MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2013/1 (57. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Közösség és kultúra

Tartalom

TANULMÁNYOK

Közösség és kultúra. Rousseau 1712–2012 (Mester Béla) 5
Orthmayr Imre: Szerződéselmélet, aranykorelmélet
és társadalomtudomány 9
Hankovszky Tamás: Az ember természeti állapota és az ember természete
A korai Fichte Rousseau-kritikája 38
Nyirkos Tamás: Rousseau és a posztmodern politika 51

VARIA

Varga Péter András: Hatott-e Heidegger Husserlre?
Egy filozófiatörténeti megközelítésmód kritikájához 73
Makk Norbert: A közvetlen közvetítő
A reprezentacionalizmus meghaladása a hegeli logikában 97
Tanács János: A Bolyaiak *absurdum*-vezérelt helyettesítési kísérletei
a *Párhuzamosok Problémájának* megoldására 126
Koczka Szilárd: Az okság redukcionista elméletei ellen 142

FÓRUM

Tőzsér János: Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai
elméletekben? 159
Zuh Deodáth: A recenzió és az előítélet fogalma
Válasz Fehér M. István és Lengyel Zsuzsanna Mariann
tanulmányaira 173

SZEMLE

Takó Ferenc: Mit jelent a fordítás?
Őri Sándor: *Konfuciusz bölcseletei. Lun jü.* 183
Nagy József: Hagyomány és modernség Croce eszmevilágában 192
Paár Tamás: A jó és a józan távolság 198
A Magyar Filozófiai Szemle bibliográfiája 2013/1.
(Összeállította Lengyel Zsuzsanna Mariann) 209

MEGEMLÉKEZÉS

In memoriam Hont István 1947–2013 (Horkay Hörcher Ferenc) 214

e számunk szerzői 217
summaries 218

Közösség és kultúra. Rousseau 1712–2012

Közösség és kultúra. Az újabb kori filozófia folytonosan megújuló feladata az emberi közösségre vonatkozó fogalmaink revíziója, újrafogalmazása. Érinti ez a feladat a politikai közösség természetére vonatkozó vizsgálatokat: ez a probléma jelenik meg a klasszikus és mai szerződéselméletekről folyó vitákban éppúgy, mint a különböző szubsztanciális közösségfogalmakban, de ide tartozik a modernitás jellegzetes közösségfogalmáról, a nemzetről folytatott szerteágazó filozófiai diskurzus is. A közösség fogalmának folytonos újradefiniálása mély összefüggésben van a kultúrára vonatkozó filozófiai reflexiókkal, amelyek a kultúrkritika mára némileg elkoptatott fogalmával írhatók körül, és elkerülhetetlenül vezet az emberi természet újragondolására, magában foglalva olyan, a praxishoz közeli témákat, mint a nevelés kérdése.

Tematikus összeállításunkat az e témákban megkerülhetetlen *Jean-Jacques Rousseau* alakja köré szerkesztettük, tekintettel arra, hogy tavaly emlékeztünk meg születésének háromszázadik évfordulójáról. Az ELTE BTK Filozófia Intézet és a Magyar Filozófiai Társaság 2012. szeptember 27–28-án az immár hagyományossá vált tanévnyitó konferenciát ajánlotta a genfi polgár emlékének *Természet, szenvedély, szerződés: Rousseau-n innen és túl* címmel. Konferenciaszámokat ugyan sem módunkban, sem szándékunkban nem áll kiadni, mindazonáltal e szám tematikus összeállításának három szerzője közül ketten az említett konferencián elhangzott előadásuk gondolatmenetét kerekítették ki tanulmánnyá. Szerkesztőségünk ezúton mond köszönetet a konferencia szervezőinek, hogy a témakiírással és a konferencia inspiráló vitalégkörével hozzájárultak a közölt tanulmányok létrejöttéhez. Az írások egyike sem a szó szűkebb értelmében vett Rousseau-elemzés; mindegyikük a genfi polgár által tárgyalt fő kérdések valamely csoportjának utóéletét, aktualitását vizsgálja, hangsúlyozva természetesen a rousseau-i örökség jelenőségét. *Tanulmány* rovatunk első szerzője, *Orthmayr Imre* egyszerre helyezi bele ezt az örökséget az aranykorelméletek és a szerződéselméletek hagyományának kettős, egymást keresztező vonatkoztatási rendszerébe, illetve a szerződéselméleti modell közelmúltbeli újjászületésének kontextusába. *Hankovszky Tamás* elemzése arra világít rá, hogy a genfi polgár

antropológiája hogyan hatotta át a német klasszikus filozófia, ezen belül főként Fichte és persze Kant gondolkodását, a német filozófia közvetítésével némely elemében máig ható következményekkel. *Nyirkos Tamás* írása izgalmas, fontos, ugyanakkor az elemzésekben gyakran háttérben maradó, vagy csupán felszínesen vizsgált kérdést érint: a posztmodern gondolkodás viszonyát a modernitás klasszikus, természetkultusszal párosult kultúrkritikájához. E kérdéskörben Rousseau életműve szintén megkerülhetetlen.

Örvendetesen gyarapodott e számban *Varia* rovatunk. Voltaképpen e rovat állapota kell hogy tükrözze a magyar nyelvű filozófiai szakma hétköznapi üzemmenetét: akkor nyugodhatunk meg, ha az aktuális évfordulóktól és a szerkesztőségi hirdetmények által sugallt súlyponti témáktól függetlenül, pusztán az e rovat számára minden külön felhívás nélkül beérkező kéziratokkal is többszörösen ki tudjuk tölteni a lapszámok terjedelmét, és nekünk „csupán" az a dolgunk marad, hogy a jó kéziratok közül kiválasszuk a legjobbakat. Nem egyenletes sebességgel ugyan, de úgy tűnik, hogy egyre közeledünk ehhez a szerkesztői célhoz. A rovat írásai egyébként változatos tematikájukat tekintve első pillantásra történeti túlsúlyúnak tűnnek, azonban mindegyikük határozott következtetéseket von le témájából a kortárs filozófia számára is. *Varga Péter András* mikrofilológiai részletességgel okadatolt tanulmánya a Husserl–Heidegger-viszonyról arra az általános következtetésre fut ki, hogy valamely filozófiai irányzat (esetünkben a fenomenológia) saját történeti hagyománya ápolásának az összekeverése a filozófiatörténet-írással messzemenő (negatív) következményekkel jár az adott irányzat önmegértésére. *Makk Norbert* hasonlóképpen alapos Hegel-elemzésének is az a távolabbi célja, hogy a szövegeknek a mai olvasó számára nehezen megközelíthető tartalmát elhelyezze a modern nyelvelméletek fogalmi keretében. *Tanács János* újabb eredményei a Bolyaiak nem-euklideszi geometriájának geneziséről szintén nem csupán történeti adalékokul szolgálnak, hanem egyben a matematikai elmélet mélyebb megértését is szolgálják. *Koczka Szilárd*nak kortárs okságelméletek közötti vitában újabb érveket felkínáló írása számára a történeti anyag – számára ez természetesen Hume-ot jelenti – már szinte csak kötelező hivatkozást jelent.

Fórum rovatunkban *Tőzsér János* a tőle megszokott stílusban, könnyednek látszó esszében fogalmazza meg valójában nagyon is szigorúan átgondolt, remélhetőleg (jó értelemben) provokáló, vagyis diszkussziót elindító téziseit, ezúttal a szkeptikus pozíció védelmében. A rovatban még *Zuh Deodáth* válaszol azokra a bírálatokra, amelyeket korábban hasábjainkon közölt recenziója váltott ki. A jelen lapszámban közölt viszontválaszával szerkesztőségünk a vitát befejezettnek tekinti.

Szemle rovatunk a könyvkritikák iránti megélénkülő érdeklődésről tanúskodik. Csak remélni tudjuk, hogy szerzőink és reménybeli szerzőink recenzióírási kedve a jövőben tartósnak bizonyul. A legutóbb megjelent filozófiai könyvek válogatott listájának közlésével szerkesztőségünknek egyik nem titkolt célja

éppen az, hogy fölhívja a figyelmet az ismertetésre érdemes könyvekre. A lapszámunkban bemutatott kötetek igen változatos tematikát képviselnek. *Takó Ferenc* a konfuciánus hagyomány alapkönyvének új magyar fordítását értékeli, míg *Nagy József* a magyar Croce-kutatás legújabb eredményeit mutatja be, *Paár Tamás* pedig a morálfilozófia friss kötetének kritikai ismertetésére vállalkozik.

Lapszámunk végén szomorú kötelességünknek teszünk eleget *Hörcher Ferenc* megemlékezésével *Hont István*ról (1947–2013), szerkesztőbizottságunk közelmúltban elhunyt, haláláig a cambridge-i King's College-ban munkálkodó tagjáról.

Mester Béla

ORTHMAYR IMRE

Szerződéselmélet, aranykorelmélet és társadalomtudomány

I. KLASSZIKUS SZERZŐDÉSELMÉLETEK

1. Az érvelés felépítése

A *Leviatán* argumentatív alapszerkezetének egyik lehetséges logikai rekonstrukciója a következő:

(a) Az emberek eredendően $T\{t_1, t_2, t_3, \ldots t_n\}$ természettel rendelkeznek.
(b) Az emberek $K\{k_1, k_2, k_3, \ldots k_n\}$ körülmények között élnek.
(c) K körülmények között T természetű emberek $V\{v_1, v_2, v_3, \ldots v_n\}$ módon viselkednek.
(d) A V módon viselkedő emberek együtt $Á\{á_1, á_2, á_3, \ldots á_n\}$ állapotba kerülnek.
(e) $Á$ állapot hátrányait úgy tudnák elkerülni, ha betartanák $M\{m_1, m_2, m_3, \ldots m_n\}$ magatartásszabályokat.
(f) M magatartásszabályok betartása $B\{b_1, b_2, b_3, \ldots b_n\}$ berendezkedés révén biztosítható.
(g) B berendezkedés $A\{a_1, a_2, a_3, \ldots a_n\}$ aktussal hozható létre.

Ha specifikáljuk a Hobbes által megadott jellegzetességeket, akkor igen összetett és szigorú elméletet kapunk. Az emberi természetről nyújtott beszámolójának legfontosabb elemei a következők: (t_1) bírvágy, (t_2) becsvágy, (t_3) hatalomvágy, (t_4) biztonságvágy, valamint egy komparatív tulajdonság, (t_5) az emberi képességek viszonylagos egyenlősége (13. fejezet). Érvelése erősen épít három további ismérv meglétére: (t_6) instrumentális racionalitás, (t_7) stratégiai racionalitás, (t_8) racionális előrelátás. A teljes képhez hozzá lehet tenni más tulajdonságokat, valamint néhány tulajdonság – mint például az irigység és gonoszság – jelentőségteljes hiányát, de Hobbes következtetéseinek levonásához ezekre alig van szükség. Van azonban egy további antropológiai univerzálé, amelynek az érvelés fő vonalában nincs szerepe, de amely egyedül is el tudja látni annak egyik részfeladatát, nevezetesen a hadiállapot kialakulásának magyarázatát. Ez a véleménydominancia olthatatlan vágya: vagyis hogy mindenki azt akarja, hogy az ő véleménye kerekedjen a többieké fölé. Hobbes a 'jó' jelentésének elem-

zésekor tér ki erre. Mint írja, vonzalmaink és ellenszenveink alapján nevezünk valamit jónak vagy rossznak, ami viszont egyénenként változik a vérmérséklet, a szokások és ítéletek különbségeinek megfelelően. Sőt, ugyanaz az ember is másként vélekedik ugyanarról a dologról különböző alkalmakkor, s másként értékeli azt. „Ebből pedig vita, nézeteltérés és végül háborúság származik. Ezért az emberek mindaddig puszta természetes állapotban, azaz hadiállapotban vannak, ameddig a jó és a rossz mércéje az egyéni vonzalom" (Hobbes 1999. 196).

Az emberek eredeti életkörülményeinek négy legfontosabb jellemzője: (k_1) korlátozott természeti erőforrások, (k_2) sűrű emberi környezet, (k_3) a pozicionális javak szűkössége, (k_4) a közhatalom és bármilyen szilárd uralmi viszony hiánya. Releváns viselkedésük *(V)* egy mondatban összefoglalható: szüntelenül egymásra támadnak, és meg akarják ölni, vagy le akarják igázni egymást. *Á* természeti állapot, melynek ismérveit egy hamarosan bemutatásra kerülő idézet felsorolja. *M* magatartásszabályok az úgynevezett természettörvények, amelyekből hozzávetőlegesen tizenöt van: (m_1) mindenki békére törekedjen, (m_2) a természeti jogokról való kölcsönös lemondás, (m_3) a megkötött megállapodások teljesítése, (m_4) mások jóakaratának hálás fogadása, (m_5) másokhoz való alkalmazkodás és előzékenység stb.). Hobbes úgy látja, hogy ez a felsorolás sokak számára talán túl bonyolult, s ezért összefoglalja egy könnyen érthető alapelvben, ami nem más, mint az Aranyszabály: Ne tedd meg mással, amit nem akarsz, hogy veled megtegyenek (14–15. fejezet).

B berendezkedés a Leviatán, egyszerűen szólva az állam. Ennek is közel tizenöt ismérvét sorolja fel Hobbes, amelyek nem mások, mint az uralkodó defintív jegyei és felségjogai. A felsorolás elején a következők szerepelnek: (b_1) a Leviatán olyan személy vagy testület, amely minden hatalmunkkal és erőnkkel rendelkezik; (b_2) az uralkodó hatalma az alattvalók által megkérdőjelezhetetlen, visszavonhatatlan és másra át nem ruházható; (b_3) az uralkodó minden alattvalójával szemben bármilyen cselekedetre fel van jogosítva; (b_4) az uralkodó nem szerződés által kapta a hatalmát, így sem szerződésszegésről, sem a szerződés hatálytalanításáról nem lehet szó (ez úgy értendő, hogy az uralkodó maga nem szerződő fél, noha hatalmának forrása az alattvalók korábbi szerződése egymással); (b_5) az uralkodó hatalma nemcsak minden egyes alattvalója hatalmánál, hanem alattvalói összességének hatalmánál is nagyobb. És így tovább (18. fejezet). *A* aktus pedig a társadalmi szerződés, amelynek két alapvető összetevője van: (a_1) minden ember kölcsönösen megállapodik egymással, hogy egyvalakire ráruházzák minden erejüket a béke védelmében; (b_2) az emberek testületileg mint megbízók felruháznak valakit ezzel a hatalommal (17. fejezet).

Hobbes érvelésének formális szerkezete nagyjából megfelel más szerződéselméletek argumentációjának, még ha az egyes változók a különböző szerzőknél egymástól némiképp eltérőek is. A klasszikus szerződéselméletek alapszerkezete ugyanakkor bemutatható ennél szűkszavúbban is. Teljesen lecsupaszított formában a következő három összetevőre redukálható:

(a) Van egy kiinduló állapot, amely az embereknek nagyon rossz, vagy legalábbis sok kívánnivalót hagy maga után (természeti állapot).
(b) Közös megegyezéssel végrehajtanak egy kollektív aktust helyzetük jobbítása végett (szerződés).
(c) Együttes cselekvésük eredményeként, eredeti terveiknek megfelelően a korábbinál kedvezőbb helyzetbe kerülnek (állam).

Bármennyire leegyszerűsített is, a szükséges tartalmi feltöltéssel ez az alapszerkezet is el tudja látni a kontraktárius érvelés feladatát, az állam legitimitásának sajátos típusú megalapozását, amely egyértelműen megkülönbözteti más, hasonló célú elméletektől, nevezetesen az állam igazolását Istentől, eredendő kiválóságokból vagy alávetettségből, avagy a hódítás jogából származtató elméletektől. Ebben a fejezetben e három tétel rövid kibontását nyújtom.

2. A természeti állapot

A fent vázolt redukált alapszerkezetből következik a szerződéselméletek első nélkülözhetetlen összetevője, hogy az emberi élet az eredeti, természeti állapotban rossz. Ez a rosszaság eltérő fokú és jellegű lehet. Szélső esetben teljesen elviselhetetlen, csupán a legnyomorúságosabb fennmaradást teszi lehetővé, vagy még azt sem, enyhébb változataiban az emberi szükségletek kielégítésének korlátozott lehetőségei és az ebből és más forrásokból fakadó, kevésbé gyilkos konfliktusok képezik az eredeti helyzet visszásságait. De annyira mindenképpen kedvezőtlennek kell lennie, hogy az emberek ki akarjanak keveredni belőle.

Hobbes festette a legsötétebb képet a természeti állapotról. Szerinte közhatalom nélkül nemcsak a „mindenki háborúja mindenki ellen" kikerülhetetlen, de a harci cselekmények szünetelése, vagyis a „béke" időszaka is nyomorúságos:

> Ilyen körülmények közt nincs helye a szorgalomnak, mert a gyümölcse bizonytalan, ezért aztán nincs se földművelés, se hajózás, se tengeren túlról behozott áru, se kényelmes épület, nincsenek nagy erőt igénylő tárgyak ide-oda szállításához szükséges eszközök, semmiféle ismeretszerzés a Föld ábrázatára vonatkozóan, se időszámítás, se művészetek, se irodalom, se társadalmi érintkezés, s ami a legrosszabb: örökös félelem uralkodik, az erőszakos halál veszélye fenyeget, s az emberi élet magányos, szegényes, csúnya, állatias és rövid (Hobbes 1999. I. kötet, 168–169).

Hobbes az emberek önző természetes vágyait tekinti a hadiállapot legjelentősebb forrásának. Hume – a szerződéselméletek kritikusa – rá célozhatott, amikor arról írt, hogy a filozófusok igencsak túlozni szoktak az emberi önzés bemutatásakor:

> az emberiségről e tekintetben adott jellemzések, amelyekben bizonyos filozófusok olyannyira tetszelegnek, semmivel sem hívebbek a természethez, mint a szörnyetegek leírása szokott lenni a mesékben és a regényes történetekben. Korántsem gondolom, hogy az emberek senki mással nem törődnek, csak saját magukkal; inkább az a véleményem, hogy noha ritkán találkozunk olyasvalakivel, aki akár csak egyetlen más embert jobban szeretne saját magánál, az is ritkán fordul elő, hogy valakiben az összes gyengéd érzelem együttvéve sincs túlsúlyban minden önzésével szemben (Hume 2006. 482–483).

A szerződéselméleti hagyomány nem minden képviselője tekintette szélsőségesen önző és összeférhetetlen lénynek az embert. Grotius az emberi faj sajátos jellemvonásai közé sorolja a rendezett együttélés vágyát, a mások iránti részvétet és a mások javát szolgáló cselekvés iránti hajlamot (Grotius 1999. Bevezetés). Locke szerint pedig az egymás iránti jóindulat és a kölcsönös segítségnyújtás jellemzi a természeti állapotban élő embereket. Mindazonáltal alapvetően mindketten önérdekkövető lénynek tartották az embert. Grotius szerint az, hogy másokra is tekintettel vannak az emberek, csupán saját hasznuk biztosítására irányuló törekvésük korlátozását jelenti. Vagy ahogyan Richard Tuck írja: „Grotius az olyan erkölcsi érzelmeket, mint például a *jóindulat* – hogy nemcsak nem ártunk felebarátunknak, hanem segítünk is neki –, a minimális közös alapnál magasabbra helyezte: a művéből kibontakozó társadalom olyan, meglehetősen zárkózott egyénekből áll, akik saját személyük közös biztonságát leszámítva nem törődnek a köz javával" (Tuck 1993. 36). Locke természettörvénye is csak az egyén saját érdekének biztosítása után írja elő számára a másokkal való törődést: „Ahogyan mindenki *köteles megvédeni önmagát*, […] ugyanezen oknál fogva, *meg kell védenie*, amennyire csak tudja, *a többi embert is*, ha ezzel nem kockáztatja saját fennmaradását" (Locke 1986. 43).

Maga Hume sem kívánja kétségbe vonni az egoizmus túlsúlyát az emberi természetben. Ő is az önzést tekinti a társadalmi együttélés legfőbb antropológiai akadályának. Ezen nem változtat, hogy a mások iránti gyengéd érzés szerinte a legtöbb emberben túlsúlyban van önző érzületeivel szemben. Az előbb idézett rész után így folytatja a megkezdett gondolatot:

> Ez a nagylelkűség bizonyára becsületére válik az emberi természetnek, de észre kell vennünk: az ilyen nemes vonzalom nemhogy alkalmassá tenné az embereket a nagyobb társadalmakban való részvételre, inkább ellentétes az ilyesmivel, majdnem ugyanannyira, mint a legszűkösebb önzés. Mindenki jobban szereti saját magát, mint bárki mást, s a másik iránti szeretetében leginkább a rokonaihoz és ismerőseihez vonzódik, ez pedig szükségképpen ellentétet támaszt a szenvedélyek között, és következésképpen a cselekedetek között is, ami elkerülhetetlenül veszélyessé válik az újonnan kialakult egyesülésre nézve (Hume 2006. 483).

Ha együttvéve túlsúlyban is vannak az ember altruista érzelmei egoizmusával szemben, altruizmusa akkor is behatárolt, a hozzá közel állókra korlátozódik. Önreferenciális, egocentrikus altruizmus. Nem szünteti meg a természeti állapot problémáját, csak más szintre helyezi, ami most nem az egyes egyének, hanem a családok vagy más csoportok közti konfliktusok szintjén jelentkezik.

A természeti állapot sötétebb színezetű változataiért nemcsak az egoizmus túlzott mértéke vagy kiterjedése a felelős, hanem affektív jellege is. Mint Spinoza írja, az ember „szükségképpen szenvedélyeknek van mindig alávetve", ami az embereket állhatatlanokká és egymás ellenségeivé teszi (Spinoza 1997. 264, 288, 297). Ezzel nemcsak másoknak, hanem maguknak is ártanak: az affektusainak alávetett ember szolga, s csak akkor lehetne szabad, ha az ész irányítása alatt élne. A szenvedélyek uralma az egyén saját hasznát is kevésbé szolgálja, mint a higgadtan megfontolt önérdek-érvényesítés. A *Politikai tanulmány* első két fejezetében Spinoza a következő tételek kifejtésével mutatja be a természeti állapotot: (a) Az indulatok szükségszerűen tartoznak az emberi természethez, az emberek szükségképpen alá vannak vetve nekik. (b) Az ész előírásai megfékezhetnék az indulatokat, de az emberek többsége nem képes ezek követésére. (c) Indulataiktól vezérelve az emberek versengenek egymással, igyekeznek egymást elnyomni, és természettől fogva egymás ellenségei. (d) Amit az embernek hatalmában áll megtenni önmaga fenntartása és vágyai kielégítése érdekében, azt jogában áll megtenni. (e) Mivel az embereket vak kívánság vezeti, ezért az ember természetes hatalmát és jogát nem az ész, hanem bármely olyan vágy által kell meghatározni, amely cselekvésre készteti őket, s amely által önmagukat fenntartani törekszenek. (f) A természetjog értelmében tehát az ember mindent megtehet, ami hatalmában áll önmaga fenntartartása és vágyai kielégítése érdekében. Csakhogy az ember a természeti állapotban nem tud élni e jogával: csak addig van birtokában, ameddig védekezni tud mások ellen, s egymagában hiába igyekszik védekezni mindenki ellen. Ameddig tehát az ember természeti joga az egyes ember joga, addig az a semmivel egyenlő. (g) Természetjogról mint ténylegesen érvényesíthető jogról tehát csak akkor beszélhetünk, ha az emberek egyesítik jogaikat. De akkor mindenkinek csak annyi természeti joga marad, amennyit a közös jog enged neki. A közös jog kikényszerítése a kormányzat dolga. (h) Az emberek békés együttélését az állam mozdíthatja elő. Úgy vannak megalkotva, hogy nem élhetnek jogközösségen kívül (Spinoza 1957).[1]

[1] E gondolatok már korábban megfogalmazódtak a *Politikai-teológiai tanulmány*ban és az *Etika*ban. Az *Etika* IV. részének 37. tételéhez fűzött 2. megjegyzés tartalmazza tömör összefoglalásukat. Boros Gábor Spinoza-monográfiájában behatóan elemzi e rövid szövegrész mondandóját és jelentőségét. Mint írja, az itt megfogalmazott államelmélet nemcsak az *Etika* korábbi részeinek zárókövét képezi, hanem azt is nyilvánvalóvá teszi, hogy „a korabeli társadalomfilozófia alapfogalmai milyen súrlódásmentesen illeszkednek bele a spinozai rendszerbe" (Boros 1997. 189). Ennek fényében különösen szembeszökővé válik, hogy e veretesen szerződéselméleti gondolatok mennyire más elméleti kontextusban kristályosodtak ki, mint a velük rokon kortárs elképzelések. Spinoza jelen témában megfogalmazott gondolatai an-

3. A szerződés

A szerződéselméleti koncepció képviselői szerint a társadalmi szerződés nem más, mint a rendezett együttélést biztató közhatalom létrehozásában való megegyezés. A fogalomalkotásnak ez a módja azonban sok nehézséggel terhes. Nem nagyon lehet a társadalmi szerződésről plauzibilis beszámolót nyújtani: elképzelni sem lehet, hogy pontosan mi történik akkor, amikor – Hobbes vagy Rousseau megfogalmazásával – az emberek kölcsönösen lemondanak jogaik valamely vagy túlnyomó részéről, s hogyan történik ezek végleges vagy időleges átruházása; nem lehet jól megindokolni, mitől lesz érvényes a megegyezés a később vagy máshonnan jöttek számára; és tisztázatlan a szerződés érvényességének idő- és térbeli határaival kapcsolatos többi kérdés is. Még az elmélet legkövetkezetesebben felépített hobbesi változata számára is megoldhatatlan nehézséget jelent a társadalmi szerződés fogalma. Nála a természeti állapot kiküszöbölhetetlen és legsúlyosabb problémája, hogy érvényes szerződéseket kötni benne lehetetlen. Még teljesen hétköznapi, kis jelentőségű, kétszereplős, rövid távú szerződések érvényesítésére sincs mód. Ilyen helyzetben eleve elképzelhetetlen egy olyan grandiózus megegyezés, mint a társadalmi szerződés. Amikor Hobbes leírja az aktust, maga sem szerződést mutat be. A szerződésnek – a cserétől eltérően – lényeges eleme a vállalt kötelezettségek teljesítésének időbeli aszimmetriája: én ma adok neked valamit, te holnap nekem valami mást. A hobbesi társadalmi szerződés viszont egyidejű teljesítés: mindenki egyazon időpontban mond le jogairól és ruházza át azokat egy személyre vagy testületre (Hobbes 1999. I. kötet, 208–209). Ezzel a logikai problémát sikerült megoldania (vagyis nem szerződésről van szó), de továbbra sem világos, hol és hogyan játszódik le egy ilyen aktus: hol, mikor gyűjtik össze beadott jogaikat, pontosan mit tesznek a kosárba, és hogyan adják azt át így létrehozott feljebbvalójuknak? Az egyidejű teljesítés képzete is problematikus, hiszen – mint Ludassy Mária írja – „az elsőnek teljesítő, a jogátruházásban-lemondásban előbb gesztust tevő menthetetlenül kiszolgáltatja magát a másiknak. […] A kritikus pont […] az, amidőn én már a szerződés szerint lefegyverzem magam, a másik még megtartja természetes jogait – azaz az övédelem minden eszközét. Mint a westernfilmekben: egyszerre kell eldobni (vagy előrántani) a coltot, a rosszabb reflexű (vagy aki nem hitszegő) feltehetően golyót kap" (Ludassy 1999. 24–25).

John Plamenatz szerint eleve nincs értelme arról beszélni, hogy az emberek nagy sokasága szerződést köt egymással: ez fantáziaszülemény vagy – a hallgatólagos szerződésre való hivatkozás esetén – hibás nyelvhasználat (Plamenatz 1992a. 216). A politikai filozófusok által elképzelt összes társadalmi és kormány-

nak ellenére mutatnak nagyfokú hasonlóságot Hobbes koncepciójával (olykor pedig sajátosan Rousseau-éval), hogy – mint Alasdair MacIntyre írja – „Hobbes mindenben ellentéte a korszak egyetlen vele egyenrangú morálfilozófusának, Spinozának" (MacIntyre 2012. 208).

zati szerződésről elmondható, hogy nem szerződés. A szerződés a szó bevett használatában önkéntes és szándékos megegyezésre utal, amely olyan kötelezettségeket teremt, amelyek nélküle nem léteznének, és ezáltal nincs helye a társadalom és a kormányzat eredetének vagy természetének magyarázatában (Plamenatz 1992a. 221). Az elmélet lényegi gyengesége abban áll, hogy olyan tranzakciók eredményeként próbálja magyarázni a társadalmi rendet, amilyenek ezen a renden kívül nem lehetségesek. Úgy tárgyalja az embereket, mintha már a társadalomtól függetlenül olyanok lennének, amilyenekké csak a társadalomban válhatnak: jogok és kötelességek viselői, szerződésre képes lények (Plamenatz 1992a. 232–233).

A szerződésmetafora lényegi üzenete az, hogy az emberek önként, kölcsönös egyetértésben, saját sorsuk jobbra fordítása céljából, tudatosan és előrelátóan emelik maguk fölé az államot. Ez utóbbi mozzanat, a tudatosság és tervszerűség volt Hume számára alapvetően elfogadhatatlan. Két másik skót filozófus talált megfelelő kifejezést rá. Adam Smith a „láthatatlan kéz" teorémájával, Adam Ferguson pedig az „emberi cselekvések eredménye, de semmiféle célnak nem kivitelezése" megfogalmazással. Majd pedig az ír Edmund Burke explikálta szenvedélyesen a Hume által képviselt álláspontot a francia forradalom kapcsán, nevezetesen, hogy az emberi értelem és előrelátás nem képes olyan bonyolult képződményeket létrehozni, mint a társadalmi és a politikai intézmények, s ha megkísérli, akkor csak füstölgő romokat hagy maga után. És ahogyan a politikai gyakorlatban, úgy az elméletben is végzetes tévedés túl sokra becsülni az értelem tudatos társadalomformáló erejét (Burke 1990). A minden téren (megismerés, erkölcs, politika) következetesen antiracionalista Hume számára az a fő probléma a szerződéselméletekkel, hogy feltételezik: az emberi ész önmagában, pusztán racionális előrelátás alapján képes megoldani az emberi együttélés legfontosabb problémáit (vagy bármilyen fontos problémát), hogy tervezőasztalon születhet az állam.[2] A racionalitás-posztulátum elutasításán kívül egyébként Hume társadalomelmélete minden másban illeszkedik a szerződéselméleti modellhez, csak fokozati különbségek választják el annak többi változatától. Van nála is kedvezőtlen eredeti állapot; a problémát nála is főleg az egoizmus okozza;

[2] Mindazonáltal az *Értekezés az emberi természetről* című művében Hume nem teszi elég egyértelművé, hogy az a fő baja a szerződéselméletekkel, hogy elvileg tartja lehetetlennek a politikai intézmények racionális kalkulációval történő létrehozását. Politikai esszéiben pedig másra irányítja kritikája élét. Abból egyébként, hogy a szerződelméletek nélkülözhetetlen része a racionalitás posztulátuma, nem következik, hogy e felfogás képviselői mind racionalisták lettek volna. Locke és Rousseau nyilván nem volt az. Hobbes esetében annyi elmondható, hogy az euklidészi geometria mintájára maga is deduktív tudományként kívánta felépíteni filozófiáját, azonban ilyen irányú metodológiai programja és önjellemzése részben tévesnek bizonyult (Kavka 1986. 4–9). Roger S. Woolhouse az empiristák közé sorolja Hobbest, annak elismerése mellett, hogy filozófiájának csak bizonyos aspektusaira illik ez a jellemzés, s a kora újkori filozófia racionalista és empirista vonulatának szembeállítása eleve problematikus (Woolhouse 1988. 1–3, 29–44).

nála is valamiféle megegyezéssel *(convention)* kerülnek ki az emberek a meglehetősen előnytelen, bár nem katasztrofálisan rossz kiinduló helyzetből; s a kormányzat feladata nála is – miként Hobbesnál – önmagunk megkötése, vagyis annak megakadályozása, hogy saját hosszú távú érdekeink ellen cselekedjünk pillanatnyi vágyaink hatására. Sőt, az ésszerűség és célszerűség fontosságát is elismeri, és még azt is, hogy múltbeli tapasztalatokra támaszkodva s kellőképpen kiművelt elmével az ember még társadalmi intézményeit is jótékonyan és hatékonyan alakíthatja tudatos megfontolások alapján. Számára az a racionalitásfelfogás volt elfogadhatatlan, amelyet később Friedrich von Hayek „konstruktivista racionalizmus"-nak nevezett.[3]

Az egoizmus és a racionalitás feltételezésének szükségessége oly erős a szerződéselméleti érvelésben, hogy minden ellenérzése dacára maga Rousseau is rákényszerül szerződéselméletének megalkotásakor. Ugyanakkor az egoista és racionális lények a 17–18. századi *social fiction* konstrukciói szerint nemcsak kölcsönös megegyezéssel kerülhetnek ki kezdeti lehangoló helyzetükből, mint ezt Mandeville *Vizsgálódások az erkölcsi erények eredetéről* című műve mutatja: a mindenki számára előnyös társadalom kialakulása nála annak eredménye, hogy ravasz filozófusok vagy politikusok az erény és a bűn képzetének bevezetése révén fiktív jutalmakkal és büntetésekkel rávették az embereket, hogy fogják vissza önző késztetéseiket, és legyenek jobban tekintettel másokra (Mandeville 1996). A résztvevők nem maguk tervezték így, nem is tudták, mi történik velük. Ez nem szerződéselmélet, hanem az erkölcs és a társadalom létrejöttének vagy igazolásának manipulációs elmélete, annak egyfajta paternalista változata. Rousseau is előállt egy manipulációs konstrukcióval az *Értekezés az emberi egyenlőtlenség eredetéről* második részében, amely viszont nem paternalista jellegű, hanem egyszerűen mások önérdekű becsapására irányuló konspiráció. Ez Rousseau „szerződéselmélete" ebben a munkában, amelynek semmi köze *A társadalmi szerződésről* koncepciójához.[4]

[3] Hayek 1984. 182. Hayek gyakran visszatérő témája a társadalmi intézmények „művi" és „tervezett" létrehozását és átalakítását valló felfogások szembeállítása a „spontán" kialakulásukat és formálódásukat valló elképzelésekkel. Az előbbit a karteziánus racionalizmus hatása alatt álló kontinentális, a másikat brit társadalomelméleti modellnek tekinti. Ugyanezt a szempontot érvényesíti a szabadság (Hayek 1960. 4. fejezet) és az individualizmus (Hayek 1992) két eltérő értelmezésének szembeállításakor. Mint Hume nagy tisztelője, óv attól, hogy annak antiracionalizmusát bárki összetévessze az irracionalizmussal vagy a miszticizmussal: Hume racionális érveléssel utasította vissza az ész túlzó és illuzórikus jogigényeit (Hayek 1960. 69). Hayek ugyanakkor tisztában van a szerzők földrajzi alapon történő csoportosítása veszélyeinek. Például Hobbes és Bentham szerinte is inkább a kontinentális, Motesquieu és Constant viszont a brit szellemi tradíció részét képezi.

[4] Rousseau az *Értekezés*ben a következőképpen írja le a „társadalmi szerződést": „A keletkezőfélben levő társadalom a legszörnyűségesebb hadiállapotnak adott helyet: a lealacsonyított és megszomorított emberi nem többé nem tudott visszatérni eredeti útjára és lemondani szerencsétlen vívmányairól […]. Lehetetlen, hogy az emberek végül is ne gondolkodtak volna el nyomorúságos helyzetükön és a rájuk zúduló balsorson. Kivált a gazdagok hamarosan megérezhették, milyen hátrányos rájuk nézve az állandó háborúskodás, hiszen minden költségét

4. Az állam

A szerződés elsődleges célja az állam létrehozása, de egyes szerzők szerint ennek előfeltétele a társadalom létrejötte, amit szintén szerződéssel kell megteremteni. Plamenatz a következőképpen vázolja fel az erre vonatkozó elképzelések alakulását: A társadalmi szerződéselméletet először a 16. században használták a vallási kisebbségek érdekében a hugenották és a jezsuiták. Az ellenállás jogához való hasonlósága és nyilvánvaló középkori forrásai ellenére semmilyen korábbi elmélettel nem rokonítható, mivel korábban nem létezett az az egységes, mindenre kiterjedő világi politikai hatalom, amellyel szemben megfogalmazták. A korai szerződéselméletek azt mondják, amit a középkori politikai gondolkodók nem állítottak, hogy „az embereknek, mivel egymással egyetértésben emeltek uralkodót maguk fölé bizonyos célokból, joguk van ellenállni neki vagy elmozdítani, ha folyamatosan meghiúsítja ezeket a célokat" (Plamenatz 1992a. 216). A szerződés tárgya kezdetben egyértelműen a kormányzat volt. A hugenotta Mornay szerint csak a kormányzat jön létre szerződéssel, melynek a nép és a fejedelem a szerződő felei. A jezsuita Suáreznél viszont már megtörténik a társadalmi szerződés és a kormányzati szerződés megkülönböztetése. Hobbes, Locke és Rousseau szerint – folytatja Plamenatz – csak egy igazi szerződés van, a társadalmat létrehozó szerződés. Pufendorf mindkét szerződést használja, s beépít egy közbülső határozatot. Más német jogászok az ő nyomán három szerződésről beszéltek: az egyesülési szerződésről, a rendi megkülönböztetésekre vonatkozó szerződésről és a kormányzati alávetettségre vonatkozó szerződésről (Plamenatz 1992a. 231–232).

ők fedezték: mint minden ember, ők is kockáztatták az életüket, de nekik azonfelül még a vagyonuk is kockán forgott. Egyébiránt pedig, bármilyen színben sikerült is birtoklásaikat feltüntetni; érezniük kellett, hogy törékeny és visszás jogra épül az egész: mivel mindent erővel szereztek meg, mindent el is vehet tőlük az erő, és semmi okuk nem lehet panaszra. Sőt azok sem alapozhatták megbízhatóbb jogcímre tulajdonukat, akik egyedül szorgalmuk által váltak gazdaggá. […] [E]zért a gazdag, a szükség nyomása alatt, végül is kieszelte a legkörültekintőbb tervet, mely az emberi szellemben valaha megfogant, mégpedig azt, hogy a maga javára fordítja az ellene támadók erőit is, védelmezőivé teszi ellenfeleit, új alapelveket sugall és új intézményeket ad nekik, amelyek éppolyan előnyösek lesznek számára, mint amilyen kedvezőtlen volt a természetjog" (Rousseau 1978a. 136–137). „Céljai elfogadtatására a következő agyafúrt érvet módolta ki: »Egyesüljünk – mondta nekik –, hogy megvédjük a gyengéket az elnyomástól, hogy korlátot állítsunk a nagyralátók elé, és biztosítsuk, hogy mindenki birtokolhassa, ami az övé. Vezessük be a jog és a béke rendszabályait, s mindenki legyen köteles hozzájuk igazodni, ne tegyünk kivételt senkivel; az ilyen rendszabályok némiképp ellensúlyozzák a szerencse szeszélyeit, mert az erőset és a gyengét egyformán kölcsönös kötelmeknek vetik alá. Egyszóval, ahelyett, hogy önmagunk ellen fordítanók erőinket, egyesüljünk valamilyen magasabb hatalom alatt, amely bölcs törvények szerint kormányoz, támogatja és védelmezi a társulás valamennyi tagját, visszaveri a közös ellenséget, s örök egyetértést teremt közöttünk«" (Rousseau 1978a. 137–138). Az utolsó mondat megegyezik *A társadalmi szerződésről* programjával, de itt hazug retorikát képvisel, míg ott a legjobban elrendezett társadalmi együttélés magasztos elveit.

Valójában e különféle szerződések megkülönböztetése nem egyértelmű. E bizonytalanságot tükrözi, hogy az egyes szerzőkről nyújtott értelmezések sem egységesek e tekintetben. Locke-ot például – Plamenatztól eltérően – szokás „kétszerződéses" szerzőnek tekinteni. Hobbes esetében ugyan elég meggyőzően hangzik az „egyszerződéses" besorolás, amennyiben nála a társadalmi integrációnak előfeltétele az állam létrejötte, mégis, éppen ő különbözteti meg egyértelműen azt az aktust, amikor mindenki mindenkivel megállapodik abban, hogy a többség mindannyiuk képviseleti jogát átruházza egy személyre vagy gyülekezetre, attól, amikor a többség ténylegesen megegyezik abban, hogy kire ruházza ezt a hatalmat (Hobbes 1999. 210).[5] Rousseau több eltérő álláspontot látszik képviselni e kérdés kapcsán *A társadalmi szerződésről* című művében. Egyik nevezetes megfogalmazása két külön megállapodás eredményének tulajdonítja a nép és az állam létrehozását: „Mielőtt tehát megvizsgálnók azt a cselekedetet, amellyel egy nép királyt választ magának, jó volna először azt a cselekedetet megvizsgálni, amely által néppé válik. Mert ez a cselekedet okvetlenül megelőzi a másikat, és így ez képezi a társadalom valóságos alapját" (Rousseau 1978b. 477). Ugyanakkor a társadalom és az állam létrehozását mégis egyazon szerződés eredményének tekinti: „A fenti meghatározásból kitűnik, hogy a társulás kinyilvánításakor a magánszemélyek és a köz kölcsönös kötelezettséget vállalnak egymással szemben; minden egyén úgyszólván önmagával szerződik, és kettős kötelmet vesz magára: mint a főhatalom részese a magánszemélyekkel szemben és mint az állam tagja a főhatalommal szemben vállal kötelezettséget" (Rousseau 1978b. 480). A III. könyv 16. fejezetének pedig már a címe határozottan leszögezi: *A kormányzatot nem szerződés útján létesítik*.

A „társadalmi" és „állami" integráció különválasztása vagy egyesítése nemcsak nehezen eldönthető az egyes szerzők esetében, de tartalmát tekintve is homályos. A 18. századig az volt az általánosan elfogadott nézet, hogy az embereket az állam készteti rendezett együttélésre. Montesquieu előtt senki nem vállalkozott

[5] Mint Huoranszki Ferenc írja, Hobbes egyik jelentős fordulata az volt, hogy a politikai intézményrendszert egyetlen szerződés eredményének tekintette, a másik pedig az, hogy a szerződést nem történeti tényként, hanem hipotetikus aktusként értelmezte. A korábbi szerződéselméletek két szerződéssel írták le a hatalmi struktúra kialakulását: az első, a *pactum unionis* a természeti állapotban élő elszigetelt egyéneket társadalommá egyesítette, a második, a *pactum subjectionis* az így létrejött „társadalom" mint jogi személy és a potenciális uralkodó között köttetett, kijelölve a „két fél", az uralkodó és az alattvalók jogait és kötelességeit. Újításai eredményeképpen Hobbesnál a hatalmi struktúra létrejöttét „nem a szerződések betartására vonatkozó kötelezettség igazolja, hanem az, hogy a posztulált természeti állapotban élő egyéneknek érdekében áll az intézményrendszer által rájuk rótt kötelezettségek elfogadása. A szerződés fogalma az erre vonatkozó döntést hivatott reprezentálni, ezért azután az esetleges történeti tények nem is kapnak szerepet az igazolásban" (Huoranszki 1999. 126). De még ha hipotetikus is a szerződés, a fent megjelölt hobbesi szövegrész szerint kettő van belőle. Illetve Gregory Kavka értelmezésében mégsem: ez nem két szerződés, hanem egyazon társadalmi paktum – amely egyébként bilaterális megegyezések halmaza – két egymásra épülő szakasza, amelynek eredményeként az uralkodó nem szerződő félként, hanem ajándékként kapja meg a hatalmat (Kavka 1986. 180–181; vö. Hobbes 1999. 175).

a kormányzat és az attól megkülönböztetett társadalmi intézmények, szokások, hiedelmek és attitűdök viszonyának szisztematikus vizsgálatára. Adam Smith újítása volt, hogy az átfogó társadalmi integrációnak és kooperációnak lehet más szervező elve is, mint az állam kényszerítő ereje, így például a piac intézménye, amely a résztvevők önkéntes csatlakozása alapján állami erőszak nélkül teremt rendezett társadalmi együttműködést. Az állammal szembeállított „polgári társadalom" *(civil society)* fogalma már a szerződéselméletekben megjelenik, de elnagyolt formában (Scruton 1983, 66). Tényleges társadalmi tartalommal történő feltöltése Ferguson (Horkay Hörcher 1996. 363–378) és Burke által vette kezdetét, hogy aztán Hegel dolgozza ki – Adam Smith munkamegosztás-fogalmából kiindulva – e szféra *(bürgerliche Gesellschaft)* saját helyének és belső tagolódásának szisztematikus filozófiai elemzését (Hegel 1971. 182–256. §).

A szerződéselméletek célja az állam, pontosabban valamilyen meghatározott típusú jogosítványokkal felruházott állam létének igazolása. Az elmélet ebben a tekintetben is jelentős eltéréseket mutatott. A szerződéselméletnek az volt az eredeti feladata, hogy igazolja a zsarnoki kormányzattal szembeni ellenállást. De ahogyan egyre népszerűbbé vált, más célokra is alkalmazták. Hobbes annak bebizonyítására használta, hogy nem létezik ilyen jog. Az a cél, aminek érdekében a társadalmi szerződést bevezették, feledésbe merült – nem mindenki, de sokak számára, akik elfogadták. Locke továbbra is az ellenállás igazolására használta, és több utánzója akadt. De az elmélet a 18. században mindenütt népszerű volt a kontinens politikai szerzői körében, közöttük sok jogásszal, akik egyáltalán nem törekedtek arra, hogy a népi ellenállás ügyét képviseljék. Az abszolút monarchia és a szerződéselmélet együtt virágzott (Plamenatz 1992a. 233).

Bár a különböző szerzők különböző típusú államhatalmak igazolására használták a szerződéselméleti érvelést, az államformák kérdése mintha mégsem nagyon érdekelte volna őket. Bár Hobbes abszolutista, Spinoza demokratikus, Locke alkotmányos, Rousseau pedig totális demokratikus politikai hatalmat részesített előnyben, szinte valamennyien határozottan kijelentették, hogy céljaiknak egyaránt megfelel bármely kormányforma. Hobbes a Leviatánnal szemben egyedül azt a követelményt fogalmazta meg, hogy olyan személy vagy testület legyen, amely minden hatalmunkkal és erőnkkel rendelkezik. Mindegy, hogy demokratikus, arisztokratikus vagy monarchikus, csak szuverén legyen: megkérdőjelezhetetlen, legfőbb hatalom. Spinoza maga is egyrészt az állam szilárdságát tartotta az egyik legfőbb célnak, másrészt a demokratikus rend melletti természetjogi érveket bemutató *Politikai tanulmány* ajánlása annak a kimutatását ígéri, miként kell úgy megszervezni egy társadalmat monarchikus és arisztokratikus kormányzással, hogy ne fajuljon zsarnoksággá, s a polgárok békéje és szabadsága sértetlen maradjon. A közvetlen demokráciát érvényesítő főhatalom Rousseau szerint is egyaránt ráruházhatja a kormányzás feladatát demokráciára, arisztokráciára vagy monarchiára. Ennek szerinte nincs különösebb jelentősége, s egymástól nem választhatók el éles határokkal: „Így hát van egy olyan pont,

ahol mindegyik kormányzati forma összemosódik az utána következővel, s látjuk, hogy jóllehet csak három megnevezésünk van, a kormányzat valójában annyi különböző formát ölthet, ahány polgára van az államnak" (Rousseau 1978b. 530–531).

II. SZERZŐDÉSELMÉLET ÉS ARANYKORELMÉLET

Az aranykorelméleti modell a szerződéselméleti konstrukció diametrális ellentéte. (1) Kiindulópontja az ember számára ideális állapot, a tejjel-mézzel folyó Kánaán, vagy legalábbis egy annyira jó helyzet, hogy az embernek nem áll érdekében kilépni belőle, olyan helyzet, amelyhez képest nem ismeretes kedvezőbb alternatíva. (2) Az innen való kikerülés tehát nem lehet önkéntes, forrása nem lehet bölcs előrelátás és tervezés, hanem csak valamilyen tévedés, hiba, végzetes baleset vagy katasztrófa. (3) A kimeneti állapot pedig szükségképpen roszszabb, általában sokkal rosszabb, mint a kiinduló helyzet volt.

A koncepció számunkra legismeretebb változatát az *Ószövetség* második teremtéstörténete beszéli el. Miután Isten megalkotta az embert a föld porából, és életet lehelt belé, a száraz pusztaság közepén öntözött kertet teremtett számára, hogy gondoskodjon fennmaradásáról. „Az Úristen kertet telepített Édenben, és oda helyezte az embert, akit teremtett. És az Úristen a földből mindenféle fát sarjasztott, ami tekintetre szép és táplálkozásra alkalmas; azután kisarjasztotta az élet fáját a kert közepén, meg a jó és a rossz tudásának a fáját" (Ter 2,8). „Az Úristen parancsot adott az embernek: »A kert minden fájáról ehetsz. De a jó és rossz tudás fájáról ne egyél, mert amely napon eszel róla, meghalsz«" (Ter 2,16–17). Vagyis a Paradicsomban az embernek nemcsak a gondtalan jólét adatott meg, hanem az örök élet lehetősége is. Megfontolatlan nagyravágyása miatt mégis engedett a csábításnak, s evett a tudás fájának gyümölcséből. Az Úr ítélete így szólt: „Mivel […] ettél a fáról, jóllehet megtiltottam, hogy egyél róla, a föld átkozott lesz miattad. Fáradsággal szerzed meg rajta táplálékodat életed minden napján. Tövist és bojtorjánt terem számodra. A mező füvét kell enned. Arcod verítékével eszed kenyeredet, amíg vissza nem térsz a földbe, amiből lettél" (Ter 2,17–18). Az Éden kertjéből kiűzte, s kerubokkal és fenyegető tüzes karddal védte az élet fájához vezető utat.

Az aranykorelméleteknek valamilyen jó, a szerződéselméleteknek valamilyen rossz kezdeti állapotot kell feltételezniük. A két elmélet összeegyeztethetetlen. Ez logikai szükségszerűség, miként Locke szerződéselmélete mutatja. Locke az *Értekezés a polgári kormányzat eredetéről* elején a természeti állapotot a hadiállapottal állítja szembe. E két állapotról azt írja, hogy „annyira távol állnak egymástól, mint amennyire messze van a békesség, a jóindulat, a kölcsönös segítségnyújtás és közös védekezés állapota az ellenségeskedés, a rosszindulat, az erőszak és a kölcsönös pusztítás állapotától" (Locke 1986. 51–52). Locke ter-

mészeti állapotában minden megtalálható, aminek hiánya Hobbes természeti állapotát elviselhetetlenné teszi: hatékony együttélési szabályok, erkölcsi elvek, tulajdon, érvényes szerződések, békesség, jóindulat. Minden ügylet lebonyolítása kölcsönösen elfogadott szerződések alapján történik, melyekben mindenki egyenlő félként, szabadon vesz részt. Az emberek saját érdekeiket érvényesítik, de másokét is figyelembe veszik. Jól megvannak. Hogyan lesz ebből szerződéselmélet?

Locke-nak jó oka volt arra, hogy ne fesse túl sötétre a természeti állapotot. Olyan kiinduló helyzetre volt szüksége, amelynél lehet rosszabb is, azért, hogy a magát a törvények hatálya fölé emelő korlátlan uralkodó számára ne nyújthasson igazolást a természeti állapotra történő hivatkozás. Az abszolút monarchia rosszabb életkörülményeket teremt az emberek számára, mint amilyen a közhatalom nélküli eredeti állapot volt. De Locke-nak be kellett látnia, hogy ennyire pozitívan bemutatott természeti állapotra nem lehet szerződéselméletet építeni. Úgyhogy el kellett rontania a kiindulópontként felvett idilli helyzetet, s ezt meg is tette a következő narratíva segítségével. Kezdetben, mint írja, az emberek rendezetten éltek a természeti törvények, vagyis az emberek közötti együttélés Isten és az ész által meghatározott előírásai szerint:

> A *természeti állapotot* természeti törvény kormányozza, amely mindenkit kötelez; és az ész – amely maga ez a törvény – mindenkit, aki csak hozzá fordul, megtanít arra, hogy mivel az emberek valamennyien egyenlők és függetlenek, senki sem károsíthat meg egy másik embert életében, egészségében, szabadságaiban vagy javaiban (Locke 1986. 42).

Csakhogy, mint mindig, itt is vannak szabályszegők. A szabályszegőket pedig megfelelő szankciókkal féken kell tartani, különben a szabály elveszíti érvényességét. Ez az, amire Locke-nál nem volt megfelelő eszköze a természettörvénynek. A természettörvény erre vonatkozóan egy olyan előírást fogalmazott meg, amely nem bizonyult eredményesnek:

> Hogy pedig az emberek valamennyien visszatartassanak mások jogainak a megsértésétől és egymás megkárosításától, s hogy valamennyien tiszteletben tartsák a természeti törvényt, amely *az egész emberiség* békességét és *védelmét* kívánja, a természeti törvény *végrehajtása* ebben az állapotban az összes emberek kezébe van letéve, miáltal mindenkinek jogában áll megbüntetni a törvény megszegőit oly mértékben, hogy a törvény megsértését megakadályozza (Locke 1986. 43).

Az igazságszolgáltatásnak ez a módja rosszul működik. A bűn büntetésének joga minden embert megillet, a jóvátétel joga viszont csak a sértettet. A jóvátétel jogának nincsenek rögzített szabályai, amiből elfogult és eldönthetetlen viták fakadnak. Az ilyen megoldatlan konfliktushelyzetek eszkalálódnak, s létrejön a

hadiállapot. Ha pedig egyszer létrejött, nem lehet visszalépni onnan. Egyedül úgy lehet kikeveredni belőle, ha létrehozzák a hadiállapothoz vezető probléma megoldását: a vitás ügyeket pártatlanul megítélő bírói intézményt. Locke-nál ez a társadalmi szerződés legfőbb feladata. Vagyis Locke-nak fel kellett adnia aranykorelméleti kiindulópontját ahhoz, hogy eljuthasson szerződéselméletéhez, ami meg is történt.

Hume a szerződéselméletekkel vitázva provokatívan többre értékeli náluk az aranykorelméleteket. Mint írja, semmi akadálya annak,

> hogy a filozófusok, ha úgy tetszik nekik, az állítólagos *természeti állapotra* is kiterjesszék elmélkedéseiket, feltéve, hogy azt pusztán filozófiai fikciónak tekintik, amely sohasem volt és sohasem lehetett valóságos. […] Ezt a *természeti állapotot* tehát puszta fikciónak kell tekintenünk, nem másként, mint a költők által kitalált *aranykort;* mindössze az a különbség, hogy az egyik csupa háború, erőszak és igazságtalanság a leírások szerint, a másikat pedig úgy festik le, mint az elképzelhető legvonzóbb és legbékésebb állapotot. A természetnek ebben a legrégibb korában, ha hihetünk a költőknek, olyan enyhék voltak az évszakok, hogy az embereknek nem volt szüksége ruhára és házra a hideg és a meleg elleni védekezésül. A folyókban bor és tej folyt, a tölgyek mézet adtak, a természet magától teremte meg a legfinomabb ínyencfalatokat. Sőt, még nagyobb előnyei is voltak e boldog kornak. Nemcsak a természetből hiányzott a szélvész és a zivatar, az emberi lélek sem ismerte azokat az ennél is vadabb viharokat, amelyek ma annyi lármát és kavarodást okoznak. Senki sem tudta, hogy mi a kapzsiság, becsvágy, kegyetlenség és önzés; az emberi szellem akkoriban csak olyan indíttatásokat érzett, mint a gyengéd vonzalom, a szánalom, a szimpátia. Az *enyém* és a *tied* megkülönböztetése is ki volt rekesztve a halandók e boldog nemének gondolataiból, s vele együtt magának a tulajdonnak a fogalma, a kötelezettségé, az igazságosságé és igazságtalanságé (Hume 2006. 488–489).

Konklúziója a következő:

> Ezt nyilván üres fikciónak kell tekintenünk, mégis érdemes elgondolkoznunk fölötte, mert mindennél jobban mutatja, hogy miből származnak azok az erények, amelyek jelen vizsgálódásunk tárgyát képezik. Mint korábban megállapítottam, az igazságosság emberi megállapodásokból ered; a megállapodásoknak az a célja, hogy segítsenek bizonyos bajokon, amelyeket szellemünk bizonyos *tulajdonságainak* és a külső tárgyak sajátos *helyzetének* a találkozása okoz. A szellemi tulajdonságok közül az *önzésre* és a *korlátozott nagylelkűségre* gondolunk; a külső tárgyak helyzetét pedig az jellemzi, hogy *könnyen gazdát cserélnek*, s *ritkák* az emberek vágyaihoz és kívánságaihoz képest. Ha a filozófusok nagyon összezavarták is a dolgokat a maguk spekulációiban, a költőket biztosabban irányította ama bizonyos érzék vagy általános ösztön, amely a legtöbb elmélkedésben előbbre visz, mint az eddig ismeretes tudományok és filozófiák bármelyike. Nem volt nehéz észrevenniük, hogy amennyiben minden ember gyengéd

> gondoskodással viseltetnék a másik iránt, vagy a természet bőségesen kielégítené minden vágyunkat és kívánságunkat, úgy semmi helye nem volna az érdekek versengésének, amin az igazságosság alapul; nem volna alkalom olyan különbségeket tenni s olyan határokat szabni a tulajdon és a birtoklás tekintetében, mint amilyenek manapság szokásosak. Ha sikerülne kellő mértékben növelnünk az emberek jóindulatát vagy pedig a természet bőkezűségét, haszontalanná válnék az igazságosság, mert helyét sokkal nemesebb erények és nagyobb áldások foglalnák el (Hume 2006. 489).

Hume azért értékeli nagyra az aranykorelméleteket, mert megmutatták, hogy ha az emberek önzetlenek és nagylelkűek lennének, a külső javak pedig nem lennének szűkösek az emberek vágyaihoz képest, akkor sem erkölcsre, sem államra nem lenne szükség. Csakhogy a szerződéselméleti szerzők pont ugyanezt fogalmazzák meg a másik irányból: azért van szükség erkölcsre és államra, mert az emberek önzők, és a javak szűkösek. E tekintetben Hume lényegi mondanivalója ugyanaz, mint a szerződéselméleti filozófusoké, úgyhogy azok összezavart spekulációval szembeni támadása jelen esetben puszta retorika.[6]

Rousseau a szerződéselméletek három nélkülözhetetlen összetevője közül a természeti állapot részletes bemutatását az *Értekezés az emberi egyenlőtlenség eredetéről* első részében nyújtja, a szerződésről és az annak eredményeként létrejövő állapotról szóló autentikus beszámolóját pedig *A társadalmi szerződésről* tartalmazza. Kézenfekvő és általános feltevés, hogy a két munka együtt alkotja Rousseau szerződéselméletének egészét. Csakhogy a két mű koncepciója egymással nem összeegyeztethető: az egyik aranykorelmélet, a másik szerződéselmélet.

Az *Értekezés*ben Rousseau minden ponton szakít a korábbi szerződéselméletek előfeltevéseivel, először is a változatlan emberi természet feltételezésével. Szerinte az emberi természet a történelem során gyökeresen átalakult. Másrészt, szerinte az eredeti ember nem önző, hanem fajtársaival szemben jóindulatú és együttérző; az önzés csak a társadalom létrejöttével alakul ki benne. De ha nem is lennének alapvetően szelídek, a „mindenki harca mindeki ellen" hobbesi állapota akkor sem alakulhatna ki közöttük, mivel magányosan élnek, nem pedig egymás között, és így lehetőségük sincs arra, hogy konfliktusba kerüljenek egy-

[6] Mint említettem, az *Értekezés*ben Hume nem tette egyértelművé, hogy számára a szerződéselméletek főként a racionalitás posztulátuma miatt elfogadhatatlanok, s ehelyett olyan összetevőiket kritizálta, amelyek némi módosítással nála is megtalálhatók, vagy pedig – mint jelen esetben – némiképp mondvacsinált ürügyet talált a támadásra. Politikai esszéiben más megfontolások vezérelték. *Az eredeti szerződésről* című írásában Locke úgy szerepel, mint annak a tévtannak a „legismertebb fanatikusa", amely a kormányzatot az eredeti szerződésre és népi beleegyezésre alapozza és történetileg belőle eredezteti (Hume 1994. 245). *A passzív engedelmességről* címűben viszont azt írja, mint Hobbes, hogy a fennálló államhatalommal szemben csak a legvégső esetben jogos az ellenállás, amikor az a közösség fennmaradását veszélyezteti (Hume 1994. 248).

mással. De erre nem is lenne semmi okuk, mivel a természet mindennel ellátta őket fennmaradásuk megfelelő szinten történő biztosításához. A természeti ember magányos, szabad, jóindulatú, egészséges, erős, nyugodt és jól alszik.

Miután létrejött a társadalom és az állam, az ember megromlott, elsatnyult, megbetegedett, összeütközésbe került a többiekkel. A természeti ember fenséges, a civilizált nyomorult és gonosz:

> Hasonlítsuk össze előítéletek nélkül a civilizált ember és a vadember helyzetét, és állapítsuk meg, hány új kaput nyitott az előbbi a fájdalomnak és a halálnak, nem is beszélve arról, hogy milyen gonosz, milyen nyomorult, és mennyi szükséget szenved. Ha megfontoljuk, mennyi szellemi kín emészt minket, mennyi heves szenvedély gyötör és kerget kétségbeesésbe, hogy milyen mérhetetlen munka nehezedik a szegények vállára, s ami még veszedelmesebb, milyen elpuhult életmódnak adják át magukat a gazdagok, akik az egyik embert szükségleteiknek áldozzák fel, a másikat meg a szertelenségeiknek; ha a szörnyűséges kotyvalékokra, az ártalmas fűszerekre, a romlott élelmiszerekre, a hamisított gyógyszerekre gondolunk; ha emlékezetünkbe idézzük, mennyi csalásra vetemednek azok, akik árusítják, mennyi tévedésbe esnek azok, akik felírják a gyógyszereket, s mennyi méreg tapad az edényekhez, amelyekben készítik őket; ha felbecsüljük, mennyi járványos betegséget okoz az összecsődült embertömegben keletkező rossz levegő, életmódunk túlfinomult volta, a szobában és a szabad ég alatt való tartózkodás váltogatása, az öltözködésben tanúsított túlságos elővigyázatosság, s mindaz a gondoskodás, ami túlzott érzékenységünk következtében nélkülözhetetlen szokásunkká vált, és ami nem maradhat el – önhibánkból vagy külső okból –, hogy a mulasztás ne kerülne életünkbe vagy egészségünkbe; ha számításba vesszük, hány ezer ember vesztét okozták az egész városokat elemésztő vagy romba döntő tűzvészek és földrengések; egyszóval, ha összeadjuk a veszedelmeket, amelyekkel mindezek az okok fenyegetnek, akkor rá fogunk eszmélni, hogy igen drága árat fizettünk a természetnek, amiért tanításait semmibe vettük (Rousseau 1978a. 171–172).

Rousseau természeti állapotában élve az embereknek nem lehetett okuk elhagyni azt, eszükbe sem juthatott társadalmat létrehozni és államot emelni maguk fölé. Nem is jutott eszükbe semmi ilyesmi. Az állam ebben az írásban nem saját szándékaik és tudatos terveik alapján jön létre, mint a szerződéselméletekben, hanem szerencsétlen kimenetelű véletlenek eredményeképpen. Rousseau itt nem szerződéselméletet, hanem aranykorelméletet alkot. E mű és *A társadalmi szerződésről* között nincs érdemi összefüggés. Ez utóbbi valóban szerződéselméleti munka, de a természeti állapotról nem nyújt szisztematikus áttekintést. Ahol említést tesz róla, ott egészen másként mutatja be, mint korábban:

> Felteszem, hogy a természeti állapotban élő emberek elérkeztek arra a pontra, ahol a fennmaradásukat veszélyeztető akadályok ellenállása már nagyobb, mint az az erő, amelyet az egyén képes kifejteni, hogy fenntartsa magát ebben az állapotban. Akkor ez az eredendő állapot nem maradhat fenn tovább, s kipusztulna az emberi nem, ha nem változtatná meg létezésének módját (Rousseau 1978b. 477).

Az *Értekezés az egyenlőtlenségről* lapjain nem volt szó a természeti állapotban élő emberek fennmaradását fenyegető veszélyekről. Éppen ellenkezőleg, ott semmi veszély nem fenyegette az emberek fennmaradását és jóllétét. *A társadalmi szerződésről* egy másik helyen tartalmaz még információkat a természeti állapotról, ahol Rousseau azt ecseteli, hogy a társadalmi szerződés valójában semmiféle lemondást nem követel a magánszemélyektől, sőt kifejezetten kedvezőbb helyzetbe hozza őket, hiszen „bizonytalan és ingatag helyzetüket biztosabb és jobb helyzetre, természetes függetlenségüket pedig szabadságra cserélték; lemondtak arról a hatalomról, hogy másoknak ártsanak, de elnyerték a biztonságot". S azzal sem veszítettek semmit, hogy életüket kell kockáztatniuk az állam érdekében. „Életüket az államnak szentelik, az állam pedig folytonosan oltalmába veszi; s midőn kockára teszik az állam védelmében, mi mást tesznek akkor, mint hogy visszaadják az államnak azt, amit tőle kaptak? Tesznek-e valamit is, amit nem tettek meg gyakrabban és nagyobb veszélyek közepette a természeti állapotban, amikor az elkerülhetetlen csatározások alkalmával életük árán védelmezték az életük fenntartását szolgáló dolgokat?" (Rousseau 1978b. 497). Az *Értekezés* szerint semmi ilyet nem tettek és nem is tehettek a természeti állapotban. Míg Locke hozzáigazította az eredetileg általa is aranykorként bemutatott természeti állapotot a szerződéselmélet követelményeihez, addig Rousseau meg sem próbálja összebékíteni a két mű eltérő koncepcióját: a társadalmi szerződésről írva egyszerűen figyelmen kívül hagyja korábbi művének a természeti állapotról szóló beszámolóját, és ahelyett az ott bemutatott állapot szöges ellentétét veszi kiindulópontul.

III. A SZERZŐDÉSELMÉLETEK ALKONYA

Annyi bizonyos, hogy a szerződéselméletek az állam, pontosabban az egyes szerzők által preferált jogosítvánnyokkal bíró (vagy éppen nem bíró) állam legitimitását kívánták alátámasztani. Az viszont bizonytalan, hogy milyen szerepet szántak ebben az elméleti igazolásban a tényleges történeti eredetnek. A történeti eredetre való hivatkozásnak hagyományosan komoly legitimáló ereje volt, és az újonnan – éppen Burke kezén – kibontakozó konzervatív gondolkodásban az is maradt, ugyanakkor a filozófiában nagy hagyománya és tekintélye volt a fikcionális érvelésnek is, mint ezt Akhilleusz és a teknős, Buridán szamara, a Földre szállt marslakó és sok más nagy karriert befutó filozófiai gondolatkísérlet

mutatja. A fiktív helyzetekre történő hivatkozásnak is megkülönböztethetjük két válfaját. Az egyik – amit Hume a költők fikcióinak nevez – pusztán kitalált esetekkel kíván szemléltetni valamilyen általános tantételt, a másik a tudományos modellek mintjára működik. Ez utóbbi módon használja például Thomas Schelling, aki a termosztátok működésével modellez bizonyos típusú ciklikus társadalmi folyamatokat (Schelling 1998). A kontraktárius érvelés tehát már a maga korában is alternatív elméleti megalapozások igényével léphetett fel, viszont aktuális támadhatósága és védhetősége nagymértékben múlt azon, hogy a szerzők ténylegesen milyen megalapozást tulajdonítottak nekik.

E tekintetben a klasszikus szerzők notóriusan kétértelműen fogalmaztak. Hobbes így ír:

> Jóllehet sose volt olyan idő, amikor az egyes emberek kölcsönösen hadiállapotban lettek volna egymással, mégis a királyok és a szuverén hatalmasságok függetlenségük következtében minden időben szakadatlanul féltékenykednek egymásra, gladiátorok módjára viselkednek, fegyvereiket egymásra szegezik, és egyik a másikát figyeli, vagyis birodalmuk határain erődítményeket, helyőrségeket meg ágyukat állítanak fel, és szomszédaik nyakára állandóan kémeket küldenek. Ez pedig háborús magatartás (Hobbes 1999. I. kötet, 170).

Hobbes itt különnemű dolgokat állít szembe egymással, s így nem világos, mi következik az első állításból a rá következő másik fényében. Ráadásul első állítását túl erősre fogalmazza, nyilván éppen azért, hogy elejét vegye a lehetséges eredettörténeti kritikának. Ugyanis nyugodtan állíthatta volna azt, amit ténylegesen gondolt, hogy szép számmal akadnak ilyen esetek a közhatalom összeomlásával járó polgárháborúk és vallásháborúk esetében, amelyekkel nemcsak a történelmi múlt, hanem saját kora is látványos példákkal szolgált. Hivatkozhatott volna – mint néhány oldallal korábban tette – azokra a helyzetekre is, amikor az emberi interakciók kívül esnek az állam fennhatóságán, vagy az általa foganatosított retorzió utólag nem kárpótolja a támadás áldozatát. De mondhatta volna azt is – és saját empirikus példái is ebbe az irányba mutatnak –, hogy egyszerűen képzeljük el, mi tarthatná vissza az embereket attól, hogy egymásra támadjanak, ha nem létezne semmilyen megfelelő mértékű külső visszatartó erő.

Locke-nál ugyanezzel a gondatlansággal találkozunk az elmélet módszertani státuszának és releváns bizonyítékainak megjelelölésekor. Már a kérdésfeltevésre sem fordított kellő figyelmet: a szerződéselméletekkel szembeni második ellenvetés rekonstrukciójakor keveri egymással a történeti és a legitimáción alapuló kritikát. A tisztán történeti első kritikára pedig meglehetősen zavaros választ ad (Locke 1986. 108–112). Ráadásul még azzal is bonyolítja a helyzetet, hogy szerinte – Hobbes felfogásától eltérően – bizonyos körülmények között vagy bizonyos cselekvések eredményeképp bármikor vissza lehet kerülni a ter-

mészeti állapotba, annak elhagyása, vagyis a szerződés megkötése után is. Ahhoz, hogy elméletileg termékeny legyen egy fikció, legalább koherensnek kell lennie. A természeti állapot státuszáról tett explicit kijelentések nem tesznek eleget ennek a követelménynek a klasszikusoknál.

Úgy vélem, Hobbesra és Locke-ra egyaránt illik Boros Gábor – a korábban már idézett elemzés részeként megfogalmazott – értelmezése Spinoza álláspontjáról:

> Ezeknek a fejtegetéseknek az alapján nem lehet kétséges, hogy amikor itt Spinoza „természeti állapotról" beszél, akkor nem valamilyen régmúlt állapotra gondol, amelyet mára – akár szerződéskötés útján, akár más módon – teljességgel magunk mögött hagytunk, hanem olyasvalamiről, ami saját létezésünk alapállapota is egyben. Bármi történjék is, ami lehetővé teszi az együttélést, az nem hozhat gyökeres változást, mivel kényszerűen ugyanazokon az ösztönzőkön alapul, mint amelyek a „természeti állapotot" uralják. Radikális változást csak az jelentene, ha az embereknek sikerülne az „ész vezetése szerint élni", amit az iménti idézetben alkalmazott *conjunctivus irrealis* legalábbis nagyon valószínűtlennek láttat. Ez nem kevesebbet jelent, mint hogy a természeti állapot többé-kevésbé mindig velünk van, s bármikor „visszatérhet" (Boros 1997. 190–191).

A 17. század a természettudományi gondolkodás forradalma volt, s ennek bűvöletében fogalmazódtak meg a kor jelentős etikai és politikai filozófia nézetei is. Hobbes módszertani mintaképe – Euklidész mellett – Galilei volt, Hume-é Newton. A 19. század a humán tudományok forradalmát hozta. Ekkor vált – széles körű kihatással – teljesen kifejlett szaktudománnyá a történetírás, ekkor rakta le szilárd alapjait a nyelvtudomány, a szociológia, a kulturális antropológia és a pszichológia. Ezek az új tudományok nem voltak túl türelmesek a szerződéselméletek számukra megalapozatlan kinyilatkoztatásaival szemben, s nem kezdték protektív finomelemzés tárgyává tenni őket. A szerződéselméleti szerzők történeti kijelentései még akkor is érdektelenek voltak a történészek számára, ha történetesen igazak voltak, hiszen nem a megfelelő bizonyítékon nyugodtak, s nem a megfelelő módon artikulálódtak. A 19. századi evolúciós antropológia feltételezte, hogy a társadalmi intézmények párhuzamosan, ideális esetben unlineárisan fejlődtek a különböző népeknél. De a kiindulópont semmiképpen sem olyan volt, mint Hobbes természeti állapota: a természeti népek már az állam létrejötte előtt is jól integrált társadalmat alkottak, amelyek életét a rokonsági és szimbolikus rendszerek, a mitikus hiedelmek és rituális gyakorlatok, a szokások és intézmények részletekbe menően szabályozták (Evans–Pritchard 1997). A politikai filozófia is új problémákkal szembesült, úgyhogy a szerződéselméleti modell ekkor már nem nagyon kellett senkinek, legfeljebb a kritika vagy élcelődés céltáblájaként.

Ha eredeti formájában nem is, de historizálva és globális dimenzióba emelve továbbra is használatban maradt a szerződéselméleti alapszerkezet a haladás-

elvű történelemfilozófiákban, melyek úgy mutatták be az emberi történelmet, mint ami egy fogyatékos és az emberek számára kedvezőtlen állapotból kiindulva halad egy sokkal jobb végállapot felé. A történelmi hanyatláselméletek pedig az aranykorhipotézisek mintájára az emberi életkörülmények hosszú távú romlási folyamatát látták a történelemben. A szerződéselméletekhez hasonlóan a haladáselméletek is racionalista filozófiák, de racionalizmusuk egészen más típusú volt. A vezérelv többé nem az egyének racionális előrelátása, hanem az elvont értelemben vett ész önálló növekedési programja lett, amely maga is eltérő értelmezést kapott az egyes filozófusoknál. Condorcet az emberi észnek és tudásnak inherens növekedési tendenciát tulajdonított, amelynek kezdetben csekély és lassú, később pedig egyre határozottabb és meredekebb kibontakozása a legkülönfélébb empirikus feltételek függvénye, melyek teljesülése eleinte nagymértékben a véletleneknek köszönhető, később viszont az ész már egyre inkább maga teremti meg saját továbbfejlődésének alapjait (Condorcet 1986). Kantnál az észhasználat maximális kifejlesztése a természetnek sajátosan az emberbe beleírt programja, melynek megvalósítása egyedül a történelem folyamán lehetséges, s amelynek eszközeként a természet felruházta az embert a társiatlan társiasság tulajdonságával (Kant 1997). Kant hipotetikus történetfilozófiai elképzelését Fichte olyan kategorikus formában fejlesztette tovább, amelyben az emberiség földi életét egy világterv úgy irányítja kikerülhetetlenül, hogy minden viszonyát szabadon és az ész szerint rendezze be, a világtervből levezethető öt történelmi korszak végigjárásával (Fichte 1981). Hegelnél pedig az ész kozmikus metafizikai szubjektummá válik, amely mint világszellem járja be – az egymást követő népszellemekben realizálódva – az egyetemes történelem útját (Hegel 1979).

A kulturális antropológia sajátos kettősséget mutat. Az 1861 és 1871 között megjelent korai klasszikus művek szerzői (Maine, Bachofen, Fustel de Coulanges, McLennan, Tylor, Morgan) között erőteljesen érvényesült a haladáselméleti – részben tévesen, részben találóan evolúcióelméletinek nevezett – orientáció. Ugyanakkor a kulturális antropológia óhatatlanul mindig nagy affinitást mutatott a természeti népek életének idealizálása, vagyis az aranykorelméleti értelmezés iránt is. E kétféle irányultság kombinációját mutatja Marx koncepciója az őskommunizmusról: bár a történelem menete szükségszerűen halad a tökéletes jövő felé, már a kiindulópont is felmutatja ennek bizonyos vonzó elemeit – például az egyenlőséget vagy a munka nem elidegenült voltát –, amelyek legközelebb csak a kommunizmusban jelennek meg teljesen kifejlett formában. Az aranykorelméleti orientáció kitartó hatását mutatja a kultúrantropológiában Margaret Mead *Férfi és nő* (Mead 2003) című könyvének sikertörténete a 20. században. Mead arról számolt be 1928-ban, hogy a polinéziai Szamoa szigetén a fiatalok szabad szexuális életet élnek házasságkötés előtt, s hogy a hagyományos beszámolóknak megfelelően ez egy földi paradicsom. Mint 60 év múlva kiderült, Mead konfabulált: rossz szervezés és az ebből adódó időhiány miatt nem

végezte el a szükséges etnográfiai vizsgálatokat, hanem csak két fiatal lány elbeszélésére alapozta beszámolóját, akik tréfásan félrevezették; ami maga is része a szamoai kultúrának. Mead nem egyszerűen egy szabadon lebegő bestselleríró, hanem olyan szerző, akinek témavezetője a kulturális antropológia empirista, szcientista, realista fordulatának legkérlelhetetlenebb vezéralakja, Franz Boas volt, aki maga is melegen üdvözölte a művet, nem tudva a szükséges terepmunka elmaradásáról. Mead őt is becsapta, nem közölte vele, hogy nem végezte el a szükséges terepmunkát (Huszár 2003; Utasi 2005).

A 20. századi etnográfusok egyik alapvető tapasztalata az volt, hogy 19. századi elődeik feltételezésétől eltérően a primitív társadalmak egyáltalán nem mutatnak egyöntetűséget, hanem éppenséggel a természeti népek kulturális sokfélesége a szembeszökő. E sokféleség részét képezi, hogy szűkös körülmények között olykor valóban olyan fokú kérlelhetetlen önzés érvényesült körükben, mint amilyet Hobbes tulajdonított a természeti állapotban élő embereknek, azzal bonyolítva a képet, hogy az egoizmus olykor a kikényszerített altruizmus formáját ölti (Turnbull 1972). Helmut Schoeck pedig kifejezetten az irigységet tekinti a legfontosabb antropológiai univerzálénak – amit, mint említettem, Hobbes nem tekintett annak –, s a törzsi társadalmak intézményei közötti legfontosabb különbséget abban látja, hogy milyen módszerekkel próbálnak védekezni ennek bomlasztó hatása ellen (Schoeck 2007. 3. fejezet).

IV. AZ ÚJJÁSZÜLETÉS

Fontos társadalomtudományi diszciplína jött létre a 20. század második felében, a közösségi döntések elmélete *(public choice)*. Legrövidebb meghatározása szerint e tudományág „a közgazdaságtan módszertanát használja a politika elemzésére" (Mueller 1997. 1). David Johnson 1991-ben a következőképpen mutatta be e tudományágat:

> Az elmúlt harminc év során a közgazdászok a politika és a kormányzat világának tanulmányozására is kiterjesztették a piac vizsgálatára kidolgozott hagyományos eszközeiket. Elemezték a közjavak keresletét és kínálatát, a politikai pártokat, a választási rendszereket, a nyomásgyakorló csoportokat, a bürokráciát, a politikai egységek közötti migrációt. Ez a viszonylag új tudományterület a közösségi döntések elmélete nevet kapta. Az elmélet tárgya ugyanaz, mint a politikatudományé, a módszer azonban a közgazdaságtanból származik. A közösségi döntések elméletének művelői közül többek munkásságát is Nobel-díjjal jutalmazták, a legtöbb kutatásban pedig a közgazdászok mellett ma már politológusok és szociológusok is részt vesznek (Johnson 1999. 9).

A Neumann János matematikus és Oskar Morgenstern közgazdász által létrehozott játékelméletet talán azért nem említi Johnson az alkalmazott tudományok között, mert a mikroökonómiai elemzésnek már eleve az eszköztárába tartozik. Könyve végén szisztematikus összehasonlító táblázatba foglalja a magánjavak gazdasági és a közjavak politikai piacán érvényesülő szabályszerűségek hasonlóságait és különbségeit (Johnson 1999. 260–264).

A közösségi döntések elméletének megalapításában a legfontosabb közvetlen szerepet néhány 1950 és 1965 között megjelent mű játszotta: Kenneth Arrow tárgyalta a többségi választási folyamatok paradoxonait (Arrow 1951), Anthony Downs a szavazók racionális tájékozatlanságát és a pártpreferenciák alakulását a demokratikus rendszerekben (Downs 1990), James M. Buchanan és Gordon Tullock a kollektív döntéshozatalnak az alkotmányozási folyamatban érvényesülő szabályszerűségeit a demokráciákban (Buchanan–Tullock 1965), Mancur Olson pedig a közjavak megteremtésének lehetőségfeltételeit (Olson 1997). Elődei közt tartják számon Hobbest, egyrészt módszertani individualizmusáért, másrészt azért, mert a közgazdaságtanra jellemző deduktív érvelést elsőként alkalmazta az államra.

Az irányzat alapműve Buchanan és Tullock 1962-ben megjelent *The Calculus of Consent* című könyve. Ennek első függelékében tekinti át Buchanan saját megközelítésmódjuk politikai filozófiai előzményeit. Ezek között kitüntetett jelentőséget tulajdonít a szerződéselméleteknek egy sajátos, „marginalista" értelmezésben, vagyis mint olyan megközelítésnek, amelynek jelentősége nem a kormányzat eredetének, de nem is a politikai intézmények összességének, hanem ezek marginális átalakításának tárgyalásában áll. A szerződéselméletek legjelentősebb kérdése eszerint az, hogy a politikai rendet meghatározó, fennálló szabályok milyen átalakításában tud egyetérteni minden állampolgár. Vagyis legfontosabb témája a politikai intézmények alapjait érintő átalakítások általános egyetértésre építése, a konszenzus kikalkulálása (Buchanan–Tullock 1965, 318–320). A szerződéselméletekhez való kapcsolódásuk explicit megfogalmazása Buchanan szavai szerint a következő: „Az állam szerződéselmélete egyrészt úgy értelmezhető, mint a politikaelméletnek az erkölcsfilozófiától történő elválasztási kísérlete, másrészt úgy, mint törekvés arra, hogy a kollektív cselekvés logikáját az egyéni döntések elemzéséből vezessük le. Mivel erőfeszítéseink mindkét törekvést megtestesítik, ebből következően munkánk a kontraktárius hagyomány tágan megvont határai közé esik" (Buchanan–Tullock 1965. 317–318).

Buchanan sok hibát talál a klasszikus szerződéselméletekben, de ellenvetései a termékeny vita esetei. Fő kifogása, hogy az elmélet híveinek végül is nem sikerült jól szétválasztaniuk a deskriptív és normatív kérdéseket, noha lényegi céljuk volt a politikatudományi és – a politikai kötelezettségekre vonatkozó – erkölcsfilozófiai érvelés elkülönítése. A „konstitucionális" és „operatív" politikai döntéshozatali szabályok elkülönítése szerinte egyedül Spinozának sikerült,

Hobbes számára viszont ugyanezt lehetetlenné tette az osztatlan hatalomról vallott felfogása. „A szerződéselméleti eszköztár Hobbes számára az egyén politikai kötelezettségének mentsége vagy igazolása, semmi más. Hobbes konstrukciója a politikai kötelezettség alapjának lefektetését célozza, míg Spinoza konstrukciója – jobban, mint a legtöbbeké – a politikai rend olyan elmélete, amely alapvetően el van választva a kötelezettség minden kérdésétől" (Buchanan–Tullock 1965. 313). Hume-nál megtalálható ugyan a politikai kötelezettség problémája, de ő világosan felismerte, hogy ez fogalmilag más kérdés, mint amely a különböző politikai rendek közti választás során felmerül, és világosan szétválasztotta a „politikatudományt" és a „morálfilozófiát". Buchanan Hume-ot saját elődjének tekinti, amennyiben a politikai kötelezettséget sikerült – nem erkölcsi elvre, de nem is szerződésre, hanem – az egyén racionális önérdekére alapoznia, amely minden egyén számára azt írja elő, hogy a konvencionális magatartásszabályokat kövesse.

A szerződéselméletek reneszánszát John Rawls 1971-ben megjelent könyve, *Az igazságosság elmélete* nyitotta meg. Ő tette egyértelművé és módszeresen kifejtetté, hogy a természeti állapotra és a szerződésre történő hivatkozást hipotetikus elméleti konstrukciónak kell tekinteni, de mint ilyennek, nagyon jó hasznát lehet venni. Az előszóban azt írja, hogy szándéka szerint a társadalmi szerződés Locke, Rousseau és Kant által képviselt hagyományos elméletét kívánta általánosítani (Rawls 1997. 12). Érdekes névsor, melynek sajátos összetételére a műben nem kapunk magyarázatot. A hipotetikus természeti állapot használatának módszertanára viszont igen. Rawls alapvető kérdése az, hogy miben állnak egy igazságos társadalom intézményes berendezkedésének alapelvei. A kérdés szerinte úgy válaszolható meg, ha elképzelünk egy olyan eredeti helyzetet, amelyben racionális önérdekérvényesítő személyek azt mérlegelik, hogy melyik lenne az a társadalmi berendezkedés, amelyet a legmegfelelőbbnek tartanának, bármely pozícióban találják is magukat az adott struktúrán belül. Vagyis az eredeti helyzetben, a „tudatlanság fátyla" mögött meghozott választás az elmélet szándékai szerint a saját konkrét helyzetéről tájékozatlan, s ezáltal pártatlan döntéshozó preferenciáit tükrözi. Rawls eredeti helyzetében az emberek két dologról döntenek: a mindenki számára érvényes szabadságjogokról, valamint az anyagi javak és életlehetőségek terén kikerülhetetlenül előforduló egyenlőtlenségek megengedett mértékéről. A klasszikus szerződéselméleti szerzők alapkérdése viszont nem ez volt, hanem az állam legitimitásának igazolása, vagy ami ennek része, az állampolgári kötelezettségek alátámasztása. Ebben a megközelítésben nyújtja a hipotetikus szerződés beható elemzését és alkalmazását Gregory Kavka *Hobbesian Moral and Political Theory* című könyve (Kavka 1986. 10. fejezet). Míg Rawls az igazságosság (mint méltányosság) alapelveinek igazolására használta az eredeti megállapodás fikcióját, addig Kavkánál – Hobbes eredeti intencióinak megfelelően – a politikai kötelezettségek megalapozását szolgálja a hipotetikus szerződés. További fontos különbség, hogy míg Rawls alapvetően puszta vélasz-

tási helyzetként, addig a hobbesiánus Kavka megegyezési helyzetként fogja fel a természeti állapotot (Kavka 1986. 201).

Az igazságosság elmélete politikai filozófiai és erkölcsfilozófiai mű, mint ahogyan Kavka is egységben tárgyalja a hobbesi és a hobbesiánus erkölcs- és politikafilozófiát. De talán mindkettő inkább politikai filozófiai értekezésnek tekinthető. Buchanan, mint láttuk, fontosnak tartotta a politikatudományi és etikai érvelés szétválasztását, bár saját elméletüket bizonyos értelemben maga is normatívnak tekintette. A későbbiekben viszont jelentős kísérletek történtek arra, hogy magát az erkölcsöt alapozzák szerződéselméleti megfontolásokra. David Gauthier *Morals by Agreement* című könyvében (Gauthier 1986) kívánta kimutatni, hogy az erkölcs alapja olyan egyöntetű hipotetikus megegyezés, amely racionálisan önérdekkövető egyének között jön létre, miután mindenki belátja, „hogy milyen előnnyel jár számára, ha társaival együtt olyan tevékenységekben vesz részt, amelyek mindegyiküktől megkövetelik, hogy tartózkodjanak attól, hogy közvetlenül a saját hasznuk maximalizálására törekedjenek, ha ez a kölcsönös önmérséklet kölcsönösen előnyös" (Gauthier 1991. 22–23). Thomas Scanlon többször is nekifutott az erkölcs szerződéselméleti megalapozásának, előbb egy 1982-es tanulmányban (Scanlon 1998a), majd vaskos könyvében, a *What We Owe to Each Other* című műben (Scanlon 1998b). Ez utóbbi az erkölcsnek azt a területét kívánja lefedni, amely arra vonatkozik, hogy mivel tartozunk egymásnak. Ennek megragadása érdekében nem az erkölcsileg igazolható, hanem a helytelen cselekvés fogalmából indul ki. Egy cselekvés e meghatározás szerint akkor helytelen, ha végrehajtását adott körülmények között nem engedné meg a magatartásszabályok egyetlen olyan készlete sem, amelyeket senki nem tudna észszerűen elutasítani mint a tájékozott, önkéntes és általános megegyezés alapját.

Az előbb említett fejlemények nyomán megjelent az erkölcsöt társadalmi szerződésre alapozó megközelítések két fajtájának megkülönböztetése. A megkülönböztetés szerint a kontraktárius megközelítés *(contractarianism)* a kölcsönös önérdekérvényesítésre alapozza az erkölcsöt, vagyis a moralitást az együttműködő viselkedés azon formáival azonosítja, amelyekbe az önérdekkövető személyek mindegyikének érdemes belebocsátkoznia kölcsönös előnyük előmozdítása végett. E felfogás elméleti forrásaként Hobbest, legfontosabb mai képviselőjeként Gauthier-t említik. A kontraktualista megközelítés *(contractualism)* viszont a racionálisan autonóm ágensként való fellépés képességére alapozza az erkölcsöt. E felfogás szerint a moralitás abban áll, amire vonatkozóan kölcsönösen elkötelezett megállapodást tudnánk kötni annak alapján, hogy tiszteletben tartjuk egymás erkölcsi fontosságát, mint erkölcsileg egyenlő jelentőséggel bíró és racionálisan autonóm személyekét. A kontraktualizmus forrásaként Rousseau-t, s legfontosabb kortárs kidolgozójaként Scanlont említik (Ashford–Mulgan 2012).

A jelen fejezetben említett szerzők mindegyike épített a játékelméletre. A játékelmélet a stratégiai interakciók különböző típusainak matematikai elemzése. Az elmélet a stratégiai helyzeteket három nagy csoportba sorolja: (1) a teljes

érdekellentéten alapuló, állandó összegű játékok; (2) az érdekellentétet és érdekazonosságot egyaránt tartalmazó, változó összegű játékok; (3) a tiszta érdekazonosság által jellemzett játékok, amikor minden játékos csak akkor nyer, ha a többi is nyer. Ez utóbbiakat koordinációs játékoknak nevezik, mert a kölcsönösen előnyös eredmény elérésének előfeltétele, hogy a cselekvők össze tudják hangolni döntéseiket, ami a megfelelő információk hiányában nem mindig könnyű. Hobbesnak a hadiállapotról nyújtott leírását – amikor a megelőzés végett mindenki másokra kényszerül támadni, noha így mindannyian rosszabbul járnak – a legnevezetesebb játékelméleti modell, a *fogolydilemma* egyik legpontosabb korai bemutatásaként tartják számon. Kavka másfajta játékelméleti rekonstrukcióját nyújtja a természeti állapotnak és a társadalmi szerződésnek, s ráadásul egy olyan kétlépéses rekonstrukciót, amely tartalmazza az alkotmányozó szakaszt is, amit Buchanan hiányolt Hobbesnál. Mondandóm szempontjából e részletek kitöltése vagy a legjobb érvelés rekonstrukciója nem fontos, hanem csak annak bemutatása, hogy ha megfelelő kezekbe kerülnek, milyen alapvető társadalomtudományi meglátások forrásai lehetnek a klasszikus szerződéselméleti – vagy akár anti-szerződéselméleti – szerzők, jóllehet eredeti megfogalmazásaik sok téves, inkoherens, naiv vagy éppen meseszerű elemet tartalmaznak.

E feladatra különösen alkalmas Russell Hardin. Rendkívül gazdag életművéből három könyvét emelném ki. A kollektív javak problémájának Mancur Olson által történő explikálása után ennek legszakszerűbb részletes feltárását kínálta *Collective Action* című könyvében (Hardin 1982). A *Morality within the Limits of Reason* című művében az utilitarizmus korszerű, a stratégiai elemzésnek erkölcsfilozófiai fontosságát kimutató védelmét nyújtotta, egyebek között annak hangsúlyozásával, hogy a cselekvések következményeinek kiszámíthatlanságára vonatkozó kritika egyáltalán nem az utilitarizmus sajátos fogyatékosságait tárja fel, hanem minden hosszú távú emberi tervezés kiküszöbölhetetlen sajátossága (Hardin 1988). *Trust* című, mesterien rövid könyvében pedig a szociológia nagyon fontos újabb eredményeit – egyebek között a társadalmi tőke elméleteit – dolgozza fel annak vizsgálata során, hogy milyen szerepet játszik a bizalom szövedéke a társadalmi élet különféle területein (Hardin 2006).

Tanulmányom konklúzióját Hardin *David Hume: Moral and Political Theorist* című könyvére építem (Hardin 2007). A mű egyik fő tétele szerint Hume nem normatív etikát művelt, hanem erkölcspszichológiát. Másik tétele szerint Hume politikai vagy inkább társadalmi elmélete erkölcsfilozófiai (vagyis erkölcspszichológiai) elemzéseire épült. Harmadik tézise szerint Hume volt az első, aki világosan felismerte az emberek közötti társadalmi interakciók sajátos természetét. Csak erre az utolsó tételre térnék ki röviden.

Hume elsőként ismerte föl, de nem tudta világosan megfogalmazni a társadalmi élet alapvető stratégiai összefüggéseit, mivel nem állt rendelkezésére az ehhez szükséges fogalmi és logikai eszköztár. Sokáig nem is értette meg senki alapvető mondandóját; s egyébként is gyakran fogalmazott a szükségesnél

körülményesebben, olykor pedig a szükségesnél elfogultabban vagy felületesebben. Ilyenek a szerződéselméletekkel szembeni megnyilvánulásai. Hardin rekonstrukciója szerint Hobbes és Hume a legfontosabb társadalomelméleti felismerések két egymást követő fázisát képviseli. Megegyező vagy egymásra épülő elképzeléseik Hardin szerint – néhány fontos, de némiképp ötletszerűen kiválasztott állításon keresztül bemutatva – a következők:

(1) Hobbes és Hume között a legszorosabb kapcsolat talán a politika és az emberi értékek naturalista bemutatására való összpontosítás. Nem a helyes vagy a jó normatív elméletét nyújtják, hanem arról számolnak be, hogy szerintük mit gondolnak, és hogyan cselekszenek az emberek (Hardin 2007. 6).
(2) Mind Hobbes, mind Hume jól megragadta a stratégiai interakciók természetét a társadalmi életben. Elméletüknek ezt a részét alig értették meg a 20. század második feléig. Csak a játékelmélet létrejöttével váltak általánosan érthetővé a társadalmi interakció általuk felfedezett stratégiai mintái és szerkezetei (Hardin 2007. 56).
(3) Hume beszámolója három modális kategóriát feltételez: konfliktus, kooperáció és koordináció, melyek mindegyikét egyaránt kis- és nagyléptékű interakciókhoz illeszti. Hobbes mindezt látja, de elsősorban az egész társadalom felől, nagy léptékben. Nem ismeri föl a megismételt interakciók jelentőségét, és ezáltal sohasem jut el a megismételt koodinációs probléma gondolatához; csak a kiinduló egyeduralkodóra vonatkozó egyszeri koordinációt elemzi és egy ilyen koordináció általános előnyeit. (Ugyanott.)
(4) Kettejük párhuzamos olvasása azt sugallja, hogy Hobbes és Hume voltak az egymáshoz legközelebb álló politikai teoretikusok, de Hume stratégiai elemzése messze felülmúlja Hobbesét. Szóhasználatuk és középponti témáik miatt úgy tűnik, hogy Hume gyakran Hobbesnak válaszol, noha a legtöbb dolgot elutasítja abból, amit Hobbes mond, különösen a társadalomtudományi és szerződéselméleti állításokat. Hume nagyon sokszor közel kerül Hobbeshoz, úgyhogy felmerül a gyanú, hogy Hume nagyon jól ismerte Hobbes írásait, vagy közvetlenül intellektuálisan nagyon vonzónak találta Hobbes érvelésének nagy részét (Hardin 2007. 212–213).
(5) Hobbestól eltérően Hume feltételezi, hogy a kormányzat teljesen szilárd lehet, még ha nincs is abszolút hatalma. A sokrésztvevős koordinációs interakciókban mindenkinek érdekében áll, hogy részt vegyen abban a mások által létrehozott együttműködésben, amely az ismétlés révén konvencióvá vált. Vagyis a megrögzült konvenció kényszerít arra, hogy engedelmeskedj a kormányzatnak, vagy legalábbis kövesd szabályait. A megszilárdult konvenció, amit szinte mindenki követ, mindenki más számára is ennek követését teszi a legelőnyösebbé (Hardin 2007. 222–223).

Sokfelől szokták eredeztetni a társadalomtudományok megszületését. Auguste Comte leginkább saját magától. Montesquieu és Tocqueville sok tekintetben jobb jelöltnek tűnik, ők rakták le a politikai szociológia alapjait. De mondanak olyat is, hogy a társadalomtudományok a nem szándékolt következmények fel-

ismerésével születtek meg. Ez főként Adam Smith teljesítménye. Hardin érvei alapján Hobbest és Hume-ot is kitüntetett hely illeti meg a modern társadalomtudomány megalapítói között.

IRODALOM

Ashford, Elizabeth – Tim Mulgan 2012. Contractualism. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. < URL: http://plato.stanford.edu/entries/contractualism>, utolsó hozzáférés: 2013. március 16.

Biblia. Ószövetségi és újszövetségi szentírás 2006. Gál Ferenc [et al.] fordításainak javított szövegét sajtó alá rendezte Rózsa Huba. Budapest, Szent István Társulat.

Boros Gábor 1997. *Spinoza és a filozófiai etika problémája*. Budapest, Atlantisz.

Buchanan, James M. – Gordon Tullock 1965. *The Calculus of Consent. Logical Foundations of Constitutional Democracy*. The University of Michigan Press, Ann Arbor Paperback.

Burke, Edmund 1990. *Töprengések a francia forradalomról*. Ford. Kontler László. Budapest, Atlantisz.

Downs, Anthony 1990. Politikai cselekvés a demokráciában: egy racionális modell. *Közgazdasági Szemle*, 37/9. 993–1011.

Evans-Pritchard, Edward Evan 1997. Szociálantropológia: múlt és jelen. In Paul Bohannan – Mark Glazer (szerk.) *Mérföldkövek a kulturális antropológiában*. Budapest, Panem. 558–574.

Fichte, Johann Gottlieb 1981. A jelenlegi kor alapvonásai. Ford. Endreffy Zoltán. In Márkus György (vál.): *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat. 413–701.

Gauthier, David 1986. *Morals by Agreement*. Oxford, Clarendon Press.

Gauthier, David 1991. Why Contractarianism? In Peter Vallentine (szerk.) *Contractarianism and Rational Choice*. Cambridge, Cambridge University Press. 15–30.

Grotius, Hugo 1999. *A háború és béke jogáról*. Ford. Haraszti György [et al.] Budapest, Pallas Stúdió – Attraktor.

Hardin, Russell 1982. *Collective Action*. Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Hardin, Russell 1988. *Morality within the Limits of Reason*. Chicago, Chicago University Press.

Hardin, Russell 2006. *Trust*. Cambridge, Polity Press.

Hardin, Russell 2007. *David Hume: Moral and Political Theorist*. Oxford, Oxford University Press.

Hayek, Friedrich A. 1960. *The Constitution of Liberty*. London and Henley, Routlegde and Kegan Paul.

Hayek, Friedrich A. 1984. Dr. Bernard Mandeville. In Chiaki Nishiyama – Kurt R. Leube (szerk.) *The Essence of Hayek*. Stanford, Hoover Institute Press. 176–194.

Hayek, Friedrich A. 1992. A valódi és a hamis individualizmus. Ford. Kontler László. In Ludasy Mária (szerk.) *Az angolszász liberalizmus klasszikusai*, II. kötet. Budapest, Atlantisz. 111–147.

Hegel, G. W. F. 1971. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.

Hegel, G. W. F. 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.

Hobbes, Thomas 1999. *Leviatán, vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*. I–II. kötet. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Kossuth.

Horkay Hörcher Ferenc 1996. A mérséklet filozófiája a skót felvilágosodásban. In Horkay Hörcher Ferenc (szerk.) *A skót felvilágosodás*. Budapest, Osiris. 295–395.

Hume, David 1994a. Az eredeti szerződésről. Ford. Takács Péter. In *David Hume összes esszéi* II. Budapest, Atlantisz. 225–246.

Hume, David 1994b. A passzív engedelmességről. Ford. Takács Péter. In *David Hume összes esszéi* II. Budapest, Atlantisz. 247–250.
Hume, David 2006. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest, Akadémiai.
Huoranszki Ferenc 1999. Klasszikus szerződéselmélet és modern játékelmélet. In *Filozófia és utópia. Politikafilozófiai tanulmányok*. Budapest, Osiris. 123–149.
Huszár Ágnes 2003. Margaret Mead megvezetése. Margaret Mead: *Férfi és nő*. Budapest, Osiris 2003. *BUKSZ* 2003. ősz. 277–279.
Johnson, David B. 1999. *A közösségi döntések elmélete. Bevezetés az új politikai gazdaságtanba*. Ford. Nagy László Ábel. Budapest, Osiris.
Kant, Immanuel 1997. Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből. Ford. Vidrányi Katalin. In Mesterházy Miklós (szerk.) *Történetfilozófiai írások*. Szeged, Ictus. 41–58.
Kavka, Gregory S. 1986. *Hobbesian Moral and Political Theory*. Princeton/NJ, Princeton University Press.
Locke, John 1986. *Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Gondolat.
Ludassy Mária 1999. Leviatán – természetünk mesterséges szörnyszülötte. Előszó a *Leviatán* magyar kiadásához. Budapest, Kossuth. I. kötet, 7–66.
MacIntyre, Alasdair 2012. *Az etika rövid története. Az erkölcsfilozófia története a homéroszi kortól a huszadik századig*. Ford. Szabó P. Imre. Budapest, Typotex.
Mandeville, Bernard 1996. Vizsgálódás az erkölcsi erény eredetéről. Ford. Tótfalusi István. In *A méhek meséje – avagy magánvétkek – közhaszon*. Budapest, Kossuth. 25–34.
Mead, Margaret 2003. *Férfi és nő*. Ford. András László – Vajda Endre. Budapest, Osiris.
Mueller, Dennis C. 1997. Public choice in perspective. In Dennis C. Mueller (szerk.) *Perspectives on Public Choice: A Handbook*. Cambridge, Cambridge University Press. 1–17.
Plamenatz, John 1992a. Divine Right, Absolute Monarchy and Early Theories of the Social Contract. In *Man and Society. Political and Social Theories from Machiavelli to Marx*. Volume I: *From the Middle Ages to Locke*. London – New York, Longman. 216–288.
Plamenatz, John 1992b. Rousseau. In *Man and Society. Political and Social Theories from Machiavelli to Marx*. Volume II: *From Montesquieu to the Early Socialists*. London – New York, Longman. 123–208.
Rawls, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.
Rousseau, Jean-Jacques 1978a. Értekezés az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól. Ford. Kis János. In *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon. 59–200.
Rousseau, Jean-Jacques 1978b. A társadalmi szerződésről. Ford. Kis János. In *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon. 463–618.
Scanlon, Thomas M. 1998a. Szerződéselmélet és haszonelvűség. Ford. Babarczy Eszter. In Huoranszki Ferenc (szerk.) *Modern politikai filozófia*. Budapest, Osiris–Láthatatlan Kollégium. 35–57.
Scanlon, Thomas M. 1998b. *What We Owe to Each Other?* Cambridge/MA, Harvard University Press.
Schelling, Thomas C. 1998. Termosztátok, tragacsok és más modellcsaládok. Ford. Lévai Ferenc. In Csontos László (vál.): *A racionális döntések elmélete*. Budapest, Osiris–Láthatalan Kollégium. 208–241.
Schoeck, Helmut 2007. *Az irigység. A társadalom elmélete*. Ford. Olay Csaba. Budapest, Helikon.

Scruton, Robert 1983. *A Dictionary of Political Thought*. London, Pan Books.
Spinoza, Benedictus de 1957. *Politikai tanulmány és levelezés*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
Spinoza, Benedictus de 1997. *Etika*. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor. Budapest, Osiris.
Spinoza, Benedictus de 2002. *Teológiai-politikai tanulmány*. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor és Szalai Judit. Budapest, Osiris.
Tuck, Richard 1993. *Hobbes*. Ford. Bánki Dezső. Budapest, Atlantisz.
Turnbull, Colin 1972. *The Mountain People*. New York, Simon & Schuster.
Utasi Krisztina 2005. A megvezetés dialektikája. Mead, Freedman és Szamoa. *BUKSZ*, 17/4. 207–209.
Woolhouse, Roger S. 1988. *The Empiricists*. Oxford–New York, Oxford University Press.

Hankovszky Tamás

Az ember természeti állapota és az ember természete

A korai Fichte Rousseau-kritikája

Fichte műveiben a kezdetektől kimutatható Rousseau hatása. Nemcsak a francia forradalom ihlette korai írásai támaszkodnak az ő társadalmiszerződés-koncepciójára, de őt idézi az is, amikor Fichte a *Természetjog*ban a társadalom „közös", „általános" vagy „egyetlen" akaratáról beszél (vö. Fichte 1971c. 153–154), és a tagok szabadságát ennek az akaratnak megfelelő cselekvésként írja le: „Jóllehet alávetett vagyok, állandóan csak *saját* akaratomnak vagyok alávetve." (Fichte 1971c, 104)[1] Mivel az autonómia itt fölsejlő fogalma jól illeszkedik az önmagát tételező én gondolatához éppúgy, mint az abszolút én és az individuális én dialektikus viszonyrendszeréhez, úgy tűnhet, Fichte messzemenőkig egyetért Rousseau-val. Az évek múlásával mégis egyre tartózkodóbban viszonyult hozzá még társadalomfilozófiai műveiben is, aminek egyik oka az lehet, hogy antropológiájuk a kezdetektől meglehetősen különbözött.[2] Tanulmányomban ezt a különbséget Fichte Rousseau-kritikáján keresztül szeretném megvilágítani.

1794-ben, egy évvel azután, hogy megjelentek korai politikai filozófiai írásai, amelyekben egyebek mellett Rousseau eszméit védelmezte és gondolta tovább, professzorságának első szemeszterében Fichte nyilvános előadásokat tartott az egyetemi tanulmányok értelméről. Témájának kifejtése érdekében beszélt az ember mibenlétéről, egy sajátos „rend", az értelmiségiek társadalomban betöltött szerepéről, majd konkrétan a filozófusokról, a filozófiával szembeni előítéletekről és a szellemi élet néhány filozófiai kérdésről. A mintegy 12–13 előadás szövege nagyrészt fennmaradt (vö. Breazeale 1993. 186–187), sőt az első öt anyagát *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* címmel a sokféle támadás

[1] Vö. Rousseau megfogalmazásával: „bár az egyén egyesül a többiekkel, változatlanul csak önmagának engedelmeskedik, és éppoly szabad marad, mint amilyen azelőtt volt" (Rousseau 1978c, 478).

[2] Gurwitsch az eltávolodás okát abban látta, hogy Fichte az évek múlásával egyre inkább önálló filozófiai álláspontra tett szert, amely „mindjobban eltért a rousseau-i individualizmustól, és 1798–1800 után egy konkrét értékközösség szintetikus konstrukciójához vezetett" (Gurwitsch 1922, 156). Az alábbiakban igyekszem majd kimutatni, hogy már az is előrevetíti a későbbi eltávolodást, hogy Fichte az ént a kezdet kezdetétől tiszta cselekvésként fogta fel.

kereszttüzébe került Fichte apologetikus céllal ki is adta. Ezek a sorozaton belül is többé-kevésbé zárt tematikus egységet alkotó, és a publikálás révén kerek egész művé vált előadások végig rousseau-i témákat tárgyalnak, mint például a kultúra, az egyenlőtlenség és az ember társadalmiságának kérdéseit, és anélkül, hogy említenék Rousseau-t, rendre az övével ellentétes álláspontot védelmeznek. Az ötödik előadás viszont, amelynek címe *Azon rousseau-i állítások vizsgálata, amelyek a művészeteknek és a tudományoknak az emberiség javára gyakorolt hatásával kapcsolatosak*, közvetlenül az ő úgynevezett „paradoxonával" (68/342, vö. 71/345) foglalkozik.[3] A cím az *Első értekezés*t idézi, amelyben Rousseau kritikája magára a filozófiára és a filozófusokra is kiterjedt. Ezért úgy is gondolhatnánk, hogy az éppen csak a tudomány szolgálatába fogadott egyetemi oktató és filozófus főképp könnyen érthető emberi okokból fordul szembe ifjúságának Lessing mellett talán legkedvesebb szerzőjével.[4] Ellentétük azonban sokkal mélyebb és komplexebb, mint amit a filozófiához való viszonyuk indokolna, ennek megfelelően Rousseau későbbi műveinek gondolatai legalább annyira foglalkoztatják Fichtét, mint az *Első értekezés*.

Elsősorban mégis *saját* gondolatai foglalkoztatják, és ebből fakad, hogy ha nem Fichte rendszerét tartjuk szem előtt, akkor nagyon nehéz koherens egészként megérteni az ötödik előadás szövevényes Rousseau-kritikáját. Ebben ugyanis nem Rousseau tárgyilagos elemzésére törekszik, hanem bevallottan (61–62/333) azért fordul filozófiájához, hogy kontrasztként állíthassa a magáé mellé, hogy tévedéseit saját igazságával szembeállítva világosabban bemutathassa saját álláspontját, és rövid áttekintést adhasson az első négy előadás témájáról. Ez leginkább antropológiaként írható körül, egy olyan emberkép kifejtéseként, amely az individuális és lényege szerint társadalmi emberre alkalmazza mindazt, amit Fichte az énről, főképpen az abszolút énről állított a nyilvános előadásokkal párhuzamosan tartott magánelőadásain, amelyek *handout*ja nem más volt, mint főműve, *A teljes tudománytan alapja*.

I. AZ ELSŐ NÉGY ELŐADÁS BURKOLT ROUSSEAU-KRITIKÁJA

Fichte úgy találta, hogy nemcsak Rousseau emberképe ellentétes a tudománytannal, hanem a műveiből kiolvasható személyes attitűdje is. Ezért érthető, hogy róla szóló fejtegetéseit így zárta: „Századunk egyik legnagyobb emberének példáján […] meg akartam mutatni Önöknek, milyeneknek nem szabad lenniük" (72/345). Akkor hát milyenek legyünk? Egy mondattal: olyanok, akik fáradha-

[3] A szövegben zárójelben álló számpárok Fichte 1976a-ra, illetve Fichte 1971a-ra utalnak. A fordítást néhol módosítottam.

[4] Vö. Fichte 1790. június 11-én kelt levele Marie Christiane von Koppenfels részére. Fichte 1968. 133–137; 134.

tatlanul cselekednek azért, hogy megközelítsék az előttük álló eszményt, vagyis a tudománytan abszolút énjét. E cél nem követel rendkívüli képességeket vagy eszközöket, mert bármit tegyünk is, már azzal is közeledünk hozzá, hogy tevékenykedünk, hiszen az abszolút én semmi más, mint tiszta cselekvés. Nem olyasmi, ami egyebek mellett cselekszik is, és még csak nem is valamiféle „*res agitans*", mert egyáltalán nem „*res*", hanem „tettcselekvés", amelyben „egy és ugyanaz a produktum, a cselekvés és a cselekvő" (Fichte 1971b. 256).

Bár Fichte szerint ilyen énből kiindulva kell megértenünk az embert, tudnunk kell, hogy az abszolút én nem azonos velünk. Mi ugyanis véges, individuális lények vagyunk, akiket az tesz végessé, és az különböztet meg az abszolút éntől, hogy szemben áll velünk egy tőlünk „független nem-én vagy *természet*" (37/313). Mivel végessé tesz, mivel a bennem levő isteninek (vö. 66/339) az ellentéte, mivel nem-én, vagyis éppen annak tagadása, ami én vagyok (vagy még inkább: aminek lennem kell), a természet valami idegen, negatív és rossz hatalom. Ha valahogy függetlenedni tudnék tőle, ha kivonhatnám magamat a hatása alól, akkor abban a mértékben, amennyire ez sikerülne, megközelíteném az abszolút ént, amely semmilyen hatást nem szenved el, nincs benne passzivitás, hanem kizárólag önmagára vonatkozik, és tiszta aktivitás. De nemcsak az abszolút énhez kerülnék így közelebb. Hiszen ha az emberek „valamennyien elérhetnék legfőbb és végső céljukat, akkor teljesen azonosak lennének egymással; eggyé válnának, egyetlen szubjektummá" (32/310). A nem-én ugyanis eltérően hat az egyes énekre, mindenkiben másként fejlesztve a képességeket és a hajlamokat. Olyannyira, hogy a „természet […] különböző cselekvési módjai határozzák meg az *egyéneket*, s azt, amit különös, empirikus individuális természetünknek nevezünk" (37/314). A természet és a test a maga hajlamaival tehát azért is rossz, mert elválasztja és megkülönbözteti egymástól az embereket. Egyenlőtlenséget hoz létre közöttük. Így amikor Fichte teszi fel Rousseau kérdését, hogy „hogyan jött létre az emberek közötti egyenlőtlenség" (35/312), „a természet által elkövetett hibákat" (38–39/315) talál. Az egyenlőtlenség az ember természeti állapotához tartozik. Pedig mivel a „tiszta én teljes és abszolút egyféleség, mindig egy és ugyanaz" (18/297), nemcsak az egyes emberben nem szabadna semmiféle ellentmondásnak és sokféleségnek lennie, hanem az emberek között sem, akiknek mind ugyanazzá az énné kellene válniuk. Ahogyan az egyes ember „végső rendeltetése […] az abszolút egy-ség, az állandó azonosság, az önmagával való teljes összhang" (18/297), ugyanúgy az ember céljához tartozik „az összes egyénnel való teljes egység" (32/310), illetve a társadalom „valamennyi tagjának teljes egyenlősége" (38/315) is. Az ember mint egyén és mint a társadalom tagja így egyaránt akkor közelíthet végső céljához, ha mentesíti magát a nem-én hatása alól, ha szembefordul a természettel, ha az ész, a szabadság és a kultúra révén mennél messzebb kerül valamiféle természeti állapottól.

Bár e korai előadások még nem dolgozzák ki a másik általi felszólítás és elismerés fogalmait, amelyek egy évvel később már feltűnnek *A nyelv eredetéről*

szóló esszében, hogy újabb egy év múlva a *Természetjog*ban az interszubjektivitás elméletének sarokpontjait képezzék, Fichte már itt is eljut a gondolathoz, hogy „a társas ösztön […] az ember alapösztöneihez tartozik. Az ember arra *rendeltetett*, hogy társadalomban éljen; a társadalomban *kell* élnie; ha elszigetelten él, nem egészen teljes ember, és ellentmond önmagának" (27–28/306). Ez a rendeltetés és ez az erkölcsi „kell" azonban nem olyan értelemben tartozik az emberi *természet*hez, hogy a nem-én felől, a test felől megragadható *természet* ültette volna belé. Az ember csak mint eszes lény, mint én társias. Olyannyira, hogy ahhoz, hogy egyáltalán én lehessen, hogy magát eszes és szabad lényként tételezhesse, szüksége van egy másik emberre (Fichte 1971c. 3. §). Míg Rousseau véletlen körülményekről beszél, amelyek „megrontották a fajt, gonosszá tették az egyént, miközben társas hajlamúvá tették" (Rousseau 1978b. 120), addig Fichténél az ember eleve és lényegénél fogva társadalmi. Míg Rousseau azt állítja, hogy „a természeti állapotban lényegesen kisebb a különbség ember és ember között, mint a társadalom állapotában" (Rousseau 1978b. 118), addig Fichte szerint éppen a társadalom az, ahol a természetes különbségek tompíthatók. Míg Rousseau az ész fejlődését látja minden negatív folyamat hátterében (vö. pl. Rousseau 1978b. 92, 118), addig Fichte szerint „az ész gondoskodik arról, hogy minden egyén *közvetve*, *a társadalomtól* kapja meg azt […], amit *közvetlenül* a természettől nem kapott meg" (39/316).

Az ész (és az „ész" Fichténél csak az én másik neve; vö. Fichte 1967. 287; Fichte 1971c, 1; Fichte 1976b. 75) hatalmas küzdelmet vív a természettel, amelyben teljes győzelmet nem arathat ugyan, de célját végtelenül megközelítheti. Ha teljesen elérné, ha a nem-én legyőzése révén teljesen mentesítené magát a hatása alól, akkor abszolút énné válna. Ez azonban nem lehetséges, mivel az abszolút én pusztán ideál, amelynek „általunk *kell [soll]* létrejönnie, de nem *tud*" (Fichte 2011. 16), vagy más szóval, mert „az ember ember, és nem Isten" (21/300 vö. 39/316). Míg *A teljes tudománytan alapja* harmadik alaptétele (3. §) nyomán ezt a küzdelmet a nem-én korlátozásaként, realitásának az énbe való áthelyezéseként ragadhatjuk meg, a most tárgyalt előadások inkább a nem-én uralom alá vetéséről (21/299) vagy átalakításáról, az énnek megfelelővé tételéről beszélnek.[5] A nem-ént nem egyszerűen eltüntetni kell, hanem úgy alakítani, hogy azok a hatások, amelyek belőle kiindulva óhatatlanul érnek bennünket, segítsenek minket rendeltetésünk betöltésében. Mennél inkább saját törvényeinket kényszerítjük a természetre, mennél jobban befolyásolni tudjuk azokat a hatásokat, amelyek belőle érnek minket, annál inkább mi hatunk magunkra a nem-énen keresztül is (vö. 19/298; 20/299; 39/316; Fichte 1971b, 249–250).

Mivel e korai mű abból kiindulva jut a rajtunk kívüli eszes lények szükségességének gondolatához, hogy az észt nemcsak önmagunkban akarjuk felfe-

[5] Fichte *A teljes tudománytan alapja* 5. paragrafusában is hasonló módon fogalmaz majd, ahol részletesen kibontja a harmadik alaptétel erre vonatkozó implikációit.

dezni, hanem önmagunkon kívül is (26–27/304–305), érthető, hogy állítása szerint az élettelen dolgokhoz hasonló módon hatást kell gyakorolnunk az én-szerű nem-énekre, vagyis a társadalom többi tagjára is. A különbség csak annyi, hogy rájuk a szabadságukon keresztül kell hatni, még akkor is, ha a hatásnak arra kell irányulnia, ami bennük is, az ő énjükhöz képest is nem-én vagy természet. Mivel a másikban uralkodó természettől is függök, ezt is éppúgy át kell alakítanom, mint a teljesen ész és én nélküli természetet, hogy rám gyakorolt hatása közvetett módon saját önmagamra gyakorolt hatásom legyen. Ugyanígy kíván azonban rajtam keresztül önmagára hatni a másik ember is. Hiszen a természet énünkre gyakorolt különböző hatásai révén bennem is van olyasmi, ami az észtől, és így a másik ember énjétől idegen, és amit énjének megfelelővé kell változtatnia ahhoz, hogy a belőlem kiinduló hatások ellenére is egyre inkább azonos lehessen önmagával. Miközben ő énjének megfelelővé teszi a bennem levő természetet, nem-ént, és miközben én is énemnek megfelelővé teszem a benne levő nem-ént, egyre inkább azonossá fogunk válni egymással. Hiszen én-szerű mivoltában a másik ember, ez az én-szerű nem-én, már eleve azonos velem mint énnel. Ezért van az, hogy mennél inkább közelítenek az emberek ahhoz, hogy tiszta énné váljanak, vagyis mennél inkább visszaszorítják a bennük magukban és a környezetükben levő nem-ént azzal, hogy én-szerűvé teszik, annál közelebb kerülnek egymáshoz, annál inkább azonossá válnak.

Bár az emberek közötti különbségeket és egyenlőtlenséget a természet hozza létre, közös rendeltetésük arra rendeli őket, hogy meghaladják az egyenlőtlenséget. A természetből fakadó rosszat a szabadságnak kell megszüntetnie. A szabadság azonban nemcsak lerombolja, hanem fel is használja azt, amit a természet alkotott. Az emberek adottságaiknak megfelelő rendekbe tömörülnek, és a természetes különbségekben rejlő lehetőségeket kihasználó együttműködéssel segítik egymást közös céljuk felé: hogy eltüntessék a közöttük levő távolságot, hogy megkapva egymástól azt, ami önmagukból hiányzik, de a másikban az észnek megfelelő, egyre inkább tiszta ésszé vagy tiszta énné váljanak (vö. 33/311). Az egyenlőség előmozdításának átmeneti eszközeként elfogadható tehát a társadalmon belüli egyenlőtlenség.

Az ebből fakadó munkamegosztás révén kitüntetett szerep jut a tudás emberének, méghozzá *„a legfőbb felügyelet az emberi nem tényleges előrehaladása felett általában, s e haladás állandó előmozdítása”* (53/328). Maga a haladás azonban nem kizárólag e rend teljesítménye, hanem az egész emberiségé, és nemcsak a tudáson, hanem legalább annyira egyfajta ügyességen is múlik, hiszen abban áll, hogy a természetet egyre inkább uralmunk alá hajtjuk: nemcsak annyiban, amennyiben rajtunk kívül van, hanem önmagunkban is, ahogyan a hajlamainkban megjelenik. A természet ránk gyakorolt befolyása feletti ellenőrzésért vívott harcban szerzett jártasság és ügyesség nem más, mint a kultúra, amely így „a végső és legmagasabb rendű eszköz az ember végcéljának, az önmagával való teljes összhangnak az eléréséhez” (20/298). Rendeltetésünk betöltéséhez ki kell

emelkednünk a természeti állapotból, mivel azonban érzéki-individuális természetünk révén elszakíthatatlanul a természethez vagyunk kötve, rendeltetésünk végtelenbe nyúló feladatot ró ránk: „Az érzékiséget kulturálni kell; ez a legtöbb, amit kezdhetünk vele" (20/299).

II. AZ ÖTÖDIK ELŐADÁS NYÍLT ROUSSEAU-KRITIKÁJA

Az eddigiekben sorra vettük az első négy előadás legfontosabb témáit, és bár ezekben Fichte még nem beszél Rousseau-ról, rendre az övével ellentétes nézetekre bukkantunk. Kettejük szembenállása az ötödik előadásban válik tematikussá. Nézeteltérésük hátterében végig az áll, amit az emberi *természetről*, az ember *rendeltetéséről* gondolnak. Egyedül abban értenek egyet, hogy az ember, *ahogyan ténylegesen létezik*, ellentmondásos, és ez olyan rossz, amelyet erkölcsi kötelesség megszüntetni. Ám még az emberben általuk talált ellentmondás mibenlétét sem ragadhatjuk meg anélkül, hogy egyúttal a két filozófus közti véleménykülönbségre is utalnánk. Az ember egyfelől kiszolgáltatott az érzékiségnek, másfelől a Rousseau-nak tulajdonított gondolat szerint ott van benne az „isteni szikra" (64/338), „önmagában érzi az istenit" (66/339), vagy ahogyan Fichte szívesebben fogalmazna, érzi magában az öntevékenység ösztönét, mert érzi magában az önmagát tételező én abszolút spontaneitását. A meghasonlottság eredetéről és leküzdésének eszközéről vallott nézeteik terén pedig már a teljes a szembenállás. Rousseau szerint „az érzékiség uralkodik; ez a rossz forrása" (66/340). Az emberek úgy élnek, hogy „örömeik és szenvedéseik, s egész sorsuk alacsonyrendű érzékiségük kielégítésétől függ, amelyeknek szükségletei minden kielégülés után még fájdalmasabb fokra hágnak" (64/338). Ebben azonban nem a természet a hibás, hanem ők maguk. Mert a „tehetség, a művészet és tudás egyetlen alantas cél érdekében egyesül, hogy még finomabb élvezetet kényszerítsenek a mindenfajta élvezettől elhasználódott idegekre, vagy azzal a megvetésre méltó szándékkal lép elő, hogy megbocsássa az emberi romlottságot, igazolja, erénnyé emelje azt" (65/339). A rosszért tehát a kultúra a felelős, amely nem más, mint az az eszköz, amellyel egyre hatékonyabban teszi magát érzékivé az ember, és egyre ügyesebben tagadja, hogy ez rossz volna (65/339). Ennek megfelelően a helyes út csak a kultúra elvetése lehet. Mint láttuk, Fichte más véleményen van. Szerinte a természet, a nem-én hatást gyakorol énünkre, és ez egyedekké tesz bennünket. Célunk azonban az abszolút én megközelítése, a partikulárissá tevő idegen befolyás lerázása, és a kultúra az az ügyesség, amellyel én-szerűvé tehetjük a nem-ént, hogy benne is csak magunktól függjünk. A kultúra tehát annak eszköze, hogy jobbik részünk uralkodjon az érzékiség felett, nem pedig annak, hogy az érzékiség uralkodhasson a jobbik részünk felett, mint Rousseau-nál.

Egyedül azért lehetséges, hogy Fichténél a kultúra ideális állapotunk felé segít bennünket, Rousseau-nál viszont éppen eltávolít tőle, mert mást gondolnak

arról, hogy miben áll ez az ideális állapot, illetve arról, hogy hogyan jött létre a jelenlegi. A rousseau-i aitiológikus magyarázat szerint úgy, hogy az eredetileg, tehát alaptermészete szerint reflektálatlan ember az ész és a reflexió fejlődése révén kilépett abból az állapotból, ahol megfelelt a természetének. Az így keletkezett meghasonlottság nemcsak fájdalmas, amennyiben olyan vágyakat táplálunk magunkban, és olyan célokat gondolunk ki, amelyek nem természetesek, és így a természet ki sem elégíti őket (sőt amelyek miatt a többiekkel is összeütközünk), hanem erkölcsi rossz forrása is, mert vágyaink erkölcstelen tettekre indítanak minket (67–68/341). Fichte másként képzeli el az ember alapvető természetét. Az ész és a reflexió olyannyira hozzám tartozik, hogy mielőtt öntudatra ébredtem, nem *voltam*, mert nem voltam én (vö. Fichte 2011. 13). *Ha a párhuzam kedvéért* az énnek a nem-énnel való kapcsolatát is aitiológikusan akarnánk megragadni, az aktuális emberi szituációhoz vezető eredeti történés az volna, hogy az én, amely eredetileg tiszta én, tiszta ész, tiszta reflexió, belépett a természettel való viszonyba, amikor a tudománytan második alaptételének megfelelően egy nem-ént állított szembe magával. Így jött létre az ember, vagyis az én és nem-én ellentmondásos egysége, és egyben az erkölcsi kötelesség, hogy haladja meg ezt az ellentmondást, hiszen a tudománytan első alaptétele, az „én = én" által megfogalmazott ideál szerint az én eredendően egység és azonosság.[6]

Fichte és Rousseau szemben állnak tehát abban a kérdésben, hogy az ész és a reflexió az ember természetéhez tartozik-e. Ha nem, akkor úgy is betölthetjük a rendeltetésünket, hogy lemondunk az észről. Fichte szerint Rousseau ilyen, gyakorlatilag állati létmódban látja a célunkat. Hiszen ha az érzékiség az ész erejével uralkodik rajtunk, úgy kell véget vetnünk lealacsonyodott állapotunknak, és elejét vennünk a további erkölcsi rossznak, hogy elvetjük az észt. Csakhogy az így visszanyert természeti állapotban „az ember ész nélküli állattá válik; új állatfaj jön létre – emberek nincsenek többé" (67/341). Következésképpen lehetetlenné válik az erény is, és ez Fichte szemében annak a jele, hogy Rousseau rossz utat választott. A szabadság és az erkölcsiség ugyanis elválaszthatatlanul az ember lényegéhez tartozik, és ezért hozzá kell tartoznia az észnek is, mindenekelőtt a gyakorlati észnek.

Akár már ennyi is elég lenne, de Fichte nem áll meg itt, hanem mélyebb szinten is ki akarja mutatni az ellentétüket. Ehhez kiindulópontként az a gondolat szolgál, hogy az észhasználat és az általa megvalósuló erényes élet a *cselekvés* egy módja. Az észt elvető Rousseau ezek szerint a *cselekvésről* akar lemondani. Ahe-

[6] Még ha Rousseau nem gondolja is, hogy létezett valaha a természeti állapot, és még ha Fichte nem gondolja is, hogy létezett valaha a nem-énnel még szembe nem állított én, vagyis még ha egyik esetben sem a meghasonlottság időbeli eredetéről van is szó, az aitiológikus magyarázatban felsejlő eredet akkor is mindkettőjüknél egyben a végcél képe is. Legalábbis Fichte így értelmezi Rousseau-t, és a tudománytan körkörösségéről más, egyidejű műveiben vallottak alapján Fichtét is így kell értelmezni.

lyett, hogy erejének megfeszítésével legyőzné a rosszat, olyan létmódba kíván visszavonulni, ahol nincs harc, és így nincs bukás sem. Úgy látja, ha a kultúra haladása nem csábítana mindig új célok felé, és ha nem termelné egyre magasabb szinten újra a szükségleteket, akkor nem lennénk kiszolgáltatva a vágyainknak, és kielégítésük igénye nem tudna erkölcstelenségbe sodorni minket. Ezért ahelyett, hogy az ember erkölcsiségének fokozásán fáradozna, hogy megtanuljon uralkodni vágyai felett és méltóságát megőrizve kielégíteni őket, a könnyebbik utat választva arra törekszik, hogy ne is legyenek vágyai, ne lépjenek fel szükségletek, amelyek bűnbe vinnék. Fichte szerint viszont „nem a szükséglet a bűn forrása. A szükséglet tevékenységre és erényre ösztönöz. Minden rossz forrása a lustaság" (70/343). A bennünk lévő meghasonlottságot, amelyet egyfelől az öntevékenység ösztöne, másfelől a lustaság képvisel, még ha elvileg lehetséges is, akkor sem szabad úgy meghaladni, hogy a lustaságot választjuk. Hogyan is lehetnénk azonosak önmagunkkal úgy, hogy lemondunk a cselekvésről? Hiszen egész ellentmondásos lényünket az énünk felől, énünket pedig az abszolút énből kiindulva kell megérteni; az abszolút én viszont tiszta tevékenység. „Nincs üdvösség az ember számára, amíg nem győzi le sikeresen a természetes restségét, s míg nem a tevékenységben és csak a tevékenységben találja meg örömét" (70/343).

Bár Fichte utópisztikus képet fest arról, milyen messzire jut majd cselekvésünk az „emberkéz nélkül […] nyers és vad" (69/343) természet megszelídítésében (68–9/342), mégis másodlagos csupán, hogy elérjük-e céljainkat, amelyekre a természet kultúrálásával törekszünk. Teljesen úgy sem érhetjük el őket, „ha az ember ember, és nem Isten". Az igazán lényeges az, hogy folyton tevékenyek legyünk, és a velünk szembeszegülő természet erre állandó alkalmat és ösztönzést szolgáltat. A szükségletek fokozódása és az emiatt elbukó emberek romlottságának felismerése egyre nagyobb szenvedést okoz nekünk, de éppen ezzel tölti be célját: hogy cselekvésre sarkalljon bennünket (70/344). Nem minimalizálnunk kell tehát az érzéki szükségleteket, mint Rousseau gondolta, hanem még fejleszteni is (62/336), hogy újabb és újabb tettekre ösztönözzön a vágy, hogy kielégítsük őket. „Cselekedni! Cselekedni! Ez az, amiért létezünk" (72/345). Rousseau minden tévedése arra vezethető vissza, hogy ezt nem ismerte fel (70/344). „Egész eszmerendszere felett uralkodik az öntevékenységre való törekvés hiánya. A szenvedő érzékenység embere, de nem az, aki egyben tevékenyen szembeszáll a szenvedéssel" (71/344). Ezért nem szabad Fichte hallgatóságának olyannak lennie, mint amilyen Rousseau volt. Mert „energiája volt; de több energiája volt a szenvedés, mint a tevékenység számára" (70/344).

III. KÍSÉRLET ROUSSEAU CÁFOLATÁRA

Az eddigiekben láttuk, hogy az öt előadás sokszorosan szembeállítja egymással a tudománytan és Rousseau alapelveit, és úgy tűnhet, ezzel Fichte el is érte az ötödikben megfogalmazott célt, hogy számot adjon saját álláspontjáról. Hiszen „az ellentétes vélemények felsorakoztatása […] nagy nyereséget jelent a megtalált igazság *egyértelmű és világos bemutatása* szempontjából. Az igazságnak a tévedésekkel való összehasonlítása révén rákényszerülünk, hogy jobban szemügyre vegyük mindkettő megkülönböztető jegyeit" (61–62/333). Csakhogy önmagában a puszta szembeállításból nem látszik, hogy az ellentétes vélemények közül melyik az igaz. Gondolhatjuk ugyan Fichtével, hogy „ha egyszer már helyes következtetéseken keresztül az igazságot levezettük tulajdonképpeni alaptételéből, akkor mindannak, ami ellentmond neki, kifejezett cáfolat híján is hamisnak kell lennie" (61/333). Nyilvánvaló azonban, hogy ezt a levezetést a most tárgyalt öt előadás nem végezte el. Erre Fichte csak *A teljes tudománytan alapjá*ban tett kísérletet, de vállalkozásának kimenetele a nyilvános előadások elhangzásakor még nem dőlt el. Akármilyen logikusnak vagy emelkedettnek tűnjön is a tudománytan előzetesen felvázolt emberképe, ez önmagában még nem bizonyítja, hogy igaz, a vele ellentétes nézet pedig hamis. Így Fichte nem elégedhet meg Rousseau gondolatainak a tudománytannal való egyszerű szembeállításával. Ahhoz, hogy Rousseau tévedései az igazság egyértelmű és világos bemutatásának eszközei lehessenek, nem csak azt kell kimutatni róluk, hogy ellentétesek a tudománytannal, hanem azt is, hogy tévedések. Ezért Fichte ellentmondást igyekszik találni Rousseau-nál, mégpedig két szinten is. Állítása szerint Rousseau „cselekedetei ellentmondanak alaptételeinek" (62/336), továbbá maguk az alaptételek is ellentmondásosak, mégpedig ugyanaz az ellentmondás rejlik bennük, mint ami Rousseau elvei és tettei között (63/336). Nagyon körültekintően kell eljárnunk, ha ezt az ellentmondást rekonstruálni akarjuk, mert Fichte szövege itt rendkívül szövevényessé válik, és különösen Rousseau tetteinek és elveinek szembeállítására több lehetőséget is felkínálni látszik. Mielőtt bemutatnám azt, amelyre interpretációm szerint Fichte annak ellenére gondolt, hogy kellően explicit módon nem fogalmazta meg, tekintsünk át két másikat is, amelyek talán előbb ötlenek fel az olvasóban.

A kérdéssel foglalkozó szöveghely azt sugallja: Rousseau egyik alaptétele az, hogy „a kultúra haladása minden emberi nyomorúság forrása" (62/336). Innen tovább lépve megállapíthatjuk, hogy aki az emberek javát kívánja, nem támogathatja a haladást, márpedig Fichte szerint Rousseau minden erejével a haladásért munkálkodik. Felvetődik tehát a gondolat, hogy *ezt* a tevékenységét lássuk ellentétesnek *azzal* az elvvel, hogy a haladás rossz, és így megtaláltnak tekintsük a keresett ellentmondást. Nyilvánvaló azonban, hogy ehhez nemcsak azt a plauzibilis rejtett premisszát kell elfogadni, hogy Rousseau az emberiség üdvére törekszik, hanem valahogyan át kellene hidalni a kultúra haladása és ál-

talában a haladás közötti különbséget. Hiszen az iménti érvrekonstrukció csak annyit fogadott el, hogy a *kultúra* haladása rossz, és hogy a jót akaró Rousseau *valamiféle* haladást akar. Valódi ellentmondás tehát csak akkor állna fenn, ha éppen a kultúra haladását akarná, vagy ha minden haladás rossz volna. Úgy tűnik azonban, Fichte egyik alternatívát sem választaná. Az utóbbit egyáltalán nem tartja igaznak, és az előbbit sem szeretné Rousseau-ra rábizonyítani, sőt állítja, hogy „számára a visszatérés a haladás" (62/336), vagyis azt tekinti haladásnak, ha a kultúra ellenében a természeti állapot felé mozdulunk el.

Egy másik rekonstrukciós kísérlet abból indulhatna ki, hogy Rousseau a kultúra rendelkezésére álló áldásait, saját szellemi képességeit és képzettségét veti be annak érdekében, hogy a kultúra rossz haladásával szemben egy jó haladást, a természeti állapotba való visszatérést szorgalmazzon. Ha a természeti állapotot az észhasználat alacsony foka jellemzi, paradox dolog az érvelést és a rábeszélést az ide való visszatérés eszközeként igénybe venni. (Hasonló paradoxonként állította be Rousseau az *Első értekezés* nyitányában, hogy a tudatlanságot dicséri „egy hírneves Akadémián", vö. Rousseau 1978a. 9.) Az így talált ellentmondás azonban nem annyira a tettek és az elvek, mint inkább a cél és az eszköz ellentmondása, amennyiben itt a kultúra eszközével a kultúra ellen vívott harcról van szó. Ráadásul, ha egy ilyen harc legalább némiképp sikeres lehet, amit Fichte is elismerni látszik (71/334), akkor ez nem Rousseau ellentmondása, hanem magáé a kultúráé, amely vívmányaival önmaga ellen képes fordulni, és inkább a kultúra pártján álló Fichte, mint Rousseau számára kellemetlen.

Úgy tűnik, a keresett ellentmondást Fichte mélyebben a sorok közé rejtette, és csak akkor bukkanunk rá, ha számításba vesszük, hogy egy Rousseaunak tulajdonított másik alaptétel szerint „az ember az üdvösségét csak a természeti állapotban találja meg" (62/336), ez pedig Fichte szerint a *tétlenség* állapota. Ha tehát Rousseau alapelve az, hogy a tétlenség az ember üdvössége, akkor ennek már az is ellentmond, hogy egyáltalán cselekszik. Az ellentét élesebbé válik, ha figyelembe vesszük, hogy a természeti állapot nem annyira a testi, mint a szellemi tétlenség világa, Rousseau pedig nem egyszerűen cselekszik, hanem éppen szellemi-erkölcsi tevékenységet folytat. „Minden erejével […] azon munkálkodik, hogy lehetőség szerint az egész emberiséget […] rábeszélje, hogy térjen vissza [… a] természeti állapotba" (62/336). Ha valaki szerint a tétlenség jó dolog, akkor bizonyos mértékig ellentmond önmagának, ha cselekszik. Az ellentmondás ilyen rekonstrukciója mellett szól, hogy Fichte magukban a Rousseau-nak tulajdonított filozófiai alaptételekben is felfedezte a tétlenség és a cselekvés (konkrétan az észhasználat, az erkölcsi cselekvés) ellentétét.

A magukban *az alaptételekben* megbúvó ellentmondást Fichte abból a *feltételezésből* vezeti le, hogy ha Rousseau-nak sikerülne visszatérni a természeti állapotba, akkor ezt arra használná, „hogy elgondolkozzék hivatásáról és köteles-

ségeiről, s hogy ezáltal magát és testvéreit megnemesítse" (68/341).[7] Csakhogy nyilvánvaló, hogy egyedül a kultúra által nyújtott, és a kulturált létmódhoz tartozó képzettsége segítségével tehetné mindezt. Ezek szerint, ha a rendelkezésére állnának ezek az eszközök, nem lenne természeti állapotban; ha pedig mégis abban lenne, nem állnának a rendelkezésére. Rousseau tehát „észrevétlenül […] a kultúra állapotába helyezte önmagát és az egész társadalmat, ama *teljes képzettséggel együtt, amelyre csak a természeti állapotból való kilépés révén tehetett szert;* észrevétlenül feltételezte, hogy a társadalom kilépett már a természeti állapotból, s már bejárta a művelődés egész útját, de egyben mégsem lépett ki, s mégsem járta végig az utat" (68/342). Lehetetlen egyszerre természeti állapotban is lenni, és kultúrlényként is viselkedni. Nemcsak az ellentmondásos tehát, ahogyan ténylegesen létezünk, hanem Fichte Rousseau-jánál a természetünk, a rendeltetésünk is az, mert ellentmondásos a rendeltetésünket kiindulópontként és végpontként megjelenítő természeti állapot, amennyiben egyszerre kell benne hivatásról, kötelességről töprengeni és állati létmódban élni; kulturáltnak és természetinek lenni; cselekedni és tétlenkedni.[8]

Ha Rousseau valóban ilyen ellentmondásosnak írná le az ember rendeltetését, azt az állapotot, amellyel az aktuális létezés meghasonlottságát meg kell haladni, akkor filozófiája tényleg hamis volna, és ez érvet szolgáltatna a vele szemben álló tudománytan elfogadása mellett. Rousseau azonban nem követte el ezt a hibát, mert az ellentmondást csak Fichte olvasta bele a természeti állapot emberének leírásába.[9] Azért is meglepő Fichte interpretációja, mert éppen Rousseau hívta fel

[7] Janke 1994. 10–15. azt sugallja, hogy Fichte abban a Rousseau-nak tulajdonított gondolatban látja a Rousseau filozófiájának hamisságát leleplező ellentmondást, hogy „a visszatérés a haladás" (62/336). Csakhogy, ha az az állapot, ahova megérkeztünk, rosszabb, mint ahonnan jövünk, akkor a visszatérés konzisztens cél lehet, és még a paradoxon látszatát is elkerüljük, ha a megfelelő értelemben vesszük a „visszatérés" és a „haladás" szavakat. Fichte rosszallóan említi, hogy Rousseau „minden emberi bűn forrásának" a „jövő felé fordulást" tartja (67/340), amely pedig szerinte annak feltétele, hogy aktívan cselekedjünk azért, hogy megfeleljünk a rendeltetésünknek. Azt is nehezményezi, hogy azt, „aminek *lennünk* kell", Rousseau úgy ábrázolja, mint „ami már *voltunk*" (69/343), és ezért visszatérést sürget a természeti állapotba. Mindez azonban a legrosszabb esetben is Rousseau tévedései közé tartozik csupán, nem pedig ellentmondásossága nyilvánul meg benne. Nyilvánvaló ugyanis, hogy ha elfogadunk a történelem természetére vonatkozó bizonyos előfeltevéseket, akkor ezek ellentétbe kerülhetnek az iménti tétellel. Fichte saját történelemkoncepciója, amely már ebben a műben felsejlik (52/327), hogy azután a *Jelenlegi kor alapvonásai*ban bontakozzék ki, valóban nem összeegyeztethető azzal, hogy egy korábbi állapothoz térjünk vissza. Ezért, ha magunkévá tesszük Fichte történelemfilozófiáját, akkor tagadnunk kell a „a visszatérés a haladás" tételt, de így is két koncepció kerül csak ellentétbe egymással, ami távol van attól, hogy az egyik belső ellentmondására derüljön fény.

[8] Ráadásul azok az erkölcstelenségek, amelyek ellen az ész a kultúra eszközeivel harcolni kívánna, a természeti állapotban nem is léteznek.

[9] Bár Fichtének elemi érdeke, hogy ellentmondást találjon a tudománytannak ellentmondó nézetrendszerben, és így elvethesse azt, mégis feltételezhető, hogy téves olvasata jóhiszemű. Valószínű ugyanis, hogy amikor előadásait megfogalmazta, nem álltak rendelkezésére Rousseau művei, és csak emlékezetből hivatkozott rájuk.

a figyelmet az ilyen hibára, amikor azt vetette Hobbes és követői szemére, hogy „a társadalomból vett fogalmakat vitték át a természeti állapotra. A vademberről beszéltek és a civilizált embert festették le" (Rousseau 1978b. 84). Aki így jár el, az valóban ellentmondásba keveredik, de magát Rousseau-t csak akkor lehetne ezzel vádolni, ha a természeti állapotba visszavezetett emberrel kulturált tevékenységet végeztetne. Ám Rousseau egyrészt nem akart senkit visszavezetni a természeti állapotba,[10] másrészt nem gondolta, hogy a természeti állapot embere olyan volna, mint amilyennek Fichte elképzeli. Erre az ellenvetésre Fichte nem válaszolhatná, hogy ha Rousseau következetes, akkor nem is tehetne mást a természeti állapotban, mint amit civilizált életében olyankor tett, amikor némi nyugta volt a kultúra átkaitól, és azzal foglalkozhatott, amivel akart (68/341), vagyis a kötelességeiről gondolkodott és testvérei megnemesítésén munkálkodott. Mert ezzel maga követné el a hibát, amelyet Rousseau-nak, Rousseau pedig Hobbesnak tulajdonít: a kultúrából vett fogalmakat vinne át a természeti állapotra. A vadember Rousseau-ról beszélne, de a civilizált Rousseau-t festené le.

Rousseau *filozófiáját* fel kell tehát mentenünk az ellentmondás fichtei vádja alól. A *tettei* (erkölcsi cselekvés) és az *elvei* (a tétlen állati lét eszményítése) közötti ellentmondásnak pedig Fichte csak akkor tulajdoníthatna *döntő* jelentőséget, ha újra elkövetné az imént tárgyalt hibát, vagyis nem különböztetné meg eléggé a kultúra és a természeti állapot Rousseau-ját. Aki ugyanis nem lépett még ki, vagy netán visszatért már a természeti állapotba, az minden meghasonlottság nélkül, önmagával teljes egységben létezik. Rousseau azonban nem a természeti állapotban élt. Ha igaz, hogy ellentétes ösztönök munkáltak benne, mert tétlenkedni is, és cselekedni is akart, akkor ebben csak az ember aktuális létmódjának az a meghasonlottsága jelentkezik, amely nyilván Fichtét is jellemezte, és amelynek meghaladásához mindketten ellentmondásmentes programot szerettek volna adni. Ezért ha két filozófus legalább abban egyetért, hogy az ember, ahogyan ténylegesen létezik, ellentmondásos, akkor az egyik nem utasíthatja el a másik filozófiáját pusztán azon az alapon, hogy ellentmondanak neki a tettei. Csak akkor utasíthatná el, ha magában a filozófiájában találna ellentmondást, abban, ahogyan a másik a meghasonlottságoktól mentes ideális emberi létezést leírja. Ilyen ellentmondást azonban Fichte nem tudott kimutatni Rousseau-nál. Ezért szerencsés, hogy az ötödik előadás elején azt a szerényebb célt fogalmazta csak meg, hogy a sajátját egy vele szembenálló filozófia révén világítsa meg. Ezt meg is tette. Még ha Rousseau-olvasata néhány ponton megkérdőjelezhető is, kétségkívül két markánsan különböző filozófiát tárt elénk, amelyek más-más képet festenek az emberi természetről. Az, hogy ki melyiket választja közülük, mint éppen Fichtéről

[10] Vö. Ludassy 1878. 835. Ezen a ponton Kant talán jobban értette Rousseau szándékát: „Alapjában véve Rousseau nem azt szerette volna, hogy nemünk *térjen* vissza a természeti állapotba, csak azt, hogy *tekintsen* vissza rá arról a fokról, melyen ma áll." Kant 2005a. 297. Vö. Kant 2005b. 627.

tudjuk, attól függ, milyen ember (vö. Fichte 1981. 35). Olyan, aki a természet jóságában és erejében bízik, aki úgy gondolja, hogy csak el kell hárítani a kultúra mesterséges akadályait, és, ahogy Emil, máris „önmagától fejlődik" (71/345); vagy olyan, aki ellentétesnek tudja magát a nem-énnel, mert érzi és becsüli magában a tevékenység ösztönét, a vágyat, hogy saját erejéből váljon azzá, amivé lennie kell.

IRODALOM

Breazeale, Daniel 1993. Editor's Preface. In uő. *Fichte. Early Philosophical Writings*. New York, Cornell. 185–191.

Fichte, Johann Gottlieb 1967. Die Entwürfe zur Aenesidemus-Rezension. In Reinhard Lauth – Hans Jacob (szerk.) *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. II. 2. Nachgelassene Schriften 1791–1793, Stuttgart, Frommann–Holzboog. 287–314.

Fichte, Johann Gottlieb 1968. Reinhard Lauth – Hans Jacob (szerk.) *Johann Gottlieb Fichte Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. III. 1. Briefe 1775–1793. Stuttgart, Frommann–Holzboog.

Fichte, Johann Gottlieb 1971a. Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. In Immanuel Hermann Fichte (szerk.) *Fichtes Werke* VI. Berlin, Gruyter. 289–346.

Fichte, Johann Gottlieb 1971b. Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. In Immanuel Hermann Fichte (szerk.) *Fichtes Werke* I. Berlin, Gruyter. 83–328.

Fichte, Johann Gottlieb 1971c. Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. In Immanuel Hermann Fichte (szerk.) *Fichtes Werke* III. 1–385.

Fichte, Johann Gottlieb 1976a. Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. Ford. Berényi Gábor. In Uő. *Az erkölcstan rendszere*. Budapest, Gondolat. 9–72.

Fichte, Johann Gottlieb 1976b. Az erkölcstan rendszere a tudománytan elvei alapján. Ford. Berényi Gábor. In uő. *Az erkölcstan rendszere*. Budapest, Gondolat. 75–474.

Fichte, Johann Gottlieb 1981. Első bevezetés a tudománytanba. Ford. Endreffy Zoltán. In uő. *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat. 17–52.

Fichte, Johann Gottlieb 2011. A teljes tudománytan alapja 1–3. §. Ford. Hankovszky Tamás. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/3. 9–30.

Gurwitsch, Georg 1922. Kant und Fichte als Rousseauinterpreten. *Kant-Studien*. 138–164.

Janke, Wolfgang 1994. *Entgegensetzungen. Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis Kierkegaard*. Amsterdam–Atlanta, Rodopi.

Kant, Immanuel 2005a. Pragmatikus érdekű antropológia. Ford. Mesterházi Miklós. In uő. *Antropológiai írások*. Osiris – Gond-Cura Alapítvány. 2005. 7–306.

Kant, Immanuel 2005b. Hátrahagyott antropológiai észrevételek. Ford. Mesterházi Miklós. In uő. *Antropológiai írások*. Osiris – Gond-Cura Alapítvány, 2005. 363–636.

Ludassy Mária 1978. Utószó. In Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon. 813–858.

Rousseau, Jean-Jacques 1978a. Értekezés a tudományokról és a művészetekről. Ford. Kis János. In uő. *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon. 5–38.

Rousseau, Jean-Jacques 1978b. Értekezés az egyenlőtlenség eredetéről. Ford. Kis János. In uő. *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon. 59–200.

Rousseau, Jean-Jacques 1978c. A társadalmi szerződésről. Ford. Kis János. In uő: *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Magyar Helikon. 463–618.

Nyirkos Tamás

Rousseau és a posztmodern politika

Ahhoz, hogy Rousseau-t elhelyezzük a posztmodernhez képest, először is a modernhez képest kellene elhelyeznünk. Önmagában az, hogy egyes, a modernség válságára reagáló politikai mozgalmak olykor – bár nem olyan gyakran, mint gondolnánk, vagy mint kézenfekvő volna – Rousseau-ra (is) hivatkoznak, még nem ad választ a kérdésre, hogy a rousseau-i gondolkodás esetében a modernség egy riválisfelfogásáról, annak premodern indíttatású kritikájáról, vagy a posztmodern felé nyitott, korai elutasításáról van-e szó. A lehetséges válaszok mindegyike szerepel a szakirodalomban és a korábbi vagy a mai politikai diskurzusban, de hogy a lehetőségek körét teljessé tegyük, még ennél is több megoldással kell számot vetnünk.

Nem véletlenül hangsúlyozom a „politikai" jelzőt: az alábbiakban elsősorban ebből a szemszögből, és nem a rousseau-i gondolkodás egésze felől veszem szemügyre a Rousseau körül zajló vitákat; az egyéb témák legfeljebb – mondjuk így – metapolitikai jelentőségük arányában kerülnek terítékre.[1]

A Rousseau és a modernség viszonyára vonatkozó értelmezések vázlatos számbavétele után viszont egy olyan érvelési módot kívánok részletesebben szemügyre venni, amely a korábbi értelmezések némelyikének kreatív vegyítésével nem pusztán, sőt nem elsősorban Rousseau-ról mond valamit, hanem magának a modernségnek a posztmodernnel szembeni politikai apologetikájáról. Végső elemzésben – röviden megelőlegezve az írás konklúzióját – azokról a kényelmetlen következményekről kívánok szólni, amelyek a premodern és az *avant la lettre* posztmodern Rousseau argumentatív – de talán helyesebb volna azt mondani: retorikai – összekapcsolásából származnak, amennyiben valaki ezt a stratégiát választja a modernség védelmezésére.

Arról természetesen nincs szó, hogy Rousseau az egyetlen, vagy akár csak a legfontosabb szereplő volna ebben az ideológiai küzdelemben; merthogy ideo-

[1] A „metapolitika" kifejezés két legfontosabb említése talán nem véletlenül köthető a modernség egy konzervatív és egy neomarxista kritikusához. Vö. Joseph de Maistre: *Essai sur le principe générateur des constitutions*. In Maistre 1884. 227; és Badiou 1998.

lógiai küzdelemről van szó, efelől aligha lehet kétségünk. Írásom egyik járulékos tézise éppen az, hogy Rousseau középpontba állítása meglehetősen önkényes konstrukció, és pontosan ez az, ami nagyban hozzájárul ahhoz, hogy a modernség egy bizonyos típusú, a pre- és a posztmodern ellen nem is két-, hanem valójában egyfrontos harcot folytató felfogása végső soron önnön céljait destruálja.

* * *

De kezdjük az elején. Rousseau és a modernség viszonya szűkebb értelemben Rousseau és a felvilágosodás problematikus viszonyára vezethető vissza. Rousseau és a felvilágosodás viszonya sokféleképpen értelmezhető. Mondhatjuk, hogy Rousseau (I) a felvilágosodás integráns része; (II) a felvilágosodás „belső ellenzéke", egy rivális felvilágosodáskoncepció képviselője; (III) a felvilágosodás „külső", a klasszikus vagy premodern hagyományhoz kötődő ellenfele; vagy (IV) olyan külső, de már a posztmodern felé előremutató ellenfél, akinek jelentősége csak ez utóbbi perspektívából, utólag érthető meg.

Első látásra úgy tűnik, hogy a fenti interpretációk nagyjából kimerítik a lehetőségek teljes körét. Vagy belül van, vagy kívül; ha belül, akkor vagy a többé-kevésbé eltérő hangsúlyokkal, de lényegében ugyanazt mondó szerzők egyike, vagy olyasvalaki, akinek gondolkodása alapvetően eltér ugyan a főssodortól, de mégiscsak a felvilágosodás egyik változatát képviseli, és nem egy azzal *szembeni* alternatívát; ha pedig kívül van, akkor a felvilágosodásnak – sőt ez esetben már nem csupán annak, hanem a felvilágosodás tágabb kontextusát alkotó egész modernségnek – vagy premodern, vagy posztmodern kritikusa.

Érdemes azonban szemügyre venni egy további lehetőséget is, amely a kurrens szakirodalomban, mint említettem, egyre inkább jelen van, és a jelen írás elsődleges tárgyát képezi: (V) Rousseau gondolkodásának lényege a (III) és (IV) pontban említett modernségellenesség, ám anélkül, hogy e kettőt szétválasztanánk; különösen alkalmas tehát arra, hogy a modernség kétféle, átfogó kritikája közötti összefüggést felmutassuk, és egyiket a másik által hiteltelenítsük el.

I.

Az, hogy Rousseau elválaszthatatlan a felvilágosodástól, illetve a felvilágosodás által megalapozott forradalmi felfordulástól, nem túlságosan meglepő módon mindig is az ellentábor meggyőződése volt. Az *Emil*t és a *Társadalmi szerződés*t elítélő genfi elöljárók, Beaumont, Párizs érseke vagy a *philosophe*-ok leghíresebb vitapartnere, Bergier abbé aligha bíbelődtek azzal, hogy a Rousseau és Voltaire, vagy a Rousseau és az *Enciklopédia* szerkesztői közötti nézeteltéréseket elemezzék. Hogy azonban nem csupán a közös ellenség belső különbségei iránti zsigeri érzéketlenségről volt szó, azt az ellenforradalom első teoretikusan reflektált írásai világosan megfogalmazták: Joseph de Maistre például, hogy csak a legfonto-

sabbat említsem, nem véletlenül tért vissza háromszor is (1794-ben, 1795-ben és 1796-ban) a természeti állapot, a társadalmi szerződés és a népszuverenitás elveinek bírálatára.[2] „Sosem volt, sosem lesz, és nem is lehetséges olyan nemzet, amelyet *a priori* módon alkotnak meg" – írta (Maistre 1884–1886/I. 369), kétséget sem hagyva afelől, hogy Rousseau-t egyfelől a *philosophe*-ok elvont, elméleti konstrukcióihoz, másfelől a társadalmi szerződés egész univerzalista tradíciójához, például John Locke-hoz köti (ugyanott, 236). Ha mindenképpen a premodern–modern fogalompárt akarjuk használni, akkor annyit mondhatunk, hogy a népszuverenitás rousseau-i felfogása, amely a politikai berendezkedést nem az isteni teremtés, a természet vagy a történelmi hagyomány által adottként kezelte (Maistre-nél e három elválaszthatatlanul fonódik egymásba), hanem az emberi akaratból vezette le, összetéveszthetetlenül modern volt, függetlenül attól, hogy egyéni vagy általános akaratról beszélt-e. Hasonló vádakat fogalmazott meg Louis de Bonald is, amikor 1797-ben az általános akarat „szánalmas homályosságáról" (Bonald 1840–1843/XIII. 39), vagy az egyenlőség „filozófiai ostobaságáról" és „természetellenességéről" írt (Bonald 1840–1843/XV. 265), világossá téve, hogy Rousseau voluntarizmusa, egalitarizmusa, illetve ebből következő demokráciafelfogása a *philosophe*-okéval rokon, és nem a politikai-társadalmi berendezkedés bármilyen hagyományos felfogásával.

Ám nemcsak az ellenforradalmárok voltak hajlamosak arra, hogy Rousseau-t minden további nélkül a felvilágosodásba sorolják. A forradalom idején Rousseau és Voltaire egyaránt a Pantheonban kapott helyet, és később a fiatal Marx is úgy emlegette az úgymond „Rousseau–Voltaire-féle filozófiát", mintha – mint Robert Wokler csípősen megjegyzi – „ez a két halálos ellenség valami Gilbert-és-Sullivan féle elegyet alkotott volna, amelyben bármelyikük behelyettesíthető lett volna a másikkal" (Wokler 2012. 215).

II.

Voltaire említésével azonban már átlépünk a következő kategóriához, bár korántsem egyértelmű, hogy például maga Voltaire minek is tekintette Rousseau-t. A *Szavojai káplán hitvallása* körüli viták csúcspontján hol „saját fiaként" kívánta keblére ölelni (Gouhier 1983. 183), hol a filozófus „testvérek" egyikeként írt róla (ugyanott, 188), hol olyasvalakiként, aki – bár valójában „közénk" tartozik – balga fejjel átment az ellenség táborába, ahol azonban jobban tudják, hová tartozik, mint ő maga (ugyanott, 191). A szellemi rokonság elsősorban nem is a politikai gondolkodás, hanem a politikát megalapozó, a felvilágosodás számára

[2] Vö. Joseph de Maistre: *Étude sur la souveraineté; De l'état de nature ou Examen d'un écrit de Jean-Jacques Rousseau;* és *Considérations sur la France*. In Maistre 1884–1886/I. 311–554; Maistre 1884–1886/VII. 509–566; és Maistre 1884–1886/I. 1–184.

meghatározó negatív politikai teológia felől érthető meg. Voltaire, aki a *Szavojai káplán hitvallásá*val kapcsolatban leszögezi, hogy ami jó benne, azt ő már korábban megírta az *Epitre à Uranie*-**ban (ugyanott, 187), a** *Társadalmi szerződés* polgári vallásáról is megállapítja, hogy a lényegben, tehát abban, hogy a kereszténység képtelen jó polgárokat nevelni, teljes az egyetértés (ha mondhatjuk így, mivel jelen esetben Voltaire szerint Rousseau Bayle-t plagizálja): a fennálló politikai rend szellemi alapjainak kritikája a felvilágosodás hagyományába illeszkedik, csupán a belőle levont következtetés téves; egy másik vallást javasolni a fennálló helyébe nem megoldás, hanem a problémák továbbgörgetése (ugyanott, 204).

A *philosophe*-okhoz hasonlóan természetesen a közvetlen utókornak sem volt szüksége különösebb éleslátásra, hogy észrevegye a különbséget Rousseau meg a többiek között. Az, hogy Rousseau a rációt az érzelem, az absztrakt univerzalitást a nemzeti különbségek, a nyers individualizmust a közösségi összetartozás felől kívánta korrigálni, a romantikusok számára volt magától értetődő.[3] Más nézőpontból ugyan, de Hegel is úgy hivatkozott Rousseau-ra, mint aki a felvilágosodáson belül képviselt alternatívát, méghozzá olyat, amely Kant és Fichte felé mutatott előre.[4] Talán felesleges is túl sokat időzni annál a kérdésnél, hogy az első és a második álláspontot élesen megkülönböztessük: a lényeg, hogy jellemző módon csak igen keveseknek jutott eszébe az ellentétet olyan formában kiélezni, hogy az Rousseau-t egyértelműen a felvilágosodás táborán kívül helyezze.

III.

Ezt a feladatot, mint ismeretes, Benjamin Constant vállalta magára. *A régiek és a modernek szabadságának összevetése* egyértelműen a premodernben, a társadalmi hatalomban való részvételként felfogott szabadságfelfogásban jelöli ki Rousseau helyét (Constant 1997. 237–260), ahol elsősorban a kollektívnek az individuálissal vagy a kötelességeknek a jogokkal szembeni elsőbbsége utal a modernséggel való gyökeres szembenállásra. Constant nem kapcsolja ugyan Rousseau-t egy füst alatt az ellenforradalom – ha úgy tetszik, szintén premodern – teoretikusaihoz, de legalábbis megnyitja az utat efelé, ahogyan arra a későbbiekben még lesz alkalmunk kitérni. Azok a megjegyzései pedig, amelyek más írásaiban, például a *Politikai alapelvek* népszuverenitásról szóló passzusaiban (ugyanott 75–85) a kollektív hatalomgyakorlás diktatórikus elfajulásának veszélyeiről szólnak, akár

[3] Lásd Chateaubriand eltérő hivatkozásait Voltaire-re és Rousseau-ra (Chateaubriand, 1881. 23).

[4] Lásd például Hegel 1983. 263. A Kanttal való kapcsolat természetesen csak akkor plauzibilis, ha Hegelt magát is a modernség és nem a porosz reakció filozófusaként azonosítjuk. Vö. Rózsa 2012.

úgy is érthetők, mint a hatalomkoncentráció, a totális jogelidegenítés ha nem is poszt-, de későmodern, totalitárius rendszereihez való átmenet próféciái;[5] más szóval, a modernség kétfajta elutasítása összekapcsolásának ötletét már Constant is sugallhatta későbbi szerzőnek.

IV.

Rousseau posztmodern értelmezése természetesen nem merülhetett fel, amíg nem létezett posztmodern. A posztmodern politikafelfogás előzményei azonban már nyilvánvalóan utaltak arra a hatásra, amelyet Rousseau – alkalmasint Kant, a romantika, Hegel, a marxizmus, a populizmus vagy az anarchizmus közvetítésével – gyakorolt a modernség *a posteriori* kritikájára. Csak néhány példát említve: Willmoore Kendall már az 1950-es években a képviseleti demokrácia ellenében érvelt Rousseau közvetlen demokrácia koncepciójával (Kendall 1959); Robert Paul Wolff pedig „az anarchizmus védelmében" hivatkozott egy füst alatt Kant autonómiafogalmára és Rousseau közvetlen demokráciájára (Wolff 2009. 461–506). Semmi meglepő nincs tehát abban, hogy az 1968 után, és annak hatása alatt született posztmodern elmélet a maga radikális felvilágosodáskritikájában ismét, vagy inkább folytatólagosan felfedezte Rousseau-t. Napjaink olyan politikai mozgalmai, mint az *Occupy* vagy az antiglobalizmus, amelyek elméletileg kevéssé reflektált módon ugyan, de a modern (nyugati, racionális, liberális, képviseleti, kapitalista) rendszer ellenében fogalmazzák meg magukat, ugyanilyen nyilvánvaló módon találnak szellemi partnerre Rousseau-ban, még ha ez a partnerség – kár volna tagadni – számukra korántsem olyan meghatározó, mint egyes ellenfeleik vélik.[6]

V.

A dolog valójában akkor kezd érdekessé válni, amikor a fentiekben ötödikként megjelölt álláspont képviselői – a posztmodern történeti előzményeit keresve – ezeket részben vagy egészben a premodern gondolkodásban vélik fellelni. Az elgondolás nem teljesen alaptalan: a posztmodern stílusú politizálás ellenfelei jó érzékkel veszik észre, hogy a modernség elutasítása, még ha a modernség *meghaladásáról* beszél is, sok esetben a modernség *előtti* korszak érvkészletéből merít. A magyarul is olvasható irodalomban a legszínvonalasabb példa a poszt-

[5] Ludassy Mária: *Bevezetés*. In Constant 1997, 14.

[6] Lásd többek között: < http://readingatoccupyamsterdam.blogspot.hu/2011/11/social-contract-may-look-like-finished.html >; < http://www.nypl.org/events/programs/2012/03/09/occupy-rousseau-inequality-and-social-justice; http://www.the-human-predicament.com/2012/03/occupy-rousseau-discussion-at-nyc_20.html > (Utolsó hozzáférés: 2013. március 16.)

modernnek a premodernnel való összekapcsolására – vagy inkább: a posztmodernnek a premodern általi diszkreditálására – a csaknem két évtizede megjelent, de a tendenciákat tekintve ma is aktuálisnak mondható *Új rend: az ökológia*, Luc Ferry műve. Bár Ferry nem a posztmodernről ír általában, hanem csupán az úgynevezett „mélyökológia" ideológiájáról, az antihumanizmus, az identitáspolitikák vagy az ökofeminizmus kritikájában bőségesen támaszkodik azokra a párhuzamokra, amelyek az utóbbiakat: a nyugati humanizmust, univerzalizmust és racionalizmust egészében elutasító vallásos, nacionalista, irracionalista tradicionalizmussal rokonítják (Ferry 1994. különösen 199–200). Ami mindennek politikai megvalósítását illeti, hasonlóan könnyű megtalálni a képviseleti demokrácia kritikájának párhuzamait a posztmodern és a premodern gondolkodás között: abban tehát nincs semmi újdonság, hogy valaki felveti a kérdést, vajon nem archaikus-e az, ami nagyon modernnek, vagy épp posztmodernnek látszik; ami mostanáig kimaradt a történetből, csupán annyi, hogy hol lokalizálható a kétfajta gondolkodás eredendő egysége.

Jegyezzük meg, hogy ha nem eredendő egységről, hanem részleges összhangról beszélünk, akkor Rousseau bevonása az elbeszélésbe akár még jóindulatú is lehet. A már említett Robert Wokler többször is utal rá, hogy Rousseau „antik posztmodernizmusa" egyaránt merít mindkét forrásból:

> Egyfelől a képviselet, másfelől a pénzügyi rendszer és az adóztatás voltak Rousseau számára a leginkább meghatározó vonásai az általában vett modernség politikai világának, amely azáltal, hogy magáévá tette ezen elveket és a hozzájuk tartozó intézményeket, mindannak kiüresedését jelezte, amit ő a régiek szabadságán értett (Wokler 2006. 428–429).

A régiek szabadsága azonban – *pace* Constant – maga sem egyértelmű fogalom: az erkölcsi szabadság (a saját magunk alkotta törvényeknek való engedelmesség) és a polgári szabadság fogalma egyaránt megtalálható az antikvitásban, tehát nehezen megmondható, hogy mit is értünk premodern gondolkodáson.

> Miközben a *liberté civile*-t alapvetően ugyanazok a római republikánus források ihlették, amelyek lebilincselték az ő szeretett Machiavellijét, a *liberté morale* lényegében görög eredetű fogalom, ahogy ez nyilvánvaló az autonómia szóból, amelyet ma is használunk definiálására (ugyanott, 425).

A szabadságfogalmak megkülönböztetése és egy adott közösség politikai hagyományával való összekapcsolása, amely ráadásul az adott közösség, de mindig csak az adott partikuláris közösség rigorózusan egyenlőségelvű felfogását is magában foglalja, Rousseau minden premodern hivatkozása ellenére is a posztmodern felé mutat előre:

> Habár ezt sajnos ritkán veszik észre, Rousseau filozófiájának számos olyan vonása van, amely a tizenhetedik és tizennyolcadik századi metafizika üres formalizmusát és absztrakt fundacionalizmusát bírálja olyan terminusok segítségével, amelyeket később Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard és követőik is magukévá tettek (ugyanott, 419).

Nos, idáig még rendben. A helyzet azonban az, hogy Rousseau effajta apológiája – amely a modernség későbbi válságának prófétájaként tünteti fel – nagyon is könnyen visszaüt magára Rousseau-ra. Mielőtt azonban erre rátérnénk, összegezzük röviden az eddigi felmerült témákat, amelyek nagy részére a későbbiekben is hivatkozni lehet. Csupán címszavakban: korlátlan népszuverenitás, egyenlőség, közvetlen demokrácia, a politikai rend társadalmi konstrukcióként való felfogása, metafizika-ellenesség, antiracionalizmus, antiuniverzalizmus, antiliberalizmus, kollektivizmus, és ne feledkezzünk meg az antikapitalizmusról sem. A címszavak, amelyek kisebb-nagyobb része meglepő módon attól *függetlenül* van jelen a Rousseau-értelmezésekben, hogy az értelmező az álláspontok melyikét vallja (vagyis hogy végső soron hová sorolja Rousseau-t), nem véletlenszerűen egymás mellé dobált kifejezések halmaza, hanem több-kevesebb belső koherenciát mutat.

A népszuverenitás nyilvánvalóan demokratikus és nem arisztokratikus vagy monarchikus elv; a demokrácia a politikai jogok egyenlőségét tételezi fel, különben az arisztokrácia valamilyen bújtatott formájával lenne azonos; miközben mindennek közös hátterét adja az a meggyőződés, hogy a politikai rendet az egyenlő polgárok *akarata* konstruálja, és nem valamilyen metafizikai modell. Az akaratra való hivatkozás ugyanakkor értelemszerűen nemcsak a metafizikai modelleket utasítja el, hanem a kizárólag racionálisan megalapozott, és a racionalitás egységes felfogásával együtt járó univerzális elveket is, mint amilyen az egyetemes, egyéni szabadságjogok eszméje, ami a politikai értelemben liberális, gazdasági értelemben pedig szabad versenyes kapitalista társadalmak alapja. Az egymással összefüggő, ezért egyként elutasított individualizmussal és univerzalizmussal szemben pedig nyilvánvalóan a konkrét közösségekben megtestesülő kollektív identitás marad az egyetlen komoly alternatíva.

* * *

A modernség hatásos apológiája azonban azt kívánja, hogy az apologéta az imént ihez hasonló konceptuális vágta helyett néhány korlátozott számú, de alapvető összefüggésre irányítsa a figyelmet. Egyszerűségében is figyelemre méltó vállalkozás például Stephen Hicks *A posztmodernizmus magyarázata: szkepticizmus és szocializmus Rousseau-tól Foucault-ig* című műve, amely 2004-ben jelent meg először, majd 2010-ig nem kevesebb, mint tíz kiadást ért meg, mígnem 2011-ben újabb, már bővített formában jelent meg (Hicks 2004). Ahogyan a címből is kitűnik, a szerző több, egymással összefüggő tézist fogalmaz meg: azt, hogy a poszt-

modernizmus történeti alapon magyarázható, hogy eredete Rousseau-ra vezethető vissza, és hogy a posztmodernizmus lényege a radikális szkepticizmus és a szocializmus összefonódása.

A magyarázat történeti perspektívája magától értetődőnek tűnik: mi másra utalna maga a „poszt-" prefixum, ha nem magának a posztmodernnek a történeti beágyazottságára, arra, hogy valami *után* következik, még ha önmagát e történelmi folyamat radikális megszakításaként értelmezi is?[7] A perspektíva megválasztása legfeljebb akkor figyelemreméltó, ha angolszász szerzőtől származik, bár napjainkban már ez sem számít olyan példátlannak, mint néhány évtizeddel ezelőtt gondoltuk volna.

Az a kijelentés azonban, hogy Rousseau-ban „a politikai ellen-felvilágosodás legjelentősebb alakját" kell látnunk (Hicks 2004. 91), csak akkor fogadható el, ha eltekintünk a felvilágosodással szembeni francia ellenállás szinte teljes hagyományától, például a már említett Beaumont érsektől, Bergier abbétól, Maistre-től, Bonald-tól, vagy akár Chateaubriand-tól (nem is beszélve a francia ellenforradalmi gondolkodás egészen a mai napig ívelő tradíciójáról). Egy precízebb elemzés persze kimutathatná, hogy az említettek – minden Rousseau-ellenes szenvedélyük dacára – nagyon is adósai az általuk kritizált rousseau-i gondolatoknak. Ha erre az elemzésre nem kerül sor, akkor nehéz másra gondolni, mint hogy ez nem szolgálná a premodern–posztmodern összekapcsolás céljait, hiszen vagy arról van szó, hogy egy ilyen elemzés Rousseau-t egyértelműen a modernség premodern kritikusaihoz kötné, vagy arról, hogy az utóbbiaktól kell elvitatnunk a premodern jelzőt (lásd Nyirkos 2010. 133–149). A modernség apológiájának itt tárgyalt retorikai stratégiája azonban – ahogyan azt Rousseau sommás jellemzése legalábbis sejteni engedi – valószínűleg azon alapul, hogy nem a „premodern *vagy* posztmodern" kérdésében kell döntenünk, hanem a „premodern *és* posztmodern" gondolkodást kell egészében elutasítanunk.

Ennél fontosabb azonban, hogy az „ellen-felvilágosodás" fogalmának használata történeti értelemben tágabb, teoretikus értelemben azonban jóval szűkebb felvilágosodásfogalomhoz kapcsolódik. Ha úgy gondolja valaki, hogy a felvilágosodás Angliában kezdődött, még mielőtt a franciák felfedezték volna, hogy saját kultúrájuk részévé tegyék, akkor magától értetődik, hogy a felvilágosodást közvetlenül követő forradalom csupán az angol felvilágosodás gyakorlati megvalósításának programjaként indulhatott, vagyis későbbi, jakobinus radikalizmusa gyökeres szakítást jelentett az eredeti intenciókkal.

[7] A posztmodern ilyen értelemben vett inherens ellentmondásosságáról lásd Bujalos 2008. 83–102.

> A franciák voltak az elsők, akik az angol felvilágosodásra támaszkodtak, hogy ennek alapján zseniális módon újjáformálják saját intellektuális kultúrájukat, mielőtt a rousseau-iánusok elragadták volna a forradalmat a locke-iánusoktól, hogy a terror káoszába döntsék (Hicks 2004. 25).

A locke-iánusokra való hivatkozás jelzi, hogy az ún. „angol felvilágosodás" természetesen nem azonos a 17–18. századi angol (s főleg nem a brit) gondolkodás egészével, hiszen Hobbes például kimarad belőle,[8] Hume pedig – noha neve nem kevesebb, mint tizennyolcszor szerepel a könyvben – kizárólag a felvilágosodás, sőt az általában vett racionális gondolkodás ellenfeleként tűnik fel.[9] Az angol felvilágosodás egyetlen, politikai értelemben releváns képviselője tehát valóban John Locke: Bacon és Newton csak tudományos értelemben egészíti ki a képet (Hicks 2004. 24).

Ahogyan korábban jeleztem, nem különösebben foglalkoztat az a kérdés, hogy a felvilágosodás effajta lexikális definíciója (felvilágosodás = Locke + francia locke-iánusok) helytálló-e, a szubsztantív definíciók helyességének megítélése pedig teljességgel kívül van a jelen írás témáján. Amire vállalkozom, az pusztán egy önmagát a felvilágosodás örököseként és a modernség jelenkori védelmezőjeként értelmező álláspont retorikai stratégiájának leírása és elemzése. Rousseau egyoldalú kiemelése az ellen-felvilágosodás vagy antimodernitás irodalmából, illetve a francia forradalom locke-i és rousseau-i fázisának elválasztása mindenesetre már utalnak ennek a retorikai stratégiának olyan jellegzetességeire, amelyek éppenséggel a posztmodernnel rokonítják: arra, hogy minden hagyomány – még a liberális hagyomány is – konstruálásra szorul; és arra, hogy a modernség a posztmodernhez hasonlóan radikális diszkontinuitást feltételez önmaga és az előtte vagy utána létező gondolkodásmódok között.

De térjünk vissza Rousseau-hoz és ahhoz, ami az ő esetében a pre- és posztmodern politikai gondolkodás egységének tűnik. Rousseau premodern vonzalmait legkézenfekvőbb módon az *Első* és a *Második értekezés* igazolja, és általában ebben a szellemben is szokás olvasni őket. A *Javított-e az erkölcsökön a tudományok és a művészetek újraéledése?*, tehát az *Első értekezés* (1749) azonban Hicks szerint nem pusztán a primitivitás dicsérete a civilizációval szemben, vagy a természetes egyszerűség nevében megfogalmazott luxuskritika, hanem már ebben is a Frankfurti Iskola vagy a posztstrukturalizmus későbbi nézeteinek előképére ismerhetünk:

[8] Ironikus, hogy Hobbes egyetlen említése a könyvben egy Nietzsche-idézetből származik, amely viszont Baconnel, Locke-kal és Hume-mal veszi egy kalap alá. Lásd Hicks 2004. 56. jegyzet.

[9] Olykor egy oldalon többször is, lásd ugyanott, 22, 24, 27, 35, 38, 39, 46, 56. jegyzet, 71, 75, 76, 80, 181.

> Herbert Marcusét vagy Foucault-t megelőlegezve Rousseau azt írta az értekezésben, amely híressé tette őt […]: „A fejedelmek mindig elégedetten látják, ha a kellemes művészetek és a fölös dolgok iránti vágy elterjed alattvalóik között." Az ilyen szerzett szükségletekkel a nép „megannyi láncot ver magára" (ugyanott 95; Vö. Rousseau 1978. 12).

A Marcuséra való asszociáció nyilván a „szerzett szükségletek" említésén alapszik; a láncok, különösen a „virágfüzérekkel" borított „vasláncok" ugyanitt szereplő rousseau-i metaforája pedig már itt megengedné a Marxra való utalást Foucault mellett. Ennél is gyökeresebb azonban Hicks szerint *Az emberek közötti egyenlőtlenség eredetéről és alapjairól*, tehát a *Második értekezés* (1755) civilizációkritikája; ez utóbbit helyesebb is volna nem egyszerűen civilizáció-, hanem átfogó racionalitáskritikának nevezni. Ahogyan a szerző által kulcsfontosságúként hivatkozott Rousseau-szöveg állítja:

> Az ész szüli az önzést, s az elmélkedés erősíti meg: ez fordítja befelé az embert, ez tartja távol mindentől, ami kínozza és gyötri. A filozófia különíti el az embert a többiektől, az tanítja meg így szólni, ha valakit szenvedni lát: Felőlem akár el is pusztulhatsz, én biztonságban vagyok. (Ugyanott, 12.)

Bár az idézet túlságosan is egyszerűnek tűnik – hiszen Rousseau valójában jóval összetettebbnek látja a szenvedélyek és az ész viszonyát, mint a példa sejteti –, annyi mégiscsak megállapítható belőle, hogy a társadalom ezen felfogás szerint nem alapulhat *pusztán* racionális vagy filozófiai megfontolásokon, hanem egyes alapvető, a természeti állapotban is létező, és azután is fennmaradó szenvedélyekre és érzésekre (elsősorban a szánakozásra vagy együttérzésre – ugyanott, 113) támaszkodik: „a törvények e tekintetben nem elegendők" (ugyanott, 114). Mellesleg: éppen azért nem elegendők, mert a társadalom valamilyen módon, feltehetőleg éppen az ésszerű gondolkodás felébresztése, és az ezzel együtt járó, egyén és egyén közötti (analitikus?) megkülönböztetés révén más szenvedélyeket (szemben a természetes szánakozás érzésével) még hevesebbé tesz (ugyanott, 115).

Mivel itt és most nem az a célom, hogy Rousseau mondanivalóját rekonstruáljam ellentmondásmentes módon, hanem az, hogy a Rousseau-ellenes polémiát vizsgáljam, a fentiek csupán arra kívánták felhívni a figyelmet, hogy az érzésnek a rációval szembeni elsőbbsége, helyesebben ennek a tézisnek ilyesfajta leegyszerűsítő rekonstrukciója nem gondos filológiai elemzés eredménye, hanem olyasmi, ami a további következtetések indoklása felől érthető meg.

Ez az a pont, ahol a modernitás, a ráció huszonegyedik századi védelmezése – alkalmasint épp azért, mert Rousseau ellen érvel – elköveti azt a hibát, hogy két, önmagában sem kellően alátámasztott dichotómiát von össze egy harmadikban. Mivel az érzés és az ész szembeállítása, ráadásul az előbbi javára, Rousseau

alapvető meggyőződését látszik tükrözni, ő maga pedig egy „érzelmi" vallás hirdetője (elsősorban a *Szavojai káplán hitvallása* alapján) (Hicks 2004. 97), mindez könnyedén összekapcsolhatónak tűnik a vallásos és az ésszerű gondolkodás szembeállításával, ahonnan már csak egyetlen lépés annak kimondása, hogy az igazi ellentét az érzelmi-vallásos gondolkodás és az eddig közelebbről még nem definiált racionális-szekularizált gondolkodás között feszül. Aki mostanáig jól figyelt, észrevehette, hogy a már említett, névleg modern, de valójában furcsán posztmodern stílusú retorikai stratégia újabb esetével állunk szemben: a vallási hagyomány olyan dekonstrukciójával, amely azt kizárólag emocionálisként leplezi le és alkotja újra; miközben a stratégia alkalmazója radikális diszkontinuitást tételez fel önmaga és történelmi előzményei között.

A kényelmetlen szomszédság persze egy-egy pillanatra feltűnik a modernség apológiájának látókörében is. Hicks például kénytelen megállapítani:

> A késői középkorban a tomizmus arra tett kísérletet, hogy a kereszténységet összeházasítsa a naturalisztikus arisztotelészi filozófiával. Ennek megfelelően a tomisztikus filozófia aláaknázta a premodern szintézist, és segített megnyitni a kaput a reneszánsz és a modernitás előtt (ugyanott, 8. jegyzet).[10]

A legérdekesebb kérdés talán az volna, hogy egy vallásos filozófia – minden morganatikus házassága dacára – hogyan volt képes mégiscsak a modernség előzményeként szolgálni, de erre az odavetett megjegyzésre a mű később nem tér vissza. A radikális diszkontinuitás tézise az azt megelőző tézisen, a vallási irracionalizmus tézisén nyugszik, és ez az összefüggés sokkal alkalmasabb módon bizonyítható a politikai kritika, mint az eszmetörténeti vizsgálódás szintjén.

Aki ismeri a „polgári vallás" rousseau-i fogalmát – Voltaire például ismerte (lásd fent) –, az tudja, hogy a társadalom nem pusztán racionálisan, hanem emocionálisan is megalapozott kohéziója a *Társadalmi szerződés* utolsó előtti fejezete szerint valamilyen, az antik vagy zsidó teokráciához hasonló vallásra szorul (Rousseau 1978. 595–596). Az irracionális-vallásos gondolkodás szembenállása a racionális-szekuláris gondolkodással nem is lehetne szembeötlőbb: ugyanakkor nem is szolgálhatná jobban a premodern és a modern gondolkodás szembeállításának politikai céljait. Ha a vallásos gondolkodást még ezen túl is el akarjuk hitelteleníteni – tehát nemcsak történeti, hanem morális szempontból is –, akkor elegendő a „nemes hazugság" platóni ötletének rousseau-i alkalmazására utalni (ugyanott, 507), ahol azonban a „hazugság" szó kezd önálló életet élni, és nem az, amit a nemes hazugság provokatív terminusa gondos elemzés után magában foglalni látszik: vagyis azt, hogy a törvények beleegyezésen ala-

[10] Az, hogy helyes-e a középkorban „tomizmust" vagy „tomisztikust" emlegetni, külön kérdés, amely azonban valószínűleg csak a középkorászt zavarja.

puló elfogadása *és* a beleegyezéstől független érvényessége harmonizálásra szorul, ami – immanens, emberi vagy társadalmi szempontból tekintve – igazából lehetetlen feladat.[11]

> A társadalmat alapító vezetők talán nem mindig hisznek igazán a vallásos szankciókban, amelyekre hivatkoznak, de ez a hivatkozás akkor is lényeges. Ha az emberek azt hiszik, hogy vezetőik az istenek akaratából cselekszenek, könnyebben engedelmeskednek, és „engedelmesen hordják a közüdv igáját". A felvilágosult ész ezzel szemben hitetlenséghez vezet; a hitetlenség engedetlenséghez; az engedetlenség pedig anarchiához. […] Az ész tehát ennek megfelelően destruktív a társadalomra nézve, és korlátozni, illetve helyettesíteni kell a természetes szenvedély által (Hicks 2004. 98).

A magyar „álszentség" szó még jobban kifejezné az idézet mondanivalóját, mint annak bármely angol (görög) megfelelője. Az alapító vezetők nem valódi, hanem egy általuk is álságosnak tekintett szentség nevében cselekszenek. Bár Rousseau természetesen nem beszél felvilágosult észről (maga a „felvilágosult" vagy a „felvilágosodás" szó a francia nyelvben nem létezik az események idején, lásd Wokler 2012. 418), a „közüdv igája" kifejezés igen jól használható az egyéniség kollektív elnyomásának metaforájaként; ha még hozzátesszük a polgári vallás kétségtelen intoleranciájára vonatkozó kijelentéseket is, akkor lényegében készen áll a Rousseau-kritikának az az eszköztára, amely a premoderntől a posztmodern felé mutat. Felesleges volna elismételni ennek a kritikának minden elemét, csupán két alapvető és egyre hangsúlyosabbá váló összetevőjére érdemes utalni: Rousseau irracionalizmusának és kollektivizmusának kritikájára.

Miután azonban az eddigiekben mindkettő antik és/vagy vallásos (de mindenképp premodern) eredetűnek bizonyult a modern apologéta szemében, az a feladat még hátravan számára, hogy a premoderntől a posztmodernig való átmenetet – a korábban jelzett történeti megközelítésnek megfelelően – a maga konkrétságában vázolja fel.

* * *

A modernség apologétájának feladata, ahogyan ezt már többször jeleztem, annak bizonyítása, hogy a posztmodern az irracionalizmus és a kollektivizmus, vagy más szóval a szkepticizmus és a szocializmus összegeként írható fel. Az irracionalizmus természetesen nem azonos a szkepticizmussal, ahogy a kollektivizmus sem a szocializmussal; bár az utóbbi kettő talán szorosabb kapcsolatban áll egymással, mint az első kettő. Eddig a pre- és a posztmodernt sem sikerült definiálni, s ez némiképp zavaró, bár a megközelítés történeti jellege miatt talán

[11] Talán megjegyezhetjük, hogy a kanti autonómiafelfogás radikális értelmezése éppen azért vezet politikai értelemben anarchista következményekhez, mert a beleegyezés és a törvények kötelező érvénye sehogyan sem hozhatók összhangba, ahogy azt Robert Paul Wolff is észlelte.

elviselhető hiányosság: a modernség *előttihez* való visszatérést, vagy a modernség *utánihoz* való folyamodást értettük rajta, nem pedig valamilyen konkrétan meghatározott eszmerendszert, filozófiát, ideológiát, kultúrát, ne adj' ég, „izmust".

Miután a továbbiakban sem bármilyen lényegi definíció felállítása a célom, hanem a saját magát modernként meghatározó retorika inherens logikájának és nyelvének vizsgálata, ennek a retorikának a szemszögéből érdemes tovább követni a pre- és a posztmodern összefüggésére vonatkozó fejtegetéseket, annak reményében, hogy legalább ez utóbbiak képesek eligazítani a kérdésben, habár – és erre is utaltam korábban – inkább önmagukról nyújtanak felvilágosítást, mintsem arról, amit leírnak, illetve kritizálnak.

Ha egyszer kijelentette valaki, hogy Rousseau-t tekinti a „politikai ellen-felvilágosodás legjelentősebb alakjának", akkor a kijelentés nyilvánvaló felületessége ellenére sem kerülheti meg a kérdést, hogy mi a helyzet például Kanttal, akinek politikai filozófiáját mindenki másnál jobban befolyásolta Rousseau, és aki ugyanakkor a legvilágosabban fogalmazta meg, hogy „mi a felvilágosodás";[12] arról nem is beszélve, hogy Rawls szerződéselméletére gyakorolt hatása révén a modern liberalizmus atyjaként tekintünk rá.[13]

> Rousseau-t például gyakran úgy látják, mint a baloldal emberét, aki baloldali gondolkodók generációira volt hatással. De inspirációt jelentett Kant, Fichte és Hegel számára is, akik mindannyian a jobboldal képviselői (Hicks 2004. 105).

Mielőtt azonban elgondolkodhatnánk azon, hogy pontosan miben is áll Kant jobboldalisága, kiderül, hogy a jobb- és a baloldal megkülönböztetése voltaképpen illuzórikus. Közös vonásaik, az antiindividualizmus, az erős kormányzat támogatása, a vallás állami ügyként kezelése, a tudományhoz és a technikához való ambivalens viszony, valamint az olyan „erős témák", mint a konfliktus, az erőszak és a háború (ugyanott, 104) elhanyagolhatóvá teszik különbségeiket, amelyekre a szöveg ezek után nem is tér ki.

> Habár a részletek zavarosak, az átfogó álláspont világos: a kollektivista jobboldal és a kollektivista baloldal fő céljaikat és fő ellenfelüket tekintve egyek. Például e gondolkodók egyikének sincs egyetlen jó szava sem John Locke politikájáról (ugyanott, 105).

Azt már láttuk, hogy Locke a felvilágosodás, a liberalizmus, sőt az egész modernség majdhogynem egyetlen klasszikus képviselője: pár sorral lejjebb még „mondjuk, John Stuart Mill" kapcsolható hozzá, de ennél hosszabb listával nem

[12] Immanuel Kant: *Válasz a kérdésre: mi a felvilágosodás?* In Kant 1995. 15–22.

[13] Rawls 1997. 30. Személyes visszaemlékezések alapján Rawls nem csupán a szerződéselméleti szerzők egyikeként utalt Rousseau-ra, hanem saját liberalizmusa előfutáraként is, lásd Cohen 2010. 2. (Cohen szerint Rawls az igazságosság két elvét a rousseau-i általános akarat tartalmi kifejtésének látta.)

rendelkezünk. Hogy a részletek zavarosak, az kétségtelen: a legzavarosabbnak Kant besorolása látszik a kollektivista vagy a háborúpárti hagyományba. Hicks, becsületére legyen mondva, nem kerüli meg az első látásra lehetetlennek látszó feladatot, sőt épp az imént említett két témát, a kollektivizmus és a háború témáját jelöli meg olyanokként, amelyekben Kant eltér a liberalizmus irányvonalától. Egyik hivatkozása *Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből* (1784), amelyben már maga az emberiségre való hivatkozás is jelzi a „faj" elsőbbségét az „egyénnel" szemben (ugyanott, 107). Azt, hogy Kant szerint az ember képességei csupán az egész emberiségben képesek kifejlődni, megerősíti *Az emberi történelem feltehető kezdete* is (1786), amiből egyenesen következik, hogy az egyén és a faj konfliktusában „egyedül a faj fejlődése az, ami számít" (ugyanott). Hicks helyzetét természetesen megkönnyíti, hogy az angol fordítások a *Gattung* fordításaként a *species*t használják (ha nem is a *race*-t); ennek jelentősége különösen akkor válik nyilvánvalóvá, ha összeolvassuk azon kijelentésekkel, amelyek félreérthetetlenül utalnak Kant *német* voltára. Már a bevezetés is jelezte, hogy Rousseau társadalomfilozófiája és a „hit, kötelesség és etnikai identitás német hagyománya" az, ami a tizennyolcadik század végétől kezdve összefonódik a felvilágosodás elleni küzdelemben (ugyanott, 27); az eszmetörténeti konstrukció pedig a német társadalom- és politikai filozófia Kant, Fichte, Hegel, Marx, Nietzsche és Heidegger nevével fémjelzett vonulatáról beszél (ugyanott, 105–106). Ehhez már valóban csak a német militarizmust kell hozzáadni, hogy a kanti kozmopolitizmus (vagy éppen a marxi internacionalizmus) valamilyen módon beerőltethető legyen az itt konstruált nemzeti hagyományba, és erre természetesen nem az *Örök béke* Kantja a legalkalmasabb (amely a bibliográfiában meg van adva ugyan, de a szöveg egyetlen alkalommal sem hivatkozik rá), hanem ismét a *Világpolgár-esszé* és a *Feltehető kezdet* azon passzusai, amelyek az „antagonizmusról" vagy – az utóbbi esetében – csakugyan a háborúról szólnak.

> Ahogy Kant írta *Egyetemes történet*ében: „Az adottságoknak a társadalomban való antagonizmusa az az eszköz, amellyel a természet kifejleszti ezeket." Vagyis a konfliktus, az antagonizmus, és a háború jó dolog. Sok életet elpusztít ugyan, de a természet eszköze arra, hogy az emberi képességek jobb kifejlődését elősegítse. „Az emberi nem kultúrájának jelenlegi fokán" állította Kant kendőzetlenül a *Feltehető kezdet*ben, „a háború nélkülözhetetlen eszköze e kultúra előmozdításának". A béke morális katasztrófa lenne, tehát kötelességünk, hogy ne térjünk ki a háború elől (ugyanott, 109. Vö. Immanuel Kant 1995. 47 és 101).

Valószínűleg ez az a pont, ahol a tendenciózus olvasat elhagyja a tudományosság keretein belül is (esetleg) megengedhető elfogultság kereteit, és egyrészt hamisít, másrészt nyilvánvaló *non-sequitur*okba, szalmabáb-érvelésekbe és megalapozatlan analógiákba téved. Talán felesleges is arra emlékeztetni, hogy az antago-

nizmus nem azonos a háborúval, hogy a természet kanti fogalma véletlenül sem azt a racionálisan felfoghatatlan, misztikus valamit jelöli, amit a szöveg burkoltan tulajdonít neki, vagy hogy az emberiség eddigi történetét jellemző háborúk bármilyen önmagukban vett jót képviselnének. Természetesen találhatnánk olyan szerzőket és olyan szövegeket a felvilágosodással szembeni irodalomban, akikre és amelyekre jobban illenék a fenti leírás,[14] ám ezek kapcsolata a posztmodernnel jóval áttételesebb, ezért az érvelés szempontjából nehezebben volna kiaknázható. Az talán említésre sem szorul, hogy Kant mindemellett tősgyökeres vallásos gondolkodónak is bizonyul (Hicks 2004. 106), ami azonban már arra a tágabb kontextusra utal, amely Kantot kiemeli a pusztán politikai gondolkodó szerepéből, és Rousseau-val szemben a felvilágosodás mélyebb, igazán filozófiai ellenfelévé teszi; bár a szembeállítás értelme a korábban Rousseau-ról írottakkal összevetve nem egészen világos.

Legközelebb akkor járunk a megfejtéshez, ha visszautalunk arra az állításra, amelyet a könyv címe és bevezetése is tartalmaz: a posztmodern lényege nem pusztán a mára kifulladt kollektivizmus felelevenítési kísérlete, hanem ennek összekapcsolása a napjainkban is tovább élő ismeretelméleti szkepticizmussal. A modernség csatája saját ellenfeleivel igazából ezen a tágabb színtéren (csatatéren) folyik:

> A posztmodernizmus szélsőséges szkepticizmusa, szubjektivizmusa és relativizmusa egy két évszázada tartó episztemológiai csata eredménye. Ez a csata azoknak az észpárti *(pro-reason)* értelmiségieknek a története, akik a percepció, a fogalmak, a logika realista felfogását próbálták védelmezni, de fokozatosan visszavonultak és átadták a terepet, miközben az észellenes *(anti-reason)* értelmiségiek egyre szofisztikáltabb érvekkel álltak elő, és egyre irracionálisabb alternatívákat fejlesztettek ki (ugyanott, 27).

Az „egyre szofisztikáltabb érvek" említése nyilván nem az érvek kifinomultságára utal, hanem negatív értelemben vett „szofisztikus" voltára, hiszen egyébként nem szolgálhatnának irracionális alternatívák alapjául. De tegyük félre még egyszer utoljára a pontatlan fogalmazás problémáját, és figyeljünk arra, amit a szöveg Kant kontextusában állít. Kantról – bár sokan a racionalitás hívének tartják, de ez tévedés[15] – azért mondható, hogy „megveti az értelmet",[16] mert Hicks

[14] Leginkább a már említett Joseph de Maistre-rel kapcsolatban szokás ilyen vádakat fölvetni, főleg a *Szentpétervári esték* néhány epizódja kapcsán, bár ez sem sokkal meggyőzőbb, mint a pacifista Tolsztojt militarizmussal vádolni, mert nagy beleérzéssel írt a borogyinói csatáról (mellesleg Maistre hatása alatt). Kant ugyanitt világosan kifejti, hogy „a kiművelt népeket sújtó legnagyobb bajok a *háborúból* származnak". Kant 1995. 101.

[15] „That is a mistake", ugyanott, 28.

[16] Ugyanott, 110. Itt szó szerint az értelem megvetése („disdain for the intellect") szerepel; Hicks látókörén kívül esnek az olyan finom megkülönböztetések, mint az ész *(reason)* és az értelem *(intellect)* elkülönítése.

a racionalitást mindenekelőtt egyfajta naiv ismeretelméleti optimizmussal azonosítja. A „fogalmi" és „logikai" realizmust nem tárgyalja, csupán feltételezhető, hogy az előbbivel valamilyen közelebbről nem meghatározott kapcsolatban vannak.

> Az ész alapvető kérdése a valósághoz való viszonya. Képes-e az ész megismerni a valóságot, vagy sem? Kognitív funkció-e racionalitásunk képessége, amely anyagát a valóságból veszi, megérti ennek a valóságnak a jelentését, és használja ezt a megértést arra, hogy cselekedeteinket a valóságban vezérelje, vagy sem? Ez a kérdés az, amely a filozófusokat észpárti és észellenes táborokra osztja, ez a kérdés az, amely elválasztja a racionális gnosztikusokat és a szkeptikusokat, és ez volt Kant kérdése *A tiszta ész kritikájá*ban (ugyanott, 28).

A tiszta ész kritikája – amelynek válasza a kérdésre „kristálytiszta", mivel a numenális világ megismerhetetlenségét állítja – ebben az ismeretelméleti értelemben ellensége a felvilágosodással azonosított modernségnek, illetve a mindkettővel azonosított ésszerűségnek. Hicks kétségtelen retorikai ügyességgel megválasztott, és az általa folyamatosan, már-már reflexszerűen alkalmazott analógiás érvelésre támaszkodó példája szerint:[17]

> Egy analógia talán segít, hogy megértsük mindezt. Tegyük fel, hogy egy gondolkodó ekképpen érvelne: „Én támogatom a nők szabadságát. Az, hogy különböző lehetőségeink vannak, és választhatunk ezek közül, kulcsfontosságú emberi méltóságunk szempontjából. De meg kell értenünk, hogy a nő választásának tere nem terjed túl a konyhán. A konyhaajtón túl meg sem szabad kísérelnie, hogy gyakorolja a választás képességét. A konyhán belül azonban a választások egész tárháza áll a rendelkezésére – főzzön-e vagy mosogasson, rizst főzzön-e vagy krumplit, kék vagy sárga színnel díszítse-e a konyhát. Szuverén és autonóm. A jó asszony ismertetőjegye a rendezett és tiszta konyha." Senki sem tévesztené össze az ilyen gondolkodót a nők szabadságának védelmezőjével. Bárki rámutathatna, hogy egy egész világ van a konyhán túl, és hogy a szabadság lényege abban áll, hogy az ember választ, hogy maga definiálja és alkotja meg saját helyét a világ egészében. A lényeg Kanttal kapcsolatban az, hogy – az analógiát durván alkalmazva – megtiltja mindannak ismeretét, ami a koponyánkon kívül van. Számos tennivalót ad az észnek a koponyán belül, és valóban a rendezett és tiszta elme pártját fogja, de ettől még aligha lesz az ész bajnoka. Bárkinek, aki az ész pártján áll, az az álláspontja, hogy egy egész világ létezik a koponyánkon kívül, és az ész lényege az, hogy erről tudunk is (ugyanott, 41).

[17] Legtöbbször a kora újkori keresztény teológia és a huszadik századi marxista ideológia válságának analógiája köszön vissza, lásd ugyanott, 180–181, de egyéb párhuzamok is rendszeresen felbukkannak, ahogy ez az eddigiekből kiderült.

A hosszas idézet csupán azért kívánkozik ide, mert kiválóan szemlélteti, hogyan téved bele a magát felvilágosultnak, modernnek, racionálisnak tartó érvelés mindazon csapdákba, amelyekbe az általa kritizált pre- és posztmodern gondolkodás. Először is: Kantnak az emberi megismerőképességre vonatkozó kritikájával szemben egyetlen ellenérv sem hangzott el. A példa nyilvánvalóan téves analógián alapul: azon, hogy a „nem *lehetséges* átlépni valaminek a határát" leírás analóg a „nem *szabad* átlépni valaminek a határát" előírással, tehát egy deskriptív és egy normatív megnyilatkozást kever össze. Másodszor: olyan előfeltevésekkel él, amelyeket bizonyítania kellene, de amelyek csak a második esetben evidensek (mindannyian jó okkal feltételezzük, hogy a világ nem ér véget a konyha küszöbénél), az első esetben viszont filozófiai megalapozásra szorulnak, függetlenül attól, hogy mi magunk *common sense* filozófusok, realisták, kantiánusok, berkeley-ánusok, vagy bármi mások vagyunk-e. Harmadszor: a hibás érvelést nem helyettesíti az érzelmekre való apellálás, pedig ez esetben alighanem ezzel állunk szemben; bár a szöveg nem állítja egyetlen szóval sem, hogy Kant nőgyűlölő vagy szexista lett volna, az olvasóban már maga az analógia is ezt az érzést kelti, és a magam részéről nem vagyok olyan naiv, hogy ezt véletlennek tartsam.

Az eddigiekben kétszer is kénytelen voltam megállapítani, hogy a hagyomány dekonstrukciója és a modernség minden hagyománnyal szembeni diszkontinuitásának tézise nagyon is posztmodern jellegzetességei ennek a gondolkodásnak. Hadd tegyem most hozzá, hogy Rousseau összemosása a német gondolkodással, amire a kanti filozófia látszott a legmegfelelőbb médiumnak, olyan vonásokkal gazdagította ezt a képet, mint a német filozófia etnikai alapú megbélyegzése, racionális érveinek érzelmi alapú elutasítása, és egy olyan történeti narratívába helyezése, amely a premoderntől Rousseau-ig, Rousseau-tól Kantig, majd Kanttól a mai napig hitelteleníti el a posztmodernt, miközben – saját poszt-posztmodern, tehát reakciós nézőpontjának megfelelően – képtelen elszakadni az általa egyébként elutasított nézetek, mint például a gender-politika hatásos retorikai eszköztárától.[18]

De Kantra – és általa Rousseau-ra – visszatérve: a korábban feltett kérdés, tehát az, hogy miben áll kettejük hasonlósága és különbsége, az eddigiekkel nagyrészt feleletet nyert. Hasonlóak abban, hogy mindketten a kollektív által kívánták korrigálni az individuálist; különböznek viszont abban, hogy Rousseau csupán felvetette a politikai rend nem racionális megalapozásának igényét, Kant azonban mindennek filozófiai megalapozását nyújtotta. Ezért

[18] Hicks természetesen értelmezhető az első generációs, úgymond liberális feminizmus keretein belül is, és akkor nem feltétlenül tekintendő posztmodernnek vagy posztliberálisnak. A magam részéről azonban úgy vélem, hogy a feminizmus és a gender-politika minden értelemben a klasszikus, patriarchális modernség meghaladását képviseli.

mondhatja Hicks, hogy Rousseau-val szemben Kant nem pusztán a politikai ellen-felvilágosodás képviselője: „Immanuel Kant az ellen-felvilágosodás legjelentősebb gondolkodója" (ugyanott, 28).

* * *

Némi rezignációval itt abba is hagyhatnám. Ami a Rousseau és Kant utáni *német* filozófiát illeti, a történeti konstrukció egyre inkább tragikomikussá válik. Mindenki posztkantiánus: Schleiermacher az ortodox protestantizmus szálláscsinálója,[19] Hegel fő törekvése, hogy az észt próbálja meg az ésszerűtlen kereszténységhez idomítani, Nietzsche pedig még be sem tetőzi ezt az irracionalizmust, hanem továbbadja – nem tévedés – a *német* Wittgenstein közvetítésével a Bécsi Körnek, az analitikus filozófiának (ugyanott, 70), amely kezdeti tudományossága ellenére behódol a szkeptikus szellemnek (ugyanott, 72), mígnem Popper, Kuhn és Feyerabend révén eljut a tapasztalat elméletfüggő voltának állításáig (ugyanott, 74), ami végül „Quine-ig hanyatlik". Bár Kuhn vagy Quine ezt aligha sejtették, „szubjektivista és relativisztikus ismeretelméletük" szolgáltatta az akadémiai baloldal számára az „új taktikát" (ugyanott, 90), nevezetesen a klaszszikus marxizmus kudarca után újra feltámasztott antiliberalizmus és antiracionalizmus összeházasításának ötletét, amely napjaink posztmodern politikai gondolkodásának meghatározó konstellációja.

Persze a *reductio ad Hitlerum* szála is ott bujkál a háttérben; egyrészt Heidegger révén, akit nehezen lehetne ugyan bevonni a logikai pozitivizmustól a pragmatizmuson át az analitikus filozófiáig ívelő történetbe, de azért a modernség kritikája révén mindvégig jelen van; másrészt például Moeller van den Bruck révén,[20] akit egy ismert német eszmetörténész, bizonyos Adolf Hitler egyszer Rousseau-hoz talált hasonlítani, tehát közvetlenül kapcsolja össze a felvilágosodás kritikáját a nácizmussal (Hicks 2004. 31).

A felvilágosodásnak, illetve az egész modernségnek természetesen adható olyan értelmezése, amely felől nézve a pre- és posztmodern sötétségben tévelygő összes tehén feketének látszik, függetlenül attól, hogy vörös vagy barna foltokat visel-e. Ha azonban Rousseau-t (de, mint láttuk, választható lenne számos más szerző is) a pre- és a posztmodern közötti kapcsolóelemként pozicionáljuk, annak súlyos következményei vannak.

Először is: a modernségnek rendkívül behatárolt értelmezést kell adnunk.

[19] Különös módon még csak nem is a késői Schleiermacher, hanem *A vallásról* szerzője, lásd ugyanott, 161.

[20] A „Harmadik Birodalom" joachimita előzményeit állítólag Moeller van den Bruck közvetítette a nácizmus számára, lásd Löwith 1996. 266–267. Vö. Moeller van den Bruck. 1923.

Politikai értelemben a klasszikus, locke-i és milli liberalizmussal kell azonosítanunk, kizárva mindazt, ami a narratív egységet megzavarná. A legszembetűnőbb e tekintetben a rawlsi politikai filozófiáról való mélységes hallgatás: *Az igazságosság elméleté*t valószínűleg egalitárius vonásai zárják ki a modernség tárgyalásából, a *Politikai liberalizmus*t a kommunitárius gondolkodásnak tett engedményei, *A népek jogá*t pedig a nem liberális politikai rendszerekkel szembeni toleranciája.[21] Ami a liberalizmusból ezek után marad, az inkább libertarianizmus: Hicks nem is habozik kijelenteni, hogy a liberalizmust leginkább a szabad versenyen alapuló kapitalizmussal összefüggő terminusnak tekinti:

> Morális és politikai értelemben, a gyakorlatban minden *liberális kapitalista* ország bebizonyította, hogy humánus, hogy többé-kevésbé tiszteletben tartja a jogokat és a szabadságot, és lehetővé teszi az emberek számára, hogy gyümölcsöző és értelmes életet éljenek (Hicks 2004. 87–88; kiemelés tőlem).[22]

Általánosabb értelemben a modernséget úgy kell meghatározunk, mint az ismeretelméleti szkepszis minden formájával való harcos szembenállást: ha ennek az az ára, hogy nemcsak Rousseau, de Hume, Kant, a Bécsi Kör és az egész jelenkori analitikus filozófia is kívül reked a modernségen, ám legyen (ugyanott, 14, 15, 72, 78). Ha pontosak akarunk lenni, az utóbbiak esetében még csak nem is ismeretelméleti szkepszisről van szó, hanem metafizikai értelemben vett antirealizmusról, bár jobb, ha ezt nem definiáljuk egzakt módon, mert különben kiderülne, hogy a modernség itt adott értelmezése maga is metafizikai előfeltevésekre szorul, s ez éppenséggel a modernt kötné a premodernhez, és nem a posztmodernt.[23]

A modernség imént vázolt értelmezésében nem az a legérdekesebb, hogy vitatható, vagy egyesek szerint téves, hanem az, hogy védtelen mindazon kritikákkal szemben, amelyekkel ő maga illeti a posztmodernt. Ha a posztmodern csupán a modernségre adott reakció, amelynek nincs saját létezése az általa kritizált moderntől függetlenül; ha önértelmezése a modernséget „a minimumra redukálja" (Bujalos 2008. 75); és csupán „az ellenpontozás – ez az igazán költői eljárás – marad a szembehelyezkedés kifejezésére" (ugyanott, 76); akkor jogosan merül fel a kérdés, hogy a posztmodernnel szembeni ellenállás nem ugyanezt valósítja-e meg: nem reaktív-e, nem reduktív-e, és van-e más eszköze ön-

[21] Lásd Rawls 1993 és Rawls 2008. Rawls neve nem fordul elő Hicks könyvében.

[22] Hogy mit jelent a „gyümölcsöző és értelmes élet" liberális és főleg kapitalista szemszögből nézve, az nem tartozik Hicks vizsgálódásainak körébe.

[23] A posztmodernt állítólag megelőlegező Schlickkel és Carnappal szembeni kritika lényege épp az, hogy a metafizikai állításokat mint értelmetleneket utasítják el. Lásd ugyanott, 72–73.

maga definiálására, mint hogy ellenpontként és nem racionális alternatívaként határozza meg magát.

Másodszor: ha az antiliberális és szkeptikus hagyomány a modern eszmetörténet túlnyomó többségét magában foglalja, akkor vagy nem szabad a történelmet forrásként használni, vagy olyan történelmi hagyományt kell konstruálni, amely a modernt esszenciális értelemben, és nem kontingens módon határozza meg. Ha nem mondunk le a történelmi narratíváról, akkor az esszenciális meghatározás megint csak a premodernhez köti a modernt, a történelem konstrukcióként való felfogása viszont a posztmodernhez. Az egyszerre esszenciálisként és történetileg konstruáltként értett modern ekkor a premodern és a posztmodern közötti kapcsolóelemként jelenik meg: szükségtelen tehát további szerzőket, például Rousseau-t bevonni a tárgyalásba. Nem arról van szó, hogy a modern radikálisan szakított a premodernnel, és nem is arról, hogy a posztmodern szakított radikálisan a modernnel, hanem arról, hogy – megkockáztatva az átfogó értelmezést – a történeti kontinuitás esetleg sohasem szakadt meg. A premodernt ugyanúgy nem valamilyen modern összeesküvés – egyfajta locke-iánus felvilágosodás – számolta fel, mint ahogy a modernt sem valamilyen rousseau-iánus vagy posztmarxista újbaloldal szándékozik eltüntetni a föld színéről. A középkortól a mai napig ívelő nyugati modernitás mindig is szisztematikus módon kérdőjelezte meg önmagát, és ebben nincs különbség Ockham és Aquinói Tamás, Rousseau és a felvilágosodás, vagy a posztmodern és a modern között.

Harmadszor: ha a fenti strukturális hasonlóságokon túl módszertani és tartalmi egyezésekre is utalni kívánunk, akkor el kell ismernünk, hogy a szűken értett modernség apológiája magától értetődő módon alkalmazza a dekonstrukció, az érzelmi retorika, az identitáspolitika vagy az ideológiai, sőt vallási indoktrináció teljes eszköztárát.[24] Mindezt bevallottan politikai célokból teszi, vagyis a racionalitás és a tudományosság igazolása ideológiai jellegű, ami megint csak azt a posztmodern tézist látszik igazolni, mely szerint a racionalitás és a tudományosság nem független változók, hanem történeti, társadalmi, politikai rendszerekbe ágyazottan léteznek.

A pre- vagy posztmodern Rousseau kollektív és irracionális politikájának az elutasítása vagy elfogadása innentől kezdve nem politikai kérdés, hanem annak az alapvető problémának a felvetése, hogy vajon nincs-e nagyobb hatása az emberi képzeletre, mint mondjuk a liberális kapitalizmusnak. A helyzet ugyanis nem az, hogy az utóbbi teljes diadalt aratott, csak hiányzott a mellette való kellően militáns intellektuális kiállás, mint Hicks gondolja. A ráció nem azonos a liberalizmussal, a kapitalizmus pedig nem azonos a kettő közül egyikkel sem.

[24] Előbbire lásd a szkepticizmus *német* gyökereiről írottakat. A vallásnak mint irracionálisnak az elutasítása maga is vallási eszme. Egyetlen ateista sem tagadja, hogy Isten létezik mint fogalom, és tagadása elválaszthatatlan ettől a fogalomtól mint elsődlegestől.

A kérdés az, hogy a modernség önbizalma mögött áll-e valami, amit – a fentiek szellemében – gyümölcsöző és értelmes életnek nevezhetünk, és tudunk-e emellett ésszerűen érvelni. Félreértés ne essék: a ráció igenis védelemre szorul. A védelem azonban nem háború, és terepe nem harcmező, hanem játéktér. A ráció védelme nem azonos azzal a totalitárius igénnyel, hogy – Lyotard-t idézve – „kirekesztjük vagy kirekesztéssel fenyegetjük a korábbi játszótársunkat" (Lyotard 1993. 137). A ráció védelmezhető sokkal jobb érvekkel is, mint amelyek a posztmodernt a saját terepén kívánják megverni, és maguk is hasonulnak a korszakként és nem jól körülírható eszmerendszerként meghatározott posztmodernhez. Az iszapbirkózás legfeljebb a kívülállót szórakoztatja: a résztvevők számára előre megjósolható kimenetele az, hogy egyikük ugyanolyan koszos lesz, mint a másikuk.

IRODALOM

Badiou, Alain 1998. *Abrégé de métapolitique*. Paris, Éditions du Seuil.

Bonald, Louis de 1840–1843. *Oeuvres, I–XV*. Paris, Librairire D'Adrien le Clere.

Bujalos István 2008. *Posztmodern liberalizmus*. Debrecen, DEENK Kossuth Egyetemi Kiadó.

Chateaubriand, René 1881. *A kereszténység szelleme*. Ford. Gubicza István. Budapest, Hunyadi Mátyás Intézet.

Cohen, Joshua 2010. *Rousseau: A Free Community of Equals*. Oxford, Oxford University Press.

Constant, Benjamin 1997. *A régiek és a modernek szabadsága*. Ford. Csepeli Réka et al. Budapest, Atlantisz.

Ferry, Luc 1994. *Új rend: az ökológia*. Ford. V. Tóth László. Budapest, Európa.

Gouhier, Henri 1983. *Rousseau et Voltaire: Portraits dans deux miroirs*. Paris, Vrin.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hicks, Stephen 2004. *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*. Tempe, Scholargy Publishing. < URL: http://www.stephenhicks.org/publications/explaining-postmodernism/ >, utolsó hozzáférés: 2013. március 16.

Kant, Immanuel 1995. *Történetfilozófiai írások*. Ford. Mesterházi Miklós és Vidrányi Katalin. Szeged, Ictus.

Kendall, Willmoore 1959. *John Locke and the Doctrine of Majority Rule*. Urbana, University of Illinois Press.

Löwith, Karl 1996. *Világtörténelem és üdvtörténet*. Ford. Boros Gábor – Miklós Tamás. Budapest, Atlantisz.

Ludassy Mária 1997. *Bevezetés*. In Benjamin Constant: *A régiek és a modernek szabadsága*. Budapest, Atlantisz. 7–31.

Lyotard, Jean-François 1993. *A posztmodern állapot*. Ford. Bujalos István – Orosz László. Budapest, Századvég.

Maistre, Joseph de 1884–1886. *Oeuvres complètes I–XIV*. Lyon, Vitte et Perrussel.

Moeller van den Bruck, Arthur 1923. *Das dritte Reich*. Berlin, Der Ring.

Nyirkos Tamás 2010. Az ellenforradalom teológiája. *Elpis* 7/2. 133–149.

Rawls, John 1997. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, Osiris.

Rawls, John 1993. *Political Liberalism*. New York, Columbia University Press.

Rawls, John 2008. *A népek joga*. Ford. Krokovay Zsolt. Budapest, L'Harmattan.

Rousseau, Jean-Jacques 1978. *Értekezések és filozófiai levelek*. Ford. Kis János. Budapest, Magyar Helikon.

Rózsa Erzsébet 2012. *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy*. Leiden, Brill.

Schleiermacher, Friedrich 2000. *A vallásról*. Ford. Gál Zoltán. Budapest, Osiris.

Wokler, Robert 2006. Ancient Postmodernism in the Philosophy of Rousseau. In Patrick Riley (szerk.) *The Cambridge Companion to Rousseau*. Cambridge, Cambridge University Press. 418–443.

Wokler, Robert 2012. *Rousseau, The Age of Enlightenment, and Their Legacies*. Princeton, Princeton University Press.

Wolff, Robert Paul 2009. Az anarchizmus védelmében. Ford. Bodnár Judit és Böröcz József. In Bozóki András – Sükösd Miklós (szerk.) *Az anarchizmus klasszikusai*. Budapest, Mundus. 461–506.

Varga Péter András

Hatott-e Heidegger Husserlre?

Egy filozófiatörténeti megközelítésmód kritikájához*

I. BEVEZETÉS: A HUSSERL–HEIDEGGER VISZONY MEGKÖZELÍTÉSEI

Már Heidegger *Lét és idő* című munkájának első, a német kultúrkörön kívüli olvasói számára fontos lépés volt a mű megközelítése során Husserl és Heidegger kapcsolatának beilleszése mester és tanítvány viszonyának sémájába,[1] napjainkra pedig a Husserl–Heidegger viszony kérdése a kontinentális filozófia legtöbbször vizsgált témáinak egyikévé vált.[2] Ráadásul maga Heidegger is fontosnak tartotta hangsúlyozni gondolkodásának Husserl fenomenológiai filo-

* A tanulmány elkészítését 2011–2012 folyamán az OTKA támogatta (PD 72360).

[1] Mindez jól lemérhető a *Lét és idő* korabeli, német kultúrkörön kívüli, például angolszász recenzenseinek látásmódján: „ebben a tanítvány [Heidegger] mélyebbe megy, mint mestere, Husserl" – fogalmazott Hartshorne (Hartshorne 1929. 286); Gilbert Ryle pedig híres recenzióját azzal a kérdéssel indította, hogy Heidegger műve több-e, mint „tanára eszméinek ismételt kifejtése" (Ryle 1929. 356). Sőt erre vonatkozik Ryle-nak a nyitó- és zárómondatokban megfogalmazott konklúziója is. Vö. még: „Ugyan [Heidegger] lett Husserl utódja, mégis a különbségek Heidegger művei és mesterének művei között jóval szembetűnőbbek, mint az egyezések" (Bixler 1929, 602). Alaposabban megvizsgálva persze láthatóvá válik, hogy ezek a szerzők Freiburgban, illetve Marburgban tanultak (Charles Hartshorne 1923 és 1925 között, Julius Bixler 1928 és 1929 között), és Ryle is régóta érdeklődéssel kísérte a német filozófia fejleményeit; ami jelzi, hogy a korabeli Heidegger-recepcióban nem létezett a német centrumtól teljesen független, neutrális nézőpont. Ez a német centrum pedig még a perifériára is kisugározta a mester-tanítvány sémát Heidegger művének értékelésében.

[2] A komparatív Husserl–Heidegger irodalom már a múlt század harmincas éveinek elején virágzásnak indult: Kraft 1932, valamint disszertációk, ill. habilitációk formájában: Franz Muth (1932, München), Helmuth Folwart (1934, Breslau), Salcia Passweg (Bázel, 1939). Folwart kritikus hangvételű habilitációs értekezése egyébként már a nemzetiszocialista hatalomátvétel jegyében született (vö. Tilitzki 2002. 2. köt. 663–664), ami érdekes adalék Heidegger filozófiájának korabeli recepciójához. Külön kiemelendő Georg Misch cikksorozata, amit Husserl is ismert (lásd BW VI, 274. skk.).

Legutóbb Søren Overgaard vállalkozott „gyakorlatilag minden korábban kiadott angol és német szakirodalom" feldolgozásával vizsgálni ezt a kérdést (Overgaard 2004). Magyarul: Schwendtner 2008. – A szöveg leadása (2012 márciusa) után jelent meg a *Heidegger-Jahrbuch* Husserl és Heidegger kapcsolatával foglalkozó kötete, amelyben azonban új dokumentum nem szerepel. Ezt talán tekinthetjük annak jeleként, hogy nem ismeretes új forrás (ennek megfelelően a cikk történeti részét nem módosítottam).

zófiájához fűződő eredetét.[3] Heidegger deklarációja azonban könnyen megtéveszthet bennünket azon *fordított kérdést* illetően, hogy milyen mértékben hatott Heidegger Husserlre.[4] Írásomban ezt a kérdést szeretném explicit módon célba venni, melyre legtöbbször rövid gondolkodás után határozott affirmációval szoktunk válaszolni. Vizsgálódásomhoz nem csak a Husserl-kutatás utóbbi fejleményeit szeretném felhasználni (amely egyre több eredményt ér el Husserl életművének önálló, nem a külső hatásokra építő értelmezésével), hanem az utóbbi évtizedben hozzáférhetővé vált, örvendetesen nagy számú Heideggerrel kapcsolatos új biográfiai forrást is.[5]

A vizsgálódás nem pusztán a minél pontosabb történeti rekonstrukcióra irányul, hanem tárgyát a mai kontinentális filozófia és a filozófiatörténet általános viszonya szempontjából is szeretné értelmezni. Ezáltal a vizsgálódás talán reflektálhat egy a magyar kontinentális filozófiában az utóbbi időben kibontakozó vitára, melynek tétje a „Minden filozófia maga határozza meg az igaznak tartás

[3] GA 14, 93. skk., Heidegger 1972, x. (újra kiadva: GA 1, 56., a szöveg keletkezéstörténetét és a székfoglaló beszéd első kiadását lásd HJB 1, 547.). A *Religion in Geschichte und Gegenwart* lexikon 1928-as kiadásának Heideggerre visszavezethető szócikke is megismétli ezt a genealógiát (Heidegger–Bultmann 2009, 272; a szócikk keletkezéséről lásd i. m. 46. skk.).

[4] Véleményem szerint ez az ambivalencia érezhető Schwendtner Tibor nagy hatású monográfiájában is (Schwendtner 2008). Egyfelől Scwhendtner centrális tézissé emeli a kölcsönhatás tényét, közvetlenül a bevezető utáni első mondatban: „A filozófia történetében kevés olyan esetről tudunk, amikor két korszakos gondolkodó intenzíven foglalkozott egymással, kölcsönös és mélyreható kritikával illették egymást és emellett mindketten erős hatást is gyakoroltak egymásra. Husserl és Heidegger esetén pontosan ez történt, ráadásul igen sok dokumentum is a rendelkezésünkre áll, melyekben a két kritika és a két pozitív hatásösszefüggés egyaránt vizsgálható." (27) Azonban *specifikusan Heidegger Husserlre gyakorolt hatását* illetően viszonylag rövidek történet vizsgálódásai, sőt mintha ezek *csak egy sokkal differenciáltabb és visszafogottabb konklúziót engednének meg*: „E kérdés már évek óta szenvedélyes vita tárgya" (56). A feltételezett hatás kapcsán Schwendtner „a bizonyítás nehézségei"-ről beszél (57), sőt műve elején egyesen ezt írja: [a]z azonban a szakirodalomban erősen vitatott, hogy Heidegger maga hatott-e egyáltalán Husserlre" (27). Noha Schwendtner maga ezen hatás mellett foglal állást, később így fogalmaz: „Természetesen nem lehet megdönthetetlen bizonyítékokat szolgáltatni egy ilyen hatásösszefüggés vonatkozásában, hanem csakis valószínűségekről beszélhetünk." (57) Avagy: „E nehézségeket nagyon is komolyan kell vennünk, s ennek megfelelően csak óvatos megállapításokat tehetünk." (uo.; vö. Fehér 2009. 5) Úgy tűnik tehát, vizsgálandó kérdés, hogy valóban beszélhetünk-e kölcsönös és mélyreható hatásösszefüggésről Husserl és Heidegger kapcsán; vagy pedig Schwendtner műve azon vállalkozások sorába illeszkedik, melyek komparatív vizsgálat – vagy önálló filozófiai szintézis – szempontjait akarják visszavetíteni a történeti kontextusba (ami természetesen nem csökkenti Schwendtner Tibor vállalkozásának érdemét, *sőt inkább filozófiai programjának önállóságára világít rá*).

[5] A biográfiai források kiválasztásánál törekedtem arra, hogy elkerüljem a *közkézen forgó anekdotákat,* valamint a magukat autentikusnak vélő korabeli megfigyelők későbbi ítéleteit, mivel úgy vélem, hogy *ezeket túl sokáig fogadtuk el a szükséges forráskritikai óvatosság nélkül*. Ezért a továbbiakban a biográfiai források közül elsősorban *a közvetlenül résztvevő feleknek az eseményekkel egyidejű megnyilvánulásait* használom fel (kivéve a VII. részben), továbbá nem célom a másodlagos irodalom értékeléseinek összegzése sem.

mércéit”[6] belátás érvényesítése a filozófiatörténetben (azaz amely alternatívát keres a problématörténeti és a teleologikus filozófiatörténet-íráson túl). Erre a közvetlen vizsgálódás konklúzióinak megfogalmazása után, a VIII. részben térek vissza.

II. HUSSERL ÉS HEIDEGGER KAPCSOLATÁNAK KEZDETI SZAKASZA

Nemrég kiadott források szerint Husserl és Heidegger között az első kapcsolatfelvételre egy levélváltás formájában már 1913–1914-ben sor került, amikor Husserl még Göttingenben tanított, Heidegger pedig a freiburgi egyetem friss doktora volt. Erről Heidegger Heinrich Rickertnek írott beszámolójából értesülhetünk: „Husserl írt nekem, hogy a *Logikai vizsgálódások* második része második kötetének kiadása egészen Húsvétig húzódik, mert arra szánta el magát, hogy egy egész harmadik kötetet írjon” (Heidegger–Rickert 2002. 19; a levél keltezése: 1914. június 3.). Ennek alapján azonosítható – ezt a levélváltás kiadója nem tette meg –, hogy Husserl 1913. december és 1914. április közepe között válaszolhatott Heideggernek; hiszen Husserl a *Logikai vizsgálódások* utolsó vizsgálódásának átírása helyett 1913 decemberében kezdett bele egy új szöveg írásába;[7] Heidegger pedig 1913 októbere után írhatott Husserlnek, mert a *Logikai vizsgálódások* második kiadásának első két kötete, melynek előszavában Husserl a „nyomdában lévő” harmadik kötetről beszélt, 1913 októberében jelent meg (lásd Hua XVIII, 15; a második kiadás előszava).

Ez a kapcsolatfelvételi kísérlet több szempontból a *kontrafaktuális filozófiatörténet lapjaira tartozik*. A *Logikai vizsgálódások* említett harmadik kötete 1913 őszén még egyáltalán nem volt nyomdában, sőt Husserl újraírási kísérlete 1914 nyarán eredménytelenül végződött. Heidegger érdeklődése Husserl *Logikai vizsgálódásai*nak legújabb kiadása iránt pedig olyan matematika- és természettudomány-filozófiai irányultság része volt,[8] amelyet Heideggernek támogatói

[6] Lásd Fehér–Olay 2012. 296; vö. Zuh 2012. 184–185; Fehér 2012. 154–155.

[7] Vö. BW III, 513. A *Logikai vizsgálódások* átírásának, ill. újraírásának folyamatáról lásd Varga 2009. 264–271.

[8] Ez az érdeklődés megjelenik még Heidegger 1915-ös habilitációs életrajzában: Aquinói Szent Tamás és Bonaventura írása mellett „Husserl *Logikai vizsgálódásai* bizonyultak döntő jelentőségűnek tudományos fejlődésem számára. Ugyanazon szerző korábbi műve, *Az aritmetika filozófiája* hatására egyben a matematika egészen új fényben jelent meg számomra.” (GA 16. 38) Korábbi leveleiben pedig Heidegger egészen egyértelműen fogalmaz: „ez [Heidegger tanulmánysorozata a *Philosophische Rundschau*ban] pusztán előmunkálat, ami támpontként szolgálna a matematikai logika szerteágazó vizsgálatának megkezdéséhez.” (HJB 1. 58.) Heidegger ezen érdeklődésében Husserl a kortársak szerint is fontos szerepet kapott volna (vö. Ott 1986. 144). Heidegger gondolkodói útjának ezt a szakaszát lényegében egymástól függetlenül fedezte fel Hugo Ott és Thomas Sheehan (vö. Sheehan 1988. 118. 1. lj.), majd Ott egységes, de vitatott narratívába foglalta (Ott 1988). Ezen periódus teljes értékelése a nemrég

biztatására és nyomására a háború előtti években fokozatosan fel kellett adnia,[9] hogy a középkori filozófiatörténet felé fordulva reményeket táplálhasson a freiburgi egyetem bölcsészkarának második, egyházilag kötött filozófiai katedrájára, amit korábban Heidegger témavezetője, Arthur Schneider töltött be, és ami Schneider 1913-as, az akkori német fennhatóság alatt álló sraßburgi egyetemre történő távozása után éveken át üresen állt.

A történelem iróniája, hogy amikor Husserl 1916-ban Freiburgba érkezett, Heidegger már egy a középkorral foglalkozó katolikus gondolkodóként jelent meg számára (ami minden bizonnyal zavarta),[10] és a bizottság – Husserl részvételével – a katedrát nem Heideggernek ítélte. Ebből az alkalomból Heideggert így vigasztalta támogatója, Heinrich Finke:

> Köszönöm szókimondó levelét. Végső soron valóban nem minden alakult helyesen – mármint a *gyakorlati* élet számára, filozófiailag ez helyes lehet –, de mindez megtiszteltetést jelent Önnek. Azt, hogy Husserl már helyesen és teljesen értékeli Önt, be tudom Önnek bizonyítani, ha engedi. Tehát nem csüggedni, még ha nem is sikerül minden azonnal (HJB 1, 71; 1916. június 23.).

Husserl azonban máshogy emlékezett vissza erre a tárgyalássorozatra Paul Natorpnak írt levelében, akivel gyakran értekezett álláskérdésekről.

> [E]ddig még kevés alkalmam nyílt Heideggert közelebbről megismerni és megbízható ítéletet kialakítani személyiségéről és karakteréről. Hátrányosat mindenesetre nem tudok róla mondani. Biztos, hogy felekezetileg kötött, hiszen Finke kollégánk, „katolikus történészünk" protektorátusa alatt áll. A múlt év során […] a katedra betöltésekor a bizottsági tanácskozások során Heidegger neve is felmerült, és Finke

megjelent új dokumentumok valamint a korai fenomenológia mozgalom átfogó kontextusának figyelembevételével még mindig várat magára.

[9] „bármennyire is jó, hogy Heidegger rendszerfilozófus *[Systematiker]*, most bele kell dolgoznia magát a középkor filozófiájába" – fogalmazott Arthur Schneider egy Heidegger támogatói közti megbeszélésen. Lásd: Engelbert Krebs kiadatlan naplójának 1913. szept. 2-i bejegyzése, idézi Ott 1986, 145.

[10] Ez látható Husserl egy 1924-es megjegyzéséből, amikor a szóban forgó katedrát ismét meghirdették: „A háború alatt rendkívüli mértékben eleget tettünk a katolikus internacionálé [igényeinek], itt az ideje, hogy visszavegyünk abból." (Joseph Sauer kiadatlan naplójának 1924. január 24-i bejegyzése; ennek legbiztosabb idézője Arnold 2006 (742), aki a Sauer-napló forrásértékét külön vizsgálta (737–739); Husserl megjegyzésének további lenyomata: BW IV, 137). Amint Husserl kollégái megjegyezték, Husserl ezzel a megnyilvánulásával tulajdonképpen „az ötven évvel ezelőtti kultúrharc elhasznált kifejezéseihez nyúlt vissza" (Arnold 2006. 742). Ez véleményem szerint jól jelzi, hogy a – szekularizált zsidó családba született, majd fiatal korában önként protestáns hitre tért és élete végéig intenzív, ámde nem institucionalizált személyes vallásosságban élő – Husserl ezen éles katolikusellenes attitűdje mögött jó adag politikai tájékozatlanság és rugalmatlanság is rejlik (Husserl személyes vallásosságáról és általános politikai attitűdjéről lásd leginkább Schuhmann 1994. 4. skk.).

> Heideggert felekezeti szempontból megfelelő jelöltnek tekintette. […] A felmerült állásra őt végül mégis túl fiatalnak és túl kevéssé érettnek találtuk (BW V. 131).

Noha korántsem biztos, hogy pusztán Husserl visszafogott lelkesedésén múlt Heidegger kinevezése (hiszen a katedrára végül kinevezett Joseph Geyser húsz évvel idősebb volt, és több, a korban visszhangot kiváltó könyvet is maga mögött tudott, sőt már 1913-ban is felmerült a neve mint lehetséges jelölté); Heideggernek mégis minden oka megvolt arra, hogy minél gyorsabban maga mellé állítsa Husserlt. Törekvésének eredményei – az időközben kitörő háború akadályozó hatása ellenére – már Husserl fentebb idézett, több mint egy évvel az ominózus kari ülés után született levelén látszanak:

> [Heidegger] [o]ktatói tevékenységéről részben nagyon jó, részben azonban rosszalló véleményeket hallottam, ami mindenesetre azzal függ össze, hogy nem történeti, hanem szisztematikus előadásokat tart, hogy előbbre jusson a szisztematikus [filozófiában], és még küzd egy szilárd álláspont kialakításáért az alapkérdésekben és módszerekben. Már nem elégíti ki a rickerti filozófia, amivel Rickert tanítványaként kezdte, és most a belső konfrontációt keresi a fenomenológiai filozófiával. Ezt láthatólag őszintén és alaposan teszi (BW V. 131–132).

Heidegger reorientációja nem maradt eredménytelen: Husserl Heideggerhez írott fennmaradt leveleinek hangneme a kezdeti visszafogottságból 1918-ra a mély – már-már túlságosan is lelkes – baráti hangvételre váltott, amit feltehetően Heideggernek a katolicizmussal történő formális szakítása is segített.[11]

Ettől kezdve Husserl és Heidegger kapcsolatát az intenzív gondolkodói kölcsönhatás alakzatába szoktuk illeszteni. A következőkben tehát a Husserlre gyakorolt feltételezett Heidegger-hatás bizonyítékait szeretném kritikailag számba venni.

III. HUSSERL ÉS HEIDEGGER DOKUMENTÁLT POZITÍV KAPCSOLATA

Husserl és Heidegger kapcsolatának Husserl lelkesültsége (1918) és csalódása (1929) közötti pozitív korszakát gyakran tekintjük úgy, mint a közös filozófiai munka korszakát, ami természetessé tenné, hogy Husserl és Heidegger között

[11] Érdemes kiemelni, hogy a szakítás kimondásának legtöbbet idézett dokumentuma, Heidegger 1919. január 9-i levele Engelbert Krebsnek (időközben kritikai kiadásban is elérhető: HJB 1. 67–68) már azután íródott, hogy Heidegger egyértelműen számíthatott Husserl támogatására.

Heidegger filozófiájának kialakulásáról lásd Fehér M. István informatív és kiegyensúlyozott bemutatását (Fehér 1994), amely szinte egy időben jelent meg Theodore Kisiel úttörő monográfiájával Heidegger fejlődéstörténetéről (Kisiel 1993).

„pozitív hatásösszefüggésről" beszéljünk (vö. Schwendtner 2008. 27). Ezért először ezen feltételezett közös munka dokumentált bizonyítékait elemzem. A Heidegger által sokat emlegetett informális együttműködés bizonyító erejének vizsgálatára Husserl kiábrándulásának elemzése és a dokumentált tények kiértékelése után térek vissza a VI. részben.[12]

1. Heidegger mint Husserl „jövendő munkatársa"?

Elsőként egy olyan általános aspektust szeretnék megvizsgálni, ami gyakran merül fel a feltételezett kölcsönös hatásösszefüggés általános indokaként. Husserl 1931-ben – miután már csalódott Heideggerben – egy levelében Heideggert „jövendő munkatársként" jellemzi (BW II. 180): „Köztünk újra és újra közös munkáról volt szó, [Heidegger] segítségéről vizsgálódásaim befejezésében, arról, hogy halálom után átveszi a kéziratait, kiadja azok közül a legérettebbeket, és továbbviszi filozófiámat, ami keretet ad minden jövőbeli munkának" (BW II. 181). Noha egy ilyen munkakapcsolat alapot adhatna egy kölcsönös hatásösszefüggés feltételezésére, Husserl esetében mégsem tehetjük ezt, ő ugyanis *a munkatársi szerepet egészen sajátságosan fogta fel*. Husserl filozófiájában először az 1920-as évek elején jelent meg a filozófiai rendszerépítés igénye – amit elsőként az 1922-es *Londoni előadások*ban mutat be nyilvánosan –, de már ekkor olvashatunk aggodalmáról, hogy képes lesz-e végigvinni ezt a rendszeralkotási munkát: „[E]rőim minden emberileg lehetséges megfeszítésével mégis talán csak a hagyatékom számára dolgozom" – írta 1922-ben Natorpnak (BW V. 151–152). Ebben a levelében Husserl még bízott a rendszeralkotási munka teljesíthetőségében, de a következő évtized elején már feladta ezt a reményt, és elkezdett *explicit módon a „hagyaték számára" dolgozni:* „Elég nehéz volt, de végre elértem, hogy már a harmadik hónapja ismét dolgozom, majdnem fiatalos lendülettel a 75. életévem ellenére. A hagyatékomon! A jövő majd keresni fogja, a kutatás *sub specie aeterni* újra fel fog ébredni, és a jövő újra értékelni fogja azt, ami jövő – igazi jövő." (BW III. 291) Akárhogyan is vélekedjünk ezen döntésről, amellyel Husserl a későbbi generációkra hagyományozott egy általa elvégzetlen feladatot, mindenképpen önálló filozófiai műfaj körvonalai bontakoznak ki előttünk.

Husserl különböző tanítványait próbálta megnyerni a hagyatékban maradó írások kidolgozására: 1927 októberében Roman Ingardent akarta megbízni az 1917–1918-ból származó időfenomenológiai kéziratok – az úgynevezett *Bernaui kéziratok* – kidolgozásával – lásd: Ingarden 1962. 157. 4. lj.) – és ezzel a feladattal bízta meg Husserl 1922–1923 óta Ludwig Landgrebét, akit azonban csak

[12] Ezt Heidegger 1922-ben Georg Mischnek Göttingenbe küldött életrajzában is kiemeli (GA 16. 43), és ezt a stilizált képet találjuk Heidegger korabeli levelében (Heidegger–Blochmann 1989.16), valamint természetesen a *Lét és idő*ben (SZ 38. 1. lj.).

hagyományos értelemben vett asszisztensi munkákra – kéziratok legépelésére, tisztázására és kompilációk összeállítására stb. – tudott alkalmazni;[13] végül pedig Husserl 1930 táján erre a szerepre az akkor 25 éves Eugen Finket találta meg: „Már majdnem két éve szinte minden nap együtt dolgozom vele, a filozófiám legmélyebb és teljes megértésére neveltem, és így nyugodtabb lettem a jövőt illetően, olyan friss munkalendületben vagyok, mint amiben már jó pár éve nem voltam" – írta Husserl 1932-ben egyik volt tanítványának (BW III. 474; vö. pl. 263, 270). Husserl munkatársi ajánlata tehát nem egyenrangú együttműködésre irányult, ami kölcsönös hatásösszefüggést tett volna lehetővé, hanem *Husserl befejezetlen műveinek kidolgozására*. Ráadásul Heidegger ezt a feladatot *nem is vállalta*. Mivel sokszor ilyen együttműködést feltételeznek Husserl korai időelőadásainak kiadása kapcsán, érdemes ezt közelebbről megvizsgálnunk.

A hatvanas években Heidegger úgy emlékezett vissza, hogy 1926-ban, a *Lét és idő* korrektúrájának készítése során (lásd III. 3. rész) Husserl rábízta az Edith Stein által összeállított korai időkéziratok kidolgozását, amit Heidegger elfoglaltságaira hivatkozva csak könnyítésekkel és csak a *Lét és idő* megjelenése után vállalt el.[14] Husserl „nem a saját gyorsírásos kéziratait (vagyis azt a kéziratot, ami Edith Stein kiindulási alapja volt) [adta át Heideggernek], hanem Edith Stein 1917-ből származó írott kidolgozását, és Heidegger megelégedett Edith Stein kéziratának alapos átnézésével és minimális javításokkal" (a Hua X. xxiv; a xxiii. 1. lábjegyzete szerint ez a beszámoló magától Heideggertől származik). Ezt megerősíti Husserl 1928 nyarán kelt levele, amelyben arról ír, hogy az 1905-ös időelőadások szövege meg fog jelenni mellékletekkel, „változatlanul, egy kis stilisztikai korrekcióval, Heidegger kiadásában".[15] Husserl hozzáteszi: „Még korrektúrákat sem kapok".

Ez a szöveg jelent meg 1928-ban *Előadások a belső időtudatról* címmel, Heidegger szerkesztésében és másfél oldalas *Előzetes megjegyzés*ével kísérve, amiben nem adott teljesen világos képet Edith Stein szerkesztői munkájáról és a kötethez tett saját hozzájárulásáról (habár előbbit talán nem is ismerte; vö. Hua X. xxvi és uo. 2. lj.; Ingarden 1962), máig tartó félreértést indítva el ezzel.

[13] Másfelől egyedül ezek a megbízások bizonyultak teljesíthetőnek: Landgrebe elkészült egy először *Logikai tanulmányok* nevet viselő összeállítással, amely posztumusz jelent meg, *Tapasztalat és ítélet* címmel (lásd Lohmar 1996), és elkészített egy terjedelmes kéziratgyűjteményt *Tanulmányok a tudat struktúrájáról* címmel.

[14] Heidegger 1928. április 2-án írt arról, hogy a kiadáson dolgozik (Heidegger–Bultmann 2009. 57). A kiadás a 9. kötetben augusztusban jelent meg (Schuhmann 1990. 20). Két hónappal az időelőadások megjelenése *után* Heidegger panaszkodott, hogy túlzottan részt kell vennie a *Jahrbuch* szerkesztésében (Heidegger–Bultmann 2009. 64), noha a továbbiakban Heidegger szerkesztői tisztségének egyetlen látható eredménye egy marburgi tanítványa disszertációjának megjelentetése volt, sőt rövidesen a *Jahrbuch* is megszűnt Husserl élező dő személyes konfliktusai miatt (Schuhmann 1990. 20).

[15] BW III. 240. Ez Dieter Lohmar véleménye is 2001-ből, lásd Hua XXXIII. xxiv; a bevezető ezen részét Dieter Lohmar írta, vö. i. m. l.

Heidegger tehát nem volt Husserl „munkatársa", s ha az lett volna, kettőjük között akkor sem hagyományos együttműködésről, hanem Husserl filozófiájának immanens továbbviteléről lett volna szó.

2. Az Encyclopaedia Britannica szócikke

Hasonlóan félreértések övezik az *Encyclopaedia Britannica* tizennegyedik kiadása számára készült „fenomenológia" szócikket, amin Husserl 1927 szeptemberétől decemberéig dolgozott, és aminek végső angol verzióját 1928. februárjára készítette el Christoph V. Salmon. Ennek tisztázására érdemes – Thomas Sheehan munkássága nyomán, aki az angol fordítás (HCW 6) számára újraértékelte a rendelkezésre álló kéziratokat, melyeket addig csak az 1962-ben megjelent kiadásból (Hua IX) ismertünk, lásd Sheehan 1997a, 1997b – alaposabban megvizsgálni ezen időszak eseményeit, melyet talán túl gyakran könyvelünk el kritikátlanul Husserl és Heidegger intenzív eszmecseréjeként.

Husserl a szócikk legelső változatát 1927. szeptember 1–15. közötti svájci vakációja során *önállóan* készítette el, amelyről Ludwig Landgrebe készített egy gépiratot. Husserl *ezután* kérte Heideggert, hogy olvassa el a Landgrebe-gépirat egyik másodpéldányát, amit Husserl Todtnaubergbe küldött számára. Heidegger először két napra tervezte meglátogatni Husserlt (október 10–11.), ezt Husserl kérésére meghosszabbította (közben a véleményét egy azóta elveszett levélben tudatta Husserllel). Heidegger végül október 10. és 20. között tartózkodott Husserlnél Freiburgban, miközben a szócikk új változata készült el.

Husserl már Heidegger érkezése *előtt* elkezdett dolgozni ezen az új változaton (háromoldalnyi szöveget elkészítve), azonban Heidegger kritikája kétségtelenül új szakaszt hozott. Husserl Heideggerre bízta a bevezető és az első rész elkészítését. A bevezető célja, Heidegger saját filozófiájához illeszkedve, a „fenomenológia *ontológiai* kontextualizációja [volt], belehelyezve azt a létkérdés heideggeri újrafelvetésébe" (Sheehan 1997b. 48), míg a második rész a tiszta fenomenológiai pszichológia Husserl által meghatározott tematikája köré rendeződött. Az is mutatja azonban *Husserl alapvető céljainak változatlanságát*, hogy az így létrejövő második fogalmazvány a Heidegger által írt részek után közvetlenül a Husserl által még Heidegger érkezése *előtt* papírra vetett három oldalas résszel folytatódott.

Már csak azért sem gondolhatjuk, hogy Husserl a fenomenológia összefoglaló bemutatását valamilyen Heideggertől érkező, radikálisan új impulzus alapján akarta volna újraírni, mert saját szövegrészével még *azelőtt* elkészült, hogy Heidegger a maga penzumával végzett volna. Ezért az október 20-án elutazó Heidegger magával vitte a befejezett husserli szövegek – pontosabban a befejező harmadik rész – Landgrebe-féle gépiratának egyik másodpéldányát, amit megjegyzései-

vel (és egy ideiglenesen rendelkezésére bocsátott husserli kézirat-kompilációval együtt) október 22-én küldött vissza Husserlnek Freiburgba.

Az igazi „összecsapás" tehát *csak in absentia, azaz Heidegger október 20-i távozása után* történhetett: Husserl ekkor olvasta el *először* a Heidegger-féle bevezetőt, Heidegger pedig *csak kétnapos meßkirchi utazása során* annotálta a szöveg Husserl által írt harmadik, befejező részét. Ezek az annotációk és – kéziratban a kísérőlevéllel együtt nyolc, nyomtatásban három oldalt kitevő – megjegyzések jelentek meg 1962-ben a Husserliana kiadásban (Hua IX. 600–602). Husserl maga készített ebből gyorsírásos (tehát magának szánt) rövid kivonatot, amely Heidegger megjegyzései közé helyezve maradt fenn és melyet Sheehan így jellemzett: „Ez a gyorsírásos szöveg talán eszmecseréjük *[exchange]* minden más szövegénél jobban megmutatja Husserl képtelenségét arra, hogy Heidegger mondanivalóját megértse" (Sheehan 1997b. 53).

Heidegger javaslatai mintha legalább a Husserl által ezután elkészített harmadik fogalmazványra rányomták volna bélyegüket. Azonban már itt megfigyelhető egy olyan elsimítási kísérlet Husserl részéről, amely teljesen ignorálja Heidegger közeledési szándékának saját filozófiája felé vezető mélyebb dimenzióit. Például a Heidegger-féle bevezetőben a fenomenológia szerepéről még ez hangzik el: „[A fenomenológia] a meghatározó filozófiai problematika, azaz a létező létére *[Sein des Seienden]* irányuló kérdés […] szolgálatában áll".[16] Azonban, amint arra Sheehan felhívta a figyelmet (Sheehan 1997b. 57), ebből a Heidegger saját meggyőződését kifejező deklarációból már a Husserl által készített, a heideggeri intenciókra viszonylag fogékony harmadik változat bevezetőjében is csak az a mondattöredék maradt, hogy „minden létező *[Seienden]* vonatkozása a tudat-szubjektivitásra valamiképpen meghatározza a létezők létértelmét *[Seinssinn]*" (Hua IX. 517; vö. HCW 6. 148). Husserl e változtatása jól mutatja, hogy vagy semmit sem értett meg a heideggeri fundamentálontológiából, vagy teljesen immunis volt arra.

A negyedik, végleges változatból pedig még ez a heideggeri szándékokat legalább valamennyire – habár eltorzítottan, azok eredeti szándékát fel nem ismerve – továbbvivő bevezető is *eltűnik*, és helyére az eredeti, még október 20. előtt lezárt *első változat* Husserl saját intencióit követő bevezetője kerül. A két filozófus végül csak a következő év elején találkozik (erre még visszatérünk), de ekkor Husserl már régen – Sheehan becslése szerint 1928. december elsején – elkészült az angol fordítás alapjául szolgáló utolsó változattal.

* * *

[16] Hua IX. 598. A négy változat közötti sokszor apró, de értelemváltoztató eltérések rekonstrukcióját megnehezíti, hogy az 1962-es kiadás szerkesztője, Walter Biemel azokat széttagolt mellékletekbe, illetve a szövegkritikai részbe helyezte át, így az egyes változatokat több szöveg összevetésével kell rekonstruálnunk (az angol kiadásban ezek a változatok önálló szövegként állnak rendelkezésünkre).

Aligha különleges filozófiai összecsapás dokumentuma tehát az *Encyclopaedia Britannica* szócikk. A korábban feltételezettekkel szemben kiemelendő az együttműködés *látszólagos* jellege: nem valódi közös munka zajlott, az „eszmecserére" csak utólag, *in absentia* került sor. Függetlenül a találkozó jelentőségének utólagos husserli értékelésétől (amely egyébként nem kizárólag pozitív), a jelentős hatás ellen szól az a fent elemzett tény is, hogy a heideggeri koncepció a szócikk szövegéből fokozatosan eltűnt.

Ehhez érdemes hozzávenni néhány, az utóbbi időben megjelent szinkrón biográfiai forrás tanúságát: Heidegger a munka utolsó napjaiban tudósította a Todtnaubergben maradt feleségét. Beszámolója alapján a Husserl és Heidegger közötti diszkusszió mintha inkább a szócikk *formális kritériumai* körül forgott volna:

> A „fenomenológia" lexikoncikk […] véleményem szerint egyszerűen *képtelen* volt. Tág, tele ismétlésekkel, minden terv nélkül és anélkül, hogy a központi dolgot röviden és világosan kiemelte volna. Fontosnak tartottam az ügy érdekében, hogy nyíltan megmondjam a véleményemet Husserlnek. Ő azt jól fogadta, és Malvine [Husserl] különösen örült. […] Szerda [azaz 12-e – V. P. A.] délután óta együtt ülünk, és keményen dolgozunk – az első részt éppen Landgrebének diktáltam. Remélem, hogy csütörtökre [azaz 20-ára – V. P. A.] egyenesbe kerül a dolog. Még ha ez fárasztó is számomra – különösen, amikor Husserl makacsul ragaszkodik a terveihez –, mégis mindketten örömtelinek találjuk ezt az első tulajdonképpeni közös munkát. Husserl nagyon felderült. Én is boldog vagyok, hogy ekképpen valamennyire kiegyenlíthetem a vendégbarátságot (Heidegger 2005. 148).

Aligha olvashatók ezek a sorok két filozófia összecsapásáról szóló beszámolóként.

Ezt a benyomást erősíti egy 2009-ben kiadott Heidegger-levél is, ami alapján az *Encyclopaedia Britannica* szócikk *ugyanolyan értelemben nem tekinthető Husserl és Heidegger közös munkájának, mint az együttműködés korábban (a III. 1. részben) vizsgált formája*. Heidegger október 6-án, tehát a tíznapos közös munka előtt így tudósítja Bultmannt: „[...] egy hétre Husserlhez kell utazzak. Remélhetőleg sikerül tervezett publikációját lábra állítani" (Heidegger–Bultmann 2009. 41). Ez véleményem szerint egyértelművé teszi, hogy a kooperáció során Heidegger szándéka – ahogyan Husserl környezetének más tagjaié, például Edith Steiné – az volt, hogy *az idős mestert segítse abban*, hogy tengernyi kéziratából végre *saját publikációt formáljon*.[17] Ne feledjük, hogy Husserl ekkor már tizennégy éve (!),

[17] Heidegger erre vonatkozó szándéka tükröződik egy 1925. szeptember 14-én Hannah Arendtnek írt levelében is: „Husserltől kaptam egy hosszú levelet. Még egyszer meghívott, hogy meglátogassam Tirolban. De le kellett mondanom, mert a legsajátabb dolgaim is a körmömre égnek. Husserl láthatóan már nem jut előre, és a produktivitása a végét járja. Tudo-

az *Eszmék... I.* megjelenése óta lényegében *semmit sem publikált* (leszámítva a *Jahrbuch* előszavait, néhány nekrológot és egyéb alkalmi írást).[18] Erre vonatkozik Heidegger már 1962 óta ismert és sokat diszkutált levelének egy figyelmen kívül hagyott mondata: „Beszélgetésünk lezajlása gyakorlatilag megmutatta, hogy Önnek nem szabad tovább várnia a nagyobb publikációkkal" (BW IV. 145; korábban: Hua IX. 601). Ez a szándék egyben illeszkedik Husserl megjegyzéséhez Heideggernek 1927 májusában írt levelében: „De mindenesetre megpróbálok ettől [a tanítási kötelezettségtől] szabadulni, hogy menthessem a munkáim közül, ami még menthető" (BW IV. 143). Mindezek alapján ezt a közös munkát sem tekinthetjük a Husserl és Heidegger közti filozófiai konfrontáció, illetve a döntő husserli hatásbefogadás helyszínének.

3. A Lét és idő korrektúrája

Ironikus módon az egyetlen alkalom, amikor Husserl és Heidegger ténylegesen együtt dolgoztak egy cél érdekében, éppen a *Lét és idő* közös korrektúrája volt. Heideggernek már 1925 novemberében rendelkeznie kellett Husserl jóváhagyásával, hogy az eredetileg a *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* című periodikába szánt tanulmánya, melyet a folyóirat terjedelmi és stílusbeli okokból lényegében visszautasított, a *Jahrbuch* nyolcadik kötetében jelenhessen meg, amelynek Husserl volt a főszerkesztője.[19] Az elkövetkező év során egyre nőtt a publikációs nyomás Heideggeren, azonban Husserl csak 1926. április 8-án kapcsolódott be a munkába, amikor Heidegger születésnapi ajándékként átnyújtotta számára a *Lét és idő* első 77 paragrafusának virágokkal díszített kéziratát (lásd pl. BW IX. 65). Heidegger már április 1-jén elküldte a Niemeyer kiadónak a *Lét és idő* első, 11 nyomdai ívnyi kéziratát. A tördelt nyomdai ívek április 14-én kezdenek visszaérkezni (az utolsó május 8-án, amikor Heidegger már Marburgban volt, lásd Kisiel 1993, 482), és a korrektúrázáshoz az időhiányban szenvedő Heidegger minden elérhető segítséget mozgósít: Theodore Kisiel szerint „Karl Löwith, Szilasi Vilmos, Helene Weiß és *talán* Husserl" javításainak nyomai lelhetők fel a nyomdai íveken (Kisiel 1993. 482;

mányos ösztönzésre van szüksége, de abból Freiburgban nagyon kevés jut osztályrészéül." (Heidegger–Arendt 2002. 48.)

[18] Husserl életművének más periódusaiban is találhatóak ilyen publikációs lakúnák, az 1913-tól a húszas évek végéig tartó publikációs űr azonban nemcsak a leghosszabb, hanem – mivel éppen a fenomenológiai mozgalom döntő átalakulásának idejére esik (arra az időszakra, amit a kortársak a fenomenológia évtizedének neveztek) – *nehezen felfejthető értelemeltolódásokat* okozott Husserl filozófiájának recepciójában és a fenomenológiai mozgalom történetében.

[19] Vö. Kisiel 1993. 478. (Schuhmann ezek szerint egy évvel tévedett; lásd Schumann 1990. 18). Időközben megjelent a *Deutsche Vierteljahrsschrift* szerkesztőinek levélváltása (Storck–Kisiel 1992–1993), ami ezt a folyamatot részleteiben láthatóvá teszi.

kiemelés tőlem). Husserl *legfeljebb két hétig vehetett részt ebben a közös munkában*, hiszen április 29-én már hazautazott.[20]

A közös munka közben Husserl nagyon pozitív hangulatjelentést küldött Fritz Kaufmannak (április 20. körül): „Heidegger kolléga *Lét és idő*jét korrigáljuk közösen, a negyedik nyomdai ívnél tartunk. Sok örömet szerez. Buzgó munkában vagyok" (BW III. 347). Ezt egészen másként festi le Heidegger híres levele Jaspersnek május 24-én (tehát jóval Husserl távozása és feltehetően az első 11 nyomdai ív korrektúrájának lezárása után): „Abból, hogy Husserl az egészet megütközést keltőnek *[befremdend]* találja, és »már nem helyezi el« a normál *[übliche]* fenomenológiában, arra következtetek, hogy *de facto* már előrébb vagyok, mint én magam hiszem és látom" (Heidegger–Jaspers 1990. 64).

Emlékezzünk vissza arra, hogy ez a szó, a *befremdend* visszatér Husserl kiábrándulást bejelentő híres levelében, melyet Alexander Pfändernek írt 1931. január elején: „[A *Lét és időben*] megütköztem az újfajta nyelvi és gondolati stíluson *[war ich von dem neuartigen Sprach- und Denkstil befremdet]*".[21] Egyéként, ha Husserl már az első korrektúra során megütközést keltőnek találta a *Lét és idő*t, akkor pusztán csak felismerte a heideggeri szándékot, hiszen Heidegger az év végén így fogalmazott egy Jaspersnek írt levélben (ismét csak megerősítve, hogy a husserli megütközés ekkor már megtörtént): „Ha az értekezés valaki »ellen« íródott, akkor Husserl ellen, aki ezt azonban azonnal látta".[22]

Husserl és Heidegger a *Lét és idő* korrektúrája során – legfeljebb két hétig (!) – deskriptív értelemben valóban együtt dolgoztak: azaz egy közös cél, Heidegger művének megjelentetése érdekében munkálkodtak (amire Heidegger további akadémiai előmenetele miatt égető szükség volt); azonban a *Lét és idő*t aligha akarjuk kettőjük közös művének tekinteni. Az 1100 méter magasan fekvő Todtnaubergben eltöltött két hét során tehát vagy a Husserl és Heidegger között zajló beszélgetések révén következtethetünk döntő hatásbefogadásra Husserl részéről (leszámítva azt, hogy terjedelmesebb beszélgetésekre a határidő szorításában aligha kerülhetett sor),[23] vagy pedig ennek helyét Husserl megütkö-

[20] Husserl az 1925–1926-os téli szemeszter befejeződése után március–április hónapokban vakációzott Todtnaubergben (vö. BW IX. 67), egészen 1926. április 29-ig (vö. BW IX. 66).

[21] BW II. 181; Husserl itt ezt a *Lét és idő* „megjelenése után"-ra teszi, azaz 1927. április 8. után, amikor Heidegger átadta neki a *Lét és idő* különnyomatának dedikált példányát (amit Roland Breeur, ezek szerint tévesen, elfogad, lásd Husserl 1994. 4).

[22] Heidegger–Jaspers 71. Amennyiben hitelesek Heidegger 1923. február 20-án és május 8-án Karl Löwith-nek írt sokat idézett levelei (amelyeket eddig csak Sheehan idézésében és Kisiel szemelvényezésében ismerünk, a kiadott Heidegger–Löwith levelek között nem szerepelnek), akkor Heidegger ezen attitűdje Husserllel szemben, illetve félelme Husserl retorziójától egyértelműen korábbra datálható.

[23] Ezekre a beszélgetésekre a korrektúra megkezdése előtt is csak a határidő szorításában kerülhetett sor, hiszen Heidegger február 28-án vállalta a bizottság előtt, hogy a kéziratot április elsejéig nyomdába adja (vö. Kisiel 1993. 481–482).

zésében kell keresnünk. A feltételezett közös beszélgetések bizonyító erejére a VI. részben még visszatérek, előbb azonban nézzük, hogy miről tanúskodnak Husserl „megütközésének" dokumentumai.

IV. HUSSERL ÚTJA A „MEGÜTKÖZÉSTŐL" A SZAKÍTÁSIG

Husserl kiábrándulásának folyamatában sokan a döntő hatásbefogadás helyét látják: „Eredetileg önálló írásban szerette volna [Husserl] e kritikát kifejteni (vö. *BW* 3:265), de végül csak a *Lét is idő*höz írt széljegyzetekben és elszórt megjegyzésekben manifesztálódott Husserl Heidegger-bírálata" (Schwendtner 2008. 45). Ha Husserl tényleg cikket tervezett írni Heidegger ellen, akkor, úgy tűnik, jó okunk lenne azt feltételezni, hogy Husserl – talán megütközésétől indíttatva – elmélyedt Heidegger filozófiájában.

1. Husserl állítólagos cikke Heidegger ellen

Ez az állítás azonban egy tévedésen alapul: Nem Husserl, hanem Roman Ingarden tervezett cikket írni Heidegger ellen. Az inkriminált mondat egy Ingarden által (!) Edmund Husserlnek írt, 1930. március 24-re datált levélben hangzik el (a rákövetkező mondattal együtt idézem, ami a szerzőséget még inkább nyilvánvalóvá teszi): „Régóta terveztem én is, hogy cikket írok Heidegger ellen, sajnos a terveim nagy része jelenlegi munkafeltételeim mellett megvalósíthatatlan kell maradjon. Az Ön *Logika*járól [Husserl: *Formális és transzcendentális logika*] is szívesen írnék cikket: talán ezen év őszén eljutok ahhoz, hogy ez tegyem".[24] Ezt a tévedést feltehetően Husserl *Lét és idő*-széljegyzeteinek kiadója indította el (lásd Husserl 1994, 5), tévedésének magyarázata pedig talán az lehet, hogy ő feltehetőleg még a levelezés kiadásának ugyanabban az évben megjelent előzetes változatából dolgozott.

Ingarden első mondatában szerepel az „is" *(auch)* szócska, ami mintha nyitva hagyná annak lehetőségét, hogy Husserl is tervezett egy ilyen cikket. Érdemes ennek utánajárni, nem pusztán azért, hogy ezt a lehetőséget is kizárhassuk, hanem azért, mert ez egyben bemutatja, *milyen kritikai reakciókat váltott ki Husserlből* a kiábrándulás. Az előző levélben, öt nappal korábban ezt írta: „A kis francia írás [a *Karteziánus elmélkedések*] tavasszal jelenik meg (kb. 100 oldal), és nem a német puszta fordítása lesz, mivel a német publikum számára – a jelen helyzetben (divatszerű ingadozás az »egzisztencia« filozófiájához, a »filozófia mint szigorú tudomány« feladása) – szélesebb bemutatásra van szükség, továbbvíve

[24] BW III. 265. Az Ingarden által kiadott korábbi Husserl-levélgyűjteményben (Husserl 1968) nem is szerepelt ez a levél, hiszen nem Husserl írta.

a legmagasabb »metafizikai« problémákig" (BW III. 262). Erre reagál Ingarden, közvetlenül az előbb idézett rész előtti mondatokban: „ezért talán helyes, hogy Ön a *Karteziánus elmélkedések* kidolgozása mellett döntött […]. Az egész ügy az úgynevezett »egzisztenciafilozófiával« eléggé fontos ahhoz, hogy Ön ez ellen irányítsa súlyos szavát" (BW III. 265). Ezután mondja Ingarden, hogy ő is akar egy cikket írni Heidegger ellen.

Husserl reakciója tehát nem Heidegger nézeteinek konkrét kritikájára irányult, hanem pusztán saját filozófiájának kifejtését akarta finomítani. Az 1929 februárjában tartott *Párizsi előadások* szövegváltozatát, melyet Lévinas és Gabrielle Pfeiffer fordított le franciára, Husserl nem akarta megjelentetni németül (noha csak nyomdába kellett volna küldenie a kész kéziratot);[25] hanem *még részletesebb formába akarta önteni*. Ezt mutatják ugyanezen műterv jellemzései a párhuzamos levélhelyeken: „A *[Karteziánus elmélkedések]* német kiadása helyett a következő évben egy a német közönséghez igazított művet tervezek megjelentetni" (BW II. 177). Néhány héttel korábban pedig ezt írta Georg Misch-nek: „A tíz éve készülő és most valóra váló könyv – teljes szisztematikus felépítés – remélhetőleg mindent tisztázni fog" (BW VI. 282). A tervezett nagy szisztematikus művön Husserl még az elkövetkező években is dolgozott, azt a *Karteziánus elmélkedések* német változatának szánva (habár időnként elkülönítve kezelte ezt a két műtervet, és 1931 nyarán az utóbbit egészen Finkre hagyta), végül azonban egyik sem készült el. Az viszont egyértelmű, hogy Husserl válaszreakciója az egzisztencialista „ingadozásra" pusztán saját filozófiájának ismételt kifejtése volt.

2. A kiábrándulás tényleges állomásai

Husserl már 1927 augusztusában elkezdte tanulmányozni a *Lét és idő*t (vö. BW III. 455–456). Ezután következett az előbb tanulmányozott intermezzo az *Encyclopaedia Britannica* szócikke körül, az év végén sűrűsödő levelek pedig Husserl már-már inkvizítori kíváncsiságáról tanúskodnak, amellyel Heidegger ortodoxiáját kívánta próbára bocsátani (vö. BW IV. 149. skk.). 1928. január 8-án Heidegger a sokat halogatott személyes találkozást nem tudta tovább elkerülni. Semmilyen feljegyzésünk sincs ezen beszélgetés tartalmáról, csupán Heidegger lakonikus megjegyzése egy Elisabeth Blochmann-nak írt levélben: „A múlt vasárnap legyalogoltam Freiburgba, és volt még egy szép, tartalmas napom Husserllel" (Heidegger–Blochmann 1989. 23).

Ekkor – vagy pedig az elkövetkező hónapokban – került sor Husserl kérésére az időelőadások szövegének kiadására, melyet, mint láttuk (III. 1. rész), Heidegger a husserli értelemben nem teljesített. Mindennek ellenére Husserl mégis Heideggert javasolta *unico loco* saját freiburgi katedrájára. (Lásd Heidegger–Jas-

[25] Husserl műveinek kritikai kiadása 1950-ben ezzel a szöveggel indult.

pers 1990. 90; Heidegger–Arendt 2002. 64; Heidegger–Bultmann 2009. 52; BW IV. 148. skk.) Ezután Husserl és Heidegger kapcsolatában érdekes szünet következett. Heidegger csak 1928 őszétől tudta betölteni a felkínált professzori állást, és Freiburgba költözése után mintha kerülte volna Husserl társaságát.[26] Heidegger beszéde Husserl hetvenedik születésnapján ismert incidens volt, de azt még az ünnepi kontextus tompíthatta.[27] Kapcsolatuk azonban elkerülhetetlenül haladt az explicit szakítás felé.

Filozófiai szempontból azonban nem közömbös, hogy erre a szakításra mikor került sor. 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 idő*t).[28] Husserl kiábrándulását illetően *terminus ante quem* az év decembere, amikor „Heidegger-tanulmányait" illetően ezt írja Ingardennek: „Arra az eredményre jutottam, hogy a művet nem tudom elhelyezni fenomenológiám keretein belül" (BW III. 254). Ezután, amint R. Breeur is kiemeli (lásd Husserl 1994, 5. skk.), Husserl minden, Heideggerrel kapcsolatos megnyilvánulása konzekvensen és ellentmondást nem tűrően elutasító volt.[29]

Husserl utoljára talán 1931 április–májusa során foglalkozhatott Heideggerrel, amikor a *Fenomenológia és antropológia* című előadókörútra készült. Ekkor nemcsak Schelert tanulmányozta, hanem egy levele szerint Heideggerrel is

[26] Ahogyan Husserl visszatekintve jellemezte Heidegger viselkedését Freiburgba érkezése és egy kezdeti rövid harmonikus periódus után: „a legegyszerűbb módon a tudományos eszmecsere minden lehetőségéből kivonta magát" (BW II. 183). A Freiburgba visszatérő Heidegger attitűdjét jól jellemzi, hogy a téli szemeszter során arról panaszkodott Bultmannak: a Husserl-tanítványok körében filozófiáját illető „félreértésekkel" találkozik (Heidegger–Bultmann 2009. 87).

[27] Csak tompít*hat*ta, hiszen kortársak megütköztek Heidegger beszédén. Vö. Jaspers levelét Heideggerhez 1929. július 14-én, aki a beszéd szövegének olvastán „néhány impertinens kérdést" akart feltenni Heideggernek (Heidegger–Jaspers 1990. 125; lásd még a kiadói magyarázatot, 251. skk.), vagy az ünnepségen résztvevő Roman Ingarden véleményét, aki szerint Heidegger beszéde „meglehetősen kusza" volt (Ingarden 1962. 161).

[28] Történeti rekonstrukciónktól függetlenül – mintegy annak megerősítésére – rögzíthetjük, hogy Husserl *két alkalommal* olvasta a *Lét és idő*t, amennyiben hitelt tulajdoníthatunk Fritz Heinemann beszámolójának: „1931-ben [Husserl] azt mondta nekem, hogy a legkomolyabban vette Heideggert, és kétszer olvasta a *Lét és idő*t, de semmit sem tudott felfedezni abban. »Heidegger a természetes beállítódás talaján mozog« – ez volt a megbocsáthatatlan bűne [Husserl szemében]" (Heinemann 1953. 48). Fritz Heinemann (1889–1970) német–angol filozófus volt. 1930-tól frankfurti professzor, a találkozásra Husserl vendégelőadása kapcsán került sor (Schuhmann 1977. 381). 1933-ban emigrált, majd Oxfordban tanított és – többek között fent idézett könyvével – az egzisztencializmus korabeli angolszász propagátoraként lépett fel. A Heinemann által közvetített husserli vélemény – habár az efféle testimóniumok értékelő részét véleményem szerint fenntartással kell kezelnünk – ismét csak nem Heidegger Husserlre gyakorolt döntő hatását látszik megerősíteni.

[29] Ennek legismertebb alkalma a már az eddigiekben is sokat idézett 1931. januári levele Pfänderhez (BW II. 180. skk.), aminek közvetlen kontextusa az a felvetés, hogy Pfänder miért nem került szóba Husserl katedrájának utódlásánál.

szándékozott foglalkozni.[30] 1933 után pedig radikálisan új szakasz következett Heidegger életében. Ahogyan egy, az eseményekkel egyidejű – a rektorátus végkimenetelét illetően utólag jóstehetségűnek bizonyuló – rövid levelében fogalmazott: „Tisztán spekulatív értelemben vett filozófiai munkámat félre kell tennem, és azt a »gyakorlatiban« igazolni. És ez nem könnyű." (Häberlin–Binswanger 1997. 381). Ez pedig Heidegger Husserlhez fűződő személyes kapcsolatainak megszakítását is magával vonta.[31]

V. A DOKUMENTÁLT TÖRTÉNETI TÉNYEK ÉRTÉKELÉSE

Levonható-e mindebből az a következtetés, hogy *Heidegger olyan jelentős hatást gyakorolt Husserl filozófiájára, ami nélkül ezt a filozófiát nem lehet megérteni?* Husserl tervezett, Heidegger elleni cikkének említése feltehetően félreértésen alapul, és a részletes történeti rekonstrukció a Husserlre irányuló hatás igazolására felhozható többi tény esetén is differenciáltabb képet mutat. Husserl és Heidegger nem terveztek közös munkákat: Heidegger *de facto* visszautasította az asszisztensi szerepet, az *Encyclopaedia Britannica* szócikke esetében pedig láthatóan az a szándék vezette, hogy Husserlt végül egy sikeres publikációhoz segítse (sőt ha hihetünk az Elfridének írott levélben olvasható beszámolónak, Husserl és Heidegger nézeteltérése mintha inkább formális-didaktikai szempontokra irányult volna). Mindenképpen rögzíthetjük, hogy közös munkájuk kisebb intenzitású, a tényleges konfrontáció *in absentia történt*, valamint Heidegger javaslatai kisebb hatást okoztak, és gyorsabban kikoptak Husserl szövegváltozataiból, mint azt az eseménytörténet és a szövegvariánsok részletes rekonstrukciója előtt hajlamosak voltunk gondolni. Az egyetlen tényleges közös munka a *Lét és idő* első néhány nyomdai ívének mintegy két hétig tartó közös korrektúrája volt 1926 áprilisában. Elképzelhető, hogy Husserl Heidegger művét már itt is megütközést keltőnek találta, mindenesetre innen szerzett benyomása nem lehetett túl mély, hiszen később szükségesnek érezte a kész mű részletes tanulmányozását. Erre különböző okok miatt lényegében először 1929 nyarán került sor, és, mint láttuk, Husserl reakciója nem részletekbe bocsátkozó kritikai konfrontáció kidolgozása volt, hanem mintegy saját filozófiájának területére vonult vissza.

[30] BW IV. 273. Husserl itt jövő időben fogalmaz. Ugyan ekkor az előadókörút kezdetéig még több mint egy hónap volt hátra, de ha hihetünk Heinemann beszámolójának (vö. . lj.), akkor Husserlnek mégsem jutott ideje Heidegger újraolvasására.

[31] Husserl és Heidegger viszonyáról rögvest a háború után több erőteljes, ámde megalapozatlan híresztelés is keringett (ld. pl. Arendt–Jaspers 1985. 79. skk.; 84. skk.; 99. skk.). Heidegger egyes háború utáni megnyilvánulásait, pl. híres Spiegel-interjújának egyes Husserlt illető kijelentéseit (GA 16. 660. skk.; korábban pl. i. m. 486) véleményem szerint inkább ebben a *defenzív kontextusban* kell olvasnunk, ami érthetőbbé teszi Heidegger sokat kifogásolt kijelentéseit (vö. Schuhmann 1978).

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 *Kartezi-ánus elmélkedések* fordítandó gépiratát Strasbourgba. Ezeket a munkákat már nem befolyásolhatta Husserl 1929. nyári olvasmányélménye. A részletesebb vizsgálat meggyőződésem szerint kimutathatná, hogy Husserl fenomenológiai filozófiája már teljes vértezetében áll előttünk az 1920-as évek elején, legkésőbb a *Londoni előadások*ban (1922. június 6–12.), amely szinte minden lényegi ponton elővételezi Husserl párizsi előadásait és a húszas évek egyetemi előadásciklusait. Ennek alapján talán azt is mondhatnánk, hogy azért voltunk hajlamosak sorsdöntő Heidegger-hatást feltételezni Husserl gondolkodói fejlődésében, mert túl kevéssé ismertük az 1920-as évek írásait (a *Londoni előadások* például először 2000-ben jelent meg), valamint kevésbé láttuk egységben Husserl gondolkodói útjának 1920-as és 1930-as évtizedeit.

VI. A FELTÉTELEZETT KÖZÖS BESZÉLGETÉSEK BIZONYÍTÓ EREJE

Ezután döntő Heidegger-hatás feltételezésére már csak az a lehetőség marad, ha azt Husserl és Heidegger személyes beszélgetéseiben próbáljuk lokalizálni. Husserl legkésőbb 1918-tól valóban nagyon baráti – talán túlzottan is lelkes – személyes kapcsolatot ápolt Heideggerrel, és számtalan találkozásról tudunk kettejük között: Heidegger részvétele a freiburgi fenomenológiai társaság ülésein az 1918–1919-es téli szemeszterben,[32] vagy Husserl híres szombati beszélgetésein,[33] Heidegger látogatásai Husserl nyaralóhelyein stb. (vö. még pl. Heidegger–Blochmann 1989. 12). Ez a lista feltehetően még bővülni fog, amint Heidegger életének egyre több forrása válik nyilvánossá (például a Hannah Arendt – Heidegger-levelezés is több, rövidebb Husserl-találkozásra enged következtetni). A probléma ezzel a feltételezéssel pusztán az, hogy ezek a személyes beszélgetések *nem dokumentáltak*. Ráadásul mindaz, amit Heidegger hozzáállásáról tudunk, *éppen arra enged következtetni, hogy Heidegger nem szerette volna, ha Husserl felismeri filozófiai divergenciáik tényleges terjedelmét*.

[32] Ennek egyik eredeti forrása a résztvevő Gerda Walther beszámolója: Walther 1960. 213. skk.

[33] Heidegger 1922-es visszaemlékezése szerint (GA 16. 43) a heti intenzív személyes találkozások Husserllel már a háború alatt megkezdődtek, ami illeszkedik a II. részben Heidegger reorientációs szándékáról megállapítottakkal.

Érdemes megnézni, hogy Heidegger már 1919-ben (!) miként jellemezte egy bizalmas levelében ezeket a beszélgetéseket Husserllel: „Ahogyan Te korábban helyesen megjegyezted, én már biztosan sokkal, tágabb horizontokkal és problémákkal túl vagyok [Husserlen]. Azonban az ember harmincévesen még nem kiforrott, és szívesen – ugyan csak négyszemközt – rángatja a kantárt; ehhez Husserl jó szabályozó erő, az öregedés minden eltéveszthetetlen jele ellenére." (Heidegger 2005. 95–96; 1919. augusztus 30.) Együttműködését pedig az a „praktikus szempont" is vezeti, írja, hogy „Husserllel egy címlapon szerepelni már jelentene valamit – a freiburgi egyetem szűkebb körében csakúgy, mint a tudományos irodalomban. A saját fejlődésem állandósága és biztonsága miatt nem kell aggódnod". Ez a levél talán még nyitva hagy bizonyos értelmezési lehetőségeket Heidegger szándékaival kapcsolatosan, de négy hónappal később már félreérthetetlenül fogalmaz: „Ez az, ami manapság engem Husserltől óriási mértékben *[himmelweit]* elválaszt, és most meg kell találjam annak lehetőségeit – pusztán azért, hogy magunkat anyagilag fenntarthassuk –, hogy heves összeütközések nélkül és az azonos hangsúlyozásával együtt haladhassunk." (Heidegger 2005, 103; 1920. január 4.)

Azt hiszem, megállapíthatjuk, hogy Heidegger a kezdetektől fogva azzal a szándékkal vett részt a beszélgetésekben, hogy *elsimítsa a különbségeket és a közös elemeket próbálja hangsúlyozni*. Az volt az érdeke, hogy filozófiai útjának alapvető különbségére ne derüljön fény, mert ettől – mint az események mutatják: joggal – Husserl támogatását féltette, ami nélkül nem látott lehetőséget filozófiai karrierre. Nem célom Heidegger viselkedésének megítélése (ami korántsem triviális, és semmiképpen sem a filozófiatörténet feladata), hanem pusztán Heidegger *szándéknak rögzítése*. Heidegger szándéka alapján pedig *petitio principii lenne azt feltételezni, hogy Heidegger Husserllel folytatott beszélgetései Husserlt rádöbbentették volna Heidegger filozófiájának alapvető divergenciáira*. Heidegger éppen abban volt érdekelt, hogy ez a felismerés ne következzen be (és Husserl 1929 utáni csalódásának intenzitását nézve úgy tűnik, ez a taktika működött). Husserl és Heidegger közös beszélgetései tehát nem adnak alapot annak feltételezésére, hogy Husserl olyan mértékben megismerte volna Heidegger filozófiáját, mint Heidegger előadásainak hallgatói vagy műveinek olvasói.[34]

[34] Ezt a konklúziót erősíti meg az is, hogy a kapcsolat pozitív korszaka alatt Husserlt többen figyelmeztették arra, hogy túlértékeli az összhangot Heidegger nézetei és saját filozófiája között (vö. pl. BW II. 182). Érdemes hozzátenni, hogy mintha túlértékelnék a fennmaradt dokumentumok alapján, hogy Husserl milyen mélységben értette meg Heidegger összetett, húszas évekbeli filozófiáját, vagy akár csak a *Lét és idő* fundamentálontológiáját. „Heidegger – írta Husserl a *Lét és idő* példányának egyik margójegyzetében – a létező minden régiójának és univerzáléjának, a teljes világrégiónak konstitutív-fenomenológiai tisztázást átfordítja *[transponiert]* vagy inkább elferdíti *[transversiert]* antropológiaivá; az egész problematika valami átvitel, az ego helyett *Dasein* áll stb. Eközben minden mélyértelműen tisztázatlan és filozófiailag értéktelen lesz" (Husserl 1994. 13). Az antropologizmus-vádat megerősíti Husserl egész 1931-es előadókörútja (lásd annak levelezésbeli lecsapódását: BW III. 478). Nem gondolom, hogy ezek a felszínes antropologizmus-vádak Heidegger filozófiájának érdemi megértéséről tanúskodnának.

VII. A HATÁS BEFOGADÁSA HUSSERL ÉS HEIDEGGER SAJÁT ÉRTÉKELÉSE SZERINT

Noha nem szeretnék túl nagy jelentőséget tulajdonítani Husserl és Heidegger hatásbefogadásra vonatkozó korabeli értékeléseinek, talán mégis érdemes röviden felidézni a két főszereplő erre vonatkozó reflexióit. Husserl monologikus alkata közismert volt. Filozófiatörténeti előadásai a kor bevett nézetei mentén orientálódtak, és Husserl saját filozófiája irányába mutattak.[35] Beszámolók szerint Husserl szemináriumai rendszeresen monológokba torkolltak,[36] 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). Pályája előrehaladtával Husserl egyre kevesebbet törődött más nézetekkel és kritikákkal (lásd pl. Husserl jellemzését filozófiai munkamódszeréről: Cairns 1976. 61). Tudatában volt annak, hogy a külső kritikákat ignoráló magatartása megütközést vált ki, de ezen nem kívánt változtatni.[37]

Ironikus módon *Husserl ebben Heidegger teljes egyetértésére számíthatott volna*. Ahogyan Heidegger maga fogalmazott egyik ifjúkori filozófiai *Auseinandersetzung*ja során, Heinrich Rickert filozófiája kapcsán: „Most egyre jobban megértem, miért találja Husserl olyan nehéznek, hogy egyáltalán időt és energiát szánjon a konfrontációkra *[Auseinandersetzungen]* másokkal – hiszen a problématerületek annyira távol esnek egymástól; az ember tulajdonképpen egyetlen pillanatot sem szabadna pazaroljon erre" (Heidegger 2005. 93). Önálló filozófusként pedig, 1931-ben, jóval Husserl kiábrándulása után, Heidegger így jellemezte egy Bultmannak írott levelében saját viszonyát a külső hatásokhoz: „Azt gondolom, meg kell hozni a döntést, hogy az ember a saját mű belső vonalát követi, és nem szabad hagyni, hogy az ellenvetések váratlanul eltérítsenek a pályáról. Ez a hozzáállás »egoista«, és bizonyára igazságtalan néhány kritikai művel szemben, hiszen azokat egyszerűen érintetlenül hagyja. Azonban ez az egoizmus alapjában véve hűség a saját feladathoz." (Heidegger–Bultmann 2009. 160.) Úgy tűnik tehát, a feltételezett összecsapás szereplői *maguk is monologikus alkatúnak látták magukat*, sőt erre egyfajta *filozófiai program* részeként törekedtek.

[35] Ezt nem csak Husserl időközben kiadott filozófiatörténeti előadásai mutatják, hanem már hallgatói is így látták, lásd pl. Walther 1960. 208.

[36] Klasszikus leírása Gadamer 1977. 31; lásd még pl. Sepp 1988. 34–35.

[37] 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.

VIII. ZÁRSZÓ: A FILOZÓFIATÖRTÉNET SZEREPE A KORTÁRS KONTINENTÁLIS FILOZÓFIÁBAN

Edmund Husserl és Martin Heidegger két, egymás földrajzi és időbeli közelségében működő filozófus, akiket a kontinentális filozófia történetének áttekintésekor rendszerint ugyanabban a teleologikus gondolati sémában helyezünk el. Természetszerű tehát azt gondolni, hogy ez a teleologikus gondolati séma a történeti tények szintjén is megjelenik. Mégis minél közelebb léptünk Husserl és Heidegger kapcsolatának történetéhez, a kibontakozó kép annál kevésbé mutatta a Husserlre gyakorolt döntő hatás alakzatát, és ezen az informális hatásgyakorlás lehetőségének vizsgálata sem tudott változtatni. Vizsgálódásaim eredményeképpen úgy vélem, Husserl esetén *történetileg dokumentálható módon* nem beszélhetünk arról, hogy Heidegger *lényegi* kérdésekben *döntő* hatást gyakorolt volna Husserl filozófiai fejlődésre.[38] A két filozófus összehasonlítása – amely kétségtelenül a 20. századi filozófia egyik legérdekesebb kérdése – *mintha inkább az utólagos értelmező teljesítménye lenne, nem pedig a husserli filozófia történeti irányultságú rekonstrukciójának feladata*.[39]

A negatív konklúzió megértése elsősorban *a hatás fogalmának tisztázását* igényli. Hatásról több értelemben beszélhetünk, például nyilvánvalóan hatott Husserlre a világháborús német vereség, idősebb fiának halála, másik fiának súlyos háborús sérülése, a háborút követő hiperinfláció, a weimari köztársaság gazdasági és politikai válsága stb.,[40] s ilyen értelemben nyilván nem maradt hatás nélkül Heidegger üstökösszerű felemelkedése, Husserl Heideggerbe vetett reménye és vele ápolt barátsága, majd pedig a szakítás, amit Husserl árulásként fogott fel. Kérdéses azonban, van-e helyük a hatás ezen fogalmainak a filozófiában, amennyiben nem akarunk individuálpszichológiai, szociológiai vagy egyéb külső faktorokra épülő magyarázat mellett elköteleződni. Véleményem szerint az ilyen externális magyarázat lehet érdekes és tudományos, *de alapvetően különbözik attól, amit a filozófiában művelni szeretnénk* (egyébként Husserl esetében feltehetően nincs is elegendő forrásanyag – naplóbejegyzések, interjúk stb. – ehhez a filozófiától különböző műfajú kutatáshoz). A hatás, különösen a kölcsönös hatás, az „összecsapás" *(Auseinandersetzung)* alakzatáról a filozófiatörténetben véleményem szerint akkor beszélhetünk, ha – a szó eredeti értelmének megfelelően – *dokumentált kétirányú kölcsönös interakciót* tudunk felmutatni. En-

[38] Természetesen ezen a konklúzión 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.

[39] Fehér M. István terminológiájával: „összevetés", nem pedig „összecsapás" (Fehér 2009. 6).

[40] A húszas évek elején például Husserl gyorsírásos írásának írásképe is jelentősen megváltozott (ezt a kéziratok datálásában is használják).

nek szemléltetésére érdemes felidéznünk a filozófiatörténeti *Auseinandersetzung* néhány valódi példáját, például – Husserl és Heidegger környezetéből – Hermann Cohen és Paul Natorp egymásba fonódó filozófiáinak dinamikáját. Ennek Husserl és Heidegger esetében nyomát sem találjuk. Mindez fontos distinkció megtételére ad lehetőséget a *filozófia és filozófiatörténet viszonyát illetően a kortárs kontinentális filozófiában*.

Azzal, hogy azt állítom, Husserl és Heidegger között nem volt összecsapás, Heidegger a fenti értelemben nem hatott Husserlre, tulajdonképpen *lényeges különbségre szeretném felhívni a figyelmet, ami a kontinentális filozófia történetének teleologikus gondolati egységbe illesztése és filozófiatörténeti megközelítése között húzódik*. Ez a distinkció talán termékenynek bizonyulhat a mai magyar kontinentális filozófiában, az utóbbi időben kibontakozó vita szemszögéből is. A filozófiai művek autonómiájának elismerése – „azaz, hogy ne más filozófia mércéivel, hanem saját maguk önmagukkal szemben támasztott igényeinek fényében mérjük őket" (Fehér 2012. 154) – a filozófiatörténet művelése számára – amennyiben elégtelennek érezzük a problématörténetet, de nem szeretnénk elköteleződni a teleologikus filozófiatörténet-írás mellett sem – kétségtelenül *conditio sine qua non*, azonban önmagában még csak egy érzékenyebb filozófiatörténet-írás kiindulópontja (ahogyan Fehér M. István kiélezve fogalmazott: ez önmagában „nem igazán újszerű vagy izgalmas tétel", uott 154). Azt gondolom, *ezen tétel alkalmazásának egyik kihívása* éppen az – és a Fehér–Zuh–Lengyel-vita célja talán pont ezen kihívások azonosítása –, hogy egy, az adott filozófia szingularitására és belső összefüggéseire koncentráló vizsgálódás során *miként vehetjük figyelembe annak saját történetiségét*. Husserl és Heidegger viszonyának vizsgálata azzal a tanulsággal szolgál, hogy érzékenynek kell maradnunk a teleologikus történeti konstrukciók és a filozófiatörténet közti különbségre. A problématörténeten túllépni törekvő filozófiatörténet egyik fő feladata talán éppen az, hogy feltárja ezeket a diszkrepanciákat.

Az elmúlt évtized magyarországi analitikus–fenomenológus vitájában gyakorta felmerült a vád, miszerint a fenomenológia művelői túlzottan történetiek. Ez távolról nézve bizonyosan így tűnik. Közelebbről vizsgálva azonban a mai fenomenológiát éppen hogy *a történetietlenség, egyfajta történeti naivitás veszélye fenyegeti, amikor nem látja a saját kialakulásáról és fejlődéséről szóló történet és a filozófiatörténet közti különbségeket*. A kontinentális filozófiai hagyomány megértéséhez és folytatásához, amint ezt a fenomenológia huszadik század végi újjászületésének története mutatja, kétségtelenül szükség van arra, hogy Husserl és Heidegger filozófiai teljesítményeit egységes értelem-összefüggésbe illesszük. Azonban nem 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 filozófiatörténeti 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. Csak a feltáruló diszkrepanciákra figyelve maradhat a filozófia története az az „ösztönző fullánk", aminek a fiatal Heidegger látta.[41]

RÖVIDÍTÉSEK, IRODALOM

(BW II) Husserl, Edmund: *Briefwechsel. Die Münchener Phänomenologen*. Elisabeth Schuhmann – Karl Schuhmann (szerk.) Husserliana Dokumente III/2. Dordrecht, Kluwer.
(BW III) Husserl, Edmund: *Briefwechsel. Die Göttinger Schule*. Elisabeth Schuhmann – Karl Schuhmann (szerk.) Husserliana Dokumente III/3. Dordrecht, Kluwer.
(BW IV) Husserl, Edmund: *Briefwechsel. Die Freiburger Schüler*. Elisabeth Schuhmann – Karl Schuhmann (szerk.) Husserliana Dokumente III/4. Dordrecht, Kluwer.
(BW V) Husserl, Edmund: *Briefwechsel. Die Neukantianer*. Elisabeth Schuhmann – Karl Schuhmann (szerk.) Husserliana Dokumente III/5. Dordrecht, Kluwer.
(BW VI) Husserl, Edmund: *Briefwechsel. Philosophenbriefe*. Elisabeth Schuhmann – Karl Schuhmann (szerk.) Husserliana Dokumente III/6. Dordrecht, Kluwer.
(BW IX) Husserl, Edmund: *Briefwechsel. Familienbriefe*. Elisabeth Schuhmann – Karl Schuhmann (szerk.) Husserliana Dokumente III/9. Dordrecht, Kluwer.
(GA 1) Heidegger, Martin 1978. *Frühe Schriften*. Friedrich-Wilhelm von Hermann (szerk.) Gesamtausgabe 1. Frankfurt, Vittorio Klostermann.
(GA 14) Heidegger, Martin 2007. *Zur Sache des Denkens*. Friedrich-Wilhelm von Hermann (szerk.) Gesamtausgabe 14. Frankfurt, Vittorio Klostermann.
(GA 16) Heidegger, Martin 2000. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges*. Hermann Heidegger (szerk.) Gesamtausgabe 16. Frankfurt, Vittorio Klostermann.
(HCW 6) Edmund Husserl: *Psychological and Transcendental Phenomenology and the Confrontation with Heidegger*. Thomas Sheehan – Richard E. Palmer (szerk. és ford.) Collected Works 6, Dordrecht, Kluwer.
(HJB 1) Denker, Alfred – Gander, Hans-Helmuth – Zaborowski, Hans-Helmuth (szerk.) 2004. *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Heidegger-Jahrbuch 1. Freiburg, Alber.
(Hua VI) Husserl, Edmund 1954. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*. Walter Biemel (szerk.) Husserliana VI. Den Haag, Martinus Nijhoff.
(Hua IX) Husserl, Edmund 1962. *Phänomenologische Psychologie*. Walter Biemel (szerk.) Husserliana IX. Den Haag, Martinus Nijhoff.
(Hua X) Husserl, Edmund 1966. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*. Rudolf Boehm (szerk.) Husserliana X. Den Haag, Martinus Nijhoff.
(Hua XVIII) Husserl, Edmund 1975. *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Elmar Holenstein (szerk.) Husserliana XVIII. Den Haag, Martinus Nijhoff.
(Hua XXXIII) Husserl, Edmund 2001. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* Rudolf Bernet – Dieter Lohmar (szerk.) Husserliana XXXIIII. Dordrecht, Kluwer.
(SZ) Heidegger, Martin 1967. *Sein und Zeit*. 11. kiad. Tübingen, Max Niemeyer.

[41] GA 1. 139. Heidegger itt Friedrich Adolf Trendelenburgot idézi, aki egyben Franz Brentano tanára és patrónusa volt. A filozófiatörténet ilyen felfogása ekképpen tehát ott áll a fenomenológiai mozgalom kezdetén.

Arendt, Hannah – Karl Jaspers 1985. *Briefwechsel 1926–1969*. Lotte Köhler – Hans Saner (szerk.) München, Piper.

Arnold, Claus 2006. Die Theologische und die Philosophische Fakultät – oder: der konfessionelle Faktor. In Eckhard Wirbelauer (szerk.) *Die Freiburger Philosophische Fakultät 1920–1960. Mitglieder – Strukturen – Vernetzungen*. Freiburg, Karl Alber.

Bixler, Julius 1929. German Phenomenology and Its Implications for Religion. *The Journal of Religion*, 9/4. 589–606.

Cairns, Dorion 1976. *Conversations with Husserl and Fink*. The Hague, Martinus Nijhoff. (Phaenomenologica, 66)

Casper, Bernhard 1980. Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923. *Freiburger Diözesan-Archiv*, 100. 534–541.

Gadamer, Hans-Georg 1977. *Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau*. Frankfurt, Vittorio Klostermann.

Fehér, M. István 1994. *Phenomenology, Hermeneutics, Lebensphilosophie: Heidegger's Confrontation with Husserl, Dilthey, and Jasper*. In Theodore Kisiel – John van Buren (szerk.) *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Albany, SUNY Press, 73–89.

Fehér M. István 2009. Fenomenológia, tapasztalat, szabadság. Schwendtner Tibor „Husserl és Heidegger: egy filozófiai összecsapás analízise" című akadémiai doktori értekezéséről. *Magyar Filozófiai Szemle*, 53/1–2. 1–95.

Fehér, M. István 2012. Vonakodni, visszariadni, értelmezni. Megjegyzések Zuh Deodáth recenziójához. *Magyar Filozófiai Szemle*, 56/3. 151–159.

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.

Häberlin, Paul – Ludwig Binswanger 1997. *Briefwechsel 1908–1960*. (Szerk.) Jeannine Luczak Basel, Schwabe.

Hartshorne, Charles 1929. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung [Recenzió]. *The Philosophical Review*, 38/3. 284–293.

Heidegger, Martin 1972. *Frühe Schriften*. Friedrich-Wilhelm von Hermann (szerk.) Frankfurt, Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin 2005. *„Mein liebes Seelchen!" Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfride. 1915–1970*. Szerk. Gertrud Heidegger. München, DVA.

Heidegger, Martin – Hannah Arendt 2002. *Briefe 1925 bis 1935 und andere Zeugnisse*. Szerk. Ursula Ludz. 3. kiad. Frankfurt, Vittorio Klostermann.

Heidegger, Martin – Elisabeth Blochmann 1989. *Briefwechsel 1918–1969*. Szerk. Joachim W. Storck. Marbach, Deutsche Schillergesellschaft.

Heidegger, Martin – Rudolf Bultmann 2009. *Briefwechsel 1925–1975*. Szerk. Andreas Großmann – Christof Landmesser. Frankfurt–Tübingen, Vittorio Klostermann – Mohr Siebeck.

Heidegger, Martin – Karl Jaspers 1990. *Briefwechsel 1920–1963*. Szerk. Walter Biemel – Hans Saner. Frankfurt–Zürich, Vittorio Klostermann – Piper.

Heidegger, Martin – Heinrich Rickert 2002. *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*. Szerk. Alfred Denker. Frankfurt, Vittorio Klostermann.

Heinemann, Frederick Henry 1953. *Existentialism and the Modern Predicament*. New York, Harper.

Husserl, Edmund 1968. *Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl*. Szerk. Roman Ingarden. Den Haag, Martinus Nijhoff. (*Phaenomenologica*, 25)

Husserl, Edmund 1994. Randbemerkungen Husserls zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*. Szerk. Roland Breeur. *Husserl Studies*, 11/1–2. 3–63.

Ingarden, Roman 1962. Edith Stein on her Activity as an Assistant of Edmund Husserl. *Philosophy and Phenomenological Research*, 23/2. 155–175.
Kisiel, Theodore 1993. *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. Berkeley, California UP.
Lohmar, Dieter 1996. Zu der Entstehung und den Ausgangsmaterialen von Edmund Husserls Werk Erfahrung und Urteil. *Husserl Studies*, 13/1. 31–71.
Ott, Hugo 1986. Der Habilitand Martin Heidegger und das von Schaezler'sche Stipendium. *Freiburger Diözesan-Archiv*, 106. 141–160.
Ott, Hugo 1988. *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt, Campus.
Overgaard, Søren 2004. *Husserl and Heidegger on Being in the World*. Dordrecht, Kluwer AP. (*Phaenomenologica*, 173)
Ryle, Gilbert 1929. Sein und Zeit [Recenzió]. *Mind*, új folyam, 38. évf. 151. sz. 355–370.
Sepp, Hans Rainer (szerk.) 1988. *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung: Zeugnisse in Text und Bild*. Freiburg, Alber.
Schuhmann, Karl 1977. *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag, Martinus Nijhoff. (*Husserliana: Dokumente*, 1)
Schuhmann, Karl 1978. Zu Heideggers Spiegel-Gespräch über Husserl. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 32/4. 591–612.
Schuhmann, Karl 1990. Husserl's Yearbook. *Philosophy and Phenomenological Research*, 50 (Supplement Volume). 1–25.
Schuhmann, Karl 1994. *Einführung in die Ausgabe*. In Edmund Husserl: *Briefwechsel. Einführung und Register*. Elisabeth Schuhmann – uő. (szerk.) Husserliana Dokumente III/10. Dordrecht, Kluwer.
Schwendtner Tibor 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L'Harmattan.
Sheehan, Thomas 1988. Heidegger's Lehrjahre. In John C. Sallis – Giuseppina Moneta – Jacques Taminiaux (szerk.) *The Collegium Phenomenologicum. The First Ten Years*. Dordrecht, Kluwer, 77–137. (Phaenomenologica, 105)
Sheehan, Thomas 1997a. *Husserl and Heidegger: The Making and Unmaking of a Relationship*. In HCW 6. 1–32.
Sheehan, Thomas 1997b. *The History of the Redaction of the Encyclopaedia Britanica Article*. In HCW 6. 35–68.
Storck, Joachim W. – Theodore Kisiel (szerk.) 1992–1993. Martin Heidegger und die Anfänge der „Deutschen Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte". Eine Dokumentation. *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, 8. 180–225.
Tilitzki, Christian 2002. *Die deutsche Universitätsphilosophie in der Weimarer Republik und im Dritten Reich*. Berlin, Akademie.
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.
Walther, Gerda 1960. *Zum anderen Ufer*. Remagen, Otto Reich.
Zuh Deodáth 2012. Egy ünnepi kötetről. *Magyar Filozófiai Szemle*. 56/1. 180–187.

Makk Norbert

A közvetlen közvetítő

A reprezentacionalizmus meghaladása a hegeli logikában*

I. BEVEZETÉS A JEL LOGIKAI ALAPVETÉSÉNEK ELEMZÉSÉBE

A jel alapvetően szellemi termék. A szellem – ha úgy tetszik: az ember – hozza létre a jelet, hogy az abban rejlő *érzéki látszás* princípiuma révén vele utaljon valami nem jelenlévőre, időben és térben távollevőre. Ez minden közvetítés alapszerkezete. A hegeli jelfogalom alapstruktúrája a klasszikus jelölő–jelölt megkülönböztetésen alapul. Ez a struktúra explicite a hegeli *Enciklopédia* szellemfilozófiai fejtegetései között jelenik meg. E dolgozatban az a célunk, hogy bebizonyítsuk, a hegeli szellemfilozófia ezen eleme más hegeli gondolati struktúrákon, *logikai alakzatokon* alapszik, még akkor is, ha világos, hogy a jel nem logikai entitás: a hegeli logikán belül ugyanis nem lehet beszélni az érzéki látszás princípiumáról.[1]

* E dolgozat alapösszefüggéseit a zágrábi Nemzetközi Hegel Kongresszuson is előadtam 2000-ben, valamint egy korábbi változata a PhD értekezésem részét képezte. *A közvetlen közvetítése* címmel Robert Brandom is dolgozik jelenleg a tárgyalt problematikán (Brandom 2010); a 2010-es őszi félév Hegel-szemináriumán (Pittsburgh) Brandom most készülő *A bizalom szelleme* című, Hegelt tárgyaló írását veszi alapul. Noha ő szövegszerűen *A szellem fenomenológiáját* tárgyalja, elemzése a közvetlenség (és különösen az érzéki bizonyosság) kapcsán (leginkább a hegeli elméletnek az inferencialista, illetve a reprezentacionalista interpretáció metszetében történő exponálása révén) a dolgozat e változatára is termékenyen hatott. Annál is inkább, mert az analitikus és kontinentális filozófia mostanra elaggott, de mégis létező megkülönböztetése tulajdonképpen nem más, mint a kanti örökség feldolgozásának, vagy inkább meghaladásának eltérő üteme az angolszász és a kontinentális filozófiában. Brandom eklatáns példája annak, hogy az angolszász analitikus filozófia mára behatóan foglalkozik Hegellel, ahogyan azt már Rorty is látta: „A logikai empirikusok Frege és Russell segítségével nyelvivé tették azokat a régi kanti megkülönböztetéseket, amelyeken Dewey véleménye szerint Hegel segítségével túlléptünk. E megkülönböztetések újbóli feloldásának története – Quine vezetésével, a neopragmatikusok révén – az amerikai filozófia újrapragmatizálásának – és egyúttal dekantianizálásának és rehegelianizálásának – története." (Rorty 1997. 16–17.)

[1] „A tulajdonképpeni 'logikai' meghatározások, melyek az elgondolt egymásra vonatkozásait alkotják, úgymint: azonosság, különbözőség, reláció és viszony stb., […] mindvégig csak oly módon működnek, ahogyan a nyelvbe ágyazódnak. A grammatikában tehát logikai struktúrák reflektálódnak. […] A logika eszméjében teljesül be […] a nyelv, amennyiben a gondolkodás minden gondolati meghatározást, amelyekkel találkozik s melyek a nyelv természetes logikájában működnek, átfut, s a fogalom gondolkodásához kapcsol hozzá." (Gadamer 1971. 64) Noha Gadamer fenti idézete alapján nyilvánvalóvá válik, hogy a nyelv és a hegeli logika összefügg, most arról van szó, hogy a hegeli logikában a nyelv s ezzel a jel maga nem

A hegeli gondolatkörön belül a *jel* a lényeggel, pontosabban a lényeghez való eljutással függ össze. Ez a mindennapokban megnyilvánuló kommunikáció szintjén azt jelenti,[2] hogy *valamit* el szeretnék neked mondani, s ez a valami több, *lényegibb* annál, mint az a hangsor, amelyet kimondok. A jelsorozattal valami másra utalok, arra, ami *lényeges* a kommunikációs aktusban. A jel struktúrájának ezen a mindennapokban megnyilvánuló, *prózai* jelentésén túl a jel fogalma Hegelnél egy mélyebb, *poétikus* jelentőséggel is bír, s általában véve a *közvetítés (Vermittlung)* problematikájával függ össze.

A kommunikációs aktus is közvetítés, annak azonban pusztán határesete: szituáció, amely rengeteg feltétel teljesülése esetén alakul ki. *A közvetítés mint olyan* azonban előfeltétel-mentes: nem szükséges semmilyen előfeltétel ahhoz, hogy egyáltalában legyen közvetítés. A hegeli gondolkodás egyik nagy felismerése, hogy már eleve, mindig benne vagyunk a közvetítésben: s nemcsak mi magunk, hanem minden, alapvetően a tárgyiság is eleve közvetítésben van. Mert mit is jelent a közvetítés?[3] Nem mást, mint azt, hogy *valami van*, *s ez a valami különbözik más valamiktől*. Már ez a különbség is közvetítés: pontosabban maga a *különbség* a közvetítés. Az, hogy valami különbözik valamitől, előfeltételezi az egységet. Csak úgy lehetséges a különbség, ha a „valami" határai látszanak. A határok látszása pedig már a határon túlit is láttatja. Csak úgy van valami, ha az a valami egyúttal nem-valami.[4] Ez az ontológiai oldal.

Ennek episztemológiai struktúrája azt jelenti, hogy a valamiről való tudás semmiképpen nem lehet *közvetlen*. A tudás, a megismerés ugyanis csak és kizárólag

---

tematikus, viszont a nyelv egyes elemei (mint az azonosság, különbözőség stb.) értelmező fogalmakként működnek: „Az értelmező fogalmak mint olyanok a megértésben egyáltalán nem válnak tematikussá. Ellenkezőleg: az a rendeltetésük, hogy eltűnjenek amögött, amit értelmezve megszólaltatnak. Az értelmezés paradox módon akkor helyes, ha képes arra, hogy ilyen módon eltűnjék. S ugyanakkor mégis érvényes, hogy mint eltűnésre hivatottnak, meg kell mutatkoznia. A megértés lehetősége feltételezi az ilyen közvetítő értelmezés lehetőségét" (Gadamer 1984. 279), hiszen „a szövegnek az értelmezés révén kell megszólalnia" (Gadamer 1984. 272). A logikai fogalmak értelmezik a logikai eszme kifejlődését, de maguk nem lesznek tematikusak mint jelek: eltűnésükben mutatják fel a jelentést.

[2] A kommunikáció szó (a latin *communicare*ból, illetve *communia*ból eredeztetve) maga is a szétosztásra, az ugyanazon *közös* tartalomból való részesedésre utal. Ennyiben megfeleltethető a közvetítés *(Vermittlung)* legbensőbb hegeli jelentésének, miszerint a különbség leküzdése (= közvetítés) nem pusztán két független objektum érintkezése, hanem az eredeti egységhez való visszajutás mozgását jelenti. Ennek persze előfeltétele az eredeti és a közvetített egység tételezése, a *minden egy* ontológiai és episztemológiai álláspontja. A hegeli kommunikációelmélet tehát a közvetítés elmélete, a rendszer, amelyben az eszme (maradéktalanul) közvetíti magát.

[3] Természetesen a közvetítés eredete a klasszikus szillogizmus közvetítésében keresendő: a középfogalom mint közvetítő alkotja a következtetés gerincét. Hegel közvetítésfogalma ez a középfogalom mint közvetítő a rendszeralkotáshoz használt módszerének alapeleme.

[4] Vö. Hegel 1957b. 21–55. Az azonosság és különbség ellentmondása, s ezek közös alapjának *(Grund)* felmutatása a reflexiós meghatározások feladata a lényeglogikai meghatározások között. Az ebből létrejövő „dolog" *(Ding)* tulajdonképpen a létlogikai „valami" *(etwas)* lényeglogikai applikációja.

a közvetítésen keresztül mehet végbe.[5] Kantnál a közvetítés csak a jelenségvilágon belül játszódik le, jelenség és ismeret között. A magánvaló dolog részben kimarad a folyamatból: szakadék tátong a magánvaló és a jelenség között. Ezért a közvetítés Kantnál lineáris mozgás szemlélettől gondolkodásig (a sémán keresztül). A jel (séma) – Hegel szemszögéből nézve – itt nem jut el a lényeghez, mindvégig pusztán a jelenséget jelöli. Hegel arra tesz kísérletet, hogy gondolati rendszerében azt modellezze, hogy a közvetítés miképpen bontakoztatja ki a magánvalót. Ez azt eredményezi, hogy Hegelnél a magánvaló dolog nem kanti értelemben veendő, azaz nem érint(het)etlen határfogalom, hanem maga a *közvetlen* (nem a kanti közvetlen szemlélet értelmében). Ez talán még több fejtörést okoz, mint a kanti magánvaló dolog koncepciója. Itt ugyanis *ezt a közvetlent kell közvetíteni*. Az ismeret csak úgy lehetséges, ha közvetítik; de akkor közvetítetté válik, azaz nem lenne közvetlen ismeretünk. Hegel az általa alkalmazott jelstruktúrával kívánja ezt a gordiuszi csomót megoldani, pontosabban átvágni.

A jel ugyanis maga a *közvetlen közvetítő*, amely nem látszik a közvetítésben, s a közvetítés folyamata sem tűnik szembe. Olyan, *mintha* közvetlenül a dologról beszélnénk. Ilyen tökéletes *jelzés* csak a nyelvben lehetséges, csak a nyelvi jelek elégítik ki a jel fogalmának e feltételeit. A többi jelszerű alakzat többé-kevésbé megfelel ugyan jel mivoltának, de a jel sehol máshol nem marad oly mértékben láthatatlan, mint a nyelvben. Persze a nyelvben maga a nyelv is tematikussá válhat. A jelre való reflexió azt eredményezi, hogy a jel megszűnik jelnek lenni. A mi esetünkben, amikor a „jel"-ről beszélünk, már valami tematikusról beszélünk, egy jelről, amely a jelre mutat.

Brandom pragmatista alapállásról – és Hegellel való intenzív foglalatoskodás után – jut arra, hogy megállapítsa: „Lennie kell olyan képzeteknek *(representings)*, amelyeket közvetítetlenül tudunk: inkább birtokunkban vannak, minthogy képzelnénk őket (képzetünk lenne róluk)" (Brandom 2010. 3). A hegeli jelfogalom magában hordozza ezt a dilemmát, sőt annak egyfajta megoldását is: a jel alapjául szolgáló lényeg megteremti a közvetlenség közvetítésének alapfeltételét, de nem az antireprezentáció Rorty-féle, termodinamikai értelmében: azaz az ember lényege nem a külvilággal való fizikai-biológiai egység (együvé tartozás). A jel a közvetítés alapegysége. A közvetítés pedig a hegeli értelemben vett filozófia feladata. Az alábbiakban látni fogjuk, hogy Hegelnél a jel struktúrája a lényeg *(Wesen)* felé tör: a lényeget kívánja megragadni. *Ilyen értelemben a jelölő puszta lét, a jelölt pedig maga a lényeg.*

A lét és a lényeg viszonyát Hegel *A logika tudománya* című művében tematizálta (Hegel 1957a és 1957b). A lét arra szolgál, hogy keresztülmenjünk rajta, hogy eljussunk a lényeghez. A logika harmadik szintje a fogalom birodalma, amelyben jelölő és jelölt, lét és lényeg egységbe kerül. Ez a gondolkodásban történik meg:

[5] „Hegel az empirikus megismerést a közvetlenség és a közvetítés különösen strukturált együttműködéseként írja le" (Brandom 2010. 15).

a nyelv funkcionalitása a gondolkodásban bomlik ki. Hogy ezek a rendszertani összefüggések (filozófia, közvetítés, nyelv, lét, lényeg, jel, jelölő, jelölt, gondolkodás és fogalom között) nyilvánvalóvá váljanak, bele kell bocsátkoznunk annak elemzésébe, hogy a jel struktúrája milyen módon fedezhető fel a hegeli rendszer egyes elemeiben s ezek egymásra hatásában. Ennek első lépése a jel fogalmának vizsgálata a maga rendszertani helyén lenne: az *Enciklopédiá*ban.[6] De most nem ezt vizsgáljuk; mélyebbre megyünk ennek *logikai* alapját keresve.

A logika tudománya tanulmányozásához analitikus módszert hívunk segítségül: egy szövegrészt fogunk tüzetesebben megvizsgálni, mégpedig a lényeg tanának egy bekezdését. A mondatokat sorra vesszük a „jel" hegeli struktúrájára vonatkoztatva. Ez a szöveg ugyanis olyan logikai struktúrákat fejt ki, amelyek nem maguk alkotják a jelet *magát*. Hiszen a jel nem logikai alakzat. Itt csak azt a gondolati alapot alkotja meg Hegel, amely megteremti annak lehetőségét, hogy a rendszer egy kifejtettebb pontján, a szellem filozófiájában megalkothassa a jel struktúráját. Az elemzés ezért nem magáról a jelről szól, hanem annak *alap*járól. Elemzendő szövegünk *A logika tudományá*nak második részében, a lényeg tanában található.

A hegeli logikai definíciókat nem tekinthetjük szigorúan gondolkodási struktúrák tárgyalásának, hanem inkább az eszme *(Idee)* diskurzív, emberi gondolkodás formájában kifejtett formájának. A diskurzivitás emberi szükséglet, amely a végességből és az időbeliségből ered. Az abszolútum nem véges és nem időbeli, s így nincs is szüksége a diskurzivitásra: az abszolútum kifejlődése csak számunkra folyamatjellegű, az örökkévalóság szemszögéből már mindenkor megtörtént. Ezzel csak azt szeretnénk hangsúlyozni, hogy a következőkben tárgyalt logikai struktúra Hegel elméletében nem magának az emberi gondolkodásnak a struktúrája, hanem az emberi gondolkodás *magában való szerkezete*, gondolatilag megragadva és fogalmilag kifejezve. Ez a jel fogalma tekintetében azt jelenti, hogy bár a jel szellemfilozófiai fogalom, magánvaló szerkezetét a logikai struktúrákban lelhetjük fel.

A jel hegeli fogalma kettős struktúra: jelölőből és jelöltből áll. A jelölő egy bizonyos szemlélet, amely nem önmagát jelenti, hanem valami másra utal: a jelöltre. A kettő kapcsolata az elmében van meg: a jel jelentése az emlékezetben tárolódik. *A szellem filozófiájá*ban kifejtett gondolatmenet szerint a jelölő a maga megszűnt-létében *(Aufgehobensein)* a látszat *(Schein)* struktúráját hordja magán, míg az egész jelstruktúra az elmén belül az egzisztencia *(Existenz)*, illetve a jelenség *(Erscheinung)* logikai fokát képviseli. A törölt mondat banalitás.

Az egész lényeglogika megfeleltethető filozófiatörténeti mozzanatoknak (ahogyan ezt maga Hegel is megteszi). A lényeglogika nagyrészt a spinozai filozófiába való belehelyezkedést hivatott elvégezni: „az objektív logika második könyvében [azaz a lényeg tanában – M. N.] utaltunk arra, hogy az a filozófia,

[6] Ahogyan azt doktori értekezésemben megtettem.

amely a szubsztancia álláspontjára helyezkedik, s rajta megmarad: Spinoza rendszere. [...] A szubsztancialitás viszonyát a lényeg természete hozta létre" (Hegel 1957b, 190). Ismételten hangsúlyozni kell, hogy a lényeglogikában *nincs szó a jelről magáról*. Sokkal inkább a *közvetítés*ről és a *közvetlenség*ről, mind episztemológiai, mind ontológiai értelemben.[7] Ennek következménye, hogy ami a szellemfilozófiában a szó mint nyelvi jel, elmebeli dolog, az a lényeglogika szintjén mint *a konkrét dolog* jelenik meg. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az elmebeli jelenségek Hegelnél ugyanazon struktúra szerint jönnek létre és rendeződnek el, ahogyan az a logikai jelenségek esetében történik. Most ennek a logika és szellem közötti viszonynak a strukturális oldalát vizsgáljuk: azt, hogy miként fedezhető föl a szellemben a logika szerkezetisége, és *vice versa*.

Szövegünk az alap fogalmát tárgyaló fejezet,[8] azért, mert az alap fogalma tekinthető a lényeg önmeghatározásának, a lényeg lényegiségének.[9] Ezt feleltetjük meg a jelölt oldalának, a jelviszony *lényegi (Wesentliche)* komponensének. A jelenség-fejezetben tárgyaltak a lényegen belül a *látszat,* illetve a *látszás (Schein)* színterét jelentik, s ezt feleltetjük meg a jelölő oldalának. Ennek a megfeleltetésnek további előfeltételei és körülményei vannak, amelyekre ki kell térnünk. A szellemfilozófia kérdéses alakzatának és a logika tárgyalandó részének *megfeleltetése* abba az alapvető inkompatibilitásba ütközik, hogy a jel-alakzat *kettős*, míg a lényeg struktúrája *egységes* természetű. A jel-alakzat kettős természetét a fentiekben érintettük. Meglepőnek tűnhet, hogy a lényeg egységes természetét hangsúlyozzuk: a lényeg ugyanis a logika egészének *második* fokozata. Ez a hegeli alapséma szerint mindig az elsőtől való elkülönbözödés, az önös lehatároltság jellemzőjével bír. S mégis: a lényeget mint alapvetően egységest, sőt mint az önmagával való egységet kell meghatároznunk. Ez abban gyökerezik, hogy az egység Hegelnél csak a kettősségen, illetve a különbözőségen keresztülment, magához visszatérő egység. Ez a lét szférájában lehetetlen. A lényeg *(Wesen)* viszont *végeredményét tekintve* egységes. Ez a végeredmény a fogalom *(Begriff)*. Ezért fejezzük ki ezt úgy, hogy a lényeg egységes: a lényeg az egységhez magához, míg a lét magából kifelé, a szétválasztó reflexióhoz törekszik. A lényeg a reflexió (*Reflexion* [vissza-hajlás]) *megvalósulása (Wirklichkeit),* a magához való

[7] „[Hegel] számára a filozófia ugyanannyira tevékenység és érzés, mint megismerés" (Cunningham 2001. 26). Cunningham leginkább McTaggart „a filozófia tudás" (azaz *pusztán* tudás, ontológiai oldal nélkül) tételét vonja kétségbe, és kimutatja, hogy Hegel a logika és a metafizika egyesítését viszi végbe. Tétele szerint az *Enciklopédia* három fő része pusztán a nézőpont megváltozását jelenti, s nem azt, hogy a három rész az eszme fejlődésének egymásra következése volna. Vö. Cunningham 2001. 2. fejezet: *Ontológia és episztemológia*.

[8] A hegeli lényeglogika tanulmányozásához vö. Marcuse 1989.

[9] Ezzel eltérünk Wohlfart elemzésétől, aki egészében a valóság fogalmán belülre teszi a nyelv helyét a hegeli logikában (vö. Wohlfart 1984). Elemzésünkben nem a nyelvről van szó, hanem a nyelvet alkotó jel struktúrájáról, amely később válik nyelvi rendszerré. A nyelvnek mint jelrendszernek a helye valóban későbbi logikai fogalmakkal írható le, s a valóság szférája fontos szerepet játszik (a gondolkodás logikai párjaként).

visszatérés. Ennek tökéletes megvalósulása (valósága) a fogalom lesz. Tulajdonképpen a fogalom tekinthető a valódi egységnek. Amit most vizsgálunk kell, lét és lényeg viszonya: mégpedig *a lényegen belül differenciálva*.

Ebből adódik az egész kérdés bonyolultsága: a lét magából *kitüremkedve*, magán keresztülmenve valami máshoz jut el: ez a *lényeg*. De ez a lényeg önmaga, s ennek *realizálása* a reflexió. A reflexió a lét magához való visszahajlása a *lényegen belül*. S ebből adódik az említett *inkompatibilitás* a vizsgált szellemi alakzat (a jel) és a lényeg struktúrája között: s ezért nem lehetséges lineáris megfeleltetés logikai és szellemi struktúrák között. Sokkal inkább lehetséges azonban a *cirkuláris adekváció*,[10] azaz a körstruktúra megvalósulásának nyomon követése. Egyes szellemi struktúrákban logikai mozgássorozatok egész halmaza *együtt* jelentkezik, azaz a szellemi megvalósulás szintje több logikai mozgásra vezethető vissza. Ez a helyzet a vizsgált tárgy esetében is: a jel szellemi alakzata magán hordja a lényeglogika egészének összetett mozgássorát. Ezért nehéz feladat hárul ránk: egyszerre kell felvázolni a logikai-szellemi összefüggést, és szem előtt kell tartani ennek az összefüggésnek a lineáris ábrázolhatatlanságát.[11] Így elemzésünk a vizsgált problematika *kimerevített modellje*. Ez nem is lehet másként, ennek tudatában vagyunk. Az, hogy a jelölt oldalnak az alap, a jelölőnek a pedig a jelenség felel meg, a logika és a szellemi szféra közötti összefüggés értelmileg lehatárolt esete: *határeset*, amelynek pusztán „érthetősége" és felvázolhatósága miatt kell az analízis tárgyául szolgálnia.

II. A LÉNYEG ALAPJA – AZ ALAP FOGALMÁNAK ANALÍZISE

Az elemzett szöveg az alap-fejezetben *(Grund)* található. Hegel ezt az abszolút alap *(Absoluter Grund)*, a meghatározott alap *(Bestimmter Grund)* és a feltétel *(Bedingung)* mozzanataiban tárgyalja. E három szövegrészt megelőzi egy alcím nélküli szövegrész, amelyet az alapról szóló fejezet bevezetésének tarthatunk. Ennek az ötödik bekezdését elemezzük.

[10] A *cirkuláris adekváció* terminus (a metafizikai monizmushoz hasonlóan) önellentmondást tartalmaz. Az *adekváció* (amely tulajdonképpen az *adaequare* [egyenlővé tesz] igére vezethető vissza) azt jelenti, hogy valamit megfeleltetek valami másnak, egyenlőségjelet teszek közéjük: lineáris viszonyt tételezek. A körjellegű megfeleltetés során azonban alapvetően más viszonyítás történik, hiszen pl. a szellemfilozófia és a logika közötti összefüggések nem az eredeti értelemben véve adekvátak. A cirkuláris adekváció során mindazon mozgásformákra és alakzatokra tekintettel kell lenni, amelyek a hegeli rendszerben két alakzat között fellelhetők. Azaz a logika egyes alakzatait, pl. a lényeglogika egyes fogalmait nem lehet a fogalom tanát és a természetfilozófiát megkerülve egymáshoz hasonlítani, hanem igenis be kell járni azokat a gondolati köröket, amelyeket maga az eszme jár be, a rendszerben a tárgyalt fogalom után következő fokozatokban.

[11] Az eszme, illetve a szellem alakzatainak linearitáson alapuló értelmezését illető kritikájához vö. Rózsa 2007. 39–62.

> Die Reflexion ist die *reine Vermittlung* überhaupt, der Grund ist die *reale Vermittlung* des Wesens mit sich. Jene, die Bewegung des Nichts durch Nichts zu sich selbst zurück, ist das Scheinen seiner in einem *Anderen;* aber weil der Gegensatz in dieser Reflexion noch keine Selbständigkeit hat, so ist weder jenes Erste, das Scheinende, ein Positives noch das *Andere,* in dem es scheint, ein Negatives. Beide sind Substrate, eigentlich nur der Einbildungskraft; sie sind noch nicht sich auf sich selbst Beziehende. Die reine Vermittlung ist nur *reine Beziehung,* ohne Bezogene. Die bestimmende Reflexion setzt zwar solche, die identisch mit sich, aber zugleich nur bestimmte *Beziehungen* sind. Der Grund dagegen ist die reale Vermittlung, weil er die Reflexion als aufgehobene Reflexion enthält; er ist *das durch sein Nichtsein in sich zurückkehrende* und *sich setzende* Wesen. Nach diesem Momente der aufgehobenen Reflexion erhält das Gesetzte die Bestimmung der *Unmittelbarkeit* eines solchen, das außer der Beziehung oder seinem Scheine identisch mit sich ist. Dies Unmittelbare ist das durch das Wesen wiederhergestellte Sein, das Nichtsein der Reflexion, durch das das Wesen sich vermittelt. In sich kehrt das Wesen zurück als negierendes; es gibt sich also in seiner Rückkehr-in-sich die Bestimmtheit, die eben darum das mit sich identische Negative, das aufgehobene Gesetztsein und somit ebensosehr *seiendes* als die Identität des Wesens mit sich als Grund ist. (Hegel 1963. 64.)[12]

A bekezdést mondatról mondatra fogjuk elemezni. A kilenc mondatot a következőképpen oszthatjuk fel:[13]

[12] A paragrafus szövegét a továbbiakban német nyelven idézem, mivel a magyar fordítás használata során a szöveg összetettsége miatt újra és újra vissza kellene térnünk a német eredetihez, s ez szükségtelenül tovább bonyolítaná az elemzés kifejtését. Szemere Samu fordításában a szövegrész így hangzik: „A reflexió a *tiszta közvetítés* általában, az alap a lényegnek magával való *reális közvetítése*. Amaz, a semminek mozgása a semmin keresztül vissza önmagához, *önmagának* látszása egy *másban;* mivel azonban az ellentétnek ebben a reflexióban még nincs önállósága, azért sem amaz első, a látszó, nem pozitív valami, sem pedig a *más*, amelyben látszik, nem negatív valami. Mind a kettő tulajdonképp csak a képzelőerő szubsztrátuma; még nem önmagukra vonatkozók. A tiszta közvetítés csak *tiszta vonatkozás*, vonatkoztatottak nélkül. A meghatározó reflexió olyanokat tételez ugyan, amelyek azonosak magukkal, de egyúttal csak *meghatározott vonatkozások*. Az alap ellenben reális közvetítés, mert a reflexiót mint megszüntetett reflexiót tartalmazza; *nemléte által magába visszatérő* és *magát tételező* lényeg. A megszűnt reflexiónak e mozzanata szerint a tételezett a *közvetlenségnek*, olyasvalaminek a meghatározását kapja, amely a vonatkozáson, vagyis a maga látszatán kívül azonos magával. Ez a közvetlen a lényeg által újra helyreállított *lét*, a reflexió nemléte, amely által a lényeg közvetíti magát. Magába a lényeg mint negáló tér vissza; magába való visszatérésében adja tehát magának a meghatározottságot, amely épp ezért a magával azonos negatív, a megszüntetett tételezettség, s így éppannyira *léttel bíró*, mint a lényegnek magával való azonossága mint alap." (Hegel 1957b. 57)

[13] Jelmagyarázat: [] = mondaton kívüli magyarázat: azaz egy utalószó egy másik mondatra vonatkozik. ‹› = mondatrészek közötti magyarázat, utalás jelzése. {} = magyarázó (eredeti, hegeli) tagmondat, felsorolás, amely bővíti a főmondatot. // = az én hozzáfűzésem, magyarázatom. Egy-egy azonos osztályú jel megkülönböztetése a jelek többszörözésével történik (pl. ‹a›, ‹‹b››, [a]. [[b]] stb.).

(1) (a) Die Reflexion ist die *reine Vermittlung* überhaupt,
(b) der Grund ist die *reale Vermittlung* des Wesens mit sich.

(2) (a) [Jene] {} ist ‹das Scheinen /seiner/› in einem *‹‹Anderen››;*
(b) aber {{}} ist weder ‹jenes Erste›, das ‹Scheinende›, ein Positives noch das *‹‹Andere››*, in dem ‹es› scheint, ein Negatives.
{die Bewegung des Nichts durch Nichts zu sich selbst zurück,}
= (1) (a) [Die Reflexion, die *reine Vermittlung*]
{{weil der Gegensatz in dieser Reflexion noch keine Selbständigkeit hat, so}}
// = des Nichts

(3) (a) [Beide] sind Substrate, eigentlich nur der Einbildungskraft;
(b) [sie] sind noch nicht sich auf sich selbst Beziehende.
(2) (a) [a. das Scheinen seiner, b. das Andere]

(4) [Die reine Vermittlung] ist nur *[reine Beziehung]*, ohne Bezogene.
[] = (1) (a)

(5) Die bestimmende Reflexion setzt zwar ‹solche›,
(a) die identisch mit sich,
(b) aber zugleich nur bestimmte *‹Beziehungen›* sind.

(6) Der ‹Grund› [dagegen] ist die reale Vermittlung, weil ‹er› die Reflexion als aufgehobene Reflexion enthält; ‹er› ist *das durch ‹sein› Nichtsein in sich zurückkehrende* und *sich setzende* ‹‹Wesen››.
[] = gegen die bestimmente Reflexion (5), reine Vermittlung (1)
‹› = Grund
‹‹›› = Wesen

(7) das ‹Gesetzte› erhält {} die Bestimmung der *Unmittelbarkeit* eines ‹solchen›, ‹das› außer der Beziehung oder seinem Scheine identisch mit sich ist.
{Nach diesem Momente der aufgehobenen Reflexion}

(8) ‹Dies Unmittelbare› ist das durch das Wesen wiederhergestellte ‹Sein›, das ‹Nichtsein der Reflexion›, durch das das Wesen sich vermittelt.

(9) (a) In sich kehrt das ‹Wesen› zurück als negierendes;
(b) ‹es› gibt sich also in seiner Rückkehr-in-sich die Bestimmtheit, die eben darum das mit sich identische Negative, das aufgehobene Gesetztsein und somit ebensosehr *seiendes* als die Identität des Wesens mit sich als Grund ist.

Látható, hogy a bekezdés két részre oszlik, amelyeket egy bevezető mondat előz meg. A bevezető mondat az első mondat, amelynek két tagmondata – (1) (a) és (1) (b) – a bekezdés további felosztását vetíti elő. A (2)–(5) mondatok ennek értelmében az első mondat első tagmondatát, míg a (6)–(9) mondatok az első mondat második tagmondatában tematizáltakat fejtik ki. Az első mondat alkotja a struktúra kiindulópontját, egyben annak középpontját. Ezért azt a stratégiát választjuk, hogy az első mondatot két ízben elemezzük, először annak közvetlen jelentésében, másodszor a bekezdés egészének elemzése után: összegezve ezzel az egész bekezdés jelentéstartalmát.

1. Az első mondat első analízise

(1) (a) Die Reflexion ist die *reine Vermittlung* überhaupt,
(b) der Grund ist die *reale Vermittlung* des Wesens mit sich.

Az első mondat két mellérendelt tagmondatból áll. Az első tagmondat a *reflexiót (Reflexion)*, a második az *alapot (Grund)* tematizálja. Mindkettőt a közvetítés *(Vermittlung)* fogalmával hozza összefüggésbe. Mit jelent ez pontosabban? Általánosasan véve a mondat (a felsorolás nyelvi eszközével) megkülönbözteti a reflexiót az alaptól. Ennek rendszertani okai a következők: a reflexió mint olyan a lényeglogika magánvaló (első) foka. Ennek a hármas tagolódásnak a csúcsán az alap fogalma áll. Azaz a reflexió legmagasabb formai alakzata nem más, mint maga az alap. Ez a reflexió és az alap identitása. A különbségtétel akkor válik érthetővé, ha arra gondolunk, hogy a reflexió általános meghatározása a kifejtés egész menetét egyszerre jelenti: azaz a *reflektálatlanabb*, magánvaló reflexiós fokokat (látszat és lényegiségek) is.[14] Az alap ellenben a reflexió legkonkrétabb kifejeződése: a „reális", magán- és magáértvaló mozzanat. A mondat különbségtevése nem pusztán két kategoriálisan különböző entitás elhatárolását fejezi ki, hanem a különbség feloldódási folyamatának kimerevített modelljeként értendő: abban a pillanatban kimerevítve, amikor az egyes fejlődési-kibomlási mozzanatok egymáson kívül látszanak a megfigyelés és (egyidejűleg) önmaguk számára.

Az első tagmondat megfelelteti a reflexiót a tiszta közvetítésnek, ami azt jelenti, hogy a reflexió kettős szerkezete (a *valamire irányuló* reflexió) tulajdonképpen egyáltalában *(überhaupt)* véve megfelel a közvetítés egyik fajta szerkezetének. Ez a válfaj a „tiszta" közvetítés. Vajon mit jelent itt a „tiszta" kifejezés? S mikor nem-tiszta a közvetítés? A tiszta szó kanti konnotációkat kelt. Jelentheti vajon azt, hogy valami tapasztalattól független, elsődleges, a priori közvetítésről

[14] A továbbiakban a reflexiót e mondaton belül mint ezen fokozatok gyűjtőfogalmát értjük. A tiszta reflexió tehát nem más, mint a látszat és a lényegiségek látszása.

van itt szó? Vagy azt, hogy ez a közvetítés valamiképpen még nem vált nem-tisztává? Sarkítva: vajon a tiszta közvetítés eredmény-e, vagy kiindulópont? Véleményünk szerint csak a második mondattal való összefüggésben derül fény a „tiszta" jelentésére.

A második tagmondat vizsgálata előtt érdemes szemügyre venni a többi mondatrészt. Szükséges rögzíteni az alapösszefüggést: a reflexió közvetítés. De mi között közvetít? Mi a két oldal, amely kölcsönhatásba kerül? A második tagmondat tovább differenciálja az első tagmondat által vázoltakat. A két tagmondat bizonyosfajta ellentétet fejez ki, nyelvileg a közömbösség fokán: a két tagmondat tartalma még nem mond ellent egymásnak, pusztán közömbösen különböznek. Ezért Hegel nem is használ ellentétes tagmondatra utaló kötőszót. A puszta felsorolásnál azonban több rejlik a mondat mögött.

A reflexió és az alap fogalmának viszonya ugyanis nem határozható meg pusztán az egymásmellettiséggel, a felsorolással. A kettő viszonya jóval bonyolultabb: az alap – a lényeg tanának struktúráját figyelembe véve – a reflexió fokának utolsó, legkifejlettebb fokozata. Akkor mit jelenthet itt ez a felsorolás? A mondatok tartalmi aspektusa leszűkíteni látszik a reflexió jelentéstartalmát: nem az általánosságban vett reflexióról van itt szó, hanem a reflexión belüli, konkrét reflexiós fokokról, azaz a reflexiós meghatározottságokról. Így tekintve a mondat visszautaló: az alap-fejezet előttiekre való rátekintés, az azoktól való elhatárolódás körvonalazása. A tiszta közvetítés az ebben az értelemben vett reflexió (azaz a reflexiós meghatározások) sajátja. A „tiszta" azt jelenti, hogy a reflexiós meghatározások a második tagmondatban jelöltekkel, a jelen fejezetben kifejtendőkkel, az alappal *szemben* tiszták. Az alap *reális* közvetítés: a tiszta ellentétpárja a reális. A későbbiekből fog ennek a „reális"-nak a jelentése kiderülni. Annyit megelőlegezhetünk, hogy ez a tételezésnek *(Setzen)* és a tételezett-létnek az alapban történő megváltozásával függ össze: a „reális közvetítés", a „reális reflexió" az alapban történik meg. Azért előlegezhetjük ezt itt meg, mert a mondat implicite árulkodik erről: a reális közvetítés ugyanis a lényeg magával való közvetítését jelenti. Hogy ez pontosabban mit jelent, még feltárandó. Azonban az előző paragrafusokból egyértelmű, hogy az önmagával való közvetítés önmagának a tételezését jelenti. A lényeg az alap reális közvetítésében magát tételezi. Ezzel „alapozza meg" magát: a tételezés ugyanis elvileg mindig másra irányul (ez a közvetítés tiszta formája), itt azonban a tételezés egy speciális formája történik meg: a lényeg magával közvetítődik. Ezt a jelentés-összefüggést a későbbiek fényében tisztázhatjuk.

Vajon e bevezető mondat értelmezhető-e már a jel-problematika horizontján? Tézisünk, miszerint az alap a jelölő–jelölt viszony jelölt oldalát hivatott képviselni, vajon alátámasztható-e ennek a mondatnak az analízisével? Teljességgel minden bizonnyal nem, annyi azonban máris kiderült, hogy ha a tézis helytálló, akkor a „jelölt" benső struktúrája sem egyszerűen a puszta dolgot jelenti, amelyet érzékeinkkel felfogunk. A jelölt nem pusztán a kanti értelemben vett

affekció lenyomata, hanem itt is már egy kifejlődött reflexiós folyamat végeredményét látjuk. S valóban: ha a szellemfilozófia jelzett részére és az elme struktúrájára gondolunk, a jelölt oldala, azaz az elmebeli *képzet (Vorstellung)* már reflexiós fokon átesett szemléletet jelent, amely bizonyosfajta realitással rendelkezik az elmén belül, saját „tér-ideje" van. A képzet, a jelölt tagmondatunk fényében a reális közvetítésen keresztülment lényeg, amely közvetítés az önmagára való reflexiót, az önmagával való közvetítést jelenti.[15]

2. A második mondat analízise

(2) (a) [Jene] {} ist ‹das Scheinen /seiner/› in einem *‹‹Anderen››;*
(b) aber {{}} ist weder ‹jenes Erste›, das ‹Scheinende›, ein Positives noch das *‹‹Andere››*, in dem ‹es› scheint, ein Negatives.

{die Bewegung des Nichts durch Nichts zu sich selbst zurück,} = 1. i [Die Reflexion, die *reine Vermittlung*]
{{weil der Gegensatz in dieser Reflexion noch keine Selbständigkeit hat, so}}
// = des Nichts

A második mondattal kezdetét veszi a bekezdés azon szakasza, amely az első mondat első tagmondatát tematizálja. Ezt a konkrét szóhasználat szintjén a „Jene" beszúrása jelzi. Most a *tiszta közvetítésről* van szó, s hogy a tiszta közvetítés önmagának egy másban való látszását jelenti. A tiszta közvetítés reflexió – lásd (1) (a) –, a reflexió magának a látszása másban. Úgy tűnik, ezzel nem tudunk meg újat, hiszen a reflexiót Hegel eddig is mint a magára irányuló látszatot határozta meg (Hegel 1957a, 12). Egyrészt a reflexióra és a tiszta közvetítésre való utalás ezen a szöveghelyen pusztán ismétlés jellegű, felidézünk egy már meghaladott fokozatot. Azonban az ismétlés egy másfajta aspektussal is rendel-

[15] Egy talán távolinak tűnő párhuzamot még megemlítenénk ezzel kapcsolatban: az elme „önállósága", az, hogy saját benső világgal rendelkezik, tulajdonképpen az alap struktúrájának megvalósulása benne. Az alap ugyanis az önmegalapozás, az önreflexió foka a lényegben: az alap lenne az az entitás, amely a léthez való visszatértében mást nem igényelne a létéhez, mint önmagát. Ezt tekinthetjük az önállóság logikai mintájának is. Azonban az alap sem bizonyul a végső alapnak: az alap nem önmaga alapja, hiszen léte a tételezett-lét, amelynek kiteljesedése, tökéletesedése az egzisztencia, azaz már az alapon túli. A lényeg magához, azaz a léthez való visszatérése eredendően az alapban kellene, hogy megtörténjen (ez az alap létrejöttének alapigénye), azonban eredményül nem ez adódik, hanem szükség van további fokozatokra is. Ez végső soron azt jelenti, hogy az önmegalapozás egyáltalában nem érhető el a lényegen belül: csakis a fogalom az, amely az abszolút eszme fokát jelentheti. Visszatérve a párhuzamhoz: a szellemfilozófián belül az öntudat, illetve a pszichológián belül annak magasabb foka: a szellem (itt speciálisan az egyedi szellem jelentésében értve) sem jelenti a végső önállóság fokát, hiszen rászorul a későbbi fokokra (az objektív és az abszolút szellem struktúráira).

kezik: a reflexiónak azt a tulajdonságát emeli ki, hogy valami mögöttes alanyról van szó, amely*nek* a reflexiójáról egyáltalában szó van. Bár Hegel itt nem említi, de ez az alany (szubjektum) a lényeg (szubsztancia). A tagmondat „seiner"-je a lényeget jeleníti meg: önmaga látszása a lényeg látszása. A lényeg önmozgása mint reflexió az az aspektus, amelyet figyelembe kell vennünk. A reflexió és annak egyes fokozatai (s ebbe az alap is beletartozik mint utolsó reflexiós meghatározás) nem különálló, önálló mozzanatok, hanem a *lényeg látszásai*. A tagmondatot bővíti egy másik is: az (1) (a) tagmondat tulajdonképpeni *parafrázisa*, amely a *semmi (Nichts)* kategóriáját hozza be. Ezek szerint a (szűkebb értelemben vett tiszta) reflexió, a tiszta közvetítés a semminek a semmin keresztül való visszajutása, amelynek során önmagához jut vissza. Itt ismét az önmagával, a mögöttes szubjektummal találkozunk.[16]

Nos, a semmi kategóriája zavaró lehet itt. A semmi a *létlogika* egyik kategóriája. De a lét és a lényeg tanában is ugyanarról van szó, csak más formában: a semmi mint kategoriális mozzanat csakis mozgásában jelenhet meg, a kimerevített kategória, az, hogy „semmi", csakis a reflexió már megtett köreinek eredménye: a semmitől a semmin keresztülment semmi. Valójában a semmi, amely a semmin keresztülmegy, a lét elvont tiszta kategóriája, amely semmi ugyan, de valójában mégsem az. Ez a „mégsem" a létesülés *(Werden)* forrása, a szemlélő *(das Betrachtende)*, a gondoló *(das Denkende)* mozgása. Nem a kategória mozog, hanem a szemlélő, a gondolkodó átadja magát a gondolatnak, azaz a fogalomnak, amely rajta fut keresztül, és ezáltal konstituálódik mint fogalom, valódi tudás.

A semmi *megjelenése* nem váratlan fordulat, hanem a hegeli tárgyalási mód integráns eleme. Az egyes tételek, fogalmak, kategóriák felfoghatók egyes *véleményeknek* is, amelyek sorra meghaladásra kerülnek, ennyiben visszaidézve a platóni-szókratészi s az arisztotelészi dialógus-, illetve szövegvezetést. Ennek értelmében a semmi mint kategória jelenik meg, ám ez a semmi *mozog*, önmagán keresztül önmagához. Tudjuk a létlogikából (s e tudást Hegel előfeltételezi), hogy az első kategóriák (lét és semmi) mozgása nem azt jelenti, hogy a létbe vagy a semmibe belekerül a mozgás, vagy fordítva: a lét és a semmi kerül bele a mozgásba. Ellenkezőleg: a lét és a semmi csak úgy van, hogy mozog, s e kettő elkülöníthetetlenül átalakul egymásba. Csak a szétválasztó értelem, az analitikus tárgyalásmód tételezi az egyik és a másik végletet. Ami van, az a tulajdonképpeni létesülés *(Werden)*, amely egyik pillanatban mint keletkezés, a másik pillanatban mint elmúlás jelenik meg (vö. Gadamer 1971). Megjelenik: s időben jelenik meg – ám megjelenése előtt még magában (magánvalón) van, s magában mozogva-van, helyen-van *(Dasein)* mint létesülés *(Werden)*. A létesülés létlogikai

[16] Noha nem ez az elemzés fő iránya, mégis megjegyezném, hogy a „szubsztancia a szubjektum" tételének megvalósítása, bemutatása éppen hogy a lényeglogika feladata: azaz az objektív logikától eljutni a szubjektív logikáig, a fogalom tanáig.

fogalom, amelynek lényeglogikai megvalósulása *(Gesetztsein)*, kibomlása az alap *(Grund)* fogalma, amely átcsap a megjelenésbe *(Erscheinung)*.

A tiszta közvetítés (a reflexió) elsődleges struktúra, abban az értelemben, hogy előbbi, mint az alap reális közvetítése. A jel-problematika horizontján ez azt jelenti, hogy a látszat struktúrája, amely tiszta közvetítés, már magában hordja (magánvalón) az egész jelölő–jelölt struktúrát: a látszat, amelyben a semmi reflektálódik (tiszta negáció, a negáció negációja) olyan jel, amelynek jelöltje önmaga. Vonatkozás ugyan, de önmagán belüli vonatkozás: nincsen, mi jelöljön, s nincsen mit. Csak röviden utalok azokra a jelenségekre, amelyek önmagukat jelentik: jelölők és jelöltek együtt. Az ilyen struktúrák alkotják a látszatot, a negatív látszatot, amely mögött nincs valami másik, azaz tartalom. Tartalom és forma ellentéte azonban csak az alapban, az alapból fejlődik ki, így még efféle elkülönítésről sem beszélhetünk. Azt nem mondhatjuk, hogy az efféle jel tartalmatlan, *mert igenis van tartalma, csak magánvalón*. Azt sem mondhatjuk, hogy nem jelent semmit, mert valamit megjelenít ugyan, de ez a valami önmagának rossz tükrözése, negatív látszata. Valójában a látszat-jel fenomenológiája igen széles fenoménhorizontot tárna föl a mindennapi s az objektív szellem területén. Ez a látszat-jel struktúra a negyedik mondat elemzése során lesz világosabb.

Ahogyan a lét és a semmi pusztán az elemzés eredménye, illetve előfeltételezett absztrakciója, úgy *a látszat és a reflexiós meghatározások sem* reálisak abban az értelemben, hogy önállóak lennének a reflexióban. „Nincsen önállósága az ellentétnek" ebben a reflexióban: nem marad meg az ellentét mint önálló és felbonthatatlan vonatkozás. Zavaróan hathat, hogy Hegel így beszél a reflexiós meghatározások formáiról is, hiszen ott konkrét, ellentételezett mozzanatokról van szó. Talán csak a látszatról lenne itt szó? S a reflexiós meghatározások már a reális közvetítéshez tartoznának? Úgy hisszük, erre a kérdésre nem adható egyértelmű igen/nem válasz. Csakis a kettő együtt: igen, amennyiben a reflexiós meghatározások *(Reflexionsbestimmungen, Wesenheiten)* már nem tartoznak a puszta látszat *(Schein)* körébe, s kifejlődik bennük a különbség *(Unterschied)*, a különbözőség *(Verschiedenheit)*, az ellentét *(Gegensatz)* és az ellentmondás *(Widerspruch)*. S nem tartoznak a reális közvetítéshez *(reale Vermittlung)*, mert nincsen alapjuk, csak az ellentmondás az, ami a végső alapjuknak bizonyul. S mégis: az ellentmondás a gondolatvezetés szerint átmegy az alapba, azaz az ellentmondás összeomlása *(Zusammengehen)* alkotja az új, magánvalón közvetlen alakzatot, az alapot *(Grund)*. Ennyiben a reflexiós meghatározások a reális közvetítéshez tartoznak, s ennyiben az alap szintén reflexiós meghatározás.[17]

Az, hogy sem a látszó, sem az, amiben a látszó látszik, nem pozitív és nem negatív valami, azt jelzi, hogy még nem fejlődött ellentétté sem e látszás-struktúra. A magánvaló jel-viszonyt (ismételten) a következőképpen vázolhatjuk: (a)

[17] „Az alap ennélfogva maga is a lényeg reflexiós meghatározásainak egyike, de az utolsó, inkább csak az a meghatározás, hogy megszüntetett meghatározás" (Hegel 1957b. 56)..

a látszó egyrészt az, ami látszik, azaz a jelölő maga, ezt látjuk faktikusan. Ez a jel szemlélete/szemlélése. *A látszó = a jelölő.* (b) De ami valójában látszik, az nem a puszta, magában jelentés-nélküli jel, hanem a jelölőn keresztül magát a jelöltet látom. *A látszó$_2$ = a jelölt.* (c) Csak a jelet látom, a jelöltet odaképzelem, *a nem-látszó = a jelölt.* (d) De a jelölőt valójában nem is látom, mert rajta keresztül észrevétlenül eleve magát a jelöltet látom, *a nem-látszó$_2$ = a jelölő.* Látható, hogy egyik struktúra sem áll meg magában, nem önálló, nem pozitív vagy negatív.

Az állandó mozgás struktúrája ez: a *negatív látszás*é. Nincsen elkülönülve: mi az, amit látok, s mi az, amit ezen keresztül megpillantok. A jel ezen közvetlen jellege mindvégig megmarad – ám annyiban konkretizálódik, hogy ez a közvetlenség irányult, intencionált közvetlenség lesz. A jel, a közvetlen közvetítő mégiscsak valami konkrétat jelöl a számomra – a félreértések, többértelműségek és érzékcsalódások kivételével: egy bizonyos jelöltet. A jelnek van alapja, használata nem alaptalan – a logikán belül azonban a látszás struktúrája semmiféle körülmények között nem állhat fönn: mozzanatai strukturálisan téren és időn kívül együtt-tételezettek. Csak az *„érzéki látszás"* belépésével nyílik meg a valódi jel-struktúra fennállásának lehetősége.[18] A jelhasználat alapot feltételez – az alaptalan jelölés a fentebb említett négyes struktúra átláthatatlan káoszához, a jelölők és jelöltek egymás közti felcserélődéséhez vezetne.

3. A harmadik mondat analízise

(3) (a) [Beide] sind Substrate, eigentlich nur der Einbildungskraft;
(b) [sie] sind noch nicht sich auf sich selbst Beziehende.

(2) (a) [a. das Scheinen seiner, b. das Andere]

Önmaga másban látszása (a jel látszásstruktúrája) további meghatározásokat kap. Utaljunk arra, hogy e szövegrész retorikai és metodológiai státusza jelentősen különbözik a szöveg más szakaszaitól. Az át- és bevezető passzusok a maguk összefoglaló tendenciájával már nem tekinthetők valóban logikai kifejtésnek: annak derivátumai, bizonyos értelemben képzeti lecsapódásai.[19]

[18] Az érzéki látszás a térben és időben fennálló jelölő alapkövetelménye. Az érzéki látszás fogalmára részletesebben az *Esztétika* elemzése kapcsán térek ki doktori disszertációmban. A logikai látszás fogalma eszmei látszás, amelynek nincsen természeti, azaz térben, időben és anyagban megnyilvánuló látványa. Ezért nem lehet közvetlenül megfeleltetni a logikai mozzanatokat a szellemiekkel.

[19] A gondolkodás (*qua* filozófia) Hegel szellemében külön beszédmóddal rendelkezik, amely különbözik mind a köznapi nyelvtől, mind a vallási képzet nyelvétől. A fogalom a gondolkodás szintjén áll, nem a képzetén. A tudományos nyelvezet a fogalmi nyelvet jelenti: ez a legmegfelelőbb alak a filozófia kifejtésére. E tekintetben tehát két nyelv különböztethető meg: a tudomány fogalomnyelve, mely az alany és állítmány egységét (a spekulatív mondat

Nem arról van szó, hogy itt Hegel a képzet nyelvén fogalmazna, hanem inkább arról, hogy a fogalom mozgását összefoglaló mondatok nem jeleníthetik meg az összmozgást, amelyet a fogalom bejárt.[20] Értelmezésünk ezen kategorizáló tendenciák mögé mutat, a „kategorizált fogalom" visszafejtésének bizonyul.[21] Így a jelen mondat értelmezésének is azt kell célul tűznie, hogy fellelje azt a mögöttes, *rejtett* tartalmat, amely a – mondat összefoglaló tendenciájából adódó – képletesség mögötti, azt feloldó dialektikus áramlat. E dialektikus (negatívan ésszerű) áramlat a beleképező-erő fogalmával operál. Mit ért Hegel itt beleképező erőn *(Einbildungskraft)*? És mit jelent itt a „Substrat" kifejezés?

A szubsztrátum (kb. talaj) kifejezés jelen esetben az „absztraktum" kifejezésével rokonítható.[22] Elsődlegesen arról van szó, hogy a beleképező erő elvonatkoztat, és ennek eredménye a „két dolog": a látszó és az, amiben a látszó

révén, vö. Surber 1975) ki tudja fejezni, s a kép-nyelv, mely a mindennapi nyelv értelmében veendő (végső soron a vallás is a mindennapi nyelvhez, a „képzet" nyelvéhez tartozik, szemben a „fogalom"-nyelvvel). E különbségtétel, mely a köznapi nyelvet leválasztja a filozófiáról, egyúttal e kettő egymáshoz való szoros viszonyát is kifejezi: a fogalom-nyelv mint a kép-nyelv továbbfejlődése, annak egy magasabb értékű alakzata jelenik meg (vö. Simon 1966, 149. skk.). E szoros viszony akkor válik igazán izgalmassá, ha magában a hegeli filozófiában is keverednek e két beszédmód elemei. Gyakran alkalmaz ugyanis maga Hegel is képeket, metaforákat, melyek nem a fogalmi nyelv részei, s azután visszavált a már „megszokott" fogalmi kifejezésmódra. A hegeli beszédmódok váltakozása okozta dinamikáról Rózsa Erzsébet a megbékélés koncepciója kapcsán a következőképpen fogalmaz: „Ez a feszültség [...] nem külsődleges, nem kívülről kerül a gondolatmenetbe, hanem immanens, pontosan a megbékélés kétféle szótára, ugyanannak a tartalomnak a kétféle nyelvi kifejezése, és ezáltal bevezetett kétfajta filozofálási technika következménye" (Rózsa 1996. 259). E két technika egymásba mozgása (mint a szöveg egyfajta sodrása) alapvetően dialektikus: „a fogalmi nyelvnek az érzelem nyelvére való lefordítása, a fogalmiság és a metafora közötti oszcilláló mozgás maga is dialektika" (Rózsa 1996. 263). Az egész szemlélete felé vezető út azonban korántsem egyértelmű, nem előre letisztázott. Mindig is kétségekkel, ellentmondásokkal és homályossággal terhelt. Ahogyan például (de ez minden fogalomra igaz) a hegeli logikában található „lét" kifejezés sokértelműségének felfejtése is igen fáradságos. Erről Fulda ír *Unzulängliche Bemerkungen* című dolgozatában, a fogalmak jelentésváltozásának elemzése kapcsán, vö. Fulda 1978. 43 skk. A bevezetés és az előszó problematikus rendszertani helyéről vö. még Rózsa 1996, 264 skk.

[20] Természetesen ugyanez a helyzet az előreutaló összefoglalásokkal, felosztásokkal stb. is.

[21] Ahogyan Schindler megjegyzi: „A filozófiai beszéd mondatokat hoz létre, amelyek állítmányai olyan fogalmi meghatározások vagy spekulatív kategóriák, amelyek a maguk részéről a meghatározottságukat a mondatok egészéből, a rendszerbeli kontextusból nyerik. Ezt egyetlen mondat – legyen az akár 'spekulatív mondat' – nem képes elérni." (Schindler 1994. 304.) Az általunk végzett „visszafejtés" tehát nem más, mint ezeknek a meghatározottságoknak a mondatok egészéből és rendszerbeli kontextusukból való megértése. Vö. még Surber spekulatív mondat értelmezésével: Surber 1975; valamint Wohlfart 1981.

[22] A szubsztráció mint „alapvetés" etimológiailag a szubsztrakcióból ered, amely nem más, mint szub-trakció. A szub-trakció a kivonást jelenti. Ennek az összefüggésnek a vizsgálata külön tanulmányt érdemelne: az alap-vetés, a hordozó-alap mint a kivonás eredménye ugyanis nem más mint az alap látszat-struktúrája, vagyis az, hogy az alap önmagából való ki-vonása hozza létre az alapot. Az alap tehát magában teremti meg a helyet, melynek alapja, illetve, ami neki az alapja. A szubsztrátum-szubtraktum tehát az alaptalan alap (ön)ellentmondásának egyszavas metaforája.

látszik. De mitől vonatkoztat el a beleképező-erő? A negáció örökös mozgásától, az állandó visszaalakulástól. A szubsztrátumok ennek eredményeképpen éppen annyira nem igazak, mint amennyire a „lét" és a „semmi" kategóriája sem igaz. A szubsztrátum nem önmagára vonatkozik, hanem valami másra támaszkodik absztrakt-létében, de ez a más éppúgy elvont és üres, mint ő maga. Ám mit jelent a beleképező-erő?

A beleképező-erő rendszertanilag az elmének – a szubjektív szellem egyik alakjának – struktúrája. Hegel itt mégis a logikában szerepelteti. Mi lehet ennek az oka? Legegyszerűbb magyarázatként az a válasz kínálkozik, amely a vélekedés és az igazság logikában történő közvetítésének kérdésére adható. A vélemények felsorakoztatása (*A szellem fenomenológiája* tematikájának „mozgása") után a tudomány álláspontján, a logikában elvileg nincsen hely a vélekedés számára. Azonban minden kategória, analitikus pattern a vélekedés lenyomata, azaz képzet. A két szub-traktum (látszó, és az, amiben ez látszik) két véglet, amely valójában nincs, csak *képzeljük*. A gondolkodás folyamata az efféle képzetek állandó negációja (spekulatív megszüntetése, „*Aufheben*"-je). Ennyiben a logika is tartalmazza a képzeteket, de nem pusztán dialektikus (negatívan ésszerű) reflexióban, hanem spekulatív, azaz pozitívan ésszerű módon. Vagyis amellett, hogy hagyja ezen mozzanatokat a maguk jogához jutni (mint kategóriákat – értelmi, analitikus szinten), felmutatja semmisségüket is (dialektikus, negatívan ésszerű szinten), majd végül kimutatja a mögöttük rejlő affirmatívat, a mozgást. Azaz *tükörként* kezelve őket, az őket létrehozó mozgáshoz jut el – spekulatív-ésszerű szinten.[23]

[23] Surber (1975. 212.) a *Fenomenológia* előszavának fő motívumaként említi a spekulatív mondatot. Ez teljességgel beleillik a *Fenomenológiá*nak mint rendszeralkotó, rendszerteremtő műnek az értelmezésébe, hiszen a rendszer alapkövének, a spekulatív mondatnak a megteremtése, lehetőségének és a tudomány megvalósításához fűződő elengedhetetlen szerepének hangsúlyozása épp a tudományt előkészítő gondolatkör feladata. A hegeli értelemben vett igaz tudomány, a filozófia rendszere igényli és meg is teremti magának a közeget, melyben létrejöhet. Ez a közeg természetesen a nyelv közege, mely a természetes tudat egy jelenségéből – a tudományos tudathoz való emelkedés során – a tudomány anyagává, a spekulatív igazság közölhetőségének előfeltételévé válik, mégpedig azáltal, hogy megalkotja a természetes tudat nyelvének tudományos, önreflexív formáját: a spekulatív mondatokból álló nyelvezetet, mely nem valamiféle új nyelv, hanem a nyelvben lévő reflexió tudatosítása: a meglévő, mondhatnánk, „mélystruktúra" feltárása, mely a nyelvet alapjaiban, lényegéből adódóan már eleve áthatja. Hegel tehát a nyelvben a reflexió tudattalan és (amennyiben tudományos nyelv) tudatos, sőt: öntudatos kifejeződését látja, mely ekképpen képes arra, hogy a tudomány reflektív köreit (önmagára reflektáltan is) bemutassa. „Tehát ha a nyelv végső formáját kívánjuk megragadni, Hegel szerint komolyan kell vennünk a tényt, hogy a nyelvtani alany *(subject)* képes a reflexióra, amit így is érthetünk: 'szubjektum' *(subject)*: tudatosság mint az önkifejezés és -kifejlődés folyamata. Valójában az a felvetés a döntő itt, hogy a mód, mely szerint nyelvünket, s a mód, ahogyan magunkat mint tudatossággal rendelkezőket értjük meg, reflektálnak egymásra. Azaz azt mondhatjuk: önmegértésünk s nyelvünk megértése egyenrangúak." (Surber 1975. 215.) A spekulatív mondat fő jellemzője az, hogy nem formális, értelmi kijelentést teszünk általa, hanem benne éppen a gondolkodás, illetve a logikai további mozzanatai is jelen vannak: a puszta pozíció (mely az állítmány alanyról való állítását je-

A beleképező-erő *(Einbildungskraft)* említése itt szembeötlő, hiszen ez az elme azon fokozata, ahol az elme jeleket alkot. A jelet teremtő fantázia a beleképező-erő egyik fokozata. Mit takarhat ez az összefüggés? Az inkoherencia vádját is felhozhatnánk: miért alkalmaz Hegel szellemi struktúrákat a logikai fogalmi megragadásában. Ezzel azonban félreértenénk Hegel intencióit és fejtegetését. Egyrészt azért, mert a kifejtés a logikaitól halad a természeti és szellemi mozzanatok felé, és nem fordítva.[24] Másrészt ennek a mozgásnak antropológiai alapja van: az emberi mivoltunkból szükségszerűen következően diskurzív-értelmi kifejtés. Ez érvényes az abszolút tudás abszolút elméletének emberi módon való kifejtésére is.

Az önmagára-vonatkozás mondatunkban mint a tiszta közvetítésben (reflexióban) meg nem lévő mozzanat jelenik meg. A látszat és a reflexiós meghatározások (lényegiségek) ugyanis nem önmagukra vonatkoznak, hanem mindig valami másra – ezért látszik valami valamiben, ez a látszás alapjellege. Ez a különbözőség (az ellentmondásig kifejlesztve) azonban csak *látszólag* kettősség – alapjában véve egység van. Ez az egység (lenne) az alap. A kettősség tönkremenetele *(Zugrundegehen)* az alaphoz való eljutás. A látszat *(Schein)* és a reflexiós meghatározások *(Reflexionsbestimmungen)* a jel jelölő oldalának előképei: valójában kettősségek, amelyek azonban (akárcsak a jel) *egy* valaminek bizonyulnak. Ez az *egy* valami maga *a jel*, *a közvetlen közvetítés*, *amelyben a közvetlent közvetítjük*.

Ezt a megfeleltetést támasztja alá az, hogy a *jelenség*et Hegel *a tökéletessé vált látszat*ként (der „*Schein* vervollständigt sich zur *Erscheinung*", Hegel 1957b. 101) írja le. Az alaptalan látszat (a tiszta reflexió) a jel előképe, míg az „alappal rendelkező" látszat a valódi, „reális" jel, a reális közvetítés struktúrája. Ezt az alapösszefüggést fejtjük ki az egész lényeglogikai fejezetben: az alap a középpont, amelyre a látszat épül; a jelöltre épülő jelölő struktúrája is ezen ellentmondás kifejeződése: látszik valami, ami nem önmaga, de e látszásban mégiscsak egy mélyebb önmaga mutatja föl magát, amely alátáll (szub-sztrátum mint szub-sztancia) a jelnek is, s azt meghatározza. Ez azonban már csak a szellem alakzatai

---

lenti) helyett a negációnak is meg kell jelennie, de nem a puszta tagadás értelmében, hanem a gondolat fejlődésének s a negatív továbblendítő erejének értelmében. „Hegel újra és újra visszatér erre a témára [ti. a *Fenomenológia* Előszavában], mégpedig jó oka van rá: képesnek kell lennie arra, hogy – legalábbis általánosságban – felfoghatóvá tegye, hogyan képes a nyelv legalapvetőbb szervezeti egysége arra, hogy magán felmutassa a 'negatív' mozzanatát, hogy ezáltal képes legyen kifejezni azt, amit Hegel a gondolat igaz természeteként hangsúlyoz: a fejlődést, ön-kibontakoztatást, a 'negatív hatalmát'." (Surber 1975. 212) „Tehát azt mondhatjuk, hogy a 'spekulatív mondat' fogalma nyelvi következménye a nyelv – gondolkodáshoz való viszonyában – dialektikusan feltárt megértésének" (Surber 1975. 229). A *Fenomenológia* tudománykoncepciójához vö. Werner 1981. 94. skk.

[24] Azaz a körökből álló filozófia a térbeli és időbeli dimenzió része: „A körmozgás az idő dimenzióinak térbeli, vagyis fennálló egysége. A pont egy helyre megy, amely a jövője, s elhagy egy helyet, amely a múltja; de az, ami mögötte van, egyúttal az, ahova még csak eljut majd: s az előttnél, amelyhez eljut, volt már. Célja az a pont, amely a múltja; az idő igazsága az, hogy nem a jövő, hanem a múlt a cél." (Hegel 1979. 61–62.)

között nyerheti el értelmét: a jel e konkrét megvalósulásában és fennállásában egyáltalában nem lehet tisztán logikai. Az „önmagára-vonatkozó" meghatározás nem adatik meg a látszat struktúráinak. A „még" szócskában implicite benne van, hogy e meghatározás már az alap „reális közvetítésére" utal.

A jel-struktúra homályosan, de fellelhető ezekben a logikai mozzanatokban is. Azért csak homályosan, mert még nem érkeztünk el a jel logikai megfeleléséhez: alap és jelenség összefüggéséhez. A látszat–alap összefüggés az alap–jelenség összefüggés előképe.

4. A negyedik mondat analízise

(4) [Die reine Vermittlung] ist
{a} nur *[reine Beziehung]*,
{b} ohne Bezogene.

[] = (1) (a)

Még itt is a tiszta reflexió jellemzésével van dolgunk. (Emlékezzünk a bekezdés struktúrájára!) A tiszta közvetítés – láttuk – a látszatot *(Schein)* és a lényegiségeket *(Reflexionsbestimmungen)* jelenti. Ezek nem mások, mint tiszta vonatkozások, anélkül, hogy a vonatkozások vonatkoztatottakkal bírnának. Mit is jelent ez?

A vonatkozás alapvetően valaminek a valamire való vonatkozása: kétpólusú struktúra. Maga a „vonás" mozzanata azonban, a „vonal", amely a két vonatkoztatott között van, nem kettős, hanem egy vonal. A tiszta közvetítés, azaz a reflexió nem a reflektált „dolgok", a tárgyiság összessége, hanem a közöttük lévő vonatkozás *egy*sége. A tiszta közvetítés ezért nem maga a dolog, hanem maga a közvetítés. Képletesen szólva: a közvetítésnek ez a fajtája nem a közvetítettet juttatja szóhoz, hanem magát a közvetítést. Ezért az olyan struktúrák, mint a látszás, a különbség, az identitás, az ellentmondás stb. nem azokat mutatják föl, amik látszanak, különböznek, identikusak, ellentmondanak stb., hanem bennük maga a vonatkozás jelenítődik meg, anélkül, hogy az, amire vonatkoznak, lényegessé válna.[25] Ezt a struktúrát neveztük korántsem kielégítő terminológiai fogással látszat-jelnek (a látszat-jel fenomenologikus vizsgálatára *A szellem fenomenológiája* kapcsán a *Koponyatan* elemzésével is ki lehetne térni).

Az önmagára-vonatkozás szintén egységes struktúra, mert benne a két pólus egybeesik. Ez az *egy*be-esés alkotja az alapot s a jel jelölt oldalát. Az önmagá-

[25] Ez egyszerre azt is jelenti, hogy a vonatkozás maga nem bontható irányokra. A vonatkoztatottak közül tehát az egyik nem „mutathat" a másikra, akkor a struktúrában már kialakulna a lényeges (amire rámutatunk) s a lényegtelen (az, ami pusztán mutat) ellentét(elezés)e. Ez is mutatja, hogy a látszat és a reflexiós meghatározások viszonya az alaphoz még nem a „valódi", irányult jel-reláció struktúrája. Az irányultság, az egyirányúság lehetőségét az *idő* biztosítja.

ra vonatkozó már nem mást jelöl, hanem magára mutat, közvetlenül, reálisan közvetíti magát. Amíg ennek a közvetítésnek a közvetítés-mozzanata látszik (egyáltalában látható), addig nincs szó valódi jelzésről: a jelölőt látjuk, a jelölt „szóhoz sem jut". Ez a látszat elfedő és nem nyilvánító (láttató) tendenciája.[26] A lényegiségek ebben a tekintetben nem lehetnek a „jel alkotóelemei", ugyanis magáértvalóak, s nem adják át magukat a jelöltnek. Ez csakis „tönkremenetelük" *(Zugrundegehen)* után lehetséges. Az alapban s a belőle kifejlődő jelenségben *(Erscheinung)* ugyanúgy megvannak a lényegiségek, de ezek „át-látszanak", hagyják megnyilvánulni az alapjukat, azaz a jelöltet. A jel-struktúra rögzítettsége az értelem kategorizáló tendenciája, ami a nyelv építőköve: az értelem beleformálja kategóriáit a nyelvbe. Ám ez hamis rögzítettség, csak a spekulatív-fogalmi nyelv (mondat) lehet a valódi, az értelmet meghaladó ésszerű gondolkodás eszköze és médiuma.

5. Az ötödik mondat analízise

(5) Die bestimmende Reflexion setzt zwar ‹solche›,
(a) die identisch mit sich,
(b) aber zugleich nur bestimmte ‹*Beziehungen*› sind.

Induljunk ki a „zwar" szóból. A tiszta közvetítés jellemzéséhez tartozó mondatban e szócska azt jelzi, hogy „ugyan" vannak bizonyos tendenciák a tiszta közvetítésben is (jelen esetben a meghatározó reflexióban), de ezek bizonyos feltételnek nem felelnek meg, s ezért nem érik el a „reális" közvetítés szintjét (azaz alap-talanok). Ez a mondat formális szerkezete. Tartalmi szerkezete a következő: a meghatározó reflexió a látszat harmadik, legkifejlettebb foka a látszat struktúráján belül. Egyúttal a lényegiségek, azaz a reflexiós *meghatározás*ok struktúráit is jelenti. Ezért innen, az *alap-fejezet*ből a látszat és a lényegiségek bizonyos értelemben közös, meghaladott fokoknak tekinthetők. A reflexió meghatározó foka *(Látszat és Lényegiségek)* nem elegendő az alap struktúrájához. Elemzett mondatunkban ennek oka implicite fogalmazódik meg.

A „zwar" szócska tartalmilag azon feltétel teljesületlenségét jelzi a reflexiós meghatározásokban, hogy a reflexiónak ön-identikus mozzanatokat kell tételeznie, mégpedig azon feltétel teljesülése mellett, hogy ezek a mozzanatok nem pusztán meghatározott vonatkozások. Ez ugyanannak a kifejtése, amivel az előző mondatokban találkoztunk. A látszat, illetve a lényegiségek ugyanis nem önmagukra vonatkozóak, noha azonosak magukkal. A már ön-identikus megha-

[26] Ebben az értelemben „a látszat csal".

tározott vonatkozás ellenpárja az önmagára vonatkozó vonatkozás,[27] amely egyúttal szintén ön-identikus – s ez az alap feltétele. Csak akkor vagyunk az alapnál, ha ez teljesül.

Ez a mondat (5) a tiszta közvetítés jellemzésének összefoglaló utolsó mondata. Azt állítja, hogy a meghatározó reflexió tételez. Azaz két pólus közé helyezi magát. Ezek a pólusok (a) ön-azonosak, azaz fennállnak egymással szemben mint tételezettek, ez tételezett-létük, lényegi létezésük, hiszen a *Gesetztsein* a *Dasein* lényeglogikai kifejeződése. Elhatároltságukban ön-azonosak, azaz el vannak választva a különbözőségtől, amely közöttük feszül. Amikor ez a különbözőség előtérbe kerül, akkor az identitástól elmozdultunk az ellentmondás felé (lásd *A lényegiségek* szerkezeti felosztását és kifejlődését). Az ellentmondás ön-azonos, de egyben az utolsó „valódi" ellentételezett reflexiós mozzanat is. Az utána következő *alap*, amely az ellentmondások „mögött" már eleve ott van, szintén ön-azonos, de egyúttal (b) *nem* meghatározott vonatkozás, hanem önmagára való vonatkozás – (3) (b)-ből következően, továbbá lásd (4) (a); (b). Eddig Hegel nem az alapról beszélt, ám implicite már megmutatkoztak az alap feltételei. A jel struktúrájára vonatkozóan most összefoglalhatjuk eredményeinket: a jelölő–jelölt viszony olyan struktúra, amelyben irányultság van, két pólus, amelyek közül az egyik „lényeges", a másik „lényegtelen". A lényegtelent látjuk, ez a jelölő, a jelöltet nem közvetlenül, hanem közvetítetten látjuk, az a lényeges. A közvetítés azonban nem egyszerű és tiszta közvetítés, hanem reális, abban az értelemben, hogy a jelölt „valóban" nincsen jelen, azaz a jelölő „valóban", „reálisan" magát a jelöltet jelenti. Ez a többszörösen összetett viszony a következő hármasságban bontható ki:

(a) A jelölő–jelölt struktúra a látszat és a lényegiségek viszonyának megvalósult, applikált szellemi alakzata – amennyiben a jelölő és a jelölt két ellentételezett *(gesetztes)* momentum (melyeket valami magasabb, az elme tételez). Tételezett létükben önazonosak, azaz fennállnak külön-külön. Ez *a jelölés látszata*.

(b) Azonban „reálisan" nem létezik jelölő és jelölt egymástól elszakított helyen-léte (tételezett léte), ez pusztán csak a beleképezőerő *(Einbildungskraft)* műve. A közvetítés valójában (reálisan) mint közvetlen közvetítés zajlik le, azaz a jelölő jelölése nem reflektált folyamat, a jelölőtől a jelöltig „észrevétlenül" jutunk el. Ez *a jelölés alapja*.

(c) Az, ami a jelölésben a lényeg, nem marad meg valami mögöttesnek, hanem közvetlenül előtérbe kerül: a jelölő alakjában lép ki az egzisztenciába. Semmi mögöttes nem marad láthatatlan: mert a lényegnek meg kell jelennie („Das Wesen muß erscheinen" Hegel 1957b. 101). A jelölő mint jelenség a lényeg egzisztenciája, amelyben az alap lép ki az egzisztenciába. Ez lesz a jel-viszony végső logikai alapvetése: *a jelölés megjelenő egzisztenciája*.

[27] Ez az előbb említett tendencia, amely tulajdonképpen már kielégíti az alaphoz-jutás feltételét, de még nem párosul a magára vonatkozással.

Ez a folyamat játszódik le a jelölés szellemi applikációjában, az elmében is, s ezt a folyamatot figyeljük most meg eredendő, logikai kibomlásában. Az az ellentételezett megállapítás, miszerint a jelölő és jelölt két elválasztott (a jelentés által összekötött) momentum, nem tartható. Ezért az a tétel sem tartható, hogy a jelölt az alapnak, a jelölő pedig a megjelenőnek, a jelenségnek felelne meg. Mivel a jelenségben a lényeg maga, a lényeg „egésze" jelenik meg, ezért a jelölés folyamata is a jelöltet a maga egészében nyilvánítja ki, anélkül, hogy valami rejtett hátramaradna. A jelölés e tiszta struktúrája a jelölt és jelölő viszonyát belehelyezi egy kibomlási folyamatba, amely szerint a jelölt (a lényeg) a jelölőben (az egzisztenciában) jelenik meg mint önmaga. A meg nem jelent jelölt ennek értelmében alacsonyabb fokot testesít meg – míg a jelölés folyamata és eredménye, azaz maga a jel magasabb értelmű minden benső, meg nem nyilvánult értelemnél. Ez a tulajdonképpeni logikai értelme annak a hegeli szellemfilozófiai megállapításnak,[28] hogy a szó adja meg a gondolatoknak a legigazabb létezésüket.

A jelölés folyamata így a szemlélet–képzet–gondolkodás körének kinyilvánító egysége és megvalósulása: a szemlélet és képzet egymásba mozgó folyamata a fogalom (a gondolkodás adekvát formája és médiuma) egzisztenciájának, a szónak adja meg a megnyilvánulás lehetőségét. Ezért a kinyilvánított lényeg (a közölt gondolat) magasabb értelmű a gondolat elmén belüli, benső „homályos, forrongó" önmozgásánál.[29] A gondolat a szó egzisztenciájában lesz valódi – a szavak nélküli gondolkodás az őrülethez vezet. A gondolatok (tartalmak) megformáltsága a szavak érzéki/szemléleti/képzeti formájában nyeri el megfelelő alakját.[30]

[28] „[A] szavak a gondolattól megelevenített létezéssé [lesznek]. Erre a létezésre gondolatainknak abszolút módon szükségük van. Csak akkor tudunk gondolatainkról – csak akkor vannak határozott, igazi gondolataink, ha a *tárgyiság*, a *benső*nktől való *különbözőség*, tehát a *külsőség* alakját adjuk nekik, mégpedig *olyan* külsőségét, amely egyúttal a legmagasabb rendű *bensőség* bélyegét viseli magán. Az ilyen benső külső egyedül a *tagolt hang*, a *szó*. Az tehát, hogy az ember szavak nélkül akar gondolkodni – ahogy *Mesmer* egyszer megkísérelte –, olyan esztelenségnek tűnik, amely ezt a férfiút, saját kijelentése szerint, majdnem megőrjítette. De nevetséges is a gondolatnak a szóhoz való kötöttségét a gondolat fogyatékosságának és szerencsétlenségnek tartani. Mert jóllehet rendszerint azt hiszik, hogy a *kimondhatatlan* épp a legkiválóbb, ez a hiúságtól táplált vélemény mégis egészen alaptalan, mivel a kimondhatatlan valójában csak valami homályos, forrongó, amely csak akkor világosodik meg, ha szóhoz tud jutni. A szó adja meg a gondolatoknak a legméltóbb és legigazabb létezésüket." (Hegel 1981. 272.)

[29] Lásd az előző megjegyzést.

[30] Ez persze nem jelenti azt, hogy csakis a „hangosan kiejtett szó" lehet valódi gondolat. A gondolat benső kiejtése, a *benső beszéd* a tulajdonképpeni gondolkodás, amely nem pusztán szavak nyelvtani rendje és egymásutánja, hanem a gondolatnak a megnyilvánulása. Ez a megnyilvánulás lehet szemléletes, képi és fogalmi is. E három forma mindegyike mint egzisztencia, tehát mint „szó", mint „dolog" viszonyul a gondolat benső lényegiségéhez, alapjához.

6. A hatodik mondat analízise

(6) Der ‹Grund› [dagegen] ist die reale Vermittlung, weil ‹er› die Reflexion als aufgehobene Reflexion enthält; ‹er› ist *das durch ‹‹sein›› Nichtsein in sich zurückkehrende* und *sich setzende* ‹‹Wesen››.
[] = gegen die bestimmende Reflexion (5), reine Vermittlung (1)
‹› = Grund
‹‹›› = Wesen

A hatodik mondat az „alap"-ot *(Grund)* tematizálja. A „dagegen" szó az ellentételezettségre utal, arra, hogy az alap a meghatározó reflexióval (látszat és lényegiségek) ellentétes. Ez a negáció negációja, hiszen egy folyamat magán- és magáértvaló fokozatánál vagyunk, amelyben a magánvaló fok negációjának, a magáértvaló foknak a negációja történik meg. De a negáció negációjának más értelme is van: a látszatban, illetve a lényeg logikájába történő átmenetkor a lét szférájának negációja konstituálódik. A lényeg a lét negációja (igazsága).[31] A lényeg magán keresztülmenve (a reflexió a lényeg *magán*-való foka) most alapjához jut el, s ez az alap a negáció negációja, azaz benne bizonyos értelemben a lét kerül ismét elő. A lényeglogikai lét *(Sein)* pedig az alapból előugró egzisztencia *(Existenz)*. Ennek a többrétűségnek az egyszerre-, avagy együtt-gondolása történik meg a hatodik mondatban.

Az alap fogalma elsőként a közvetítés egyik válfajában, a reális közvetítésben határozódik meg. A reális közvetítést Hegel a „weil"-lal kezdődő tagmondatban jellemzi. Ezek szerint a reális közvetítésben a reflexió mint megszűnt reflexió foglaltatik benne. Mit jelent a megszűnt reflexió megtartása? A közvetítés reális volta nem jelent mást, mint hogy *igazi*. Ha előreugrunk az egzisztencia levezetéséhez (Hegel 1957b. 92), láthatjuk, hogy az alap problémája szorosan kapcsolódik az isteni lény önmagában való egzisztenciájához és önmagában történő teremtéséhez.

> Az abszolút lény ekképpen valóban az alaptalanból *(Grundlose)* jön elő; az alap önmagát felemelve-megtartva szünteti meg magát, ezzel eltűnik annak a viszonynak a látszata, amely Istenhez társul: az, hogy egy másban lenne megalapozva. Ez a közvetítés ezzel az igaz közvetítés. [...] A közvetítő mozgás *magában a lényben* van. [...] A közvetítő mozgás igazi viszonya abban áll, hogy mindkettő ő maga: egyrészt a közvetítés mint olyan, de egyúttal szubjektív, külső, azaz a magának külső közvetítés is, amely *önmagán rajta újra megszűnik*. (Hegel 1963. 92. Szemere Samu fordításán változtattam. E szöveghelyet tarthatjuk a metafizikai monász definíciójának.)

[31] „*A lét igazsága a lényeg*" (Hegel 1963. 3).

A hegeli filozófia egyik legkonkrétabb és egyben legrejtettebb mondatához érkeztünk ezen mondat elemzése kapcsán. Ezt a mondatot nem lehet pusztán episztemológiailag érteni. A mondat valódi megértése igazi metafizikai mélység átlátását igényli, vagy úgy is fogalmazhatnánk: csak az abszolút álláspontról belátható. Az „alap" metafizikai meghatározása alapján minden partikuláris az abszolútból s az abszolút alapjából nyeri el jogosultságát. Ennek értelmében Hegel elemzett mondata a következők szerint fejthető ki. Az Abszolútum alapja önmagában van – rajta kívül nem lehet, akkor nem lenne abszolút. Ez az alap reális alap, sőt: reális közvetítés. A végtelenben az alap nem hüposztazált létezőként „van", hanem önmaga közvetítő mozgásaként. Ez az abszolút negativitás, amely önmagát negálja. Ez a közvetítés ugyanis a reflexiót, azt, hogy alap és alapozott egymásra vonatkozik, megszüntetett reflexióként őrzi meg. Ez az alaptalan milyenségének nominalizációja: a nevezhetetlen megnevezése, a közvetíthetetlenség közvetítése.[32] Az alap a lényeg – mégpedig azért, mert az alapban a lényeg a saját nem-létén, lényegtelenségén keresztülment s ezáltal magát megpillantó, magát tételező lényeg, amely azonban e tételezésben nem lép ki magából, hanem abszolút mivoltát mint tökéletességet s mint teljes, tökéletes, reális közvetítést szemléli. Az Abszolútum nem polarizált. A közvetítés ön-közvetítés: magán belül közvetít. Olyasvalamin belül, amelyen nincs kívül.

Az abszolút lényeg kinyilatkozása maga az egység, amely emberi szinten csakis mint közvetített egység jelenhet meg. A magát tételező lényeg az alap: a tételezés mindig mint másra-irányulás, mint pólusteremtés megy végbe – itt azonban a lényeg magát tételezi, azaz mint negatív jár el, miközben pozitívvá válik. Ezért se nem negatív, se nem pozitív. Nulla, abban az értelemben, hogy eleven mozgás: körpálya, amelynek meghatározhatatlan előjele van. A lényeg azonban nem a semmi, nem elvont absztrakció, hanem a reális önközvetítés: abszolút negativitás.

A jel fogalma, fenomenális alakja és tartalma a szellem egy alakzata. A szellemben a jel alapja az elme, a benső egység. A logikai alaphoz képest a szubjektív szellem egyik alakzata elhatárolt alakzatok közötti közvetítést visz végbe: az emberi jelhasználat nem abszolút, benne nem az abszolút lényeg tételezi magát. De a mozgás és a struktúra ugyanaz: a szellemi létezésben ugyanúgy jelen van alap és jelenség kettőse, de a reális közvetítés itt nem az öntételező reflexiót jelenti, hanem a szubjektív szellem jelteremtő és az objektív szellem jelhasználó valóságát. Az öntételezés csakis az abszolút szellemben megy végbe, a jel teremtése és használata a művészet, vallás és filozófia hármasságában lesz önreflexív.

[32] Ebben az értelemben Hegel a kanti álláspontot a magánvaló kifejthetetlenségéről, illetve pusztán negatív numenonként való lehetőségéről itt, a lényeg e koncepciójával haladja meg. Ezzel a metafizikai koncepcióval lép túl Hegel a reprezentáció kanti körén, de nem a Rorty-féle termodinamikus irányba, hanem a vallási tudat filozófiai elgondolásába.

Ez azt jelenti, hogy a művészet egyes alakzatai egyszerre jelteremtők és jelhasználók, s ugyanaz vonatkozik (az érzékiség más fokán) a vallásra (vallási képzet, imagináció) és a filozófiára is (a fogalom önteremtő spekulatív nyelve révén).

7. A hetedik mondat analízise

(7) das ‹Gesetzte› erhält {} die Bestimmung der *Unmittelbarkeit* eines ‹solchen›, ‹das› außer der Beziehung oder seinem Scheine identisch mit sich ist.
{Nach diesem Momente der aufgehobenen Reflexion}

Az alap mint a lényeg önközvetítése, öntételezése áll fönn. A *Gesetztsein* a *Dasein* lényeglogikai megvalósulása.[33] A lényeg tételezett-léte tematizálódik itt. Aszerint, hogy a lényeg magát mint alapot tételezi, a tételezett (azaz a lényeg/az alap) a közvetlenség meghatározását kapja. Mégpedig olyan közvetlenségének, amely a vonatkozáson kívül, saját látszásán kívül azonos magával. Ez vajon hogyan értelmezhető?

Az alap az alaptalanból, a lényeg a lényegtelenből lép elő. A közvetlen alap mint a lényeg öntételezése kívül van a tételező viszonyon, éppen azért, mert a tételező viszony linearitását, egyoldalúságát és egy-irányultságát maga ellen fordítja: s e fordulás íve a kör. A maga látszatán kívül álló identitás az a közvetlen alapmeghatározás, amely a tételezettet tételezi. A körben megszűnnek a reflexió mozzanatai: előlép az öntételezés. Az alap mint öntételezett a közvetítésen keresztülment közvetlen. Ennek szellemfilozófiai megvalósulása a közvetlen közvetítő jel jelöltje: az a közvetlen, amely valójában magában hordja a megszűnt reflexiót. Ez a megértés pontja: az a határ, amelyen túl már nem a jelölés áll fönn, hanem maga a jelölt, az a pont, ahol megérkezünk a jelölthöz. A jelölt a jel reflexiójának, látszatának, látszásának megszűnése: a jelölő eltűnik, s a jelölt fennáll. Az alap mint öntételező lényeg a jelölt struktúrája, azé a jelöltté, amely jel nélkül, azaz a reflexió, a látszat, a jelenség nélkül nem áll fönn, hanem azt magában megszünteti, láthatatlanná teszi. A valódi alap, a jelölt nélküli jelek ennek következtében *látható* jelek, s ezért nem töltik be funkciójukat. A jel alapvetően láthatatlan, hiszen maga helyett a jelöltet engedi látszani: ezért jelenség s ezért létmódusza: az egzisztencia. A valódi jelölő létmódusza alappal bír, megszűnik az alapban s mint jelenség egzisztál, amelyben önmagára vonatkozik s önmagát tételezi reflexiójában.

[33] „Dem Dasein entspricht in *der Sphäre des Wesens* das *Gesetztsein*" (Hegel 1963. 20). („*A lényeg szférájá*ban a létezésnek a *tételezett-lét* felel meg.")

8. A nyolcadik mondat analízise

(8) ‹Dies Unmittelbare› ist das durch das Wesen wiederhergestellte ‹Sein›, das ‹Nichtsein der Reflexion›, durch das das Wesen sich vermittelt.

Ez a helyreállított közvetlenség (a közvetített közvetlenség) a közvetített lét: a reflexió nem-léte. Ezért írja Hegel, hogy ezen közvetlenségben közvetíti magát a lényeg. Ezzel megelőlegezi a lényegben megjelenő egzisztencia fokát, azt a fokozatot, amelyben újra visszatér a lét, a reflexió fokai után. Az alap a reflexió összetörése, összezúzódása, s éppen ebben az összezúzó mozgásban az állandó, a szubsztanciális mutatkozik meg. A szubsztancia mint önmozgás, mint magát tételező, azaz mint önmeghatározó szubjektum jelenik meg: ekképpen lép ki az egzisztenciába.

A jel-probléma felől nézve ez a logikai mozgás annak felel meg, hogy a jelölt, azaz a jelölés alapja a reflexión keresztülment, de letisztult és egységessé vált. A lényeg, amely a jelben magát kifejezi (a képzet, amelyet a jel szemlélete jelöl), a lét (a szemlélet) visszatérése magasabb fokon: minden képzet a szemlélet reflexiója, de alapként fennálló reflexió, amely éppen az utolsó, a megszüntetett reflexiós meghatározás. Ha nem lenne egy önmagába forduló alap, amelyen a jelölés lánca függ, azaz ha nem lenne egy végső képzet, amelyet a jelölés viszonya már nem kérdőjelez meg, akkor nem lenne jelölő viszony sem, csak egyfajta végtelen irányulás, egyfajta negatív dialektika, amelyben *nem lenne lehetséges semminek sem a megnevezése*.

9. A kilencedik mondat analízise

(9) (a) In sich kehrt das ‹Wesen› zurück als negierendes;
(b) ‹es› gibt sich also in seiner Rückkehr-in-sich die Bestimmtheit, die eben darum das mit sich identische Negative, das aufgehobene Gesetztsein und somit ebensosehr *seiendes* als die Identität des Wesens mit sich als Grund ist.

A lényeg visszatér magába, mint tagadó, negáló lényeg, amely a lényegiségek látszatát negálja. E visszatérésben mutatkozik meg a meghatározottsága: a magával identikus negatív, a tételezés maga ellen fordítása. Ennek fényében a lényeg differencián átment identitása az *alap*. Másként fogalmazva: a lét, amely mint lényeg elkülönböződött magától, látszat, annak látszása, hogy a lényeg magát magával közvetíti a lét mélyén. Ez az önközvetítés, amely az alap, vissza kell hogy vezessen a léthez, hiszen az alapban a lényeg arra reflektál, hogy nem más, mint lét. A reflexión keresztülment lét azonban már az egzisztencia.

A jel alapja a jelölt. A szemlélet (mint jelölő) alapját a képzetben (a jelöltben) találja meg. A szemlélet-létben megmutatkozó képzet-lényeg más, mint a közvetlen lét (a jel), valami egészen más, amelynek látszólag nincsen kapcsolata a jelölőjével. A jelölő ugyanis az egzisztenciába, a jelenségbe kilépett lényeg, a benső mélység, az alap külsővé válása. A szellemen belül valami harmadik kell, amely a jel és jelölt közötti összefüggést, *a jelentést* látja/emlékezik rá: ez az emlékezet, s végső értelemben az elme. A lényegben azonban öntételezésről van szó, ahol maga az alap mutatkozik meg a jelenségben, s ez a megmutatkozás az egzisztencia. Itt nincs szükség harmadikra, sőt másodikra sem: a magában elkülönböződő, de magához visszatérő az identitás, amely a differencián keresztülment: a lét, amely most a lényegen belül önmagához tér vissza.

10. AZ ELSŐ MONDAT MÁSODIK ANALÍZISE

(1) (a) Die Reflexion ist die *reine Vermittlung* überhaupt,
(b) der Grund ist die *reale Vermittlung* des Wesens mit sich.

Ennek alapján az első mondatot újraolvasva azt találjuk, hogy a tiszta közvetítés helyett itt a reális közvetítésről van szó: ez a reális közvetítés pedig a közvetlen közvetítésnek bizonyul.

Az utolsó három mondat a jel-problematika horizontján azt az alapot *(Grund)* állítja elénk, amely a jel-viszonynak is a logikai alapja. A szellem szférájában az elme a hordozóalap, amelyben a jelölés megtörténik. Mivel az alap a lényeg azon differencián átment identitása, amely aztán kilép az egzisztenciába, ezért az elmén belül ennek a foknak az a képzet felel meg, amely a jelölő jelöltjét alkotja. A jelölt ugyanis az a differencián átment identitás, amely az elme benső tartalma ugyan, de a szemléletből határozódik meg. A képzet (az, amit egy jellel megjelölök) az alap, amelyre a jelölés épül. De ez az alap éppúgy nem végső, szilárd alap, hanem már valami közvetített, valami önközvetített: ezért a jelölt magában megálló, olyasvalami, amire többé már nem kérdezünk rá. A jelölés lánca itt megszakad, s elérkezünk a valódi megjelölthöz, amely magán belül is magát jelöli meg.

A magát tételező jelölt megismétli magán belül is a jel–jelölt struktúrát, de ez csak mint benső látszat áll fönn – valójában a magát tételező jelölt a valódi alap, amelyben a jelölt magát láttatja. Ez a jelölés folyamatának végpontja, az a képzet, amely teljességgel az elme sajátja, s amelyben a reflexió feloldódik. A jelölők másra, a jelöltre reflektálnak, miközben a jelölt magába fogadja ezt a reflexiót, s magán belül tételezi magát. Ezért identitás, ön-azonosság, amely mint körülhatárolt alap jelenik meg: körülhatárolt, meghatározott képzet, azaz a jelölő tárgya.

Ezzel a kifejtéssel az volt a célunk, hogy felmutassuk: a hegeli szellemfilozófia alakzatai sokrétűen strukturáltak, s az egyes alakzatok identitásai mögött sokszoros közvetítés és reflexió van. Ez egyúttal a válaszunk a hegeli rendszeren belüli jel-problematikának arra a fő kérdésére is, hogy miben áll a különbség jelölő és jelölt között, s hogy miként lehetünk biztosak abban, hogy a jelölő lánc (a jelölés folyamata) mikor, melyik pillanatban érkezik el a jelölthöz, azaz menynyiben haladja meg Hegel a reprezentacionalista kettősséget.[34] Vizsgálódásaink alapján azt mondhatjuk, hogy a hegeli képzet-fogalom, amely a szellemfilozófiában a jel-viszony tárgyát (a jelöltet) jelenti, logikai megalapozása révén olyan struktúrának bizonyul, amely „alap"-nak minősül, olyan alapnak, amely magába-reflektált, öntételező identitás, s amely a differenciát magán belül tételezi, s mint alap fönnáll. Ennek értelmében a jelölés folyamata akkor jut el a jelöltig, ha a megjelölést visszafejtő reflexió önmagának lesz a tárgya. Ennek jelensége az, ha többé már nem kutatunk a jelentés után, hanem az a birtokunkban van: közvetlenül a miénk az, amit közvetítettünk. Ez a jel megértése. A jel *a közvetlen közvetítő*, mert általa a közvetítés reflexiója az önközvetítés reflexiójává válik a jelöltön belül. Ez az idézett első és kulcsmondat mélyebb jelentése.

Összegzésképpen elmondhatjuk, hogy a hegeli alap-fogalom vizsgálata során bebizonyítottuk: a jelölés alapja a képzet. Ez az alap azonban nem szilárd fundamentum, hanem már közvetített és magában közvetítődő önreflexió, öntételezés. Arról van szó, hogy a magánvaló kanti koncepciójának átértelmezése során Hegel olyan területre talál, amely a jelenkori angolszász filozófiára is termékenyen hatott és hat napjainkban is. Számos ponton azonban kérdéses, hogy meddig és milyen mértékben lehetséges Hegel gondolatait beemelni a pragmatista gondolkodás világába.

IRODALOM

Brandom, Robert 2010. *A Spirit of Trust: A Semantic Reading of Hegel's Phenomenology*. (4. fejezet: *Mediating* the Immediate.) Kézirat, publikálva: < http://www.pitt.edu/~brandom/hegel/index.html >, utolsó hozzáférés: 2013. március 16.

Burns, Tony 2000. The purloined Hegel: semiology in the thought of Saussure and Derrida. *History of the Human Sciences*, 13/4. 1–24.

Culler, Jonathan 1986. *Ferdinand de Saussure – Revised edition*. Ithaca/NY, Cornell University Press.

[34] Lásd ehhez a 33. jegyzetet és a hozzátartozó fő szöveget.

Cunningham, Gustavus Watts 2001. *Thought and Reality In Hegel's System*. Ontario, Batoche Books. (Első kiadása: 1910.)
Fulda, Hans Friedrich 1978. Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik. In Seminar: *Dialektik in der Philosophie Hegels*. Frankfurt, Suhrkamp. 33–69.
Gadamer, Hans-Georg 1971. *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*. Tübingen, Mohr Siebeck.
Gadamer, Hans-Georg 1984. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1957a. *A logika tudománya*. 1. (A lét tana) Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1957b. *A logika tudománya*. 2. (A lényeg tana) Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1963. *Wissenschaft der Logik*. Hamburg, Felix Meiner.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979. *A filozófiai tudományok enciklopédiája. A természet filozófiája*. 2. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1981. *A filozófiai tudományok enciklopédiája. A szellem filozófiája*. 3. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
Jäger, Ludwig 2003. Wissenschaft der Sprache – Einleitender Kommentar zu den Notizien aus dem Gartenhaus. In F. de Saussure: *Wissenschaft der Sprache. Neue Texte aus dem Nachlass*. Frankfurt, Suhrkamp. 11–55.
Kant, Immanuel 1995. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Szeged, Ictus.
Makk Norbert 2001. Hegel lesen – Exemplarische Darstellung der Analyse des §459 der Enzyklopädie. In Michael Quante – Rózsa Erzsébet (szerk.) *Vermittlung und Versöhnung. Die Bedeutung der Hegelschen Philosophie in einem zusammenwachsenden Europa*. Münster, LIT Verlag.
Makk Norbert 2002. Das Zeichen in Existenz. In *Hegel-Jahrbuch*. Berlin, Oldenbourg Akademieverlag. 170–173.
Makk Norbert 2003. Hogyan olvassuk Hegelt? In Rózsa Erzsébet – Michael Quante (szerk.) *Az aktuális Hegel: tanulmánykötet a Münsteri Wilhelmsuniversität és a Debreceni Egyetem együttműködésében*. Ford. Makk Norbert. Debrecen, Debreceni Egyetem Kossuth Egyetemi Kiadója. 168–186.
Marcuse, Herbert 1989. *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt, Suhrkamp.
Marx, Werner 1981. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt, Klostermann.
Rohs, Peter 1978. Der Grund der Bewegung des Begriffes. In Dieter Henrich (szerk.) *Die Wisselschanft der Logik und die Logik der Reflexion*. Hegel-Studien, Beiheft 18.
Rorty, Richard 1997. *Megismerés helyett remény*. Ford. Boros János és Csordás Gábor, Pécs, Jelenkor.
Rorty, Richard 2003. Some American Uses of Hegel. In Wolfgang Welsch – Klaus Vieweg (szerk.) *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*. München, Wilhelm Fink Verlag.
Rózsa Erzsébet 1996. Hegel a megbékélésről – Repedések a rendszeren…? *Gond*, 11. 256–287.
Rózsa Erzsébet 2007. Individualitás, fogalmiság, rendszer. A hegeli gyakorlati individualitás státusáról és jelentőségéről. *Kellék*, 33–34. 39–62.
Schindler, Bruno 1994. *Die Sagbarkeit des Unsagbaren – Hegels Weg zur Sprache des konkreten Begriffs*. Würzburg, Königshausen und Neumann.
Schmidt, Klaus J. 1997. *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik – Die Lehre vom Wesen*. Paderborn–München–Wien–Zürich, Schöningh.

Simon, Josef 1966. *Das Problem der Sprache bei Hegel*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag.
Surber, J. Paul 1975. Hegel's speculative Sentence. In Friedhelm Nicolin – Otto Pöggeler (szerk.) *Hegel-Studien* 10. Bonn, Bouvier. 211–230.
Welsch, Wolfgang 2001. Hegel és az analitikus filozófia. Ford. Drimál István. *Magyar Filozófiai Szemle* 45/1–2. 177–197.
Wohlfart, Günter 1981. *Der Spekulative Satz: Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*. Berlin–New York, Walter de Gruyter.
Wohlfart, Günter 1984. *Denken der Sprache – Sprache und Kunst bei Vico, Hamann, Humboldt und Hegel*. Freiburg–München, Verlag Karl Alber.

Tanács János

A Bolyaiak *absurdum*-vezérelt helyettesítési kísérletei a *Párhuzamosok Problémájának* megoldására*

I. BEVEZETÉS

A párhuzamosok problémájának története során három fő megoldási kísérlet öltött formát: (1) a párhuzamossági posztulátumot közvetlen bizonyítás segítségével levezetni a maradék axiómarendszerből, (2) közvetett módon, azaz a párhuzamossági posztulátum tagadásából levezett ellentmondás révén bizonytani a posztulátum igazságát, (3) egyszerűbb, könnyebben belátható axiómát találni, amellyel a posztulátum/axióma helyettesíthető.

A nem-euklideszi geometria matematikatörténet-írási irodalmában a *reductio ad absurdum* típusú indirekt bizonyítás szinte kizárólagos szerephez jut a másik két megoldási kísérlet rovására. Ez egyben az indirekt bizonyítás túlértékelését is jelenti. Az írások egy része úgy tekint az indirekt bizonyítások színre lépésére a történet adott pontján, mint ami a probléma megoldási kísérleteinek sorában gyökeres fordulatot hozott: végre a nem-euklideszi geometria felfedezése felé mutató lépések történtek (Eves 1997. 54; Houzel 1992. 3; Martin 1975. 302; Sommerville 1958. 11). Mivel Saccheri (és Lambert) módszerét *reductio ad absurdum* típusú indirekt bizonyításként tartják számon, ezért Bonola, Houzel és Sommerville szerint az igazi fordulat Saccherinek és az általa alkalmazott módszernek köszönhető (Bonola 1955. 97; Houzel 1992, 3; Sommerville 1958. 11).

A *reductio ad absurdum* típusú indirekt bizonyítás tűnik ugyanis olyan módszernek, amely képes az anti-euklideszi állításokat és a köztük lévő belső kapcsolatokat feltárni. Bár az anti-euklideszi állítások és összefüggések a nem-euklideszi geometriától többek között abban a nagyon fontos dologban különböznek, hogy nem bírnak az euklideszi geometriától független, önálló entitás státuszával, mégis a nem-euklideszi geometria csírájaként értékelhetők. Ezért a *reductio ad absurdum* típusú indirekt bizonyítást tekintik úgy, mint

* A dolgozat elkészítését az OTKA K 72598 számú pályázata, valamint a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0009 számú pályázata támogatta. Köszönettel tartozom Fehér Mártának, Láng Benedeknek, Margitay Tihamérnak és Zemplén Gábornak észrevételeikért és javaslataikért.

ami képes volt az euklideszi feltevésrendszer belsejében a nem-euklideszi geometriát kicsíráztatni.

Egyes szerzők éppen a heurisztikus termékenység alapján állítják szembe az indirekt és a direkt kísérleteket: „a megoldási kísérletek sora mindaddig meddő maradt, amíg direkt bizonyításokkal próbálkoztak, míg az indirekt kísérletek keresése hosszú, éles elméjű okoskodás segítségével meglepő tételekhez vezetett" (Szénássy 1992. 161).[1]

Ezzel szemben a helyettesítési kísérletek alig vonzottak figyelmet, és ha mégis, akkor is kimerült a dolog a javasolt helyettesítő axiómák ismertetésében – a további metodológiai részletek nem képezték vizsgálódás tárgyát.

Az indirekt bizonyítások túlreprezentálása és túlértékelése a direkt bizonyítások meddőnek nyilvánításával és a helyettesítő kísérletek negligálásával együtt azt a képet festi a nem-euklideszi geometria felfedezéséhez vezető folyamatról, hogy kizárólag az indirekt módszer nyilvánítható (legalább utólag visszatekintve) módszertanilag gyümölcsözőnek.

Nincs ez másként a Bolyaiak esetében sem. Bár Bolyai Farkas mindhárom módszerrel próbálta megoldani a problémát, az irodalom a legtöbb figyelmet indirekt kísérleteinek szenteli. A helyettesítési kísérletek módszertani részletei pedig egyáltalán nem kerültek az elemzések és vizsgálódások látóterébe. Bár a helyettesítési próbálkozások ignorálásának nincs explicit indoklása, a ki nem mondott megfontolások nagyjából a következőképpen rekonstruálhatók. A párhuzamossági posztulátum helyettesítésére szánt matematikai állítás egyszerűségének, könnyebb beláthatóságának interszubjektív megítélése és közösségi elfogadása első ránézésre is problematikusnak tűnik. Nem csupán aktuális, modern nézőpontunkból, hanem már az adott történeti pillanatban is világos kellett (vagy kellett volna) lennie annak, hogy bármely egyedi javaslat alapvetően vitatható lesz, következésképp a probléma végérvényes lezárása ily módon nem remélhető. A helyettesítési kísérletek azt a benyomást keltik, hogy lényegileg elhibázottak voltak, és emiatt további módszertani részleteik sem érdemelnek figyelmet. Ráadásul úgy tűnik, hogy ez a megoldási kísérlet nélkülöz minden további metodológiai finomságot: a módszer egy adott állítás egyszerűségére és a könnyebb beláthatóságára vonatkozó igény bejelentésében, valamint ezeknek a tulajdonságoknak a közösségi kiértékelésében összegződik.[2] És bár a helyettesítő állítás és a párhuzamossági posztulátum logikai ekvivalenciája (egymás-

[1] „Mások – jeles matematikusok mellett dicsőségre vágyó műkedvelők is – azon fáradoztak, hogy az euklideszi geometria többi alaptételére támaszkodva bebizonyítsák az 5. posztulátumot. Ez az út is terméketlennek mutatkozott mindaddig, amíg *direkt* bizonyításokat kerestek. Ezzel szemben meglepő eredményekhez vezettek azok az *indirekt* bizonyítási kísérletek, amelyeket arra a feltevésre építettek, hogy az euklideszi axióma nem igaz." (Szénássy 1970, 165. Kiemelések az eredetiben – T. J.)

[2] Bolyai Farkas kapcsán ez úgy finomodik, hogy azért is érdektelenek a módszertani részletek, mert a *Tentamen*ben szereplő nyolc helyettesítő axióma egyet kivéve korábbi állítások alig módosított átvétele: „Nagyon valószínű, hogy jó húsz év során gyarapodott ennyire e

ból való kölcsönös levezethetősége), amelyet a javaslattevőnek szükséges volt megmutatnia, további vizsgálódásra érdemes lehetne, ezt a módszer alapvetően problémás volta érdektelenné teszi.[3]

Bolyai János esetében az indirekt bizonyítások iránti pozitív elfogultság a másik két megoldási kísérlet rovására még inkább kézzelfogható. A matematikatörténet-írás szerint Bolyai János 1821 előtt, amikorra is realizálta, hogy a párhuzamosok posztulátumának bizonyítása hiábavaló, kizárólag indirekt próbálkozások keretében próbálkozott problémájának megoldásával (Szénássy 1992, 161). Az irodalom azt is sugallja, hogy Bolyai János nem kísérletezhetett olyan elhibázott vagy meddő módszerekkel, mint a direkt bizonyítás vagy a helyettesítési kísérlet. A leírások kimerülnek az indirekt módszer megnevezésében, és nem képezték vizsgálódás tárgyát sem a módszertani részletek, sem a kísérletek episztemológiai hozzájárulása a végső, nem-euklideszi fejleményekhez.

Mindezeket figyelembe véve a következőkben amellett kívánok érvelni, hogy a Bolyaiak matematikai gyakorlata, így Bolyai János 1821 táján követett módszere *sem* a párhuzamosok posztulátumának *reductio ad absurdum* típusú indirekt bizonyítása. Ezzel összefüggésben egyrészt azt képviselem, hogy a Bolyaiak *absurdum*-kereső módszere nem kizárólag az indirekt bizonyításokhoz kapcsolódott, hanem a helyettesítési kísérletek keresésében is szerepet játszott. Másrészt amellett fogok érvelni, hogy a Bolyaiak *absurdum*-kereső módszere nem *logikai ellentmondás* feltárását, hanem ettől különböző matematikai abszurditás keresését célozta. Végül megpróbálom azonosítani az *absurdum*-vezérelt helyettesítési kísérleteknek a Bolyai-geometriához való eljutásban játszott episztemológiai szerepét.

II. A KÉT BOLYAI 1821 TÁJÁN KÖVETETT MÓDSZERÉNEK MATEMATIKATÖRTÉNET-ÍRÁSI BEÁLLÍTÁSA

A matematikatörténet-írás szerint Bolyai Farkas kutatásainak első periódusára az jellemző, hogy meg volt győződve a párhuzamossági posztulátum maradék axiómarendszerből való levezethetőségéről. Erre a meggyőződésre alapozva próbálta cáfolni a posztulátummal ekvivalens állítás tagadását. Erőfeszítésének írásbeli dokumentációja, amelyet a Gausshoz 1804. szeptember 16-án írott levélhez mellékelt, *Theoria Parallelarum* néven vált ismertté. A párhuzamossági posztulátummal ekvivalens állítás, amelynek tagadását ellentmondás révén cáfolni kívánta, a következő (Szénássy 1970. 156–157; Szénássy 1975. 104; Szénássy 1992. 151): az egyenes távolságvonala, azaz az egyenestől egyenlő távolságra elhelyez-

szám, olyképp, hogy egyes axiómák megfogalmazásához már régebbi időkben mások által közöltek kis módosítása nyújtott Bolyainak segítséget." (Szénássy 1975. 107)

[3] Lásd Bolyai Farkas kapcsán a II. pontban.

kedő pontok alkotta vonal maga is egyenes. Gauss a válaszlevélben rámutatott, hogy Bolyai Farkasnak nem sikerült kielégítően bizonyítania az ellentmondást. Bolyai Farkas egy kiegészítésben *(Supplementum 1808)* próbálta orvosolni a problémát, ezt 1808. decemberi 27-i levelében küldte el Gaussnak. Ez a levél megválaszolatlan maradt. Az irodalom szerint Bolyai Farkas ekkortájt új irányban kezdte keresni a párhuzamosok problémájának megoldását: a párhuzamossági posztulátumnál egyszerűbb, könnyebben belátható helyettesítő axióma keresése évtizedekre lekötötte a figyelmét (Szénássy 1970. 157; Szénássy 1975. 106; Szénásy 1992. 153).

A Gausshoz írott levelezésben (a *Theoria Parallelarum*ban és a *Supplementum*-ban) közzétett ellentmondáskeresés alapú korai bizonyítási kísérletek részletesen kerülnek bemutatásra és elemzésre (Szénássy 1970. 156–157; Szénássy 1975. 103–106; Szénássy 1992. 150–153), és értékelésük is alapvetően pozitív. Ezzel szemben Farkas fő művében, a *Tentamen*ben (1831) publikált helyettesítési próbálkozások (Szénássy 1970. 157–161; Szénássy 1975. 107–109), módszertanilag sokkal negatívabb megítélésben részesültek. Ezek a próbálkozások kevés figyelmet kaptak, és a Farkas által javasolt helyettesítő axiómák értékelése is alapvetően negatív. Két dolgot vetnek Bolyai Farkas szemére. Egyrészt, hogy a javasolt helyettesítő axiómák szándékuk ellenére egyáltalán nem szemléletesek és egyszerűek (Szénássy 1970. 158; Szénássy 1975. 106). Másrészt megalkotásuk nem tűnik komoly intellektuális munkának, hiszen korábbi javaslatok kissé módosított átvételének tűnnek.[4]

A helyettesítő axiómák előállításának módszertani részletei pedig azért is érdektelenek, mert „[az egyszerűség megítélésére igénybe vett] 'súlyozás' és a felhasznált eszközök szemléletességének kérdése azonban egyéni megítélés dolga. A következőkben ezért sem az ekvivalencia, sem az egyszerűségi vizsgálatokkal részletesen nem foglalkozunk." (Szénássy 1975. 107.)

Ha a Bolyai János-féle nem-euklideszi geometria megformálásának folyamata felé fordulunk, akkor azt látjuk, hogy a korai időszak módszerét a párhuzamos-

[4] „Nagyon valószínű, hogy jó húsz év során gyarapodott ennyire [nyolcra – T. J.] e szám, olyképp, hogy egyes axiómák megfogalmazásához már régebbi időkben mások által közöltek kis módosítása nyújtott Bolyainak segítséget" (Szénássy 1975. 107).

„Nem mind a kilenc helyettesítő axióma Bolyai [Farkas – beszúrás tőlem. T. J.] eredeti alkotása, néhány közülük némi hasonlóságot mutat előzőleg már ismert ekivalens posztulátumokkal. A *Tentamen*ben levő megfogalmazásuk rendkívül nehézkes, Bolyai szokatlan szóhasználata szinte elfedi a szemléletileg könnyen belátható geometriai tartalmat." (Szénássy 1975. 106.)

Szénássy művének angol kiadásában némiképp sarkosabban fogalmaz: „The wording of the substitute postulates proposed in the *Tentamen* is laboured, some statements are rather vague and sometimes the involvement of the motion of time (tempus) conceals the otherwise plausible geometrical contents. Their originality can also be questioned: they are much rather the re-wording of attempts made during the earlier centuries to replace the parallel postulate. What still endows them with some significance is that Bolyai just have thought over the proof of their equivalence with the Euclidean parallel postulate." (Szénássy 1992. 153.)

sági posztulátum valamely ekvivalensének tagadására adandó *reductio ad absurdum* típusú cáfolat kereséseként jellemzik. Mivel Saccheri és Lambert is *reductio ad absurdum* típusú indirekt bizonyítással próbálta a kérdést megoldani (Bonola 1955. 23; 43 és 97; Houzel 1992. 3 és Sommerville 1958. 11), és Bolyai János módszere ugyanaz, mint az előbbi két geométeré (Bonola 1955. 23 és 97; Stackel 1913. 76; Stackel 1914. 74), így értelemszerű, hogy Jánosé is indirekt bizonyítás. Howard Eves János módszerét ellentmondás keresését célzó kísérletként jellemzi (Eves 1997. 61), míg Jeremy Gray olyan leírását adja János korai próbálkozásainak, amely a párhuzamosok problémájának *reductio ad absurdum* alapú megoldásaihoz közelíti: „Mindketten [ti. Bolyai János és Lobacsevszkij] abbéli meggyőződésükben kezdtek a párhuzamosok problémáján dolgozni, hogy szert tesznek az alternatív hipotézis kétséget kizáró cáfolatára" (Gray 1979. 96).

Különös, hogy sem Bonola, sem Eves, sem Gray nem hivatkoznak semmilyen konkrét történeti evidenciára állításuk alátámasztása céljából (Bonola 1955. 97; Eves 1997. 61; Gray 1979. 96). Ezzel együtt igaz, hogy állításuk közvetett módon megtámogatható, és ehhez a leginkább kézenfekvő út a legjobb elérhető másodlagos forráshoz, jelesül a Paul Stackel által publikált forrásokhoz fordulni. Stackel nem csupán Saccheri és Lambert módszeréhez hasonlítja a János által követett utat, hanem idéz egy olyan, Jánostól származó fragmentumot, amely a módszer részleteit illetően is fontos adalékokkal szolgál. (A továbbiakban ezt *1. Fragmentum*nak fogom hívni.)

1. Fragmentum

> „A XI. axióma bebizonyíthatására – írja János – először azt az utat követtem, hogy bebizonyítsam, hogy az egyenessel egyenközű vonal, azaz a síkban tőle mindenütt egyenlő távolságra lévő vonal szintén egyenes, és e végből megvizsgáltam, hogy mik az ilyen vonal tulajdonságai az ellenkező esetben." Ma tudjuk, hogy Saccheri (1733) és Lambert (1766) ugyanerre az útra léptek és jó darabot meg is tettek rajta (Stackel 1914, 74).[5]

[5] A fragmentum eredetije mint elsődleges forrás nem ismert, ezért csak a Stackel által közölt formában áll rendelkezésünkre. Fontos azonban, hogy a Bolyaiaktól származó idézetek, szövegek, levelek stb. Stackel-féle közlései rendkívül precízek. Érdemes megjegyezni, hogy Stackel 1913-as eredeti német munkájának egy évvel későbbi, 1914-ben kiadott magyar nyelvű fordításában közölt, a Bolyaiaknak tulajdonított szövegek tökéletes egyezést mutatnak azokkal a forrásokkal, ahol lehetőségünkben áll összevetni a kettőt, így például a később alaposan elemzett, Bolyai Farkas által Jánosnak küldött 1820. április 4-i keltezésű levelet is. Mindez azt mutatja, hogy Stackel fordítója, Rados Ignácz a német főszöveget lefordította, a forrásokat viszont az elérhető eredetiben közölte. Ennek alapján jó okunk van elfogadni Stackel forrásközléseit azokban az esetekben is, ahol az eredeti nem áll rendelkezésünkre.

Szénássy szerint „[k]ezdetben Bolyai János is az indirekt bizonyítás útját követte, de 1825-ben új, forradalmian merész irányba indult el" (Szénássy 1970. 165). Egy másik esetben pedig Bolyai János módszerét közvetlenül Bolyai Farkas indirekt kísérleteivel kapcsolja össze:

> Apja nyomdokain haladva, kezdetben (1820 körül) Bolyai János is az euklideszi párhuzamossági posztulátum helyettesítőjének indirekt bizonyításával próbálkozott. Hamarosan, talán még abban az évben, realizálta az ilyen irányú kísérletek terméketlenségét. (Szénássy 1992. 161, fordítás tőlem – T. J.)

A matematikatörténet-írás többnyire az 1820-as évet tekinti a párhuzamosok problémájának kutatásában bekövetkezett gyökeres fordulat idejének: Bolyai János ekkor adta fel azt a feltevését, hogy a párhuzamosok posztulátuma a maradék axiómarendszertől nem független. A szakirodalom szerint ebből fakadóan értelemszerűen feladta, hogy a maradék axiómarendszerből a párhuzamossági posztulátumot levezesse, illetve bebizonyítsa. Ez a módszertani fordulat a két Bolyai közötti levélváltással kerül alátámasztásra (Gray 1979. 96–97; Gray 2004. 50–51).

A levélváltás első felvonásában Bolyai János tudósította apját arról, hogyan gyürkőzött neki a kérdés megoldásának. Bolyai Farkas erre a hírre inkább kétségbeesett, mint örült, ezért válaszlevelében megpróbálta óva inteni fiát, felvázolva azokat a rá váró nehézségeket, amelyekkel majd szembe kell néznie. A történeti probléma az, hogy a levélpár első darabja, János Farkashoz írt levele elveszett, ezért csupán Bolyai Farkas híres és bizonyos vonatkozásokban sokat idézett 1820. április 4-i levele nyújt fogódzót a rekonstrukcióhoz (Benkő 1975. 117–28).

A szóban forgó levél első része, ahol Farkas elvileg óva inti fiát („A parallelákat azon az úton ne próbáld…"), a leggyakrabban idézet szövegek közé tartozik a Bolyai-féle geometria megszületésének kánonjából (Alexander 2006. 715; Boyer 1968. 587; Gray 1979. 96; Gray 2004. 51; Martin 1975. 307; Rosenfeld 1988. 108; Struik 1981. 289–291; Stillwell 1989. 272; Szénássy 1992. 159; Weszely 1981. 62–63; Weszely 2002. 62–39). Ezzel szemben a levél későbbi, módszertani vonatkozású részét alig idézik; ha mégis, akkor nem kötik össze a levél első részével (Weszely 1981. 62–63; Weszely 2002. 62–63). Ez azért is különös, mert a módszertani rész felvezető mondata igen erősen rezonál az egyszer már elhangzott intésre. Bolyai Farkas tehát először általános formában fogalmazza meg a Jánosra váró nehézségeket, itt alapvetően arról van szó, hogy fogja az életét szétzilálni a párhuzamosok problémájával való foglalkozás. Ezt követően pedig a Bolyai János előtt álló konkrét metodológiai nehézségeket ecseteli: azokat, amelyek a választott módszerből fakadnak. (A továbbiakban *2. Fragmentum* néven is hivatkozom a szövegre.)

2. Fragmentum: Módszertani figyelmeztetés

> Ne próbáld, soha meg nem mutatod, hogy azokkal a meg nem szűnő mind egymértékű béhajlásokkal valaha az alsó rectát vágni fogja… egy örökké magába vissza forgató circulus van ebbe a matériába, szünetlen becsaló labirintus, mint a kincsásó elszegényül, aki ebbe elegyedik s tudatlanul marad. – Akármicsoda absurdumra menj ki, mind semmi, nem teheted axiomának; felteszem, hogy Δ–τ *s akárhány oldalú polygonumot lehet csinálni, ha nem igaz a parallelar[um] theoria, melynek minden szegleteinek summája omni dabili kisebb, s ezer efélék*, a recta egyedül volna, mely a reá írt perpendicularisokat mind vágná, több recta nem volna, mely mind vágná azokat – a legkisebb szegletbe bé lehetne tenni a legnagyobb convexus angulust mind a két infinitum crussával. Akármekkora, akármilyen kicsi summa duorum internorumra lehetne demonstrálni, hogy vágja két recta egymást akármilyen nagy rectának két végéről, osztán a többit cum rigore tudom; de már ilyent axiomának venni nem lehet. Mindenik demonstratio sokból áll együtt, külön is némelyik hosszú – egyszer mind közlöm. Vannak olyan axiomák is az enyimek között, melyek hirtelen jóknak tetszenének; de nem jók, nem tökéletes simplex s elég tiszta fundamentum egy olyan tudománynak, amilyen a Geometria. (Benkő 1975. 125.)[6]

Bolyai János alternatív hipotézis cáfolási kísérletét Jeremy Gray közvetlenül Bolyai Farkas első, általános figyelmeztetésével kapcsolja össze Gray (Gray 1979. 96): ez azt sugallja, hogy a Farkas által Jánosnak tulajdonított módszer ellentmondás-kereső eljárás. Bár Farkas csak itt, a levél módszertani figyelmeztetést tartalmazó részében hozza szóba az *absurdum*ra kifuttatott próbálkozások kudarcát, első látásra úgy tűnik, hogy a *Módszertani figyelmeztetés* alátámasztja Gray és Szénássy módszertani olvasatát, miszerint az 1820-as évben Bolyai János – apja nyomdokain haladva – valóban *reductio ad absurdum* típusú indirekt eljárással kísérletezett.

Mielőtt megpróbálnám részleteiben megmutatni, hogy miért elégtelen, illetve téves a levél módszertani olvasata, és ezzel együtt a Bolyaiak módszerének leírása, összefoglalnám a körvonalazódó matematikatörténeti képet.

A kép öt fő alkotóelemből áll. Az első, hogy Bolyai János módszere megegyezik Saccheriével. Ez az állítás azonban, legalábbis ahogy megjelenik a publikációkban, inkább kinyilvánításként van jelen az irodalomban, lényegében nincs alátámasztva közvetlen történeti evidenciákkal. A második képalkotó elem az a Jánosnak tulajdonított módszertani leírás (az *1. Fragmentum*), amelyet csak Stackel közléséből ismerünk. Annak ellenére, hogy ez csak másodlagos forrás, jó

[6] Vö. Stackel német művének magyar fordításával (Stackel 1914. 74–76), amelyben a fenti levelet eredeti nyelvén, azaz magyarul közölték, valamint az eredeti német művel, amely számára viszont Rados Ignác a levelet fordította le németre (Stackel 1913. 76–78).

okunk van elfogadni, mint töredékes, de hiteles beszámolót.[7] A harmadik elemet Szénássy azon állításai alkotják, amelyek szerint Bolyai János módszere az indirekt bizonyítás volt, és ez hasonlatos, illetve össze is kapcsolható Bolyai Farkas korai időszakának indirekt eljárásával. Ezek az állítások ismét csak közvetlen történeti alátámasztás nélkül állnak. A negyedik elem az a kapcsolat, ahogyan Jeremy Gray összeköti az alternatív hipotézis cáfolására irányuló Bolyai János-féle korai kísérleteket Bolyai Farkas 1820-as levelének általános intelmeket megfogalmazó részével (Gray 1979. 96; Gray 2004. 50–51). Ez vezet el végül a jelen pillanatban legkonkrétabb és legerősebbnek tűnő történeti evidenciához, Bolyai Farkas Jánoshoz írott leveléhez. A levél módszertani intelme, amellett, hogy leírását adja János módszerének, hivatkozik az *absurdum*ra kifutó bizonyításra. Ez alapján végre megalapozottnak tűnik az állítás, hogy Bolyai János módszere 1820 táján a *reductio ad absurdum* típusú indirekt bizonyítás lehetett.

III. A KÉT BOLYAI TÉNYLEGES MÓDSZERE: *ABSURDUM*-VEZÉRELT HELYETTESÍTÉSI KÍSÉRLETEK *REDUCTIO AD ABSURDUM*-TÍPUSÚ CÁFOLÁSI KÍSÉRLETEK HELYETT

A következőkben a fenti két fragmentum módszertani újraértelmezését kívánom elvégezni.

Az *1. Fragmentum* alaposabban szemügyre véve jó néhány érdekességet mutat. Az első az, hogy azoknak a vonalaknak a *tulajdonságára* koncentrál, amelyeknek egy síkbeli egyenestől mért távolsága állandó. A második jellegzetesség, hogy a szöveg nem beszél a bizonyítási folyamat végpontjáról: nincsen szó arról, hogy a végcél a párhuzamossági posztulátum igazságának *ellentmondás* révén történő bizonyítása lenne. Az eljárás önmagában vett céljának a párhuzamossági posztulátummal logikailag ellentétes eset *elemzése* tűnik, nem pedig a cáfolata. Ezek a sajátosságok együtt Bolyai János módszerét megkülönböztetik a fentebb látott *reductio ad absurdum* típusú indirekt kísérletektől, vagy legalábbis megkérdőjelezik, hogy valóban ez utóbbiról van-e itt szó.

Érdemes felfigyelni arra, hogy a szóban forgó fragmentum első mondata a párhuzamossági posztulátummal ekvivalens állítás direkt bizonyítását sejteti. Következésképpen: a kísérlet átfogó célja akár a párhuzamossági posztulátummal ekvivalens állítás bizonyítása is lehet, amelyhez a logikailag ellentétes eset elemzése egyfajta előzetes vizsgálódás a végső cél, azaz a közvetlen bizonyítás megalkotása érdekében. Ez pedig újabb támpont ahhoz, hogy ne tekintsük nyilvánvalónak: itt valóban az indirekt módszer leírásáról van szó.

Az egész azért zavarba ejtő, mert a szöveg egy olyan sémát ír le, ami célját tekintve a direkt bizonyításhoz illeszkedik, miközben a részletek némiképp

[7] Lásd az 5. lábjegyzetet.

magukon hordják a *reductio ad absurdum* jegyeit is, de ennek megkülönböztető jegye: a cáfolási szándék említése nélkül.

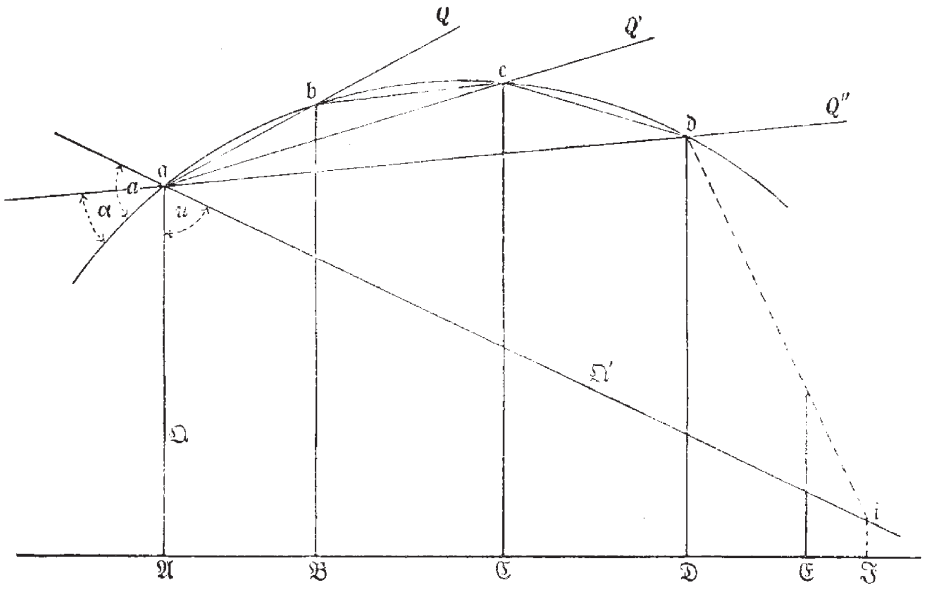
Áttérve a *2. Fragmentum* elemzésére, az általános figyelmeztetéssel indító rész alapján („A parallelákat azon az útan ne próbáld: tudom én azt az utat is mind végig…" Benkő 1975. 123), valamint a módszertani figyelmeztetés részletessége alapján indokoltnak tűnik, hogy a leírt eljárást Bolyai Farkas módszerének tekintsük. Bolyai Farkas pedig úgy beszél a leírt módszerről, mint amely Bolyai Jánosnak is sajátja. Itt fontos emlékeznünk rá, hogy a levélváltás első levele elveszett, ugyanakkor az, ahogyan Bolyai Farkas fiának módszerét jellemzi, és párhuzamba vonja saját korábbi kísérleteivel, nem tekinthető az első levéltől független, véletlen mozzanatnak. Ez alapján az első, Bolyai János-féle levelet egy részletes módszertani beszámolónak gondolhatjuk, és jó okunk van feltételezni, hogy Bolyai Farkas pontosan azt a módszert és következményeit ecseteli, amit János eredetileg a levelében felvázolt. Ezzel együtt is érdemes további érvekkel alátámasztani, hogy valóban van alapunk Bolyai János próbálkozásaként is látni a Bolyai Farkas által leírtakat.

A „meg nem szűnő mind egymértékű béhajlások" kifejezés egy egyenes törött távolságvonalára utal, azaz egy olyan törött vonalra, amely bizonyos pontjai egy egyenestől egyenlő távolságra vannak, és e pontokat egyenes szakaszok kötik össze. Ez az a törött távolságvonal, amelynek tulajdonságait János az *1. Fragmentum* szerint az „ellenkező esetben" (azaz amikor hamis az állítás, hogy „az egyenestől egyenlő távolságra lévő vonal egyenest alkot") vizsgálni kezdte. Van azonban egy töredék is, amelyben Bolyai János az „egyenletes polygonális vonal vagy tört egyenes" vizsgálatáról – tehát olyan esetről, amikor a párhuzamosok posztulátuma nem igaz – beszél (Stackel 1913. 234; Stackel 1914. 235).[8]

Bolyai Farkas a *2. Fragmentum*ban tehát pont olyan törött távolságvonalakról beszél, mint amelyek vizsgálatára János is utal az *1. Fragmentum*ban. Következésképpen a két módszertani vonatkozású töredék egymással szoros kapcsolatban van a „meg nem szűnő mind egymértékűen béhajló vonalakon" keresztül.

A *2. Fragmentum* módszertani figyelmeztetésében felfigyelhetünk a szövegben egy törés pontra: a kezdőmondat („Ne próbáld, soha meg nem mutatod, hogy azokkal a meg nem szűnő mind egymértékű béhajlásokkal valaha az alsó rectát vágni fogja") intése a gondolatjelig valóban értelmezhető lenne a párhuzamossági posztulátummal ekvivalens állítás cáfolási kísérleteként. A gondolatjelet követő rész azonban nem. Hogy miért nem, az a „meg nem szűnően egymértékű

[8] A teljes szövegkörnyezet: „Valamely tetszés szerinti egyenletes polygonális vonal vagy tört egyenes vizsgálata, melyre a párhuzamosaknak arra a feltevésre támaszkodó értelmezése indított, hogy van két egyenes, melyeknek távolsága mindenütt egyenlő, ép úgy mint atyámnál, nálam is az első út vagy gondolat volt, melynek alapján a XI. axiómát vagy X-et [Bolyai János és Farkas jelölése a római tizenegyes szám jelölésére – T. J.] bebizonyítani, helyesebben és biztosabban vele tisztába jönni próbáltam és bebizonyítani vagy eldönteni törekedtem, hogy minden ilyen fajta vonal vagy önmagába tér vissza, vagy legalább csomós."



1. ábra. Az „egymértékűen béhajló vonalak" konstrukciója Bolyai Farkasnál.
(Az eredeti ábra lelőhelye: Stackel 1914/2, 105.)

béhajló vonalaknak" Bolyai Farkas kísérleteiben játszott különböző szerepeiből érthető meg.

Nem meglepő, hogy ezek a „meg nem szűnően egymértékű béhajló vonalak" Bolyai Farkas megoldási próbálkozásaiban is visszatérő szerepet játszottak: nem csak a szóban forgó levélben beszél sajátjaként róluk, hanem a publikált kísérletekben is azonosíthatók, ahogy azt látni fogjuk (Stackel 1914. 43–44).

A „meg nem szűnően egymértékű béhajló vonalakat" két lépésben alkotja meg Bolyai Farkas. Az első lépésben az egyenestől egyenlő távolságra lévő törött vonalat konstruálja meg. Második lépésként pedig e törött vonal *abc*, *bcd*, *cde* … szögeinek egybevágóságát kell bizonyítani a párhuzamossági posztulátum nélkül *(1. ábra)*.

Bolyai Farkas azt próbálta megmutatni, hogy az *a*, *b*, *c*, δ, … pontokra illeszkedő, és egyenlő *abc*, *bc*δ, … hajlási szögű törött vonal az alsó vonalat (azaz az *A*, *B*, *C*, *D*, *E*, *F*…pontokra illeszkedő egyenes vonalat) metszeni fogja. Ha ez kivitelezhető lenne, akkor valóban *reductio ad absurdum* típusú indirekt bizonyítási eljárásnak tekinthetnénk. Meglátásom szerint azonban Bolyai Farkas a levél módszertani részének töréspontját követően (az „[a]kármicsoda absurdumra menj ki, mind semmi, nem teheted axiómának…" résztől kezdődően) másfajta módszerre utal. Amiről itt szó van, az a helyettesítési kísérletek módszeréhez kapcsolódik. Emellett több érv is szól. Elsőként az, hogy a gondolatjel tipográfiailag is két részre osztja a szöveget; ez is a módszertanra vonatkozó meg-

jegyzésekben történő váltást jelzi. A második érv, hogy Bolyai Farkas itt olyan állításról beszél, amely amellett, hogy *absurdum*ot fejez ki, *valamiképpen* axiómaként állítható. Harmadszor, miután felsorol jó néhány, a párhuzamossági axióma hamissága esetén kijelenthető állítást, ezen állítások mint *potenciális axiómák* tökéletességének és egyszerűségének problémájáról ír. Mindez sokkal inkább a helyettesítési esetek problémáiról szóló eszmefuttatásnak tűnik, mintsem a párhuzamossági posztulátum remélt cáfolási kísérletei során előálló nehézségekről szóló beszámolónak. Ezekre alapozva azt állítom, hogy Bolyai Farkas beszámolóját az 'absurdum' kifejezés ellenére sem tekinthetjük egy szokásos értelemben vett *reductio ad absurdum* típusú eljárás leírásának.

A legfontosabb, ami itt hiányzik, hogy igazi *reductio ad absurdum* eljárásnak tekinthessük, a logikai ellentmondás kritériuma. Bár a levél módszertani részének a gondolatjelig tartó szakaszára is igaz volt, hogy az ellentmondásra hivatkozás nem történik meg, de volt alapunk indirekt módszernek rekonstruálni. Így egyfelől igaz, hogy az ellentmondásra hivatkozás hiányában nem kell automatikusan elvetni az eljárás indirekt jellegét. Másfelől azonban legalább egy rekonstrukció keretében tudni kell megmutatni, hogy indokolt a kontextus hallgatólagos információi alapján az ellentmondás keresésére következtetni. Ott azonban, ahol Bolyai Farkas felsorolja a képtelenséget kifejező állításokat, nincs olyan további evidencia, amely a logikai ellentmondás implicit jelenlétét mutatná, ahogy ő sem látszik ellentmondónak tekinteni őket. És emlékezzünk rá, hogy az ellentmondásra utalás hiányzik az *1. Fragmentum*ból is.

Hogy lehet azonban egy abszurditás axióma? A szöveg ugyanis azt sugallja, hogy erről van szó. Értelmezésem szerint nem az abszurditást kijelentő állítás, hanem annak tagadása lehet axióma.

Ha a szóban forgó, abszurditást kifejező állítás valóban ellentmondást eredményezne, akkor az euklideszi párhuzamossági posztulátum nélkül megmaradó, ún. maradék axiómarendszer kiegészítése vele az egész rendszert inkonzisztenssé tenné. Ez azt jelenti, hogy az abszurditást kifejező állítás *tagadását* lehetne a maradék axiómarendszer logikai következménynek tekinteni. Feltéve, hogy a maradék axiómarendszer konzisztens, a maradék axiómarendszer bővítése logikai következményével (azaz: az abszurditást kifejező állítás tagadásával) nem lenne informatív, nem tenne hozzá semmit a maradék axiómarendszerhez.

Más azonban a helyzet, ha az abszurditást kifejező állítás nem eredményezne ellentmondást. Ekkor az állítás tagadása nem logikai következménye a maradék axiómarendszernek, ezért az axiómarendszer tartalmasan, informatív módon bővíthető a tagadott állítással. Addig van tehát értelme a maradék axiómarendszer bővítéséről beszélni, legyen szó akár az abszurditást kifejező állításról, akár a tagadásáról, amíg a képtelenség nem jelent logikai ellentmondást.

Nézzük, milyen történeti evidenciák szólnak amellett, hogy Bolyai Farkas valóban az abszurditást kimondó állítás tagadásával kívánja a maradék axiómarendszert kiegészíteni.

Bolyai Farkas a *Tentamen*ben négy axiómacsoportba sorolva összesen nyolc helyettesítő axiómára tesz javaslatot. Az egyes csoportok a helyzet, a quantitás, az eltérés és a hasonlóság axiómái. Az első két csoportba 3-3 alaptétel tartozik, ezt egészíti ki egy eltéréssel és egy hasonlósággal kapcsolatos axióma. A három helyzeti axióma közül rögtön az első a következőképpen hangzik:

> Bármennyire is növekedjék valamely egyenes, a belső szögek összege, melyeket vele két olyan egyenes alkot, a mely tőle ugyanannak a síknak ugyanarra az oldalára esik, folytonosan fogyva, nem válhatik kisebbé bármely megadhatónál, hacsak az a két egyenes nem metszi egymást (Stackel 1913/2. 98; Stackel 1914/2. 101).

Vessük össze ezt az axiómajavaslatot a *2. Fragmentum*ban szereplő, abszurdként jellemzett alábbi kijelentéssel:

> Akármekkora, akármilyen kicsi summa duorum internorumra [két belső szögösszegre] lehetne demonstrálni, hogy vágja két recta egymást akármilyen nagy rectának két végéről.

Míg az axiómajavaslat azt állítja, hogy a belső szögek összege *nem* válhat kisebbé bármely előre megadható értéknél, addig a párhuzamosok elméletének nem igaz volta arra az abszurditásra fut ki, hogy a belső szögek összege bármely előre megadható értéknél kisebb értéket felvehet. Látható, hogy e vonatkozásban a két állítás egymásból logikai tagadással kapható. Bolyai Farkas tehát a *Tentamen*ben 1831-ben olyan állítást javasolt a párhuzamossági posztulátumot helyettesítő axiómának, amelynek *tagadását* az 1820. április 4-i levelében abszurditásnak nevezi. Érdemes tehát felfigyelni, hogy *ez utóbbi* abszurditás az, amit nem tekint logikai ellentmondásnak.

Ennek fényében Bolyai Farkas korábbi módszertani leírása úgy látható, hogy a párhuzamossági posztulátum nem igaz voltából levezetendő *absurdum*ról van szó, de az előálló abszurditást nem tekinti logikai ellentmondásnak, logikai tagadását pedig helyettesítő axiómának javasolja. Bolyai Farkas tehát nem az abszurditást, hanem tagadását teszi axiómának. Következésképpen az a megjegyzése, hogy akármilyen *absurdum*ra fusson is ki az eljárás, azt eredményül kapott állítás nem tehető axiómának, az elliptikus beszédmódnak tulajdonítható. Mindaddig, amíg az *absurdum*ot a logikai ellentmondással azonosítjuk, nem értelmezhető, hogy akár az ellentmondást, akár a tagadását axiómaként javasolhassa a maradék axiómarendszer kiegészítésére. Az iménti gondolatmenet azonban plauzibilissé válik, ha itt olyan *absurdum*-kereső eljárásról van szó, amelynek eredménye nem logikai ellentmondás, és amelyeknek tagadásával a maradék axiómarendszer kiegészíthető.

Foglaljuk össze az eddigieket. Van két fontos módszertani töredék, és mindkettő annak a feltevésnek a vizsgálatáról szól, hogy a párhuzamosok posztulátuma

nem igaz. Az egyik közvetlenül, a másik közvetve, de megalapozottan hozható kapcsolatba olyan (törött) vonallal, amelynek töréspontjai egyenlő távolságra helyezkednek el egy egyeneshez képest. Annak ellenére, hogy a párhuzamossági posztulátummal ellentétes felvetés vizsgálatáról szólnak, azaz indirekt módszert sugallnak, egyik töredék sem utal arra, hogy a vizsgálódás célja ellentmondás keresése lenne. Bár a módszertani intés első mondatai rekonstruálhatók egy ellentmondás keresését célzó eljárásra utaló megjegyzésként, de a fragmentum határozott tipográfiai töréspontal rendelkezik. E töréspontot követően azonban egy olyan *absurdum*-kereső eljárás részletes leírását találjuk, amely kapcsán feltűnő az ellentmondásra történő explicit vagy implicit utalás hiánya. Ráadásul az eljárás kifejezett céljának tűnik olyan állítások találása, amelyek helyettesítő axiómák lehetnek, és amelyek legnagyobb problémája, hogy nem elég egyszerűek. A töréspontot követően tehát a levél az indirekt bizonyítás jellemzése helyett sokkal inkább a helyettesítési-szimplifikációs eljárás módszertani leírásának tűnik. Azt elsőre valóban különösnek kell tekintenünk, hogy Bolyai Farkas a helyettesítő eljárás összefüggésében beszél bizonyos állítások matematikai abszurditásáról, és hogy a helyettesítő axiómákat előállító módszer *absurdum*-kereső eljárásként jelenik meg. Ezt azonban segít értelmezni, hogy az egyik szóban forgó abszurd matematikai állítás tagadása a *Tentamen*ben valóban egy lehetséges helyettesítő axiómaként kerül elő. Következésképpen, a szóban forgó módszer a megfelelő helyettesítő axiómákat előállító *absurdum*-kereső eljárás jellemzésének tűnik. Ezt a helyettesítő axiómákat generáló *absurdum*-kereső eljárást az 1820. április 4-i levél szövegének fényében nem csupán Bolyai Farkas, hanem Bolyai János módszerének jellemzéseként is kell látnunk. Eszerint korrigálni kell azt a matematikatörténeti beállítást, amely szerint Bolyai János kizárólag az indirekt bizonyítás keretében próbálkozott 1820–1821 táján a párhuzamosok problémájával.

Ha a két Bolyai módszerének fenti jellemzése helyes, akkor annak van néhány további fontos konzekvenciája is. Elsőként az, hogy a *reductio ad absurdum* módszert a neve ellenére rendszerint nem csupán egy képtelenség keresésének eljárásaként, hanem a logikai ellentmondás találását célzó lépéssorként kezelik. Másként: a matematikai *absurdum*ot általában azonosítják a logikai *absurdum*mal, és ez utóbbit pedig a logikai ellentmondással. A két Bolyai fentebb rekonstruált módszere a helyettesítő axiómák előállítására azonban csak akkor tekinthető *reductio ad absurdum*nak (RAA), ha megkülönböztetjük a logikai *reductio ad absurdum*tól, azaz a *reductio ad contradictionem*től (RAC).

A matematikai abszurditás tehát a Bolyaiak számára olyan matematikai különösség vagy paradoxon kijelentése, amely maga nem hamis, és amelynek tagadása igaznak fogadható el. A Bolyaiak számára tehát a matematikai abszurditás fogalma elválik a logikai abszurditás vagy logikai ellentmondás fogalmától.

IV. AZ *ABSURDUM*-VEZÉRELT HELYETTESÍTÉSI KÍSÉRLETEK MÓDSZERÉNEK EPISZTEMOLÓGIAI HOZADÉKA A KÉT BOLYAI SZÁMÁRA

Fontos és nem kézenfekvő kérdés, hogy a *absurdum*-vezérelt helyettesítési kísérletek gyakorlata hogyan érinti a Bolyaiak vizsgálódásainak eredményeit. Sokkal jobban megérthetjük a dolgot, ha kontrasztba állítjuk Saccheri esetével. Saccheri esetében helyesnek látszik a leírás, hogy a párhuzamossági posztulátum tagadásából fakadó következmények vizsgálódásának célja logikai ellentmondás jellegű *absurdum* keresése volt. Ezért aztán amikor azt találta, hogy nem lehet kizárni egymáshoz vég nélkül közeledő egyenesek létezését, akkor ezt az aszimptotikus viselkedést az „egyenes természetével ellentétesnek" találta (Bonola 1955. 43; Gray 1979. 51–62; Rosenfeld 1988. 98–99). Eredményét úgy értékelte, hogy amit az egyenesek viselkedése kapcsán fellelt, az olyan probléma, ami megengedi számára a párhuzamossági posztulátum igazsága bizonyításának lezárását. Számára tehát a feltárt következmény logikai ellentmondásként funkcionált.

Ha azonban valaki azt gondolja, hogy a párhuzamosok problémáját megoldotta és ezért a probléma lezárható, akkor ez kizárja, hogy a nem-euklideszi geometria megalapítója legyen. A nem-euklideszi geometria megalapítása ugyanis annak elfogadását feltételezi, hogy az euklideszi geometriának olyan alternatívája van, amely nem áll ellentmondásban vele. Másként: legalább implicit módon el kell fogadni a párhuzamossági posztulátum függetlenségét a maradék axiómarendszertől. Aki pedig azt hiszi, hogy a párhuzamosok problémáját megoldotta, legalább implicit módon hiszi a párhuzamossági posztulátum függőségét a maradék axiómarendszertől. Az a vélekedés tehát, hogy a párhuzamosok problémája nincs megoldva, szükséges, bár nem elégséges feltétele a problémán való munkálkodásnak. Előfeltétele a nem-euklideszi geometria felé vezető folyamatnak. Ebből a szempontból pedig döntő, hogy a két Bolyai nem azonosította az általuk fellelt *absurdum*ot logikai ellentmondásként vagy valami olyasmiként, ami számukra a vizsgálódás lezárását eredményezhette volna.

A korábbi matematikatörténeti kép szerint úgy lehetett volna látni a két Bolyai és Saccheri közti különbséget, hogy mindnyájan ellentmondást kerestek, de szemben a két Bolyaival csak Saccheri vélte úgy, hogy azt is talált. Az újonnan rekonstruált módszertan fényében azonban a dolog úgy néz ki, hogy a Bolyaiak nem ellentmondást, csupán abszurditást kerestek, és azt is találtak.

Érdemes felfigyelni arra a körkörösségre, amit az eredményeink felszínre hoznak. A korábbi matematikatörténeti kép szerint ugyanis úgy festett a dolog, hogy a Bolyaiak attól függetlenül azonosították volna matematikai abszurditásként a módszer által szolgáltatott eredményeket, hogy ellentmondást kerestek. Az új kép fényében azonban nem ez a helyzet: a módszer céljából fakadó előzetes várakozás és a módszer által szolgáltatott eredmények azonosságot mutatnak,

és egy olyan kört rajzolnak, hogy mind a Bolyaiak, mind Saccheri azt találták, amiért előzetesen elindultak. A módszer által szolgáltatott eredmények értékelése valamilyen módon nem független attól, ami a módszer eredendő célja. Ez a matematikatörténeti eset azt sugallja, hogy a matematikai eredmények értékelésében az előzetes várakozásoknak és szándékoknak nagyobb szerepe lehet, mint azt gondolni szokás.

V. TÁVLATOK

A matematika- és tudománytörténet számos történetet ismer azzal kapcsolatban, hogy bizonyos matematikai fogalmak milyen lényeges változásokon mentek keresztül. Ebből a szempontból az *absurdum*, illetve a *reductio ad absurdum* kifejezések újabb példát szolgáltatnak, és megerősítik azt a történeti módszertani hozzáállást, hogy minden centrális filozófiai, tudományos és matematikai terminust szemantikailag terheltnek kell tekinteni, és azzal az alapvető gyanúval kell közeledni hozzájuk, hogy esetleg mást jelentenek, mint amit evidensnek veszünk.

Hasonlóan általános formában szeretném felvetni azt a kérdést, amit a jelen esettanulmány sugall, jelesül, hogy a nem-empirikus vizsgálódások esetében mennyiben találhatók analóg jelenségek azzal, mint amit a tudományfilozófiai a megfigyelések elméletterheltsége kapcsán a megfigyelési várakozásoknak az észlelésben játszott szerepével összefüggésben jól ismer.

IRODALOM

Benkő Samu 1975. *Bolyai-levelek*. Bukarest, Kriterion.

Alexander, Amir R. 2006. Tragic mathematics: romantic narratives and the refounding of mathematics in the early nineteenth century. *Isis* 97. 714–726.

Bolyai Farkas 1804. A párhuzamosok elmélete. In Stackel 1914/2, 5–15.

Bolyai Farkas 1808. A párhuzamosok elméletének toldaléka. In Stackel 1914/2, 16–22.

Bonola, Roberto 1906/1955. *La geometria non-euclidea: esposizione storico-critica del suo sviluppo*. Bologna, Ditta Nicola Zanichelli. Angol változat: *Non-Euclidean Geometry. A Critical and Historical Study of its Developments*. Ford. Hoartio Scott Carslaw. New York, Dover.

Boyer, Carl B. 1968. *A History of Mathematics*. New York, John Wiley & Sons.

Eves, Howard 1958. *Foundations and Fundamental Concepts of Mathematics*. Mineola, New York, Dover.

Gray, Jeremy 1979. *Ideas of Space: Euclidean, Non-Euclidean, and Relativistic*. Oxford, Clarendon.

Gray, Jeremy 2004. *János Bolyai, Non-Euclidean Geometry, and the Nature of Space*. Cambridge/MA, MIT Press.

Houzel, Christian 1992. The birth of non-Euclidean geometry. In Luciano Boi – Dominique Flament – Jean-Michel Salanskis (szerk.) *1830–1930: A Century of Geometry: Epistemology, History and Mathematics*. Berlin, Springer. 3–21.

Martin, George Erward 1975. *The Foundations of Geometry and the Non-Euclidean Plane*. New York, Springer.
Rosenfeld, Boris Abramovich 1988. A History of Non-Euclidean Geometry. Evolution of the Concept of a Geometric Space. *Studies in the History of Mathematics and Physical Sciences*. 12. Ford. Abe Shenitzer – Hardy Grant. New York, Springer.
Sommerville, Duncan MacLaren Young 1958. *The Elements of Non-Euclidean Geometry*. New York, Dover.
Stackel, Paul 1913. *Wolfgang und Johann Bolyai geometrische Untersuchungen, mit Unterstützung der Ungarischen Akademie der Wissenschaften*. Liepzig–Berlin, B. G. Teubner.
Stackel, Paul 1914. *Bolyai Farkas és Bolyai János geometriai vizsgálatai*. Ford. Rados Ignácz. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
Stillwell, John 1989. *Mathematics and Its History*. New York, Springer.
Struik, Dirk J. 1981. Janos (Johann) Bolyai. In Charles C. Gillispie (szerk.) *Dictionary of Scientific Biography* Vol. 2. New York, Charles Scribner's Sons. 269–271.
Szénássy Barna 1970. *A magyarországi matematika története.* Budapest, Akadémiai.
Szénássy Barna 1975. *Bolyai Farkas (1775–1856)*. Budapest, Akadémiai.
Szénássy Barna 1992. *History of Mathematics in Hungary until the 20th Century*. Ford. Pokoly Judit. Budapest, Akadémiai/Springer.
Weszely Tibor 1981. *Bolyai János matematikai munkássága*. Bukarest, Kriterion.
Weszely Tibor 2002. *Bolyai János. Az első 200 év*. Budapest, Vince.

Koczka Szilárd

Az okság redukcionista elméletei ellen

I. BEVEZETÉS

A kauzalitással kapcsolatos modern metafizikai problémák első ízben a 18. században, David Hume (1973, 2006) okságról vallott nézetei révén kerültek reflektorfénybe. A központi szövegek a *Tanulmány az emberi értelemről* és az *Értekezés az emberi természetről* című művek. Habár a különböző Hume-interpretációk más-más aspektusát emelik ki az *Értekezés*ben és a *Tanulmány*ban foglaltaknak, kétségtelen, hogy a reláció mibenlétére irányuló kérdésfeltevés a Hume előtti filozófiai hagyományban kevésbé állott a vizsgálódások előterében.

Modern hume-iánus elméleten olyan metafizikai megközelítést értünk, amely, bár sok tekintetben eltér Hume eredeti programjától, ám annyiban mindenképpen Hume szellemi örökségének tekinthető, amennyiben az oksági reláció értelmezésekor nem a szükségszerűségre hivatkozik, illetve osztozik Hume azon feltevésében, hogy a reláció tagjai között nem lehet logikai/metafizikai kapcsolat.

A relátumok függetlenségét feltételező modern metafizikai tézis a David Lewis nevéhez köthető hume-i szuperveniencia néven vált ismertté az analitikus filozófiai irodalomban. Ugyan Lewis elméletének egyes feltevéseivel nem minden hume-iánus ért egyet, a közös előfeltevések miatt az itt tárgyalt probléma a modern hume-iánus metafizika bármely megfogalmazása mellett fennáll. A hume-iánus elméletek központi magját alkotó nézetre függetlenségi tézisként fogok hivatkozni. A II. szakaszban e tézis kifejtésére, illetve annak a hume-iánus elmélet különböző megfogalmazásaiban játszott szerepének bemutatására vállalkozom.

A hume-i filozófiai korpusz olyan alternatív interpretációi, melyek szerint Hume egyfajta projektivista elmélet kidolgozásán fáradozott, s így a hagyományosan neki tulajdonított metafizikai tézisek mellett nem kötelezte el magát, jelen vizsgálódás szempontjából irrelevánsak. Az ilyen megközelítések ugyanis nem az oksággal kapcsolatos standard ontológiai kérdések megválaszolásában érdekeltek (vö. Beebee 2006; Ward 2002). A félreértések elkerülése érdekében a továbbiakban hume-iánus elméleten olyan elméletet értek, amelynek központi feltevése az oksági reláció tagjainak logikai és metafizikai függetlensége.

A kortárs irodalom alapján az okságról szóló metafizikai elméletekkel szemben támasztott kritériumoknak tekinthetjük a következőket: az elmélet segítségével kidolgozhatónak kell lennie egy olyan valóságmodellnek, amely összeegyeztethető a természettudományos világképpel, ugyanakkor jól illeszkedik a kauzalitással kapcsolatos, jellemzően preteoretikus meggyőződéseinkhez, intuícióinkhoz is.

A III. szakaszban egy olyan paradoxont mutatok be, mely a hume-iánus metafizika kontextusában megoldhatatlan problémákat vet fel. A pillanatnyi sebesség fizikai fogalma és az oksági tekintetben releváns intrinzikus tulajdonságok feltételezése együttesen paradox következményekhez vezet. A paradoxon Marc Lange (2009) által javasolt nem-hume-iánus, redukcionista feloldása – mint azt a IV. szakaszban látni fogjuk – összeegyeztethető ugyan az okságra vonatkozó intuícióink egy részével, és a tudományos gyakorlattal sem áll közvetlen ellentmondásban, ám a diszpozicionális (Lange terminológiájában szubjunktív) tulajdonságokkal kapcsolatos általános metafizikai problémák miatt ez a javaslat sem tűnik kielégítőnek.

Az V. és VI. szakaszban az okság egyetemességének követelményét vizsgálom. Ez a kritérium nem egyeztethető össze a konzervatív naturalista nézettel, amelyről ugyanakkor kimutatható, hogy az egyetlen tartható naturalista álláspont. Naturalista alapon csak eliminativista vagy nem-redukcionista konklúzióra juthatunk. Nem lehetséges tehát olyan redukcionista metafizikai elméletet alkotni, amely megfelel az elemzés során vizsgált kritériumoknak. Mivel pedig a szóban forgó kritériumok egyike sem hagyható el, a redukcionista metafizika elvetése tűnik a legcélszerűbb megoldásnak.

II. A FÜGGETLENSÉGI TÉZIS

Hume az okság elemzésekor az *érintkezés*, az *állandó együtt járás* és a *szükségszerűség* relációira hivatkozik. Ez utóbbi központi jelentőségű, hiszen az első kettő olyan esetekben is fennállhat, ahol nem beszélünk okságról. Az okság ideájának eredetét vizsgálva megállapítja, hogy az nem származhat érzéki benyomásainkból, ugyanakkor ideáink összehasonlítása során sem tehetünk rá szert. A szükségszerűség ideájának forrását Hume az ember pszichológiai sajátosságaiban véli felfedezni: következtetéseinket pusztán a szokás legitimálja. Az események együtt járásának ismétlődése kialakít egyfajta asszociációs rutint, mely alapján az egyik esemény bekövetkezéséből a másikra következtetünk.

A fentiekben vázolt okfejtést a hagyományos Hume-interpretáció alapján a szükségszerű kapcsolatot feltételező metafizikai elméletek kritikájaként értelmezhetjük (vö. Huoranszki 1993). Lewis is ezt az olvasatot veszi alapul, amikor általános metafizikai tézisét a szükségszerű kapcsolatot tagadó nagy elődd tiszteletére hume-i szuperveniencia-tézisnek kereszteli (Lewis 1986. ix). A hume-i

szuperveniencia alapján a valóságot alkotó alapvető entitások nem rendelkeznek modális karakterrel, az okság és a törvények ezek mintázatára redukálhatók. A tézis kizárja az olyan lehetséges világok létét, amelyek a modális karakterrel nem rendelkező partikuláris, vagy Lange valamivel kifejezőbb terminológiáját kölcsönvéve *szubnomikus* tényeket tekintve megegyeznek, ám különböznek nomikus vonásaikban. A szubnomikus tények Lewis elméletének fényében tökéletesen természetes, intrinzikus tulajdonságok instanciái, mely tulajdonságokról Lewis szerint természettudományos elméleteink tájékoztatnak. „A fizikának megvan a saját listája az „alapvető fizikai tulajdonságokról": a részecskék töltése és tömege, vagy úgynevezett „spinjei", az elemi részecskék „színei" és „ízei", és talán néhány olyan, amit még ezután fedez fel. Más lehetséges világokban, ahol a fizika is más, másfajta fundamentális fizikai tulajdonságok fognak instanciálódni, melyek idegenek a mi világunk tulajdonságaitól" (Lewis 1986. 60).

Mint azt Lewis a *Philosophical Papers* előszavában is hangsúlyozza, az okság kontrafaktuális elemzése nagy ívű metafizikai vállalkozás, amely a hume-i szuperveniencia-tézis kidolgozásának részét képezi (Lewis 1987. xi–xiv). Ebből kiindulva, a hume-i szuperveniencia-tézis ontológiai elkötelezettségei a Lewis-féle okságfogalomban vannak előfeltételezve. A továbbiakban, hacsak külön nem jelzem, neo-hume-iánus okságértelmezésen mindig a humei szuperveniencia-tézisen alapuló elméletet értem.

Lewis a szubnomikus bázis meghatározásakor olyan intrinzikus tulajdonságokra hivatkozik, amelyek a téridő pontjaiban instanciálódhatnak:

> A hume-i szuperveniencia egy újabb spekulatív kiegészítése annak a tézisnek, mely szerint az igazság szuperveniál a létezésen. Azt mondja ki, hogy egy olyan világban, mint amilyen a mi világunk, az alapvető viszonyok téridőbeliek: térbeli és időbeli távolsági relációk és talán betöltési *[occupancy]* relációk pontszerű dolgok és téridőbeli pontok között. Ezen túl azt is kimondja, hogy egy olyan világban, mint amilyen a miénk, az alapvető tulajdonságok lokális tulajdonságok: pontok, vagy pontszerű dolgok tökéletesen természetes, intrinzikus tulajdonságai. Azt állítja tehát, hogy minden más a lokális tulajdonságok téridőbeli eloszlásán szuperveniál a világ teljes története, a múlt, a jelen és a jövő során (Lewis 1994. 474).

Erre a metafizikai álláspontra Jeremy Butterfield pointillista tézisként hivatkozik, és a következő három előfeltevés elfogadásával azonosítja:

(1) A fizikai elméletek alapvető mennyiségei definiálhatók térbeli vagy téridőbeli pontok tulajdonságaiként.
(2) Ezek a mennyiségek a tér vagy a téridő pontjainak intrinzikus tulajdonságai.
(3) Az elméletek modelljei – az egyenletek megoldásai vagy a metafizikusok lehetséges világai – meghatározhatók pusztán ezen pontszerű tulajdonságok megadásával.

Attól függően, hogy az (1) feltevésben térbeli, vagy téridőbeli pontok tulajdonságaiként határozzuk meg az alapvető fizikai mennyiségeket, Butterfield (2006) nyomán beszélhetünk térbeli és téridőbeli intrinzikus tulajdonságokról. A különbség kifejezhető a következő definíciók segítségével:

Térbeli intrinzikusság: Ha *x* tárgy rendelkezik F_t térbeli intrinzikus tulajdonsággal, akkor nincs olyan, az *x*-től *térben szeparált y* tárgy, melynek *G* tulajdonsága F_t következménye lenne.

Téridőbeli intrinzikusság: Ha *x* tárgy rendelkezik F_{ti} téridőbeli intrinzikus tulajdonsággal, akkor nincs olyan, az *x*-től *téridőben szeparált y* tárgy, melynek *G* tulajdonsága F_{ti} következménye lenne.

A pointillizmus első definíciót alapul vevő verzióját Butterfield nyomán *gyenge pointillizmusnak*, míg a második meghatározásra támaszkodó változatot *erős pointillizmusnak* nevezhetjük.

Butterfield (2006. 720–721) négy olyan gyakorlati példát említ, melyek a pointillizmus tarthatatlansága mellett szólnak:

(a) Lewis a klasszikus mechanikára hivatkozik, amikor pontszerű intrinzikus tulajdonságokat posztulál, ugyanakkor, ha a fundamentális mennyiségeket pontszerűnek gondoljuk, hivatkoznunk kell a „betöltési relációra". Az „*x* elfoglalja *y* térbeli/téridőbeli pontot" bináris reláció tagjaként viszont a fundamentális tulajdonságok nem lehetnek teljességgel intrinzikusak.

(b) A klasszikus mechanika a tér, vagy a téridő struktúráit feltételezi. Ez viszont pontok közötti geometriai relációk komplex hálózatát – azaz pontok extrinzikus tulajdonságait – implikálja.

(c) A mechanikából ismert pillanatnyi sebesség csak térben intrinzikus. Időben ez a pont extrinzikus tulajdonsága, hiszen implikálja a tárgy előző és következő időpontokban való létezését.

(d) A kontinuum-mechanika a tér régióit és azok tulajdonságait, valamint az ezek közötti relációkat tanulmányozza, ezzel pedig olyan egységeket kezel fundamentálisként, melyek nem feleltethetők meg Lewis intrinzikus, pontszerű természetes tulajdonságainak.

A fenti példák közül (c) csupán az erős geometriai pointillizmusnak mond ellent, (d) a gyenge megfogalmazással sem egyeztethető össze, míg (a) és (b) attól függően lehetnek az erős, illetve a gyenge pointillizmus ellenpéldái, hogy a betöltési relációt vagy a mechanika által feltételezett geometriai struktúrákat térbeliként vagy téridőbeliként értelmezzük.

A hume-i szuperveniencia Lewis-féle tézise a lehetséges világok szubveniens tényeinek globális eloszlása és a szuperveniens tények (ilyenek az oksági relációk vagy a törvények) közötti összefüggést írja le. A szuperveniencia-reláció nem

csak térben, de időben is globális: a lehetséges világ teljes története folyamán instanciálódó intrinzikus bázistulajdonságok adják azt a mintázatot, melyen a világ nomikus jellemzői szuperveniálnak. Lewis tézise az erősebb, *téridőbeli intrinzikusságot* követeli meg. Lewis a lokalitás (2) mellett is elkötelezi magát, hiszen a szubnomikus tulajdonságok elmélete alapján *pontok* vagy pontszerű dolgok tökéletesen természetes, intrinzikus tulajdonságai. A redukcionizmus (3) pedig a hume-i szuperveniencia-tézisből következik.

A humeiánus elméletnek vannak olyan megfogalmazásai, melyek nem osztják Lewis erős ontológiai elkötelezettségét a bázistényekkel kapcsolatban. Ilyen Jonathan Schaffer (2008) elemzése is, mely az okságot a törvényekre és az aktuális világ történetére redukálható relációként értelmezi. Habár Schaffer is feltételezi a szuperveniencia-relációt a nomikus és szubnomikus tények között, azonban úgy tűnik kevesebb megkötéssel él a szubnomikus bázissal kapcsolatban. Schaffer Lewissal ellentétben nem köti ki például, hogy a bázist alkotó tulajdonságoknak „tökéletesen természeteseknek" vagy a téridő pontjaiban instanciáltaknak kell lenniük. Ez utóbbit azonban – implicit módon – a Schaffer-féle megfogalmazás is feltételezi. Ezt támasztja alá, hogy Schaffer a hume-i szuperveniencia-tézis intuitív hátterét a film és a képkockák hasonlatával szemlélteti: Ahogyan a film nem tekinthető valami többnek a képkockák meghatározott sorrendjénél, az oksági relációk és a törvények sem elsődlegesek a szubnomikus tényekhez képest (vö. Schaffer 2007).

Az érv kedvéért feltehetjük, hogy a Schaffer-féle megfogalmazás összefér a pointillizmus tagadásával. Ám, még ha e feltevés helyes is, a központi tézis továbbra is a szubnomikus bázist alkotó entitások – s így az oksági relátumok – *metafizikai* függetlensége lesz. Schaffer hasonlatával élve: a filmkockák nem csak a film egészétől, de egymástól függetlenül is létezhetnek. A függetlenségi tézis minden hume-iánus megközelítés központi előfeltevései között kell hogy szerepeljen. A következő szakaszban bemutatásra kerülő probléma fényében azonban a függetlenségi tézis és az oksági tekintetben releváns intrinzikus tulajdonságokat posztuláló metafizika tarthatóságával kapcsolatban komoly kétségek merülhetnek fel.

III. A PILLANATNYI SEBESSÉG PROBLÉMÁJA

Az alábbiakban bemutatásra kerülő nehézség a függetlenségi tézis és a tudományos fogalomhasználat összeegyeztethetetlenségére világít rá. E feszültség szemléltetésére elegendő összevetni a pillanatnyi sebesség mechanikában használatos definícióját azzal, amit a hume-iánusok mondanak az oksági reláció természetéről.

Az egyenes vonalú egyenletes mozgást végző test átlagsebességét a megtett út és a mozgás során eltelt idő hányadosaként kapjuk. A test $\bar{v} = s/t$ átlagse-

bessége azonban nem informatív a mozgás részleteit tekintve. Ha részletesebb képet szeretnénk kapni a test mozgásáról, akkor célszerű az átlagsebességet rövid útszakaszokra és rövid időtartamokra kiszámítani. Minél kisebb időtartamot választunk, annál közelebb kerülünk a test egy adott időpillanatbeli sebességéhez. A test t pillanatbeli v pillanatnyi sebességét ezért hagyományosan a $\bar{v}$ átlagsebességek sorozatának határértékeként definiáljuk, amikor Δ_t időtartam tart a nullához:

$$v = \lim_{\Delta t \to 0} \frac{\Delta s}{\Delta t} = \lim_{\Delta t \to 0} \frac{s(t + \Delta t) - s(t)}{\Delta t}$$

David Z. Albert (2000, 9–18) álláspontja szerint a pillanatnyi sebesség fenti definíciója mellett nem tartható az a nézet, mely szerint v a fizikai rendszer intrinzikus tulajdonsága t időpontban, mivel az csak a rendszer korábbi és későbbi állapotaira hivatkozva határozható meg. További következménye a fentieknek az a lehetőség, hogy két test intrinzikus tulajdonságait tekintve megkülönböztethetetlen, miközben az egyik t_i időpontban nyugalomban van, míg a másik – szintén t_i-ben – rendelkezik $v \neq 0$ pillanatnyi sebességgel.

A pillanatnyi sebesség fogalmával kapcsolatos problémák – mint azt Frank Arntzenius is megjegyzi – visszavezethetők Zénón híres nyíl-paradoxonára, illetve az annak feloldására tett kísérletekre (vö. Arntzenius 2011). Kirk, Raven és Schofield (2002) munkájára támaszkodva Zénón érve a következőképp rekonstruálható:

(1) A saját méretével azonos helyet elfoglaló test nyugalomban van.
(2) A mozgó nyíl az adott pillanatban nyugalomban van.
(3) Tehát a nyíl az adott pillanatban nyugalomban van.
(4) A nyíl pályáját pillanatok alkotják.
(5) Következésképp a nyíl mozgása során mindig nyugalomban van.

A paradoxon kétféle feloldása ismert. Arisztotelész szerint Zénón érvelése a (3)-ból és (4)-ből az (5)-re való következtetésnél hibás, mivel feltételezi, hogy az idő oszthatatlan pillanatokból épül fel. Ha azonban feltesszük, hogy az idő nem kiterjedés nélküli, vagy oszthatatlan intervallumokból áll, a fenti következtetés nem lesz érvényes. Arntzenius a pillanatnyi sebesség problémáját a paradoxon modern verziójaként értelmezi. Javaslata a „pillanatnyi változás" – álláspontja szerint inkoherens – fogalmának elvetésén alapul, és Arisztotelész ellenvetésével rokon vonásokat mutat. Arntzenius – Arisztotelészhez hasonlóan – a temporális atomizmus elvetésében látja a probléma megoldását (vö. Arntzenius 2011).

Az arisztoteliánus feloldási kísérlet azonban nem kielégítő, ugyanis Zénón érvéhez nem szükséges elfogadnunk a temporális atomizmust. A fenti következtetés abban az esetben is érvényes, ha csupán azt követeljük meg, hogy ami

egy adott intervallum egy részére igaz, annak igaznak kell lennie az intervallum egészére nézve is (vö. Kirk Raven és Schofield 2002. 379–398). Ebből kiindulva csak oly módon oldható fel a paradoxon, hogy feltesszük: a mozgás a pillanatnyi állapotok relációjaként értelmezhető. A mozgás e szerint a megközelítés szerint nem több mint különböző időpontokban különböző helyeken lenni. Ebben az esetben, ha a test mozgása nem több a test által betöltött térbeli pontok és az idő megfelelő pontjai közötti relációnál, akkor a pillanatnyi sebesség relációs tulajdonság lesz.

Ez rendkívül problematikus feltevés, hiszen ez esetben nehezen lesz magyarázható az az intuíciónk, hogy a pillanatnyi sebesség oksági tekintetben releváns. A relációs tulajdonságok, közelebbről az intrinzikus/extrinzikus megkülönböztetés problémájának részletekbe menő vizsgálata túlmutat jelen írás keretein, ezért Lewis és Langton általánosan elfogadottnak tekinthető meghatározását veszem alapul, mely szerint egy dolog tökéletes másolatának rendelkeznie kell annak összes intrinzikus tulajdonságával, míg extrinzikus, vagy relációs tulajdonságok tekintetében a két dolog különbözhet (vö. Langton–Lewis 1998).

Ez a megközelítés kifejezi az intrinzikus/extrinzikus megkülönböztetés intuitív alapját, nevezetesen, hogy egy tárgy, vagy személy tulajdonságai kétfélék lehetnek. Egyrészt vannak olyan tulajdonságok, melyek csupán azon múlnak, hogy az azt birtokló dolog, vagy személy *milyen*, másrészt pedig vannak olyan tulajdonságok, amelyek csak a dolog, vagy személy és a környezete között fennálló relációk alapján értelmezhetők. Az oksági tekintetben releváns tulajdonságok jellemzően intrinzikusak. Azokban az esetekben, amikor oksági tekintetben hatékony tulajdonságként azonosítunk egy relációs tulajdonságot, a relátumok oksági tulajdonsága fogja garantálni a reláció oksági szerepét. Az eddigiek alapján nyilvánvaló, hogy a pillanatnyi sebesség, mint relációs tulajdonság nem attól lesz oksági tekintetben releváns, hogy valamely tagja az, hiszen, mint láttuk a relátumok a térbeli elhelyezkedés és egy adott időpont.

Az alábbiakban olyan érvet mutatok be, mely annak kimutatására szolgál, hogy a függetlenségi tézist feltételező hume-iánus elmélet keretein belül nem adhatunk számot a pillanatnyi sebesség oksági szerepéről. Fentebb már említett intuitív meggyőződésünk, hogy a pillanatnyi sebesség az adott test pillanatnyi állapotának kauzálisan releváns tulajdonsága plazibilisnek tűnik. Ha előrejelzéseket teszünk a test jövőbeli mozgásáról, vagy a múltbeli pályát magyarázzuk, a pillanatnyi sebességre, mint oksági tekintetben releváns tényezőre hivatkozunk. A test pillanatnyi sebességét ugyanakkor a mechanikában használatos összefüggés alapján a szomszédos pillanatnyi állapotok határozzák meg: relációs tulajdonság, melyet a mechanikai rendszer többi állapotától függetlenül nem értelmezhetünk.

Mármost egy relációs tulajdonság csak abban az esetben lehet oksági tekintetben releváns, ha annak tagjai is azok. E feltevés plauzibilitásához nem fér kétség. Ha egy mérleghintára két eltérő tömegű testet helyezünk, akkor a tömegek

közötti különbség csak annyiban tekinthető a mérleghinta elmozdulása okának, amennyiben a testek tömegei által kifejtett erőhatások egyenként is okként azonosíthatók. Ebből kiindulva Lange (2009) nyomán a következőképpen érvelhetünk: Tegyük fel, hogy egy test v pillanatnyi sebessége t_1 pillanatban oksági tekintetben releváns egy későbbi (t_2-beli) állapotra vonatkozóan, ugyanakkor a pillanatnyi sebességet a későbbi állapotok – ide értve a t_2-beli állapotot is – segítségével definiálható extrinzikus tulajdonságként értelmezzük, akkor el kell fogadnunk, hogy a t_2-beli állapot oksági tekintetben releváns saját magára vonatkozóan.

A dilemma tehát így foglalható össze: vagy a pillanatnyi sebesség oksági relevanciájának feltevését utasítjuk el, vagy azt a nem kevésbé intuícióellenes konklúziót fogadjuk el, hogy egy fizikai állapot oksági tekintetben releváns lehet saját maga vonatkozásában. A probléma ráadásul nem orvosolható a pillanatnyi sebesség meghatározásához szükséges intervallum szűkítésével sem, mivel bármennyire kis időintervallumot választunk is, a pillanatnyi sebesség meghatározásakor szükségünk lesz egy t_1 utáni pillanatra, t_2-re.

IV. A DILEMMA DISZPOZICIONISTA FELOLDÁSA

Az alábbiakban arra a kérdésre keresem a választ, hogy vajon lehetséges-e olyan redukcionista metafizikai elméletet kidolgozni, mely nem szembesül a pillanatnyi sebesség oksági szerepével kapcsolatos dilemmával. Az előző fejezet tanulsága az volt, hogy egy ilyen elméletet nem lehet hume-iánus alapokon kidolgozni, ezért ebben a szakaszban a paradoxon feloldására tett kísérletek azon verzióját vizsgálom, melyek a *diszpozicionális tulajdonságokra* hivatkoznak. A diszpozicionalista megközelítés a Hume előtti metafizikai hagyomány talaján áll, amennyiben az okságról úgy próbál meg számot adni, hogy partikuláris tulajdonságok relációira nem redukálható „erők" létét feltételezi.

A diszpozicionális tulajdonságokra hivatkozó elméletek közül a legtöbb sikerrel Lange elemzése kecsegtet. A pillanatnyi sebességgel kapcsolatos dilemma hagyományos diszpozicionalista feloldása ellen vethető ugyanis, hogy a sebesség fizikai fogalmát egy, a mechanikai terminológia számára idegen, spekulatív metafizikai fogalommal helyettesítik, s így nem teljesítik a tudományos gyakorlattal való összeegyeztethetőség kritériumát.

A diszpozicionális tulajdonságok hagyományosan egy meghatározott viselkedés és a neki megfelelő stimulus segítségével elemezhetők, oly módon, hogy amennyiben a stimulus bekövetkezik, azt a megfelelő viselkedés követi. A diszpozicionális tulajdonság paradigmatikus példája a törékenység: ha a törékenység diszpozicionális tulajdonságával rendelkező tárgyat megfelelő erővel az asztalhoz ütöm (stimulus), akkor eltörik (viselkedés). Lange diszpozicionális tulajdonságként értett pillanatnyi sebessége a klasszikus mechanika sebességfogalmára támaszkodva, pusztán fizikai terminusok segítségével leírható.

A klasszikus mechanikában a v pillanatnyi sebességet az elmozdulás idő szerinti deriváltjaként kapjuk. Lange olyan meghatározását adja a diszpozicionális tulajdonságként értett pillanatnyi sebességnek, mely a test lehetséges pályájának az időtengely adott ponttól jobbra elhelyezkedő pontjaira hivatkozik: A test t_1-beli v pillanatnyi sebessége a mechanikai rendszer diszpozicionális tulajdonsága, melyből a „ha a test létezik t_1 után is, akkor pályáját a t_1 időpontbeli jobb oldali deriváltként értelmezett pillanatnyi sebesség határozza meg" szubjunktív kijelentés következik (vö. Lange 2009. 172).

A definícióban szereplő szubjunktív kondícionális kiértékelésekor a tényellentétes kijelentésekre vonatkozó elveket alkalmazzuk, azzal a különbséggel, hogy a szubjunktív kondícionális előtagja nem feltétlenül hamis az aktuális világban. Az itt tárgyalt probléma szempontjából közömbös, hogy a tényellentétesek kiértékelésekor a törvényekre és a kezdeti feltételekre hivatkozó álláspontot, vagy a lehetséges világ szemantikára hivatkozó Lewis-féle értelmezést fogadjuk el helyesnek. A modern metafizikai irodalomban ez utóbbira szokás hivatkozni. Eszerint $p \mathrel{\square\!\!\rightarrow} q$ tényellentétes kijelentés igaz w_0 aktuális világban, ha van olyan *közeli* w_1 lehetséges világ, melyben p és q is igaz. A szubjunktív kondícionális $p \mathrel{\square\!\!\rightarrow} q$ kijelentéstől abban különbözik, hogy p igaz lehet w_0-ban is.

A szubjunktív kondicionális bevezetésére azért van szükség, hogy a definíció aktuális oksági folyamatokra is alkalmazható legyen. Lange meghatározása alapján a paradox konklúzió elkerülhető, mivel az aktuális v fizikai mennyiség továbbra is határértékként adódik ugyan, azonban a pillanatnyi sebesség *mint tulajdonság* nem a pálya különböző pontjai közötti relációként, hanem a rendszer t_i pillanatbeli diszpozicionális tulajdonságaként lesz meghatározva, ezáltal oksági szerepe nem vezet ellentmondáshoz.

Fontos megjegyezni, hogy ez a megfogalmazás pusztán a hagyományos diszpozicionalista értelmezés szofisztikált változata. Metafizikai értelemben a klaszszikus elképzelésnél nem mond többet (vö. Bird 2007). Épp ezért a diszpozicionális tulajdonságokat feltételező magyarázatokkal szemben felmerülő standard ellenvetések a pillanatnyi sebesség oksági szerepének diszpozicionalista értelmezését is érintik. Lange elmélete alapján a mechanikai rendszer diszpozicionális tulajdonságát a kezdeti feltételek S halmaza és a V viselkedés kontrafaktuális függésével definiálunk. Egy F tulajdonság akkor és csak akkor tekinthető diszpozicionálisnak, ha van olyan V és S, hogy S fennállása esetén a rendszer V módon viselkedik $(S \mathrel{\square\!\!\rightarrow} V)$. Bird (2007) nyomán a diszpozicionális tulajdonság definíciója a következő:

$$F_{(S,V)}\, x \;\Leftrightarrow\; Sx \mathrel{\square\!\!\rightarrow} Vx$$

Ahol $F_{(S,V)}$ valamely diszpozicionális tulajdonság, Sx és Vx pedig a stimulus és a diszpozicionális tulajdonságnak megfelelő viselkedés.

A következő példából világossá válik, hogy a diszpozicionalista megközelítés nem képes kezelni az olyan eseteket, amikor a stimulus ugyan bekövetkezik,

ám bizonyos zavaró körülmények miatt $Sx \; \square\!\!\rightarrow \; Vx$ mégsem lesz igaz. Tegyük fel, hogy egy masszív fémtárgyra robbanószerkezetet erősítünk, melynek detonátora a legkisebb ütésre is reagál. Ebben az esetben a „ha a tárgyat leejtem, darabokra hullik" kijelentés igaz. Ebből nyilvánvalóan nem az következik, hogy a tárgy törékeny, a fenti meghatározás alapján azonban semmilyen kritérium nem áll rendelkezésre az ilyen esetek elhatárolására a valódi diszpozicionális tulajdonságokat kifejező kontextusoktól. Valami tehát *hiányzik* a definícióból. Ezt a hiányt azonban nem pótolhatjuk, csak olyan áron, hogy a szóban forgó szubjunktív kondicionálist üressé tesszük. Ahhoz ugyanis, hogy az összes ellenpéldát kiküszöbölhessük, oly módon kell átfogalmaznunk a diszpozicionális tulajdonság definícióját, hogy ahhoz hozzáillesztjük a zavaró eseteket kizáró kikötést.

Mindezt az itt tárgyalt problémára vonatkoztatva azt a különös eredményt kapjuk, hogy egy test pillanatnyi sebességén olyan diszpozicionális tulajdonságot kell értenünk, mellyel a test akkor rendelkezik, ha nem éri semmilyen erőhatás, mely a jövőbeli pályát befolyásolná. Ilyen szituáció azonban csak azokban a lehetséges világokban valósulhat meg, melyekben az adott rendszer teljesen izolált. Így, bár a diszpozicionalista javaslat alapján valóban elkerülhető a Lange által megfogalmazott paradoxon, ám ennek az az ára, hogy egy olyan elmélet mellett kötelezzük el magunkat, mely szerint a pillanatnyi sebesség végső soron olyan tulajdonság, mely az aktuális világban nem instanciálódhat.

A fenti megfontolások alapján természetesen nem lehetséges konkluzív módon érvelni a diszpozicionalista elmélet ellen, hiszen érvelhet valaki úgy is, hogy az okságfogalom használatáról annak ellenére számot adhatunk a pillanatnyi sebességet diszpozicionális tulajdonságként értelmező elmélet segítségével, hogy elismerjük annak korlátait. Amennyiben egy okságról szóló metafizikai elmélettől csupán a fogalmaink tisztázását és használatuk magyarázatát várjuk el, akkor az aktuális világban nem instanciált diszpozicionális tulajdonság játszhatja azt a szerepet, melyet Lange szán neki: intuícióinkat magyarázhatja oly módon, hogy az összeegyeztethető legyen a pillanatnyi sebesség klasszikus mechanikából ismert definíciójával.

A következőkben mindazonáltal amellett érvelek, hogy a redukcionista elméletek általában nem alkalmasak arra, hogy az okságnak a tudományos gyakorlattal összeegyeztethető és az intuitív meggyőződésekkel is összhangban lévő elemzését adják.

V. NATURALIZMUS ÉS AZ OKSÁG EGYETEMESSÉGE

A hume-iánus elmélet egyik alapvető premisszájaként azonosítottuk az okság egyetemességének elvét. Ezt az elvet a diszpozicionalisták sem vetik el, a diszpozicionális tulajdonságok segítségével magyarázott oksági reláció is egyetemes.

Ez alapján a speciális tudományok és a fizika által kutatott jelenségek is oksági kapcsolatban vannak egymással. A valóság különböző szintjein *ugyanaz* a determinációs kapcsolat áll fenn a *különböző* események között, s ennek a kapcsolatnak az általános, kontextustól függetlenül helytálló definíciójának megfogalmazása a cél. A szakasz célja annak kimutatása, hogy a naturalizmus nem-eliminativista változata alapján ezt az előfeltevést el kell vetnünk. Elengedhetetlen tehát a naturalista filozófia mibenlétének tisztázása.

A naturalizmus pontos meghatározásának nehézségei ellenére a modern analitikus filozófia képviselői között széleskörű konszenzus van a tekintetben, hogy a naturalista megközelítés a tapasztalati tudományok eszköztárának, vagy módszerének segítségével, de legalábbis az *a priori* módszerek kiküszöbölésével igyekszik kezelni hagyományosan filozófiai kérdéseket. A naturalizmus, pontosabban a naturalista program értelmezése körüli bizonytalanságot szemlélteti az is, hogy a fentiekben tárgyalt redukcionista elméletekre – a hume-iánus metafizikára csakúgy, mint a diszpozicionalista megoldási javaslatra – is hivatkozhatunk naturalista tézisekként.

Lewis elméletére, vagy Lange megközelítésére az *ontológiai naturalista*, míg a filozófiát a tudományos kutatással folytonosnak tartó, a filozófiai vizsgálódást a tudományos módszer filozófiai problémákra való kiterjesztéseként felfogó nézetre a *metodológiai naturalista* terminust használhatjuk. Az előbbi megengedi a filozófia autonómiáját, míg az utóbbi a filozófia és a tudomány közötti különbséget csupán a filozófia kérdéseinek általános természetében látja.

James Ladyman és Don Ross az ontológiai naturalizmusra *pszeudonaturalista* nézetként hivatkozik (vö. Ladyman et al. 2007. 7–10). A szerzők szerint a *valódi* naturalista program két elvet kell, hogy szem előtt tartson. Az egyik ilyen elv (N_1) szerint egy metafizikai elmélet csak abban az esetben elfogadható, ha annak kidolgozását tudományos szempontok motiválják. Ha például két vagy több tudományos elmélet *M* metafizikai tézissel kiegészülve több jelenséget képes magyarázni, mint az elméletek külön-külön, akkor *M* elfogadható. A másik fontos elv (N_2) a fizika (azon belül is a fundamentális fizika) primátusát mondja ki. Metafizikai elméleteink kidolgozásakor N_2 alapján nem élhetünk olyan előfeltevéssel, amely a kurrens fizika valamely eredményével ellentmondásban van. A továbbiakban – a fent tárgyalt hume-iánus és diszpozicionalista megközelítésektől megkülönböztetendő – naturalista nézeten a (Ladyman [et al.] 2007) által is képviselt naturalista elméletet értem.

A konzervatív naturalista attitűd több, egymásnak ellentmondó okságértelmezést is motiválhat. Bertrand Russell eliminativizmusa az N_2 alapján rekonstruálható. Russell (2004) kora tudományos gyakorlatát szem előtt tartva amellett érvelt, hogy a fejlett tudomány *[advanced science]* és különösen a fizika nem a jelenségek okainak feltárásában érdekelt. Habár Russell azon kijelentése, mely szerint a tudományos publikációkban nem találkozunk az „ok” kifejezésével,

tényszerűen nem igaz,[1] a radikális naturalista álláspont alapján plauzibilisnek tűnik, hogy ha a hétköznapi okságfogalom és a tudományos elméletek által sugallt ontológia között feszültséget tapasztalunk, akkor az oksággal kapcsolatos pre-tudományos metafizikai nézeteinket a tudományos gyakorlat alapján revideálnunk kell.

Russell a manifeszt ontológia és a tudományos gyakorlat közötti feszültséget abban látta, hogy míg az okságfogalom implicit módon tartalmazza a valóság temporális aszimmetriáját, addig a tudományos elméletek által használt törvények megfogalmazásakor a kutatók nem hivatkoznak ilyesmire. A fizika törvényei olyan matematikai összefüggések, melyekben nem szerepel a temporális aszimmetria.

Az eliminativista értelmezés szerint egy test mozgásának okaként nem azonosíthatjuk a korábbi állapotot, hiszen – mint azt a III. és IV. szakaszban is láttuk – v pillanatnyi sebesség az átlagsebességek határértékeként definiálható. Az „oksági erők" posztulálása (a diszpozicionalista megoldási javaslat) ugyanakkor a naturalista szemlélettel ellentétes spekulatív lépés lenne. A probléma így csak oly módon kerülhető el, ha a tudományos gyakorlat által motivált metafizikai elméletünkből száműzzük az okság fogalmát.

Mint arra Ladyman és szerzőtársai is rámutatnak (2007. 264.), Russell megoldása ugyan összeegyeztethető az N_2 elvvel, ám mivel nem teljesíti N_1-et, ellentétes a naturalista programmal. A naturalista metafizikai program a tudomány egysége lehetőségének a kimutatását jelenti ebben a kontextusban. N_1 teljesülése esetén a speciális tudományok és a fundamentális fizika ontológiai elkötelezettségei közötti feszültség feloldása válik lehetségessé. Russell eliminativizmusából és az implicit módon feltételezett redukcionizmusból (amelynek alapján a speciális tudományok kijelentései a fundamentális elméletek terminusaira redukálhatók) következik, hogy a speciális tudományok ontológiai előfeltevéseinek hamisaknak kell lenniük. A speciális tudományokban nem lehetséges ugyanis az okság fogalmának kiküszöbölése.

Russell az okság elemzésekor a hagyományos metafizikai elméletekre támaszkodik. Feltételezi, hogy az okság fogalma csak a manifeszt ontológiai elképzelések alapján értelmezhető. Az okság hagyományos, manifeszt értelmezése – mint láttuk – feltételezi az okság egyetemességét. Ezzel szemben Ladyman és szerzőtársai úgy érvelnek, hogy a speciális tudományokban használt okságfogalom nem eliminálható, valamint hogy az okság kifejezés tudományos használatából kiindulva kidolgozható egy naturalista, ám nem eliminativista tézis. Ehhez azonban az okság egyetemességének kritériumát kell feladnunk. A megoldási javaslat annyiban kötődik Russell eredeti megfontolásaihoz, hogy – ugyan más

[1] 2012. április 30-án (Ladyman [e al.] 2007. 270) példáját követve a *Science* magazin online archívumában a „cause" kifejezést adtam meg keresési feltételnek. Az eredmény: 69523 cím.

indokok alapján – tagadja az okságról kialakított elképzeléseink alkalmazhatóságát a fundamentális fizikán belül. A kvantummechanika standard értelmezése alapján a manifeszt okságfogalom, vagy a speciális tudományok által használt lokális oksági magyarázat nem alkalmazható a fundamentális elméletek kontextusában.

Ladyman és szerzőtársai a kvantummechanika standard értelmezését veszik alapul, amikor az okság egyetemességének kritériuma ellen érvelnek. A kölcsönható részecskék összefonódásának következményei között szerepel a kvantummechanika nem-lokalitásaként ismert jelenség. Kísérletileg bizonyítható, hogy az összefonódott részecskék a közöttük fennálló kölcsönhatás megszűntével is kétrészecske-rendszerként viselkednek. Habár léteznek a standard értelmezéstől eltérő megoldási javaslatok, a fizikában konszenzusos nézetnek számít, hogy a Bell-féle egyenlőtlenségek levezethetősége kizárja a lokális rejtett paraméteres modellek igazságát (vö. Grashoff 2005). A kvantummechanikai rendszerek non-szeparabilitásának standard értelmezése alapján tehát az okságról alkotott, lokalitást feltételező manifeszt ontológiai fogalom csak korlátozottan (a speciális tudományok által vizsgált jelenségek körére) alkalmazható.

Fontos megjegyezni, hogy a naturalizmus itt vázolt értelmezése nem engedi meg, hogy a standard értelmezéstől különböző fizikai hipotézisekre hivatkozzunk az okság egyetemességének védelmében. A naturalista elkötelezettségek között szerepel az aktuálisan rendelkezésre álló konszenzusos tudományos álláspontok elfogadása is. A spekulatív metafizikától eltérően a naturalista nem törekszik olyan elmélet kidolgozására, mely a tudomány aktuális állásától független igazságokat fejez ki, hiszen tagadja a filozófia autonómiáját, vagy az elméletválasztásban betöltött kitüntetett szerepét. Amennyiben tehát naturalista módon szeretnénk kezelni metafizikai problémáinkat, nem járhatunk el olyan módon, hogy kész ontológiai elméleteinkhez választunk utólag tudományos hipotézist.

VI. KONKLÚZIÓ

Az okság redukcionista elméletei két kritériumot kell hogy kielégítsenek. Ezek az általános kritériumok, melyek az okság egyetemességéből következnek:

(a) Az elméletnek számot kell adnia a tudományos gyakorlatról, vagyis arról, ahogyan az okság fogalmát a tudományos kontextusokban használják.
(b) Az elemzés eredményeképpen kapott definíciónak jól kell illeszkednie a hétköznapi fogalomhasználat által implikált ontológiai kerethez.

Láttuk, hogy a hume-iánus elmélet keretein belül nem oldható fel a pillanatnyi sebesség fizikában használatos fogalma és a jórészt *common sense*-intuícióinkra alapozó metafizikai kép közötti feszültség. Az is világossá vált, hogy az alternatív elemzések közül leginkább ígéretes diszpozicionalista megközelítés sem mentes a megoldhatatlannak tűnő problémáktól. A pillanatnyi sebesség fogalmának olyan metafizikai magyarázata mely azt aktuális világunkban instanciálatlan tulajdonságként értelmezi, nem tűnik kielégítő válasznak.

A két kritériumnak való megfelelés lehetetlenségére adott válaszként elfoglalható álláspont lehet az eliminativizmus. Az eliminativista szerint az okság fogalma elavult, talán a tudomány hajnalán még hasznosnak bizonyult, ám tudományos ismereteink jelenlegi állapota szükségtelenné teszi a fogalomra való hivatkozást magyarázataink során, így az ok szót törölnünk kel a filozófia szótárából.

Az eliminativizmussal szembeni egyik standard ellenvetés, hogy az okság túl központi fogalom ahhoz, hogy komoly következmények nélkül válhatnánk meg tőle. A filozófia legkülönbözőbb területein tűnik megkerülhetetlennek a fogalom. A fizikai tárgyak időbeli létezésének metafizikai, a magyarázat tudományfilozófiai, az észlelés episztemológiai, vagy a felelősség etikai problémája aligha lenne kezelhető kauzalitást nélkülöző terminológiára támaszkodva. Ezen túlmenően a naturalista alapállással sem egyeztethető össze maradéktalanul Russell okságról szóló redukcionista metafizikai tézisekkel szemben megfogalmazott kritikája. A russelli eliminativizmus ugyanis komoly probléma elé állítja a tudományok egységes ontológiai alapjának kidolgozására vállalkozó naturalizmust.

Russell – mint arra (Ladyman [et al.] 2007. 275) rámutat – a tudományok közötti viszony redukcionista elképzeléséből indul ki. A Russell által feltételezett képben a speciális tudományok által felfedezett mintázatok és relációk elvben magyarázhatók a fundamentális fizika alapján. Mivel a fundamentális fizika nem támaszkodik a manifeszt okságfogalomban implicit módon feltételezett temporális aszimmetria posztulátumára, a speciális tudományok és a hétköznapi beszédmód oksági kontextusai hamis ontológiai képet sugallnak. Ez a következmény nem egyeztethető össze a naturalista metafizikai programmal, mely az aktuális tudományos gyakorlat alapján kialakítható koherens ontológiai elmélet kidolgozására törekszik.

Összegezve: a modern metafizikai elméletek naturalista módon közelítenek az okság fogalmához, amennyiben a tudományos gyakorlat szerepét hangsúlyozzák (A). Az olyan hagyományos redukcionista elméletek, mint a hume-iánus metafizika, vagy a IV. szakaszban tárgyalt diszpozicionalista megoldási javaslat nem egyeztethető össze a metodológiai naturalizmussal, amiről ugyanakkor kimutatható, hogy a naturalizmus egyetlen koherens verziója. Az ontológiai naturalista

elméletek kidolgozását ugyanis nem pusztán tudományos elméletek, és az azok közötti viszonyból fakadó problémák motiválják, s így azok nem tekinthetőek *valódi* naturalista elméleteknek.

A metodológiai naturalista az (A) kritériumon túl a hétköznapi fogalomhasználat által implikált, és a speciális tudományokban is alkalmazott okságfogalommal való összeegyeztethetőséget (B) is szem előtt tartja, hiszen e két kritérium garantálhatja a tudományok egységét feltételező általános metafizikai elmélet helyességét. A fundamentális fizika kontextusában ugyanakkor nem alkalmazható a speciális tudományokban használt manifeszt okságfogalom. Mindezek alapján a naturalista álláspont csak abban az esetben tűnik tarthatónak, ha feladjuk a redukcionista törekvéseket (vö. Ladyman [et al.] 2007, 258–280). A fenti vizsgálódás eredményeként megállapítható, hogy naturalista alapokon nem lehetséges redukcionista elméletet kidolgozni az okságról. Ez természetesen nem zárja ki olyan elmélet lehetőségét, mely a naturalista premisszákat tagadva autonóm módon, a tudományos gyakorlatra való hivatkozás nélkül magyarázza az okságfogalom hétköznapi használatát. Egy ilyen elmélet azonban sokkal inkább antropológiai/pszichológiai, semmint modern metafizikai megközelítést igényel.

IRODALOM

Albert, David Z. 2000. *Time and Chance*. Cambridge/MA, Harvard University Press.

Arntzenius, Frank 2011. Gunk, topology and measure. In David Devidi – Michael Hallett – Peter Clarke (szerk.) *Logic, Mathematics, Philosophy, Vintage Enthusiasms*. Springer. 327–343.

Beebee, Helen 2006. *Hume on Causation*. New York, Routledge.

Bird, Alexander 2007. *Nature's Metaphysics: Laws and properties*. Oxford, Oxford University Press.

Butterfield, Jeremy 2006. Against pointillisme about mechanics. *The British Journal for the Philosophy of Science*. 57/4. 709–753.

Graßhoff, Gerd – Samuel Portmann – Adrian Wüthrich 2005. Minimal assumption derivation of a Bell-type inequality. *The British Journal for the Philosophy of Science*. 56/4. 663–680.

Hume, David 2006. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Hume, David 1973. *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon.

Huoranszki Ferenc 2001. *Modern metafizika*. Budapest, Osiris.

Ladyman, James – Don Ross – David Spurrett – John G. Collier 2007. *Every thing Must Go: Metaphysics Naturalized*. Oxford, Oxford University Press.

Lange, Marc 2009. *Laws and Lawmakers: Science, Metaphysics, and the Laws of Nature*. Oxford, Oxford University Press.

Langton, Rae – David K. Lewis, 1998. Defining 'intrinsic'. *Philosophical and Phenomenological Research* 2. 333–345.

Lewis, David K. 1986. *On the Plurality of Worlds*. Cambridge, Cambridge University Press.
Lewis, David K. 1987. *Philosophical Papers*. 2. kötet. Oxford, Oxford University Press.
Lewis, David K. 1994. Humean supervenience debugged. *Mind*, 103/412. 473–490.
Kirk, Geoffrey Stephen – John Earle Raven – Malcolm Schofield 2002. *A preszókratikus filozófusok*. Ford. Cziszter Kálmán és Steiger Kornél. Budapest, Atlantisz.
Russell, B. 1918/1876. *Miszticizmus és logika*. Ford. és az utószót írta Márkus György. Budapest, Helikon.
Schaffer, Jonathan 2008. Causation and laws of nature: reductionism. In Matthias Steup – Ernst Sosa (szerk.) *Contemporary Debates in Metaphysics*. Malden/MA, Blackwell Publishing. 82–107.
Ward, Barry 2002. Humeanism without Humean supervenience: A projectivist account of laws and possibilities. *Philosophical Studies*, 107/3. 191–208.

Tőzsér János

Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben?*

I. A KÖZÖS TAPASZTALAT

1.

Képzelj el egy nem kezdő és nem is műkedvelő filozófust. Mindegy, hogy jelentős-e, vagy középszerű, ahogy az is, hogy öreg-e, vagy fiatal. Egy dolog számít: az illető élete során sok filozófiai művet elolvasott, gyakran beszélgetett és vitatkozott más filozófusokkal, sokszor előfordult vele, hogy megértett és rekonstruált bizonyos filozófiai elméleteket, és talán még az is megesett, hogy ő maga megpróbálkozott valamilyen filozófiai problémára megoldást találni. Egyszóval: sok tekintetben hasonlít rád. Képzeld most el, hogy a fickó megelevenedik, és a következő szavakkal fordul hozzád:

„A filozófia egyetlen területén sincsen konszenzus. Nem létezik egy olyan filozófiai probléma sem, melynek megoldása kapcsán egyetértésre jutottak volna a felek, és nem létezik egy olyan filozófiai elmélet sem, amelyet valamennyi filozófus elfogad. Olyan elmélet és álláspont bizonyára létezik, amelyet egyetlen filozófus sem képvisel, de ez most mellékes.

Hadd illusztráljam e disszenzus mértékét! Gondolj a metafizikára, ami a kortárs analitikus filozófusok legnagyobb vállalkozása, és figyeld meg a disszenzus különböző szintjeit. Először is disszenzus van abban, hogy *milyen típusú dolgok léteznek*. Egyes filozófusok szerint léteznek univerzálék, olyan entitások, amelyek egy időben, egyszerre több helyen teljes egészükben prezentálódhatnak, illetve amelyekből egy időben és egy helyen egyszerre több is lehet. Más filozó-

* Köszönettel tartozom Eszes Boldizsárnak, Gébert Juditnak, Márton Miklósnak, Pöntör Jenőnek, Schmal Dánielnek, Schwendtner Tibornak, az ELTE filozófia doktori iskolája analitikus filozófiai programja hallgatóinak, az E. Szabó László által szervezett *Teoretikus Filozófia Kollokvium* és a Forrai Gábor által szervezett *Filozófiai intuíciók – filozófusok az intuícióról* című, 2012. október 26–27-én Bükkszentkereszten rendezett konferencia résztvevőinek, hogy megjegyzéseikkel és ellenvetéseikkel segítették világosabbá tenni a gondolataimat. Különös köszönet illeti Demeter Tamást az együttgondolkodásért, Bács Gábort, akivel az érvelésem minden pontját végigbeszéltük, és az anonim bírálót, akinek ellenérvei egy sor kérdés újragondolására késztettek.

fusok ezt tagadják. Szerintük ilyen multilokális entitások nem léteznek. Egyes filozófusok szerint el kell köteleződnünk az események önálló, saját jogukon való létezése mellett. Mások ezt ugyancsak tagadják. Szerintük nem kell elköteleződnünk. Egyes filozófusok szerint fel kell vennünk ontológiánkba bizonyos absztrakt entitásokat, olyanokat, melyek téren és időn kívül léteznek. Mások ezt megint csak tagadják. Szerintük nem kell felvennünk. Nem folytatom. Ha veszed a kortárs filozófusok által feltételezett entitástípusokat (univerzálék, absztrakt tárgyak, trópusok, lehetséges világok, szétszórt tárgyak, önkényesen leválasztott részek, gunkok stb.), akkor azt látod: ezek között egyetlen olyan sincs, melynek létezését valamennyi filozófus elfogadja. De a dolog fordítva is áll. Ha hétköznapi ontológiánkban olyan alapvető szerepet betöltő entitástípusokra gondolsz, mint a mindannyiunk számára ismerős fizikai tárgyak (asztalok, székek, hamutartók) vagy a mentális állapotok (vélekedések, gondolatok, vágyak), ezek létezését illetően sincs teljes összhang a filozófusok között. Az előbbiek létezését például a mereológiai nihilisták, az utóbbiakét például az eliminativisták tagadják.

Másodszor: disszenzus van abban, hogy az (egyes metafizikusok szerint) létezőnek tekintett dolgoknak *miben áll a természete*. Csak egy példa. Egyes filozófusok szerint a fizikai tárgyak univerzálék nyalábjai. Más filozófusok szerint trópusokéi. Megint más filozófusok szerint a fizikai tárgyak nem pusztán tulajdonságnyalábok, hanem tulajdonságaikon felül rendelkeznek egy azoktól eltérő természetű metafizikai alkotóelemmel, szubsztrátummal. Szintén más filozófusok a fizikai tárgyakat természetes fajta univerzálék instanciáinak tekintik. Sőt, e nézet bizonyos hívei szerint kizárólag olyan dolgok léteznek, amelyek valamilyen természetes fajta univerzálét instanciálnak (tudniillik: élőlények, elemi részek és talán Isten), vagyis hátizsákok, tolltartók, mobiltelefonok és egyéb ember alkotta tárgyak nem. És akadnak olyan filozófusok is, akik szerint a fizikai tárgyak természetének feltárása valójában nem is a metafizika feladata, arról egyedül a természettudományoknak lehet fontos mondanivalója.

Harmadszor: disszenzus van abban, hogy a feltételezett entitástípusok (vagy: ontológiai kategóriák) *hogyan függenek össze egymással*. Magyarán abban sincsen egyetértés, hogy egy bizonyos entitástípus melletti ontológiai elköteleződés milyen más entitástípus melletti elköteleződéssel jár konzisztensen együtt. Egy példa. Egyes nominalisták szerint a nominalizmus kizárólag a genuin modális realizmus elfogadása mellett védhető; vagyis csak akkor állíthatod azt, hogy »kizárólag partikuláris entitások léteznek«, ha azt is állítod, hogy »a miénk mellett számtalan, a miénkével természetében megegyező világ létezik«. Más nominalisták viszont nem kívánnak elköteleződni a világok sokasága mellett. Szerintük a nominalizmus elfogadása fogalmilag/logikailag független a genuin realizmus elfogadásától.

Végezetül: abban sincsen konszenzus, hogy *milyen természetűek az ontológiai viták*. Vagyis a metaontológiában is nézetkülönbség van a filozófusok között.

Egyes metaontológusok szerint az ontológiai viták nagy része verbális; minden azon múlik, hogyan értelmezzük az egzisztenciális kvantort. Az antirealista kvantorvariancia hívei szerint a »létezik« szó több olyan lehetséges jelentéssel is rendelkezik, amelyek mind az egzisztenciális kvantor szerepét játsszák (bizonyos inferenciálisszerep-tulajdonságok révén). Az ontológiai realisták ezzel szemben azt állítják, hogy a »létezik« szónak ugyan számos lehetséges értelmezése van, de az ontológiai vitákban mindig az úgynevezett »ontologéz« nyelv kvantorát jelenti.

Nem feltétlenül kell értened (teljes mélységében) az imént felhozott példákat (elvégre nem biztos, hogy jártas vagy a kortárs metafizikában), kedvedre találhatsz példákat a saját szakterületedről is. Íme: nézetkülönbség van az *episztemológusok* között abban az alapvető kérdésben, hogy vélekedéseink igazolása során vajon a szubjektumnak egyes szám, első személyű perspektívából hozzá kell-e férnie a vélekedését igazoló tényezőkhöz, vagy sem. Nézetkülönbség van a *nyelvfilozófusok* között abban az alapvető kérdésben, hogy szavaink és mondataink jelentését meghatározzák-e az externális tényezők, vagy sem. Nézetkülönbség van az *elmefilozófusok* között abban az alapvető kérdésben, hogy lehetséges-e a tudatos tapasztalat magyarázata egy kizárólag fizikalista/materialista ontológián belül, vagy sem. Nézetkülönbség van a *morálfilozófusok* között abban az alapvető kérdésben, hogy egy cselekedet morális megítélése kapcsán figyelembe kell-e venni a cselekvő motívumait, vagy sem. Nézetkülönbség van a *művészetfilozófusok* között abban az alapvető kérdésben, hogy a műalkotások esztétikai értékét azok perceptuális tulajdonságai határozzák-e meg, vagy sem.

A filozófiatörténet sem képez kivételt. Abban, hogy mit állított Arisztotelész, Descartes vagy Kant, épp annyira nincs egyetértés, mint a filozófia fentebb említett területein. Hogy Platón szerint az ideák és az érzéki tárgyak mellett léteznek-e harmadik pólusként trópusok – vitatott. Hogy Descartes dualista volt, avagy trialista, ugyancsak az. Hogy Kant fenomenalista volt, avagy realista, szintén. Nem is beszélve arról, milyen véleményen van az analitikus filozófusok nagy része kontinentális kollégáik működéséről, és *vice versa*.

Persze el lehet kezdeni kekeckedni. Nekem lehet szegezni azt a kérdést, hogyan kell individuálni a különböző filozófiai elméleteket. Ha ugyanis durván individuáljuk azokat, akkor igenis találunk konszenzusos álláspontokat: például a kortárs filozófusok döntő többsége fizikalista, és nem dualista vagy idealista. Ezzel szemben, ha extrafinoman individuáljuk a filozófiai elméleteket, és azokon maximálisan specifikus propozícióhalmazt értünk, akkor annyi darab filozófiai elméletet kell megkülönböztetnünk egymástól, ahány darab filozófus csak létezik. Vagyis triviálisan igaz lesz, hogy disszenzus van, és a filozófia nem fog különbözni egyetlen más tudománytól sem. Olyan módon kell tehát a filozófiai elméleteket individuálni, hogy (a) igaz legyen, hogy a filozófusok szinte semmiben nem értenek egyet, (b) ne legyen triviális, hogy a filozófusok szinte semmiben nem értenek egyet, és (c) ne legyen önkényes. Amennyiben nem

rendelkezem meggyőző válasszal erre az individuációs problémára, úgy azonnal abba is hagyhatom a monológomat, és nyugodt szívvel elkezdhetek valamilyen filozófiai álláspont mellett érvelni.

Szerintem nem jogos ez az ellenvetés. Azon felül, hogy képmutató, mivel a filozófiával kapcsolatban *tényleg* az egyik legelemibb tapasztalatunk az, hogy a filozófusok között nincsen konszenzus, az a kérdés, hogy »mi egy filozófiai probléma?« és hogy »mi egy filozófiai elmélet?« *maga is* filozófiai kérdés, melynek kapcsán a filozófusok között *úgyszintén* nézetkülönbség van. Egyesek szerint például a filozófiai problémák bizonyos alapvető intuícióink együttes inkonzisztenciájának eredményei, s ennélfogva egy konzisztens filozófiai elméletet az individuál, hogy mely intuícióinkat vesszük névértéken, és melyeket utasítjuk el, mások szerint viszont a filozófiai problémáknak és elméleteknek az égvilágon semmi közük intuitív meggyőződéseinkhez. Mindezzel csak azt akarom mondani: igen különös volna, ha éppen a filozófiai problémák és elméletek természetét illetően lehetne konszenzust teremteni a filozófusok között."

2.

„Ahogyan most nincs, úgy a jövőben sem lesz konszenzus a filozófusok között. Soha nem fog születni olyan filozófiai elmélet, amelyet valamennyi (vagy legalábbis szinte valamennyi) filozófus elfogad. Konkluzíven nem tudok érvelni emellett. Tisztában vagyok vele, hogy nem jogos egy tudományterület jövőbeli állapotára indukcióval következtetni. De ennek ellenére nem tudom osztani azok optimizmusát, akik szerint igenis születnek majd előbb vagy utóbb konszenzuálisan elfogadott filozófiai elméletek. Őszinteségedre apellálva azért hadd kérdezzem meg: komolyan el tudod képzelni (és most nem a dolog metafizikai lehetőségére gondolok), hogy 2024-ben valaki olyan érvvel áll elő, amely minden filozófust egyszer és mindenkorra meggyőz arról, hogy a szorongásnak mint tudatos tapasztalatnak van intencionális tárgya? Vagy azt, hogy 2156-ban valaki az összes filozófust ráébreszti arra, hogy el kell kötelezni magunkat az absztrakt entitások létezése mellett? Vagy azt, hogy 2260-ban lesz valaki, aki – teljes körű konszenzust teremtve ezzel – megmutatja, hogy a műalkotások esztétikai értéke nem azok érzéki tulajdonságain szuperveniál?

Nem azért nem tudod e jövőbeli eseményeket elképzelni, mert most azon a filozófiai álláspontonvagy, hogy a szorongás nem intencionális tudatos tapasztalat, vagy hogy nem léteznek absztrakt entitások, vagy hogy a műalkotások esztétikai értékét azok érzéki tulajdonságai határozzák meg. Vagyis nem a fentebbi példák filozófiai tartalma miatt. Hitetlenségednek semmi köze ahhoz, hogy történetesen milyen állításokat fogalmaztam meg az imént. Azt sem tudod ugyanis elképzelni, hogy évek múltán az az álláspont kerekedjen felül és váljon konszenzusossá, amit te magad képviselsz, akármi legyen is az.

Miből fakad e hitetlenkedésünk? Szerintem a filozófia története tanít rá. Az újkori filozófiát tanulmányozva bennem például a következő benyomás alakult

ki az évek során. A filozófia nagyjait, a Descartes-okat, Berkeley-ket és Kantokat egészen Husserlig vagy a korai Wittgensteinig tipikusan három attitűd jellemezte. Egyrészt: elődjeikre úgy tekintettek, mint tévelygőkre, akiknek, ha voltak is igaz belátásaik, azokra csak merő véletlenségből bukkantak rá. Másrészt: retrospekciójukhoz sopánkodás társult: »jaj-jaj, ellentétben a matematikával és a fizikával, a filozófiának mind a mai napig nincsen objektív tanítható anyaga«. Harmadrészt: önmagukat filozófiai Newtonnak tartották, aki meghatározván a legalapvetőbb fogalmi kategóriákat, és lefektetvén a megfelelő (a filozófia számára egyedül üdvös) módszertani elveket, végső és végérvényes megoldást kínál a filozófiai problémáira, és így minden filozófus számára konszenzusos megoldást nyújt. E férfiak úgy gondolták: személyükkel a filozófiában végső fordulat következett be (a »fordulat« kifejezés meg is babonázta némelyiküket), és úgy vélték: hála ténykedésüknek, a filozófiának is lesz végre – a matematikához és fizikához hasonlóan – rendes tananyaga.

Más szavakkal: ha nem is könnyen, de el tudom képzelni, hogy előbb vagy utóbb megszületik a befejezett fizika, ami megnevezi az elemi részeket és a legalapvetőbb fizikai törvényeket. Azt viszont nem tudom elképzelni (és szerintem te is így vagy ezzel), hogy előbb vagy utóbb megszületik a *befejezett filozófia*, beleértve a befejezett metafizikát, befejezett episztemológiát, befejezett etikát és befejezett fenomenológiát."

3.

„Miért mondtam el ezt éppen most? Azt eddig is világosan láttam, hogy valamennyi filozófiai kérdésben disszenzus van, és eddig is szkeptikusan és ironikusan álltam az eljövendő filozófiai Newtonban hívők optimizmusához. Azzal is mindvégig tisztában voltam, hogy a filozófusok zöme – legalábbis a lelke mélyén – hozzám hasonlóképp vélekedik: szerintük sincs konszenzus, és nem is lesz soha.

Ennek ellenére filozófiai munkám során nem igazán gondoltam e disszenzusra. Amikor eszembe jutott, elhessegettem. Amikor különböző beszélgetésekben felmerült a kérdés, hogy »mi értelme a filozófiának, ha a filozófusok semmiben nem értenek egyet egymással?«, rendszerint valami olyasmit válaszoltam, hogy »a filozófia nem megtanulható igazságok gyűjteménye, hanem versengő elméletek vitáinak színtere, és hogy épp az a vonzó benne, hogy ha valaki elég ügyes, akkor bármilyen álláspont mellett képes meggyőzően érvelni. Az univerzálék létezése mellett éppúgy, ahogy az univerzálék létezése ellen«.

Csakhogy *már* nem tudom olyan könnyen túltenni magam azon, hogy a filozófiában disszenzus van, és nem is lesz konszenzus soha. Nem segít *többé*, ha arra gondolok: »a filozófia már csak ilyen, és az a vonzó benne, hogy ilyen«. Egyre inkább irritál ez a válasz. Sőt, innen visszapillantva abszurdnak látom, hogy a legtöbb filozófus (valószínűleg te is közéjük tartozol) egyáltalán nem veszi komolyan a filozófusok között fennálló disszenzus tényét. Legyint rá, ahogy én is

tettem korábban, mintha nem lenne húsbavágóan fontos kezdeni vele valamit. Mintha a disszenzus nem azt mutatná, hogy komoly baj van a filozófiai megismeréssel, és ennélfogva bármelyikünk *saját* filozófiai megismerésével is."

Ettől a ponttól átveszem a szót. Abból indulok ki, hogy e fiktív filozófus helyzetértékelése pontos (valóban közös tapasztalatunkat írja le), és igénye arra, hogy kezdjünk valamit a disszenzussal, jogos (megértem, hogy neheztel azokra, akik legyintenek rá). Tanulmányomban arra vállalkozom, hogy e disszenzussal kezdjek valamit. Amellett fogok érvelni, hogy a filozófiai megismerés *nem megbízható*, és ennélfogva *nem hihetünk* komolyan és őszintén filozófiai elméletekben.

II. A DISSZENZUSBÓL VETT ÉRV

1.

A disszenzusból vett érv nem új: az ítéletfelfüggesztés Sextus Empiricus által leírt, Agrippától származó öt módja közül az első. Eszerint: „a vizsgált tárgy körül eldöntetlen viszály dúl […] a filozófusok között, ami miatt se választani, sem elvetni nem vagyunk képesek semmit, ezért végül ítéletfelfüggesztéshez jutunk" (Sextus 1998. 208–209). De hadd idézzem az érv részletesebb kifejtését is:

> Amikor […] azt mondjuk, hogy „minden érvvel egy vele egyenlő érv áll szemben", akkor „minden" alatt az általunk alaposan átvizsgáltakat értjük, az „érv" pedig nem egyszerű értelemben használatos, hanem az olyan érvre utalunk, ami dogmatikusan megalapoz valamit, vagyis a nem nyilvánvalóval kapcsolatosan, és nem okvetlenül premisszák és következtetések segítségével alapozza meg, hanem tetszőlegesen. „Egyenlő" alatt a megbízhatóság és megbízhatatlanság szempontjából vett egyenlőtlenséget értjük, a „szemben áll" pedig a köznapi értelemben vett ellentétes helyett szerepel, és ideértjük az „ahogy nekem tűnik" szófordulatot is. Amikor tehát azt mondom, hogy „minden érvvel egy vele egyenlő érv áll szemben", akkor tulajdonképpen annyit állítok, hogy „nekem úgy tűnik, minden általam vizsgált érvvel, ami dogmatikusan alapoz meg valamit, egy másik érv áll szemben, amely másvalamit alapoz meg dogmatikusan, és a megbízhatóság illetve megbízhatatlanság szempontjából egyenlő azzal". Így az érv emlegetése nem dogmatikus, hanem emberi tapasztalatról ad hírt, vagyis arról, hogy „a tapasztalóban milyen benyomások keletkeznek" (*Alapvonalak*, I. 27. 202–203; Sextus 1998. 220).

Amit a továbbiakban előadok, lényegét tekintve nem különbözik Sextus Empiricus csaknem kétezer éves érvétől. Részletesebb és valószínűleg világosabb is annál, de különösebb újdonságot nem tartalmaz.

Először is hadd vizsgáljam meg a filozófusok közti disszenzus természetét. E disszenzus természetéről hamis képet festene az (méghozzá rendkívül hami-

sat), aki azt állítaná, hogy a disszenzus a vitatkozó felek valamelyikének *kognitív fogyatékosságából* fakad. Ha azt mondaná például, hogy az univerzálé-realisták IQ-ja alacsonyabb, mint a nominalistáké, vagy hogy az etikai kognitivizmus hívei kevésbé képesek finom fogalmi megkülönböztetések megtételére, mint a preskriptivisták, vagy hogy elhamarkodottabban (kevesebb szöveghelyet figyelembe véve) hoznak ítéletet azok, akik szerint Kant fenomenalista volt, mint azok, akik szerint realista.

De rendkívül hamis képet festene a disszenzus természetéről az is, aki arról próbálna meggyőzni, hogy a disszenzust a vitatkozó felek valamelyikének *morális fogyatékossága* kelti. Ha azt mondaná például, hogy a perdurantisták – szemben az endurantistákkal – valójában nem speciális filozófiai megfontolások miatt állítják azt, hogy a fizikai tárgyak négydimenziós entitások, hanem azért, mert ez jobban összecseng a relativisztikus fizika álláspontjával, és így abban reménykednek, hogy a fizikusok közül is támogatókat nyernek az ügyükhöz. Vagy ha azt mondaná, hogy az eliminativisták – szemben a mentális realistákkal – valójában nem sajátos filozófiai megfontolások miatt állítják azt, hogy a népi pszichológia hamis, és előbb-utóbb eliminálódik az idegtudomány javára, hanem azért, mert abban bíznak, hogy harcukban az idegtudós kollégák (kezükben félelmetes elektródáikkal) mellékjük állnak majd. Fantáziadúsabb, vagy – ha úgy tetszik – perverzebb példákat is hozhatnék, de most nincsen késztetésem rá.

A filozófusok közti disszenzus efféle magyarázatai extrémül implauzibilisek. (Ha ilyenekkel állna elő valaki, arra gyanakodnék, hogy az illető elméjét valamilyen eddig ismeretlen és különös összeesküvés-elmélet fertőzte meg.) Egyszóval: a filozófusok közötti disszenzust nem valamelyik fél kognitív és/vagy morális fogyatékossága kelti; az ugyanis kognitíven és/vagy morálisan *egyenrangú* felek között áll fenn.

Két megjegyzés az egyenrangúságról. Egy: egyenrangúságon természetesen nem azt értem, hogy a vitatkozó felek ugyanolyan ostobák és/vagy ugyanolyan immorálisak. Épp ellenkezőleg. A filozófiai viták meghatározó szereplői naprakészen ismerik a szakirodalmat, virtuózak a finom fogalmi megkülönböztetések terén, képesek vadonatúj érvekkel előállni, ismerik ellenfeleik megfontolásait, és tisztában vannak azok erejével. Nem azért állítanak valamit, hogy az erősebbhez dörgölőzzenek – ha kell, fenomenológiai gyakorlatokat végeznek, ha kell, a kortárs fizikát tanulmányozzák stb. Egyszóval: a disszenzus olyan filozófusok között áll fenn, akik *mindent* megtesznek/megtettek azért, hogy álláspontjukat a lehető legerősebb érvekkel támasszák alá, és hogy *mindama* propozicionális és képességtudás birtokába jussanak, *aminek csak lehetséges* a birtokába jutni.

Kettő: amikor azt állítom, hogy a filozófiai viták szereplői egyenrangúak, akkor természetesen nem arra gondolok, hogy *minden egyes* filozófus kognitívan és/vagy morálisan ugyanazon a szinten áll. A filozófusok sem képzettségükben, sem intelligenciájukban, sem elfogulatlanságukban, sem morálisan nem egyenlők. Ha nem így volna, nem volna értelme jobb és kevésbé jó filozófusról be-

szélni. Bryan Frances kifejezésével élve: a filozófusok között vannak „episztemikus elöljárók" (Frances 2010). Nem akarlak megsérteni, de például a modális metafizikát tekintve neked például David Lewis episztemikus elöljáród, mivel többet olvasott, többet gondolkodott, több tanulmányt írt a témában, mint te, nem beszélve arról, hogy minden bizonnyal a „hardvere" is „valamivel" erősebb a te „hardverednél" (az enyémnél is persze). Magyarán: amikor kognitív és/vagy morális egyenrangúságról beszélek, akkor a filozófiai *álláspontok* és nem az egyes filozófusok episztemikus egyenrangúságát állítom. Azt állítom, hogy az egyes filozófusok között fennálló kompetenciakülönbségek nem korrelálnak a filozófiai álláspontok között fennálló törésvonalakkal.

A kontraszt kedvéért vegyünk két patológust – de két laboráns, két robbantási szakértő, két helyszínelő, két vizsgálóbíró és talán két matematikus is megteszi. Tegyük fel, hogy két patológus között nézetkülönbség alakul ki. Egyikük azt állítja, hogy *X* azért halt meg, mert valaki megmérgezte, másikuk ellenben azt, hogy *X* természetes halált halt. E disszenzust – ellentétben a filozófiai disszenzussal – azzal magyaráznám, hogy valamelyik patológus kognitív és/vagy morális hátrányban van a másikkal szemben, vagyis hogy a két patológus episztemikusan nem egyenrangú. Az egyik vagy nem kellő alapossággal vizsgálta meg *X* holttestét, vagy valamiért fedezni próbálja *X* gyilkosát, vagy mindkettő.

Úgy gondolom tehát: az efféle „szakértői" viták jelentős része olyan természetű, hogy – legalábbis ideális esetben, azaz episztemikusan egyenrangú felek esetén – nem alakul ki disszenzus a résztvevők között. Ha mégis, akkor vagy inkompetenciára, vagy morális deficitre gyanakodnék. Nem állítom, hogy a „szakértői" vitákban mindig örök időkig érvényes álláspontok kristályosodnak ki, és azt sem, hogy valamennyi „szakértői" vita konszenzussal zárul. (Hogy mennyire nem problémátlan a szakértői diskurzus, arról lásd Goldman 2001.) Csak arra szeretnék rámutatni: mégiscsak *alapvetően különbözik* két filozófus vitája arról, hogy léteznek-e univerzálék, attól a vitától, melyet két patológus folytat arról, hogy volt-e méreg *X* testében, vagy sem (lásd erről részletesen: Tőzsér–Demeter 2011).

2.

Nézzük közelebbről a vitatkozó filozófusok episztemikus egyenrangúságát. Vegyük példának a Thészeusz hajója problémát. Ez röviden a következő. Thészeusz a kikötőben hagyja a hajóját. (Nevezzük ezt a hajót *eredeti hajó*nak.) Ezt követően két dolog történik. Egyrészt: a buzgó athéniak az eredeti hajó alkatrészeit fokozatosan új (az eredetiekhez megszólalásig hasonló) alkatrészekkel pótolják, s teszik ezt egész addig, míg egyetlen eredeti alkatrészt sem tartalmaz az eredeti hajó. (Nevezzük ezt az immár egyetlen eredeti alkatrészt sem tartalmazó hajót *renovált hajó*nak.) Másrészt: egy különösen buzgó athéni összegyűjti az eredeti (kiszerelt) alkatrészeket, és azokból újraépíti a hajót. (Nevezzük ez utóbbit *rekonstruált hajó*nak.) Van tehát két numerikusan különböző, de intrin-

zikus tulajdonságaikat tekintve pontosan ugyanolyan hajó. A kérdés: melyik hajóval azonos az eredeti hajó?

Az egyszerűség kedvéért tételezzük fel, hogy e problémának mindössze két logikailag lehetséges konzisztens megoldása létezik. Az egyik: az eredeti hajó a renovált hajóval azonos. A másik: az eredeti hajó a rekonstruált hajóval azonos. (Természetesen ennél több megoldási javaslat van forgalomban, lásd ezekről Bács Gábor kiváló tanulmányát: Bács 2011).

Tegyük fel, hogy az első álláspont mellett kötelezed el magad. Tegyük fel továbbá, hogy nem vagy filozófiai troll, aki csak a hecc a kedvéért, vagy pusztán publikációs és/vagy hivatkozásgyarapítási célból érvel valamilyen filozófiai álláspont mellett, és nem hiszi komolyan és őszintén, amit mond. Tegyük fel tehát: tényleg komolyan és őszintén hiszel abban, hogy az eredeti hajó a renovált hajóval azonos. Álláspontod mellett kőkemény érved van, melynek érvényességében úgyszintén komolyan és őszintén hiszel. E szerint: ha *t* összetett tárgy egy alkatrészét egy másikkal pótoljuk, akkor a kiszerelt rész elveszíti azt a tulajdonságát, hogy *t* része, és az újonnan beszerelt alkatrész válik *t* részévé. És: ha a *t*-ből kiszerelt részt egy másik összetett tárgyba, mondjuk *o*-ba építjük, akkor e *t*-ből kiszerelt alkatrész *o* részévé válik. Nevezzük ezt *mereológiai appropriációs* elvnek. Ez az elv *igazolja* álláspontodat, hogy az eredeti hajó a renovált hajóval azonos.

Természetesen hinnék neked. Elhinném, hogy komolyan és őszintén hiszel abban, hogy az eredeti hajó a renovált hajóval azonos. De ugyanakkor felhívnám a figyelmedet arra, hogy vitapartnered *sem* troll: ugyanolyan komolyan és őszintén hiszi, hogy az eredeti hajó a rekonstruált hajóval azonos, mint te azt, hogy a renovált hajóval. Arra is felhívnám a figyelmedet, hogy vitapartnered episztemikusan egyenrangú veled: *éppoly* kompetens, az érvelésben jártas, finom megkülönböztetésekre képes stb. filozófus, mint te magad, és ő *sincs híján* álláspontját alátámasztó kőkemény érvnek. Eszerint: *t* és *o* összetett tárgyak akkor és csak akkor azonosak, ha ugyanazokból a részekből állnak. A Thészeusz hajó probléma analóg azzal az esettel, amikor valaki szétszedi, majd összerakja a biciklijét – ugyan ki vitatná, hogy a szétszedés előtti és az összerakás utáni kerékpár egy és ugyanazon dolog? Nevezzük ezt *mereológiai esszencialista* elvnek. Ez az elv *igazolja* vitapartnered álláspontját, hogy az eredeti hajó a rekonstruált hajóval azonos.

Mindezzel azt akarom mondani: ha belehelyezkedsz ellenfeled teoretikus perspektívájába, akkor azt látod, hogy *ugyanabban az episztemikus helyzetben* van, mint te. Nem troll: komolyan és őszintén hisz abban, amit állít. Ahogyan te is. Kőkemény érve van az álláspontja mellett. Akárcsak neked. Vélekedése tehát igazolt. Éppúgy, mint a tiéd.

Egy dolgot nem tehetsz, pedig biztosan erős a késztetés. Nem mondhatod azt jogosan, hogy igenis episztemikusan *kitüntetett* helyzetben vagy vitapartnereddel szemben. Nem mondhatod tehát azt, hogy az általad preferált mereológiai appropriációs elv ragadja meg – Platón kifejezésével élve – a valóság „természetes

illesztékeit" (*Phaidrosz* 265e), és ezt onnan tudod, hogy te *hozzáférsz* a valóság természetes illesztékeihez, vitapartnered viszont nem.

Miért nem mondhatod? Azért nem, mert e képességed csakis valamiféle filozófián *kívüli extra*képesség lehet. Olyan, amelyre *nem* a filozófia tanulmányozása során tettél szert; ebben az esetben ugyanis az ellenfelednek *is* rendelkeznie kellene ezzel az extraképességgel, lévén filozófiailag ugyanolyan iskolázott, mint te. Nem azt vitatom, hogy efféle képesség lehetséges (Rudolf Steiner például részletesen elmagyarázza, hogyan juthatsz el a világ színről-színre való megismeréséig, lásd Steiner 1918/1961), hanem azt, hogy az efféle állítólagos, a valóság természetes illesztékeihez való *közvetlen* hozzáférés képességének *bármi* köze volna a filozófiai megismeréshez. Ha eltekintünk a filozófiai megismerésnél hatékonyabb *misztikus* megismerés képességétől, akkor azt kell mondanunk: igenis episztemikusan ugyanabban a helyzetben vagytok. Episztemikusan egyikőtök sem kitüntetett. Mindketten rendelkeztek a Thészeusz hajója probléma kapcsán egy-egy vélekedéssel, *plusz* egy-egy azt alátámasztó érvvel. *De semmi többbel*.

Mondom másképp. Tételezzük fel, hogy a valóságnak valóban vannak természetes illesztékei. Tegyük fel tehát, hogy a valóságnak van tőlünk függetlenül, önmagában metafizikai szerkezete, ahogyan azt például Theodor Sider gondolja (Sider 2012), és nem igaz az, hogy csak számunkra vannak a dolgok valahogyan, ahogyan azt például Nelson Goodman véli (Goodman 1972). Ugyancsak tegyük fel (és ezt most Isten nézőpontjából mondom), hogy te választod az igaz filozófiai elméletet, vagyis a te álláspontod reprezentálja helyesen a valóság természetes illesztékeit, ennélfogva az eredeti hajó valóban a renovált hajóval azonos.

Ha mindez így is volna – *nem változtatna semmin*. Attól ugyanis, hogy *igaz* igazolt vélekedéssel rendelkeznél, episztemikusan nem kerülnél a vitapartnered fölé. Igaz vélekedésed episztemikusan egyenértékű volna vitapartnered hamis vélekedésével. A tudás klasszikus meghatározása szerint ebben az esetben ugyan *tudnád*, hogy a Thészeusz hajója a renovált hajóval azonos, mivel teljesülne a tudás valamennyi szükséges feltétele (megfelelő vélekedés, fallibilis igazolás, *igazság*), de azt már *nem tud(hat)nád*, *hogy tudod*, mivel ez utóbbit nem hihetnéd igazoltan.

Miért nem? Azért nem, mert ahhoz, hogy igazoltan hihesd (és ennélfogva tudd), hogy tudod, hogy Thészeusz hajója a renovált hajóval azonos, az kellene, hogy e vélekedésedet nem más, mint a valóság természetes illesztékeihez való *hozzáférésed igazolja*. Csakhogy a helyzet az, hogy e vélekedésedet – attól még, hogy történetesen Isten nézőpontjából az igaz álláspontot képviseled – *nem* a valóság természetes illesztékeihez való hozzáférésed igazolja, hanem *továbbra is csak* a mereológiai appropriációs elv. Ennélfogva a vélekedésed *nem megbízhatóbb* kognitív folyamatok eredménye, mint vitapartneredé: a mereológiai appropriációs elv áll szemben a mereológia esszencialista elvvel. Egyszerűen szólva: puszta *véletlen* volna, ha Isten nézőpontjából az igaz elmélet mellett köteleznéd el magad, ahogyan az is, hogy vitapartnered a hamis elmélet mellett. Ahogy Jason Brannen fogalmaz:

> Íme egy analógia. Tegyük fel, hogy ezer ember, akik mind São Paolóba igyekeznek eljutni, véletlenszerűen felszállnak a dallasi Fort Wourth repülőtérről induló járatokra. […] Ebből az ezer emberből néhány száz valóban landol São Paolóban, a legtöbben azonban valahová 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 (Brennan 2010. 3–4).

Azt az ellenvetést tehetnéd, hogy eddigi érvelésem során kizárólag egymástól *izolált* filozófiai problémákról beszéltem. Holott egy filozófiai elmélet mellett gyakran nem azért kötelezzük el magunkat, mert az megoldást nyújt *egy* bizonyos filozófiai problémára, hanem azért, mert egy *sor* filozófiai problémára kínál megoldást. Más szavakkal: a filozófiai elméletek elfogadása vagy elutasítása elsősorban azon múlik, hogy a kérdéses elmélet mennyire tudja a jelenségek *széles körét* magyarázni (lásd Sider 2009, 385).

Nem meggyőző ez az ellenvetés, ugyanis csak tovább tolja a problémát. A filozófusok között ugyanis – ahogyan fiktív filozófusom monológja kapcsán utaltam rá – abban *is* disszenzus van, hogy a különböző filozófiai elméletek hogyan kapcsolódnak egymáshoz. Abban, hogy egy filozófiai elmélet mely más filozófiai elmélettel konzisztens. Disszenzus van például a tekintetben, hogy a nominalizmus elfogadásából következik-e a genuin realizmus elfogadása. Vagy a tekintetben, hogy a fizikalizmus összeegyeztethető-e az absztrakt entitások létezésével. Nem sorolom tovább. Az ellenvetés egészen egyszerűen azért nem áll, mert azon a szinten, ahová tolja a problémát, *ugyanúgy* nézetkülönbség van, mint az izolált problémák esetében.

Ezek után nézzük a disszenzusból vett érv szerkezetét:

(a) A filozófia minden területén disszenzus van a különböző filozófusok között.
(b) A filozófusok közti disszenzus episztemikusan egyenrangú és maximális kompetenciájú felek között áll fenn.
(c) Ha a filozófusok közti disszenzus episztemikusan egyenrangú és maximális kompetenciájú felek között áll fenn, akkor a filozófia nem alkalmas (nem megbízható) módja a megismerésnek.
(K) A filozófia nem alkalmas (nem megbízható) módja a megismerésnek.

Hadd fussak végig a premisszákon. Az (a) azt a sajátos tapasztalatunkat fejezi ki, amivel mindannyian rendelkezünk, ha a filozófia művelésére adjuk a fejünket. A (b) már első pillantásra is igaznak tűnik, de az imént alá is támasztottam. A (c) triviálisan igaz, hiszen nyilván senki nem tekint megbízhatónak olyan módszert,

amelynek alkalmazásával episztemikusan egyenrangú és maximális kompetenciával bíró felek különböző eredményekre jutnak. A (K) pedig következik a premisszákból.

3.

Már csak az maradt hátra, hogy két rövid reflexiót fűzzek a disszenzusból vett érv konklúziójához. Először is, a következőképpen értem a konklúziót: mivel a filozófia nem alkalmas (nem megbízható és nem hatékony stb.) módja a megismerésnek, ezért *nem hihetsz komolyan és őszintén filozófiai elméletekben*. A „nem hihetsz komolyan és őszintén filozófiai elméletekben" kijelentés kétértelmű. Az egyik értelme az, hogy azokban a filozófiai elméletekben nem hihetsz komolyan és őszintén, amelyek valamiért nagyon különböznek hétköznapi világképedtől. Amikor David Lewis megfogalmazza az őszinteség egyszerű maximáját, hasonlóra gondol. Eszerint: „soha ne hozakodj elő olyan filozófiai elmélettel, amit nem hiszel *legkevésbé* filozófiai és hétköznapi felfogásodnak *leginkább* megfelelő pillanataidban" (Lewis 1986. 135, kiemelések tőlem, T. J.). Ha ugyanis ilyen filozófiai elmélettel hozakodsz elő, akkor azt nem is fogod tudni komolyan venni.

A disszenzusból vett érv konklúziója természetesen nem így, vagyis *nem pszichológiai* értelemben értendő. A konklúzió *episztemológiai* tézis. Nem azt a pszichológiai tényt fejezi ki, hogy valamiért nem vagy képes egyetlen filozófiai elméletben sem hinni, hanem azt, hogy *nincsen episztemikus* vagy – ha úgy tetszik – *racionális indokod* arra, hogy egyáltalán higgy *bármilyen* filozófiai elméletben. Nincs episztemikus indokod arra, hogy az általad képviselt filozófiai elméletet igaznak tartsd, következésképpen *nem is hihetsz* abban komolyan és őszintén. A disszenzusból vett érv célja tehát az, hogy episztemikus megfontolások révén *kioltsa* benned filozófiai meggyőződéseidet, amelyekben – ha nem volna disszenzus, illetve nem létezne a disszenzusból vett érv – komolyan és őszintén hi*het*nél. Csakhogy disszenzus van, és létezik a disszenzusból vett érv, következésképpen fel *kell* függesztened filozófiai meggyőződéseidet. Azokat, amelyekkel éppen rendelkezel.

Másodszor: az a kijelentés, hogy „a filozófia nem alkalmas módja a megismerésnek", illetve az, hogy „nem hihetünk komolyan és őszintén egyetlen filozófiai elméletben sem", nem jelenti automatikusan azt, hogy értelmetlen a filozófia művelése. A filozófia művelésének attól még lehet értelme, hogy episztemikusan sikertelen (vagy legalábbis nem hatékony) vállalkozás. Mindazonáltal óva intenélek attól, hogy úgy érvelj a filozófia művelésének értelmessége mellett, hogy azt próbáld megmutatni, hogy számos olyan filozófia létezik, amelyet nem érint a disszenzusból vett érv, mivel ezek a filozófiák nem episztemikus vállalkozások. Nagyot tévednél, ha azt mondanád: csak a vállaltan probléma-

megoldásra szakosodott analitikus filozófiát érinti a disszenzusból vett érv, mert kizárólag ott vannak egymással szembenálló elméletek. Való igaz, hogy az analitikus filozófiában fel van tárva a legtöbb filozófiai probléma fogalmi-logikai szerkezete, és egyúttal az is, hogy azoknak milyen konzisztens megoldási javaslatai lehetségesek, de ez mégsem jelenti azt, hogy kizárólag az analitikus filozófiát érinti az érv.

Szerintem valamennyi filozófia az igazságra pályázik, és ennyiben valamennyi filozófia episztemikus vállalkozás. Nemcsak az analitikus filozófia, hanem a fenomenológia, a hermeneutika (már amennyiben ez külön ágazat), a dekonstrukció és a többi kontinentális iskola is. Attól, hogy ez utóbbi irányzatok képviselői ritkán fogalmaznak úgy, hogy „amellett fogok érvelni…", vagy hogy „azt szeretném megmutatni…", és általában kerülik explicitté tenni premisszáikat, és gyakran hajlamosak metaforikusan fogalmazni, sokszor pedig nem tekintik saját tevékenységüket elméletalkotásnak, mégiscsak arra tesznek kísérletet, hogy azt írják le, *ahogyan* szerintük *a dolgok vannak*. Ha pedig erre tesznek kísérletet, akkor nyilván *igaz*nak is gondolják mindazt, amit leírnak, vagyis tevékenységük igenis episztemikus/kognitív vállalkozás. Ennyiben őket is érinti a disszenzusból vett érv.

Mindezzel azt akarom mondani: az egyetlen lehetőség, hogy a filozófia művelésének értelmessége mellett érvelj, annak kijelentése, hogy a filozófia művelésének valamilyen filozófián *kívüli* értelme van. E filozófián kívüli értelem nem lehet akármi. Olyannak kell lennie, ami más módon nem sajátítható el. Azt kell tehát mondanod: a filozófia olyan intellektuális és/vagy morális képességek birtokába juttat, melynek birtokába a filozófia művelése *nélkül* nem juthatnál (lásd erről Tőzsér 2013).

IRODALOM

Bács Gábor 2011. Az intelligens nagynéni segédlete Thészeusz hajójához. In Bács Gábor – Forrai Gábor – Molnár Gábor – Tőzsér János (szerk.) *Perlekedő rokonok*. Budapest, L'Harmattan Kiadó. 111–131.

Brennan, Jason 2010. Scepticism about Philosophy. *Ratio*, 23/1. 1–16.

Frances, Bryan 2010. The Reflective Epistemic Renegate. *Philosophy and Phenomenological Research*, 81/2. 419–463.

Goldman Alvin I. 2001. Experts: Which Ones Should You Trust. *Philosophy and Phenomenogival Research*, 63/1. 85–110.

Goodman, Nelson 1972. *Problems and Projects*. Indianapolis, Hackett Publishing Company.

Lewis, David 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Basil Blackwell.

Platón 2005. *Phaidrosz*. Ford. Simon Attila. Budapest, Atlantisz.

Sextus Empiricus 1998. A pürrhonizmus alapvonalai. Ford. Lautner Péter. In Kendeffy Gábor (szerk.) *Antik szkepticizmus: Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*. Budapest, Atlantisz Kiadó. 171–373.

Sider, Theodore 2012. *Writing the Book of the World*. Oxford, Oxford University Press.
Sider, Theodore 2009. Ontological Realism. In David J. Chalmers – David Manley – Ryan Wasserman (szerk.) *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*. Oxford, Clarendon Press. 384–423.
Steiner, Rudolf 1918/1961. *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten*. Dornach, Rudolf Steiner Verlag.
Tőzsér János 2013. The Nature of Philosophical Problems and Theories. (közlésre benyújtva)
Tőzsér János – Demeter Tamás 2011. *Philosophy as Non-Expert Knowlegde* (kézirat)

Zuh Deodáth

A recenzió és az előítélet fogalma

Válasz Fehér M. István és Lengyel Zsuzsanna Mariann tanulmányaira*

Megtisztelő, hogy a *Magyar Filozófiai Szemle* hasábjain közölt recenziómra (Zuh 2012b) olyan részletes válasz érkezett, mint amelyet Fehér M. István (Fehér 2012b), majd Lengyel Zsuzsanna Mariann (Lengyel 2012) tollából olvashattam. Úgy gondolom, hogy a recenzens és a válaszadó felek sajnálatos félreértések áldozatai voltak, így most belátásom és lehetőségeim szerint tisztázni szeretném magam.

Műfaji kérdések. Lengyel Zsuzsanna Mariann vetette fel választanulmányának legelején, hogy recenzióm „szokásos könyvismertetés helyett »vitairat«" (Lengyel 2012, 160). Ezzel kapcsolatban csupán annyit tartok fontosnak elmondani, hogy *szövegem szándéka és megvalósult formája szerint sem tekinthető annak*. Recenzión ugyan én elsősorban kritikai műfajt értek, amely igyekszik új hangsúlyokat kihelyezni egy szövegben vagy szövegek csoportjában, itt azonban még nagyon távol állunk attól, hogy vitairatról beszéljünk.

Hume, Husserl és Heidegger. Folytassuk most egy filozófiatörténeti téttel rendelkező kijelentésem tisztázásával. Mindkét válaszban megütközést keltett (Fehér 2012b. 155–156; Lengyel 2012. 170), hogy Heideggerről azt állítottam: „ismeretelméletileg radikalizálta Husserl életművének hume-iánus alapállását, és teljesen kizárta belőle az értelmi fogalmak kanti tanának minden elemét, illetve azokat ontológiai (illetve kvázi filozófiai-antropológiai) elvek szerint formálta át" (Zuh 2012b. 183). Számomra ez a mondat kívánta volna összegezni Heidegger egyik jellegzetes filozófiai álláspontját, amelyet híres „Kant-könyvéből" (a *Kant és a metafizika problémájá*ból) és az Ernst Cassirerrel folytatott 1929-es davosi vitából ismerhetünk. Kiindulópontom az volt, amit Husserl és Heidegger is osztanak (és az alapgondolat mindkettőjüknél közös voltában Fehér M. Istvánnak messzemenően igaza van). A filozófiát *elsősorban* nem konceptuális elemzésnek

* A szöveg írása során a TÁMOP 4.2.2/b projekt támogatásában részesültem a Pécsi Tudományegyetemen, amelyért itt mondok köszönetet.

tekintik, hanem megvizsgálják a fenoméneket, amelyekhez azok köthetőek, amelyekből erednek.[1] Heidegger ezt radikalizálta ontológiai vagy mintegy filozófiai antropológiai módon,[2] ezzel pedig a filozofálás egy egészen új stílusát honosította meg a korban. Hogy mégis mi ebben a hume-iánus? Pontosabban: Husserlben mi a hume-iánus? Nos, ezt a következőképpen értem: Husserl alapvetően olyan ismeretelméleti modellt használ (ellentétben Heideggerrel, aki ontológiai-antropológiait), amely (1) az emberi megismerésnek alulról felfelé építkező, intuicionisztikus (a leírás szintjén az érzékitől a fogalmi megismerés felé haladó) koncepcióját vallja; ez pedig (2) ráadásul a megismerő tudat alapvető teljesítményeit és képességeit írja le ennek az intuicionista felfogásnak a szemszögéből. Egy ilyen filozófia kétségtelenül az emberi tudás korlátait, határait igyekszik minél pontosabban tisztázni, méghozzá a legegyszerűbb megismerő tevékenységekből kiindulva.[3]

Ebből a perspektívából szemlélve nem csak az derül ki, hogy Heidegger – Husserlhez hasonlóan – igazán komolyan gondolta egy, a konceptuális elemzések mögé kérdező filozófia művelésének szükségességét,[4] hanem hogy az értelmi fogalmak transzcendentális tanát sem fogja fel magától éretetődőnek, és megpróbálja azokat lehetőség szerint minél szilárdabb alapra helyezni. A megismerő, transzcendentális tudat képességeinek, teljesítményeinek leírása azonban nem elegendő akkor, ha a filozófus célja az ember lényegének meghatározása. Ezt Heidegger úgy fogalmazza meg, hogy az embert nemcsak érdekli saját világában való végessége (tehát nemcsak kutatja, hogy hogyan tudhatna meg erről minél többet, és hogyan tudná erről szóló ismereteit bővíteni), hanem „éppen bizonyosságot akar nyerni a végességéről, hogy abban tartsa meg magát" (Heidegger 2000. 265).

Ha így tekintünk Heideggerre, akkor szerintem nem túlzás azt állítani, hogy nagyon is „vak" (értsd: perspektivitikusan nem érzékeny) Husserl konstitúcióelméletére és hume-iánus alapállású ismeretfilozófiájára. Ahogyan Husserl

[1] Fehér 2012b. 156. Mintegy megerősítőleg hozzáteszem, hogy Husserl már igen korán (1891-ben) elfoglalta azt a kezdetben csupán erősen antidefinitorikus álláspontot, amelyhez későbbi filozófiai műveiben is hű maradt. Vö. Hua XII. 119.

[2] „Nem arra a kérdésre kell választ keresnünk, hogy mi az ember, hanem mindenekelőtt azt kell megkérdeznünk, hogy egyáltalán hogyan lehet és kell a metafizika valamely alapvetésében egyedül az emberre rákérdezni" (Heidegger 2000. 263). Szerzőnk ezzel nagyon eltér a filozófiai antropológiafogalomnak a korban megszokott, különösen annak Kant-értelmezési hagyományában megjelenő formáitól. Lásd ehhez Cassirer 2000. 383. skk.

[3] Husserl elég nagyvonalúan nevezi magát Hume-követőnek egy 1919. szept. 4-én Arnold Metzgernek írt levélben: „Hume-tól hasonlíthatatlanul többet tanultam, mint Kanttól, akivel szemben a legmélyebb antipátiával viseltettem, és aki (ha jól ítélem meg) egyáltalán nem volt rám hatással" (BW IV. 410). Ennél kétségtelenül többet mondanak nevezetes Hume-elemzései. Vö. például Hua VII, 198. Itt Hume filozófiája Kant ismeretelméleti módszerének korrekciójaként kerül szóba. Kant hibája röviden összefoglalva az, hogy elemzéseit túl magas rendű problémák megoldásával kezdte.

[4] Érzéki és értelmi/konceptuális viszonyának tisztázását egyes elemzők a davosi vita egyik alapvető problémájaként azonosították: ehhez Friedman 2000. 129. skk.

konsitúcióelmélete is vak a heideggeri fundamentálontológia megszületésére. Mindketten következetesen érvényesítik ezt az álláspontjukat, és így alkalmassá válnak arra, hogy életművüket ezeknek az álláspontoknak a kontextusában értelmezzük Az ilyesfajta perspektivikus vakság is hozzájárul ahhoz, hogy egy gondolkodó a maga eredeti álláspontját kialakíthassa.

Kritika vagy értelmezés? Kétségtelen azonban, hogy az eddig lezajlott eszmecsere egyik fő kérdésévé az vált (Fehér 2012b. 150–155; Lengyel 2012. 167–171), hogy vajon mit is szerettem volna közölni azzal a mondatommal, amelyben Fehér M. István filozófiaolvasási módszerének egyik jellegzetességéről beszéltem:

> Fehér itt persze nem annyira Husserl-kritikát, hanem tendenciózus Husserl-értelmezést hajt végre, amely sok rokonságot mutat Heidegger híres Kant-könyvének történeti hermeneutikai módszerével (Zuh 2012b. 182).

Ennek a mondatnak egyik sokat diszkutált eleme az általam egyszer használt „tendenciózus" melléknév. Bár el kell ismernem, hogy ennek a szónak lehet negatív mellékzöngéje, de többször és erősebben kellett volna használnom ahhoz, hogy éppen ezt domborítsam ki. Tendenciózuson itt csupán annyit értek, hogy célzatosan érvényesíti az elemzés egy bizonyos szempontját. Teljes mondatomat éppen azért idéztem, hogy nyilvánvalóvá tegyem: eredetileg is azt kívántam volna mondani, hogy *itt nem elsősorban Husserl-kritikáról*, hanem Husserl *óvatos és nem terjedelmes értelmezéséről* van szó, amely egy nagy gondolkodó megközelíthetőségének foglalatát adja.

Persze, amikor ezt a fajta célzatosságot Heidegger Kant-könyvéhez kötöttem, olyan állásponttal rokonítottam Fehér gondolatát, amely kétségkívül vitát is kiváltott, először Ernst Cassirer kezdeményezésére. Az interjúban felhasznált filozófiatörténet-olvasási elvet így a 20. századi kontinentális *filozófia egyik legfontosabb, de mindenképpen mértékadó, kultúrtörténetileg*,[5] *eszmetörténetileg*,[6] *és intézménytörténetileg*[7] *is releváns filozófiai vitájának hagyományához kapcsoltam*. A beazonosított heideggeri filozófiatörténeti elvet (amelyre Eugen Fink operatív fogalom-elmélete, illetve a Maurice Merleau-Ponty filozófiatörténet-olvasási krédójának tekinthető, *A filozófus és az árnyéka* című tanulmány is támaszkodik) magam is olyannak neveztem, amely „termékeny vizsgálódásokhoz vezet" (Zuh 2012b. 184). Úgy érzem, ebben semmi elmarasztaló nincs, bár tény, hogy az

[5] Lásd például Emmanuel Lévinas visszaemlékezését: „Egy fiatal diák számára mindez olyan élménnyel szolgált, melyben egyszerre volt részese a világ teremtésének és a világvégének" (Robbins 2001. 34– 35).

[6] Vö. Blumenberg 1997.

[7] Vö. Bourdieu 1999. 79–83. A davosi vitáról több fontos monográfia született, legutóbb Gordon 2010.

értelmezett szerzőnek joga van az ilyenfajta párhuzammal szemben teljes nemtetszését kifejezni.

Önellentmondás és egy filozófiatörténet-értelmezési elv. Kritikusaim egymástól függetlenül használják azt az érvet, hogy miközben én magam emelek szót a heideggeri „rokonságot" mutató filozófiatörténet-értelmezési stratégiával szemben, éppen azt kérem számon a könyv egyik tanulmányáról írott kritikai megjegyzéseimben, amivel előzőleg le akartam számolni. Miközben tehát a filozófiai művek önállóan érvényes volta ellen érvelek, én magam használom a kritizált elvet.

Válaszom a következő. A kérdéses filozófiatörténet-értelmezési elv rekonstrukcióm szerint azt mondja ki, hogy a filozófiai műveket autonóm entitásokként kell kezelnünk, vagyis *hasonlóan a műalkotásokhoz, ezek a művek saját maguk határozzák meg „az igaznak tartás mércéit"* (Fehér 2012a. 296 és 2012b. 154). Ez az elv azonban (mint ahogy az, hogy azonos korban élt és egymással kapcsolatban álló értelmiségiek hatással voltak egymásra), felettébb triviális és általános. Fehér M. Istvánnak teljes mértékben igaza van, amikor azt állítja, hogy a filozófiatörténeti elemzés eljárásmódjainak terepén „ez nem igazán izgalmas vagy újszerű tétel" (Fehér 2012b. ugyanott). Csakhogy engem sem vezetett másféle szándék, mint hogy ennek az általános tételnek pontosabb tartalmat adjak. Heidegger révén ezt meg is véltem találni: egy önállónak tekintendő filozófiai mű elemzésekor az elemző számára mérvadóvá válhatnak olyan, az adott mű sajátos logikájából származó gondolatok, amelyek következetes végrehajtását a szerző nem abszolválta, viszont az értelmező most vagy a későbbiekben – az eredeti szándékot mintegy felvállalva – megteheti. Sőt, a teljes mű elemzését is alapozhatjuk ezekre az eredeti szerző által következetesen nem érvényesített szempontokra. Ilyenkor tehát, bizonyos értelemben, kívülről a szerző segítségére kell sietnünk. Hogy ezt konkrét példára alkalmazzuk: Husserl esetében, annak kései filozófiájában szükség volt arra, hogy Heidegger erős hatását tételezzük, hiszen enélkül nem tudott volna egzisztenciálfilozófiai foglalatot adni szövegeinek.

Az én kérdésem mármost az, hogy szólhat-e valami ez ellen az eljárásmód ellen? Véleményem szerint igen. Ha ugyanis van olyan értelmezés, mely ilyen külső segítség nélkül, viszont a mű saját kontextusának és egységének tisztázásával magyarázhatja az addigiakhoz képest újszerű gondolatokat, akkor úgy őrizhetjük meg az adott szöveg önállóságát, hogy közben önállóságon a saját (filozófiatörténeti) kontextus önállóságát értjük. Ebben az értelemben már eredetileg is a filozófiai szöveg önállósága mellett foglaltam állást (Zuh 2012b. 186 – utolsó bekezdés). Igyekeztem ugyanakkor figyelembe venni, hogy hogyan pontosítható ennek az önállóságnak a státusa annak egy nem túl izgalmas, triviális formájához képest.

Kötődésem Husserlhez. Husserl életműve mint ismeretfilozófia. Husserl, Gadamer és az előítélet fogalma. Nézzük most azt, amit a magam husserlianizmusáról mondhatok. Kétségtelen, hogy Edmund Husserl munkássága szűkebb szakterületeim

közé tartozik, mégsem gondolom, hogy ezzel mintegy Husserl mellett „elköteleződtem volna" (vö. Fehér 2012b. 158). Azt pedig végképp nem szerettem volna, hogy a jubileumi kötettel ünnepelt Fehér professzor úr elemzésem nyomán a „fránya heideggeriánus" (i. m. 154) pozíciójába kerüljön. Nem gondolom, hogy lennének „fránya" heideggeriánusok és „dicsőséges" husserliánusok. Azt viszont igen, hogy körvonalazhatok egy olyan értelmezést, amit a kortárs Husserl-kommentárok sok tekintetben támogatnak, és amely Husserl filozófiáját annak minden mozzanatában elsősorban ismeretelméleti alapvetésűnek tekinti, valamint erre az elemzésre Husserl konstitúcióelméletének leírásaként gondol. A konstitúcióelmélet itt nem más, mint a megismerő alanyhoz köthető egyszerűbb és bonyolultabb megismerő tevékenységek összefüggésrendszere, illetve ezen összefüggésrendszer aprólékos leírása.[8]

Még csak azt sem mondhatom, hogy teljes bizonyossággal foglalhatnék állást a fenomenológiai gondolkodás elsőbbsége mellett. De a Husserllel való elmélyült foglalkozás sok mindent tisztázhat a fenomenológiai mozgalomhoz is kapcsolódó 20. századi gondolkodási irányzatok történeti és szisztematikus alapjainak megértésében. Lássunk egy példát. Egy olyan elképzelés, amely Husserl filozófiájának ismeretfilozófiai szempontú elemzésére vállalkozik, sokat nyerhet Hans-Georg Gadamernek, a fenomenológia alapító alakjának életművét érintő elemzéseiből (1); és fordítva: Gadamer hermeneutikájának bizonyos kulcsproblémáihoz sokkal közelebb juthatunk, ha figyelembe vesszük Husserl filozófiájának néhány, bőségesen elemzett, de talán nem mindig precízen megragadott fogalmát (2). Lássuk ezeket.

(1) Annak, hogy két gondolkodó egymáshoz fűződő viszonya mennyire releváns, nem feltétlenül fokmérője az egymásról szóló, egymásra hivatkozó szövegek mennyisége. Ennek tipikus példája Husserl és Gottlob Frege viszonya: miközben erről a gondolkodói viszonyról könyvtárnyi anyag áll már rendelkezésünkre, kettejük tényleges kapcsolatát egy kézen megszámlálható szövegpárost magában foglaló levélváltás, néhány lábjegyzet és viszonylag kevés (szinte csak elejtett) hivatkozás alapján rekonstruálhatjuk. A probléma áthidalására az elemzők néha kénytelenek voltak az értelmiségi *oral history* eszközeihez folyamodni: privát környezetben elhangzott szavakra, mondatokra nemcsak amolyan idevágó miscellániaként, hanem elsőrendű forrásként hivatkozni. Gondolkodók egymásra gyakorolt hatása – ha élhetek a képzavarral – aknásított terület, ami csupán annyit jelent: rendkívüli nehézségek árán lehet átjutni rajta.[9]

[8] Ezzel kapcsolatos álláspontom kivonatához lásd Zuh 2013. A husserli filozófia mint ismeretfilozófia és husserli filozófia mint konstitúcióelmélet koncepciójának kialakításában elsősorban a következő munkákra támaszkodom: Lohmar 2000; Lohmar 2008; Lohmar 2009; Tieszen 2010; Zahavi 2003.

[9] Ezekről a nehézségekről és sokszor szinte áttekinthetetlen voltukról a Husserl–Frege viszony kapcsán magam is írtam. Lásd Zuh 2012a.

Ehhez hasonlóan Gadamer terjedelmes életművében viszonylag keveset beszélt Husserlről, róla vagy elsősorban róla írt tanulmányainak sora is meglehetősen rövid.[10] Ha ezekre a forrásokra tekintünk, Gadamerben olyan, Husserllel több ponton egyet nem értő, önálló gondolkodót ismerhetünk meg, aki komoly fenntartásokat fogalmazott meg a fenomenológiai mozgalom magát Husserlből kiindulva, de Husserllel szemben meghatározó alakjaival szemben. Ennek alapja az a pozíció, amelyet Gadamer a Husserl-életművét értékelő 1958-as royaumont-i konferencián Eugen Finkkel szemben is elfoglalt (Fink 1959). Az itt már megtalálható gondolatok szisztematikus összefoglalását pedig később az *Igazság és módszer* azon fejezetébe illesztette be, amelyben a Dilthey és Husserl kapcsán kiemelt alapvető, és értekezése számára fontos fogalmak történeti fejlődését Yorck von Wartenberg gróf (már a *Lét és idő*ben is hivatkozott) szövegein át csatolja Heideggerhez. Ami pedig nagyon fontos, ezzel egy filozófiatörténet-olvasási stratégiát is körvonalaz: Husserl és Heidegger gondolkodását a filozofálás egészen különböző formáinak tekinti, és úgy ítéli meg, hogy *mindkettőt külön-külön kell a számára releváns történeti kontextusban kezelni*, tartózkodva a folyamatos összehasonlításoktól (a közvetlen Husserl–Heidegger-hatásösszefüggés elemzését nemcsak stratégiailag, hanem tartalmilag is kerüli, illetve igyekszik a nem-értékelő, inkább a különbségeket kiemelő elemzéseket végrehajtani, lásd Gadamer 2003, 293–298). Husserllel kapcsolatban itt éppen arra tesz kísérletet, hogy „fenomenológiá[já]t az őt megillető helyre" tegye (Gadamer 2003. 277). Sőt egyenesen azt mondja:

> az életvilág (s ugyanígy az interszubjektivitás) konstitúciójának a feladata paradox feladat. Husserl azonban mindezeket csak látszólagos paradoxonnak tartja. Meggyőződése szerint feloldódnak, ha valóban következetesen kitartunk a fenomenológiai redukció transzcendentális értelme mellett, s nem félünk a transzcendentális szolipszizmus mumusától. Tekintettel a husserli gondolkodásnak erre a világos tendenciájára, *tévedésnek tartom* [kiemelés tőlem – Z. D.], ha Husserlt a konstitúció fogalmának valamiféle kétértelműségével, az értelemmeghatározás és a kreáció közti pozícióval vádolják (Gadamer 1993. 281–281).[11]

Annál is fontosabb számára, hogy a transzcendentális szubjektivitás és az „életvilág" közötti ismeretelméleti összefüggést állítsa, mert ezzel az észlelés folytonos háttérhorizontjainak leírásából származó fenomenológiai „horizont" fogalma mellett (i. m. 279) az *életvilág* konceptusát tételezheti a husserli filozófia kulcsfogalmaként. Ez már csak azért is kulcsfogalom, mert nem valamiféle meghasonlottság, régi tévedések belátása, hanem következetes, összefüggő gondolkodói munka

[10] Erre tesz kísérletet Vessey 2007.

[11] Itt lábjegyzetben pontosítja, hogy honnan érkezik ez a vád: Eugen Fink egy 1952-es tanulmányából (vö. 142. jegyzet, 654).

eredménye. Ennek nyomán mondja azt három évvel később a royaumont-i kollokvium diszkusszióira visszatérve, hogy Alfred Schütz és Fink felvetése véleménye szerint „teljesen alkalmatlan a vitára" (Gadamer 1993[1963], 74), sőt még Jean Wahlnak is odaszúr, miközben vitapartnere álláspontját foglalja össze:

> Husserlnél két tendencia érvényesül, amelyek termékeny feszültségben vannak egymással: a transzcendentális Ego felé és az életvilág felé való törekvés. Ilyen feszültség valójában nem létezik (Gadamer 1993. 75).[12]

Tehát Gadamer itt helyteleníti azt az álláspontot, hogy Husserl filozófiájának értelmezését (és mintegy aktualitásának megőrzését) egyfajta gondolati feszültség kimutatására vezetné vissza. Végül egy későbbi szövegében igen kritikusan azt mondja (most éppen Maurice Merleau-Ponty-t is említve), hogy:

> Husserlnél elutasításra lelt volna a vita (amelyet Merleau-Ponty kezdett el, és több úgynevezett fenomenológus folytatott, akik a fenomenológia keretein belül elszigeteltek egy, az »életvilág« felettébb népszerű fogalmához kötődő magányos dimenziót) arról, hogy az életvilág a fenomenológia mintegy új megalapozásaként hasznos lehetne a társadalomtudományok számára (Gadamer 1975. 309).

Szerzőnk majd úgy folytatja, mintegy ellentmondva a Husserlt a radikalitás és a saját szándék következetes érvényesítésének hiányával kritizálóknak, hogy „Husserl ennél sokkal radikálisabb volt" (ugyanott). Csakhogy szándékaiban egy filozófiai idealizmus mindennél szilárdabb megalapozását vállalta fel, amely kétségtelenül sok kritikával illethető, de azzal nem, hogy ne számolt volna már elejétől fogva az emberi megismerés forrásainak sokféleségével és összetettségével; legfeljebb – először más aspektusokra koncentrálva – nem tette azt explicitté. Az „életvilág"-fogalom (melyet Husserl vezetett be egyértelműen a filozófiai nyelvbe) tartalma már korábban is fontos téma volt Husserl úgynevezett tudománykritikai nézetei számára (vö. Gadamer 1974. 160–161). Ennél a filozófiai részproblémánál persze van itt valami sokkal lényegesebb: Husserl aktualitásának vagy inaktualitásának kérdése saját kontextusában (vagyis: saját történeti kontextusában) legalább olyan, ha nem fontosabb, mint a mai szellemtudományos haladás szempontjából rekonstruálható és felhasználható pozitív hozadéka.

Úgy gondolom, hogy ezt a gondolat igen nagy súllyal esik latba Gadamer kevés Husserlről szóló szövegében. Ebben az értelemben az igaznak tartás kritériumait valóban maga az illető filozófiai életmű „mikrokozmosza" határozza meg. Csakhogy ez a bővebb történeti kontextus híján nem működik, és éppen ez az, ami miatt ez a mikrokozmosz most *nem tekinthető úgy,* mint ami „önmagának elégséges, csak önmagához mérhető, akár egy műalkotás".

[12] Egy oldallal lejjebb pedig még határozottabban száll szembe Finkkel.

(2) Nézzük most röviden, hogy mi az, ami miatt – véleményem szerint – Husserl filozófiájának ismeretfilozófiaként való szemlélése hozzájárulhat ahhoz, hogy Gadamer gondolkodásának egy kulcsfogalmát jobban értsük. A „jobban értést" itt csupán úgy fogom fel, mint a fogalom történeti kontextusának hozadékát (úgy, ahogy ezt néhány sorral feljebb kifejtettem). Csupán annyit állítok, hogy eddigi belátásaim szerint evvel a perspektívával sokat nyerhetünk. Ezt pedig inkább csak a szövegekhez és a történeti háttérhez igazodó értelmezési lehetőségnek nevezném, semmiképpen sem „a husserli fenomenológia Zuh Deodáth-féle értelmezésének" (Lengyel 2012. 163).

Mint filozófiai körökben köztudott, az *Igazság és módszer* második részének egyik legfontosabb fejezetében (II/1.) Gadamer az „előítélet" fogalmát megtisztítja azoktól a prekoncepcióktól, amelyek a 17. században kialakuló (és Gadamer szerint már a felvilágosodást előkészítő) klasszikus újkori filozófia kezdetétől egészen a felvilágosodás gondolkodásáig tapadtak hozzá, majd pedig erre az elemzésre építi fel az „előítélet" új, pozitív értelmét. A fejezet fontosságát az is jelzi, hogy a szerző saját elmondása szerint „ez az a pont, ahol a hermeneutikai probléma megkezdődik" (Gadamer 2003. 311). Ez az a pont, amelyen hozzá kell látnia „hagyomány és történeti ismeret, a történelem és a róla való tudás absztrakt ellentéte" feloldásához (Gadamer 2003. 317). A hagyományos oktatás (a klasszikus művek), a kialakult szokások és az intézményes (textuális) tekintélyek által közvetített tudás így része annak a folyamatnak, mellyel a világról való tudásunkat megszerezzük, rendezzük, majd pedig saját véleményünket, ítéleteinket kialakítjuk. Hatása tehát jelentős részben produktív.

Ebből a szempontból azonban nagyon jelentős az az elválasztás, amit Gadamer egy adott ponton megtesz: „a tekintély és a saját eszünk használata közti ellentét, amelyre a felvilágosodás annyit hivatkozik, *magában véve nyilvánvalóan fennáll* [kiem. Z. D.]. Ha a tekintély érvénye saját ítéletünk helyét foglalja el, akkor az autoritás valóban előítéletek forrása" (Gadamer 2003. 313). Egyrészt tehát nyilvánvaló: (a) más, már lezárt és elmúlt perpektívát felmutató ítéletek által döntően meghatározott ítélet nem a mi ítéletünk; másrészt viszont (b) „lehet igazságok forrása" (ugyanott). A döntő filozófiai belátás itt az, hogy az „autoritás" a nyelvhasználat és a szövegszerű (szövegre szöveggel válaszoló) gondolkodás esetében nem rendelkezik politikai-cselekvéselméleti jelentőséggel, tehát nem a szabadság (mint cselekvési szabadság) ellentéte. Nagyon lényeges továbbá, hogy Gadamer folyamatosan dolgozza ki az általa elemzett fogalmak két jelentését (a) és (b) mintájára. Így jár el a „klasszikus"(Gadamer 2003. 320 [a], és Gadamer 2003. 324 [b]) és a „hagyomány" (Gadamer 2003. 315) esetében is.

Ez az elkülönítés az általa felvetett probléma olyasféle megoldásához vezet, amelyet már ismerhetünk Husserl szedimentációfogalma kapcsán is. A szedimentáció jelentése ugyanis kettős, egyrészt reális (a), másrészt pedig transzcendentális (b). A *reális* a megismerés egy lezárt állapotát, a *transzcendentális* pedig a megismerés bizonyos lehetőségeinek feltételeit jellemzi. A magasabb rendű,

fogalmi vagy szimbolikus tartalmak (pl. valamilyen tudományos, elméleti tételsor, általános filozófiai vagy egyszerűen pillanatnyilag nem belátható fogalom) szedimentációja *csak reális* értelemben jár egy probléma összefüggésének „elhomályosulásával",[13] amikor a szedimentálódott tartalom ellenőrizetlenül átveszi saját szemléleteink helyét. Transzcendentális értelemben a szedimentáció ellenben úgynevezett „másodlagos érzékiség" (Hua IV. 4–13), amely az „azonos, legtágabb értelemben maradandó tárgy konstitúciójának kezdete" (Hua XVII. 318). Vagyis a világban való tájékozódás szempontjából szerepe megkerülhetetlen, hiszen ennek nyomán jelenik meg először annak a lehetősége, hogy egy konkrét tárgyat felfogjak. Már rendelkeznem kell valamilyen alapvető intencionális mintával ahhoz, hogy tárgyakat és összefüggéseket észleljek, és további megismerésem eredményeit egységes rendbe tudjam rendezni, hogy az adott környezethez alkalmazkodjam, az adott körülmények között szocializálódjam.

Meg kell azonban erősítenünk: a szedimentáció mindkét jelentése Husserl konstitúcióelméletének perspektívájából érthető meg, vagyis abból a fent is említett hume-iánus perspektívából, hogy a megismerésnek vannak egyszerűbb és bonyolultabb, de egymásra épülő szintjei (szedimentáció is csak akkor van, ha egy bonyolultabb szint az egyszerűbbre visszahat, vagyis az előbbire „ülepszik"). Gadamer nézőpontjának kontextusa jelentősen kívül áll ezen a husserli elméleten.

Ha azonban ismerjük Husserl motivációit (például a történeti kontextusnak köszönhetően), akkor beláthatjuk, hogy az ismeretelméleti paradigmának vannak hiányosságai (és Heidegger vagy Gadamer kritikája teljesen legitim), de ezekre a hiányosságokra Husserl a saját „autonóm" kontextusán (ismeretfilozófia) belül kereste a választ. Ezért maradhat a 20. század egyik nagy, autonóm gondolkodója.

IRODALOM

Blumenberg, Hans 1997. Affinitäten und Dominanzen. In uő: *Ein mögliches Selbstverständnis*. Stuttgart, Reclam. 161–168.

Bourdieu, Pierre 1999. *Martin Heidegger politikai ontológiája*. Budapest, Jószöveg.

Cassirer, Ernst 2000. Kant és a metafizika problémája. Megjegyzések Heidegger Kant-interpretációjához. In *Heidegger* 2000. 362–400.

Fehér M. István 2012a. 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.

Fehér M. István 2012b. Vonakodni, visszariadni, értelmezni. Megjegyzések Zuh Deodáth recenziójához. *Magyar Filozófiai Szemle*, 56/3. 151–159.

Fink, Eugen 1959. Les concepts operatoires dans la phenomenologie de Husserl <avec la> discussion de MM Leslie Beck, Ingarden, Van Breda, Gadamer et réponses de M. Fink. In *Cahiers de Royaumont. Philosophie. No. 3*: *Husserl*. Paris, Minuit. 214–241.

[13] Vö. Husserl 1998/I. 301. A szedimentáció fogalmának ehhez a jelentéséhez lásd még i. m. 76, 98–99, 189 („holt szedimentáció"). Husserl ebben az értelemben kritizálja a természettudományos fogalmak köznapi és szellemtudományos használatát.

Friedman, Michael 2000. *A Parting of the Ways. Carnap, Cassirer and Heidegger*. Chigaco, Open Court.
Gadamer, Hans-Georg 2003. *Igazság és módszer*. Ford. Bonyhai Gábor. 2. kiadás. Budapest, Osiris.
Gadamer, Hans-Georg 1993. A fenomenológiai mozgalom. Ford. Bonyhai Gábor. *Athenaeum*, 2/1. 46–90.
Gadamer, Hans-Georg 1974. Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie. In uő: *Gesammelte Werke* Bd. 3 *(Neuere Philosophie 1: Hegel, Husserl, Heidegger)*. Tübingen, Mohr (Siebeck). 160–172.
Gadamer, Hans-Georg 1975. Hermeneutics as a Social Science. In *Philosophy and Social Criticism/Cultural Hermeneutics*, 2[4]. 307–316.
Gordon, Peter Eli 2010. *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge/MA, Harvard UP.
Heidegger, Martin 2000. *Kant és a metafizika problémája*. Budapest, Osiris–Gond.
Husserl, Edmund 1952. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. II. Buch: Phänomenologische Untersuchunger zur Konstitution. Hrsg. Marly Biemel. Den Haag, Nijhoff (=Hua IV).
Husserl, Edmund 1956. *Erste Philosophie* (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte. Hrsg. Rudolf Boehm. Den Haag, Nijhoff (=Hua VII).
Husserl, Edmund 1970. *Philosophie der Arithmetik*. Mit ergänzenden Texten (1890–1901). Hrsg. Lothar Eley. Den Haag, Nijhoff (=Hua XII).
Husserl, Edmund 1974. *Formale und transzendentale Logik*. Hrsg. Paul Janssen. Den Haag, Nijhoff (=Hua XVII).
Husserl, Edmund 1994. *Briefwechsel*. Hrsg. von Elisabeth Schuhmann in Verbindung mit Karl Schuhmann. Band IV: Die Freiburger Schüler. Dordrecht, Kluwer. (=BW IV).
Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I–II*. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyedi András, Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz.
Lengyel Zsuzsanna Mariann 2012. Kritika és interpretáció. Válasz Zuh Deodáthnak. *Magyar Filozófiai Szemle*, 56/3. 160–177.
Lohmar, Dieter 2000. *Edmund Husserls Formale und transzendentale Logik*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
Lohmar, Dieter 2008. *Phänomenologie der schwachen Phantasie*. Dordrecht, Springer.
Lohmar, Dieter 2009. Die Entwicklung des husserlschen Konstitutionsmodells von Auffassung und Inhalt. In *Studia Universitatis Babeş-Bolyai, Philosophia*, 54/2. 3–21.
Robbins, Jill (ed.) 2001. *Is it Rightuous to be? Interviews with Emmanuel Levinas*. Stanford, Meridian.
Tieszen, Richard 2010. Mathematical Realism and Transcendental Phenomenological Idealism. In Hartimo, M. (ed.): *Phenomenology and Mathematics* [Phaenomenologica 195]. 1–22.
Vessey, David 2007. Who was Gadamer's Husserl? In *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, 7. 1–23.
Zahavi, Dan 2003. *Husserl's Phenomenology*. Stanford, Stanford UP.
Zuh Deodáth 2012a. Wogegen wandte sich Husserl 1891? Ein Beitrag zur neueren Rezeption des Verhältnisses von Husserl und Frege. *Husserl Studies*, 28. 95–120.
Zuh Deodáth 2012b. Egy ünnepi kötetről. Lengyel Zsuzsanna Mariann – Jani Anna (szerk.) *A másik igazsága. Ünnepi kötet Fehér M. István tiszteletére. Magyar Filozófiai Szemle* 56/1. 180–187.
Zuh Deodáth 2013. Reális és transzcendentális Edmund Husserl filozófiájában. Transzcendentális idealizmus és konstitúcióelmélet összefüggéséről. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) *Kortársunk, Husserl. Tanulmányok a 150 éves Edmund Husserl filozófiájáról*. Budapest, ELTE–Eötvös Kiadó [megjelenés előtt].

TAKÓ FERENC

Mit jelent a fordítás?

Őri Sándor: *Konfuciusz bölcseletei. Lun jü.*
Golden Goose Kiadó, Budapest, 2012. 479 oldal

Őri Sándor 2012-ben jelentette meg a kínai bölcselet egyik legmeghatározóbb szövege, a „Konfuciusz"[1] (i. e. 551–479) tanítását tartalmazó *Lunyu* [Lun jü][2] kizárólag eredeti, klasszikus kínai nyelvű források alapján készített magyar fordítását. A mű, melynek keletkezése valószínűleg az i. e. 4. századra datálható (Őri 2003, 222–224; Tőkei 2005, 53), magyar nyelven ez idáig *Beszélgetések és mondások* címen volt ismert Tőkei Ferenc, a magyar sinológia kiemelkedő személyiségének fordítása nyomán (Tőkei 1962/1986/2005). Amellett, hogy Tőkei munkája óta ez a mű első teljes magyar nyelvű átültetése, sajátos jelleget kölcsönöz neki, hogy a konfuciánus bölcselet e foglalatát verses-ritmikus formában adja az olvasó kezébe. Teljes egészében a befogadóra bízza „Konfuciusz bölcseleteinek" értelmezését, amennyiben mindennemű magyarázó jegyzetet mellőz. Továbbá, ahogy rövidesen kiderül, a terminológia kialakításában nemcsak Tőkei, hanem az egész nyugati fordítási hagyomány, s számos esetben a kínai értelmezési tradíció alapelveivel is szembemegy, így remélvén elénk tárhatni ama többértelműséget, melyet a szöveg egyik legfőbb, a legtöbb nyugati elemzésben mégis mellőzött jellegzetességének tart. Őri munkája tehát egyáltalán nem szokványos fordítás. Filozófiai értelemben nem „nyugati", sinológiai értelemben nem „hagyománykövető", irodalmi értelemben pedig nem „populárizáló". E három, egyelőre tökéletesen ítéletmentes megállapítás-pillérre épül az alábbi recenzió.

I. MIT JELENT A „FORDÍTÁS"?

Ha filozófiai szöveget fordítunk, szeretnénk bizonyos módszertani irányelveket követni. Mint Albert Sándor – aki kiváló tanulmánykötetét Konfuciusz-idézettel nyitja – rámutat, ezek az elvek könnyedén csődöt mondanak (Albert 2003. 76–82). „To ti én einai." „Das Nichts nichtet." De egy klasszikus kínai nyelven született munka fordításakor nem ugyanezekkel a nehézségekkel találjuk szemben magunkat.[3] Itt nem pusztán arról van szó, hogy

[1] Őri maga is – akárcsak általában a sinológusok – hangsúlyozza, hogy a Konfuciusz nevéhez kötött bölcselet az utókor tevékenysége révén nyerte el ránk maradt formáját (7, vö. Őri 2003, 222. skk).

[2] A kínai szavak első előforduláskor szögletes zárójelben megadom a Magyarországon ismert, ún. „tudományos átírást" (lásd ehhez Csongor–Ferenczy 1993), a továbbiakban pedig a nemzetközileg használatos *pinyin* átírást használom (ahogyan a nevek átírásában – a címtől eltekintve – Őri is).

[3] Anélkül, hogy részletekbe bocsátkoznék, elég leszögeznem, hogy a mai hétköz-

valamit nem tudunk *lefordítani*, hanem arról, hogy nem *értjük* pontosan. Nem azért, mert töredékes vagy „ezoterikus", hanem mert nem tudjuk a számunkra megszokott fogalmi keretben *megragadni*, hogy mit *jelent*. Őri azzal a tradícióval próbál meg szakítani, amely mégis ilyen jellegű megragadásra törekszik.[4]

Adott egy szöveg, amelyből e rövid hangsort: *zhong yong* [csung jung] a kínai bölcselet klasszikus nyugati értelmezésének megfelelően mint „a közép mozdulatlanságá"-t ültetik át magyarra (pl. VI/27,[5] Tőkei 2005. 85),[6] de *nyelvi szempontból* Őri „a közép gyakorlata" (VI/27, 137) interpretációja sem támadható (egyéb szempontokról később). Az előbbi fordítás készítője, Tőkei Ferenc egy másik helyen szintén „gyakorol"-ként fordítja a *yong* írásjegyét (*Da xue [Ta szüe]*, XIII, Tőkei 2005. 201).[7] A *yong* tehát „többjelentésű szó"? Igen és nem: nem úgy, mint például az „*altus*" ('magas'/'mély'). Miért nem?

A klasszikus kínai nyelv nem használ semmiféle toldalékot, elemei néhány kivételtől eltekintve egyszótagúak, lejegyzésükre pedig egyetlen összetett írásjegy szolgál. Ez a *rajzból született* jel alapesetben hordoz (1) egy a jelentés*kört* meghatározó elemet, (2) több-kevesebb információt a konkrét jelentéséről, (3) egy hangalakjelölő elemet (e három között átfedés lehet).[8] *Minden* nyugati alfabetikus írásrendszertől eltérően ezek az *ideografikus / piktografikus / ideogrammatikus* jelek biztosan hordoznak olyan jelentést, amelyet a kiejtett hangsor nem. Érthető, miért írja Őri *Előszó*ában, hogy (klasszikus) kínai nyelvről fordítani olyan, „mint ha egy szál hegedűvel próbálna valaki eljátszani egy teljes szimfonikus művet" (13). Őri fő célja, hogy a korábbi nyugati (szemléletű) fordításokkal ellentétben ne megszüntesse, hanem megmutassa a konfuciuszi szöveg „szólamait". „Tömörséggel, kétértelműséggel, sőt többértelműséggel lehet csak igazán megragadni a legnagyobb igazságokat." – írja (16). *Ugyanerről* a bölcseletről Tőkei így vélekedett: „Az ókori kínai filozófia alapvonásai közé tartozik […] a gondolkodás hányódása az egész köznapi, pragmatikusan korlátolt feladatok és a teljesen elvont moralizálás között" (Tőkei 2005. 29). Konfuciusz egyik legfontosabb „mondása" / „bölcselete" szerint pedig: „A legfontosabb volna kijavítani a neveket" (XIII/3, Tőkei 2005, 119)/ „A legfontosabb a nevek kijavítása kell legyen!" (XIII/3, 281) Vagy: „A legfontosabb az egyenes nevek" (vö. Várnai 2012. 12).

Mivel lehet ezek után jellemezni Konfuciusz tanítását, mely az i. e. 4. századtól egészen a modern kínai állam kialakulásáig biztosította e hatalmas birodalom rendjét? Indirekten például úgy, hogy nem áll mögötte a görög vagy a keresztény hagyomány. Nincs „ontológiája", „metafizikája", „episztemológiája", „logikája"; nincs „dogmatikája", „apologetikája", „megváltástana", „kinyilatkoztatása". Van tehát egyáltalán „filozófiája"? Őri, bár alap-

napi, kínai anyanyelvű beszélő szinte egyáltalán nem képes klasszikus kínai szövegeket értelmezni, még ha részben érti is az egyes írásjegyek jelentését.

[4] Őri e törekvés fontosságát már 2003-as, *A Lunyu hermeneutikája* című tanulmányában megfogalmazza (Őri 2003, főként 220–221).

[5] A római/arab szám formájú hivatkozás a *Lunyu* általánosan használt felosztására vonatkozik, melyet Tőkei és Őri egyaránt alkalmaz. Az ezt követő szám, ha nem adok meg szerzőt, Őri fordításának oldalszáma.

[6] James Legge-nél, az angolszász sinológia máig meghatározó alakjánál ugyanitt „Constant Mean" (Legge 2009. 194 [VI/27]).

[7] A *yong* jelentése lehet „nem kimozdulni", „nem kibillenni" is (vö. Kamata–Yoneyama 2001. 394).

[8] A kínai nyelv sajátosságainak ragyogó leírását adja Miklós Pál (Miklós 1981/1996, 11–14).

vetően kerüli a nyugati terminológiát, ezt a szót reflektálatlanul használja. Az általa adott alcím ugyan „Konfuciusz *bölcseletei*" (lásd 10. – kiemelés tőlem, T. F.), többször beszél „filozófiai (alap)fogalmak"-ról (8.), de az „alapfogalmak" szót olykor – sajnos nem mindig – idézőjelbe teszi.[9]

Az „alapfogalmak" fordításakor használt magyar szavak jelentése sokszor ugyan összecseng a napjainkban használt jelentéssel, legtöbbször azonban eltér tőle, nemritkán pedig, amikor egy fontosabb kifejezéssel találkozunk, nagymértékben el kell vonatkoztatnunk a szó eredeti magyar nyelvű jelentésétől (15).

Ezt az elvonatkoztatást segítik, „sőt kényszerítik" (13.) azok a megoldások, melyek ezt a fordítást megkülönböztetik csaknem minden korábbi interpretációtól. Mi azonban *pozitív értelemben* a bölcselet, amelyről itt szó van?

„Konfuciusz bölcselete" arról szóló tanítás, hogy mi a megfelelő tevékenység a közösségben. Az „erény" (*de* [tö])[10] tanítása; de nem a hősi erényé, nem egy „lelki alkaté", nem a keresztény erényé. A hétköznapi élet tanítása arról, hogyan tartsuk be kötelmeinket a feljebbvalókkal és az alattunk állókkal, az ősökkel és viselt hivatalunkkal szemben. Tanítás arról, miként illeszkedjen az ember egy rendbe, amely az ég (vagy „Ég", *tian* [t'ien]) elrendelése szerint működik (kell működjön). Tanítás az „út" (*dao* [tao], Őrinél „helyes út") követéséről, mely az ősök mintájához való igazodást jelenti. Tanítás az „egyenes nevekről" (*zheng ming* [cseng ming]), vagyis arról, hogy az emberi régió – az ég-alatti (*tian xia* [t'ien hia]) – zavarmentes működésének feltétele a hivatali, szertartásrendbeli és hétköznapi tevékenységek kijavítása, aszerint, hogy megfeleljenek a rendnek, melyet az őket eredetileg (az ősök korától fogva) jelölő név *létrehoz*. „A fejedelem legyen fejedelem, az alattvaló legyen alattvaló, az apa legyen apa, a fiú legyen fiú." (XII/11, Tőkei 2005. 116).[11] E sorok írója ezt tartja a konfuciánus bölcselet egy bekezdésben elmondható magjának.[12] De „a *Lun jü* minden olvasója" megtalálja „a neki szánt mondásokat" (16.) – olvassuk az *Előszó*ban. Mit kell ezen értenünk?

II. MIT *JELENT* A FORDÍTÁS?

Őri saját munkájának négy fő jellegzetességét emeli ki, melyekben az eltér a „megszokottól". Ezek: „fogalmi eszköztárának" sajátos jellege; a fordítás verses szerkezete; szöveghűsége; a kommentárok mellőzése (8). Kezdjük a fogalmakkal.

„Fogalmon" Őri elsősorban nem valamiféle absztrakt entitást ért, hanem olyan szavakat – írásjegyeket! –, melyek nem fordíthatók kontextusfüggő módon, vagyis terminusok.[13] Nem célja, hogy módosítson a nyugati hagyomány és Tőkei minden megoldásán. Megtartja például a *de* „erény" fordítását, azonban az olvasónak mindvégig észben kell tartania az *Előszó*

[9] Problematikus „fogalmakról" beszélni e tradíció kapcsán, ugyanis az európai „fogalom" *fogalmunk* az elvonatkoztatás sajátosan európai jellegéből eredően olyan tartalmat hordoz, melyet itt nem találunk meg.

[10] Weöres Sándor ismert fordításában „te" (Weöres 1980/2011).

[11] Őrinél az utolsó szakasz előtt egy „s" kötőszó áll, a többi megegyezik.

[12] Konfuciusz tanításához magyar nyelven ld. Vasziljev 1977. 81–142; Maspero 1978. 136–372; Dawson 2002. 69–87; Fung 2003. 67–79; Gernet 2005. 84. skk.

[13] A kínaiban egy írásjegy nemcsak jelentésárnyalatot válthat, de a szó nyugati értelmében „szófajt" is. Ennek szemléletes példája a már említett *yong* terminus „névszói" és „igei" jelentése, melyek között Tőkei drasztikus különbséget tesz, Őri azonban az előbbit igazítja az utóbbihoz (ld. fent). A kínai „szófajok" kérdéséhez ld. Mártonfi Ferenc tanulmányát (Mártonfi 1971).

intését arról, hogy ezek jelentése különbözik a magyar, nyugati, antik, keresztény stb. jelentésektől. Különösen fontos és egyben Őri munkájának legnagyobb érdeme a következetesség. Bemutatok erre egy igen érzékletes példát. Először is vessük össze a következő két passzust Tőkei fordításában:

> A mester mondotta: „A nemes ember nem használati tárgy." (II/12, Tőkei 2005. 62)
>
> *
>
> Zigong megkérdezte mondván: „Hogyan vélekedel Siről <rólam>?" A mester így felelt: „Te egy edény vagy." „Miféle edény?" – kérdezte (Zigong). „Ékkövekkel díszes áldozati edény" – felelte (a mester). (V/3, Tőkei 2005, 74) [Tőkei jegyzete ehhez: „Zigongnak edényhez való hasonlítása, még ha »ékkővel díszes áldozati edényhez« is, nem nagy dicséret a mester szájából, önállótlanságára figyelmezteti a tanítványt." (Tőkei 2005. 166)]

Most lássuk e két szakaszt Őrinél:

> A Mester mondotta:
> A nemesb ember[14] nem egy eszköz. (II/12, 45)
>
> *
>
> Zigong kérdezett:
> Hogyan jellemeznél engem?
> A Mester neki ezt felelte:
> Olyan vagy, mint egy eszköz.
> (Zigong) folytatta:
> Miféle eszköz?
>
> (Mire a Mester) így szólt:
> Egy drágakövekkel ékesített szertartási eszköz. (V/3, 93)

Látható, hogyan világítja meg a passzusok közötti párhuzamot a fordítás következetessége: a „használati tárgy" és az „edény" ugyanis ugyanaz az írásjegy az eredetiben is.[15] Ebben az esetben tehát nincs olyan nagy szükség jegyzetekre, magyarázatra, csak figyelni kell a szövegre.[16] Ez azonban nem mindenhol tűnik elegendőnek. Itt térek rá az „értelmezés" kérdésére, a kommentárok elhagyására.

Az imént idézett szöveghely arra ad példát, amikor a fordító szakjegyzetei az olvasáshoz nélkülözhetők. Mint azonban Őri is rámutat, a jegyzetek hiánya komoly nehézségeket szülhet (10). A legnagyobb szükség viszont nem ott van rájuk, ahol *érezzük* a hiányukat, hanem ahol észre sem vesszük, s erre a bevezetés nem tér ki. A „boldogság" (*yue* [jüe]) esetében például fontos volna közvetlenül az előfordulása mellett felhívni a figyelmet arra, hogy nem szabad a ter-

[14] Ez a terminus Őri archaizáló szóválasztásainak egyik legjellegzetesebb példája. A kínai írásjegyek nem tartalmaznak hasonló fokozást, de tény, hogy a *jun zi* [kün ce], a konfucianizmus ideálképe „nemesb" másoknál, így a forma is indokolt, illetve európai kontextusa miatt célszerűbb nem használni a „nemes ember" kifejezést.

[15] Vitatható azonban, hogy az „eszköz" a legmegfelelőbb fordítás, az itt szereplő *qi* [k'i] ugyanis eredetileg valóban „szertartási edény"-t jelent (Kamata–Yoneyama 2001. 234).

[16] Fontos megjegyezni, hogy a következetesség elvét Őri sem terjesztheti ki minden esetre. A *qi* itt idézett két előfordulása között szembeötlő a kapcsolat, egy másik helyen, egészen más kontextusban azonban (XV/9, 355) Őri a „szerszám" fordítást alkalmazza. A *xin* [szin] írásjegyét, melyet Tőkei is különböző ekvivalensekkel ad vissza (pl. „őszinteség" [I/4, Tőkei 2005. 57], „szavahihetőség" [pl. V/5, Tőkei 2005. 75]), alapvetően „szavahihetőség"-ként fordítja, de szintén előfordul, hogy más szót használ (pl. V/25, ahol a *xin* fordítása „bizalom", 113). Ezeken a helyeken az írásjegy azonosságára az eredetivel való párhuzamos olvasás nélkül nem figyelhetünk fel, a kontextusból azonban értelmezővé válik, miért alkalmaz Őri e – valóban ritka – kivételek alkalmával más fordítást.

minust a szó nyugati kontextusában értelmeznünk. De ha az olvasó megszívlelte az *Előszó* figyelmeztetését, ezt „segítség nélkül" is figyelembe veszi. Problémásabb, de még mindig ebbe a csoportba tartozik a *dao* következetesen „helyes út"-ként való fordítása (pl. I/2, II/3, V/6, VII/6),[17] még akkor is, ha Tőkei megmutatja az írásjegy „kontextuális" jelentését, amikor a *dao*t például „erény"-ként fordítja (I/2, Tőkei 2005. 57). Vannak azonban esetek, ahol a befogadó tudatossága már nem lehet elegendő egy szó magyarázat nélküli értelmezéséhez. Ilyen például az „éberség" terminusa.

A konfuciuszi tanítás leginkább központi fogalmai között is kiemelt szerepet kap a *ren* [zsen]. A hangalak tökéletesen megfelel az „ember" szóénak, hiszen a két egyszerű elemből álló írásjegy első tagja *ugyanaz* az írásjegy, amely az „embert" jelöli. A másik elem a „kettő" írásjegye. Itt azonban az „embert" jelölő jel nemcsak a hangalakot adja meg, hanem a jelentésben is fontos szerepe van: *két ember*, ember és ember társadalmi érintkezésében létrejövő viszonyról van szó. Ezt fordítja Tőkei „emberség"-nek (pl. I/3, I/6, II/3, Tőkei 2005. 57, 58, 65), Legge jellemzően „benevolence"-nek, „benevolent action"-nek (ld. Legge 2009. 139 [I/3]),[18] Maspero pedig az igencsak vitatható „altruizmus"-t használja meghatározó könyvében (Maspero 1978).[19]

Őrinél ez az írásjegy az „éberség" fordítást kapja, ami legalábbis vitatható, két szempontból. Egyfelől, bár számos terminus európai fordítása igen problémás, egy évszázad sinológiájának csaknem teljes egyetértése azt illetően, hogy egy írásjegy az emberek közötti kapcsolat egy formájára vonatkozik, ez esetben nem egy meggyökeresedett félreértés következménye: az „ember" és a „kettő" itt tényleg ilyen viszonyra utalnak (vö. Kamata–Yoneyama 2001, 65). Lássunk néhány példát Tőkei és Őri fordításában:

I/2.
„[…] a szülők tisztelete (*xiao*) és a testvériesség (*di*) az emberség (*ren*) alapja" (Tőkei 2005. 57).

*

A gyermeki szeretet és a testvéri szeretet pedig
mi lenne más, mint az alap, melyből az éberség szárba szökhetik? (23.)

I/6.
„A fiatal ember […] szeresse a sokaságot, de bizalmas viszonyban legyen az emberségesekkel" (Tőkei 2005, 58).

*

Az ifjú tanítvány: […]
szeretete a tömegekkel szemben
megkülönböztetést nem ismerő,
de szívéhez legközelebb mégis, ki éber,
az áll […] (25).

IV/3.
„Csak aki emberséges, az tudja igazán szeretni és gyűlölni az embereket." (Tőkei 2005. 70)

*

[17] VII/6 esetében Tőkei is „helyes út"-ként fordítja a *dao*t (Tőkei 2005. 86). – Ha a kontextus valóban indokolttá teszi, Őri „helyes út" helyett az „út" fordítást alkalmazza, mely továbbra is szorosan kapcsolódik az előbbihez (V/12 – itt: *tian dao* [t'ien tao], „az Égnek útja" –, VIII/7, XIV/30, XIX/4, XIX/25).

[18] Legge ugyanitt (I/3. jegyzete) a neves francia sinológusra, Stanislas Julienre hivatkozva jegyzi meg, hogy az írásjegy egységes fordítása nehézségekbe ütközik.

[19] Az „altruizmus" fordítás abból ered, hogy Maspero a „szeretni kell másokat" (XII/21) jellegű meghatározásokat meglehetősen nyugati módon interpretálja. Véleménye mégis tükrözi a klasszikus sinológia értelmezését, mely szerint „[e]z az erény az alapja annak az elvnek, amelynek az emberek egymás közti viszonyát szabályoznia kell […]" (Maspero 1978. 369).

Csak az, aki éber
képes szeretni az embert,
képes gyűlölni az embert (75).

Mondanánk, hogy az Olvasó maga ítélje meg, melyik fordítást tartja inkább „hű" fordításnak. De vajon melyik olvasó tudja ezt megítélni? A sinológus, ismervén az eredeti szöveget, csak egy *újabb* értelmezést kap, nem egy *másikat*, így a fordítás az ő esetében csak azt érheti el, hogy véleménye árnyalódik, de hiányolni fogja a kapcsolatot, mely a *ren* („ember") és a *ren* („emberséges"/„éber") írásjegyek között egyértelműen megvan. A filozófiatörténész az „éberség"-hez homályos képzeteket kapcsol (karteziánus álom–éber állapot ellentét? Bacon ködképei? Kant dogmatikus szendergése?), melyek nem illeszkednek a kontextusba – ha viszont úgy véli, mégis, annál kevésbé jut közel a szöveghez. Ha nem tud kínaiul, fölöslegesnek fogja találni a fordítással párhuzamosan futó eredeti kínai szöveget, mivel a nyelv legalább felszínes ismerete nélkül szinte lehetetlen kikeresni, „mi mihez tartozik". Hasonlóan nem nyújt többet esztétikai élménynél a kínai szöveg az irodalmi érdeklődésű olvasónak, akinek sem sinológiai, sem filozófiai műveltsége nincs. Egy-egy szerencsés helyen, ahol az „éberség" nem névszói helyen áll, hanem jelzőként „éber" formában, esetleg felfigyel az „ember"–„éber" összecsengésre, de ezen kívül a fordító megoldására kell hagyatkoznia. Ami ugyanis igaz a filozófiai kommentárra, vagyis hogy ezzel nagyon óvatosan „kell bánni, mert bárki legyen is az, aki a magyarázatokat adja, akkor is csak annak az egy embernek a véleményét fogják tükrözni" (10–11) – igaz a fordításra is. A nem sinológus olvasó ugyanígy azt sem fogja látni, hogy ahol Őri „gyermeki szeretetet" ír, ott a kínaiban egyetlen írásjegy áll: *xiao* [sziao], amelyben nincs benne az általánosan is „szeretet" jelentésű írásjegy (*ai* [ai]). Néhány esetben tehát igazat adhatunk Őrinek a kommentár elhagyásában, máshol viszont – például az „éberség" és a „gyermeki szeretet" esetében – aligha.

Annak egyik oka, hogy Őri fordítása nem tartalmaz kommentárokat, lapalji jegyzeteket, az, hogy saját értelmezését egy különálló könyvben tervezi megírni (11). Sokkal fontosabb azonban, hogy a szöveget azért teszi nehez(ebb)en érthetővé, hogy *kikényszerítse* a „többrétű" megértést, s ezt ne csak a jegyzetapparátus elhagyásával érje el. Az értelmezés tekintetében alapelve az, hogy *ne* egyértelmű értelmezést adjon – ne *ferdítést* a fordítás helyett (vö. Őri 2003. 220–221) –, hanem értelmezendő szöveget. Míg Tőkei jegyzetekkel és a fordításba ágyazott interpretációval törekedett arra, hogy utat vágjon a tanításhoz, Őri azt inkább el- (vissza-) takarni igyekszik. E tekintetben a fordítás célt ér: nemcsak e sorok írója, de a könyv olvasói sem éreznek majd késztetést arra, hogy nyugati filozófiai terminológia szerint kezdjék „elemezni" Konfuciusz „bölcseleteit".

Ezzel érkezünk a szöveghűség kérdéséhez, amelyről – minthogy minden vizsgált szempontnál felmerül – itt csak röviden szólok. Őri az *Előszó*ban kiemeli, hogy a pontosság érdekében a legutóbbi évtizedek ásatásai során előkerült szövegeket is felhasználta a fordításhoz,[20] a szakaszok belső tagolásában pedig igyekszik a legszorosabban követni az eredeti, központozást nem tartalmazó formát (11). Ide tartozik a pontosvesszők tudatos használata, a felkiáltójelek elhelyezése, s ezekben Őri precizitása figyelemreméltó. Az egész fordítás mutatja, mennyire kiérlelt szöveget kapunk a kezünkbe – kell-e jobb evidencia emellett, mint az, hogy Őri már 2002-es Konfuciusz-kismonográfiájában is főként azokat a terminusokat használja, amelyeket itt, a fordításban (ld. Őri

[20] E variánsok jelentőségéhez lásd Őri 2003. 229–234.

2002. 7).[21] Igen lényeges azonban megfontolni, hogy *mit jelent* a szöveghűség a verses forma kapcsán.

A kínai nyelvben hatalmas mennyiségű azonos alakú nyelvi elem található. Következésképp lehetséges „rímeket" alkalmazni benne, amit a legkorábbi művek, például a *Dalok könyve* (*Shijing* [Si king]) egyes „verseiben" láthatunk is (vö. Baxter 1996, 88. skk). Sajátos jellege miatt azonban a kínai nyelvnek elsősorban nem az európai értelemben vett „zeneisége" van, sokkal inkább ritmusa, s ez számos lehetőséget ad az ismétlésre, elliptikus szerkezetekre. A *Lunyu* alapvetően nem rímes felépítésű, nem tagolódik „versszerűen", ugyanakkor a jellegzetes ritmus nagyon is áthatja. Lássunk egy példát.[22]

IV/11.
zi yue
junzi huai de
xiao ren huai tu
junzi huai xing
xiao ren huai hui

Tőkei fordítása:

A mester mondotta: „A nemes mindig az erényre gondol, a kis ember pedig a földre <földi dolgokra>.[23] A nemes mindig a törvényekre gondol, a kis ember pedig a kegyekre." (IV/11, Tőkei 2005. 72).

Őrinél:

A mester mondotta:
A nemesb ember gondolatai az erényeken járnak,
míg a kisembernek a földi javak a legfőbb vágya;
A nemesb ember a törvényességet tartja nagyra,
míg a kisember csak a nagylelkűséget kutatja (89).

Kapunk tehát egy szimmetrikus sémát, amely Tőkei fordításában nem volt meg. Az értelmező *betoldás* helyett értelmezés van a fordításban („földi javak" a „föld" jelentésű *tu* [t'u] megfelelőjeként). A sorok végén rímek, vagy inkább asszonáncok állnak. A fordítást alapvetően nem a tiszta rímek jellemzik, Őrit a rím nem téríti el a tartalom rögzítésétől – ez azonban nem mondható el a költői eszközök mindegyikéről.

Egyfelől sem a ritmust, sem az egyes egységek szimmetriáját nem lehet visszaadni olyan poliszillabikus, agglutináló nyelven, amilyen a magyar. A ritmusosságból így annyi marad, hogy a szövegnek *van* ritmusa, ami viszont, másfelől, fontos jellemzője. A fordításban rengeteg az archaizáló fordulat. Ezek alapvetően a régi magyar líra elemeit idézik, egyes helyeken a szóhasználat biblikus légkört teremt (például „És mondá az Írások Könyve" [II/21, 49], vagy „[a nemesb emberek] áldomást isznak" [II/7, 57]). Számos esetben előfordul azonban, hogy a szöveget ezen archaizmusokhoz képest szokatlanul modern kifejezések teszik „anakronisztikussá" (például a „tolerancia" [III/26, 71] vagy a már említett „fogalmat alkotni", mely nemcsak az *Előszó*ban, hanem a fordítás szövegében is felbukkan [II/23, 51]). Ezek a helyek kizökkentenek abból az atmoszférából, melyet Őri meg kíván teremteni. Nem ez azonban a fő nehézség.

A legsúlyosabb kérdés, melyet a fordítás felvet, szintén a verses formához kapcsolódik. Jelesül, hogy a szöveg ezen átültetése a szakember és a laikus szívének egyaránt kedves Weöres-féle *Dao de jing*

[21] Lásd még pl. III/24 fordítását (Őri 2002. 66).

[22] Itt nem adom meg az átírást, az Olvasónak elegendő, ha a mintázatra figyel.

[23] Tőkei értelmező beszúrása.

(Tao tö king)[24] fordításra (átiratra) emlékeztet, mely Tőkei nyersfordítása alapján készült (Weöres 1980/2011). Csakhogy ez a költői nyelv nemcsak Weöres fordítását idézi, hanem a taoista hagyomány miszticizmusát is. Kétségtelen, hogy a korai konfucianizmustól nem idegen a misztika (ld. Vasziljev 1977, 93. skk.), de egészen világos, hogy meghatározó vonása nem ez. Őri vállalt célkitűzése, hogy megmutassa azt, ami Konfuciusz tanításából eddig kimondatlan maradt – de kérdéses, hogy ez-e a megfelelő irány. Őri *szerint* ez az.

III. MIT JELENT *E* FORDÍTÁS?

A filozófiai kommentárok, mint az *Előszó*-ban olvassuk, mindig „csak […] egy embernek a véleményét fogják tükrözni"(10–11). De vajon a verses forma – melyet Őri arra használ, hogy a többértelműségnek fordításában is teret engedjen – nem egy ember „véleménye"-e? Lehet-e valami inkább sajátlagos, mint a költészet? Egy költői megoldás kevésbé „irányít" egy adott értelmezés felé, mint egy magyarázó jegyzet? Hiszen az „ember" és az „éber" másképp „hasonlítanak" egymásra, mint a *ren* és a *ren*. Ez a fordítás, úgy tűnik, elzár engem egy értelmezéstől (feltéve, hogy nem ismerem az eredeti szöveget). De lehetséges, hogy az „ember" és az „éber" összecsengése véletlen? Nem erre *akart* utalni? De mit akarhat a fordító? Mit „akar" Konfuciusz? Konfuciusz *akarta*, hogy az „ember" jelentésű *ren* „terminus" etimológiai kapcsolatban álljon az emberek közötti viszonyban gyakorlandó megfelelő magatartással, a *ren*nel? Nehéz elgondolni, hogy ezt valaki abban az értelemben akarta, mint Heidegger azt, hogy „das Nichts nichtet". Számos olyan szakaszt találunk magában a *Lunyu*-ben, ahol a Mester egy rövid mondata után az *ő* távollétében saját tanítványai *megpróbálják* értelmezni szavait. Hogy más példát ne említsek, ilyen az Őri által egy korábbi tanulmányban (Őri 2000) a *Lunyu* egyik – ha nem *a* – legfontosabb helyének tartott szakasz *zhong–shu* [csung–su] párjának kérdése is. Itt válik valóban fontossá, hogy ki(k) volt(ak) „Konfuciusz", hogy hol kezdődik az „eredeti" szöveg, és hogy annak milyen „célt" tulajdoníthatunk.

Túl sok kérdés. Vannak köztük olyanok, melyeket Őri szándékoltan kényszerít ki olvasójából – de számos akad, amelyet nem. Kétségkívül megszólítja azonban a filozófiatörténeti háttérrel rendelkező közönséget, amennyiben felhívja a figyelmet arra, hogy a keleti tradíciót nem tudjuk a nyugati fogalmi sémába erőltetni – ugyanakkor józannak kell maradnunk a nyelv flexibilitását illetően is. Megszólítja továbbá a sinológiát, s óva inti attól, hogy egyes pontok kiemelése és precíz tisztázása közben figyelme lankadjon a – mondjuk így – „meghúzódóbb" tartalmak tekintetében. Végül, jól látható szándéka szerint, megszólítja a szélesebb közönséget – ez egy „olvashatónak" szánt szöveg. A *verso* oldalak a kínai passzusokat eredetiben, a fordítás sorainak megfelelően tördelve tartalmazzák. Mellettük a mű valamely szakaszának egy jellegzetes rövid részlete áll „ókori jellegű" írásjegyekkel kiemelve, az oldal alján ennek fordítása (olykor kissé átírva, hogy kontextusa nélkül egységes legyen). Ezek a „szép" idézetek a szöveg azon olvasójához szólnak, aki napi bölcsességet szeretne kinyerni Konfuciusz évezredeket kiállt tanításából. Miként azonban a *Lunyu* „lényege nem a belőle oly sokszor idézgetett különböző aforisztikus bölcsességekben és erkölcsi intelmekben rejlik" (Őri 2003. 221), a fordítás is *sokkal jobb annál*, hogy ezt az igényt kielégítse, s remélhető, hogy ezáltal a filozófiai és a sinológiai köztudat is *éber* lesz a könyv *rectó*ival szemben. Sajnálatos, hogy a mű, jellegéből fakadóan, ebben

[24] Weöres fordításának címében *Tao Te King*.

a formájában nem válhat ismertté a nyugati (szak)irodalomban, ám annál örömtelibb, hogy a hazai Konfuciusz-értelmezést számos új, fontos aspektussal gazdagítja.

IRODALOM

Albert Sándor 2003. *Fordítás és filozófia: A fordításelméletek tudományfilozófiai problémái & Filozófiai szövegek fordítási kérdései*. Budapest, Tinta Könyvkiadó.

Csongor Barnabás – Ferenczy Mária (összeáll.) 1993. *A kínai nevek és szavak magyar átírása*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Dawson, Raymond 2002. *A kínai civilizáció világa*. Ford. Antóni Csaba. Budapest, Osiris Kiadó.

Fung Yu-lan 2003. *A kínai filozófia rövid története*. Ford. Antóni Csaba. Budapest, Osiris Kiadó.

Gernet, Jacques 2005. *A kínai civilizáció története*. Ford. Salát Gergely, Antóni Csaba. Budapest, Osiris Kiadó.

Kamata Tadashi – Yoneyama Toratarō 2001. *Kango shinjiten*. Tokio, Taishukan.

Legge, James (ford.) 1893/2009. *The Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean*. New York, Cosimo. (Reprint kiadás ebből: Legge, James [ford.] 1893. *The Confucian Analects, The Great Learning & The Doctrine of the Mean*. [Revised 2nd ed.] Oxford, Clarendon Press.)

Maspero, Henri 1978. *Az ókori Kína*. Ford. Csongor Barnabás. Budapest, Gondolat.

Mártonfi Ferenc 1971. A kínai szófaj kérdéséhez: A szófaj mint különös. *Magyar Filozófiai Szemle*, 15/1–2. 242–57.

Miklós Pál 1981/1996. Nyelvi kultúra és kínai ideológia. In Miklós Pál: *Tus és ecset*. Budapest, Liget Műhely Alapítvány. (Első megjelenés: *Magyar Tudomány*, 1981/9.)

Őri Sándor 2000. A konfuciuszi kötelességtudat és emberbarátság, avagy az erkölcsi vezérelv, a *zhong–shu* fogalompáros. In Hamar Imre (szerk.) *Mítoszok és vallások Kínában* (*Sinológiai műhely*, I.) Budapest, Balassi Kiadó. 37–49.

Őri Sándor 2002. *Konfuciusz élete és kora*. Kossuth Kiadó.

Őri Sándor 2003. A Lunyu hermeneutikája. In Hamar Imre – Salát Gergely (szerk.) *Kínai nyelv és irodalom* (*Sinológiai műhely*, IV.) Budapest, Balassi Kiadó. 220–237.

Tőkei Ferenc 2005. *Kínai filozófia: Ókor*. I. kötet. Budapest, Magiszter Társadalomtudományi Alapítvány.

Várnai András 2011. „Egyenes nevek" (Zheng ming). Nyelvelmélet, hatalomtechnika és erénytan a klasszikus kínai bölcseletben. *Magyar Filozófiai Szemle*, 55/2. 9–31.

Vasziljev, L. Sz. 1977. *Kultuszok, vallások és hagyományok Kínában*. Ford. Kovács Zoltán. Budapest, Gondolat.

Weöres Sándor (ford.) 1980/2011. *Lao-ce: Tao te king. Az Út és Erény könyve*. Budapest, Tericum. (Első megjelenés [1980]: *Lao-ce: Az út és Erény könyve. Tao te king*. Tőkei Ferenc prózafordítása alapján ford. Weöres Sándor. Budapest, Magyar Helikon.)

A szövegben említett fő terminusok írásjegyei

Klasszikus kínai	Pinyin (hangsúlyjelöléssel)	Őri Sándor fordítása (terminusként)	
德	dé	erény	
天	tiān	Ég	
道	dào	(helyes) út	
人	rén	ember	
仁	rén	éberség	Elemei: 人 ('ember'), 二 ('kettő')
信	xìn	szavahihetőség	Elemei: 人 ('ember'), 言 ('mond, beszél')
器	qì	eszköz (szerszám)	
君子	jūnzǐ	nemesb ember	

Nagy József

Hagyomány és modernség Croce eszmevilágában*

Kaposi Márton: *Hagyomány és modernség Benedetto Croce eszmevilágában*. Budapest, Eötvös József Kiadó, 2012. 208 oldal

Kaposi Márton (egyebek mellett a Croce: *A szellem filozófiája. Válogatott írások* [1987] szerkesztője és az *Intuíció és költészet. B. Croce esztétikája* [1994] szerzője) új tanulmánykötete Croce halálának 60. évfordulója alkalmából jelent meg. Ez mindenképp Crocéról való méltó megemlékezést jelent, többek közt azért is, mert sajnálatos módon 2012-ben elmaradt az 1992-ben és 2002-ben magyar részről szervezett, hagyományos Croce-konferencia (mely utóbbiakat az alábbi akták dokumentálják: *B. Croce 40 anni dopo* [a cura di János Kelemen], Roma, Annuario dell'Accademia d'Ungheria, 1993; *B. Croce 50 év után* [szerk. Fontanini K., Kelemen János, Takács József], Budapest, Aquincum, 2004). Kaposi, a vitathatatlanul élvonalbeli magyar Croce-elemző (Kelemen János, az *Idealismo e storicismo nell'opera di B. Croce* [1995] című, nemzetközileg számon tartott monográfia, valamint a Crocét innovatív módon megközelítő *Olasz hermeneutika Crocétól Ecóig* [1998] szerzője, és a közelmúltban elhunyt Takács József mellett) rendkívüli tájékozottságát és elemzőkészségét új – Szauder József emlékének ajánlott – Croce-kötetével is látványosan bizonyítja.

A magyarországi Croce-szakirodalomban új megközelítés Kaposi részéről, hogy a crocei filozófiában a *posztmodern* egyik lehetséges megelőlegezését is látja/láttatja, ahogy arra a *Bevezetés*t követő első tanulmány címe is utal: *Hagyományos, modern és posztmodern elemek B. Croce gondolatvilágában* (9–16). A két további, jelen recenzióban részletesebben érintendő tanulmány címe *A filozófus Croce*, valamint *Esztétika, kritika és irodalomtörténet Croce művészetfelfogásában*.

*Bevezetés*ében Kaposi az enciklopédikus műveltségű *Crocéról mint konzervatív gondolkodóról* alkotott egyoldalú kép meghaladásának szükségességét hangsúlyozza: Croce mint egyszerre konzervatív és innovatív gondolkodó „olyan rendszert alkotott a filozófiában, amely tartalmilag nyitott, a hagyomány megújításának fontos eszközeként művelte a hermeneutikát, felismerte a nyelvfilozófiában rejlő lehetőségeket", továbbá „tudatosan képviselte a Bergson által közismertebbé tett »teremtő fejlődés« koncepcióját, amit ő [Croce] »teremtő kibontakozásnak« (svolgimento creatore) nevezett" (8). Az említett első tanulmányban felvezető eszmefuttatásait az alábbiak szerint bontja ki Kaposi. Croce elméletében „a hagyományőrző gondolkodásmód elsősorban az esztétikát jellemzi, a modernebb elgondolások az ökonomikában […]

* Jelen recenzió a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

és a politológiában jelentkeznek, a posztmodern látásmód pedig a történelemfilozófiában jut a leginkább szerephez" (9), fenntartva, hogy Croce hegeliánus logikáján belül a különbségek *(distinti)* és az ellentétek *(opposti)* kategóriái alapoznak meg – Kaposi szerint – egyfajta posztmodern gondolkodásmódot. Croce elméletének esztétikai szegmense tehát konzervatív, míg gyakorlati vonatkozású része *modern* filozófiai megközelítést mutat. A gyakorlati témák közül értelemszerűen nagy jelentőségű a gazdaság *(economia)*, egyrészt mint „a társadalmi élet egyik fontos területe", másrészt mint „a modern társadalom megértésének egyik fontos eszköze" (12), szem előtt tartva, hogy Croce nem dolgoz ki részletes gazdaságelméletet.

Egész pontosan mi tekinthető *posztmodern*nek Croce történetfilozófiájában? Kaposi álláspontjának megfelelően a crocei *abszolút historicizmus*, a filozófia és a történelem lényegi azonosítása fogható fel posztmodernként. Mint írja, Croce a *Logiká*ban valósította meg azon koncepciómódosítást, melynek eredményeképp ontológiai értelemben „a társadalomban a különböző intenzitású változások […] *folytonosan érdemleges változásokat* eredményeznek", metodológiai szinten pedig e permanens változások bemutatása kell legyen a történelmi interpretáció meghatározó mozzanata; mindezzel Croce tehát „a *történelem* és a *filozófia* elválaszthatatlan együtt-művelését javasolja", kiegészítve ezt azzal, hogy (a felvilágosodás és a romantika felfogásától eltérően) a történelem „nem valamiféle egyetlen szálon futó, cezúrákkal tarkított folyamat, hanem olyan összetett evolúciós tendencia, amely végső soron mindig egy *totalitás* egészének alapvetően megszakítatlan története" (12). Szintén posztmodernnek – és a *filozófia = történelem* képletből következőként – értékeli Kaposi az olasz neoidealista gondolkodónak az *igazság pluralisztikus jellegé*ről alkotott felfogását: Croce itt módosítja Hegel azon koncepcióját, melynek megfelelően „az igazság egy végtelen folyamat során halmozódik fel, s egyes mozzanatai […] átmenetiek", mivel – ettől eltérően – Croce szerint a genuin értelemben vett igazság „egy jól meghatározott igazság, amely nem szorul folytatásra és kiegészítésre", ugyanakkor (mint említettük) pluralisztikus jellegű (14). A már elmondottak alapján kézenfekvő a feltételezés, hogy Croce filozófiája *eklektikus*, de – mint Kaposi hangsúlyozza – ez az alábbiakkal cáfolható. Croce elméletében a különböző megközelítések koherenciáját az adja, hogy ezek „a maguk nemében nem fejeznek ki *szélsőséges* minősítéseket" (15), továbbá az, hogy ezeknek végeredményben azonos szerepük/relevanciájuk van. Mindez úgy lehetséges, hogy Croce „nem vaskalapos módon konzervatív, nem programszerű tudatossággal posztmodern, és modernsége olyan evolucionista változatot képvisel, amely könnyen helyet adhat az egyetemes értékeket […] hangsúlyozottan védő hagyományőrzésnek, [ugyanakkor] nem akarja korlátozni a perspektívát az ésszerűnek tűnő, merészebb kezdeményezések előtt sem"; a különböző megközelítések funkcióját illetően Croce ezek mindegyikét „a *mértéktartó haladás* elősegítése felé szeretné terelni" (15).

A második tanulmányban Kaposi részletesen vizsgálja mind a kulturális-történeti kontextust, mind azon forrásokat, melyek Croce szellemi fejlődése szempontjából meghatározóak voltak. Mivel ezen áttekintést – lényegesen ökonomikusabb változatban – az említett Kelemen-féle Croce-monográfia is tartalmazza (melynek egyébként eredeti, a crocei életmű ma is alapvető bibliográfiáját magában foglaló változata magyar nyelvű: *B. Croce* [1981]), a továbbiakban Kaposi elemzésének csak azon mozzanataira térek ki, melyekben valamiféle újszerű megközelítés (szándéka) érhető tetten.

A korábbi magyarországi Croce-szakirodalomban talán nem kapott kellő hangsúlyt, hogy (a németországival analóg módon) az olasz hegelizmusnak is volt jobb-, illetve baloldali szárnya: a legjelentősebb olasz jobboldali hegeliánus az Európában is elismert Hegel-kommentátor, Augusto Vera volt, akinek egyik fő tézise szerint „szükség van a vallásos filozófiai és a politikai elmélet teljes összefonódására"; Croce elmélete ennek nyilvánvalóan ellentmond, hiszen ő „a politikát a gyakorlati aktivitás gazdaságossági fokához kötötte, a vallást pedig nem tekintette a szellem önálló formájának" (26). Ez alapján is látható, hogy Croce filozófiájának forrása az olasz baloldali hegelizmus, illetve értelemszerűen annak legnagyobb képviselői, Bertrando Spaventa és Francesco De Sanctis: „Spaventa a filozófia és a társadalmi összefejlődés mély és változatos összefüggéseire irányította rá Croce figyelmét, De Sanctis pedig – Vico nyilvánvaló hatásával együtt – egy művészetből kiinduló rendszer kialakításához járult hozzá elsősorban" (26). Croce esztétikai elméletének kidolgozása szempontjából a két, példaképnek tekintett nagy olasz hegeliánus közül Kaposi szerint (többek közt a művészi *forma* jelentőségét hangsúlyozó) De Sanctis hatása volt meghatározóbb, ugyanakkor a (mindenekelőtt vicói és hegeli) történetfilozófiai elméletek relevanciájára Spaventa hívta fel Croce figyelmét (vö. 27–29).

Croce Kanthoz való viszonyulása komplex: „Kant nem elsősorban a részletkérdésekhez, hanem a filozófiai rendszer kereteihez", illetve annak „elvi hátteréhez ad ötleteket Crocénak", ami jól látható abban, hogy a kanti „tiszta ész"–„gyakorlati ész" distinkciónak megfelelően Croce filozófiája elméleti és gyakorlati részre tagolódik, „az elmélet továbbá esztétikára (az érzéki megismerés tanára) és logikára bomlik, az etika pedig a gyakorlat csúcsára kerül" (29). További kanti elem Crocénál „az egyén lelki képességeiből való kiindulás" (a kanti perfekcionizmus) és annak hangsúlyozása, hogy „a lelki képességek külön-külön valóságszférákra irányulnak", valamint, hogy e vonatkozásban rendszeralkotó elvvé teszi Croce, hogy „e képességek viszonylag önálló eszmei objektivációkat teremtenek" (29), ahogy kanti vonások fedezhetők fel a természet „an sich"-felfogásában, illetve az emberi természet *a priori* formák általi megközelítésében.

Hegel központi jelentősége Croce filozófiájában sok szinten igazolható, de e szempontból a *Breviario di estetica* Kaposi által idézett helye önmagában is reprezentatív: „»Ha felmerül a kérdés, hogy a szellem különböző tevékenységeiből melyik a reális, vagy hogy mind reális-e, [egyrészt] azt kell válaszolni: egyik sem reális […]. A különböző szintézisek közül – esztétikai, logikai, ökonomikai szintézis –, amelyeket […] megkülönböztettünk, egyedül *a szintézisek szintézise* reális, a szellem, amely az igazi abszolútum, az *actus purus*. De másrészt és ugyanabból az okból mindegyik reális a szellem egységében, az örök lefolyásban és ismétlésben, amely azoknak örök állandósága és realitása«" (30).

A marxizmust illetően Croce „csak a klasszikus marxizmust összefoglalni és meghaladni törekvő Labriolát fogadta el" (32), és bár jelentősnek tartotta Marx forradalom-elméletét, ennek relevanciáját csökkenteni próbálta. E ponton olvashatjuk Kapositól az alábbi különös mondatot is: „az [1917] októberi forradalom győzelme után már nem volt könnyű a marxizmus gyakorlati alkalmazhatóságát kétségbe vonni" (33): a magam részéről kétlem, hogy a hermeneuta Croce ilyen terminusokban gondolkodott volna elmélet és gyakorlat (jelen esetben egy ideológia és állítólagos megvalósítása) viszonyáról. Mindenesetre – a források vizsgálatának lezárásaképp – Kaposi jogosan hangsúlyoz-

za, hogy Croce és Dilthey között feltárható bizonyos szellemi rokonság (34).

A források – eddigiekben vázlatosan ismertetett – elemzését követően Kaposi külön fejezetet szán „Croce saját filozófiai koncepciójá"-nak, melyben ezt az alábbiak szerint jellemzi. Társadalomfilozófiájában Croce a társadalom totalitásának megragadására törekszik: „egész filozófiájára rányomja a bélyegét, hogy egyrészt kiiktatja a […] *metafizikainak tekintett rétegeket*, másrészt kirekeszti a *szaktudományok* reális filozófiai problémáinak egy részét", és így konstruál aránylag „*csekély számú* tételre támaszkodó, de a maga logikája szerint *koherens* és tematikailag igen *szerteágazó* rendszert, amely arra törekszik, hogy […] a *cselekvő individuumot*, illetve […] a *belsőleg differenciált társadalmi totalitást* mutassa be – az utóbbit mint az emberi tevékenységnek részben előfeltételét, részben termékét" (36).

Croce filozófiai elméletének fejlődésében – Kaposi rekonstrukciójának megfelelően – négy korszakot lehet azonosítani. Az első időszak (1893–1905) „a filozófiai koncepció megalapozásának és […] kidolgozásának a periódusa, amelyre főként a neohegelianizmus, a marxizmus és a kantianizmus hatása a jellemző, valamint a liberális politika és az olasz szellemi élet megújulásába vetett hit"; e fázisban – az ontológia és a gnoszeológia összefonódása miatt – a crocei filozófia úgy jelenik meg, mintha „nem lenne több a társadalmi tudatról szóló tanításnál, amely két elméleti tudatformát (esztétika, logika) és két gyakorlati tudatformát (ökonomika, etika) tárgyal" (37). E korszak két fontos munkája a *Materialismo storico ed economia marxistica* (1900), valamint – talán leghíresebb műveként – az *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale* (1902; magyarul 1912-ben jelent meg). A második időszakban (1905–1912) Croce radikálisan átalakítja elméletét: „részletesebben kifejti az alapformák lényegét, […] továbbá hangsúlyozza egymásba való átmenetüket, amely spiráljellegű fejlődést eredményez. Ekkor a beható Hegel- és az elkezdett Vico-stúdiumok éreztetik hatásukat […]. A formák egymásba való átmenetét bemutatva alaposan kidolgozza filozófiájának módszerét: ekkor hajtja végre a hegeli dialektika olyan reformját, amely a szerves evolúciót és a különbségek dialektikáját állítja előtérbe" (37). E második fázis reprezentálja bizonyos értelemben a „tipikus" Crocét, melynek emblematikus művei a *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel* (1906) és a ma is meghatározó jelentőségű Vico-monográfia, a *La filosofia di G. B. Vico* (1911). A harmadik időszak (1912–1930) „az a periódus, amikor [Croce] a filozófia egészét új megvilágításba helyezte azáltal, hogy egy újra átgondolt és átfogóvá szélesített történetfilozófiai keretbe állította, illetve az egyes részterületeket (esztétika, etika, ökonomika-politika) alaposabban kidolgozta" (38). E korszak jelentős közleményei a *Saggio sullo Hegel seguito da altri scritti di storia della filosofia* (1913), továbbá a *Nuovi saggi di estetica* (1920). Végül a negyedik időszak (1931–1952) „Croce legérettebb művei létrejöttének a periódusa, amikor a részproblémák (esztétika, történetfilozófia) mélyebb elemzései koncepcionális szinten is módosítják filozófiáját: nagyobb hangsúlyt kap az elmélet és a gyakorlat egysége, a történelem egészének pozitivitása és a tudatosan cselekvő ember szerepének fontossága. […] Behatóan foglalkoztatja a szellemi kultúra humanizáló funkciója, a történelem tanulságainak hasznosíthatósága és a dekadencia végletes fejlődési tendenciáinak látszólagos visszafordíthatatlansága" (38). E fázis a legkevésbé „tipikus" és legkevésbé ismert Crocét jeleníti meg olyan munkákban, mint az *Etica e politica* (1931), a *La poesia* (1936) és a *Filosofia e storiografia* (1949).

Ami a valóban egyedien crocei (s már említett) kulcsfogalmat illeti, ezzel kapcsolatban Kaposi többszörösen leszögezi: „Vico és különösen Hegel dialektikájának alapos revideálásával [valamint Spaventa ez irányú munkásságának továbbfejlesztésével] jut el [Croce] a *különbségek dialektikájához*. Elméletének távolabbi és általánosabb előzménye az arisztotelészi eredetű logika két fontos fogalma: a kontrárius és a kontradiktorikus ellentét. A kontradiktorikus ellentét a crocei *különbségek*, a kontrárius ellentét pedig a crocei *ellentétek* legfontosabb modellje" (52). Ami pedig a történelem és filozófia azonosságának tételét illeti, Croce gondolatában „a helyes filozófiai alapokon művelt történetírás tulajdonképpen maga is filozófia, amely a társadalom fejlődésben levő lényegét mutatja be" (57). Az 1906-os Hegel-tanulmányában Croce jellemzően hegeliánusnak, ugyanakkor (többek közt) vicóistának és kantiánusnak határozza meg magát (60).

Az egykori pályatárs, Gentile vonatkozásában fontos kiemelni, hogy az ismert politikai nézetkülönbségek mellett a két neoidealista gondolkodó filozófiai-elméleti szinten is jelentősen eltávolodott egymástól. Mint Kaposi rámutat, „Gentile szinte csak két lényeges probléma értelmezését illetően maradt közel Crocéhoz: egyrészt a művészet érzelmi tartalmának hangsúlyozásával, másrészt a történelem és a filozófia lényegi azonosításával", azonban (részben Fichte és a futurizmus hatására) Gentile elméletében „a történelem a szubjektum gondolatának folytonos és korlátok nélküli aktualizálódása, s a világ ennek a folyamatnak immanens tartalma, amit csak a filozófia foghat át a maga egészében", vagyis a filozófia ez esetben „nem módszerbeli alapja a történetírásnak, hanem spekulatív elgondolása egy metafizikai történelemnek, s cselekedetként sem más, mint gondolat" (63).

Rátérve a nápolyi filozófus művészet- és irodalomkritikai nézeteit vizsgáló tanulmányra, Kaposi hangsúlyozza, hogy Croce szerint a műalkotás esztétikai elsajátításának fázisai – sorrend szerint – az alábbiak: „1. a mű egészének *rekonstruáló előkészítése*, anyagi összetevői és szellemi kontextusa szerint; 2. a [mentális értelemben] újraalkotott mű szellemi lényegű művésziségének *megértése* és esztétikumának *minősítése;* 3. a mű *történeti* leírása esztétikai szempontból" (129–130). Kaposi e magyarázata szerteágazó, itt most csak a további elemzés kiindulópontjait jelzem. Mint írja, „a crocei módszer *első*, mintegy *előkészítő* szakasza a mű külső forma szerinti birtokbavétele, ami a *filológia*, valamint a *történeti magyarázat* és *kritika* segítségével történik. A *második* szakaszban kibontakozik az *esztétikai* elsajátítás, a műalkotás *sui generis* megértése. […] A *harmadik* szakasz foglalja magában a művészet kritikusának és történészének tulajdonképpeni tevékenységét: a mű *esztétikai minőségének* kimutatását és *történelmi helyének* kijelölését" (130).

Croce kritikai módszerének korlátaira mutat rá Kaposi, amikor leszögezi, hogy Croce részéről „a minősítés, illetve a történelemben való elhelyezés […] *nem mindig* felel meg egymásnak; Croce erősen normatív szemléletmódjából az következik, hogy nem ismeri el az *átmeneteket*, gyanakvó a *kísérletezésekkel* szemben, türelmetlen a *próbálkozások* és az *újítások* kibontakozását illetően" (135). Croce különös irodalom-koncepcióját Kaposi így foglalja össze: „az *irodalom* […] valójában költőietlen elemeket tartalmaz, olyan mértékben, hogy azok megakadályozzák a költőileg sikeres, esztétikailag egységes, magas színvonalú művek megalkotását. Szerinte az irodalom körébe tartozó írásokat nem inspirálta, csupán közvetlenül *determinálta* a *szellem valamely alapformája* vagy éppen a *mindennapi élet*", másképpen „az irodalom tartományába sorolható művek lényegében híjával vannak a művészi formának, mindössze *díszíti* őket néhány művészi vo-

nás" (135). Itt megemlíthető, hogy Croce (irodalomtörténetileg egyébként fontos) Dante-monográfiáját is (*La poesia di Dante* [1921]) ezen – Alighieri munkásságának elemzése szempontjából nem feltétlenül plauzibilis – előfeltevés-rendszer hatja át, ami részben magyarázatot ad arra, hogy a nemzetközi dantisztikában az utóbbi ötven évben e monográfiát általában nem tartják relevánsnak. A Croce művészetfilozófiája és a kortárs esztétikák viszonyát taglaló fejezet is (150–159) Kaposi elemzésének újító, ez esetben komparatív jegyeket mutató megközelítését demonstrálja.

A fentiekben talán sikerült kimutatni, hogy Kaposi Márton Croce szellemiségéhez méltó, új megközelítéseket és kutatási eredményeket is magában foglaló, egyes magyar vonatkozásokat is tárgyaló, értékes képanyaggal, olasz nyelvű összefoglalóval és hatékonyan szemléltető didaktikai ábrákkal ellátott tanulmánykötettel ajándékozta meg mind az egyetemi (elsősorban bölcsész MA- és PhD-képzésben részt vevő), mind pedig a filozófia, a történelemtudomány, a művészet és az irodalom *elméleti* kérdései iránt érdeklődő, szélesebb értelemben vett olvasóközönséget.

2013 májusában megjelent az

Elpis

12. száma

(VII. évfolyam 1. szám).

TARTALOM

• Czétány György: A megismerés mint recedens mozgás. A szellem mozgástana Hegel filozófiájában

• Kolos Marcell: Az ifjú Nietzsche, Kant és a teleológia

• Kővári Sarolta: „Így szólhatna valamely mese". *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című írást nyitó fabula értelmezéséhez

• Molnár Attila: Lehetségesség a fizikában

• Nemesi Nikoletta: A meghatározatlanság realista megközelítései

• Szakács Evelyn: A természet hatóképessége Descartes-nál

Korábbi számaink hozzáférhetőek a http://elpis.hu weboldalon.

Paár Tamás

A jó és a józan távolság

Balázs Zoltán: *A jó vonzásában*. Budapest, Helikon, 2011. 263 oldal.

Balázs Zoltán megállapítása szerint a hazai bölcselet kevéssé érdeklődik az etika iránt. Ez bizonyára így is van: beláthatjuk, ha tekintetbe vesszük, hogy a téma egyetlen (külföldi szövegekből válogató!) definitív szöveggyűjteménye a nyolcvanas évek legelején készült el, ha leszámítjuk a filozófiatörténeti műveket, és ha összehasonlítjuk az etikai művek valóban kis számát a jog- és politikafilozófiai könyvek sorával – mint ahogy a szerző is teszi. Ez az elmaradás pedig egy dilemmát vet fel: a magyar etikakutatásnak önálló, az ország és a nemzet szabta keretek közt zajló vitákban kellene formálódnia, vagy a kortárs idegen nyelvű irodalom alapján kellene elindulnia? Mi értelme lenne az első esetben figyelmen kívül hagyni a külföldön kurrensnek számító állásfoglalásokat? És mi értelme lenne az utóbbi esetben az idegen nyelven zajló vitákhoz való hozzászólásnak, ha a vitázók a nyelvi korlátok miatt nem olvashatják el a reakciót, a megszólalásokat elolvasók zöme pedig nem ismeri magát a meglehetősen kiterjedt vitát, s így a választ sem képes helyi értékén kezelni? Könnyen lehet, hogy ez a dilemma álságos. Azonban megvilágíthatja, hogy tárgyalt szerzőnk korántsem volt könnyű helyzetben, amikor – valószínűleg nem előre megfontolt döntés nyomán, de – a második úton indult el. Mindenesetre számára megfelelő utat választott. Az idegen nyelven zajló viták alapos ismerőjévé lett, egyes cikkei angol nyelven is megjelentek már, azokat idézik is különböző forrásokban, ráadásul, amikor a vitákban állást foglal, a John Kekes műveit is fordító Balázs Zoltán gyakran Kolnai Aurélt, a magyar származású, de haláláig külföldön tevékenykedő, több nyelven is publikáló filozófust követi.[1]

A jó vonzásában címmel megjelent, a szerző etikai tanulmányaiból válogatást nyújtó kötet egészére jellemző egyfajta „konzervatív" mértékletesség, óvatosság, józan pesszimizmus, amely távol tartja a szerzőt attól, hogy a jó látszatától elcsábuljon. Vagyis nem enged annak a vonzerőnek, amely a jó látszatából származik: nem hajlandó készpénzként kezelni a hűség vagy a megbocsátás és a megbánás értékességét, sem az emberi méltóságot vagy a szabad akaratot eleve adottnak tekinteni. Építkező, analizáló módszerességének köszönhetően általában kis lépésekben halad előre álláspontja kifejtéséhez, rendszerint mások nézeteinek ismertetésén és kritikáján keresztül. Ám, mint fentebb jeleztem, Balázs Zoltán megoldásainak pontos értelmezéséhez a viták egészen átfogó ismerete szükségeltetik – enélkül aligha érthetőek. A szerző azon erőfeszítései azonban, hogy

[1] Írásaiból kötetet is szerkesztett, amely 2003-ban jelent meg az Új Mandátum kiadónál *Kolnai Aurél* címmel.

ezeket a kereteket megadja az olvasónak, sokszor saját tézise kifejtésének rovására terhelik meg szövegeit (ld. pl. a lábjegyzetekben lefolytatott miniatűr viták mennyiségét). Többször pedig – talán a nyelvi eltérések miatt – terminológiai, megfogalmazásbeli nehézkesség és bizonytalanság jellemzi írásait (ezt az alábbiakban igyekszem néhány példával illusztrálni).

A kötet első szövege Shakespeare *A vihar* című drámáját mutatja be, mint amelyben az erkölcsi személyiségek típusainak gyűjteményét kapjuk, illetve amelyben ezek formálódása zajlik. A tanulmányban elsőként a szövegelemzés típusairól esik szó, és világossá lesz, hogy „értelmező kommentárral" állunk szemben, amely ebben az esetben nem illusztrációként vagy érvelésként használja fel a darabot, hanem azt önjogán kezeli, annak egészéből indul el. A szerző elismeri az egymástól eltérő értelmezések létjogosultságát és értékét (így *A vihar* éppúgy szolgálhat segítségül Heller Ágnesnek legutóbbi könyvében, *Az álom filozófiája*ban az álmok természetének vizsgálatára[2], mint freudiánus vagy jungiánus pszichológusok számára lélektani tanulságok kiolvasására). Ám mindeközben egyértelműen bármely értelmezés erősségeként mutatja be, ha rendelkezik azzal a vonással, hogy a mű egészét – vagy legalábbis minél több mozzanatát – képes magába foglalni. Ennek megfelelően az eddigi interpretációkat kétfelé osztja: részlegesekre és átfogóakra. Részlegesként mutatja be azt az olvasatot is, amely ismertetése szerint uralkodóvá vált: ez a kolonializmus felől tekint a darabra, és Caliban, a cselekmény helyszínéül szolgáló sziget ösztönlényszerű őslakóját emeli az együttérzésre érdemes hős rangjára. A darab ilyenfajta visszaadása azonban az eredeti művet kifordítani látszik magából, ráadásul a történések nagy százalékával nem képes elszámolni. Szó esik még a politikai, az „esztétikai" (a színház fantáziavilágát tematizáló) és a vallási interpretációról is, amelyek az átfogó olvasatok közé tartoznak. Végül azonban a szerző rádöbbenti olvasóját: ezeknek a különböző interpretációkat meghatározó kiemelt témáknak is erős etikai implikációik vannak, és épp ezek a vetületek teszik az értelmezéseket izgalmassá, ebben rejlik az általuk középpontba emelt konfliktus lényege (úgymint: milyen a helyes uralkodási forma, a katarzis és a káprázat hatása a morálra, vagy épp a Gondviselés helyébe lépés megkérdőjelezhetősége). Így, bár az előszó szerint ez a cikk annak szemléltetésére hivatott a kötet összefüggésében, hogy „az etikai szempont hogyan és miképpen különíthető el egyéb értelmezési tartományoktól" (8), azt is megvilágítja, hogy miként függ össze ezekkel: a pszichológiai, politikai, művészi, vallási olvasatot képes bizonyos mértékig az etikai interpretáció oldalára állítani. Az elkülönítés forrása pedig Balázs Zoltán szavaival az, hogy minderre az etikában az „erkölcsi jó nézőpontjából" tekintünk (33).

A szerző párhuzamot von Platón erkölcsi személyiségre vonatkozó gondolatai és a dráma karakterei által megtestesített jellemvonások között: a vágyakozó, az indulatos és az eszes lélekrésznek, illetve ezek jellemző erényeinek és vétkeinek más-más, a történet során általában összetartó szereplőcsoportok feleltethetők meg. Ugyanakkor ezek a karakterjegyek kiegészülnek a Prospero szolgálatában álló „légi tündér", Ariel szerepeltetésének köszönhetően a képzelettel és az emlékezéssel, amelyek Balázs Zoltán szerint

[2] Ez leginkább az esztétikai és a pszichológiai értelmezés egyesítését jelenti új nézőpontban. Korábbi, *Kizökkent idő* című könyvében azonban Heller is aláhúzza a shakespeare-i életmű etikai aspektusát. Szerinte a drámaíró „cselekményének kibontakozása, legyen szó bár vígjátékról, tragédiáról vagy románcról, erkölcsi ítélet is".

nem hagyhatók ki az erkölcsi személyiség képességei közül: a képzelet fontos mozgatórugója a cselekvésnek, ellenőrzésére pedig az emlékezet lehet képes. Shakespeare ebben az olvasatban bizonyos mértékben meghaladja Platónt és Hume-ot is. Az utóbbival szemben végül is kiderül nála, hogy „a képzelet nagyobb úr, mint az emlékezet […], s nagyobb úr, mint a szenvedély és az ösztön" (43), az előbbivel szemben pedig ábrázolása érzékelteti, hogy a lélekrészek helyes rendje valójában „dinamikus, egyes elemei át- és áthatják egymást, s mindegyikben részt vesz az egész személy" (34).

A tanulmánynak különös erőssége Caliban-értelmezése: nem szorul rá arra lényegileg, hogy amint a „pszichologizáló" olvasat, kiemelt jelentőséget tulajdonítson annak a mozzanatnak, amikor Prospero a darab végén (az angol szöveg eredeti jelentését nagyjából visszaadva:) a „magáénak ismeri el"[3] a szigetlakót (vagyis a pszichológiai olvasatban: személyiségét teljessé teszi azáltal, hogy öntudatának ezt a mélyrétegét is magába fogadja). Erre a mondatra építeni problémás, hiszen – a dráma menetéből és a kijelentés kontextusából ez látszik legalábbis következni – Prospero ezáltal nem új viszonyulást alakít ki Calibanhoz, hanem *tudatosan létrehozott*, már meglévő alárendeltségi viszonyt juttat kifejeződésre. Ráadásul miért hagyná el a szigetet s vele együtt feltehetőleg Calibant is Prospero, miután őt (Babits fordítását felhasználva:) „magának kérte"? Erre a részre szép megoldást nyújt Balázs Zoltán, a következőképpen. A Calibant minden állhatatlansága ellenére végig irányító ösztön, a „szabadulásvágy" voltaképp paradox, hiszen amíg az ember foglya saját ösztöneinek, addig a szabadulásvágy *ösztöne* ellenük is irányul, s így önmaga ellen is. Tehát: „[a] dráma végén Prospero egyszerre engedi szabadon és veszi véglegesen birtokba – azaz tudja, hogy Caliban már nem önmaga, mert engedte, hogy legmesszebb mutató ösztöne, a szabadulásvágy megsemmisítse" (37). A művészi matéria tehát alkalmat szolgáltat a kötet legihletettebb, de legsommásabb megfogalmazásaira is, például: „Nem az elvont okoskodás, hanem a beleélés, az empátia, az analógia az igazán hatékony erkölcsi reflexió hajtóereje" (43). Ez az írás már sok mindent előre jelez a kötetre nézve – többek közt az imént idézett mondattal is –, ám legfőképpen azt, hogy a későbbi tanulmányok különböző pontjain eltérő súllyal, de rendre előkerülnek az emberi pszichét, közelebbről az erkölcsi személyiséget, a jellemfejlődést érintő meglátások.

A szerző a következő három tanulmánnyal témáik „kimerítő analízisét kívánja nyújtani" (9). Ez a szerénytelen vállalkozás – amely a hűség erényéről szóló darabbal kezdődik – *célkitűzését tekintve* talán túl keveset tudhat magáénak az indításban emlegetett józan mérsékletből. Egyik-másik hiányosságról adandó alkalommal szót is ejtek.

A hűségről szóló cikk tárgyát erényként kívánja bemutatni. Ha jól értem, itt a szerző azt kísérli meg, hogy azt a rosszfajta hűséget, amely korunkban túl sokszor játszott „gyászos" szerepet, vált „egyéni katasztrófák" és „háborúk" okává (48) leválassza az igazi, a helyes hűségről (hiszen az „erényekről […] tudni való, hogy jók" – ugyanott). Utalás történik rá, hogy a hűséget – mint afféle arisztotelészi jellembeli erényt – tarthatjuk két véglet közti középnek: az „állhatatlanság" és a „vakhit" völgyei közrefogta hegycsúcsnak. Így a fő témamegjelölés – „arra vagyunk kíváncsiak, hogy mikor és hogyan helyes ragaszkodni valamihez vagy valakihez, s mikor, illetve hogyan helytelen" (52) – érthető úgy is, hogy a kutatást az arany középút megta-

[3] Mészöly Dezső fordításában: „énrám tartozik".

lálása motiválja. A felvetés rögzítése azonban a szerző szerint megköveteli, hogy a hűséget illető túlzás intuitíve kevésbé körülhatárolható esetét meghatározzuk, így a tanulmányban – az általam adott értelmezés szerint – fő kérdéssé az lesz: „mi is az a vakhit?" (51). A tanulmány végére azonban még távol maradunk attól, hogy erre a kérdésre valóban „kimerítő" választ kapjunk, és nem csak a közbevetett témaszűkítések és bizonyos tudatosan félretolt kérdések miatt.[4]

A tárgyalás mármost kettéágazik. Először a személyek iránti hűségről esik szó, majd az eszmékhez, intézményekhez és hagyományokhoz való hűségről. A személyek iránti hűség bázisai érzelmek, a vonzalom és a ragaszkodás. Ezek önmagukban még nincsenek teljesen az erkölcsi dimenzióban, hiszen jórészt spontán keletkeznek. Ebbe a dimenzióba akkor lépünk be, amikor képessé válunk fontolóra venni, fenntartsuk-e őket. Ezek tehát a szerző szerint „maguk nem lehetnek vakok. Amikor azonban reflektálunk rájuk, akkor elvakíthatnak bennünket. Az elvontabbá, erkölcsileg is megalapozottá váló személyes hűség éppen ilyen reflexiót követel meg" (52–53). Ezen a vonalon azonban a „vakhitről" és a „helyes hűségről" – már ha jól követem az eszmefuttatást – a különböző kitérők közepette nem tudunk meg sokkal többet, csupán arról, hogy a kapcsolat során bennünk kialakuló „Ideális Másik" (képünk arról, hogy segítségünkkel a másik milyenné válhat) konfliktusba kerülhet a „Konkrét Másikhoz" való hűségünkkel, amely túlságosan egyenlőtlenné teheti végül a kapcsolatot. Ez azonban nem válasz arra, hogy mikor helyes a hűség, hacsak nem érjük be azzal az implicit válasszal, hogy egyfelől a másik elfogadása (a „passzív hűség") mindig értékes (49, 54), másfelől pedig azzal, hogy az „Ideális" és a „Konkrét" másik közti eltérés súlyossága az „aktív hűségre" nézve az adott kapcsolat szakítószilárdságától, foktól és mértéktől függ (55). Az intézményekre, eszmékre vonatkozó fejtegetések konklúziói sokkal egyértelműbbek és stabilabbak, önmagukban, az érvelés hiányában is plauzibilisek: „a kételkedés valamilyen intézményes lehetőségét biztosító hagyomány, intézmény erkölcsi magasabbrendűségében nincsen komoly okunk kételkedni, sőt egyenesen okunk van benne hinni" (61).[5] Továbbá: „A hűtlenség erkölcsileg akkor helyes, ha a korábbi hűség helyére lépő hűség erkölcsi magasabbrendűségéről meg vagyunk győződve" (66).

A vihar-tanulmány zárómondatai már előre sugallják, hogy a következő szöveg témái kitüntetett fontosságúak a szerző számára: „Az erkölcsi személyiség nem áll meg önmagában. Az ember nem képes arra, hogy az erkölcsi tudás értelmét megismerje. Csak egyvalamire képes, amivel túlemelkedik az erkölcsi tudáson: bocsánatot adni és bocsánatot kérni" (46). A megbocsátásról szóló szöveg az első a könyvben, ahol Balázs Zoltán kimondottan a Kolnai Aurél megkezdte út folytatójaként lép fel, kritikailag továbbvive előde gondolatait. Mindemellett a tanulmányban kifejtett el-

[4] Vö. többek közt a következő helyekkel: „Botlások, indulatok, bosszúállás és hasonló szenvedélyek mint motivációk pszichológiája nem tartozik a vizsgálat körébe." (52) „Arra most nem vállalkozhatunk, hogy ennek a skálának [kb.: amely a hűséggel kitüntetett intézmény módosítására irányuló szándékot a hűség szempontjából értékeli] objektív definíciót adjunk…" (57) Továbbá lásd a következő lábjegyzetet.

[5] Az első idézendő állításnál tkp. „intellektuális" érvet nem is találunk, csak bizonyos (részletesebben ki nem fejtett) „tapasztalatra" való hivatkozást, amelynek problémásságát a szerző annyiban tárgyalja csupán, hogy a tapasztalatra hivatkozó állásfoglalások nem mindent eldöntőek, majd azzal hárít: az „érvek kényszerítő erejének problémája azonban nem tárgyunk" (61).

mélet szintén „a tág értelemben vett arisztoteliánus etika keretein belül van" (70), jóllehet az első megbocsátáskoncepció, amelyet itt cáfol, az Arisztotelészre gyakran hivatkozó kortárs erényetikából származik. Magát azt a tételt azonban, hogy „a megbocsátásra való hajlam" erény lenne, nem sikerül igazán megcáfolni. Néhány szál összekuszálódása miatt azonban ez a rész (ahogy a többi polemizáló fejezet is) nehezen követhető. A szóban forgó tanulmány eredetileg a *Public Affairs Quarterly*-ben jelent meg angol nyelven, a magyarra ültetés pedig felszínre hozta az érvelés néhány bizonytalanságát. Lássuk a megbocsátás és az ígéret összehasonlítása során szereplő következő mondatot: „A megbocsátó hozzáállás, a megbocsátó szellem, a megbocsátásra való hajlam jellemvonásra, a megbocsátás cselekvéseiben megnyilvánuló erényre utal, de bizonyos értelemben meg is előzi (bár létezik olyan attitűd is, amelyet a túl könnyű megbocsátásnak nevezhetünk, s ezt aligha tarthatjuk értékes jellemvonásnak)" (73–74). Kérdéses, hogy a hajlamot nem kellene-e azonosítanunk a jellemvonással, de nem ezt látom itt problémásnak. Hiszen ha az erényekről fentebb mondottakat figyelembe vesszük, kiderül, hogy a megbocsátás csakis éppúgy lehetne jellembeli erény, ahogy a hűség: két szélsőség, mondjuk a „keményszívűség" és a „túl könnyű megbocsátás" között félúton, a megfelelő helyzetekben megbocsátó ember jellemzőjeként – így azonban a zárójeles kifogás nem tűnik helyénvalónak. Ha viszont megnézzük az eredeti angol verziót, azt találjuk, hogy a zárójelben az ígéretről *(promise)* van szó, és ekkor láthatjuk be, miért is szerepel ez a mondat, amint már említettem, az ígéret és a megbocsátás összehasonlításában: az ígérgetésre való hajlamot korántsem tekintenénk erénynek, ellentétben a megbocsátásra hajló attitűddel. Végül azt olvassuk, hogy a megbocsátásra nem áll, hogy: „pusztán diszpozicionális kérdés, egy erény megnyilvánulása, nem pedig tudatos erkölcsi döntés" (74). Azonban a tudatos döntés involválódása akkor sem okozott problémát, amikor a szerző a hűséget próbálta meg „elhelyezni az erények panteonjában" (51). Így a két érvelés közt aszimmetria látszik kibontakozni.

Miután négy további megbocsátáskoncepció gyengeségeit és erősségeit is elemezte, a szerző áttér saját álláspontjára a témában, amelynek neve: „a megbocsátás mint egy kapcsolat (re)aktiválása" (89). Ennek pozitív tézisei: (1) a megbocsátás egy kapcsolat aktiválása vagy újraindítása (2) a megbántottság eltörlése által, (3) méghozzá egy olyan kapcsolaté, amelyet egy sérelem szakított meg. E (re)aktiválásban (4) megbánás és megbocsátás egyazon érme két oldala, (5) így a megbocsátásnak kötelezőnek kell lennie megfelelő mértékű megbánás esetén (98–99; 101). Jóllehet ez a nézet sok fontos belátást képes magába olvasztani, lényegét tekintve mégsem túl plauzibilis. A kifejtésben erősen problémásnak tetszik a „kapcsolat" kifejezés, amely Balázs Zoltán alkalmazásában valamiféle rejtélyesen tág tartalmú „varázsszóvá" alakul. Mert mit tudunk meg erről a bizonyos kapcsolatról, amely létrejön, vagy restaurálódik a megbocsátásban? Először úgy tűnhet, hogy „nevezhetjük polgári-polgártársi kapcsolatnak" (90; 91), hiszen ez az egymás számára idegen emberek viszonyában is fennáll, megbocsátani pedig ilyen emberek is képesek egymásnak. Ez azonban hogyan szakadhatna meg egy sérelem nyomán? Kiderül, hogy ez a viszony a különböző kultúrájú országból érkezők közt nem is áll fenn – ez pedig kizárja, hogy a megbocsátás ebben az esetben a polgártársi kapcsolat (újra)felvételét implikálja. Ráadásként megtudjuk, hogy egy barátunknak ártó, általunk korábban nem ismert harmadik félnek való megbocsátáskor „nem az engem minden polgártársamhoz fűződő [sic!] elvont polgártársi

viszonyt állítom helyre, hanem valami mást" (91). Ám nem válik érthetővé, hogy úgyszólván „miről is szól" ez a kötelék. Az tehát legalább már világos, hogy a „kapcsolat" különböző emberek esetében különböző relációkra vonatkozik. Figyelembe kell vennünk azonban, hogy Balázs Zoltán szerint megbocsáthatunk saját magunknak, illetve egy elhunytnak is – és ez nem teszi könnyebbé az elmélet elfogadását. Az utóbbi eset problémáját enyhíthetné az a kitétel, miszerint „a kapcsolat egyoldalú is lehet" (ugyanott). Korántsem egyértelmű azonban, hogy miként képes a nehézségeket feloldani a nagylelkű magánszemélyek által, segélyszervezetek közvetítésével idegeneknek adományozott pénz példája, amely állítólag ilyesfajta egyoldalú kapcsolatot hoz létre. Itt nem igazán látható be a hasonlóság az elhunyt (és talán sosem látott) személynek való megbocsátás esetével, a nehézség pedig csak fokozódik, ha figyelembe vesszük a (4) pontot, amely szerint a megbocsátáshoz lényegileg szükséges az (akár csak potenciális) megbánás. Ha pedig visszalépünk egy pillanatra még a Shakespeare-darabról szóló szöveghez, kitűnik, hogy ott a megbocsátás jelentéstartománya jóval gazdagabb volt (illetve, ha a szövegek keletkezési sorrendjét vesszük figyelembe, úgy kell fogalmazzak: lesz). Hiszen a megbocsátás ott lehetett „az »én sem vagyok jobb« tapasztalata által megerősített […] gesztus" (28), illetve a bűnbánatot megtagadóktól való „végleges elfordulás, közöny és eltaszítás gesztusa" (39) is.

Az *Emberi méltóság* címet viselő tanulmányban a jogelmélet – és kivételesen a hazai viták – közelébe érkezünk. Itt a szerző a címben szereplő fogalom problematikusságára hívja fel a figyelmet. Rávilágít, hogy kiemelt szerepet játszik alapvető fontosságú jogi szövegekben,[6] ugyanakkor e fogalom tartalmának koherens megfogalmazását nyújtani egyáltalán nem egyszerű. Balázs Zoltán először is bizonyítja, hogy maga a „méltóság" szó nem hozható fedésbe az „emberi méltósággal", az előző ugyanis valami esetlegesen meglévőre utal, az utóbbival pedig valami állandóra szeretnénk referálni. Ebből kifolyólag a továbbiakban az inkriminált szókapcsolat helyett az „emberi értékesség" kifejezést használja. Megvizsgálja az elmélet Kanthoz visszanyúló gyökereit[7], ezt követően pedig számba veszi, hogy az „emberi értékesség" fogalmától a különböző koncepciókban mit szokás „elvárni". Ami az emberi méltóság mindegyik értelmes elméletében szerepel, az az, hogy ez egyetemes, illetve egyenlő minden ember esetében, elvehetetlen és eljátszhatatlan, ezen kívül a másik személy emberi méltóságát nem szabad „megsérteni". A szerző áttekinti e vonásokkal kapcsolatban a „hozzájuk illő tulajdonság" (115) posztjára a lehetséges jelölteket, vagyis azt a jobban megragadható mozzanatot próbálja kikutatni, amely valójában az emberi értékességet jelentheti, amellyel az mintegy (be)azonosítható, és ami így e homályos fogalom használatát megalapozhatja. Vizsgálódásainak ered-

[6] Rávilágít például az akkor még hatályban levő alkotmány megfogalmazásainak visszásságára. Ehhez képest a jelenlegi alaptörvényben nincs javulás. Először is azt állítja a preambulum: „az emberi lét alapja az emberi méltóság". Majd az a – Balázs Zoltán előző alkotmányhoz fűzött szigorú kommentárját alapul véve – ellentmondásosnak ható megfogalmazás olvasható, miszerint az „emberi méltóság sérthetetlen. Minden embernek joga van […] az emberi méltósághoz". Ha azonban ez alapja az életnek, ráadásul sérthetetlen, akkor – kérdezhetnénk a szerzővel – miért kell kiemelni, hogy jogunk van hozzá? (Vö. 104.)

[7] Ld. erről még: Balázs Zoltán: Kant and Kolnai on (Human) Dignity. In Balázd Zoltán – Francis Dunlop (szerk.) *Exploring the World of Practice: Readings in and about the Philosophy of Aurel Kolnai*. Budapest, Central European University Press. 151–166.

ménye negatív: nem talál olyan minőséget, amely mindhárom kritériumot teljesíteni tudja. Végül is saját(os) megoldása szerint ezt a fajta alapvető emberi értékességet, egyetemes méltóságot ki kellene törölnünk morális és jogi szótárunkból irrealitása miatt, és amiatt, hogy helytelen következtetések levonására, illetve hamis követelések megfogalmazására szolgáltat okot.[8] Az így keletkező űrt azonban az utolsó bekezdésben előadott véleménye szerint elégségesen betöltheti „az emberi empátia, beleérző képesség" (137), illetve ennek rokonai, a könyörület és a szeretet.

Merre is tapogatózhat, aki nem érzi indokoltnak, hogy Balázs Zoltán tanulmányát kimerítőnek tekintse? Elindulhat például abba az irányba, miszerint a jelöltek egymástól elkülönített analízise átsiklik azon, hogy esetleg a méltóság „organikus egység"-szerű összetett egész legyen. Vagyis figyelmen kívül hagyja azt a lehetőséget, hogy bizonyos tényezők együttesen új, sajátos tulajdonságokkal rendelkező minőséget alkotnak. Saját megoldási javaslatom (amelyet itt valóban mindössze felvetésként kezelhetek) nem egészen ilyen természetű, de ez az általam felhozni kívánt „alap" egyszerre kapcsolódik a Balázs Zoltánnál külön-külön tárgyalt magasabb rendű képességekhez, az egyediséghez és a „teológiai-metafizikai" jellemzőkhöz: az emberi szabadsággal összefüggő személyi/alanyi mivoltról van szó. A szerző az emberi értékesség megfelelő ekvivalensének címéért versengő magasabb rendű tulajdonságok között felsorolja a szabad akaratot, ám arról mintegy megfeledkezik, amikor e tulajdonságok összességét az alapján nevezi irrelevánsnak, hogy „nem minden emberi lény rendelkezik – még potenciálisan sem – ezekkel a képességekkel" (122): ezzel csupán az intellektuális képességeket képes kiejteni.[9] A másik általam említett, relevánsként felhozott tényező, az egyediség tárgyalása e helyütt megállapításom szerint egészen zavaros,[10] a „teológiai-metafizikai" mozzanatoké pedig eléggé rövid. Ezen joggal lepődhet meg az olvasó, hiszen az emberi méltóság elképzelésének kialakulásában történetileg kiemelt szerepet játszott a zsidó–keresztény felfogás, illetve metafizika. A szerző persze helyesen utal rá, hogy az erre való alapozás „a nem vallásos embert aligha nyugtatja meg" (128), ráadásul az emberi méltóság mai pártfogói általában nem tekintik ezt megfelelő hivatkozási alapnak. Mégis: talán ezt a történelmi tényt érdemes lenne komolyabban venni.[11]

Szükséges továbbá felvetni egy olyan döntő különbségtételt, amely szerint az *alap*, és az, *amit* „megsértünk", amikor az ember méltósága ellenében cselekszünk – valójában nem ugyanaz. Az alanyi lét például megkövetelni látszik, hogy önálló,

[8] Úgy gondolja, hogy ha „az emberi méltóság fogalma mögé bújva minden bűnöző egyre többet és többet remélhet; s minden kisebbség, magánvélemény és -ízlés egyenlő értéket vindikálhat magának, akkor a jó és a rossz, az értékes és az értéktelen közötti különbség egyre inkább elmosódik, ami pedig minden emberi társulást és közös vállalkozást ellehetetlenít" (136–137).

[9] Erre egy rövid megjegyzés erejéig később még visszatérek.

[10] A kötet mentségére szóljon, hogy a téma később (237–241) hosszabb tárgyalást kap, ám véleményem szerint ez sem kielégítő.

[11] Ennek megfelelően az ebben a szakaszban felhozott teológiai érv is átgondolásra érdemes. Balázs Zoltán azt állítja, hogy a végső kárhozat fogalmaink szerint tulajdonképpen „»embertelen« (értsd: az emberi méltósággal összeférhetetlen)" (129). De ha a méltóságnak, mint javasoltam, köze van az emberi önmeghatározáshoz, ez a kifogás érvénytelen. Az ember által választott „istennélküliség" – amely elterjedt keresztény felfogás szerint magát a poklot jelenti a halál utáni életben – lehetővé tétele tulajdonképp a szabad döntés tiszteletben tartása.

önmeghatározásra képes személyként kezeljük a másikat. Az egyszerűség kedvéért tegyük fel, hogy a követelmény kvázi belőle fakad.[12] Mondjuk úgy: ha egy személlyel állunk szemben, őt mindenkoron célként *kell* kezelnünk. Amire ezzel rá akarok mutatni, az a következő: amikor a másik emberi méltóságát „megsértem", akkor ez nem feltétlenül jelenti azt, hogy személyi, önmeghatározásra képes mivoltát tönkreteszem, „rongálom". Ehelyett arra kell gondolni: személyi mivoltát semmibe veszem, nem annak megfelelően bánok vele – a belőle *származó* kötelességnek nem teszek eleget. Vagyis, most már általánosabban fogalmazva: az emberi értékesség (vagy annak forrása) *alap*, amelyre *ráépül* egyfajta kötelesség, és én tulajdonképpen *ezt* sérthetem meg. E megkülönböztetés megértését már jelezné a tanulmány azon pontja, ahol a szerző az emberi méltóságot egy birtokhoz való jogomhoz, az emberi értékesség megsértését pedig jogos birtokom eltulajdonításához hasonlítja: attól még, hogy tulajdonomat elbitorolják, maga a hozzá való jog „hatálya" egyáltalán nem szenved csorbát, és nem szűnik meg. Ez a belátás a jelöltek mérlegelésekor azonban elfelejtődni látszik; jól kitűnik a torzítás akkor, amikor a szerző a biológiai vagy az alacsonyrendű tulajdonságok relevanciáját latolgatja: mind ahányszor úgy tünteti fel, hogy az emberi méltóság „megsértése" tulajdonképpen csak ezen tulajdonságok károsítását, rombolását jelenthetné (nem pedig valami belőlük következő – akár egy kötelesség vagy követelmény – „áthágását").

Álláspontom további fejtegetése helyett térjünk inkább rá a soron következő tanulmányra, amely épp a már hangsúlyosan szóba hozott szabad akarat bizonyos kérdéseit állítja reflektorfénybe: hiszen a szabadság kiemelt fontosságú az erkölcsi autonómia és felelősség viszonylatában. Ez a szöveg hasonlít az előzőhöz abban, hogy itt szintén túlsúlyban van a kritika. A szerző ez esetben is egy megközelítés „betűjében" feltalálható ellentmondások kimutatását végzi el, az elmélet „szellemének" egységére pedig nem találunk rá oldalán. A nevezett megközelítés a szabad akarat úgynevezett „hierarchikus elmélete", melynek legismertebb szószólója Harry G. Frankfurt. Neve gyakran hangzik el a kompatibilizmusról szóló, itthon is nagy figyelmet élvező vitában, ám ő maga erre nézve semlegesként vetette fel ezt a bizonyos elméletét (165), így itt sem ez az aspektusa kerül elsősorban kibontásra. A hierarchikus elmélet szerint *csak akkor* lehetünk szabadok, ha nem csupán cselekvéseinket irányító vágyakkal, de ezeket a vágyainkat bíráló-megítélő másodrendű vágyakkal is rendelkezünk, tehát képesek vagyunk a reflexióra (139). Ezzel a felfogással szemben a tanulmány három központi kifogást fogalmaz meg, ezek leegyszerűsítve a következőek. Egyrészt a szabad akarat létét annak hierarchikus elméletével nem vagyunk képesek megmagyarázni, legföljebb axiómaként kezelhetjük. Másrészt a vágyak különböző szintjeinek feltételezése lehetetlenné teszi, hogy a szándékosan végrehajtott cselekvés forrását megtaláljuk, mert ahhoz mind feljebb és feljebb kellene mennünk a vágyak „rendjein". Harmadrészt, bár az elmélet azt üzeni, hogy a szabad akarat – amellyel az ezt képviselő filozófusok szerint magasabbrendű vágyaink létezésének függvényében vagy rendelkezünk, vagy nem – használata valamiféle feladatunk lenne, ennek alátámasztására mégsem alkalmas.

A végtelen regresszusok és ördögi körök közötti manőverezéshez nagyfokú precizitásra van szükség; nem csoda hát, ha

[12] Annál is inkább, mivel a leírásokból normatív elvekre való következtetést Balázs Zoltán sem látja különösebben problémásnak (vö. 67).

ez a kötet egyik legnehezebben érthető tanulmánya, amely több ponton azt látszik sugallni, hogy szerzője nem tartja teljesen kézben az érvelést.[13] Végeredményben itt ismét csak negatív eredménnyel állunk szemben, miközben a szerző saját tézisei nem kerülnek kimondásra. Ha ő is egyetért azzal, hogy az embereknek nem alapvető tulajdonsága, hogy szabad akaratuk van, akkor bizonyára fenti, az emberi méltóság alapjával kapcsolatos javaslatomat is visszautasítaná. Ahhoz azonban, hogy megtudjuk, valójában hogyan is gondolkodik a szabad akaratról, újra a hűségről szóló írásához kell fordulnunk – bár ez is csak erősen töredékes forrásul szolgálhat: „hiszünk a szabad akaratban (s persze a belőle következő személyes felelősségben is): […] a végső ok mibennünk van, pontosabban a végső ok mi magunk vagyunk. Enélkül nem lehet teljes a magyarázat, hiszen ugyanazok a külső okok egyikünkben kételyt ébresztenek, másikunkban viszont nem" (65–67).

Az utolsó előtti írás vizsgálódásai tulajdonképpen a jó (és így az etika) előszobájában zajlanak: ugyanis az értékek „alapszintű" átvilágítása történik meg. Axiológiáról, értékelméletről van ezúttal szó, amiben a szerző szerint kiemelt fontosságot nyer, hogy a „jó" és az „érték" (még ha pozitív értéket értünk is ezen) nem ugyanaz. Ráadásul többször is emlékeztet rá, hogy nem feltétlenül ellentmondás, ha egyes esetekben „az etika és az axiológia következtetései eltérnek egymástól" (227; 232). Ennek ellenére az axiológia bázisa és „ellenőrző eszköze" (248) lehet az etikai vélekedéseknek: „az értékek kutatása […] azt a célt szolgálja, hogy a jóról és helyesről szóló elméleteket kielégítő és konzisztens módon megalapozza" (247). A távolságtartás tehát ez esetben is segítségünkre lehet. E diszciplína kiemelt kérdései, hogy „Mi az érték?", „Miben áll az inherens avagy magáértvaló érték?", továbbá hogy „Hogyan tehetünk különbséget értékek és értékhordozók között? Milyen dolgok hordoznak értéket?" (172).

Erre a tanulmányra kiemelten igaz: idegen nyelvű szakirodalomban zajló, a magyar filozófiában többnyire mellőzött vitához való hozzászólásnak tekinthetjük. Így erre áll talán legjobban az a közvetítő funkció, amit az előszó a kötet írásainak tulajdonít. Az említett vita előremozdításához a szerző véleménye szerint az ontológiában való elmélyülés mutathat utat (innen a cím: *Az érték ontológiája*). E kérdéskörben nem ez az egyetlen publikációja, angol nyelven is közölt ide kapcsolódó írást *Moral Philosophy and the Ontology of Relations* címmel az *Ethical Theory and Moral Practice* című periodikum hasábjain. Ezekben a munkáiban fontos tisztázásokat hajt végre, megkülönböztetésekre mutat rá, korántsem egyértelmű viszonyokat világít meg – mindezek leltározása az egyik célja is a jelen szövegben. Ezek az eredmények természetüknél fogva a filozófiai tevékenység során végtelenül nagy segítséget nyújthatnak. Ebből kifolyólag lesz ez a kötetnek nem csupán a legterjedelmesebb, de egyúttal legfontosabb tanulmánya is, és nem csak azért, mert ez az egyetlen az itt szereplő írások közül, amely máshol még nem jelent meg: ez teszi ugyanis – mondjuk úgy, eszközértéke által – leghasznosabbá a könyv forgatását. A technikai részletekben itt nem lenne célszerű elmerülni, de különösen érdekesnek tartom például az értékek közti lehetséges ontológiai viszo-

[13] Csupán a legnyilvánvalóbb hibára utalok, amikor arra hivatkozom, hogy e másodközlésben sem került korrekcióra az az ellentmondás, hogy az egyik részben a megfenyegetett bankpénztáros még azért nem szabad, „mert másodrendű vágyát nem ő *választotta*" (141), egy másik részben pedig azért, „mert ő maga választotta valamilyen releváns értelemben saját másodrendű akaratát" (143).

nyok alapos megtárgyalását.[14] (Hamarosan egy másik fontos rész is szóba kerül majd a következő tanulmány ismertetésekor.)

A kifejtés hozadékainak méltatása nem jelenti azt, hogy a levont téziseket ne tartanám vitatandónak. Épp az imént említett helyen (az értékek közti viszonyokról szóló részben) például – úgy tűnik – cél- és eszközérték[15] megkülönböztetését a szerző elvethetőnek állítja be: kifejezetten teoretikus nézőpontból érzése szerint „nehéz olyan értéket találni, amelyről ne tudnánk megmutatni, hogy valami más érték végett keressük" (192). Ám a boldogság (illetőleg „jól-lét"; 234.) esetében, azt hiszem, senki nem mondaná, hogy azt valami másért keresi; továbbá felhozható itt „az erkölcsi jó" is, illetve amit vele kapcsolatban legalábbis egyes etikák állítanak; hogy a morál felszólításának formája valami ilyesmi lenne: „tekints X-re (pl. az emberi méltóságra) célként". Persze nem is áll szándékában a szerzőnek azt a látszatot kelteni, hogy feltétlenül egyet kell értenünk vele. A középpontba azt állítja, ahogy már szó volt róla, hogy az axiológia okuljon az ontológiából, és ennek alapjait kívánja megvetni egy eszköztár összeállításával. Befejezésül pedig főpróbaként a (haza)szeretet, a káröröm, az irigység, az együttérzés, az egyediség és a ritkaság értékét „teszteli" a vizsgálódás gyümölcseinek tekinthető módszerek által. Ám, mint azt jelzi, „az értékelmélet etikai vonzata nem ennek az írásnak a tárgya" (184–185), az ugyanis a kötetben már inkább a következő, ehhez szorosan kapcsolódó cikkben kerül elő, speciális szempontból.

Ez az utolsó cikk a legrövidebb; eredetileg cím és fejezetekre tagolás nélkül látott napvilágot a *Fundamentum* folyóiratban, Boros János hasonló írása mellett. Mindkét szöveg a lap szerkesztősége által kijelölt témát, a biotechnológia fejleményei szülte kérdések etikai megoldhatóságát boncolgatja. A kötet ívének ez az írás, amely itt *Az erkölcsi érvelés szerkezete* címen szerepel, megfelelő lezárását jelenti – ahogyan az előszó is fogalmaz: „bizonyos fokig levezetésképpen" (9.) –, az előző tanulmányban kidolgozott apparátus működését példázza a gyakorlatban, jobban mondva egy gyakorlati kérdést illetően. A szerző munkára fogja az ott fölvezetett elméletet, miszerint az értékek instanciálódása, megvalósulása függ a viszonyoktól, a relátumoktól (a viszonyban résztvevőktől), továbbá a kontextusoktól is. Meglátása szerint a bioetika számos problémája a szülő–gyermek viszonyra vonatkozik, ezért azt igyekszik megmutatni mintegy illusztrációként, hogy megközelítésmódja (amelyet „az erkölcsi tények ontológiai szerkezete feltárásának" nevez – 250) képes ezt illetően általános etikai útmutatást nyújtani. Először is egy példát hoz fel, amelynek filozófiatörténeti jelentősége van. Hume az *Értekezés* egy sarkalatos pontján összehasonlítja azt az esetet, amikor egy tölgyfa saját magvából kikelő facsemetéje „beárnyékolja és elpusztítja a szülői fát" (250), azzal, amikor egy szülőt saját gyermeke gyilkol meg. Hume a két eset közt nem lát lényegi különbséget; mindkettőben nemzés és okozás játszik szerepet. Tehát szerinte annak, hogy az egyiket etikailag relevánsnak tartjuk, a másikat meg nem, nincs ontológiai alapja. Balázs Zoltán szerint a gondosabb elemzés kimutathatja, hogy mi sem fontosabb, mint a tényleges különbségek az itt említett relációk (pl. az emberi szülő nevelő is, a növényi ős nem

[14] Egy érték előfeltételezheti a másikat, konstituálhatja vagy megerősítheti azt, esetleg kölcsönös függésben lehet vele.

[15] Itt persze a „magáértvaló" és „másértvaló" kifejezéseket alkalmazza, amelyekről korábban azt állította, hogy ezeket „cél-", illetve „eszközértéknek" nevezni túlságosan elméletterhelt. Ám pont az itt idézett részt illetően ezek a fogalmak problémamentesen behelyettesíthetők az általam használtakkal.

az) és relátumok (pl. az ember öntudattal bír, a fa nem) között. Ezután tér át konkrétan a szülő–gyermek viszony ontológiai szerkezetének elemzésére. Ezzel kapcsolatban arra látszik jutni, hogy a két fél közti benső(séges) ontológiai viszony, amelynek biológiai és pszichológiai aspektusai is vannak, roppant jelentőséggel bír: „A szülőt gyermeke 'teszi szülővé', a gyermeket pedig a szülő gyermekké, sőt egyáltalán személyiséggé. Ez pedig már nemcsak azt az erkölcsi igényt támasztja alá, hogy szülő és gyermek természetes viszonyát a társadalom védelmezze, hanem azt is valószínűsíti, hogy a gyermek – mivel kiszolgáltatottabb helyzetben van – fogantatásától fogva további erkölcsi védelemre szorul" (261). Ezzel pedig nemcsak arra az aggályos lehetőségre adott vázlatos választ, hogy a biotechnológia nyújtotta lehetőségekből kifolyólag esetleg „a gyermeket a szülők – még megszületése előtt – a számukra rendelkezésre álló egészségügyi forrásnak tekintik" (262), hanem az abortusz húsbavágó kérdésében is részleges eligazítást nyújtott. Ezt a kérdést itt persze nem kívánom megoldani, de az abortuszpártiak sokszor alkalmazott „csúszós lejtő"-szerű érveinek cáfolásához az itt bevezetett distinkciók és ontológiai szempontok legalábbis értékes munícióul szolgálhatnak az abortuszt ellenzők számára.

A fentiekből valószínűleg kiderült, hogy e sorok írója a kötet tanulmányait (illetve azok egyes részeit is) különbözőképpen értékeli. Ugyanakkor *A jó vonzásában* egészét olyannak gondolja, amely nem csupán egy a publikációs kényszer alatt született gyűjtemények között (talán az *is*, de ez önmagában még nem feltétlenül jelentene bármit). Igaz, a kötet gyakran ébreszt hiányérzetet. A szerző állításai sokszor nem túl meggyőzően alátámasztottak, és értekező prózája is hagy maga után kívánni valót; csak akkor olvasható könnyen, ha a témáról, az álláspontokról és saját konklúzióiról beérjük az impressziók begyűjtésével. Mégis: a felvonultatott mély belátások, kidolgozott érvelések, valamint az eredeti felvetések olyanná teszik ezt a könyvet, amelyet évekkel később is érdemes lesz újra elővenni és (fel)idézni.

A Magyar Filozófiai Szemle bibliográfiája 2013/1.

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 2012. *The Iconic Turn in Education*. Frankfurt am Main, Peter Lang. 164.

Bodnár István – Michael Chase – Michael Share 2012. *Simplicius: On Aristotle Physics 8.1-5*. Bristol Classical Press. 192. (*Ancient Commentators on Aristotle Series*)

Gondek, Hans-Dieter – Tobias Nikolaus Klass – Tengelyi László (szerk.) 2012. *Phänomenologie der Sinnereignisse*. Paderborn, Fink Verlag. 437.

Heller Ágnes 2012. *The Concept of the Beautiful*. United Kingdom, Lexington Books. 220.

Heller Ágnes – Gerd Schwandner – Wilhelm Heitmeyer – Brigitta Muntendorf 2012. ... *an Agnes Heller*. Oldenburg, Stadt Oldenburg. 135.

Hofer-Szabó Gábor – Rédei Miklós – Szabó László E. 2013. *The Principle of the Common Cause*. Cambridge, Cambridge University Press. 208.

Kekes, John 2012. *The human condition*. Oxford, Clarendon Press. 272.

Kiefer Ferenc – Bánréti Zoltán (szerk.) 2012. *Twenty Years of Theoretical Linguistics in Budapest. A selection of papers from the 2010 conference celebrating the twentieth anniversary of the Theoretical Linguistics Programme of Eötvös Loránd University*. Budapest, Hungarian Academy of Sciences, Research Institute for Linguistics and Tinta Publishing House. 241.

Kondor Zsuzsanna (szerk.) *Enacting Images – Representation Revisited*. Köln, Herbert von Halen. 138.

Lőrincz Csongor (szerk.) 2013. *Pygmalion und Gorgo: Die Gegenwart des Bildes in der Sprache*. Berlin, Kulturverlag Kadmos. 372.

Mezei M. Balázs 2013. *Religion and Revelation after Auschwitz*. London – New Delhi – New York – Sydney, Bloomsbury Publishing. 336.

Rózsa Erzsébet – Michael Quante (szerk.) 2012. *Antropologie und Technik. Ein deutsch-ungarischer Dialog*. (*Neuzeit & Gegenwart*) München, Wilhelm Fink Verlag. 176.

Rózsa Erzsébet 2012. *Modern Individuality in Hegel's Practical Philosophy*. (*Critical Studies in German Idealism*, vol. 9.) Ford. Nyirkos Tamás. Leiden–Boston, Brill Academic Publishers. 326.

Šajda, Peter et al. 2012. *Affectivity, Agency and Intersubjectivity*. Budapest, L'Harmattan. 236.

Ullmann Tamás – Jean-Louis Vieillard-Baron (szerk.) 2012. *Actualité d'Henri Bergson*. Paris, Archives Karéline. 165.

MAGYARUL MEGJELENT FILOZÓFIAI SZAKIRODALOM

Agárdi Péter (szerk.) 2012. *A valóság fellazulása – A 70 éves Sziklai László tiszteletére*. Budapest, Lukács Archívum – Argumentum. 328.

Almási Miklós 2012. *A szerelem lehetetlensége*. Budapest–Pozsony, Kalligram 168.

Bacsó Béla 2012. *Ön-arc-kép: szempontok a portréhoz*. Budapest, Kijárat. 296.

Bakos Gergely (szerk.) 2012.. *Korunk iránytűje: a Caritas in veritate kezdetű enciklika jelentőségéről: a Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola Filozófia Tanszéke 2010. november 19-i konferenciáján elhangzott előadásokból*. Budapest, L'Harmattan – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola. 64.

Bányai Ferenc – Nagypál Szabolcs – Bakos Gergely (szerk.) 2012. *A vallási tapasztalat megértése. Jog, bölcselet, teológia*. Budapest, L'Harmattan. 342. (Békés Gellért Ökumenikus Könyvek)

Bartha-Kovács Katalin 2012. *A csend alakzati a festészetben. Francia festészetelmélet a XVII–XVIII. Században*. Budapest, L'Harmattan. 174. (*Laokoón könyvek*)

Boros Gábor – Olay Csaba – Tilmann Reitz (szerk.) 2012. *Filozófia, tudás, szociológia: előadások Berlinben és Budapesten*. Budapest, Német–Magyar Filozófiai Társaság. 252.

Csejtei Dezső 2012. *Az utószó jogán: Filozófiatörténeti tanulmányok*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományok Alapítvány. 298.

Csejtei Dezső – Juhász Anikó 2012. *Filozófiai elmélkedések a tájról*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor. 383.

Darida Veronika 2012. Hisztériák. Budapest, Kijárat. 230.

Deczki Sarolta 2013. Az érzékiség dicsérete. Budapest, Pesti Kalligram. 256.

Dénes Iván Zoltán (szerk.) 2012. *Bibó 100: Recepciók, értelmezések, alkalmazási kísérletek*. Budapest, Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely. 560. (*Eszmetörténeti Könyvtár*, 17.)

Egyed Péter (szerk.) 2012. *Felvilágosodás, magyar századforduló: a VII. Hungarológiai Kongresszus filozófia szekcióinak előadásai*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület. 364.

Farkas Attila – Kollár Csaba – Laurinyecz Ágnes (szerk.) 2012. *A filozófia párbeszéde a tudományokkal: A 70 éves Tóth Tamás professzor köszöntése*. Budapest: Protokollár Tanácsadó Iroda. 457.

Farkas Péter 2012. *A szeretet civilizációjáért – Társadalompolitika – Szociálpolitika – családpolitika és a keresztény társadalometika*. Budapest, L'Harmattan. 525.

Fehér M. István – Lengyel Zsuzsanna Mariann – Nyírő Miklós – Olay Csaba (szerk.) 2013. *„Szót érteni egymással": Hermeneutika, tudományok, dialógus*. Budapest, L'Harmattan – MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport. 461. (*A filozófia útjai*, 15.)

Fenyvesi Kristóf – Orbán Jolán (szerk.) 2012. *Érzéki tapasztalat és kritikai gondolkodás, Nietzsche-Symposion A tragédia újászületésének 140. évfordulója alkalmából*. Pécs, Jelenkor. 276.

Frenyó Zoltán (szerk.) 2012. *Ervin Gábor emlékezete. Ervin Gábor bölcseleti munkái: Fejezet a magyar neotomizmus történetéből*. Budapest, L'Harmattan. 370.

Gál László – Egyed Péter (szerk.) 2013. *Fogalom és kép 3*. Kolozsvár, Bolyai Társaság. 292.

Gárdos Bálint 2012. *Földönjáró romantikusok*. Budapest, L'Harmattan. 201. (*Laokoón könyvek*)

Gausz András 2012. *Filozófusok esélyei szépségkirálynő-választásokon: könyv Kant kopernikuszi fordulatáról és a tudományos konferenciák természetéről*. Budapest – Szeged, Közélet Kiadó. 266.

Gelenczey-Miháltz Alirán 2012. *Xenophón. Hierón, avagy a zsarnokságról*. Budapest, Typotex. 281.

[Gyenge Zoltán] Pszeudo Kierkegaard 2012. *A megfordult világ – Ismeretlen Kierkegaard-kézirat*. Közread. Gyenge Zoltán. Budapest, Kalligram. 209.

Gurka Dezső 2012. *Tudósok a megismerés színterein – A romantikus tudományok és a 18–19. századi tudósztereotípiák*. Budapest, Gondolat. 300.

Hárs Endre 2012. *Herder tudománya – Az elgondolhatóság határain*. Pozsony, Kalligram. 296.

Heidl György – Kendeffy Gábor (szerk.) 2012. *Szentírás-értelmezés és teremtésfelfogás az ókeresztény korban*. Szent István Társulat. 248. (*Studia Patrum*, 4.)

Heidl György 2012. *A Jelenlét vonzásában. Szent Ambrus Izsákról és a lélekről. Bevezető, fordítás és kommentár*. Budapest, L'Harmattan. 140.

Hévizi Ottó 2013. *Idő és szinkretizmus (állandó tekintettel Nietzschére)*. Budapest, Kalligram. 596.

Hoppál-Kál Bulcsú 2012. *Az igazság dialógusa – közéleti írások*. Kráter Kiadó. 184.

Horváth Orsolya 2013. *A leleplező ige. Hermeneutikai helyzetek az Újszövetségben*. Szerk. Fabiny Tibor. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont. 64.

Kaposi Márton 2012. *Hagyomány és modernség B. Croce eszmevilágában*. Budapest, Eötvös. 200.

Karikó Sándor – Szécsi Gábor (szerk.) 2012. *Válság és kommunikáció*. Budapest, Áron. 244.

Laczkó Sándor – Faragó Emese (szerk.) 2012. *Az ész*. Szeged, Státus Kiadó: Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – Budapest: Magyar Filozófiai Társaság, 350 p. (*Lábjegyzetek Platónhoz*, 10.)

Lánczi András 2012. *A politikai tudásról*. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor. 309.

Lánczi András 2012. *Politikai tudás és cselekvés*. Budapest, Budapesti Corvinus Egyetem. 163.

Losonczi Péter – Xeravits Géza (szerk.) 2012. *Vita és párbeszéd: a monoteista hagyománytörténeti perspektívában*. Budapest, L'Harmattan. 168. (*Dialogos*)

Mándi Tibor 2012. *Ideológia és hagyomány*. Budapest, Századvég. 188.

Mekis D. János – Z. Varga Zoltán (szerk.) 2012. *Írott és olvasott identitás – az önéletrajzi műfajok kontextusai*. Budapest, L'Harmattan. 392. (*Szöveg és emlékezet*)

Mesterházi Miklós 2012. *Az álomittas bőregér – Kant a fej betegségeiről*. Budapest, Brozsek –Áron. 281.

Mogyoródi Emese 2012. *Akhilleusz és Szókratész – Morálpszichológia és politikafilozófia a görög archaikus és klasszikus korban*. Budapest, Gondolat. 191. (*Electa sorozat*)

Nagy Edina (szerk.) 2012. *A kép a médiaművészet korában – Válogatás kortárs német esztétikai, médiaelméleti és művészettörténeti írásokból*. Budapest, L'Harmattan. 248. (*Láthatatlan Múzeum*, 3.)

Nyírő Miklós (szerk.) 2012. *Filozófia mint de(-kon)strukció: Heidegger és Derrida*. Budapest, L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság. 288. (*A filozófia útjai*, 14.)

Őri Sándor 2012. *Konfuciusz bölcseletei. Lun jü*. Budapest, Golden Goose Kiadó. 479.

Paksi Dániel – Kertész Gergely (szerk.) 2012. *Emergens evolúció*. Budapest, L'Harmattan. 275. (Tudománytörténet és tudományfilozófia)

Papp Zoltán (szerk.) 2012. *„Viharnak kitett szavak által": tanulmányok Bacsó Béla hatvanadik születésnapjára*. Budapest, ELTE BTK. 606.

Pléh Csaba 2013. *A megismeréstudomány alapjai: Az embertől a gépig és vissza*. Budapest, Typotex. 320.

Pogonyi Szabolcs 2012. *Közösségelvűség és politikai liberalizmus. Charles Taylor liberalizmuskritikája*. Budapest, L'Harmattan. 144. (*Cogito könyvek*, 9.)

Prancz Zoltán 2012. *A valószínűségtől a bizonyosságig: megfejthetők-e Pascal Gondolatai?* Budapest, Oltalom Alapítvány. 286.

Rózsa Erzsébet – Kőműves Sándor (szerk.) 2012. *A személy bioetikai kontextusa: Tanulmánykötet*. Utószó Rózsa Erzsébet. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó. 185. (*Meditor sorozat*)

Rózsa Erzsébet 2013. *A modern individualitás Hegel gyakorlati filozófiájában*. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó. 242.

Rugási Gyula 2012. *A historizmus fantomja*. Budapest, Jószöveg Műhely. 222.

Sík Domonkos 2012. *A modernizáció ingája – Egy genetikus kritikai elmélet vázlata*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 320.

Simon József 2012. *Létre nyílt lehetőség. Ismeretelmélet és metafizika Aquinói Szent Tamás és Duns Scotus filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan. 202.

Sylvain Camilleri – Takács Ádám (szerk.) 2012. *Jean-Luc Marion – kartezianizmus, fenomenológia, teológia*. Budapest, Gondolat. 224. (*Francia Intézet Filozófiai Füzetei*)

Szabó Gábor 2013. *A valószínűség interpretációi*. Budapest, Typotex. 226. (*Alkalmazott matematika*)

Szabó Zsigmond 2012. *A libidó antinómiája (és más paradoxonok)*. Budapest, L'Harmattan. 134. (*Aspecto könyvek,* 2.)

Takó Ferenc – Tóth Olivér István (szerk.) 2012. *„…de van benne rendszer" – Tanul-*

mányok az Eötvös Collegium 15 éves Filozófia Műhelyének tiszteletére. Budapest, Eötvös Collegium Filozófia Műhely. 214.

Ullmann Tamás 2012. *Az értelem dimenziói*. Budapest, L'Harmattan. 322. (*Aspecto könyvek,* 1.)

Vajda Mihály 2013. *Vajda Mihály válogatott művei – Fiatalkori írások*. Budapest, Pesti Kalligram. 766.

Weissmahr Béla – Szombath Attila 2012. *Az emberi lét értelme*. Budapest, Akadémiai. 348.

KÜLFÖLDI SZAKIRODALOM MAGYAR FORDÍTÁSBAN

Améry, Jean 2012. *Az ember önmagáé – Értekezés a meghívott halálról*. Ford. Blaschtik Éva. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó. 130.

Assmann, Jean 2013. *A varázsfuvola – Opera és misztérium*. Ford. Tatár Sándor. Sorozatszerk. Mesterházy Miklós. Budapest, Atlantisz. 470.

Balibar, Étienne 2012. *Marx filozófiája*. Ford. Mihancsik Zsófia. Budapest, Typotex. 267.

Barthes, Roland 2012. *Gyásznapló*. Ford. Szabó Marcell. Szerk. Darida Veronika. Budapest, Kijárat Kiadó. 263.

Bergson, Henri 2012. *A gondolkodás és a mozgó: esszék és előadások*. Ford. Dékány András. Budapest–Szeged, L'Harmattan – SZTE Filozófia Tanszék. 204. (*Rezonőr*)

Bliesemann de Guevara, Berit – Reiber, Tatjana (szerk.) 2012. *Karizma és hatalom*. Ford. Kajtár Mária, Olay Csaba. Szerk. Gelléríné Lázár Márta. Budapest, Napvilág. 276.

Capellanus, Andreas 2012. *A szerelemről*. Ford. Rajnavölgyi Géza. Budapest, Balassi.

Cicero, M. Tullius 2013. *A legfőbb jóról és rosszról I–II*. (Latinul és magyarul). Ford., az utószót írta Szekeres Csilla. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó.

Frankl, Viktor E. 2012 *A szenvedő ember: Patodícea-kísérlet*. Ford. Bruncsák István, Kalocsai Varga Éva. Szerk. Battyány Alexander – Sárkány Péter. Budapest, Jel. 180. (*Értelmes élet*)

Fukuyama, Francis 2012. *A politikai rend eredete: az ember előtti időktől a francia forradalomig*. Ford. Pető Márk. Budapest, Akadémiai. 687.

Genet, Jean 2012. *Töredékek és más írások*. Ford. Bereczki Péter Levente. Szerk. Darida Veronika, Demcsák Katalin. Budapest, Kijárat. 93.

Habermas, Jürgen 2012. *Esszé Európa alkotmányáról*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz. 136.

Hadinger B. – Kurz W. – Mrusek R. 2013. *Értelemkeresés és személyiségfejlesztés*. Szerk. Sárkány Péter, Vik János. Budapest, Jel. 208.

Honneth, Axel 2013. *Harc az elismerésért – A társadalmi konfliktusok morális grammatikája*. Ford., és a sorozatszerk. Weiss János. Budapest, L'Harmattan. 190. (*Kritikai elméletek*)

Kierkegaard, Søren 2012. *Építő keresztény beszédek* (reprint kiadás). Ford. Bohács Zoltán, Molnár Anna. Vál., előszó Kocziszky Éva. Szerk. Fabiny Tibor. Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont. 102. (*Hermeneutikai Füzetek*)

Kolakowski, Leszek 2012. *Mit kérdeznek tőlünk a nagy filozófusok? Ford*. Pálfalvi Lajos. Budapest, Typotex. 250.

Marion, Jean-Luc 2013. *Az erotikus fenomén – Hat meditáció*. Ford. Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan. 292. (*Rezonőr*)

Nietzsche, Friedrich Wilhelm 2012. *Vegyes nézetek és mondások*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő–Gödöllő, Attraktor. 142.

Platón 2013. *Menón – Platón összes művei kommentárokkal*. Ford. a jegy., utószót írta Bárány István. Budapest, Atlantisz. 144.

Quante, Michael 2012. *Bevezetés az általános etikába*. Ford. Drimál István. Szerk. Rózsa Erzsébet – Kőműves Sándor. Utószó Rózsa Erzsébet. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó. 297. (*Meditor: bioetikai sorozat*)

Quante, Michael 2013. *Emberi méltóság és személyes autonómia: demokratikus értékek és élettudományok összefüggésében*. Ford. Drimál István. Szerk. Rózsa Erzsébet – Kőműves Sándor. Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó. 308. (Meditor: bioetikai sorozat)

Russel, Bertrand 2012. *A hatalom – A társadalom újszerű elemzése*. Ford. Ádám András (változatlan utánnyomás). Budapest, Typotex. 200.
Sainsbury, R. Mark 2012. *Paradoxonok*. Ford. Csaba Ferenc. Budapest, Typotex. 195.
Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2012. *Filozófia és vallás*. Ford. Weiss János. Szerk. Gyenge Zoltán. Máriabesnyő–Gödöllő, Attractor. 106.
Schopenhauer, Arthur 2012. *A szerelem metafizikája*. Ford. Mikes Lajos. Budapest, Fapadoskönyv. 84.
Spengler, Oswald 2013. *Válságok árnyékában – Filozófiai írások*. Ford., és az utószót írta Csejtei Dezső, Juhász Anikó. Budapest, Noran Libro. 372.
Swinburne, Richard 2012. *Isten volt-e Jézus?* Ford. Paár Tamás. Budapest, Helikon 200.
Weil, Simone 2012. *Begyökerezettség – Előhang az emberi lénnyel szembeni kötelességek nyilatkozatához*. Ford., a jegyzeteket írta Gutbrod Gizella. Budapest, Gondolat. 320.

A Gondolat Kiadó ajánlata

A *Vétkek és választások* az elmúlt ötven év morális felelősségről szóló szakirodalmának legfontosabb szövegeit gyűjti össze, melyek többek között az alábbi kérdésekre keresik a választ: Megítélhetők vagyunk-e olyan dolgokért, amelyeket nem befolyásolhatunk? Felelősek vagyunk-e az érzelmeinkért és vágyainkért? Milyen szerepet játszanak az érzelmek a felelősnek tartás és felelősségvállalás gyakorlatában?

Túl filozófiai jelentőségükön a cikkek az angolszász tradíció méltó képviselői: elméleti tisztaságukkal, szellemes példáikkal és elegáns érveikkel kitűnően alkalmasak arra, hogy a felsőoktatásban (vagy akár a középiskolában) tanulók számára világossá tegyék a kérdéses problémák jelentőségét, és kedvet csináljanak a filozófia és etika tanulmányozásához.

MEGEMLÉKEZÉS

In Memoriam Hont István (1947–2013)

Valamikor 1990 táján hallottam róla először. Szerintem az MTA könyvtárában történhetett, TMB – a fiatalabbak kedvéért: Tudományos Minősítő Bizottság, így hívták az MTA tudományos továbbképzésért felelős részlegét akkoriban – ösztöndíjas (ma úgy mondjuk: doktorandus) koromban. A külföldről nem sokkal korábban hazatért Bence Gyuri, az ELTE Társadalomfilozófia és Etika Tanszékén akkor már tanszékvezetőm emlegette – aztán rögtön utána Ludassy Mari is, aki viszont végig itthon maradt, és témavezetőm volt, mint Edmund Burke legjobb hazai ismerője. (Ő hozott össze, éppen akkoriban, Kontler Lacival, aki viszont a rá jellemző sziszifuszi munkabírással épp akkortájt fordította le a *Reflections*t magyarra, csekély 200 év után először, s nekem kellett a fordítást lektorálni, aki akkoriban írtam első cikkemet róla – hiába, ez még a hőskor volt.) És hallottam persze róla egykori tanárától, H. Balázs Éva nénitől is, romantikus budai villájának gyönyörű szalonjában.

Szóval először az MTA könyvtárában – ahová akkor még lelkesen jártak a szakdolgozatukon munkálkodó egyetemisták, meg a doktori dolgozatukon pepecselők – hallottam egy disszidens (vagy emigráns?) magyar fiúról, aki a legjobbak között, Cambridge-ben kutat. Na, ezt nem kellett volna mondani nekem – aki a Soros Alapítvány segítségével 1987–1988-ban már egy évet lehúztam Oxfordban, s menthetetlenül és végérvényesen beleszerettem az angol oktatási kultúrába. Két éven belül, 1992-ben már európai ösztöndíjjal Cambridge-ben voltam, ahol István – túlzás nélkül – tárt karokkal fogadott. A Trinity College-ban lakni, a King's College High Table-jének tagjaként dolgozni – álombeli körülmények egy magyar eszmetörténész tanoncnak a rendszerváltás idején.

Akkoriban még ez a szó sem nagyon forgott: eszmetörténet. Odakint tanultuk ezt a kifejezést. És fontos, hogy nem *history of ideas*-t értettek rajta azok, akiket külföldön ekkor már jó ideje csak Cambridge-i Iskolaként emlegettek. Az elnevezést persze élénken tagadták a King's College Research Centre-ben dolgozó, és a legendás Skinner–Dunn szemináriumon hétről hétre összejövő csapat tagjai. Ők inkább *intellectual history*-t, de még inkább, s István evidensen: *history of political thought*-ot emlegetett, saját diszciplínája megnevezéseként.

Addigra már megtörtént odakint a nagy áttörés: az új politikai eszmetörténet diadalmaskodott. És a vetélytárs németek, Koselleckék is elámultak rajta, milyen hatásosan. Pedig nem volt semmiféle sajátos módszertanuk. Legfeljebb egy: vissza a szövegekhez. A cambridge-i eszmetörténeti kutatás lényege a történetiség komolyan vétele: hogy nem lehet a múlt szövegeihez úgy hozzányúlni, mintha saját kortársaink írták volna azokat. Mivel a politikai gondolkodás majdnem mindig politikai cselekvés is, a cselekvés érthetetlen azon politikai helyzet nélkül, amelyre reagál. Mintha egy sakklépést az állás és a parti ismerete nélkül próbálnánk értelmezni.

Cambridge-ben nagyon komolyan vették a forrásfeltárást, az eredeti szövegek búvárlását. És nem csak a nagyok műveit kellett ismerni – felfogásuk szerint egy korszak (egy diskurzus, egy paradigma, egy politikai dialektus) rekonstrukciójának fontos része a kismesterek beszéd-, de elsősorban is fogalomhasználatának megismerése és értelmezése.

Máig emlékszem, hogy amikor beléptem a King's College szép klasszicista központi épületének *(Gibbs' Building)* egyik lépcsőháza emeletén található szobájába, elámultam, a fénymásolatok milyen példás rendben sorakoztak a kihúzható fiókrendszer mappáiban. Fantasztikus gyűjteménye volt eddigre már Istvánnak, a kora modern politikai gondolkodás nagy- és kismestereitől, meg persze az antikoktól, meg ki tudja még kiktől. És most csak a forrásanyagról beszélek. Az eredeti szövegekről, eredeti nyelven.

Cambridge-ben, akárcsak a világban másutt, a politikai gondolkodás történeti kutatásának akkoriban igen nagy tekintélye volt. A politikai eszmetörténet fontos részét képezte, s nem is elsősorban a filozófusok képzésének, hanem a történész hallgatókénak. A nagy cambridge-i politikai eszmetörténészi generáció (Pocock, Skinner, Dunn) inkább történész volt, vagy politikatudós, mint filozófus. Herbert Butterfield és Peter Laslett tanítványai, áttételesen pedig még Oakeshotté és Collingwoodé, bár politikai irányultságuk távol állt a konzervatív politikai filozófiától.

Igaz, ez az eszmetörténet első klasszikus korszakában nagyon gondosan elválasztotta a történész politikai nézeteit a kutatástól. Ebben az értelemben szigorú értéksemlegességet vallottak. Azután a második fázisban legtöbben előjöttek saját politikai filozófiájukkal – Pocock inkább konzervatív irányba, Dunn balliberális irányba tendált.

Istvánról még ekkor se nagyon lehetett tudni, hogy politikailag hol áll. Utólag hallottam, hogy idehaza KISZ-es volt. Cambridge-ben ritkán politizáltunk, és ha mégis, akkor is érvek csatáztak, nem világnézetek, identitások.

István legnagyobb érdeme a skót felvilágosodás újrafelfedezésében játszott szerepe volt. Ez irányú munkásságának máig megkerülhetetlen, klasszikus darabja a *Wealth and Virtue* című többszerzős tanulmánykötet 1983-ból, melyet Michael Ignatieff-fel szerkesztett, s melyben egy saját esszéje és szerkesztőtársával együtt írt közös tanulmánya is megjelent. István erőssége a gazdasági és a politi-

kai gondolkodás történetének összekapcsolása volt, ebben a kintiek közül talán csak Richard Tuck ért fel vele. S persze a skót felvilágosodás épp azért volt ideális kutatási téma számára, mert Hume és Smith mindketten összekapcsolták e két területet saját írásaikban is.

A rendszerváltás után aztán feltűnt István Budapesten is. De ez már összefüggött azzal, hogy sokan megfordultunk nála, körülötte Cambridge-ben. Csak jelzésszerűen: Madarász Ali, a régi barát, aki ekkoriban elég bőszen politizált, Dénes Iván Zoltán, szintén még az előző nemzedékből, aztán Kontler Laci, Varga Bence, Trencsényi Balázs. Itthon ekkor alapítottuk a rövid életű Eszmetörténeti Társaságot, s István megfordult a CEU konferenciáin meg a Collegium Budapestben is.

Sajátos módon azonban nem nagyon jelentek meg írásai magyarul;[1] aminek köze van ahhoz is, hogy angolul sem túl gyakran. Inkább tanítani szeretett, mint publikálni. Az írott angol nyelvvel küzdött, és túlságosan is igényes volt magával szemben. Évek, évtizedek teltek el, mire megjelent vaskos nagy tanulmánykötete, a *Jealousy of Trade* a Harvardnál, 2005-ben.[2] Ebben egy vadonatúj, kismonográfiával felérő, másfélszáz oldalas bevezető után 1983 és 1994 között írt esszéi olvashatók. Az eddig felsoroltakhoz képest hangsúlyosan jelenik meg e kötetben a nemzetközi gazdasági és politikai verseny s a nacionalizmus is.

Azután kicsit eltávolodtunk egymástól, pedig néhány évente összefutottunk. Hallottam, hogy a Harvardra hívták, de megfúrták, mert már túl idősnek találták. Azután híre jött a betegségének. De mintha már túl lett volna rajta. Azután idén, tél végén John Robertsontól, közös cambridge-i (korábban oxfordi) kollégánktól hallom, hogy megint nagyon beteg, s bizony féltik. Aztán már a halálhíre jött, ugyancsak Johntól.

A gondolkodó embert másokban továbbélő gondolatai őrzik meg. Hont István tehát velünk marad, hisz Magyarországon az általa művelt és inspirált politikai eszmetörténet-írás virágzik.

Béke poraira.

Horkay Hörcher Ferenc

[1] Az általam szerkesztett cambridge-i válogatáshoz még túl fiatalnak tűnt a kilencvenes évek közepén – az alapítókhoz képest ő mindenképp a második generációhoz tartozott. De ma már sajnálom, hogy nem válogattam be mégis, megérdemelte volna. Szerencsére az utószóban azért köszönetet mondtam neki.

[2] Erről írt kritikám az *ÉS*-ben: Horkay Hörcher Ferenc 2006. Eszmetörténeti bevezetés a globális kapitalizmus gazdaságtanába. *Élet és Irodalom*, 50/8.

E számunk szerzői

Hankovszky Tamás (PhD) a PPKE BTK adjunktusa. Logikát, klasszikus német filozófiát és társadalomfilozófiai tárgyakat tanít. tamas@hankovszky.com

Koczka Szilárd a Miskolci Egyetem Filozófia Doktori Iskolájának doktorandusza a *Jelentéselmélet és hermeneutika* alprogramban. Kutatási területe a tudományfilozófia, szűkebben a természettörvények és az okság értelmezése. koczka.szilard@gmail.com

Makk Norbert (PhD) Székesfehérváron született, egyetemi tanulmányait a Kossuth Lajos Tudományegyetemen végezte filozófia szakon (1999), majd Rózsa Erzsébet vezetésével részt vett a Debreceni Egyetemen a Vajda Mihály nevével fémjelzett Multidiszciplináris Doktori Iskola *Modern filozófia* programjában. Doktori disszertációját 2008-ban védte meg. 2002 óta emellett az információtechnológiai szolgáltatások területén dolgozik, jelenleg egy székesfehérvári vállalat vezetője. norbert.makk@gmail.com

Nagy József (PhD) Bolyai ösztöndíjas, az ELTE BTK Olasz Tanszékének tudományos munkatársa. Kutatási területe: olasz irodalom- és filozófiatörténet (Dante politikai teológiája; a Dante-recepció története; Giambattista Vico történet- és nyelvfilozófiája; az olasz neoidealizmus; Umberto Eco és a 20. századi olasz regényirodalom); politikai filozófia (társadalmi szerződés-elméletek, Thomas Hobbes). newleviathan@gmail.com

Nyirkos Tamás (PhD) a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Politológia Tanszékének adjunktusa. Főbb kutatási területei az ellen-felvilágosodás politikai filozófiája, a vallás és a politika kapcsolata. nyirkos.tamas@btk.ppke.hu

Orthmayr Imre az ELTE BTK Filozófia Intézetének docense. Kutatási területe: etika, cselekvéselmélet, társadalomfilozófia. orthmayr@t-online.hu

Paár Tamás a Pázmány Péter Katolikus Egyetem filozófia szakán végzett, jelenleg a PPKE kommunikáció szakának hallgatója, a *Kultúra és Kritika* portál (kuk.hu) *Filozófia* rovatának szerkesztője. paar.tamas@gmail.com

Takó Ferenc az ELTE BTK filozófia mesterképzésének végzett hallgatója. Fő kutatási területe a kínai bölcselet és annak recepciója az európai gondolkodástörténetben. takoferenc@gmail.com

Tanács János (PhD) a BME Filozófia és Tudománytörténet Tanszék oktatója. Kutatási területei: matematikatörténet és matematikafilozófia, ezeken belül a nem-euklideszi (Bolyai–Lobacsevszkij-féle) geometria felfedezésének fogalmi, módszertani és társas megismerési összefüggései történeti és filozófiai aspektusból. janos.tanacs@gmail.com

Tőzsér János (PhD) egyetemi docens, Társadalomtudományi Tanszék, Kaposvári Egyetem. Kutatási terület: elmefilozófia, metafizika. jantozser@gmail.com

Varga Péter András (PhD) jelenleg a kölni egyetem Husserl-Archívumának tudományos munkatársa, ezt követően az MTA BTK Filozófiai Intézetének munkatársa lesz *A fenomenológia keletkezése* OTKA kutatási projekt keretében (PD 105101). Kutatási területe Edmund Husserl filozófiája, a korai fenomenológiai mozgalom és a 19–20. századi európai filozófia. peter.andras.varga@uni-koeln.de

Zuh Deodáth (PhD) a Pécsi Tudományegyetem oktatója. Kutatási területe a fenomenológia és a német filozófiatörténet. deodath.zuh@googlemail.com

Summaries

State of Nature and the Nature of Man. Criticism of Rousseau according to Fichte's Early Writings

Tamás Hankovszky

Rousseau influenced Fichte significantly from the beginning of his career. Fichte relied not only on Rousseau's social contract theory (in connection with his considerations on the French revolution), but he also used some Rousseauian concepts in the *Foundations of Natural Right*, e.g. the concept of the 'general will' of the society. When Fichte defined the freedom of the members of the society in terms of their acts which agree with the general will, he also echoed Rousseau. Nevertheless Fichte's *Some Lectures concerning the Scholar's Vocation* ends with a long critique of Rousseau. This critique relies on some fundamental differences between the two philosophers' views. The paper investigates some of these differences.

The contrary views of Rousseau and Fichte, according to the latter, originate from their different views on human development. Fichte described human beings as a product of their own free acts, unlike Rousseau, whose Emil developed 'by himself' and whose development is not a result of the fight against nature. This difference in the views concerning human development also reveals some other aspects of their opposition. For Fichte nature is an enemy of humanity – since he links it with the Not-I – moreover nature is responsible for the inequalities among men which only culture could remedy. Therefore the state of nature could not be the ideal state at all. Moreover, Rousseau's view on the state of nature has a crucial element which could not be reconciled with Fichte's concept of human nature. According to Rousseau, mankind got corrupted and men became evil when they assembled into societies. Fichte thinks, in contrast, that it is constitutive of humans that they freely interact with each other, hence the concept of man as isolated from others is inconsistent. Thus, according to Fichte, the social contract is a result of an organic development which is rooted in human nature.

Against Reductionist Theories of Causation

Szilárd Kocka

It is widely held that a reductive analysis of causation has to meet the following two criteria: (a) the theory must be compatible with the scientific practice, and at the same time (b) it must be in accordance with our common sense intuitions.

In the first part of the paper I argue that Humean accounts of causation should be rejected, for they cannot account for the concept of instantaneous velocity in accordance with these criteria. Proponents of the dispositionalist approach, an alternative to Humeianism, often claim that this problem poses difficulties only for the Humeans, and that it can be avoided by treating instantaneous velocity as a dispositional property of the physical system. However, the metaphysics behind the dispositionalist account, because of its inherent problems, does not seem to be promising either.

In the second part I will argue that reductionist views in general, regardless of their ontological commitments, cannot be satisfactory. In conclusion, I will show that reductionist views of science – together with some widely accepted naturalist assumptions – lead to Russell-style eliminativism about causation. Thus, in order to elaborate a sound metaphysical theory of causal relation that is compatible with (methodological) naturalism, one should abandon the reductionist agenda.

The Immediate Mediator – Going beyond Representationalism in Hegel's Logic
NORBERT MAKK

Hegel's notion of sign originates from logical notions of Hegel's Science of Logic. In this paper I analyze these notions and the underlying logical setup, mainly focusing on the notion of ground *(Grund)*. The ground shows the same structure as the sign, which mediates between appearance *(Schein)* and essence *(Wesen)* and its components (the signifier being the appearance, the signified being the essence of the sign). As the notion of the ground provides the underpinnings of substance in Hegel's encyclopaedian system as a whole, this analysis reveals the essence of Hegel's philosophy as the analysis of the sign as an immediate mediator.

Rousseau and Postmodern Politics
TAMÁS NYIRKOS

Rousseau has been regarded as an advocate of the Enlightenment just as often as its enemy. Since Benjamin Constant's *The Liberty of the Ancients Compared to that of the Moderns*, he also gained fame as an advocate of premodern political principles. More recently he was also conceived as a forerunner of postmodernism. Hence, it was only a question of time when someone would establish the connection between premodern and postmodern political thought with Rousseau as the missing link. This is what Stephen Hicks did in an ardent defense of modernity in *Explaining Postmodernism: Skepticism and Socialism from Rousseau to Foucault*. However, this highly successful book (with its ten printings since 2004, and the enlarged edition in 2010) shows ironically almost every symptom it criticizes in postmodernism – dependence on the rejected narrative, irrationality, identitarian bias, pseudo-scientific historiography – which supports the paper's conclusion that postmodernism should be understood as a way of thinking from the influence of which even defenders of modernity cannot free themselves.

The Bolyais' *Absurdum*-Guided Substitutional Attempts to Solve the *Parallel Problem*
JÁNOS TANÁCS

In this paper I am going to analyse the mathematical practice of the two Bolyais around 1821. This is the early period of János Bolyai which attracted less attention in the expert literature, so far. Fist I am going to give a survey of how the indirect proofs were evaluated

in the history of the parallel problem. After that an historical reconstruction is provided in order to see the roots of the claim, according to which János Bolyai's early attempt was a *reductio ad absurdum*-based indirect proof, similar to his father, Farkas' earlier attacks. This view will then be confronted with the mathematical practice that can be reconstructed by means of a thorough investigation and analysis of the sources. After that I will present my thesis, according to which the actual practice of the two Bolyais was *not* a *reductio ad absurdum*-type of indirect proof, since their concept of *absurdum* was completely different from that of the logical contradiction. This *absurdum*-guided but not contradiction-directed mathematical practice of the Bolyais allows me to raise some questions concerning the role of intuition in mathematical inquiry as well as concerning the problem of identifying the mathematical practices by means of their conceptual tools.

Did Heidegger Influence Husserl? Towards a Critique of an Established View of the History of Philosophy

Péter András Varga

It is compelling to perceive the relationship between Husserl and Heidegger as a prominent example of the relationship between a philosophical master and his rebellious disciple, and Heidegger did undoubtedly see himself as being influenced by Husserl. However, less attention is paid to the reverse side of this question, i.e. whether Husserl was influenced by Heidegger (in other words, whether their exchange was mutual as the philological-historical notion of *Auseinandersetzung* would imply). Based on advances in Husserl scholarship and recently published documents about Heidegger, I examine the evidences that would allow for such a conclusion, including Heidegger's early encounter with Husserl, their joint work on the *Encyclopaedia Britannica* article and the proofs of Heidegger's *Being and Time*, also taking into account an essay that Husserl allegedly intended to write against Heidegger. I conclude that the historical evidences speak against Heidegger's influence on Husserl, which, at the same time, could help clarify the notion of influence in the history of philosophy. Finally, I relate my investigation to a current debate in Hungarian Continental Philosophy concerning the nature of historical understanding in philosophy, and argue that phenomenology is haunted by a certain historical naivety.

Contractarianism, Conceptions of a Golden Age, and Social Science

Imre Orthmayr

Classical social contract theories developed different layers of argumentation, some rigorous and systematic, others fairly naive, inconsistent or self-contradictory. This paper discusses certain aspects of the contractarian approach. Interestingly, early modern contract theories are formulated in an argumentative structure which, at a basic level, is similar to that of the conceptions of a mythical Golden Age – although they are diametrically opposed in their substance. The main proponents of social contract theory often misconceived the relationship between these two, even their excellent critic, David Hume mixed up some crucial issues. Both theoretical constructs fell into disrepute in the 19th century to be revived again in the latter half of last century. Contract theory, in particular, has moved into the centre of recent political philosophy, ethics, and social theory.