét és azt, hogy miben is áll a velük korreláló valóság.

Peirce realista metafizikájához híven hisz abban, hogy léteznek véglegesen igaz kijelentések, ami ugyanakkor nem ellent a tudományos megismerésről alkotott fallibilista felfogásának. A „fallibilizmus” terminust saját nézeteinek összefoglaló megjelöléseként ő maga vezette be (*Concerning the Author*, Peirce 1955. 4). Ennek a fallibilizmusnak a szellemében jelenti ki, hogy a tudós azokat a hipotéziseket kell előnyben részesítenie, amelyek „szinte a legvadabb módon hihetetlenek”. Indoklása a következőképpen hangzik:

Egy hipotézis olyasvalami, ami olyannak látszik, mintha igaz lehetne vagy igaz is lenne, és alkalmas az igazolásra vagy a cáfolásra a tényekkel való összehasonlítás révén. A legjobb hipotézis, abban az értelemben, hogy a legjobban kínálkozik a kutatónak, az a hipotézis, amelyik a legkönnyebben cáfolható, ha hamis (*The Scientific Attitude and Fallibilism*, Peirce 1955. 54).

Ez az az álláspont, melyet a neopozitivizmust lezáró tudományelméleti vitákban majd Popper fog megfogalmazni és képviselni. (Talán megjegyzésre érdemes, hogy Popper ugyan nem szentelt túl nagy figyelmet Peirce munkásságának, mégis elismerte úttörő érdemeit a fizikára vonatkozó tudományelméleti kérdésekben. Egy helyen pedig – igaz, egy másodlagos utalás formájában – azt is elismerte, hogy „már Peirce meglátta”, hogy miért kell a legvalószínűbbek helyett a legbátrabb hipotéziseket megkockáztatnunk (Popper 1965. 240).

³ Lásd például *A valóság* című paragrafust a *Hogyan tegyük világossá eszméinket?* című tanulmányában (Szabó 1981. 55–62).

IV. KATEGÓRIATAN, SZEMIOTIKA, ABDUKCIÓ

Peirce metafizikai-ontológiai koncepciója arra a tételre épül, hogy „három létmód van”, amelynek megfeleltethető három alapkategória: az „Első” (*First, Firstness*), a „Második” (*Second, Secondness*) és a „Harmadik” (*Third, Thirdness*) kategóriája. A három létmódot úgy határozza meg, mint a „pozitív minőségi lehetőség”, az „aktuális tény” (a realitás), végül pedig a „jövőbeli tényeket kormányzó törvény” létét (*The Principles of Phenomenology*, Peirce 1955. 75). Ez lényegében a valóságnak a modalitások szerinti felosztása (amiben – jegyezzük meg – kifejezésre jut, hogy a „lehetőség”, az „aktuális” és a „szükségszerű” kategóriái Peirce-nél elsősorban nem „nyelvi-logikai”, hanem „természeti” kategóriák, ellentétben a későbbi neopozitivisták és analitikus filozófusok felfogásával).

Ezen a ponton egy valóságos metafizikai rendszer körvonalai rajzolódnak ki előttünk. A három kategóriához ugyanis rendre hozzárendelhető a különböző szférákhoz tartozó létezők egy-egy típusa: például a relációk vagy a jelek három formája.

A *Firstness*hez tartozó dolgok (a „pirosság”) a monadikus reláció, a *Secondness*-hez tartozók (például az aktuálisan piros tárgy, az okság, a statikus erő stb.) a diadikus relációk hordozói. Messzemenően a *Thirdness* a legösszetettebb kategória:

a gondolat, a reprezentáció, a triadikus reláció, a közvetítés, az eredendő harmadikság, „a harmadikság mint olyan” kategóriája (*Mi valójában a pragmatizmus?* Szabó 1981. 88).

E kategória fontosságának hangsúlyos elismerésére hivatkozva mondja Peirce, hogy „a pragmatizmus igen szoros kapcsolatban áll a hegeli abszolút idealizmussal” (ugyanott), amelytől csak az különbözteti meg, hogy Hegel a valóság felépítésében nem tulajdonít szerepet a *Firstness*nek és a *Secondness*nek. A „jel” vagy a „jelentés” tipikusan a *Thirdness* jelensége, hiszen

minden triadikus reláció jelentést involvál, ahogyan a jelentés magától értetődően triadikus reláció (*The Principles of Phenomenology*, Peirce 1955. 91).

Ugyanez mondható magáról a jelről, amely „valamit valaki számára valamely tekintetben vagy minőségben helyettesít”, s valakihez szólván létrehoz egy újabb, őt interpretáló jelet, az interpretánst vagy értelmezőt (*A jelek felosztása*, Horányi-Szépe 1975. 24–25).

De a jel csupán általános fogalma szerint tartozik ilyen módon a *Thirdness*hez, miközben a jelek egyes típusai a három kategória egyikéhez rendelődnek hozzá. Ez egészen pontosan az *ikon*, az *index* és a *szimbólum* trichotómiájára érvényes, vagyis arra az osztályozásra, melyet a jelek Peirce által bevezetett különféle trichotomikus felosztásai közül a mai szemiotika is használ.

Az ikon a *Firstness*nek felel meg, ugyanis a relációt nem feltételező (illetve monadikus) tulajdonságot a maga éppígy létében fejezi ki. Az index, melynek révén a jel és a tárgy diadikus relációja valósul meg, a *Secondness*hez tartozik. A szimbólum a *Thirdness* szintjén helyezkedik el, mint olyan jel, mely a tárgyat egy értelmező számára közvetítve triadikus relációt valósít meg.

A jel valódi „fogalmának” vagy „eszméjének” mindenképpen a szimbólum felel meg, ez implikálja a peirce-i szemiotika egyik legtermékenyebb fogalmát is, az interpretánszt. De Peirce természetesen feltételezi, hogy a három jeltípus együttműködik. Mint Apel rámutatott, ez a pont is a kanti filozófia szemiotizálásáról tanúskodik: egyfelől az ikonnak és az indexnek, másfelől a szimbólumnak úgy kell együttműködniük, mint Kantnál a fogalmaknak és szemléleteknek. A szimbólum-funkció, a nélkül, hogy magába olvasztaná az ikon- és index-funkciót, ugyanúgy üres lenne, mint szemlélet nélkül a fogalom. S az ikon- és az index-funkció a szimbólum hozzájárulása nélkül ugyanúgy vak lenne, mint fogalom nélkül a szemlélet (Apel 1976. 171).

A három metafizikai kategóriához hasonlóképpen rendelhető hozzá a logikai következtetések három típusa: a dedukció (*Thirdness*), az indukció (*Secondness*) és az abdukció (*Firstness*). Peirce a dedukciót az őt érdeklő problémák szempontjából kevésbé tartotta fontosnak, s főleg az utóbbi kettővel foglalkozott. Különösképpen az abdukció vizsgálatával ért el olyan eredményeket, melyek a jövő tudományelmélete és szemiotikája számára a legfigyelemreméltóbbak közé tartoznak.

A logikát mind saját korát, mind a későbbi fejleményeket tekintve a szokásosnál szélesebben fogta fel. Első sorban a kutatás vagy a felfedezés logikáját értette logikán, mely manapság leginkább a tudomány metodológiájához tartozik. Nem az érdekelte ugyanis, hogy hogyan bizonyítjuk be az igazságot, hanem az, hogy hogyan fedezzük fel. S nem az érdekelte, hogy mi egy tudományos elmélet szerkezete, hanem az, hogy hogyan alkotunk meg egy tudományos elméletet. Ennek a folyamatnak a leírására tűnt alkalmasnak az abdukció, amellett, hogy – *retrodikcióként* értve – a kauzális magyarázatoknak is ez a logikai formája. Heurisztikus értelemben véve akkor van dolgunk abdukcióval, amikor egy váratlan eredmény, például egy be nem vált predikció arra készítet minket, hogy módszeresen és szabályozott keretek között új törvényhipotéziseket keressünk:

Egy hipotézis felállítása és annak elfogadása akár egyszerű kérdésként, akár a bizonyosság valamilyen fokán, következtetési lépés, melyet *abdukciónak* (vagy *retrodikciónak*) javaslok nevezni. Ez preferenciát foglal magában bármely más hipotézissel szemben, mely a tényeket egyformán magyarázza [...]. Legitimációja egészen más elvektől függ, mint más következtetési fajtáké (*Abduction and Induction*, Peirce 1955. 151).

Amikor Peirce a dedukcióval szemben a szintetikus következtetéseket helyezte előtérbe, s ezek vizsgálatának szentelte figyelmét, az empirikus ismeretek érvényességi feltételeit kutatta. Más szóval a tapasztalat lehetőségének kanti kérdésére kereste a választ. Válasza röviden az indukció és az abdukció volt (lásd Apel 1976. 172).

A fenti összefoglalás természetesen rendkívül elnagyolt. Mindenesetre a mondottakból kiviláglik, hogy noha Peirce-nek sohasem volt módja egységes rendszert kidolgozni, s filozófiáját utólag sem lehet egységes rendszer formájában bemutatni, nagyfokú szimmetria jellemzi a különböző területek leírására alkotott fogalmait. Metafizikai, logikai és szemiotikai vizsgálódásai szinte teljesen összefonódnak. Így például szemiotikai kutatásaiban is metafizikai motívumok vezették melyektől többek közt azt remélte, hogy segítenek megválaszolni „az általános létezmódjára” vonatkozó kérdést (Dajka 1982. 491).

V. PRAGMATIZMUS/PRAGMATICIZMUS

Munkásságának középpontjában kétségtelenül a pragmatizmus áll, amelynek két összetevője van: a hitek pragmatista elemzése és a pragmatista jelentéssel-méletet.

A hit, mint a gondolkodás terméke, és mint a további gondolkodás ösztönzője, Peirce legrövidebb meghatározása szerint nem más, mint „tevékenységi szabály” (*Hogyan tegyük világossá eszméinket*, Szabó 1981. 42–43). „A gondolat – mondja Peirce – cselekvésekből tevődik össze”, s „a gondolkodás valódi végső célja a cselekvés” (ugyanott). A hitet tehát nem tárgya vagy reprezentatív tartalma felől kell megközelítenünk, hanem abból a szempontból, hogy milyen viselkedési habitust vált ki, vagyis általában milyen gyakorlati tevékenységek következnek belőle. Ahhoz, hogy megbizonyosodjunk egy gondolat jelentéséről, azt kell megfontolnunk, hogy annak igazságából milyen gyakorlati következmények vezethetők le szükségszerűen. Egy hit azonossága ily módon bizonyos fajta gyakorlati tevékenységek összességében ragadható meg. Két látszólag különböző hit, amelyből minden tekintetben ugyanazok a tevékenységek következnek, azonos egymással. Ezt úgy is mondhatjuk, hogy azonos a két hit jelentése, hiszen az általuk kiváltott cselekvések, illetve habitusok alkotják a jelentésüket:

ha tehát a gondolat jelentését akarjuk feltárni, egyszerűen azt kell meghatároznunk, milyen habitusokat vált ki; az, amit egy dolog jelent, nem más, mint azok a habitusok, amelyeket maga után von (uo. 45).

A pragmatizmussal szemben azt szokták bírálatként felhozni, hogy individualista, s az igazság kritériumát az egyén sikeres cselekvésével azonosítja. Ám egy

hitet sohasem igazolhat a sikeres egyéni cselekvés, mert mindig lehetséges valamely téves hit alapján, hamis tudattal célirányosan cselekedni.

Ez a kritika azonban a pragmatizmus peirce-i formáját nem érinti, Peirce ugyanis folytonosan felhívja a figyelmet arra, hogy óvakodni kell a pragmatista szabály individualista értelmezésétől, hiszen „az individualizmus maga a hamisság”. Ha a tudományt mint végtelen kutatási folyamatot tartjuk szem előtt, akkor a hitek és azok gyakorlati következményei, kollektíve értendők: „a gyümölcs kollektív, a nép közös eredménye”. Tegyük hozzá, pragmatizmuson elsősorban logikai elméletet értett, márpedig, ahogyan kifejezte magát, „a logika hatalmas elve az én feladása” (uo. 47). Egy ilyen mondaton nyilván nem kell többet értenünk, mint azt, hogy a logika szabályai nem pszichológiai jellegűek, s a gondolkodó szubjektumoktól függetlenül érvényesek. De a filozófus hasonló kijelentései minden jel szerint erősebb állítást foglalnak magukban. Úgy tűnik, szerinte magából a logikából vezethető le a társadalmiság alapelve. Gerd Wartenberg, Apel tanítványa erre építve fejtette ki azt az interpretációt, hogy a peirce-i pragmatizmus egyfajta „logikai szocializmus” (Wartenberg 1971. 17; lásd még Apel 1976. 177).

Ezeket a szempontokat tükrözik Peirce indokai arra vonatkozóan, hogy miért választotta a *pragmatizmus*, majd a *pragmaticizmus* kifejezéseket elméletének elnevezésére. Választhatta volna még a „practicizmus” vagy a „praktikalizmus” terminusokat, de annak, aki „Kanttól tanult filozófiát”, a *praktisch* és a *pragmatisch* közötti poláris ellentét miatt az utóbbi felel meg, mivel utal valamilyen cselekvési szándékra, s jól kifejezi annak az elméletnek a követelményeit, amely szerint „a racionális megismerés és a racionális célkitűzés elválaszthatatlan kapcsolatban” van egymással. A „pragmaticizmust” viszont azért kellett később bevezetnie, hogy felfogását elhatárolja a pragmatizmus időközben megszületett individualista, relativista vagy utilitarista interpretációitól.

Természetesen a pragmatizmus peirce-i verziója sem védhető meg a kritikáktól pusztán arra hivatkozva, hogy a hitek és gyakorlati következményeik viszonyát a filozófus kollektivista és racionalista, nem pedig individualista, relativista vagy utilitarista módon fogja fel. Ezen a ponton egy évszázados vitához kellene hozzászólnunk, amire itt nincs lehetőségünk. Kifejezetten a peirce-i koncepcióval szemben felhozható ellenvetések közül mégis hadd említsek egyet.

Peirce elkötelezte magát a realista metafizika mellett, miközben a pragmatista jelentéselmélet alapján nem lehet különbséget tenni a nominalizmus és a realizmus között. Például a kauzális törvények realista és nominalista felfogása nem von maga után egymástól megkülönböztethető gyakorlati következményeket. Ez lehetetlenné teszi a két álláspont közötti vitát, s hogy bármelyiknek közülük jelentést tulajdonítsunk. Peirce azonban azt állította, hogy pragmatizmusa – ezen belül pragmatista jelentéselmélete – a realista metafizikán alapszik, ami ahhoz a paradoxonhoz vezet, hogy a pragmatizmus olyan elmélet igazságát és jelentéssel bíró voltát feltételezi, melyet éppen a jelentés (és az igazság) pragmatista elmélete zár ki (Burks 1951. 52).

Egy ilyenfajta bírálatra nem lehet úgy válaszolni, hogy ne adjuk fel a pragmatista előfeltevések egyikét vagy másikat. Ez azonban nem csökkenti Peirce ama filozófiatörténeti felismerésének a jelentőségét, hogy a gondolatok a gyakorlati tevékenységek összefüggés-rendszerének részeként válnak valóban vizsgálhatóvá, vagyis mindenképpen releváns, hogy milyen következményeik vannak. Emellett Peirce joggal hivatkozott arra, hogy a tudományos megismerés sajátosságait a kísérletező tudós tapasztalatainak fényében vizsgálta; s valóban, ami a hipotézisek és predikciók laboratóriumi tesztelése során történik, az nagyon hasonlít ahhoz, ahogyan a hitek és következményeik viszonyát leírja.

IRODALOM

Peirce tanulmányaira a következő kötetek alapján hivatkozom:

Peirce, Charles Sanders 1955. *Philosophical Writings of Peirce*. Vál., szerk. Justus Buchler. New York, Dover Publications.

A kötetből idézett szövegek:

Abduction and Induction. 150–156.

Concerning the Author. 1–4.

The Principles of Phenomenology. 74–97.

The Scientific Attitude and Fallibilism. 42–59.

Some Consequences of Four Incapacities. 228–250.

Szabó András György (szerk.) 1981. *Pragmatizmus. A pragmatista filozófia megalapítóinak műveiből*. Ford. Fehér Márta – Márkus György – Vajda Mihály. Budapest, Gondolat.

A kötetből idézett szövegek:

Mi valójában a pragmatizmus? Ford. Fehér Márta. 63–89.

Hogyan tegyük világossá eszméinket. Ford. Fehér Márta. 33–62.

Horányi Özséb – Szépe György (szerk.) 1975. *A jel tudománya. Szemiotika*. Ford. Antal László et al. 2., bővített kiadás. Budapest, General Press.

A kötetből idézett szöveg:

Peirce, Charles Sanders: A jelek felosztása. 23–37.

Az *On a New List of Categories* című előadást a következő helyről idézem:

Peirce, Charles Sanders 1867. On a New List of Categories. *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 7. 287–298 (Presented to the Academy May 14, 1867). http://static.flipora.com/enhancedsearch_v.html?q=Charles+S.+Peirce++On+a+New+List+of+Categories+Proceedings+of+the+American+Academy+of+Arts+and+Sciences+7+&cx=partner-pub-6808396145675874%3Avtssz0r1w2c&cof=FORID%3A10&ie=utf8&oc=utf8&u=6461818&h=&t=70&gads=true&twoPanel=&numads=20&source=ihome&gl=hu&startTime=1397897311695&ref_type=ihome-query&src_type=ihome&tv=v70&ddc=0&mode=1Y >
(utolsó hozzáférés: 2014. április 19.)

További hivatkozott művek

- Apel, Karl-Otto 1976. *Transformation der Philosophie. Band 2. Das Apriori der Kommunikations-gemeinschaft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Burks, Arthur W. 1951. Charles Sanders Peirce. Introduction. In Fish 1951. 41–53.
- Dajka Balázs 1982. Mai Peirce-problémák. *Világosság*. 22/8–9. 491–493.
- Fish, Max H. (szerk.) 1954. *Classic American Philosophers*. New York/NY, Appleton-Century-Crofts.
- Habermas, Jürgen 2005. *Megismerés és érdek*. Ford. Weiss János. Pécs, Jelenkor.
- Eco, Umberto 1997. *Kant e l'ornitorinco*. Milano, Bombiani.
- Eco, Umberto 1999. *Kant és a kacsacsőrű emlős*. Ford. Gál Judit. Budapest, Európa.
- Holt, Edwin B. – Marvin, Walter Taylor – Montague, William Pepperrell – Perry, Ralph Barton – Pitkin, Walter B. – Spaulding Edward Gleason 1964 [1900]. The Program and First Platform of Six Realists. In Schneider 1964. 35–54.
- Kelemen János 1982. Amerikai filozófia, avagy a filozófia Amerikában. *Világosság*. 22/8–9. 483–491.
- Popper, Karl Raymund 1965. Truth, Rationality, and the Growth of Scientific Knowledge. In Popper 1965. 215–250.
- Popper, Karl Raymund 1965. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. New York, Harper and Row.
- Schneider Herbert W. (szerk.) 1964. *Sources of Contemporary Philosophical Realism in America*. New York – Indianapolis, Bobbs-Merril.
- Wartenberg, Gerd 1971. *Logischer Sozialismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

CORSANO DÁNIEL

Vétkek és választások

Réz Anna (szerk.): *Vétkek és választások*. Budapest, Gondolat. 2013

„A *Vétkek és választások* az elmúlt ötven év morális felelősségről szóló szakirodalmának legfontosabb szövegeit gyűjti össze” – ígéri a fülszöveg. A morális felelősség a filozófia legrégebb témakörei közé tartozik. A probléma magja egy vélt ellentmondás a determinizmus metafizikai tézise – mely szerint a világ egy adott pillanatbeli állapottól determinisztikus törvények segítségével kikövetkeztethető annak következő pillanatbeli állapota –, illetve azon általános intuíciónk között, hogy mi, emberek, rendelkezünk a választás képességével, és felelősséggel tartozunk döntéseinkért. Bár a kérdést sokféleképpen fel lehet tenni, a válaszlehetőségek logikai tere az ókor óta többé-kevésbé változatlan: vagy rendelkezünk szabad akarattal, vagy nem, és ez vagy kompatibilis a determinizmussal, vagy nem. A felelősséggel kapcsolatos további kérdések egy része valamilyen módon a metafizikai alapkérdéshez kapcsolódik, mások pedig inkább etikai jellegűek és a hibáztatás konkrét, valamilyen szempontból problémás eseteinek legitimitását vizsgálják. A kötetben olvasható cikkek által tárgyalt kérdések főleg az utóbbi kategóriába tartoznak.

Két szempontból újszerű az, ahogyan az analitikus filozófia, melynek hagyományába a kötet szövegei tartoznak, a szabad akarat kérdését tárgyalja: a 20. század előtt

a determinizmus tézise gyakran az isteni előretudás formájában merült fel. Az analitikus filozófiában az isteni előretudás mibenléte legfeljebb periférikus kérdés, ehelyett inkább a fizika törvényeinek determinizmusát firtatják. Persze ebben az esetben is előretudásról van szó, mely ráadásul nem kevésbé hipotetikus: a kérdés az, hogy egy tökéletes, minden jelenséget magyarázni képes fizikai elmélet birtokában, egy a világ egy pillanatbeli állapotáról elmondható minden tényt tartalmazó leírásból kikövetkeztethető-e annak következő pillanatbeli állapota?

Hatalmasat fejlődött továbbá a logika tudománya is az elmúlt száz évben, és több korábban nem létező eszközzel is szolgál a problémákat illetve rájuk adott megoldásait artikulálni kívánó filozófusoknak. Ráadásul, bár látszólag sem a kvantumfizika, sem a neurológia nem tart ott, hogy konkrét választ adhasson a morális felelősséggel kapcsolatban felmerülő filozófiai kérdésekre, az utóbbi diszciplína rengeteg érdekes, vitára ösztönző kísérlettel járult hozzá a diskurzushoz. Ezek a változások lényegileg elkülönítik az analitikus hagyomány szabad akarattal kapcsolatos szövegeit az azt megelőző több, mint kétezer év termésétől. A kötet pedig az ebben a hagyományban folyó legújabb vizsgálódásoknak igyekszik körképét adni.

Természetesen még egy ilyen speciális kérdésről sem lehet ötven év filozfiáját egy kötetben összefoglalni, hacsak a szerkesztő nem szándékozik minden a témában megjelent cikket belerakni, hiszen a legfontosabb szövegek és kérdések kiválasztása már önmagában állásfoglalás. A *Vétek és választások* tartalomjegyzékét átfutva a szabad akarattal kapcsolatos irodalomban tájékozott olvasó találhat is hiányolnivalót, még a terjedelem és a négy fő téma korlátait figyelembe véve is. Egy könyv értékét azonban nem az adja, ami hiányzik belőle, hanem amit találunk benne: ebben az esetben egy ma is folyó, igen széleskörű diskurzus bizonyos szeleteinek igényes és konzisztens bemutatását.

A *Vétek és választások* négy fejezete egy-egy fő kérdést tárgyal, összefoglaló bevezetők és egymásra reagáló, különböző álláspontokat bemutató cikkek formájában: *I. Felelősség és befolyás; II. Milyen dolgokért vagyunk felelősek; III. Felelősség, érzelmek, szabadság; IV. Morális szerencse*. Az első fejezet főleg a már említett metafizikai problémát tárgyalja; a cikkek írói abban a kérdésben foglalnak állást, hogy szükséges-e befolyást gyakorolnunk egy eseményre ahhoz, hogy felelősek legyünk érte. Ahogy a címből is kiderül, a második fejezet olyan a döntéseinket befolyásoló körülményekkel foglalkozik, melyekért vitatható, hogy felelősséggel tartozunk-e, mint például a vágyak, az indítékok, a tudatlanság vagy a mulasztások. A harmadik fejezet központjában Strawson *Szabadság és neheztelés* című, 1962-es esszéje áll, mely az érzelmek és attitűdök szerepét vizsgálja a felelősségtulajdonítás gyakorlatában, illetve annak igazolásában; a másik két cikk erre reflektál. A negyedik fejezet szerzői ismét az erkölcsi felelősség és a befolyásgyakorlás viszonyát vizsgálják, és arra hívják fel a figyelmet, hogy a hétköznapi erkölcsi intuícioinkat követve, gyakran olyan dolgokért tartunk felelősnek másokat, melyekre

nem gyakoroltak befolyást, vagy melyek ilyen események következményei. Azon tézis *reductio ad absurdum*-át kísérelik meg, hogy a befolyásgyakorlás az erkölcsi felelősség szükséges feltétele.

A tárgyalt kérdések kiválasztásából, illetve az alcímből (*A felelősség elméletei*) is kiderül, hogy a kötet központi kérdése a morális felelősség mibenlétére és hatáira vonatkozik. Bár az első fejezet tanulmányai foglalkoznak a szabad akarat és a determinizmus viszonyával és ez a probléma az összes szöveghez kapcsolódik így vagy úgy, önmagában nem kap nagy hangsúlyt. Persze a kérdés irodalma tekintélyes, és csak a fontosabb szövegek több hasonló méretű kötetet tölthetnének meg, de, vélhetően a terjedelmi korlátok kényszerre miatt, a rivális álláspontok képviselője nem arányos. Míg több kompatibilista narratívát is olvashatunk (Watson 2013, Fischer–Ravizza 2013, Frankfurt 2013), és ezekben ellenfélként gyakran felbukkan az egyik legnépszerűbb inkompatibilista nézetnek számító libertarianizmus, olyan cikk nem került be a kötetbe, mely ezt az álláspontot védené. Jól illeszkedett volna a meglévő tanulmányok közé például Peter van Inwagen nagyhatású szövege (Van Inwagen 1983), melyben híres konzekvencia-argumentumát fogalmazza meg a kompatibilizmus ellen.

A legtöbb tanulmány a felelősségtulajdonítással kapcsolatos intuíciók inkonzisztenciájával foglalkozik. Miután az első fejezet többé-kevésbé általánosan vizsgálja a felelősség mibenlétét, a másodikban és a harmadikban olvasható tanulmányok mélyrehatóan elemeznek érdekes helyzeteket. A zárófejezet új szempontból tér vissza az első fejezet kérdéseire: a morális szerencse példáján keresztül kérdőjelezi meg a felelősségtulajdonítás általános gyakorlatának legitimitását. Ezek a témák szorosan kapcsolódnak a szabad akaratkal kapcsol-

latos szerteágazó diskurzus egészéhez, azonban mégis koherens, önmagában is értékes kötetként állnak össze. A *Vétkek és választások* végére érve érezhető ugyan, hogy csak egy szeletet kaptunk a tortából, de jutott bele az összes töltelékéből.

A kötetben található fordítások is remekül sikerültek. Az eredeti szövegek nem mind kifejezetten olvasmányosak, és a filozófiai szövegek fordításánál természetesen a pontosság mindig fontosabb az ékesszólásnál, de ennek ellenére sehol sem válik zavaróan nehézkessé a nyelvzet. Külön kiemelném Veres Máté fordítását Strawson *Szabadság és neheztelés* című tanulmányáról (Strawson 2013), mely sikeresen átmenti a magyar nyelvbe a szerző könnyed, de precíz stílusát.

A fejezetek bevezetői közül személyes kedvencem az első fejezeté; Huoranszki Ferenc részletes körképpel szolgál a fontosabb kompatibilista és inkompatibilista nézetekről. Réz Anna előszava is jól eltalált; izgalmasan vezeti fel a könyvben tárgyalt témákat és helyezi el őket a tágabb diskurzusban. Mindössze egy tartalmi kifogásom van: egy ponton a következőképpen fogalmaz a szerkesztő, a szabad akarat és az erkölcsi felelősség kompatibilitásának metafizikai problémájára adható lehetséges válaszokat foglalva össze:

„Összességében tehát három kérdésben kellene állást foglalnunk:

- (1) Milyen körülmények fennállása esetén vagyunk szabadok és erkölcsileg felelősek?
- (2) Igaz-e a fizikai determinizmus tézise?
- (3) Tekintve, hogy a fizikai determinizmus tézise igaz/hamis, fennállhatnak-e azok a körülmények, amelyek ahhoz szükségesek, hogy szabadon és erkölcsi értelemben felelősen cselekedjünk?” (Réz 2013. 8).

Az első kérdésben természetesen nem árt állást foglalni, hiszen tulajdonképpen ezt jelenti a szabad akarat egy elméletével előállni, a másodikat azonban igen problémásnak tartom. A ma ismert fizikai törvényekből nem következik, hogy az általuk leírt világ determinisztikus lenne vagy sem, és a determinizmus és a szabad akarat kompatibilitásáról szóló filozófiai vitában is fontos szempont a kérdés empirikus alapon való eldönthetetlensége. Persze Réz Anna is azzal folytatja, hogy a második kérdés „megkerülhető” (Réz 2013. 9), de meglátásom szerint ez nem fedti a valóságot: nem azok a filozófusok képezik a kivételt, akik megkerülnék a kérdést, hanem akik kötelességüknek érzik választ adni rá.

A kvantumfizika egyes értelmezései úgynevezett végső indeterminizmust tételeznek fel a törvények indeterminizmusa mögött, mások pedig további, egyelőre ismeretlen, determinisztikus törvényeket. Természetesen sok fizikus rendelkezik valamilyen preferenciával, de ezek csak hipotézisek. A kvantumfizika matematikai eszközei kétségtelenül remekül működnek, de ez nem árul el semmit az általuk leírt jelenségek mélyebb rétegeinek természetéről (lásd Szabó 2004. 169–178). Ha tehát egy filozófus ennek dacára elköteleződik a világ determinisztikus vagy indeterminisztikus volta miatt, akkor azt vagy alaptalanul teszi, vagy azért, mert elméletének más állításai erre kötelezik. (Gondoljunk például egy libertáriánus elméletre, mely szerint 1.) a szabad akarat és a fizikai determinizmus kizárja egymást és 2.) rendelkezünk szabad akarral, 3.) tehát a fizika törvényei indeterminisztikusak.)

Érv kövacsolható a kompatibilizmus mellett abból, hogy nem kényszerít állásfoglalásra egy ilyen empirikusan hozzáférhetetlen tényállással kapcsolatban, például a következő módon:

- (1) Nem tudjuk, hogy a világ determinisztikus vagy indeterminisztikus.
- (2) Tudjuk, hogy valamilyen formában létezik erkölcsi felelősség, hiszen része az életünknek.
- (3) Mivel tudjuk, hogy (1) és (2) igaz, azt is tudjuk, hogy a kompatibilizmus is igaz.

De konstruálható elővigyázatosabb inkompatibilista elmélet is, mely szintén nem akar választ adni a Réz Anna által feltejtett második kérdésre, például így:

- (1) A fizika törvényeinek determinizmusa kizárja a szabad akarat létezését.
- (2) Nem tudjuk, hogy a világ determinisztikus-e.
- (3) Mivel (1) és (2) igaz, nem tudjuk, hogy rendelkezünk-e erkölcsi felelősséggel.

Emellett nem szükséges választ adniuk a kérdésre a Réz Anna által is említett képmény inkompatibilistáknak sem, akik szerint a determinizmus kérdésétől függetlenül lehetetlen a szabad akarat olyan formája, mely felelős cselekvővé tehetne minket.

Réz Anna harmadik kérdését redundánsnak látom, mivel értelmezésem szerint pusztán az első kérdést fogalmazza újra, specifikusabb formában. (1) azt kérdezi, hogy „Milyen körülmények fennállása esetén vagyunk szabadok [...]”, míg (3): „Tekintve hogy a fizikai determinizmus tézise igaz/hamis [mely ugye maga is egy körülmény], fennállhatnak-e azok a körülmények, amelyek ahhoz szükségesek, hogy szabadon és erkölcsi értelemben felelősen cselekedjünk?” Tehát míg az első kérdés az elmélet által elvárt összes körülményre vonatkozik, a harmadik egy konkrét körülmény és az elmélet viszonyára.

Nem könnyű olyan általános kérdéseket feltenni egy előszóban, melyre majd egyenes válaszokat látszanak adni a különböző szerzők a kérdések előzetes ismerete nélkül írt tanulmányai, ha azonban mégis sikerül, az nagy segítség és értékes összehasonlítási alap az olvasónak. Ha ilyen kérdésfeltevessel kellene előállnom a *Vétkek és választások* tanulmányai elé, a Réz Anna által javasolt kérdések közül csak az elsőt tartanám meg: „Milyen körülmények fennállása esetén vagyunk szabadok és erkölcsileg felelősek?” Ez, bár kissé általános, tulajdonképpen önmagában elég is. Ha még konkrétabb kívánnék lenni, anélkül, hogy a kérdésfeltevés veszítsen általános érvényéből, a következőképpen egészíteném ki:

- (1) Milyen körülmények fennállása esetén vagyunk szabadok és erkölcsileg felelősek?
- (2) Mit tudhatunk ezen körülmények fennállásáról a világunkban?

IRODALOM

- Fischer, John Martin – Mark Ravizza 2013. Erkölcsi felelősség szabadság nélkül. Ford. Bárány Tibor. In *Vétkek és választások*. 58–79.
- Frankfurt, Harry G. 2013. Az akarat szabadsága és a személy fogalma. Ford. Balogh Zsuzsanna. In *Vétkek és választások*. 23–39.
- Strawson, Peter F. 2013. Szabadság és neheztelés. Ford. Veres Máté. In *Vétkek és választások*. 239–264.
- Szabó E. László 2004. *A nyitott jövő problémája*. Budapest, Typotex.
- Van Inwagen, Peter 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford, Oxford University Press.
- Réz Anna (szerk.) 2013. *Vétkek és Választások*. Budapest, Gondolat.
- Watson, Gary 2013. Szabadon cselekedni. Ford. Balogh Zsuzsanna. In *Vétkek és választások*. 40–57.

FÖLDES TIBOR

Egy filozófus fényképe 1891-ből

Zuh Deodáth: *A kontinentális filozófia kezdetei.*

Esettanulmány a korai Edmund Husserlről.

Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó, Bolyai Társaság, 2013.

Tavalyelőtt magyar nyelven megjelent a fiatal filozófiatörténész, Zuh Deodáth doktori értekezésének egy átdolgozott verziója, *A kontinentális filozófia kezdetei. Esettanulmány a korai Edmund Husserlről* címen. Zuh tanulmányát elsősorban filozófiatörténeti szakmunkának szánja, amelynek főkusza annak a szövevényes filozófiatörténeti vitának a vizsgálatára esik, amely a 20. század gondolkodását alapjaiban meghatározó két filozófus, Frege és Husserl közt fennállásának a kérdése körül merült fel a múlt század második felében. A szakirodalom ennek a saját történettel rendelkező filozófiatörténeti tételnek rendszerint két különálló ágát különíti el: a) a pszichologizmus-vád, b) a jelentés–jelöllet szemantikai megkülönböztetése. Tekintettel arra, hogy a pszichologizmus-vita történeti szempontból sokkal részletesebben kidolgozott, Zuh elemzéseit elsősorban az utóbbi kérdés boncolgatására hegyezi ki.

Azonban a tanulmány sokkal többet tartogat az olvasó számára, mint hogy segítségével (újra) átrághatja magát a már-már a végtelen cáfolás és ismétlés miatt lassan unalomba fulladó történeti tézisen, amely alapján az „a hamis benyomásuk támadhat, hogy Husserl valódi logikai elméletei *Az aritmetika filozófiájában* kerültek publikálásra, majd Frege megsemmisítő kritikája

nyomán Husserl vagy teljesen felzárkózott a fregei nézetekhez, vagy legalábbis többé már nem mert logikai kérdésekben megnyilvánulni” (113, Zuh Rosado Haddock 1973-as disszertációját idézi). Ez pontosan látható a tanulmány egyik végkövetkeztetéséből. Ha szabad az elején lelőnöm a poént, Zuh hosszas elemzések után arra jut, hogy csekély jelentősége van a vizsgálatnak, „amely a Husserl–Frege kapcsolatot a »tartalom–terjedelem« szemantikai viszonyának kifejtéséhez köti. Mint kiderül, ennek a vizsgálatnak nem sok alapja van: a megkülönböztetés bármennyire jelentős logikailag és filozófiailag, a korabeli logikai irodalomban igencsak sok szerző által aktívan használt nézetet képviselt” (173). Zuh könyvének negyedik fejezetében egy egész csinos kis breviáriumot vázol fel, amely azoknak a 19. századi szerzőknek az elméleteit tartalmazza (Bolzano, Lotze, Brentano), akik Husserl számára sokkal inkább forrásként szolgálhatnak a tartalom–terjedelem megkülönböztetéséhez. Ezt figyelembe véve nem állapítható meg egyértelműen, hogy a jelentés és jelöllet különbségének jelenléte Husserl gondolkodásában egy Frege-hatás szimptómája lenne. Ebben azonban elég nagy a konszenzus a Husserl-irodalomban. Leszámítva talán egy-két figyelmetlen értelmezőt (pl. Dreyfus), senki sem gondolta komo-

lyan, hogy a szemantikai jelentés–jelölet elválasztása kapcsán is jogos lenne Frege hatásáról beszélni. De miért szentel valaki egy egész doktori dolgozatot egy olyan kérdés elemzésének, amelynek az lesz az eredménye, hogy a kérdés rosszul van feltéve, vagy nincs jelentősége? A nyilvánvaló válasz az, hogy a tanulmány tétje jóval túlmutat ezen a speciális problémán. Arra, hogy a szerző mégis a Husserl-értelmezés e klaszszikus keretét választja mondandójának bemutatásához, megvan az indítéka. Ez részben módszertani, részben teoretikus.

Egyrészt a kiadott kötet egy esettanulmány, amelyben a fiatal filozófiatörténész egy adott példán keresztül felméri, úgy mond, bekalibrálja történeti eszköztárát. Úgy vélem, a szerző önjellemzése, amely szerint könyve egyszerű filozófiatörténeti szakmunka lenne, túlságosan szerény. Elég csak odalapozni az első pár oldalra, és az olvasó egyből észreveheti, hogy a saját történeti módszere mentén felmerülő elméleti problémákra milyen precízen reflektál. Csupán annyiban igaz, hogy a tárgyalta könyv filozófiatörténeti szakmunka, amennyiben a jelző meg is fordítható. Az egy történetfilozófiai szakmunka is egyben. Bár elsőre meglepően hathat, de a Frege-hatás tétele tökéletes terep Zuh számára, hogy számot vessen a filozófiatörténet elméleti problémáival. Ennek a tételnek – amelynek bár vannak előképei (lásd pl. Osborn, Farber) – első részletes kifejtése igazából történetfilozófiai spekulációk kontextusában születik meg Follesdahl – azóta klasszikussá vált – 1958-as tanulmányában. A történetfilozófiai elmélet nem más, mint hogy a szellemtörténetre érvényesek lennének hatástörténeti jellegű kauzális „törvények”. Nagyon leegyszerűsítve a Frege–Husserl-viszony történeti rekonstrukciója így a következő módon festene: Husserl pszichológista, Frege megkritizálja, Husserl már nem pszichológista. Follesdahl szerint társada-

lomtudósokként ebből a három történeti tényből legitim alapunk van feltételezni a két gondolkodó közt meghúzódó szellemtörténeti kauzális reláció meglétét, bármit is jelentsen ez. Annak viszont, hogy Husserl – ami a filozófiáját illeti – sehol se reflektál a jénai logikustól eredeztethető döntő hatásról, leszámítva pár másodkézből, az *oral history*-n keresztül ránk maradt beszámolót, nem kell zavarnia bennünket. Feltételezhető, hogy Husserl szándékosan söpri szőnyeg alá fenomenológiájának alapvető fregei motívumait. Zuh ezt az analitikus elhallgatás elméletének nevezi, ami egyenes következménye a kauzális hatástörténeti törvény adott történeti szituációra történő alkalmazásának. Az egyik lényegi pont, amire a szerző könyvében felhívja a figyelmet, hogy egy ilyen hatástörténeti viszony meglétének vagy nemlétének eldöntése, valamint erejének, mértékének objektív felmérése – egy rosszul megfogalmazott probléma (122). Az esztétörténet egyszerűen nem ilyen struktúrát mutat. A filozófia- és esztétörténet anyaga sokkal képlékenyebb és sokszínűbb történeti szerkezettel rendelkezik, semmint hogy kauzális kondicionálisok közelebb vinnének a megértéséhez.

Továbbá Zuh azt is bemutatja, hogy egy ilyen kikarikatúrázott sematizmus nemcsak hogy nem vetíthető le egy adott történeti szituáció komplexitására, mivel az nem vesz figyelembe sok, a filozófiatörténet számára esetleg releváns faktort (pl. az adott probléma élettörténeti beágyazottságát a két gondolkodó életútjába), hanem ki is siklathatja a kérdéses filozófiai problémák helyes megértését. A Follesdahl által megnyitott értelmezői horizont a történeti tétel komoly elfogadásától függetlenül implicit magában hordozza azt az interpretációs attitűdöt, amely Husserl életművének korszakait egyfajta fenomenológiai jelentésemélet megvalósításának különböző stációiként szereti ábrázolni.

A Follesdahl-tanítványok által képviselt, a fenomenológia berkein belül „west-coast” iskolának nevezett elképzelés egyik előfeltevése, hogy Husserl fenomenológiája egy elmefilozófiai jelentésemélet korrekt megalkotásán áll vagy bukik. Mivel az intencionális tárgytól elválasztott intencionális tartalom (noema, matéria etc.) szerintük intenzionális entitás, az intencionalitásra általánosított jelentés fogalom, Husserl filozófiai gépezetének mozgatórugói tulajdonképpen szemantikai természetűek. Zuh filozófiatörténeti kritikájának a teoretikus célja, hogy ezt a Husserl életművét egységben láttató jelentéseméleti hangsúlyt a fenomenológia konstitúcióméletére helyezze át. Ez a törekvés a fiatal kutató számára a tárgyalt tanulmány kereteit meghaladó tágabb filozófiai projekthez igazodik. A szerző nem kisebb célt tűzött ki magának, mint hogy pontosan definiálja a legtöbbször az analitikus filozófia aszimmetrikus ellenfogalmaként homályosan használt kontinentális filozófiának nevezett gondolkodói attitűdöt. Ehhez megkerülhetetlen, feltételezi Zuh, Husserl konstitúciós elméletének és ezen elmélet történeti kifejlésének a megértése (35).

A kiadott kötet tartalmaz egy hosszabb lélegzetvételű kiegészítő tanulmányt a konstitúciómélet és a Husserl göttingeni korszakára megjelenő transzcendentális filozófia közti kapcsolatáról. Ennek végén Zuh a kontinentális filozófia legitimációját az alábbi jelenségben ragadja meg: „Bizonyos fogalmak »alácsúsznak« a konkrét szemléleti összefüggéseknek, vagy »alácsúsztatódnak« az aktuális probléma megoldásának, anélkül, hogy ellenőriznék a mindennapi tapasztalathoz való viszonyukat. Így nem derül ki, hogy legitim-e az adott érvelési helyzetben való ismételt, ha nem éppen kizárólagos használatuk” (220). A szerző olvasatában a kontinentálisnak nevezhető gondolkodói irányzat ethosza abban rejlik, hogy az analitikus, a

fogalmak és azok használatának analízisére koncentráló filozófiákkal szemben a fogalmak szemléleti eredetére kérdez rá. Ezt a fogalmi és tudománykritikai filozófiai irányultságot Zuh a *Természet és Szellem* ellentétpár elemei közti viszony nem redukzív, a husserli fundáción alapuló vizsgálatában jelöli ki. Ennek a relációnak az elemei több, e két címszó (*Természet és Szellem*) alatt eltérő, de egymással korreláló diakritikus pár (reális/ideális, szemléleti/fogalmi, köznapit/tudományos) összefoglaló címkéi – megértésükhöz a filozófia az ismeret eltérő forrásaira kérdez rá, és „a megismerés több forrásának az összefüggését vizsgálja” (74). Zuh doktori értekezésében tulajdonképpen ennek a fenomenológiai eredetkutatásnak mint módszereszménynek a husserli életmű legarchaikusabb rétegében felsejlő eredete bomlik ki az olvasó előtt.

A fenomenológiai eredetkutatás történeti eredetére való visszakérdezés szempontjából viszont korántsem neutrális kérdés, milyen történeti módszertant választ az ember. Amellett, hogy az eszmétörténeti kauzalitást kritizálja – ami alapján mondhatjuk, hogy e kauzalitás nem elég finoman hangolt ahhoz, hogy bizonyos izomorf elméleti struktúrák (pl. anti-pszichologizmus, jelentés–jelölet) történeti megjelenésének jelentőségét és feltételeit felmérje –, Zuh igyekszik nem átesni a ló túloldalára, és feloldani bizonyos problémák szisztematikus tárgyalását egyfajta historizáló narratívában. Továbbá a szerző ugyanúgy kritikával illeti a Bloor-tanítvány Kusch nagy hatású, az anti-pszichologizmus sikeréről írt esettanulmányában propagált módszerét, amely révén Kusch a tudásszociológia erős, bár szintén nem redukzív programját igyekszik átültetni a filozófiai tudás történeti vizsgálatára (vö. Kusch 1995; Kusch 2000. 28). Kusch úgy ábrázolja az eszmétörténet komplexitását, hogy kimutatja bizonyos kurrens, általánosan elfogadott filozófiai érvek (pl. az

anti-pszichologizmus mellett felhozottak) sikerességének függését a szisztematikus filozófia szempontjából első látásra független intézményes és személyes történelmi eseményektől. Zuh egyik legerősebb kétélye a tudásszociológia alkalmazhatóságával szemben az, hogy a tudásszociológiai történeti-kritika elemzéseiben feltételezi, hogy egy adott filozófiai mű vagy elmélet értelme, az érvényességétől függetlenül, megegyezik azzal a kanonikus értelemmel, ahogy a kortársak és az utókor értelmezésében áthagyományozódott (Kusch 2000. 28–31). A tudásszociológia ezt feltételezve vizsgálja meg egy elmélet történeti beágyazódását, az ebből eredő kánon intézményes működési mechanizmusait, valamint az elmélet megalkotása és elfogadása mögött meglévő szociális mozgatórugókat. Ezzel egyfajta kettős ambivalencia keletkezik az elmélet és annak faktuális története közti viszonyban: a) Kusch alapján például a történetétől függetlenül az anti-pszichologizmus is lehetett volna ugyanúgy sikeres. Egy adott elmélet érvényessége és racionalitása, a bloori történeti eszmény két tételének (pártatlanság, metodológiai szimmetria [vö. Kush 1995. 23]) megfelelően, bizonyos értelemben független annak történetétől. b) Az éremnek a másik oldala viszont az, hogy mivel ugyanezen történeti elvek lényegük szerint felszámolják a belső (lényegi) és külső filozófiatörténet közti homályos határvonalat, a tudásszociológia értelmében az elméletek megjelenése és modalitása (hihetőség, egyedül elképzelhető etc.) erősen függ a szociális és történeti háttérüktől. Viszont így ebben a történeti feltárásban szinte minden az elméletet övező történeti kontextuális faktum (pl. a tudás intézményes háttereit irányító hálózatok „politikai” csatározása) filozófiatörténeti szempontból dokumentumerejűvé válik.

Ezzel szemben az eredetkutatás eredetének feltárásához Zuh a következőt

javasolja: az „úgynevezett »transzcendentalis« mikro-elemzés (az érvelési folyamat lehetőségeit kutató elemzés) sok előnnyel járhat: leírhatja, hogy milyen pozitív utak álltak egy adott gondolkodó előtt, illetve hogy mennyiben tudta ezeket az utakat követni, annak ellenére, hogy illeszkednie kellett nagyon sok külső körülményhez” (31, Zuh elgondolásaihoz hasonlókat fejt ki Peckhaus a filozófia történeti kontextualizmusáról, vö. Peckhaus 2000. 179–192). Zuhnak a szövegek értelmére fókuszáló mikro-történeti perspektívája megengedi, hogy ne kritikátlanul és triviálisan relativizáljuk a filozófia és története közti viszonyt. Bár egy probléma történeti elemzésénél Zuh is felhasznál hagyományosan az elmélet szempontjából „külső”, esetlegesnek tekinthető történeti interpretációs dimenziókat, azonban arra mutat rá, hogyha az elméletek születésére és történeti szociális beágyazódására az utókor madártávlati perspektívájából tekintünk, előfordulhat, hogy a filozófiai elméletek értelme (pl. a jelentés és jelöllet megkülönböztetésének a fregeitől eltérő értelme Husserl filozófiájában) rejtve marad a rekonstrukció számára. A mikroelemzés pusztán azokat a dokumentumokat veszi figyelembe, amelyek segítenek megérteni az adott teóriának a történeti tekintet által nem megelőlegezett tartalmát. Ezzel Zuh belső, lényegi korrelatív viszonyt állít fel egy filozófiai szöveg értelme és története közt. Előfordulhat, hogy egy szöveg tartalma bizonyíthatóan sérült a létrejötté vagy áthagyományozódása folyamán. Vagy éppenséggel fordítva. Egy szöveg értelme csupán a történeti kontextusa figyelembevételével válhat világossá. Persze a mikro-történeti feltárás sem előlegezheti meg, hogy mely dokumentumok számítanak relevánsnak egy interpretációban, úgymond, nem spórolhatja meg magát a kutatást.

Van azonban még egy korántsem lényegtelen, Zuh tanulmányában részben

rejtve maradó filozófiai motívum is a tudásszociológia és a transzcendentális mikrotörténelem szembenállásában. Kusch gondolkodástörténeti esettanulmányát elsősorban filozófiai munkának tekinti (Kusch 1995. 22). Az anti-pszichologizmus kizárólagos racionalitásra igényt tartó történetének, „ugyanannak a régi történetnek” (Kusch 1995. 2) a tudásszociológiai dekonstrukciója, a pszichologizmusnak a történelem ítélszéke előtti „tisztára mosása”, nos mindez nélkülözhetetlen Kusch filozófiatörténeti történetfilozófiájának a megalapozásához, mivel magát a tudásszociológiát szokás egyfajta pszichologizmusnak, szociologizmusnak tekinteni. Kusch rafináltan úgy érvel történetész módszere mellett, hogy kimutatja a feltárandó történeti anyagban (pszichologizmus-vita) olyan elméleteknek a történeti kánontól független racionalitását, amelyeket a saját módszere is előfeltételez (pszichologizmus, szociologizmus). Úgy vélem, hasonló „önreflexív” motivációk sejthetők Zuh mikrotörténelem melletti elköteleződése mögött is. Egyrészt a mikro-történelem remekül passzol egy olyan életmű megrajzolásához, mint Husserlé, akinek gondolkodása – leszámítva a *Logikai vizsgálódásokat* és pár nagy programatikus tervezetet – leginkább előadásjegyzetek, kutatói kéziratok, beszámolók és levelezések formájában maradt az utókorra. Ezen „külsőnek” nevezhető indíték mellett – másrészt – van egy teoretikus is. A mikro-történelemnek nevezett historiográfiai módszer a múlt század 70-es éveiben (pl. az olasz Levi, Ginzburg, Poni munkái, majd a német *Alltagsgeschichte* néven emlegetett göttingeni történeti iskola) egyfajta ellenreakcióként jelenik meg a majdnem tudományossá váló és elszociologizálódó történelemtudomány (*Annales*) ellen. Ez a nagy, hosszú távú narratívák elleni kritikai beállítódás véleményem szerint remekül megfelel Zuh teoretikus céljainak annyiban,

hogy maga a mikro-történetész módszer ideáljában működteti ugyanazokat az elválasztásokat, amelyeket a szerző a konstitúcióelmélet leírásában felhasznál (*Természet/Szellem*). Erre legjobb példa talán az, ahogy Krackauer (2009. 207) – akinek a posztumusz, újra felfedezett, történelemről szóló tanulmányára a mikrotörténeti kutatás mint történeti előképre tekint (vö. Ginzburg 2010, a mikrotörténelem történetéről lásd Magnússon 2003, Iggers 2007. 86–101) – egyenesen Husserlre hivatkozik, akinek életvilág fogalma a történelemtudomány olyan végtelen mikroperspektívában adódó idealizált anyagául szolgál (*Természet*), amelyet a történész tekintete a fotográfia analógiájának megfelelően a különböző megközelítések szerint strukturál (*Szellem*). Persze a filozófiatörténeti metodika tükröződése saját történeti anyagában sohasem lehet olyan erős, hogy egy adott feltárandó elmélet eredeti motivációi és érvei helyére a történész és a történeti munka saját elgondolásai kerülhetnének. Ezt a hibát persze se Kusch, se Zuh nem követi el. Mindenfajta gyanú működtetésével szemben ennek a párhuzamnak a jelzésével pusztán arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a Zuh történeti módszer által megnyitott értelmezői mező szinte észrevétlenül, de kiváló lehetőséget teremt arra, hogy a fenomenológia saját történetét a fenomenológia szellemében írja meg. Ez a komplex struktúra valahogy így néz ki: Zuh életvilág-elméleten alapuló mikrotörténetész módszertanán keresztül feltárul a 19. század végi tudományos életvilágnak az a kis szelete, amelyből maga az életvilág-kutatás ered.

Természetesen korántsem lényegtelen a különbség a társadalom- és kultúrtörténeti historiográfia, valamint a filozófiatörténet közt. Ezt a szerző által macskakörök közé illesztett „transzcendentális” jelző mutatja. Attól még, hogy Zuh nagy figyelmet szentel korábban talán lényeg-

telennek tekintett, apró történeti mozzanatoknak a fenomenológiai eredetkutatás eredetének feltárásában, nem minden Husserl élettörténetében (életvilágában) található momentumnak van „filozófiai” jelentősége a „transzcendentális” mikro-elemzés perspektívájából. Ennek az elemi különbségnek a szemléltetésére hadd utaljak egy fényképre, hangsúlyozva ezzel a történeti mikro-elemzés és a fényképészeti eljárások közti analógiát. Véleményem szerint ez a kép egy adott történeti jelentésében kiváló allegóriája lehet a fiatal kutató egész vállalkozásának.

Miközben olvastam Zuh tanulmányát, folyamatosan egy fénykép járt a fejemben. A fotó a fiatal Husserlt ábrázolja körülbelül az 1880-as évek utolsó éveiben. Ez nem egy különösebben érdekfeszítő kép, leszámítva talán, hogy a fiatal matematikus még nem viseli a kései Husserl-portrékról megszokott szemüvegét. Továbbá kiderül a képről, hogy a korai Husserl old-dutch stílusban hordta arcszőrzetét a jól ismert kecskeszakáll helyett. De ez mind lényegtelen a jelen kontextusban. Ami miatt ez a kép szerintem remekül „megszemélyesítheti” a Zuh tanulmányában mondottakat, az, ahogy majdnem száz évvel elkészülte után a fotó egy érdekes történeti kontextusban megjelenik. Herbert Spiegelberg tanulmányára gondolok, amelyben a neves filozófiatörténész egy másik képről értekezik, amelyen keresztül a Brentano és Husserl közti közeli mester-tanítvány-visszonyt akarja megjeleníteni (Spiegelberg 1971. 340–345). Spiegelberg egy festményről ír, amelyet Ida és Franz Brentano 1886-ban fest a fiatal Husserlről egy kellemes, együtt töltött délután alkalmával. Ezt a képet Brentanóék odaajándékozzák Husserléknek, akik nagy becsben tartják. Ott lóg mindig a lakásuk falán. Azonban mivel a festmény megsemmisül a második világháborúban, Spiegelberg tanulmányában különböző történeti technikákkal

igyekszik ezt a képet újra megeleveníteni az olvasóinak. Fog egy fényképet Husserl lakásbelsőjéről, amelyen a háttérben ott lóg a festmény a falon, és odaadja a Washington Egyetem fotó tanszékének, hogy rekonstruálják abból a portrét. Azonban Spiegelberg minden igyekezete ellenére úgy tűnik, ez a folt, az, hogy milyenek látták Brenatanóék azon a napon a fiatal matematikust, a történeti emlékezetünkben mindig homályos marad. A rekonstruált kép csupán egy paca. Távolról enged csak egy emberi arcra asszociálni. Itt lép be a képbe az általam említett fiatalkori Husserl-fotó. Utolsó lépésként Spiegelberg az azonos korszakból származó fényképet rávetíti erre a foltra, ami azonban szintén nem felel meg az eredetinek. Husserl lánya azt fűzi az eredményhez, hogy leszámítva Husserl szemének kékségét és szőke haját, van a rekonstruált képben valami halálos komolyság az eredeti festmény barátságos tekintetéhez képest. Úgy gondolom, Zuh tanulmányának egyik legizgalmasabb momentuma, hogy ezt a későbbi Husserl-portrékon a filozófus tekintetének attribútumává váló „halálos” komolyságot akarja megragadni a filozófus korai munkáin keresztül annak legkorábbi, eredeti alakjában.

A félreértést elkerülendő ki kell hangsúlyozni, hogy ez a komolyság nem keverhető össze egyfajta egzisztenciális, romantikus biográfiai érdekességgel. Husserl gondolkodásának rekonstrukciójában ennek teoretikus tétje van. Általa megjelenik az állandó elméleti vívódás, elbizonytalanosítás, amely a tudományos filozófia melletti elköteleződés után végig kíséri Husserl egész kutatói karrierjét. Hasonlóan a Merleau-Ponty által lefestett cézanne-i kételyhez, amire a francia fenomenológus szerint se a biográfiában, se a művészettörténetben nem találunk magyarázatot (Merleau-Ponty 1964. 11, jelen esetre vetítve: szociológia vs. tudás-kausalitás),

Husserl komolysága mögött is mindig a saját filozófiájából eredő elméleti indítékok húzódnak. Ez talán duplán igaz Husserl hallei periódusára. „Sok dokumentum bizonyítja, hogy ezek az évek Husserl lélektanilag legsötétebb korszakának számítottak, és korai művei az önmagával viaskodás produktumai voltak” (108) – mint azt Zuh kiemeli. Husserl néha úgy beszél a *Logikai vizsgálódások* megírásáról, a filozófiai irodalom egyik klasszikusáról, mint egyfajta személyes terápiába menekülésről a szakmai elbizonytalanodások elől. Ennek egyik legjobb dokumentuma talán az az 1919-es Metzger-levél, amelyben Husserl így emlékszik vissza a hallei korszakra: „Úgy egy tízéves szenvedélyes és sűrűn elbizonytalanodó munka volt, ami a *Logikai vizsgálódásokat* kierőszakolta belőlem [...]. A *Logikai vizsgálódások* is tiszta belső motivációkból állt elő mint állandó, eltéríthetetlen belső akarat és fejlődés eredménye. Pontosabban úgy értem, egy fejlődés még sohasem volt ennél céltudatosabb, eltökélt, »démonikus«.” (Husserl 1994c. 412). A fiatal filozófiatörténész tanulmányának mikrolencséjén keresztül a filozófus Husserl saját „démonját”, vagy, ahogy Husserl sok levélben említi, „daimónját” pillanthatja meg az olvasó. A történeti dokumentum pedig, „a fénykép”, amelyen keresztül erre lehetősége van, nem más, mint *Az aritmetika filozófiája* (a továbbiakban *PA*).

Hasonlóan a fenomenológia megalapítójának korai portréjához, a *PA* tartalmát a szakirodalomban szokás (Willard, Ierna) úgy elemezni, hogy az Husserl pre-fenomenológiai gondolkodásának egy olyan lenyomata, amely több szempontból is lukacsosan áll a történeti rekonstrukció előtt. Egyrészt Husserl 1891-ben megjelent debüt munkája a négy évvel korábbi, a hallei egyetemen megvédett habilitációs írásának egy kibővített verziója. Azonban ez az eredeti 1887-es mű nem található

Husserl archivált filozófiai munkái közt. Történetileg csak közvetett bizonyítékok állnak rendelkezésre arról, hogy Husserl filozófiája milyen változásokon ment keresztül abban a négy évben, aminek a végén Husserl első, a kései gondolkodását is sok szempontból előrevetítő műve megjelenik. Másrészt az egészen bizonyos, ahogy arról az egyik fontos dokumentum, a valószínűleg 1890 februárjára datálható, Stumpfnek címzett levél tanúskodik, hogy Husserl ekkorra feladta habilitációs írása alapvetően weierstrassi irányultságát. Eszerint a szám fogalmának meghatározására felépíthető lenne a legáltalánosabb formális ontológiaként működő általános aritmetika. „Az *arithmetica universalis*t tárgyaló részhez még nincs egy összefüggő elképzelésem, de az irányadó gondolat egy évig tartó elmélyülésnek köszönhetően megérett és biztossá vált [...]. A nézet, ami még a habilitációs írásom kidolgozásánál vezérelt, hogy a sokaságfogalom az általános aritmetika alapját képezné, nemsokára tévesnek mutatkozott” (Husserl 1994a. 158). Mint arra Zuh elemzése is nagy hangsúlyt fektet, Husserl könyvének mondandóját a második kötetére helyezte ki. Ez az általános aritmetika operáció- és algoritmus-elmélete, valamint az ezek által feltételezett logikai és szimbolikus műveletek leíró pszichológiája lett volna. Viszont a *PA* második része soha nem készült el. Egyedül az ehhez a projekthez kapcsolható Husserl-írárok alapján rekonstruálható, ahogy azt Zuh elsősorban a *Schröder-recenzió* és a *Szemiotika*-szövegek vizsgálatával remekül be is mutatja, hogy miként tekintette Husserl azt kivitelezhetőnek. Tehát a Husserl korai művét övező kettős homály miatt szokás annak részecskéire egyfajta üledékként egymásra rakódott rétegekként tekinteni, amelyek Husserl korai gondolkodói éréseinek a stációit reprezentálják. Erről alig van információnk, mégis megkerülhetetlen azon vizsgálódás

számára, amely az eredetkutatás történeti gyökereire kíváncsi.

Ezt a munkát Zuh különböző mikro-történeti kontextusok felvázolásával végzi el. Részletgazdagságuk miatt pusztán azok fő vonalait tudom bemutatni. Tanulmányának második szakaszában megelevenednek Husserl habilitációjának történeti körülményei. Ez kiegészül egy részletes leírással a fiatal matematikust körülvevő hallei szellemi életről, az őt érő filozófiai impulzusokról. De talán Zuh filozófiai mondandójához sokkal lényegibb módon járul hozzá könyvének harmadik fejezete. Ebben a szerző azt vizsgálja, hogy történeti szempontból a husserli konstitúciós analízis mennyiben örököse a brentanói pszichognózisban található eredetkutatási programnak. A brentanisták deskriptív pszichológiája a fregei erős értelemben sohasem volt pszichologista. A Lotze-tanítvány Stumpf maga veszi kritikai górcső alá az erős pszichologizmust. Husserl korai gondolkodásának történeti elemzéséhez felbecsülhetetlen értékűek azok az impulzusok, amelyeket Husserl Stumftól merít. Zuh elsősorban Stumpf Husserl által látogatott előadásainak kiadatlan jegyzeteit vizsgálja, amelyekből kiderül, hogy Husserl számtalan, a kései filozófiájából is ismert motívumot merít tanárától és barátjától. A deskriptív pszichológia a tudatos élet különböző elemi rétegeit és az azok közti *szükségszerű* kapcsolatokat tárja fel. Ez lesz később a husserli konstitúcióelmélet. Zuh figyelmesen emeli ki azokat a helyeket Stumpf előadásaiból, amelyek a husserli gondolkodást később is meghatározzák. Például azt, ahogy a szemlélet, a gondolkodás és a nyelv közt milyen nem-reduktív (mint ahogy a pszichologizmus állítaná) feltételezési viszonyok állíthatóak fel a stumpfi pszichológia alapján. Zuh feltáró munkájának köszönhetően láthatjuk például a *Válság*-tanulmányból ismert, a szemléletiségtől elvált mechani-

kus gondolkodás – amely az egész európai emberiség válságává duzzad – rémének sokkal prózaibb történeti előképét Stumpf előadásaiban: „A nyelv gondolkodásunkra sokféle befolyásolással van, részben hasznos, részben káros befolyással.” (Stumpf Ms. Q14/16b, idézi Zuh [87]) Mint említettem, Zuh olvasatában ebben a differenciában van lehetőségük felépülni Husserl későbbi tudománykritikai konstitúciós elemzéseinek. Persze, teszi hozzá, a brentanói, stumpfi hagyományban meglehetősen elmosódott, alulspecifikált a viszony az ismeretelmélet és pszichológia közt. Így a szerző a gondolatmenetébe egy mellékszálat szöve vázolja fel azt – elsősorban a térkönyv (*Raumbuch*) projekt kéziratának és a Husserl–Natorp-levelezésnek az analízisével –, ahogy a geometriai idealizációk kérdése kapcsán a *PA*-ra jellemző husserli gondolkodás eljut a *Logikai vizsgálódások* fundáción és kategóriális szemléleteken alapuló elméletéig.

De mi köze mindehhez Fregének? Részben semmi. Zuh célja, mint azt említettem, hogy kimutassa a husserli filozófia indíttatásainak konstitúcióelméleti gyökereit. Zuh szövegének analitikus virtuozitása viszont abban mutatkozik meg, ahogy világos különbséget tud tenni a hatástörténeti tétel tagadása és aközt, mintha ebből az következne, hogy a két kutató (Frege és Husserl) munkái hermetikus izolációban születtek volna. Zuh módszerének potenciája, hogy finoman tud kezelni komplex szellemtörténeti szituációkat. Ebben a szellemben a fiatal kutató felhívja a figyelmet egy apró, de korántsem lényegtelen kontextusra, amelyben Frege neve jóval az 1894-es recenzióját megelőzően felmerül a husserli gondolkodás margóján. Ebben a mikro-filozófiatörténeti szituációban azonban a jénai logikus neve mellett a fenomenológia önértelmezése számára egyáltalán nem lényegtelen módon megjelenik a husserli *daimón* is.

A *PA* bizonyos elemzők által egyik legizgalmasabb részének tekintett VI. és VII. fejezetében Husserl jénai kollégájának az extenzionális logikán és a leibnizi elven alapuló mesterséges megoldását kritizálja. E megoldás szerint egy adott sokaság számosságát lehet definiálni az adott számossághoz tartozó ekvivalencia osztályokkal. Husserl alapvető ellenvetése Frege definíciós elméletével szemben az, hogy az körkörös. Husserl szerint több halmaz egymáshoz rendelése ekvivalencia osztályokba elemeik számossága alapján külső meghatározás. Ez feltételezi, hogy előtte már beszélhetünk az adott sokaság számosságáról. Így Husserl tartalom-logikája alapján tartalmilag nem azonos az a két fogalom, hogy egy adott sokaság egy számossággal rendelkezik, és az, hogy egy adott sokaság számossága alapján egy ekvivalencia osztályba tartozik. Husserl szerint a számosság fogalma primitív, így nem definiálható. A *PA* első kötetének az egyik legkarakterisztikusabb vonása, hogy definíciós kísérletek helyett a deskriptív pszichológia segítségével próbálja feltárni azokat az idealizációs mechanizmusokat, amelyeken keresztül a számosság tartalmilag üres fogalma adódik.

Azonban, ahogy arra Wolfgang Künne korábban felhívta a figyelmet, egy kutatói kézirat arról tanúskodik (Husserl 1970. 403), hogy Husserl ezt a Frege ellen intézett kritikát szinte a mű megjelenése után egyből elhibáztattnak tartja. Zuh annak jár utána tanulmánya utolsó fejezetében, hogy Husserlt milyen teoretikus indítékok vezethették erre az önkritikára. Ennek főbb pontjai: a) Legkésőbb 1890-re Husserl filozófiája bővül a „kétféle képzet” elméletének a Brentano-iskolában elterjedt toposzával. A tulajdonképpeni (szemléleti) és nem-tulajdonképpeni (szimbolikus) képzetek elválasztása azon alapul, hogy az emberi gondolkodás a szemlélet szükségé miatt szükségképpen szorul érzé-

ki mankóra, jelekre, amelyek az előbbieket szurrogátumaként szolgálnak. Az, hogy Husserl ehhez az elmélethez nyúl, párhuzamos azzal, ahogy realizálja a habilitációs programjának sikertelenségét. Aki az általános aritmetika elméletét igyekszik megadni, szüksége van a jelhasználat egy kiforrottabb elméletére, mivel az olyan tárgyakkal is foglalkozik, mint az imaginárius számok. b) Husserl szemiotikai elmélete szerint kell egyfajta ideális logikai parallelizmusnak lennie a kétféle képzet közt. Zuh remekül rámutat, hogy Husserl alapján a jelhasználat logikája feltételezi a leibnizi *characteristica universalis* egyértelműsíthetőségi ideálját. Azért tudnak a jelek szurrogátumként funkcionálni, mivel noha másként adódnak általuk a tárgyak, mint a szemléleti képzetekben, mégis egyértelműsíthető, melyik tárgy adódik. Így Husserl gondolkodásában a „kétféle képzet” elmélete kereszteződik a korszak logikaelméleteiben sokak által meghúzott elválasztással a jelek és képzetek tartalma és terjedelme közt. c.) A fiatal matematikus gondolkodásában mindez egy, részben Stumpftól eredeztethető (141), új ekvivalencia- és definíció-elmélethez vezet, szemben azzal, ahogy az a *PA* VI. és VII. fejezetében kinéz. Két képzet akkor definiálható egymással (pl. egy szemléleti és egy szimbolikus), ha ugyanazt a tárgyat jelöli két különböző módon. Ez a definíció-elmélet, amely megtalálható a *PA* XI. fejezetében, azért is jön kapóra Husserl számára, mivel az ekvivalencia nem függ sem a jelölt tárgy létezésétől, sem a szemléletétől. Így definiálhatóvá válnak, ahogy arra Husserl Schröder-kritikájában felhívja a figyelmet, olyan aritmetikai tárgyak (pl. imaginárius számok), amelyek apriori nem adódhatnak a szemlélet számára.

Zuh végkövetkeztetése az, hogy mivel a habilitációs írásban semmi utalás nincs Fregére, feltételezhető, hogy Husserl *Aritmetika alapjaival* 1887 után ismerkedik

meg. A tárgyalt Frege-kritika ezután kerülhetett a könyvébe. Viszont valószínű, hogy 1890 előtt, mivel azt addigra el is veti. Íme a husserli „*daimon*”! Ez Zuh tanulmányában az olvasó szeme láttára elevenedik meg a Husserl korai konstitúcióelméletét tartalmazó szöveg belső (lényegi) történetében. A szerző rámutat arra, hogy Husserl természetszerűleg örököl a XIX. századi eszmetörténet különböző forrásaiból származó motívumokat, amelyeket megpróbál szintetizálni több-kevesebb sikerrel. „Husserl kreatívan kombinálja egymással a Bolzanótól–Brentanótól, illetve Stumpf-tól tanult két szemlélet-módot és az ebből fakadó kétféle leírásban foglalt elkülönítések érvelésszerű alapjait” – írja (144). Ezzel egyúttal sikerült a fiatal filozófiatörténésznek leválasztania a jelentés és jelöllet husserli megkülönböztetését a fregeánus jelentéselméletről. Zuh remekül felmutatja, hogy ennek a problémának a megjelenése a fenomenológiában a husserli gondolkodásban lezajló belső fermentációnak a következménye. Ennek lehetőségfeltétele szorosan kapcsolódik a korai konstitúcióelmélet, a deskriptív pszichológia metódusához. A husserli jelentéselmélet mindig is a brentanói tradícióból eredő konstitúcióelmélet kontextusában értelmezhető csupán. Ha azonban a jelentéselmélet problémáinak tulajdonítunk elsőbbséget, felborítjuk a fenomenológia saját logikáját.

Hevenyészett összefoglalás helyett hadd mutassak rá inkább a Zuh által használt módszertannak egy olyan potenciáljára, amely sokban hozzájárulhat a transzcendentális fenomenológia ideájának konkrétabb meghatározásához. A fenomenológia mint tudományos ismeretkritika végtelenül önreflexív saját módszertani lehetőségfeltételeit illetően. Ezt a fenomenológia fenomenológiájának a problémájaként szokás emlegetni. Ebben a vizsgálódásban természetszerűleg merül fel az igény, hogy a fenomenológia saját tör-

ténetére rákérdezzen. „A fenomenológia felnyitja a szemünket, amennyiben még nagyon a kezdeteinél jár, az igazi történelmi adottságokra, magától értetődően egy új történelmi kutatás is hozzátartozik” – írja Husserl Mahnkénak (Husserl 1994b. 458). Bár Zuh meglehetősen óvatosan bánik a mikrotörténelmi kutatásaihoz kapcsolt kvázi transzcendentális jelzővel, úgy gondolom, mégis egy kritikus pontra mutat rá a transzcendentális fenomenológia történetének olyan feltárásával kapcsolatban, amely a fenomenológia elveivel is konzisztens. Van valami ambivalencia a történelmi apriori címszó alatt összefogott relációban a transzcendentális fenomenológia és története közt. Egyrészt amint a fenomenológia „korruptálódik” a történetiség gondolatával, egyből úgy hat, mintha csak úgy tekinthetne magára, mint az európai gondolkodástörténet olyan rossz lelkiismerete, amely Husserl műveiben ébredt öntudatra. Kellemetlen hegelizálódó százjárt biztosít ez a filozófiatörténet fenomenológiai kutatásának. Másrészt azt látjuk, hogy ténylegesen történetileg a fenomenológiai filozófia elméletfoslányokban, töredékekben, folytonosan változó, elbizonytalannodó, magát, terminusait és témáit újradeфинiáló kutatásban létezik. Az ezekről szóló dokumentumok történelmi létének filozófiai jelentőségére reflektálni a fenomenológia önmegértésében méltatlanul kevesek által boncolt probléma. Úgy gondolom, Zuh tanulmánya arra mutat rá kiválóan, hogy abban az esetleges filozófiatörténelmi faktumban, hogy a fenomenológia alapítója 40 000 oldalnyi kutatói szöveglabirintust hagyott hátra, amit Kusch kissé ironikusan csak úgy jellemez, hogy Husserl „remetét játszik és folyton irkafirkál az idioszinkratikus Gabelsberg kézírásában” (Kusch 2000. 28), van valami korántsem lényegtelen elem a fenomenológia önmegértése számára. Zuh mikrotörténelmi módszere, amely komolyan veszi ezeknek a doku-

mentumoknak a történetét, új frissességet kölcsönözhet annak a fenomenológia ideájához nagyon is passzoló közhelynek, amelyet a magát folytonosan kezdőnek aposztrofáló Husserl sose felejt el kihangsúlyozni. Nevezetesen, hogy az ördög a részletekben rejlik.

IRODALOM

- Ginzburg, Carlo 2010. Részletek, közelkép, mikroelemzés. Ford. Scheibner Tamás. In *úő Nyomok, bizonyítékok, mikrotörténelem*. Spatium 11. Budapest, Kijárat. 81–99.
- Husserl, Edmund 1970. *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890–1901)*. The Hague, Martinus Nijhoff (*Hua* XII).
- Husserl, Edmund 1994a. *Briefwechsel. Band I: Die Brentanoschule*. The Hague, Kluwer (*Hua* Dok III/1).
- Husserl, Edmund 1994b. *Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schüler*. The Hague, Kluwer (*Hua* Dok III/3).
- Husserl, Edmund 1994c. *Briefwechsel. Band IV: Die Freiburger Schüler*. The Hague, Kluwer (*Hua* Dok III/4).
- Iggers, Georg G. 2007. *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Kracauer, Siegfried 2009. *Történelem. A végső dolgok előtt*. Ford. Teller Katalin. Spatium 10. Budapest, Kijárat.
- Kusch, Martin 1995. *Psychologism. A Case Study in the Sociology of the Philosophical Knowledge*. London–New York, Routledge.
- Kusch, Martin 2000. The Sociology of Philosophical Knowledge. A Case Study and Defense. In *úő (szerk.) The Sociology of Philosophical Knowledge*. Dordrecht, Springer–Kluwer. 15–38.
- Magnússon, Sigurdur Gylfi 2003. Singularization of History. *Journal of Social History*. 36/3.
- Merleau-Ponty, Maurice 1964. Cézanne's Doubt. In *úő Sense and Non-sense*. Evanston/IL, Northwestern UP. 9–25.
- Peckhaus, Volker 2000. The Contextualism in Philosophy. In Martin Kusch (szerk.) *The Sociology of Philosophical Knowledge*. Dordrecht, Springer–Kluwer. 179–193.
- Spiegelberg, Herbert 1971. The Lost Portrait of Edmund Husserl by Franz and Ida Brentano. In Robert B. Palmer – Robert Hamerton-Kelly (szerk.) *Philomathes. Studies and Essays in Humanities in Memory of Philip Merlan*. The Hague, Martinus Nijhoff. 340–345.

A kicsinységek nagysága

Somlyó Bálint: *Kerülő úton*. Budapest, Kijárat Kiadó.
2014. 158 oldal

Walter Benjamin *A német szomorújáték eredetének Ismeretkritikai előszavában* ír arról, hogy a filozófiának innentől egyfajta „mikrologikus” módon kell működnie (Benjamin 1980. 197). Mikrologikusnak kell lennie „az egészhez fűződő viszonya” tekintetében. Vagyis a filozófia már nem „ábrázol”-hatja a teljességet. Csakhogy Benjamin számára ebben nincs semmi tragikus. „[A] mozaikok – írja – mit sem veszítenek fenségükből azáltal, hogy szeszélyes részecskékre tagolódnak...” (uo.) Vagyis a kis darabban, a „töredék”-ben bár kétség kívül nem jelenik meg az egész, de ennek ellenére sem pusztán hiányzik az egész. Az egység nem tisztán negálódik. A töredék, a kis darab *mégis* felmutat valamit az egészből. De nem úgy, ahogy Cuvier vagy Hegel gondolja, miszerint a részből rekonstruálható az egész (Hegel 2004. 107). Nem véletlen, hogy Benjamin számára nem az antik torzó a példa. A *mozaik* esetében még a teljes hibátlan mű is töredékes. Eleve fragmentált! Azaz a benjamini töredék nem úgy fragmentum, hogy azt valaha is megelőzte volna – vagy követi majd – egy egész.¹ Ezért nem tragikus. A benjamini fragmentum nem torzó, de nem is a később kiteljesedő organikus „rendszer”

egy eleme.² Mozaik. A mozaik – írja – „[k]ülönálló, egyenlőtlen elemekből illeszkedik össze...” (Benjamin 1980. 197). Vagyis az *sohasem volt és sohasem lesz hibátlan egész*. Még akkor sem, ha egész. Azaz a mozaik mindig önellentmondó. A teljességet még egészsként is felfüggeszti. Avagy nem ismeri a rész és az egész dichotómiáját. De mindebből az is következik, hogy a töredékes mozaik sem pusztán az egész negálása: a fragmentum itt valahogyan *mégis* egész *is*. De nem az egész megmutatása, inkább annak elrejtése értelmében. Tehát a töredék Benjamin számára *mégis* mond valamit a teljességről *is*. Nem az egész hiánya csupán. A fragmentum a teljességet távollétként, de mégis felmutatja. A töredék az egész „jelenlét-távollét”-e.³ Olyan üvegmozaik-darab, melynek kápráztató felesílanásaiban a teljesség távollétének jelenlétét, eltűnő feltűnését tapasztalhatjuk. Az üvegszilánkokon megcsillanó káprázat maga a teljesség visszfénye. Csakhogy – hangsúlyozza Benjamin – ez esetben a mo-

² Benjamin a mozaik-hasonlat bevezetése előtt többször is emlegeti a „19. század rendszerfogalmá”-t, mindannyiszor kritikus felhangokkal (Benjamin 1980. 195–196).

³ A „jelenlét-távollét” (*présence-absence*) Blanchot kifejezése. Vö. Blanchot 1969. 145, 309, valamint Blanchot 1959. 23. Blanchot – ahogyan Foucault is – Somlyó Bálint számára is megkerülhetetlen szerző.

¹ A töredék ilyen értelmű felfogásához lásd Deleuze 2002. 111, 122. Deleuze itt Blanchot-ra hivatkozik.

zaik minősége, „az ábrázolás fénye” nem a kirakott kép hibátlan, egész voltától függ, hanem „az üvegfoliadék minőségétől” (uo.). Azaz a „mikrológikus kidolgozástól”. Nem a megjelenített egésztől, hanem az egészet eltakaró, mindössze egy pillanatra felcsillantó résztől. Nem a jelenléttől, hanem a távollét visszfényétől. Az üvegmozaik felcsillanásaiban pedig Benjamin számára egyfajta „kerülő út” rajzolódik ki (Benjamin 1980. 196). A közvetlenül, a jelenlét egyenes útján elérhetetlen totalitásnak az egyetlen lehetséges megközelítősmódja.

Somlyó Bálint könyve maga is *üvegmozaik*. Eleve fragmentált, hiszen tanulmányok összefűzése. Ezzel a töredékességgel pedig maga a szerző is tisztában van, nemhiába említi már az előszóban is (9). Csakhogy Somlyó szövegei nem pusztán töredékek, egy eljövendő Benjamin-monográfia lehetséges előmunkálatai, hanem benjaminizációként vett töredékek! Nem egyszerű tanulmányok, hanem olyan üvegdarabok, melyeknek épp a „mikrológikus kidolgozása”-a a hangsúlyos. A kötetet alkotó írások távolról sem egy meg nem írt monográfia részei, sokkal inkább olyan üvegcsillánkok, melyeken a távollét jelenlétének fénye csillan fel. Az egész távollétének jelenléte. Amikor Somlyó szövegeit olvassuk, egyáltalán nincs hiányérzetünk. Nem úgy olvassuk ezeket az aprólékosan kidolgozott, gyakran egyetlen Benjamin-mondatot, -hasonlatot is oldalakon keresztül boncolgató írásokat, hogy mivel adósak, miről nem beszélnek, miről beszélhetnének még, hanem épp a *sűrűségükre* leszünk figyelmesek. Arra, hogy rövidségük ellenére is milyen sokat mondanak, milyen intenzíven tömörek, mennyire rendkívülien összetettek. Már-már elhisszük az üvegcsillánk káprázatát: azt, hogy itt van a kezünkben egy Benjamin-monográfia. Az egész. De közben jól tudjuk – Benjamin felől tekintve legalább-

is –, sokkal kevesebb lenne a kezünkben, ha meglenne az egész! Mert ezzel épp azt veszítenénk el, ami a számára a legfontosabb: „az üvegfoliadék minőségét”-t. Avagy Somlyó szövegei bár egyáltalán nem felelnek meg a monografikus intenciónak, mégis ez esetben jóval *többek* egy monográfiánál. Ugyanis képesek rákérdezni a monográfiára, magára a monografikus intencióra is. Képesek megkérdőjelezni az egész megjeleníthetőségét. Ezek a szövegek az egészszel szembeni gyanakvásukkal pedig nem pusztán kibúvót keresnek a nagy mű megírása alól, hanem – s ez jóval fontosabb – rámutatnak arra is, hogy Benjamin felől nagyon is kétséges ilyen nagy művekre számítanunk. Ebben pedig biztosan hívebben követik Walter Benjamin filozófiáját, mintha elkészült volna a nagy mű. Avagy egy olyan szerzőről, aki maga sem hisz a totalitás prezenciájában, de még re-prezentálhatóságában sem, meglehetősen önellentmondó monográfiát írni. Ez esetben ugyanis maga a szöveg formája fogja a tartalmát érvényteleníteni. Más-hogyan fogalmazva, Hegelről talán lehet monográfiát írni, Benjaminről biztosan nem. Ezért dönt jól a szerző, amikor csak azért is ragaszkodik a fragmentáltsághoz. A mozaikhoz. A nap homogén, totális fényével szemben az üvegcsillánkok apró kis csillogásaihoz. A kerülő úthoz.

Somlyó könyvének második szövege a *Kicsinységekről* szól. Telitalálat – mondhatnánk. Ez a tanulmány akár olvasható egyfajta módszertani alapvetésként is. Bevezetésként a benjaminológiába. Somlyó a benjaminizáció „kicsinyítés”-t (*Verkleinerung*) egy Gershom Scholem által leírt történettel mutatja be. Scholem beszámol arról, hogy Benjamin milyen lelkesedéssel fedezte fel a párizsi Cluny Múzeum zsidó gyűjteményében azt a *két gabonaszemet*, amelyekre valaki ráírta a teljes Sma Jiszraélt (24–25). A gabonaszemek az *Ismeretkritikai* előszó üvegmozaikjának, a mozaik

darabjainak felelnek meg. Olyan fragmentumok, melyek egyrészt evidensen képtelenek ábrázolni az egészet, másrészt, legalább ennyire evidensen, mégsem az egész pusztta hiánya jellemzi őket. A gabonaszem olyan töredék, mely Friedrich Schlegel meghatározásával, „önmagában teljes, mint egy sündisznó” (Schlegel 1980. 301).⁴ A Párizs-tanulmányok *gyűjtőjének* világa ez, ahol a műgyűjtő a saját belső terét, az *intérieur*-t igyekszik egy kvázi totalitássá, miniatürizált totalitássá változtatni azért, hogy a lehető legtöbb dolgot zsúfolja bele (24) (Benjamin 1969. 84–86). Avagy az a Goethénél több helyütt is visszatérő titokzatos *ládika*, amelyben egy törpe királykisasszony éldegél a szerelmével.⁵ Csakhogy ezáltal máris elérkeztünk a benjamin-i töredék legsúlyosabb filozófiai örökségéhez is, a leibnizi *monász*hoz. A töredék ugyanis nem pusztán a kicsinyítéssel jellemezhető, legalább ennyire egyfajta *nagyítás* is. Somlyó így ír erről: „A nagyítás itt nem ellentéte a kicsinyítésnek. A részlet, a fragmentum, a műalkotás látszólag egységes világán belüli töredék fókuszálódik benne új egésszé – ismét a *Monadológia* kísért.” (27) Ha továbbolvasuk az *Ismertkritikai előszót*, láthatjuk, hogy Benjamin maga is monásként jellemzi a mozaikot. Az üvegmozaik az egész jelenlét-távolléte, a totalitás megcsillanása, feltűnő eltűnése, visszfénye csupán. Mégis ez a csillogás a teljesség „ábrázolás”-a is. Ennyiben pedig monász is. „[A] világ képe”, bár annak „rövidített alakjában” – írja Benjamin (1980. 221).⁶ Avagy minél több minden sűrítődik bele a töredékbe, minél tö-

kéletesebb a „mikrologikus kidolgozás”, az „üvegfolyadék minősége”, minél koncentráltabban gyűjti össze és veri vissza az egész fényét, az annál inkább totalitássá válik. Monásszá.

Ugyanakkor a monász maga sem lehet soha egy abszolút totalitás, sem Benjamin, sem Deleuze, de még Leibniz értelmezésében sem. Ugyanis a monász nem pusztán egy *intérieur*, „külső nélküli belső”,⁷ nem pusztán a barokk „színház” belső tere,⁸ de egyben az egész pusztán *részleges, perspektivikus*, nézőponthoz kötött szemlélete és ábrázolása is. Leibniz híres-neves meghatározásával: „ahogy egy és ugyanaz a város más és más látványt nyújt, ha más és más irányból szemléljük, és a *nézőpont változásával* mintegy megsokszorozódik, ugyanígy az egyszerű szubsztanciák végtelen sokasága következtében megannyi különböző világegyetem van, amelyek azonban csak ugyanannak az egynek távlati képei, az egyes monások különböző *nézőpontjaiból* szemlélve” (Leibniz 1986. 318).⁹ Azaz az üvegmozaik, a töredék, a monász mindössze egyetlen fénysugár – csillogás – begyűjtése, fókuszálása, visszaverődése. Vagyis Leibniz hasonlatát követve a mozaik, a fragmentum sohasem adja ki az egész képét,

⁷ Gilles Deleuze kifejezése (vö. Deleuze 1988. 39), amit Somlyó több helyütt is idéz (17, 24). Ez pedig a monász Leibniz által leírt ablaktalanságának magyarázata (vö. Leibniz 1986. 308).

⁸ A monász barokk *intérieur*ként való leírása szintén Deleuze Leibniz-elemzéséhez kapcsolódik – részletesen lásd a könyvben: 22.

⁹ Bár mind Benjamin, mind Deleuze osztja a monász leibnizi részleges, perspektivikus felfogását, de ennek ellenére sem hinném, hogy bármelyikük is egykönnyen elfogadná a monász „egyszerű szubsztancia”-ként való definiálását, vagy a monások *prestabilizált harmóniáját* – ami Leibniz számára legalább annyira fontos, mint a perspektivikusság, vagyis az, hogy számtalan monász létezik. Ehhez lásd Leibniz 1986. 307, 323.

⁴ Benjamin a német koraromantika alapos ismerője, a disszertációját is erről írja (Benjamin 2004). A benjamin-i fragmentumfogalom talán legfontosabb forrása épp a jénai romantika töredékfelfogása.

⁵ A Meluzina-történet részletes elemzése a könyvben: 25–26.

⁶ Somlyó saját fordításában „rövidülésben” (16).

nem a város „panorámaszerű” látványa (20), nem annak a tapasztalata, aki távolról szemléli az egészet, hanem azé, aki közel megy hozzá, aki a házak közül veszi szemügyre a várost, mintegy belülről. A *flâneur* tapasztalata ez. Azé a kószálócé, aki sohasem látja az egészet egyben. Aki mindig csak mozaikokat lát, töredékeket, olyan monászokat, amelyekben legfeljebb az egész távoli visszfénye csillanhat fel csupán.¹⁰

A városkép különös voltára egy másik kószáló, Louis Marin is felhívja a figyelmet.¹¹ De Marin számára a panoramikus városkép még csak nem is egy távoli magaslatról szemlélt átlátása az egésznek, sokkal inkább egy olyan kép, amely soha nem látható egy nézőpontból.¹² Olyan látvány, amit soha nem láthatunk egyszerre. Különböző perspektívájú képek egymásra montírozása.¹³ Ennyiben pedig egy lehetetlen kép. Épp ezért – Marin kifejezésével – „utópikus” (Marin 1973. 257–290, Marin 2001.). Szó szerint „hely nélküli” (*sans lieu*). Közös hely nélküli. Ezáltal pedig a kószáló tapasztalatához közelít.¹⁴ A *flâneur* a különböző perspektívájú töredékeket, mozaikdara-

bokat, monászokat, a „megannyi különböző világegyetem”-et a kószálás idejében egyesíti. Egyesíti, de mégsem egységesíti. A város térbeli panorámája helyett egy idő-panorámát hoz létre.¹⁵ De míg a panorámakép aprólékosan összedolgozza a különböző perspektívájú, ténylegesen soha együtt nem tapasztalható látványokat, addig a kószálót épp az *átjáróban* való tartózkodás jellemzi.¹⁶ Nem elfedi, inkább kihangsúlyozza az egységgé, egésszé soha össze nem álló, utópikus idő-panoráma töredék voltát. Hely nélküliségét. A *flâneur* mindig a *passage*-ban tartózkodik.¹⁷ A különböző belsők, az *intérieur*-ök között. Terek, helyek között. A mozaik fugáiban. Az intervallum tér-időközében. Az üvegmozaik felcsillanásai között. „A passzázsok – írja Benjamin – üveggel borított, márvánnyal fedett átjáróudvarok, egész háztömböket szelnek át [...]. S ebben a világban érzi ott-hon magát a kószáló [...]. A passzázs valami közbenső az utca és az enteriőr között” (Benjamin 1980b. 852).¹⁸

Michel Serres értelmezésében a *passage*-t egyfajta „globalitás” nélküli „lokálitás” jellemzi (Serres 1980. 40). Több lokális hely – üzlet, kirakat, *intérieur* – globális egész nélküli átjárása. A nagy közös rend egysége nélkül. Utópikusan. Benjamin olvasatában például a passzázs hanyatlását épp a modern *áruház* hozza el (Benjamin

¹⁰ Leibniz város-hasonlata a monászról oly könnyedén érthető a kószáló tapasztalatának, hogy például Holz Benjaminsról szóló könyvében ennek a hasonlatnak a kapcsán már egy „vándor”-ról beszél, miközben Leibniz nem is nevezi meg azt, hogy ki látja így a várost, minderre pedig Somlyó éles szemmel hívja fel a figyelmünket (15–16).

¹¹ Marint Somlyó könyvében egy helyütt említi a kószálással kapcsolatban, de a városképről szóló szövegei nem idéződnek meg (101).

¹² A panoráma-fotó szintén több kép összeillesztéséből jön létre, s erről Benjamin is hosszasan értekezik, lásd Benjamin 1969. 79–81.

¹³ A „montázs” Benjamin számára is alapvető jelentőséggel bír (Benjamin 1969. 81, illetve Benjamin 2001. 205, 224).

¹⁴ A kószálás és az „utópia”, a kószálás és a „panoráma” Benjamin számára is összekapcsolódnak (Benjamin 1969. 77–79).

¹⁵ A kószálás és az időnek egy nem lineáris, térszerű, panoramikus tapasztalata nagyon szorosan összefügg (vö. Benjamin 2001. 216–218, 221–222, 226–227). Ezen a tér-időbeliségen alapuló történelem és művészettörténet részletes kifejtését lásd Didi-Huberman 2000. Somlyó maga is beszél egy térszerű, képi időről (43).

¹⁶ Amit Benjamin „küszöbtapasztalat”-nak nevez (Benjamin 2001. 246).

¹⁷ Benjamin számára épp a „passzázs” az, ahol létrejöhet a kószálás utópiája és panorámája (vö. Benjamin 1969. 77–81, 87).

¹⁸ A *passage*-nak ez a meghatározása más-hol is visszatér, lásd Benjamin 2001. 208.

1980b. 874). Az, amikor az eddigi fragmentált kis üzleteket, mozaikokat egy nagy egészbe illesztik. Ezáltal pedig elvész a kószálás köztes tere. A *flâneur* visszaszorul az áruházba. Egy *intérieur*-be. Vagyis megszűnik a több belső közötti átjárás utópiája. Marad a totalizált *egy* azonos rend-egysége. Azt gondolom, hogy a *monográfia* épp az áruházat valósítaná meg. Az üvegmozaikok töredékessége közötti *passage*-t, a *flâneur* hely nélküli helyét számolná fel. Somlyó írásai nem pusztán mikrologikusan kidolgozottak, a szerző nem pusztán az üvegfoliadék minőségére ügyel messzemenően, de precízen ragaszkodik a kószáláshoz is. Ahhoz, hogy maradjon kitöltetlen, üres térköz – passzázs – a szövegei között. Hogy ne szorítsa ki a *flâneur*-t, ne vegye el a mozgásterét, hogy ne szorítsa vissza *egy* áruházba. Vagyis hogy ne szüntesse meg a mozaik repedezettségét. Azt a repedezettséget, melyre magának az olvasónak is elemi szüksége van ahhoz, hogy kószálhasson. Hogy az egyes tanulmányokat mint csillogó üvegkirakatokat szemlélhesse, s ezek a kirakatok – minden vonzerejük ellenére is – továbbengedjék. Új kirakatok, új csillogások felé. Hogy ne kényszerítsék be egy áruházba. Egy rendbe, rendszerbe. Egy totalitásba. Hogy meghagyják az olvasás u-tópiáját. A kószálás rendetlenségét. Szabadságát.

De a *Kerülő úton* kószálója nem csupán benjamin passzázsokban járhat, jóval tovább is elmerészkedhet. Jóval nagyobb kört, kerülőt – ex-kurzust – is leírhat a sétája során. Míg szigorúan véve a leibnizi monadológiába már maga a *passage* sem *fér bele*, nincs helye a *flâneur*-nek, addig a huszadik századi filozófiákban számos olyan elmélettel találkozhatunk, amelyek szorosan kapcsolódnak a Benjamin által mondottakhoz. Az átjáráshoz, az átjáróhoz. A filozófiai gondolkodás u-topikus, fragmentált szerkezetéhez. Ilyen Foucault, Derrida és Deleuze, meg persze Blan-

chot filozófiája is.¹⁹ Ha valami miatt jó *flâneur*-nek lenni Somlyó passzázsában, az éppen az, hogy nem zárja be az olvasót még Benjamin háztömbjébe sem. Nemcsak ennek a háztömbnek az utcáit borítja be üveggel, hogy passzázsként sétálgathassunk bennük ide-oda, fel-le, de még több más, távoli kerületet is. Egész kis Párizst épít a könyvében.

IRODALOM

- Benjamin, Walter 1969. Párizs, a XX. század fővárosa. Ford. Széll Jenő. In Walter Benjamin: *Kommentár és prófécia*. Budapest, Gondolat. 75–93.
- Benjamin, Walter 1980a. A német szomorújáték eredete. Ford. Rajnai László. In Walter Benjamin: *Angelus Novus*. Budapest, Európa. 191–482.
- Benjamin, Walter 1980b. A második császárság Párizsa Baudelaire-nél. (II: A kószáló). Ford. Bence György. In Walter Benjamin: *Angelus Novus*. Budapest, Európa. 819–931.
- Benjamin, Walter 2001. Passzázsok. In uő: „A szírének hallgatása”. Ford. Szabó Csaba. Budapest, Osiris.
- Benjamin, Walter 2004. *A műkritika fogalma a német romantikában*. Ford. Ábrahám Zoltán. Budapest, Gond–Palatinus.
- Blanchot, Maurice 1959. *Le livre à venir*. Paris, Gallimard (Folio Essais).
- Blanchot, Maurice 1969. *L'entretien infini*. Paris, Gallimard.
- Bloch, Ernst 1923. *Geist der Utopie*. Frankfurt, Suhrkamp.
- Deleuze, Gilles 1988. *Le pli. Leibniz et le baroque*. Paris, Minuit.
- Deleuze, Gilles 2002. *Proust*. Ford. John Éva. Budapest, Atlantisz.
- Didi-Huberman, Georges 2000. *Devant le temps. Histoire de l'art et anachronisme des images*. Paris, Minuit.

¹⁹ De akár – a Benjaminhoz sokkal közelebb álló – Blochot is említhetnénk (vö. Bloch 1923).

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 2004. *Előadások a művészet filozófiájáról*. Ford. Zoltai Dénes. Budapest, Atlantisz.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986. Monadológia. Ford. Endreffy Zoltán. In *Gottfried Wilhelm Leibniz Válogatott filozófiai írásai*. Budapest, Európa.
- Marin, Louis 1973. Le portrait de la ville dans ses utopiques. In uő: *Utopiques: Jeux d'espaces*. Paris, Minuit. 257–290.
- Marin, Louis 2001. A reprezentáció kerete és néhány alakzata. Ford. Z. Varga Zoltán. In Házás Nikoletta – Z. Varga Zoltán (szerk.) *Változó művészetfogalom. Kortárs frankofon művészetelméletek*. Budapest, Kijárat. 197–217.
- Schlegel, Friedrich 1980. Athenäum töredékek. Ford. Tandori Dezső. In August Wilhelm Schlegel – Friedrich Schlegel: *Válogatott esztétikai írások*. Szerk. Zoltai Dénes. Budapest, Gondolat. 261–356.
- Serres, Michel 1980. *Le Passage de Nord-Ouest. Hermès V*. Paris, Minuit.

SZABÓ MÁTÉ

A valószínűség interpretációi

Szabó Gábor: *A valószínűség interpretációi*. Budapest, Typotex. 2013.

Szabó Gábor könyvének alapjául az általa az ELTE Logika Tanszékén tartott, *A valószínűség metafizikája* című előadásjegyzete szolgált. A könyv elsősorban tehát „egyetemi jegyzetnek készült”, célja a valószínűség interpretációinak részletes bemutatása, anélkül, hogy bármelyik interpretáció mellett is állást foglalna. Sőt – a szakirodalommal egybehangzóan – minden esetben rámutat az interpretációk tarthatatlanságára. A továbbiakban a könyv ismertetése mellett arra törekszem, hogy bemutassam hogyan használható fel különböző, más fókuszú filozófia előadások és szemináriumok keretén belül is, melyre bizonyos fejezetei szerintem különösen alkalmasak. Mindemellett a könyv hiánypótló abból a szempontból, hogy a valószínűség interpretációról magyarul eddig csak röviden – E. Szabó László *A nyitott jövő problémája*¹ című könyvében – olvashattunk.

A könyv nyolc fejezetéből az utolsó öt tárgyalja a valószínűség különböző – klaszikus, logikai, szubjektív, relatív-gyakoriság, valamint propensity-interpretációit. Az első három fejezet a témába való bevezetésnek van szentelve. Ezek a valószínűség történetével, matematikájával, illetve a valószínűség fogalmának interpretációjával kapcsolatos filozófiai kérdésekkel fog-

lalkoznak. A következőkben először a valószínűség történetével és interpretációjának kérdésével foglalkozó bevezető fejezeteket, majd a különböző interpretációkat bemutató fejezeteket tárgyalom. Végül pedig a valószínűség matematikájával foglalkozó fejezettel, illetve a könyv megértéséhez szükséges matematikai tudás kérdésével foglalkozom.

Az első fejezet a valószínűség fogalom kialakulásának kultúrtörténetét tekinti át az újkori Európában. A fejezet alapjául Ian Hacking *The Emergence of Probability*² című könyve szolgált. Az első és egyik legizgalmasabb kérdés a valószínűség történetével kapcsolatban az, hogy a fogalom miért csak viszonylag későn jelent meg a nyugati gondolkodásban. A válasz az ókor és középkor tudásfogalmában keresendő, ahol az elméleti tudományok a demonstrálható és szükségszerű igazságokat keresték szemben a valószínű állításokkal, amelyekkel az olyan „alacsony” tudományok, mint az orvoslás, geológia vagy éppen az alkímia foglalkoztak. Ezzel szemben a felvilágosodásban eltérbe kerül a természet mint igazolási forrás, és a természeti jelekkel alátámasztott állítások valószínűek lesznek. A fejezet további része sorra veszi a

¹ E. Szabó László 2002. *A nyitott jövő problémája*. Budapest, Typotex.

² Ian Hacking 1975. *The Emergence of Probability*. Cambridge, Cambridge University Press.

valószínűség fogalmának különböző megjelenéseit, használatait és értelmezéseit az újkorban. Ez a történeti áttekintés, nem meglepő módon, újra és újra összefonódik a filozófia történetével is. Pusztán címszavakban említve néhányat a valószínűség fogalmának megjelenései közül: de Méré lovag kérdései Pascalhoz szerencsejátékokkal kapcsolatban; Pascal fogadása Isten léte mellett. A valószínűség megjelenése a jogtudományban, amennyiben az egymásnak ellentmondó tanúbizonyságok kevésbé valószínűek, míg két független, de egybehangzó vélemény közel áll a bizonyossághoz; ennek a bírósági gyakorlatnak a hatása a jogásznak tanult Leibnizre. Az 1603-as londoni pestis által kikényszerített születési és halálozási statisztikák megjelenése; az életjáradékok és biztosítások gyakorlata Hollandiában. Jacques Bernoulli munkásságának hatása Condorcet szavazati rendszerekkel kapcsolatos vizsgálataira. Laplace rákövetkezés szabályának és Bayes munkásságának kapcsolata Hume indukcióval szembeni érveivel. A statisztika térhódítása a fizikában és a társadalomtudományokban a 19. században.

A bemutatásra kerülő klasszikus problémák – mint például de Méré lovag kérdései – mellett a rájuk adott történeti válaszok és a mögöttük meghúzódó érvelések, valamint a modern valószínűség-számítás által adott válaszok is (amennyiben azok eltérnek a történeti válaszoktól) könnyen érthetően vannak ismertetve. Mindezen kérdések bemutatása természetesen csak tömören lehetséges, hiszen nem a valószínűség története áll a könyv középpontjában. Mindemellett a kérdések jól vannak történeti kontextusba helyezve és a közöttük lévő összefüggések is (már ahol vannak) világosan vannak bemutatva. Megítélésem szerint a fejezet jól integrálható vagy használható kiegészítő anyagként ismeretelméleti vagy akár újkori filozófiával

foglalkozó órákon is.³ Alkalmas kiindulópont lehet például bizonyos klasszikus filozófiatörténeti kérdések új megvilágításba helyezésére, amely a szokásostól eltérő problémák felvetéséhez és diszkussziókhoz vezethet.

Miután az első két fejezetben megismerkedtünk a valószínűség kultúrtörténetével és matematikai elméletével, a harmadik fejezet azt a kérdést járja körül, „hogyan mit is értünk a valószínűség interpretációja alatt”. Az első lépés az explikáció és interpretáció fogalmak megkülönböztetése. Explikáció alatt egy köznyelvi fogalom helyettesítését értjük egy tudományos vagy filozófiai fogalommal, míg interpretáció alatt egy formális struktúra és az abban szereplő terminusok jelentéssel, azaz szemantikával való felruházását. A szerző hangsúlyozza, hogy a szakirodalomban az a helytelen szóhasználat honosodott meg, hogy a valószínűség interpretációja alatt pusztán a valószínűségelmélet modern matematikai elméletének szemantikával való ellátásának kérdését értik. Helytelen, ugyanis semmiféle garanciánk nincsen arra nézve, hogy csakis a modern matematika valószínűség fogalmának szemantikával való felruházása vezethet a „tényleges” valószínűség empirikus elméletéhez. Ez alapján a valószínűség fogalmának értelmezéseit a következőképpen helyes megközelíteni. Először is azt kell eldönteni, hogy az adott értelmezés valóban empirikusan rögzíti-e a valószínűség jelentését? Azok a kérdések, hogy az adott értelmezés valóban explikálja-e a valószínűség hétköznapi fogalmát, illetve milyen viszonyban áll a modern matematikai való-

³ A fejezetek oktatásban való felhasználásánál nem említtem külön az általános tudományfilozófiával foglalkozó órákat, ahol a valószínűség fogalmával kapcsolatos filozófiai kérdések maguktól értetődően szerepelhetnek a témák között.

színűség-elmélettel, csak ezután jöhetnek szóba. A fentiek alapján a valószínűség egy interpretációja tehát a fogalom egy olyan empirikus elmélete, amely az utóbbi két kérdést is vizsgálja.

A fejezet első alfejezete a valószínűség *common sense* fogalmával foglalkozik, hiszen ez nélkülözhetetlen ahhoz, hogy a későbbi fejezetekben tárgyalt interpretációk esetében választ tudjunk adni arra, hogy azok mennyiben explicálják a fogalmat. A rákövetkező alfejezet pedig az interpretációkkal szemben támasztott követelményeket tárgyalja. Ez a Wesley Salmon⁴ által megfogalmazott és a szakma által egyöntetűen elfogadott adekvátsági kritériumok részletes bemutatásán keresztül történik. Egy empirikus értelmezésnek, amellet, hogy kielégíti az adekvátsági kritériumokat, arra az ontológiai kérdésre is választ kell adnia, hogy mely entitásoknak van valószínűsége: a két alapvető válasz szerint eseményeknek, illetve kijelentéseknek. A lehetséges válaszok természetesen ennél jóval összetettebbek. Az események esetében kérdés például, hogy szinguláris eseményeknek vagy eseménytípusoknak van-e valószínűsége. Az ez utóbbi kérdésre adott válaszok részben attól is függnék, hogy ki milyen elméletet tett magáévá az események ontológiájával kapcsolatban. Az *események és kijelentések metafizikája* című alfejezet az itt adható lehetséges válaszokat veszi sorba. Akármelyik elméletet is képviselje valaki, a következő kérdés, amivel kapcsolatban állást kell foglalnia, hogy a valószínűség vajon a külvilág tulajdonsága (objektív), elmeállapotok tulajdonsága (szubjektív), vagy éppen a külvilág eseményei között fennálló logikai viszony. További kérdés, hogy kénytelenek vagyunk-e a valószínűség egyetlen interp-

retációját elfogadni, vagy értelmezhetjük heterogén módon, azaz különböző kontextusokban különbözőképpen. Amennyiben a valószínűség heterogén fogalom, akkor a különböző interpretációk között tudnunk kell koordinálni, erre példa David Lewis *Principal Principle*-je.⁵ A valószínűség interpretációival foglalkozó bevezető könyvekben ritka, hogy a *Principle Principle*-vel is foglalkozzanak, ismertetése a szerző alaposságát mutatja. A fejezet vége pedig arra hívja fel a figyelmet a Simpson-paradoxon és a reichenbachi közös ok definíciójának kapcsán, hogy a valószínűséggel (és például a kauzalitással) kapcsolatos filozófiai viták esetében nem elégséges a fogalom intuitív értelmezésére támaszkodni, hanem előbb állást kell foglalni a valószínűség interpretációját illetően.

A fejezet összefoglalására azért szántam ekkora terjedelmet, hogy megmutassam, milyen körültekintően és aprólékosan van körbejárva az, hogy egy tudományos fogalom interpretációjával kapcsolatban mennyi és milyen mély filozófiai kérdés merül fel. Noha a valószínűség fogalma jelentősen eltér a tudomány többi, köznyelvi használatban is előforduló fogalmától – például abban a tekintetben, hogy továbbra sincsen általánosan elfogadott közvetlen empirikus interpretációja, ellentétben például a hőmérséklettel –, az interpretációjával kapcsolatos filozófiai kérdések hasonlóak. Ezért is gondolom azt, hogy ez a könyv egyik legfontosabb és a filozófia-oktatásban legjobban használható fejezete. Nem kell, hogy a valószínűség álljon a fókuszban, jó kiindulópont lehet a tudományos elméletekkel vagy a filozófiai explicációval kapcsolatos kérdésekkel kapcsolatban is. Így beépíthető akár me-

⁴ Wesley Salmon 1966. *The Foundations of Scientific Inference*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

⁵ David Lewis 1986. *A Subjectivist's Guide to Objective Chance*. In uő: *Philosophical Papers. II*. Oxford, Oxford University Press. 83–132.

tafizika, ismeretelmélet vagy analitikus filozófiával foglalkozó kurzusok anyagába is. A fejezet – fogalomhasználatát tekintve is – jól használható együtt a Tőzsér,⁶ illetve Huoranszki⁷ által írt metafizika-tankönyvekkel.

Az utolsó öt fejezet mind a valószínűség egy-egy különböző – klasszikus, logikai, szubjektív, relatív-gyakoriság, valamint propensity – interpretációját tárgyalja. A fejezetek felépítése általában a következő sémát követi: történeti és filozófiai bevezető; az adott interpretáció lényegének leírása a szükséges technikai részletekkel; az interpretációval kapcsolatos problémák, illetve ellenvetések áttekintése. A történeti bevezető általában az egyes interpretációkhoz köthető szerzők álláspontjait mutatja be – a klasszikus interpretáció esetében például Laplace-ét, a propensity-interpretáció esetében pedig Popperét. A filozófiai bevezető pedig azt az intellektuális közeget írja le, amelyben az adott interpretáció megfogalmazásra került. Így például a klasszikus interpretáció kapcsán a determinizmus és indeterminizmus kérdését, a logikai interpretáció kapcsán Carnap logikai programját és a konfirmáció kérdését. Ezek a bevezetők jól helyezik kontextusba az interpretációkat, és egyben elősegítik az egyes fejezetek más kurzusokba való beépítésének lehetőségét. Mint például a klasszikus interpretáció tárgyalását egy újkori filozófiával foglalkozó órán, a propensity-interpretációról szóló fejezet beillesztését egy fizika filozófiájával foglalkozó kurzusba, vagy a logikai interpretációról szóló fejezet felhasználását a Bécsi körrel kapcsolatos előadáson.

Szeretném külön kiemelni a szubjektív interpretációról szóló fejezetet. Noha

a kortárs tudományfilozófiai diskurzusból a valószínűség szubjektív értelmezése, a döntésmélet eredményeinek felhasználása, valamint bizonyos problémák Bayesiánus megközelítése igen elterjedt, meglehetősen kevés található róluk a magyar filozófiai irodalomban. Ezt a hiányt pótolja – legalábbis részben – a könyv egyik leghosszabb, a témának szentelt fejezete. *A várható érték maximalizálása* című fejezet a fejezet vége felé található Allais-paradoxonnal együtt pedig önmagában kiragadva is jól használható a döntésméletbe, illetve annak filozófiai alkalmazásaihoz való bevezetőként. Hasonlóan fontos és hiánypótló – de talán szűkebb érdeklődésre számot tartó – a propensity-interpretáció részletekbe menő ismertetése.

Az egyetlen hátramaradt kérdés a könyv megértéséhez szükséges (minimális) matematikai ismeretek kérdése. A könyv fülszövege szerint a könyv „elsősorban a matematika és a fizika filozófiai alapjai iránt érdeklődő olvasóknak” van ajánlva. Nem várható tehát, hogy minden előzetes valószínűségelméleti ismeret nélkül megérthető legyen. Ezzel együtt a történeti bevezető, illetve az interpretáció általános filozófiai problémáival foglalkozó fejezetek mindenki számára befogadhatóak. Az egyes interpretációk lényege pedig már viszonylag kevés (diszkrét) valószínűségelméleti háttérrel is megérthető, mivel a definíciók és tételek kimondásuk után el vannak magyarázva; némi formulaolvasási rutin azonban természetesen nem árt. Sok esetben a fejezetek előrehaladtával az interpretációkkal kapcsolatos problémák és felmerülő ellenvetések technikailag is egyre bonyolultabbak. A technikai részletek mögött meghúzódó gondolatok lényegének megértéséhez – amelyek mindig el vannak magyarázva nem matematikai formában is – nem szükséges minden esetben a tökéletes matematikai elmélyülés; mindez persze nem garantálja az elmé-

⁶ Tőzsér János 2009. *Metafizika*. Budapest, Akadémiai.

⁷ Huoranszki Ferenc 2009. *Modern metafizika*. Budapest, Osiris.

lyült megértést. Amennyiben az olvasó el is akad bizonyos technikai részletekben, ez a legtöbb esetben nem zárja el a fejezet későbbi részeinek megértésétől. Itt kell kitérnem a második fejezetre, amely *A valószínűség-elmélet alapfogalmai* címet viseli, és „a filozófiai elemzés számára nélkülözhetetlen matematikai fogalmakat vezeti be”. Ez egy rendkívül jó, tömör és precíz összefoglaló, ám inkább azok számára használható, akik már rendelkeznek valószínűségelméleti és matematikai háttérrel. Tudomásom szerint a könyv írása során ez a fejezet hol a főszövegben, hol a függelékben kapott helyet, a könyvben található tételek bizonyításai mellett (éppen azért, hogy a főszöveg ne legyen túlterhelve matematikailag). Megítélésem szerint szerencsésebb helyen lett volna a függelékben.

Noha a bevezetett fogalmak valóban nélkülözhetetlenek a későbbiekben, a könyv használatához informális megértésük is elég lehet, a fejezet semmiképpen sem a további olvasáshoz szükséges minimális ismereteket foglalja össze. Szeretném még egyszer kiemelni, a fejezet remek összefoglalót nyújt, de alkalmas lehet a témában járatlan, de érdeklődő olvasók elbátortalanítására. Az utóbbi csoportba tartozóknak az alapismeretek máshonnan való megszerzését javaslom.

Összefoglalva: Szabó Gábor könyve egy jól megírt, hiánypótló egyetemi tankönyv. Nagy erényének tartom, hogy olyan filozófiai kurzusokon is remekül felhasználható, amelyek elsősorban nem a valószínűséggel kapcsolatos filozófiai problémákkal foglalkoznak.

A Magyar Filozófiai Szemle bibliográfiája 2014.

Összeállította: Lengyel Zsuzsanna Mariann

A válogatás a könyvkiadók kínálata és az Országos Széchényi Könyvtár online adatbázisa alapján, a teljesség igénye nélkül készült.

MAGYAR SZERZŐK IDEGEN NYELVEN

- Benedek András – Nyíri Kristóf (szerk.) 2013. *How to Do Things with Pictures: Skill, Practice, Performance*. Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien, Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften. 224. (*Visual Learning*, 3.)
- Benedek András – Nyíri Kristóf (szerk.) 2014. *The Power of the Image: Emotion, Expression, Explanation*. Frankfurt am Main – Berlin – Bern – Bruxelles – New York – Oxford – Wien, Peter Lang Internationaler Verlag der Wissenschaften. 187.
- Bitai Tamás – Gömöri Márton – Gyenis Zoltán – Mekis Péter – Molnár Attila (szerk.) 2014. *The Problem of Open Future: Chance, Causality, and Determinism in Physics*. Budapest, Firefly Outdoor Media.
- Czakó István 2014. *Geist und Unsterblichkeit: Grundprobleme der Religionsphilosophie und Eschatologie im Denken Søren Kierkegaards*. Berlin – München – Boston, Walter de Gruyter. 239. (*Kierkegaard Studies. Monograph Series*, 29.)
- Dottori, Riccardo – Fehér M. István – Olay Csaba (szerk.) 2014. *Constellations hermeneutiques: interprétation et liberté*. Zürich – Berlin – Münster, LIT-Verlag. 277. (*The Dialogue / Das Gespräch / Il Dialogo. Yearbook of Philosophical Hermeneutics*, vol. 6.)
- Gens, Jean-Claude – Olay Csaba (szerk.) 2014. *Charles Taylor. Interprétation, modernité et identité. Interpretation, Modernity and Identity*. Argenteuil, Le Cercle Hermeneutique Editeur. 152
- Gethmann-Siefert, Annemarie – Nagl-Docekal, Herta – Rózsa Erzsébet – Weisser-Lohmann, Elisabeth (szerk.) 2013. *Hegels Ästhetik als Theorie der Moderne*. Berlin, Akademie Verlag. 298. (*Wiener Reihe. Themen der Philosophie*, Bd. 17.)
- Gregori, Jean – Takács Ádám (szerk.) 2014. *Traces de l'être. Heidegger en France et en Hongrie*. Paris, L'Harmattan. 256. (*Ouverture philosophique*)
- Heller Ágnes 2014. *Die Welt der Vorurteile: Geschichte und Grundlagen für Menschliches und Unmenschliches*. Wien, Mediendesign Dr. Georg Hauptfeld. 192.
- Kelemen János 2014. *The Rationalism of Georg Lukács*. New York, Palgrave Macmillan, 162.
- Kulcsár Szabó Zoltán – Lőrincz Csongor (szerk.) 2014. *Signaturen des Geschehens. Ereignisse zwischen Öffentlichkeit und Latenz*. Bielefeld, Transcript Verlag. 508.
- Mezei Balázs – Francesca A. Murphy – Ken R. Oakes. 2015. *Illuminating Faith: A Textbook on Theology*. New York, Bloomsbury T & T Clark. 176. (*Illuminating Modernity*)
- Nyíri Kristóf 2014. *Meaning and Motoricity: Essays on Image and Time*. Frankfurt am Main, Peter Lang Verlag. 152.
- Rusch, Pierre – Takács Ádám (szerk.) 2013. *L'actualité de Georg Lukács: Actes de colloque organisé les 28 et 29 octobre 2010 à Budapest*. Paris, Archives Karéline. 264.

- Sárkány Péter 2013. *Theorie und Praxis Sozialer Arbeit: Eine professions-theoretische Auseinandersetzung*. Marburg, Tectum Verlag. 116. (Wissenschaftliche Beiträge aus dem Tectum Verlag: Reihe: Sozialwissenschaften, 56.)
- Takács Ádám 2014. *Le fondement selon Husserl: une idée de la phénoménalité*. (Tengelyi László előszavával), Paris, L'Harmattan. 277.
- Tengelyi László 2014. *L'expérience de la singularité. Essais philosophiques. Volume 2*. Paris, Herman. 456. (*Le Bel aujourd'hui*)
- Tengelyi László 2014. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg, Br./München, Karl Alber Verlag. 604. (*Theoretical Philosophy*)
- Ujvári Márta 2013. *The Trope Bundle Theory of Substance. Change, Individuation and Individual Essence*. Frankfurt, Ontos Verlag. 251.
- MAGYARUL MEGJELENT
FILOZÓFIAI SZAKIRODALOM
- Antal Éva – Valastyán Tamás (szerk.) 2013. *Kritikai mintázatok: Tanulmányok Angyalosi Gergely 60. születésnapjára*. Debrecen: Debreceni Egyetemi Kiadó. 471. (*Nagyerdei Almanach Könyvek*, 2.)
- Bakó Rozália Klára – Biró-Kaszás Éva – Horváth Gizella (szerk.) 2014. *Argumentor műhely: Értelmezés és retorika*. Debrecen: Nagyvárad, Debreceni Egyetemi Kiadó.
- Bárány Tibor – Gáspár Zsuzsa – Margócsy István – Reich Orsolya – Vér Ádám (szerk.) 2014. *A megértés mint hívás: Köszöntő kötet Erdélyi Ágnes 70. születésnapjára*. Budapest, L'Harmattan. 611.
- Bartha-Kovács Katalin – Penke Olga – Szász Géza (szerk.) *Traduire Diderot*. Budapest, JATE Press. 116.
- Bartók Imre 2014. *A hamis Alef – Kezdet és temporalitás*. Budapest, L'Harmattan. 128. (*Dasein könyvek*)
- Bene Adrián 2013. *A relativitás irodalma*. Budapest, Kijarat. 228. (*Kritikai zsebkönyvtár*)
- Boros Gábor – Pólya Tibor (szerk.) 2014. *Szenvedély, szerelem, narrációk: Filozófiai és pszichológiai tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 242.
- Boros Gábor (szerk.) 2014. *Szeretet és gyűlölet, undor és gőg: Érzelemfilozófia a realista fenomenológiában*. Kolnai Aurél és Max Scheler írásai. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar. 176.
- Boros Gábor (szerk.) 2014. *A szeretet/ szerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest, ELTE – Eötvös Kiadó. 300.
- Boros János 2013. *Időszerű etika. Esszék a felelősségről*. Szerk. Géczi János. Budapest – Veszprém, Gondolat. 186. (*Iskolakultúra könyvek*)
- Boros János 2014. *Szenvedély és szükségszerűség: filozófiai vázlatok*. Veszprém – Budapest, Gondolat. 196. (*Iskolakultúra könyvek*)
- Bugár M. István 2013. *Szabadság, szeretet, személy. Az ókeresztény teológia antropológiai vetülete*. Budapest, Kairosz. (*Catena Monográfiák*, 15.) 374.
- Bujalos István – Tóth Máté – Valastyán Tamás (szerk.) 2013. *Az identitás alakzatai*. Budapest – Pozsony, Kalligram. 408.
- Czeplédi András 2013. *Fjodor Mihajlovics Nietzsche – Szélgjegyzetek a kései Nietzsche nihilizmus- és esztétikumképehez*. Budapest, L'Harmattan. 271.
- Cseke Ákos 2014. *Mennyi boldogságot bír el az ember?* Budapest, Kortárs. 154.
- Darida Veronika 2014. *Jeles András és a katasztrófa színháza*. Budapest, Kijarat Kiadó. 193.
- Deczki Sarolta 2014. *Meredek sziklagerincen: Husserl és a válság problémája*. Budapest, L'Harmattan. 250. (*Aspecto könyvek*, 3.)
- Demeter M. Attila 2013. *Ethnosz és démosz: válogatott tanulmányok 2002-2012*. Kolozsvár, Pro Philosophia: Egyetemi Műhely K. 310. (*Műhely sorozat*)
- Egyed Péter – Gál László (szerk.) 2013. *Fogalom és kép III*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság. 299.
- Erdélyi Ágnes – Szántó Veronika (szerk.) 2014. *Ludassy Mária tiszteletére: Köszöntő kötet Ludassy Mária 70. születésnapjára*. Budapest, L'Harmattan. 690.

- Faragó-Szabó István – Gyöngyösi Megyer – Takó Ferenc – Tóth Olivér István (szerk.) 2014. *Világunk határai*. Budapest, Eötvös Collegium Filozófia Műhely. 375.
- Fehér M. István – Lengyel Zsuzsanna Mariann (szerk.) 2014. *ELTE Doktori Iskola: Hermeneutika*. Kolozsvár, Librofil Kiadó – Erdélyi Magyar Filozófiai Társaság. 370. (Többlet VI. különszám)
- Forrai Gábor (szerk.) 2013. *Filozófiai intuíciók – filozófusok az intuíciónál*. Budapest, L'Harmattan. 162.
- Forrai Gábor 2013. *Rudolf Carnap*. Budapest, Kossuth. 64. (A polgári filozófia a XX. században)
- Forrai Gábor 2014. *Kortárs nézetek a tudásról*. Budapest, L'Harmattan. 220. (Argumentum)
- Földényi F. László 2013. *A medúza pillantása*. Budapest, Kalligram. 208.
- Frenyó Zoltán (szerk.) 2014. *Pauler Ákos filozófiája*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet. 228.
- Gárdos Bálint 2012. *Földönjáró romantikusok. A 19. század elejének brit esszéirodalmából*. Budapest, L'Harmattan. 201. (Laokoön könyvek)
- Gurka Dezső (szerk.) 2014. *Egymásba tükröződő emberképek: Az emberi test a 18-19. századi filozófiában, medicinában és antropológiában*. Budapest, Gondolat. 247.
- Gulyás Péter (szerk.) 2014. *Művészet és technikai civilizáció*. Hódmezővásárhely, Budapesti Kommunikációs és Üzleti Főiskola. 114.
- Gyenge Zoltán 2014. *Kép és mítosz: a mitológia esztétikája*. Budapest, Typotex. 232.
- Gyenge Zoltán (szerk.) 2014. *Søren Kierkegaard 1813-2013*. Budapest, L'Harmattan. 324.
- Hankovszky Tamás 2014. *Elsőrendű logika*. Budapest, Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar. 97.
- Hankovszky Tamás 2014. *Fichte korai tudománytanának alap gondolata – Antropológia és transzcendentális filozófia*. Budapest, L'Harmattan. 276. (Germanizmusok)
- Heidl György – D. Tóth Judit (szerk.) 2014. *Irodalom, teológia, művészet: Válogatás a Magyar Patrisztikai Társaság VII – XI. konferencián elhangzott előadások szerkesztett változataiból*. Budapest, Szent István Társulat. 308. (Studia Patrum, 5.)
- Horkay Hörcher Ferenc 2014. *A bölcsészettudományok hasznáról. Esszék, tanulmányok: Of the Usefulness of the Humanities. Essays*. Budapest, L'Harmattan. 212.
- Horkay Hörcher Ferenc (szerk.) 2013. *Felvezetek a kora modern esztétikai gondolkodás történetéből (1450–1650)*. Budapest, L'Harmattan. 210.
- Horkay Hörcher Ferenc 2013. *Esztétikai gondolkodás a felvilágosodás korában (1650–1800): Az ízlésetesztika paradigmája*. Budapest, Gondolat. 310.
- Karácsony András 2014. *Mozaikok: politika, értelmiség, konzervativizmus*. Máriabesnyő, Attraktor. 274.
- Kelemen János (szerk.) 2014. *Normák, cselekvés, társadalom: Orthmayr Imre hatvanadik születésnapjára*. Budapest, ELTE – Eötvös Kiadó. 136.
- Kelemen János (szerk.) 2014. *Túl a nyelvfilozófián*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 300. (Általános Nyelvészeti Tanulmányok, XXVI.)
- Kerekes Erzsébet 2013. *Az idő kairológikus jellege Heidegger hermeneutikai fenomenológiájában*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság.
- Kiss-Koczka Éva 2014. *Az erény mestersége – David Hume morálfilozófiájának két olvasata*. Budapest, L'Harmattan. 120. (Argumentum)
- Kocziszkó Éva 2014. *Antifilozófusok: huszonöt időszerű kérdése a kereszténységhez*. Budapest, KRE – L'Harmattan. 140. (Károli könyvek)
- Laczkó Sándor (szerk.) 2014. *A hazugság*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány; Magyar Filozófiai Társaság; Státus Kiadó. 534.
- Laczkó Sándor 2013. *A dolog és a szó: Tanulmányok a magyar filozófiai hagyományról*. Kolozsvár; Szeged, Pro Philosophia – SZTE Társadalomelméleti Gyűjtemény. 301. (A magyar nyelvű filozófiai irodalom forrásai, 14.)
- Lázár Zsolt József – Veress Károly (szerk.) 2014. *Paradigma(váltás) és kommunikáció*.

- Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság.
- Kiss Endre 2014. *Marx lábnyomai. Marx Károly a 21. században*. Budapest, Gondolat. 320.
- Loboczky János (szerk.) 2014. *Teória és praxis: Az önformálás filozófiai-etikai dimenziói*. Eger, EKF Líceum Kiadó. (*Acta Academiae Agriensis; Nova Series, XLI.*)
- Ludassy Mária 2014. *Fekvilágosodástól elsötétítésig: politikafilozófiai írások*. Budapest, Atlantisz. 123.
- Kulcsár-Szabó Zoltán 2014. *A gondolkodás háborúi. Törvédek az erőszakos diskurzusok 20. századi történetéből*. Budapest, Ráció Kiadó. 328.
- Lurcz Zsuzsanna 2014. *Kulturális identitás és de(kon)strukció*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság. (*Doktori dolgozatok*) 167.
- Marsó Paula 2013. *Jean-Jacques Rousseau és az írás problémája*. Budapest, Kijarat. 302.
- Mészáros András 2013. *Kétkedők breviáriuma*. Budapest, Kalligram. 152.
- Mészáros András 2014. *Szétartó párhuzamok*. Budapest, Kalligram. 220.
- Mezei Balázs (szerk.) 2014. *A modernitás válsága: Az egyesült államokbeli konzervatív publicisztika és főbb témái*. Ford. Dippold Ádám – Lovas Miklós. Budapest, Századvég. 358.
- Nyirkos Tamás 2014. *Az ötfélt sas: teológia és politika a francia ellenforradalomban*. Máriabesnyő, Attraktor. 172.
- Orbán Jolán – Borbély András – Pieldner Judit (szerk.) 2014. *Irodalom, test, emlékezet*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület. 400.
- Patsch Ferenc 2014. *Globalizáció, vallásteológia, kölcsönösség: A filozófiai hermeneutika mai útjai (I.)*. Budapest, Jézus Társasága Magyarországi Rendtartománya. 359.
- Pavlovits Tamás 2014. *Mi az ember a végtelenben?: Pascal-értelmezések*. Budapest, Gondolat. 192. (*Észlelet*)
- Perecz László 2013. *Háttér előtt. Írások a magyar filozófia múltjáról és jelenéről*. Bratislava – Budapest, Kalligram. 261.
- Pintér Judit Nóra 2014. *A nem múlt jelen – Trauma és nosztalgia*. Budapest, L'Harmattan, 156. (*Aspecto könyvek, 4.*)
- Popovics Zoltán 2014. *A prezentifikáció fenomenológiája*. Budapest, L'Harmattan. 392. (*Dasein könyvek*)
- Puskás Attila – Perendy László (szerk.) 2013. *Az ember krízise: vágyódás és megkísértettség között: Antropológiai reflexiók a teológiában*. Budapest, Szent István Társulat. 335. (*Varia Theologica; 4.*)
- Sajó Sándor 2014. *Majdnem minden – A megtört totalitás dialektikája*. Budapest, L'Harmattan. 174. (*Aspecto könyvek, 5.*)
- Sárkány Péter 2014. *A filozófia mint praxis. Tanulmányok a filozófia, a pszichoterápia és a szociálpedagógia határterületeiről*. Budapest, L'Harmattan. 264. (*Amici Sapientiae*)
- Schmidt Dániel 2014. *A lehetséges ontológiája. A δύνανμις problémája Heidegger Arisztotelész-értelmezései alapján*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság. (*Doktori dolgozatok*)
- Somlyó Bálint 2014. *Kerülő úton*. Budapest, Kijarat. 154.
- Szalai Judit 2014. *Kortárs angolszász érzelmfilozófia*. Budapest, L'Harmattan, 202.
- Szécsi Gábor 2013. *Nyelv, média, közösség: Közfoglalom és nyelvi kommunikáció az információ korában*. Budapest, Gondolat. 136.
- Szénási Zoltán 2013. *Párhuzamosok a végtelenben. Tanulmányok, esszék, kritikák*. Tata, Új forrás. 197.
- Szőke Annamária – Ullmann Tamás (szerk.) 2013. *Tanulmányok: Filozófiatudományi Doktori Iskola, Művészettörténet-tudományi Doktori Iskola*. Budapest, ELTE BTK. 376. (*Asteriskos. Eötvös Loránd Tudományegyetem Bölcsészettudományi Kar Doktori Iskolák tanulmányai; 4.*)
- Szumner Csaba 2014. *Freud, avagy a modernitás mítosza*. Budapest, L'Harmattan. 238.
- Takács Ádám – Pierre Rusch (szerk.) 2013. *Lukács György gondolkodása – Jelenkori perspektívából*. Budapest, Gondolat. 290.
- Takács Ádám 2014. *A fenomen és tárgy – Fenomenológiai értelmezések és elemzések*.

- Budapest, L'Harmattan, 150. (*Aspecto könyvek*, 6.)
- Tatár György 2014. *A „másik oldal”: Kabballista esszék*. Budapest, Kalligram. 252.
- Vajda Mihály 2013. *Túl a filozófián*. Budapest, Typotex Kiadó. 304.
- Varga Péter András 2013. *A fenomenológia keletkezése*. Budapest, L'Harmattan. 272. (*Cogito könyvek*, 9.)
- Veress Károly (szerk.) 2014. *A megfordíthatóság értelemdimenziói: Hermeneutikai és alkalmazott filozófiai kutatások*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság.
- Vinze Teréz 2013. *Szerző a tükrökben. Szerzőség és önreflexió a filmművészetben*. Budapest, Kijarat. 296.
- Wassányi Miklós – Sepsi Enikő – Voigt Vilmos (szerk.) 2014. *A spirituális közvetítő*. Budapest, L'Harmattan.
- Weiss János 2013. *A múlt emlékezete*. Pozsony, Kalligram. 315.
- Zuh Deodáth 2013. *A kontinentális filozófia kezdetei: Esettanulmány a korai Edmund Husserlről*. Kolozsvár, Egyetemi Műhely Kiadó – Bolyai Társaság. 249. (*Doktori dolgozatok*)
- Zvolenszky Zsófia – Molnár Attila – Mekis Péter – Markovich Réka – Jelinek Sára – Gömöri Márton – Bitai Tamás (szerk.) 2013. *Nehogy érvgyűlölők legyünk: Tanulmánykötet Máté András 60. születésnapjára*. Budapest, L'Harmattan. 313.
- KÜLFÖLDI SZAKIRODALOM
MAGYAR FORDÍTÁSBAN
- Bataille, Georges 2013. *Belső tapasztalat*. Ford. Szabó László. Szerk. Darida Veronika. Budapest, Kijarat. 208. (*Fragmentum*; 3.)
- Beauvoir, Simone de 2013. *A hit hatalma*. Budapest, Jaffa. 300.
- Blanchot, Maurice 2014. *A túl nem lépés*. Ford. Szabó Marcell. Szerk. Darida Veronika. Budapest, Kijarat. 151.
- Brantschen, Johannes B. 2013. *Miért van szenvedés? A nagy kérdés Istenhez*. Ford. Görföl Tibor. Budapest, Vigilia. 136.
- Derrida, Jacques 2013. *A hang és a fenomen – A jel problémája Husserl fenomenológiájában*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, Kijarat. 132.
- Derrida, Jacques 2014. *Grammatológia*. Ford. Marsó Paula. Budapest, Typotex. 362.
- Diderot, Denis 2013. *Esztétika, filozófia, politika*. Szerk. Kovács Eszter – Penke Olga – Szász Géza. Budapest – Szeged, L'Harmattan – SZTE Filozófia Tansz. 249. (*Rezonőr*)
- Epiktétosz 2014. *Epiktétosz összes művei*. Ford. és a jegyz. írta Steiger Kornél. Budapest, Gondolat. 366.
- Giussani, Luigi 2014. *Miért az Egyház?* Ford. n. a. Sor. Szerk. Lukács László. Budapest, Vigilia. 340. (*XX. századi keresztény gondolkodók sorozat*, 18.)
- Gondos-Grünhut, László 2013. *Szeretet és lét*. Ford. Mezei Balázs – Jani Anna. Budapest, Kairosz. 305.
- Hadot Pierre 2013. *Plótinosz avagy a tekintet egyszerűsége*. Ford. Cseke Ákos. Budapest, Kairosz. 193.
- Hartmann, Nicolai 2013. *Etika*. Ford. Simon Ferenc. Noran Libro. 709.
- Henry, Michel 2013. *Az élő test: Válogatott tanulmányok*. Ford. Farkas Henrik et al. Pannonhalma, Bencés. 181.
- Johnson, Paul 2014. *Szókratész – egy időszerep ember*. Ford. Csák János. Budapest, Európa. 211.
- Kant, Immanuel 2013. *Immanuel Kant metafizikai és teológiai előadásai*. Szerk. Ábrahám Zoltán. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz. 523.
- Kierkegaard, Søren 2014. *Az ismétlés; A szorongás fogalma; Előszó. Félelem és reszketés; Filozófiai morzsák*. Ford. Gyenge Zoltán – Soós Anita. Pécs, Jelenkor. 749.
- Lukas, Elisabeth 2014. *A bölcsesség mint orvosság: Viktor E. Frankl hozzájárulása a pszichoterápiához*. Ford. Kalocsai Varga Éva. Szerk. Sárkány Péter, Alexander Batytyán. Budapest, Jel. 200.
- Kassner, Rudolf 2014. *Az emberi nagyság elemei. Két esszé*. Budapest, L'Harmattan. 116.
- Marion, Jean-Luc 2013. *A látható keresztetözölése*. Ford. Cseke Ákos. Pannonhalma, Bencés. 200.

- Merleau-Ponty, Maurice 2014. *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, L'Harmattan. 498. (*Rezonőr*)
- Nancy, Jean-Luc 2013. *Corpus*. Ford. Seregi Tamás. Szerk. Darida Veronika. Budapest, Kijárat. 130. (*Fragmentum*)
- Nietzsche, Friedrich 2014. *Jegyzetek a kései hagyatékból I. A kereszténységről*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesenyő – Gödöllő, Attraktor. 100.
- Perendy László – Dolhai Lajos – Orosz Atanáz – Babarczy-Győrfy – Tóth Vencel Andrea (szerk.) 2013. *Isten a szeretet. Válogatás Szent Maximosz hitvalló műveiből*. Ford. Orosz Atanáz. Budapest, Jel. 336. (*Ókeresztény örökségünk*)
- Platón 2014. *Állam*. Ford. Szabó Miklós fordításának tekintetbe vételével Steiger Kornél. Kísérőtanulmány: Németh György – Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz. 579. (*A kútnál, Platón összes művei kommentárokkal*)
- Rahner, Hugo 2013. *A játszó ember*. Ford. Frész Attila. Szerk. Heidl György. Budapest, Kairosz. 160.
- Schopenhauer, Arthur 2013. *Az alap tételéről. Kant filozófiájának kritikája*. Ford. Kurdi Imre. Szerk. Hévízi Ottó, sajtó alá rend. Bene László. Sorozat szerk. Boros Gábor – Olay Csaba. Budapest, L'Harmattan. 390. (*Germanizmusok*, 1.)
- Schwarz, Balduin 2014. *Örök filozófia. Törvény és szabadság a szellemtörténetben*. Ford. Szalay Mátyás. Budapest, Jel. 160. (*Paideia*)
- Shusterman, Richard 2014. *Szómaesztétika és az élet művészete – Válogatás Richard Shusterman írásából*. Ford. és szerk. Krémer Sándor. Szeged, JATE Press. 164.

E számunk szerzői

BALÁZS PÉTER a Szegedi Egyetem Francia Tanszékének oktatója, a francia és magyar felvilágosodás eszmétörténetének kutatója. 2013-ban a L'Harmattan Kiadónál jelent meg *Biblia, história és bölcsélet a felvilágosodás korában* című könyve.

E-mail: tantris17@hotmail.com

BERNÁTH LÁSZLÓ a Pázmány Péter Katolikus Egyetem filozófia szakán végzett, jelenleg az ELTE Filozófiai Doktori Iskolájának doktorandusza az analitikus program keretében. Főbb kutatási területe a metafizika, azon belül is a szabad akarat problémája.

E-mail: bernathlaszlo11@gmail.com

BOROS BIANKA 2014 júniusában a wuppertali Bergische Universitätén szerzett doktor designatusi címet Tengelyi László és Gerald Hartung témavezetésével. Disszertációját (*Selbstständigkeit in der Abhängigkeit. Nicolai Hartmanns Freiheitslehre*) rövidesen az Ergon Verlag publikálja.

E-mail: borosbianka@gmail.com

CORSANO DÁNIEL a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen végzett, jelenleg szakdolgozatát írja az ELTE filozófia MA képzésére, emellett a CEU filozófia MA hallgatója. Kutatási területe az elmefilozófia és a politikai filozófia.

E-mail: daniel.corsano@gmail.com

GYENGE ZOLTÁN (DSc) tanszékvezető egyetemi tanár (SZTE, Filozófia Tanszék). Fő kutatási területe: német idealizmus (Schelling), Kierkegaard és Nietzsche, esztétika és művészetfilozófia. Legutóbbi könyve: *Kép és mítosz. A mitológia esztétikája*. Budapest, Typotex, 2014.

E-mail: gye@philo.u-szeged.hu

HORVÁTH ZOLTÁN (PhD) az ELTE-n doktorált 2012-ben az Újkori filozófia programon. Fő kutatási területe: Kant etikája és annak szerepe a kritikai rendszerben, egyes 17–18. századi filozófusok hatása Kantra.

E-mail: hozol130@gmail.com

ISZTRAY SIMON (PhD) 2009-ben védte meg doktori értekezését az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskolájában. Ez 2011-ben jelent meg könyv alakban *Nietzsche – filozófus születése a tragédia szelleméből* címmel. Kutatási területei: Nietzsche filozófiája, az esztétika és etika ehhez kapcsolódó kérdései.

E-mail: isztraysimon@gmail.com

KELEMEN JÁNOS az ELTE professor emeritusa, az MTA levelező tagja. Kutatási területei: nyelvfilozófia, az olasz irodalom és filozófia története, Dante filozófiája. Néhány könyve: *Nyelvfilozófia*. Farkas Katalinnal közösen. Budapest, Áron, 2002; *A filozófus Dante*. Budapest, Atlantisz, 2002; *The Rationalism of Georg Lukács*. New York, Palgrave Macmillan, 2014.

E-mail: jim218@t-online.hu

SCHWENDTNER TIBOR (DSc) egyetemi tanár az Eszterházy Károly Főiskola Filozófia Tanszékén. Kutatási területei a fenomenológia, a természettudományok hermeneutikája, a filozófiai hermeneutika és a 19–20. századi filozófiatörténet.

E-mail: sch6171@ella.hu

SZABÓ MÁTÉ az ELTE TTK matematikus szakán végzett 2009-ben, később pedig az ELTE-n és a BME-n hallgatott filozófiát. Jelenleg a Carnegie Mellon University Filozófia Tanszékének PhD hallgatója, matematikatörténettel és matematikafilozófiával foglalkozik.

E-mail: www.mate@gmail.com

TŐZSÉR JÁNOS (PhD) habilitált egyetemi docens, Társadalomtudományi Tanszék, Kaposvári Egyetem. Kutatási területe az elmefilozófia, metafizika és a metafilozófia.

E-mail: jantozser@gmail.com

VARGA PÉTER ANDRÁS (PhD) az MTA BTK Filozófiai Intézetének posztdoktori kutatója. Kutatási területeit a fenomenológia korai története és módszertani kérdései, valamint a filozófia és a filozófiatörténet kapcsolata alkotják.

E-mail: Varga.Peter@btk.mta.hu

Summaries

Philosophical Disagreement and the Nature of Philosophical Problems

JÁNOS TŐZSÉR

Can you hold on to your philosophical views if you realize that other philosophers whom you consider your epistemic peers reject your views? Can you believe in the philosophical theory you advocate if you realize that it is but one among many theories each of which were developed and advocated by philosophers who work with the same evidential base and with roughly the same reasoning abilities as you do?

In this paper, I argue for a negative answer to these questions. Furthermore, based on my answers I suggest a kind of skeptical attitude towards philosophy: I propose you (and I) have to suspend philosophical judgments. In the first part, I analyze the standard debate between sceptical and anti-sceptical strategies; in the second, I investigate the nature of a particular philosophical problem, and in the third, I show what is really disturbing in this problem. In the fourth and last part, I state my vision about the general nature of philosophical problems, and finally, in the fifth part, I rehearse my (somewhat sad) conclusion.

The Philosophy of Charles Sanders Peirce (1839–1914)

JÁNOS KELEMEN

The paper is dedicated to the philosophy of Peirce on the occasion of the centenary of his death, with the aim to outline an overall characterization of his thought. Peirce's œuvre is presented according to the following headings: Peirce and the golden age of American Philosophy; Peirce and Kant; realism and a fallibilist philosophy of science; categories, semiotics and abduction; pragmatism / pragmaticism. The author accepts Karl-Otto Apel's interpretation according to which Peirce worked out a semiotic transformation of Kantian transcendental logic. He argues that the pragmatism of Peirce represents a communitarian view of the growth of knowledge and contains the nucleus of a reasonable theory of meaning.

Kant's Analytic Method

HORVÁTH ZOLTÁN

Methodology was always a fundamental question for Kant, in his first work as well as in the *Critique of Pure Reason*. In the *Inquiry concerning the Distinctness of the Principles of Natural Theology and Morality* (published in 1764) he established the principles of the analytic method, which he considered as the only appropriate one for philosophy and especially for metaphysics. In my paper I argue that there was no revolution in this regard: the later critical investigations *apply* the previous method. I demonstrate this claim first by the methodological considerations of the *Inaugural Dissertation* and the *Critique of Pure Reason*. Second, I demonstrate that in the Transcendental Aesthetic and Analytic Kant really explores the conditions of synthetic *a priori* judgments according to an analytic method and even the Transcendental Deduction uses it when it sets up its highest premise. I also show that these facts are not refuted by the different and special use of the term 'analytic method' in the *Prolegomena*. Finally, I give a comprehensive picture of the role the method plays both for the inquiries of theoretical and practical reason by providing an interpretation of the preface to the second edition of the *Critique of Pure Reason* and of some passages of the *Critique of Practical Reason*.

Determination as Causality, as *Sollen* and as *Wollen*:

The Antinomical Exposition of Moral Freedom in Nicolai Hartmann's Ethics

BIANKA BOROS

The paper examines the topic of freedom in the ethical sense, following Hartmann's aporetic method. It is important to note that the theme of ethical freedom is only a minor problem in Hartmann's architectural ontology, and even in Hartmann's philosophy of freedom. The apories of freedom are at the heart of Hartmann's ethics and his ontological concept, because freedom plays a central role in Hartmann's architectural ontology as the converse side of determination. Furthermore human beings as entities display all four levels of reality (inorganic, organic, psychical/emotional and intellectual/cultural level), and the "Sollen antinomy" plays a mediating role between the investigation of human beings as a natural and as a social being. The article – along explaining these apories – outlines Hartmann's solution for the problem of human freedom, particularly on the second level of the dilemma.

The *Essay* of Joseph Teleki and the Difficulties of the Apology

PÉTER BALÁZS

The paper introduces a philosophico-theological essay written in French by the Transylvanian aristocrat, Joseph Teleki. The *Essai sur la faiblesse des esprits-forts*, published first in Leiden, later in Amsterdam (1761) is a brave attempt from a young scholar to defend, in a very Leibnizian way, the possibility of the main mysteries of the Christian Religion. Teleki positions himself as a juste-milieu Christian philosopher, as distant from the advocates of superstition as from the free-thinkers – often by way of encountering the views Pierre Bayle, a sworn enemy of rational theologies. The study aims to show the strengths and the weaknesses of this little known essay and to present its secular context.

Truth as Justice in the Second Untimely Meditation

ISZTAY SIMON

The paper addresses the origins of Nietzsche's conception of truth in the 1870s in its complexity. The rhetorical, language-critical notion of truth, put forward in *On Truth and Lying in a Non-Moral Sense* (1873) is fairly well-known. It is less known, however, that Nietzsche also elaborated another notion of truth in the same period in his *Second Untimely Meditation*, i.e. in *On the Use and Abuse of History for Life* (1873–74) that explicates truth as justice. My paper aims to uncover the set of relations between these diverse notions. In the first part, I present the Nietzschean distinction between moral and non-moral truth relying on the *On Truth and Lying in a Non-Moral Sense* and *On the Pathos of Truth*. The second part explicates the notion of historicity put forward in *On the Use and Abuse of History for Life*. These explorations introduce the third part, which elaborates the idea of truth as justice as represented in the *Second Untimely Meditation*.

