MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2021/1 (65. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Varia

Tartalom

TANULMÁNYOK

Forrai Gábor: A felelősségtulajdonítás haszna, avagy miért téves a revizionista érv 5

Fazekas Péter – Gyenis Balázs – Hofer-Szabó Gábor – Kertész Gergely: Okság: egy dinamikus rendszereken alapuló megközelítés 26

Inan Dániel Haydar: A tudat egysége és mély természete 46

Marosán Bence Péter: Az individuális és a kollektív tudattalan fenomenológiájáról Freud, Jung és Husserl nyomán 65

Toronyai Gábor: A halál fenomenológiai megközelítése – Husserlt követve 86

Nyírő Miklós: Kulturális politika *versus* dialógus. Richard Rorty metafilozófiája a hermeneutika kontextusában 115

DOKUMENTUM

Mesterházi Miklós: Eltévedt írás eltévedt publikumnak. John Toland tanulmánya elé 133

John Toland: Érvek a zsidók honosítása mellett Nagy-Britanniában és Írországban, egy tekintet alatt minden más nemzettel, egyben a zsidók megvédelmezése a minden országban mutatkozó közönséges előítéletek ellen 139

KITEKINTÉS

Weiss János: Hegel negyed évezredes születésnapja 165

Rózsa Erzsébet: G. W. F. Hegel: 250 (Klaus Vieweg: *Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie*) 184

FÓRUM

John Éva: Recenzió Komorjai László *Idő és folytonosság* című könyvéről 193
Szegedi Nóra: Egy új tapasztalatelmélet felé (Komorjai László: *Idő és folytonosság. A tapasztalatfolyam fenomenológiája*) 210
Komorjai László: Válaszom John Évának és Szegedi Nórának 218

MEGEMLÉKEZÉS

Fehér Márta (1942–2020) *(Forrai Gábor – Zemplén Gábor)* 233
Szkülla és Kharübdisz – a cinikus értéktagadás és az ájult bálványimádás között. Délutáni teázás Fehér Mártával *(Sipos Júlia)* 237

E számunk szerzői 251
Summaries 253

FORRAI GÁBOR

A felelősségtulajdonítás haszna, avagy miért téves a revizionista érv*

Arisztotelész óta tudjuk, hogy a tudatlanság sokszor mentesít az erkölcsi felelősség alól. Ha az orvos paracetamolt ír fel egy arra allergiás betegnek, akinek allergiájáról nem tudhatott, nem hibáztatjuk, ha a beteg anafilaxiás sokkot kap. Más a helyzet, ha a beteg kartonján ott áll, hogy allergiás a paracetamolra, csak éppen az orvos nem olvassa el. Ekkor hiába cselekszik tudatlanságból, nem mentesül a felelősség alól, hiszen tudatlanságáról ő maga tehet, s így az vétkes tudatlanság.

Reális körülmények között elképzelhetetlen, hogy a vétkes orvos ne tudná, hogy el kell olvasnia a kartont. Ha pedig tudja, akkor azt is tudja, hogy erkölcsileg helytelen, ha nem olvassa el. De vajon a vétkes tudatlanságból elkövetett rossz cselekedetek (paracetamol felírása az allergiás betegnek) hátterében mindig olyan korábbi rossz cselekedetek (a karton elolvasásának elmulasztása) állnak, amelyek erkölcsi helytelenségével a cselekvő tisztában van? Ha igen, abból zavaró következmények adódnak.

Szinte napi rendszerességgel szoktunk erkölcsileg helytelenül cselekedni, még ha vétkeink többnyire nem is súlyosak – odaszúrunk egy epés megjegyzést, elkésünk az értekezletről, stb. Az viszont ritkán fordul elő, hogy úgy teszünk rosszat, hogy ennek teljes mértékben tudatában vagyunk. Mivel a rossz cselekedetek gyakoriak, a tudatos rossz cselekedetek viszont ritkák, a rossz cselekedetek jelentős részének vétkes tudatlanságból kell származnia. Igen ám, de ha minden vétkes tudatlanságból elkövetett rossz cselekedet mögött valamilyen tudatos rossz cselekedet áll, akkor nem lehet egyszerre igaz, hogy a vétkes tudatlanságból származó rossz cselekedetek gyakoriak, a tudatos rossz cselekedetek viszont ritkák. Amennyiben a tudatos rossz cselekedetek valóban olyan ritkák, mint gondoljuk, akkor a vétkes tudatlanságból elkövetett rossz cselekedeteknek is ritkáknak kell lenniük. Ezért a vétkes tudatlanságnak tekintett cselekedetek többségét át kell minősítenünk vétlen tudatlanságból elkövetett

* Szeretnék köszönetet mondani a névtelen bírálóknak hasznos kritikájukért, különösen a 2. számú bírálónak, aki kivételes alaposságú (hétoldalas!) véleményt írt. Szintén hálával tartozom Bernáth Lászlónak az írás egy korábbi változatához fűzött megjegyzéseiért.

cselekedetté; az utóbbiakért pedig nem vagyunk felelősek. Így valójában jóval ritkábban vagyunk felelősek, mint gondoljuk.

E gondolatmenet alapján többen amellett érveltek (Zimmerman 1997 és 2008. 4. fejezet; Rosen 2003 és 2004; Levy 2011. 5. fej.), hogy felelősségtulajdonítási gyakorlatunk elhibázott és felülvizsgálatra szorul.[1] Jelen írásban ezt a *revizionista* érvet igyekszem cáfolni. Az I. szakaszban szabatosabban is megfogalmazom az érvet. Ellenvetésem lényege az, hogy még ha megengedjük is, hogy sokkal gyakrabban ítéljük egymást vétkesnek, mint ahányszor valójában felelősek vagyunk, tényleges felelősségtulajdonítási gyakorlatunk akkor sem téves, mert az erre épülő erkölcsi szabályozás jobb következményekkel jár, mint a revizionista felfogáshoz igazodó erkölcsi szabályozás. A II. szakaszban azt igyekszem megmutatni, hogy felelősségtulajdonítási gyakorlatunk hatékonyabb erkölcsi szabályozást eredményez, azaz alkalmasabb gondolataink és tetteink befolyásolására. A III. szakaszban pedig azt próbálom megindokolni, hogy a hatékonyság fontosabb szempont a felelősség pontos megállapításánál.

I. A REVIZIONISTA ÉRV

A *felelősséget* Strawson (1962/2013) módján értelmezem: valaki akkor és csak akkor felelős egy tettért, ha ennek nyomán jogosan érezhetünk irányában olyan fajta erkölcsi érzelmeket – Strawson kifejezésével „reaktív attitűdöket" –, mint amilyen a neheztelés, a megbántottság, a felháborodás vagy a hála, illetve, saját tettem esetében a lelkiismeret-furdalás, a bűntudat, a szégyen vagy a büszkeség. A felelősség nem követeli meg, hogy ezeket az érzelmeket kifejezésre juttassuk, vagy hogy egyáltalán átéljük őket. Ha valaki a hátam mögött hazugságokat terjeszt rólam, én azonban nem kérem számon, és még csak nem is neheztelek rá – mondjuk, mert annyi aljasságot követett már el, hogy többé nem képes érzelmeket kiváltani belőlem –, attól az illető még felelős, mivel helyénvaló volna neheztelnem rá.

Ha valaki felelős egy erkölcsileg helytelen cselekedetért, akkor cselekedetét és őt magát is „*vétkes*"-nek nevezem, s ha tudatlanságból cselekszik, akkor vétkes tudatlanságról beszélek majd. Nemcsak cselekedetekért lehetünk felelősek, hanem mulasztásokért is, vagyis azért is, amit nem csinálunk. A vétkes tudatlanságot szinte mindig vétkes mulasztás idézi elő: nem gyűjtjük össze a szükséges információkat, nem mérlegeljük azokat gondosan, vagy nem fejlesztjük képességeinket. A továbbiakban nem fogok különbséget tenni cselekedetek és mulasztások között, így „cselekedeten" cselekedetet vagy mulasztást fogok érteni.

[1] Ezt a konklúziót Bernáth László is osztja (2019. 173–175), noha a mögötte álló érvelést nem fogadja el.

A revizionista érv a vétkes tudatlanság értelmezésből indul ki. Ha valaki vétkesen cselekszik, akkor felelős a tettéért. A felelősségnek azonban van egy episztemikus feltétele: a cselekvőnek *tudatában kell* lennie annak, hogy mit csinál[2] – ez az, amiért a tudatlanság mentesíteni szokott a felelősség alól. De ha tudatában van, akkor hogyan lehet tudatlan? A szokásos válasz abból indul ki, hogy hiteinket, szemben cselekedeteinkkel, nem tudjuk kontrollálni. Azt eldönthetem, hogy spenótot eszem-e; azt viszont nem dönthetem el, hogy hiszem-e, hogy spenótot eszem. Mivel hiteink nem tesznek eleget a felelősség másik feltételének, a kontroll feltételnek, hiteinkért nem vagyunk felelősek; ennélfogva azért sem vagyunk felelősek, hogy minek vagyunk tudatában. Tehát a tudatlanság önmagában nem vétek. Hiteinkre azonban hatást gyakorolhatunk cselekedeteink révén: ha az orvos elolvassa a beteg kartonját, tudni fogja, hogy allergiás. Úgyhogy amiért közvetlenül felelősek vagyunk, az valamilyen, a hiteinkre hatást gyakorló cselekedet. A vétkes tudatlanságból végrehajtott tett azáltal vétkes, hogy *örökli* a tudatlanságot előidéző – Holly Smith (1983/2013) kifejezésével „elhomályosító" – cselekedet vétkességét. A példában szereplő orvos vétkes mulasztást követ el, amikor nem olvassa el a beteg kartonját, és tette, hogy paracetamolt ajánl az arra allergiás betegnek, azért vétkes, mert vétkes mulasztásból fakad.

Most már minden együtt van a revizionista érv bemutatásához:[3]

(1) Ha valaki vétkes cselekedetet követ el, akkor az elkövetés idején vagy tudatában van annak, hogy cselekedete erkölcsileg helytelen, vagy vétkes tudatlanságból cselekszik.
(2) Ha valaki vétkes tudatlanságból cselekszik, akkor tudatlansága egy korábbi vétkes cselekedetből fakad.
(3) Egy vétkes tudatlanságból elkövetett cselekedet vétkessége nem származhat egymást megelőző vétkes cselekedetek végtelen sorozatából.
(4) Ha valaki vétkes tudatlanságából cselekszik, vétkes tudatlansága végső soron olyan cselekedetből származik, amely erkölcsileg helytelen voltának az elkövetés idején tudatában van.
(5) Nagyon ritkán követünk el olyan cselekedetet, amely erkölcsileg helytelen voltának az elkövetés idején tudatában vagyunk.

[2] Nincs egyetértés abban, hogy ez pontosan mit is fed. Az egyik kérdés, hogy a „tudatában van" milyen episztemikus állapotot fejez ki: tudást, igazolt hitet, igaz hitet vagy egyszerűen hitet? A másik kérdés, hogy mire terjed ki pontosan a „mit csinál": csak a cselekedet mibenlétére, közelebbi vagy távolabbi, előrelátható vagy nem előrelátható következményeire, erkölcsi minőségére, esetleg lehetséges alternatíváira is? Az első kérdés tekintetében a revizionista érv semleges. A második kérdésben amellett van elkötelezve, hogy a cselekvőnek a cselekedet mibenlétén túl a cselekedet erkölcsi minőségének is tudatában kell lennie.

[3] Részletes deduktív rekonstrukció helyett inkább vázlatos rekonstrukciót kínálok, mert áttekinthetőbb, és elősegíti, hogy a legfontosabb mozzanatokra fókuszáljak. A rekonstrukcióból kihagyott nem-triviális premisszákra és közbülső konklúziókra a magyarázat során térek ki.

(6) Nagyon ritkán követünk el vétkes cselekedet.
(7) Viszonylag gyakran minősítjük cselekedeteinket vétkesnek.
(8) Gyakran igazságtalanul ítélünk cselekedeteket vétkesnek.
(9) Felelősségtulajdonítási gyakorlatunk hibás, és felülvizsgálatra szorul.

Az érv (1) premisszája a felelősség episztemikus feltételének a vétkességre szűkített változata. Helyes értelmezéséhez három dologra szükséges felhívni a figyelmet. A *tudatában lenni* itt nem feltétlenül jelenti azt, hogy tudatosan rá gondolunk, azaz ráirányítjuk a figyelmünket, de többet jelent annál, mint hogy tudomással bírunk róla.[4] Íme, egy példa. Tudom, hogy öt órakor telefonálnom kell. Egész délután nem gondolok erre, de amikor ránézek az órámra, és látom, hogy nemsokára öt, már nem fogok időigényesebb dologba. Az, hogy amikor ránézek az órára, beugrik, hogy telefonálnom kell, azt mutatja, mindvégig tudatában voltam annak, hogy ötkor telefonálnom kell. Hasonlítsuk ezt össze azzal az esettel, amikor pár perccel öt előtt ránézek az órámra, aztán nyugodtan folytatom, amit eddig csináltam, később azonban ráeszmélek: „Hú, a francba, ötkor telefonálnom kellett volna!" Tudomással bírtam arról, hogy telefonálnom kellett volna, másként nem lennék bosszús, de a megfelelő időszakban nem voltam ennek tudatában.

Másodszor: az, hogy valaki tudatában van cselekedete *erkölcsi helytelenségének*, azt jelenti, hogy a cselekedetet erkölcsileg helytelenként azonosítja. Egy fizikai aktus (vagy annak hiánya) sokféle cselekedetként azonosítható vagy írható le, és nem minden leírás esetén rendelkezik azokkal a vonásokkal, amelyek erkölcsileg helytelenné teszik. A zsűri tagja elmondja az egyik pályázónak, hogyan döntöttek. Ha így azonosítjuk a cselekedetet, az nem feltétlenül helytelen: ha a döntés már nyilvános, nyugodtan el lehet árulni az eredményt. Ha azonban úgy azonosítjuk a cselekedetet, hogy a zsűri tagja a döntés nyilvánosságra hozatala előtt tájékoztatja a pályázót, akkor az helytelen, mert ezzel megsérti titoktartási kötelezettségét. Tegyük fel, hogy a zsűritag téves tájékoztatást kapott arról, hogy a döntés mikor lesz nyilvános. Ebben az esetben, bár tudatában van a titoktartási kötelezettségnek, annak nincs tudatában, hogy a döntés nyilvánosságra hozatala előtt tájékoztatja a pályázót, s ezért nincs tudatában annak sem, hogy helytelenül cselekszik. Ekkor vétlen tudatlanságból cselekszik, és nem vétkes.[5]

Harmadszor, az *erkölcsi helytelenség* azt jelenti, hogy a tett mindent figyelembe véve helytelen, nem pedig pusztán *prima facie*. *Prima facie* erkölcsileg helytelen hazudni. De ha édesapád koronavírus-fertőzést kapott és lélegeztetőgépen van,

[4] Zimmerman (1997. 421–422) szerint a tudatosság a figyelem tényleges ráirányítása. Szerintem az érv nem követeli meg ezt a szigorúbb értelmezést.

[5] A revizionisták szerint létezik vétlen *erkölcsi* tudatlanság, azaz előfordulhat, hogy valaki tudatában van cselekedete azon vonásának, aminél fogva az erkölcsileg helytelen – az iménti példában annak, hogy az eredmény közlése megelőzi a döntés nyilvánosságra hozatalát –, de nem tudja, hogy e vonás helytelenné teszi, s e nem-tudásáért nem felelős.

édesanyád pedig halálra aggódja magát miatta, ráadásul attól is retteg, hogy ő maga is megfertőződött, akkor, mindezt figyelembe véve, nem helytelen, ha azt hazudod neki, hogy feléd minden rendben van, holott éppen most bocsátottak el az állásodból.

A (2) premissza a vétkes tudatlanságból való cselekvés korábban bemutatott értelmezése. (1) és (2) premisszából az következik, hogy egy vétkes tudatlanságból elkövetett tett vagy végső soron olyan tettből származik, amely erkölcsileg helytelen voltának az elkövető az elkövetés idején tudatában van – ezeket a továbbiakban *akratikus* tetteknek nevezem majd –, vagy vétkes tudatlanságból elkövetett tettek végtelen regresszusából származik. Hogy ezt belássuk, tekintsünk egy vétkes tudatlanságból elkövetett *A* cselekedetet. (2) értelmében a cselekvő tudatlansága egy előző vétkes *B* cselekedetből származik. (1) alapján *B* vagy akratikus cselekedet, vagy maga is vétkes tudatlanságból származik. Az utóbbi esetben, ismét (2) alapján, a *B*-t eredményező vétkes tudatlanság forrása egy korábbi *C* cselekedet. *C* újfent vagy akratikus, vagy vétkes tudatlanságból kerül rá sor, mely esetben létezik egy korábbi *D* cselekedet, és így tovább. Ha egyetlen ponton sem választjuk az akratikus tett opciót, akkor vétkes tudatlanságból elkövetett tettek végtelen regresszusát kapjuk.

(3) premissza azt mondja ki, hogy nincs ilyen végtelen regresszus. Nemcsak azért, mert a cselekedeteknek időtartamuk van, és, véges lények lévén, nem hajthattunk végre végtelen számú cselekedetet, hanem azért is, mert nagyon hamar kifogyunk alkalmas jelöltekből. Az orvos vétkes tudatlanságát eredeztethetjük abból, hogy nem olvasta el a betegkartont, de az teljesen valószínűtlennek tűnik, hogy ne tudta volna, hogy el kell olvasnia. De ha a karton elolvasásának elmulasztása mégis vétkes tudatlanságból fakad, vajon mi lehet az előző vétkes cselekedet? Mondjuk az, hogy nem figyelt oda arra, amit az osztályvezető főorvos mond? De az újfent teljesen valószínűtlen, hogy ne tudta volna, hogy oda kell figyelnie. A példa azt mutatja, hogy ha regresszust akarunk szerkeszteni, nagyon gyorsan képtelenségeket kell feltételeznünk. Ha pedig nincs ilyen végtelen regresszus, akkor minden vétkes tudatlanságból elkövetett cselekedet végső soron valamilyen akratikus cselekedeten alapul, vagyis elérkeztünk (4)-hez.

(5) premissza azt mondja ki, hogy az akratikus cselekedetek viszonylag ritkák. (1) kapcsán láttuk, hogy egy cselekedet nem attól lesz akratikus, hogy a cselekvő tudatában van valamilyen, a cselekedet ellen szóló erkölcsi megfontolásnak, hanem attól, hogy tudatában van annak, hogy a cselekedet mindent figyelembe véve erkölcsileg helytelen. Továbbá, az akratikus cselekvés azt követeli meg, hogy az elkövető a tett idején legyen tudatában a tett erkölcsi helytelenségének. Ezért az akaratgyengeség banális esetei, amikor az utolsó pillanatban felülvizsgáljuk korábbi meggyőződésünket, az itt használt értelemben nem minősülnek akrasziának. Például elhatároztad, hogy ha a főnököd megint tűrhetetlen hangnemben beszél veled, megkéred, hogy válogassa meg a szavait. Aztán az utolsó

pillanatban inadba száll a bátorságod, és azt gondolod, hogy a főnök viselkedése végső soron nem is annyira bántó, és ezért semmi helytelen nincs abban, ha eltűröd – ekkor nem cselekszel akratikusan. Most tekintsük azokat a mulasztásokat, amelyek tudatlanságot szoktak eredményezni, ti. hogy nem gyűjtünk elég bizonyítékot, vagy nem mérlegelünk elég alaposan. Ezek a mulasztások többnyire vétlenek. Sokféle dolgot csinálunk, nem kötelességünk mindent maximális mélységben megvizsgálni, hiszen időnk és energiánk véges. Az orvosnak kötelessége elolvasni a beteg kartonját, de az már nem kötelessége, hogy tesztelje paracetamol-allergiára. Ennélfogva az akratikus mulasztások – amikor tudjuk, hogy tudásszerzési tevékenységünk erkölcsileg elégtelen – meglehetősen ritkák.

Mármost abból, hogy minden vétkes cselekedet vagy akratikus, vagy vétkes tudatlanságból fakad (1), hogy a vétkes tudatlanság is akratikus cselekedetekben gyökerezik (4), és hogy az akratikus cselekedetek viszonylag ritkák (5), az következik, hogy a vétkes cselekedetek viszonylag ritkák (6). Csakhogy viszonylag gyakran ítélünk cselekedetet vétkesnek (7). Egy vétlen cselekedetet vétkesnek ítélni nyilvánvalóan *igazságtalanság*, s így az iméntiekből az következik, hogy gyakran igazságtalanul ítélünk cselekedeteket vétkesnek (8), amiből pedig banálisnak tűnik arra következtetni, hogy felelősségtulajdonítási gyakorlatunk elhibázott, és felülvizsgálatra szorul (9).[6]

II. A TÉNYLEGES FELELŐSSÉGTULAJDONÍTÁSI GYAKORLAT HATÉKONYABB

A bírálók többsége szerint a revizionista érv (1) premisszája hamis, mivel túl szigorúan szabja meg a felelősség episztemikus feltételét. Azt javasolják, hogy lazítsunk az episztemikus feltételen. Ha könnyebb a felelősséghez szükséges tudással rendelkezni, kevesebb lesz a tudatlanságból elkövetett cselekedet, melynek vétkességét valamilyen korábbi akratikus tettből kell eredeztetni. Következésképpen az, hogy viszonylag gyakran minősítünk cselekedeteket vétkesnek, nem mond ellent annak, hogy az akratikus tettek viszonylag ritkák.

[6] E rekonstrukció alapján erkölcsi gyakorlatunkkal az a baj, hogy *normatív* szempontból elhibázott, mivel nem tesz eleget az igazságosság követelményének. Levy (2011. 9–10, 43, 125, 127) és Rosen (2003. 74, 80–81) egyértelműen így érvel, Zimmerman nem teszi ezt világossá. Van azonban egy másik út is, amelyen a vétkesség ritkaságától (6) és a vétkesnek minősítés gyakoriságától (7) eljuthatunk a konklúzióhoz. Eszerint felelősségtulajdonításunk *faktuálisan* elhibázott, mivel gyakran eredményez a vétkességre vonatkozó téves ítéleteket. Ahogy az egyik referens felhívta rá a figyelmem, a kettő közül a normatív érvelés az erősebb, mivel az igazságtalanság erősebb indokot ad felelősségtulajdonítási gyakorlatunk megváltoztatására, mint az, hogy gyakran téves ítéletekhez vezet. Egyébként a revizionisták nem hagynak kétséget afelől, hogy érvük helyessége esetén csakugyan változtatnunk kell felelősségtulajdonítási gyakorlatunkon (Zimmerman 2008. 192–193; Rosen 2004. 311; Levy 2011. 6–9).

Másként fogalmazva: a revizionistának igaza van abban, hogy ott is vétkes tudatlanságot szoktunk látni, ahol nincs; csakhogy ilyenkor nem a vétkességet állapítjuk meg tévesen, hanem a tudatlanságot. A bírálók egy kisebb csoportja a vétkes tudatlanság alternatív magyarázatával próbálkozik. Szerintük az érv (2) premisszája hamis, mert a vétkes tudatlanság olykor nem valamilyen korábbi vétkes cselekedetből származik, s így az sem igaz, hogy a vétkes tudatlanság hátterében végső soron mindig akratikus cselekedetnek kell állnia. Ezért az akratikus cselekedetek ritkaságából nem következik, hogy a vétkes tudatlanság is ritka, s így az sem, hogy gyakran tévesen ítélünk cselekedeteket vétkesnek.[7]

Bár e bírálatok fontos meglátásokat tartalmaznak, az alábbiakban más irányból próbálkozom. Úgy gondolom, hogy még ha megengedjük is, hogy az (1) és a (2) premissza igaz, és az érv egészen az utolsó lépésig kifogástalan, akkor sem vonhatjuk le a végső konklúziót; vagyis, még ha igaz is, hogy gyakran igazságtalanul ítélünk cselekedeteket vétkesnek (8), akkor sem következik, hogy felelősségtulajdonítási gyakorlatunk hibás és felülvizsgálatra szorul (9).[8]

Ennek megértéséhez abból kell kiindulnunk, hogy a felelősség megállapításának *következményei* vannak. Ha valakit elmarasztalunk egy vétkes cselekedetért, akkor hajlamosak vagyunk különféle hátrányokban részesíteni: nyilvánosan elítélni, erkölcsi, súlyosabb esetben pedig jogi szankciókkal sújtani. Ez a fajta viselkedés – még ha mások hibáztatásakor vagy szankcionálásakor nem is vagyunk ennek tudatában – arra irányul, hogy elősegítse az *erkölcsi szabályozást*, amely azt célozza, hogy etikusabb lényekké formáljon bennünket, azaz elősegítse, hogy érzékenyebbek legyünk a különféle szituációk erkölcsi vonatkozásaira, hogy a mérlegelés során kellő súllyal vegyük tekintetbe az erkölcsi szempontokat, és inkább cselekedjünk az erkölcsi elvekkel összhangban.[9] Az igazságos-

[7] A különböző bírálati stratégiák áttekintését lásd: Wieland (2017) és Rudi-Hiller (2018). Huoranszki azért tartaná az érvet hibásnak, mert a vétkes cselekedetek többsége nemtörődömségből vagy hanyagságból történő mulasztás (2011. 47). Az, hogy ezt az (1) vagy a (2) premissza elutasításának tekintjük-e, azon múlik, hogy az ilyen mulasztásokat vétkes tudatlanságból származónak tekintjük-e. Ha igen, akkor a (2) premisszát utasítja el. Ha nem, akkor az (1) premisszát tartja tévesnek, mert a tudatosan választott és a vétkes tudatlanságból elkövetett cselekedetek mellett van a vétkes cselekedeteknek egy harmadik fajtája is. Bernáth szerint az (1) premissza hibás, mert a vétkes cselekedetek abból is fakadhatnak, hogy bár tudatában vagyunk a releváns erkölcsi megfontolásoknak, nem törődünk velük (2019. 174).

[8] Réz Anna (2013. 109–112) meglátása szerint a felelősség fogalmát tisztázó elméletnek egyaránt számot kell adnia arról, hogy (i) mire terjed ki felelősségünk, hogy (ii) hogyan kell értenünk az igazságosságot, és hogy (iii) helyes-e felelősségtulajdonítási gyakorlatunk, ám a három kérdés valamelyikében felül kell vizsgálnunk köznapi felfogásunkat. A most következő érv nem mond ellent meglátásának, ugyanis a három kérdés közül legfeljebb (iii)-ra ad korlátozott választ, jelesül azt, hogy erkölcsi gyakorlatunk helyesebb a revizionista érv által proponáltnál.

[9] Hasonló álláspontot képvisel Vargas (2010. 2013), aki szerint a felelősségtulajdonítást szabályozó normákat eme következmények alapján lehet igazolni. Arneson (2003), McGeer (2012; 2014), McGeer-Pettit (2015) és Jefferson (2019) azt a radikálisabb nézetet vallják, hogy a felelősség fogalmát éppen abból az irányból kell megközelítenünk, hogy az, hogy felelősnek tartjuk egymást, megerősíti erkölcsi ágens mivoltunkat.

ság követelményének az a szerepe, hogy korlátozza azt a viselkedést, amely az erkölcsi szabályozást szolgálja. Ha valakit nem terhel felelősség, igazságtalanság elítélni vagy szankcionálni.

Vagyis felelősségtulajdonítási gyakorlatunk megítélésekor egyszerre kell a jövőbe és a múltba tekintenünk. A jövő vonatkozásában azt várjuk tőle, hogy elősegítse a hatékony erkölcsi szabályozást, a múlt vonatkozásában pedig azt, hogy ne legyen igazságtalan, azaz ne minősítse vétkesnek azt, aki nem az. A revizionista érv szerint nem felel meg az utóbbi elvárásnak, ezért hibás. Ezen a ponton már látszik, hogy a gyakori igazságtalan ítéletekből (8) a gyakorlat téves voltára (9) következtetni nem olyan banális, amilyennek elsőre tűnt. Elképzelhető ugyanis, hogy a két elvárásnak nem lehet egyszerre tökéletesen megfelelni. Ha pedig a hatékony erkölcsi szabályozást fontosabbnak tartjuk az igazságosságnál, akkor a gyakori igazságtalanság nem ad okot felelősségtulajdonítási gyakorlatunk felülvizsgálatára. Egyszerűen ez az ár, amelyet hatékony erkölcsi szabályozás érdekében meg kell fizetnünk. A továbbiakban igyekszem majd alátámasztani, hogy csakugyan ez a helyzet. Ebben a szakaszban amellett fogok érvelni, hogy tényleges felelősségtulajdonítási gyakorlatunk *hatékonyabb* erkölcsi szabályozást eredményez, vagyis: az, hogy nem csak azokat minősítjük vétkesnek, akik a revizionista felfogás szerint vétkesek, sokkal nagyobb mértékben segít etikus lényekké válnunk, mint ha felelősségtulajdonítási gyakorlatunk a revizionista elképzeléseihez igazodna. A következő szakaszban ennek alapján amellett érvelek majd, a hatékony erkölcsi szabályozás fontosabb annál, mint hogy maradéktalanul eleget tegyünk az igazságosság követelményének.

A nagyobb hatékonyság mellett szóló érv első premisszája a következő:

(10) Ha lényegesen ritkábban hoznánk hibáztató értékítéleteket, az erkölcsi szabályozás kevésbé lenne hatékony.

Hibáztató értékítéleteknek azokat az értékítéleteket nevezem, amelyek (i) valamilyen konkrét cselekedetre vonatkoznak, (ii) a cselekedet erkölcsi helytelenségét állítják, és (iii) megállapítják a cselekvő felelősségét. A konkrét cselekedetekre vonatkozó negatív értékítéletek szinte mindig hibáztató értékítéletek. Például amikor azt mondom, hogy „Disznóság volt a részéről…" vagy „Hazudott, amikor azt állította…", akkor a „disznóság" és a „hazudott" nemcsak az erkölcsi helytelenséget fejezi ki (a „hazudott" esetében némi deskriptív tartalom mellett), hanem azt is, hogy az illetőt felelősség terheli. Véletlenül vagy balszerencséből nem lehet disznóságot csinálni vagy hazudni. Ha úgy akarjuk használni e kifejezéseket, hogy ne vonják maguk után a felelősséget, mindenképpen hozzá kell fűznünk valamit, pl. „bár nem állt szándékában", „jóllehet nem volt tudatában".

(10)-et az támasztja alá, hogy ha ritkábban hoznánk hibáztató értékítéleteket, *kevésbé tudatosítanánk*, hogy bizonyos viselkedések kerülendők. Hasonlítsuk

össze például a hazugsággal és a dekórummal, a társadalmi státuszhoz illő viselkedéssel kapcsolatos normákat. A hazugsággal kapcsolatban gyakran hozunk hibáztató értékítéleteket, és ez meg is mutatkozik abban, hogy a hazugságra szerfelett érzékenyek vagyunk. A dekórummal kapcsolatban ilyen értékítéletek alig hangzanak el, és elég bizonytalanok vagyunk a tekintetben, hogy mik a dekórummal kapcsolatos normák, és hogy léteznek-e ilyenek egyáltalán. Például káromkodhat-e egy miniszter vagy egy egyetemi tanár egy olyan helyzetben, amelyben valaki más káromkodhat? Ha nem hozunk, és nem vitatunk meg egy bizonyos fajta vétséget felrovó értékítéleteket, idővel kétségessé válik, hogy vétségről van-e egyáltalán szó.

Ezen a ponton azonban rögtön adódik egy ellenvetés. Azok, akik tagadják az erkölcsi felelősség létezését (pl. Pereboom 1995/2013; 2001), meggyőzően érvelnek amellett, hogy a cselekedeteket anélkül is minősíthetjük erkölcsileg, hogy a cselekvőknek felelősséget tulajdonítanánk. Ebben az esetben csak annyit állapítunk meg, hogy a cselekedet nem felel meg az erkölcsi standardoknak, mondjuk, nem szolgálja a legnagyobb szám legnagyobb boldogságát. Nevezzük az ilyen, felelősséget nem-tulajdonító negatív értékítéleteket *bíráló* értékítéleteknek. Mármost a bíráló értékítéletek, hangzik az ellenvetés, éppolyan alkalmasak arra, hogy tudatosítsák bennünk, hogy bizonyos viselkedések kerülendők, mint a hibáztató értékítéletek. Bár negatív értékítéleteink szinte mindig hibáztató értékítéletek, ha elfogadnánk a revizionistától, hogy csak nagyon ritkán vagyunk felelősek tetteinkért, sokkal ritkábban hibáztatnánk ugyan, de gyakrabban bírálnánk. Ilyen módon az erkölcsi szabályozás hatékonysága nem sérülne, mert a hibáztató értékítéleteket bíráló értékítéletekkel váltanánk fel.

Csakhogy a bíráló értékítéletek nem tudnák pótolni a hibáztató értékítéleteket, mert a hibáztatás megritkulásával a bírálat nem válna gyakoribbá. Kezdjük azzal, hogy a bíráló ítéleteknek két fajtája van. A „felmentő" ítéletek megállapítják egy cselekedet erkölcsi minőségét, de egy füst alatt mentesítik is a cselekvőt a felelősség alól. „Ha akaratlanul is, de hazudott, amikor azt állította…", vagy „Bár nem állt szándékában félrevezetni, végeredményben mégis hazugság volt azt állítania…". Ilyesmit akkor szoktunk mondani, ha valakit ténylegesen hibáztattak, vagy arra számítunk, hogy hibáztatni fogják. A felmentés válasz a hibáztatásra. Ezért a felmentő ítéletek nem válthatják ki a hibáztató ítéleteket, hiszen ha ritkán hibáztatunk, akkor felmentő ítéleteket is ritkán hozunk.

A bíráló értékítéletek másik fajtája, melyet „felelősségsemleges" ítéleteknek fogok nevezni, anélkül állapítják meg egy cselekedet erkölcsi minőségét, hogy egyáltalán felvetnék a felelősség kérdését. Ezek a tényállások vagy események erkölcsileg nemkívánatos voltával kapcsolatos kijelentésekre hasonlítanak, mint amilyen például az, hogy „Igazságtalanság, hogy a tanárok ilyen keveset keresnek". Ennek kimondásával senkit nem teszünk felelőssé, de azt sem állítjuk, hogy senkit sem terhel felelősség. Olyan, egy *konkrét cselekedetet* negatívan minősítő értékítéletre, amely semleges a felelősség kérdésében, nem könnyű azon-

ban példát találni.[10] Úgy tűnik, nincsenek bevett nyelvi fordulataink az olyan erkölcsi ítéletek kifejezésére, amelyek mellőzik a felelősség kérdését, azaz nem mondják ki sem azt, hogy a cselekvő felelős, sem azt, hogy mentesül a felelősség alól. Nyelvi repertoárunk e szegényessége azonban nem zárja ki az ilyen kijelentések lehetőségét. Bevezethetünk egy új nyelvi formulát, pl. „hazudott felelősségsemleges értelemben". Vagy, ha hiszünk a revizionistának, s úgy gondoljuk, hogy a felelősség episztemikus feltétele nagyon ritkán teljesül, megtehetjük azt is, hogy az erkölcsi értékelést magukban foglaló kifejezéseket átértelmezzük felelősség-semlegessé, s ha a cselekvőt felelősnek tartjuk, ezt külön hozzátesszük, ahogy a felmentő ítéletekben a mentesítő klauzulát. Például azt mondhatnánk: „Hazudott [az újsütetű, felelősség-semleges értelemben], és ezért felelős".

A felelősségsemleges ítéletek azért nem válnának a hibáztató ítéletek visszaszorulása esetén gyakorivá, mert nem lenne késztetésünk kimondásukra. A hibáztató ítéletek kimondására az olyan reaktív attitűdök késztetnek, mint a neheztelés, a felháborodás és az erkölcsi harag, ezek pedig erkölcsi felelősség híján okafogyottá válnának, és visszaszorulnának (Pereboom 1995/2013; 2001; Sommers 2007). Ezek tehát nem késztetnének a felelősség-semleges ítéletek kimondására.[11] Pereboom szerint ezzel nincs is probléma, mert az iménti erkölcsi érzelmek helyét átveszi az erkölcsileg helytelen cselekedetek láttán fellépő szomorúság (Pereboom 2001. 97–98, 200–201). A gond az, hogy a szomorúságnak más az etiológiája, mint az előbbi érzelmeknek (Nichols 2007). Az előbbiek úgymond aktív állapotok, amelyekhez egy jellemző cselekvési tendencia társul, nevezetesen, hogy megtoroljuk az erkölcsi renden esett sérelmet. A hibáztatás, mint a megtorlás legszelídebb formája, pedig egyik karakterisztikus megnyilvánulási módja az ilyen erkölcsi érzelmeknek. A szomorúság ezzel szemben passzív állapot, amelyhez nem társul semmilyen jellegzetes cselekvési tendencia. Ha szomorúak vagyunk, akkor leginkább semmit nem csinálunk, csak lógatjuk az orrunkat. Nichols megállapítását kiegészíthetjük azzal, hogy ezek az érzelmek nemcsak a kimeneti, hanem a bemeneti oldalon is különböznek. A neheztelést és társait bárkinek az erkölcsileg helytelen cselekedete kiválthatja, egy ismeretlené is. Ha valaki, akinek a létezéséről korábban nem is hallottunk, disznóságot csinál, simán fel tudunk háborodni. Az erkölcsileg helytelen cselekedet miatti szomorúságot azonban inkább csak hozzánk közel állók cselekedetei váltják ki. Ha egy barátom tisztességtelenséget követ el, akkor csalódott és szomorú leszek. Ha egy ismeretlen követi el ugyanazt, akkor nem.

[10] Talán ilyen példa, hogy a szülő leteremti a hibázó gyermeket, és amikor a gyermek megijed, azzal nyugtatja meg, hogy nem haragszik rá, csak elszomorítja, hogy helytelenül cselekedett.

[11] Arról, hogy a hibáztatás miért jár haraggal, lásd McGeer (2013). Megjegyzendő, hogy a neheztelés és a felháborodás, mint paradigmatikus erkölcsi érzelmek, inkább csak a filozófiai irodalomban fordulnak elő; a pszichológusok haragnak nevezik ezeket az érzelmeket; lásd pl. Haidt (2003).

Összefoglalva tehát, bár vannak, illetve lehetségesek olyan értékítéletek, amelyek alkalmasak az erkölcsi értékek tudatosítására, ezek nem képesek a hibáztató ítéletek szerepét átvenni. A felmentő ítéletek azért nem, mert a hibáztatás megritkulásával ezek ugyanolyan mértékben megritkulnának. Az inkább csak elgondolható, semmint ténylegesen létező felelősség-semleges ítéletek pedig azért nem, mert nagyon ritkán kerülnének kimondásra.

A hibáztató értékítéletek megritkulása két további következménnyel jár. Az első az, hogy megritkulnak a *karakterre* vonatkozó negatív értékítéletek. A karakterhibákra vonatkozó kifejezéseink egy része felelősséget involvál, s e jellemhibák csak akkor róhatók fel valakinek, ha olyan, az adott jellemhibáról tanúskodó cselekedeteket hajt végre, amelyekért hibáztathatjuk. Ha a cselekedetekért nem terhel valakit felelősség, az megdönti az ilyen, jellemhibára vonatkozó ítéletet. A kleptomániást nem terheli felelősség azért, mert eltulajdonít dolgokat, ezért nem tolvaj. Gorcsev Iván, aki ugyan soha nem mond igazat, csak éppen habozás nélkül kimond mindent, ami az eszébe jut, nem hazug. Elvben lehetséges, hogy a felelősséget involváló jellemhibákat a továbbiakban szisztematikusan olyan módon értelmezzük, hogy ne involváljanak felelősséget, hanem pusztán az erkölcsileg helytelen viselkedésre való hajlamot jelöljék, és hogy hibáztató értékítéletek helyett bíráló értékítéletek alapján legyenek tulajdoníthatók. A karakterre vonatkozó negatív értékítéletek azonban ebben az esetben is megritkulnának, mert, mint az imént láttuk, bíráló értékítéleteket viszonylag ritkán hozunk.

A második következmény az *erkölcsi szankciók* visszaszorulása. Az erkölcsi szankciók attól erkölcsiek, hogy a szankcionáló viselkedés hibáztató értékítéletre támaszkodik. Ha valakinek azért kerülöm a társaságát, mert gátlástalan történőnek tartom, az erkölcsi szankció, ha ellenben azért, mert féltékeny vagyok sikereire, akkor nem az. És nemcsak megritkulnak az erkölcsi szankciók, hanem hibáztató értékítéletek híján értelmezésük is nehezebbé válik. Ha a szankcióhoz nem társul hibáztatás, olykor nehéz eldönteni, hogy csakugyan erkölcsi szankcióról van-e szó, illetve hogy milyen cselekedet(ek)ért szankcionálják az illetőt.

Hogy jobban érzékeljük, a hibáztató értékítéletek megritkulása mennyire meggyengítené az erkölcsi szabályozást, érdemes áttekintenünk, hogy a szabályozásnak miféle eszközei maradnak meg, és hogy ezek miért nem tudják pótolni a hibáztató értékítéleteket. A bíráló értékítéletekről már volt szó. Ezeken kívül kétféle eszköz marad. Egy: az *általános értékítéletek* – például „Nem szabad hazudni", „A tapintatosság erény". Ezek azonban konkrét cselekedetekre való alkalmazások nélkül csak korlátozott iránymutatással szolgálnak. Ha az adott helyzetben egy olyan cselekvést mérlegelek, amely valamilyen adott erkölcsi minősítésű cselekvéstípus paradigmatikus esete, és semmilyen olyan más cselekvéstípusba nem sorolható be, amelyhez erkölcsi minősítést társítanánk, akkor az általános ítéletből leszűrhető, hogy szabad-e megtennem, illetve meg kell-e tennem. De ha a mérlegelt cselekvés nem paradigmatikus eset, vagy alternatív

etikailag releváns leírás is adható róla, akkor az általános értékítélet nem igazít el. Példa az előbbire: valaki mond valamit, aztán helyeslésemet keresve rám néz; én bizonytalan vagyok a kérdésben. Szabad-e bólintanom? Erre a viselkedésre nem illik tökéletesen a hazugság lexikai definíciója – tudatosan valótlant állít –, ezért nem egyértelmű, hogy helytelen-e. Példa az utóbbira: édesanyám azt kérdezi, mi van a munkahelyemen; az igazság az, hogy elbocsátottak, de édesapám koronavírussal lélegeztetőgépen, édesanyám pedig halálra aggódja magát. Ha azt mondom, minden rendben van, home office-ban toljuk, akkor ez inkább hazugságnak minősül vagy tapintatosságnak? Ha csak ritkán hozunk és vitatunk meg konkrét cselekedetekre vonatkozó értékítéleteket, az ilyen helyzetekben erkölcsi iránytű nélkül maradunk. Az általános értékítéletek önmagukban csak az erkölcsi szabályozás tartalmának egy részét fejezik ki.

Kettő: *pozitív értékítéletek*. Ezek két okból sem tölthetik be a hibáztató értékítéletek megritkulásával keletkező űrt. Egyrészt ritkák: pozitív értékítéleteket inkább csak akkor hozunk, ha az adott helyzetben nehéz vagy kockázatos erkölcsileg helyesen viselkedni. Másrészt, többnyire nem nyújtanak képet arról, hogy milyen viselkedést ajánlott elkerülnünk. Erkölcsi kifejezéseink többségének van ugyanis egy vagy több ellenkező előjelű párja – őszinte vs. álságos, bátor vs. gyáva vs. vakmerő –, és a párok között van egy átmeneti zóna, amelyre egyik kifejezés sem alkalmazható. Ha valaki nem viselkedik őszintén, attól viselkedése nem lesz automatikusan álságos. Aki nem viselkedik bátran vagy vakmerően, az nem feltétlenül viselkedik gyáván. Ha csak elvétve hozunk negatív értékítéleteket, nem tudjuk megtanulni, illetve másoknak megtanítani, hogy mi az, amitől tartózkodnunk kell.

Fontos látni, hogy (10) nem azt mondja ki, hogy a felelősségtulajdonítás visszaszorulása aláássa az etikát. A cselekedetek továbbra is minősíthetők erkölcsi szempontból, maradnak erkölcsileg értékelhető jellemvonások, és megmaradnak az erkölcsi értékítéletekhez kapcsolódó egyes reaktív attitűdök is; ha bűntudatom nem is lehet az erkölcsileg helytelen cselekedet miatt, sajnálhatom, amit tettem. (10) csak annyit mond ki, hogy a hibáztató ítéletek megritkulása gyengíti az erkölcsi szabályozást. Egyrészt, kevesebb lehetőség kínálkozik az erkölcsi elvárások tudatosítására. Másrészt, az erkölcsi szabályozás *tartalma* leszűkül: számos olyan (adott körülmények között végrehajtott) cselekvés, amelyet az erkölcs ténylegesen szabályoz, kikerül a szabályozás hatálya alól.

A tényleges felelősségtulajdonítási gyakorlat nagyobb hatékonysága mellett szóló érv második premisszája a következő:

(11) Ha a vétkes tudatlanságot a revizionista által javasolt módon értelmezzük, lényegesen ritkábban hozhatunk hibáztató értékítéleteket.

Ahhoz, hogy hibáztató értékítéleteket hozhassunk, tudnunk kell, hogy az értékítélet igaz, vagy legalábbis igazoltan kell hinnünk, hogy az. Ha azonban a

vétkes tudatlanságot revizionista módon értelmezzük, csak nagyon ritkán rendelkezünk megfelelő *igazolással*. A revizionista szerint a vétkes tudatlanságból elkövetett tettek vétkessége valamilyen korábbi akratikus aktusból származik, vagyis olyan aktusból, amely erkölcsi helytelenségének a cselekvő tudatában volt. Tegyük fel, hogy sikerült azonosítanunk a tudatlanságot eredményező aktust – az orvos esetében azt, hogy nem olvasta el a beteg kartonját. Honnan tudhatjuk, hogy tudatában volt, hogy erkölcsileg helytelenül jár el?

Érzékszervi észlelés útján nem. *Következtetés* útján sem. A következtetéshez ugyanis olyan induktív általánosításokra van szükségünk, amelyek szerint, ha valaki ilyen és ilyen körülmények között ezt és teszi, akkor tudatában van annak, hogy erkölcsileg helytelenül jár el. Ilyen általánosításokra két forrásból tehetnénk szert. Az egyik saját tapasztalatunk: gyakran tudatában vagyunk, hogy az adott körülmények között az adott módon cselekedni erkölcsileg helytelen lenne. Mások cselekedetei azonban arról tanúskodnak, hogy erkölcsi érzékenységük különbözik sajátunkétól: olykor helytelenül cselekszenek, amikor mi nem, és megfordítva. Nincs okunk feltételezni, hogy sajátunkétól eltérő cselekedeteik ellenére, cselekedeteik erkölcsi minőségének pontosan ugyanakkor szoktak tudatában lenni, mint mi magunk. Vagyis nem feltételezhetjük, hogy köztük és közöttünk csakugyan fennáll az analógia, s ezért nincs jogunk saját tapasztalatunkat analogikusan kiterjeszteni másokra. A másik lehetséges forrás mások tanúbizonysága, vagyis ha azt állítják vagy tagadják, hogy tudatában voltak tettük erkölcsi minőségének. Az emberek azonban legritkább esetben szoktak ilyen kommentárokat fűzni tetteikhez.[12] Ennélfogva nincsenek megalapozott általánosításaink, melyek révén kikövetkeztethetnénk, hogy valaki akratikusan cselekedett-e vagy sem.

Ez nem mond ellent annak, hogy olykor igen határozottan képviseljük, hogy az illetőnek tudnia kellett, hogy helytelenül cselekszik. Az ilyen kijelentésekkel ugyanis normatív elvárásainkat fejezzük ki: elvárjuk, hogy az illető megfelelő erkölcsi érzékenységgel és kognitív képességekkel rendelkezzen ahhoz, hogy felmérje cselekedete erkölcsi státuszát. Íme, egy példa: egy késő éjszaka, bridzselés közben világosan láttam, hogy legjobb barátom cukor helyett sót tesz a kávéjába. Kicsit furcsának is találtam, de fel sem ötlött bennem, hogy nem szándékosan teszi. Jogosan szememre lehetett volna vetni, hogy tudnom kellett volna, hogy nem akarhatja sóval inni a kávét, és figyelmeztetnem kellett volna. Csakhogy az ilyen „tudnia kellett volna" kijelentések nem felelnek meg a revizionista céljaira, hiszen egy cselekedet akratikus volta azon múlik, hogy a cse-

[12] A körülményekkel kapcsolatos tudásunkról/tudatlanságunkról szoktunk vallani. Például beleiszom a másik poharába, és azt mondom, „Bocsi, nem tudtam, hogy a tiéd", vagy „Tudtam, hogy a tiéd, de átkozottul szomjas voltam". Az erkölcsi minőséggel kapcsolatos tudásról/tudatlanságról azonban nem: olyat nem szoktunk mondani, hogy „Bocsi, valahogy nem gondoltam arra, hogy más poharába nem szabad beleinni".

lekvő *de facto* tudatában van-e annak, hogy helytelenül jár el, nem pedig azon, hogy elvárható-e tőle, hogy ennek tudatában legyen.

Ha sem érzékszervi észlelés, sem következtetés útján nem tudhatjuk, hogy valaki akratikusan cselekszik-e, ezt csak egyetlen forrásból tudhatjuk: az illető *tanúbizonyságából*. Azonban az emberek csak a legritkább esetben ismerik el nyilvánosan, hogy tudatában voltak annak, hogy rosszat tesznek; az ilyesmit még magunknak is ritkán valljuk be. Ennélfogva csak nagyon ritkán tudhatjuk, hogy valaki akratikusan cselekszik, s így, ha a revizionista felfogás szerint értelmezzük a vétkes tudatlanságot, csak nagyon ritkán hozhatunk hibáztató értékítéleteket.

Ezen a ponton azonban felmerülhet a kérdés, hogy az erkölcsi tudatossághoz valóban szükség van-e tényleges cselekedeteket minősítő hibáztató értékítéletekre. Erkölcsi ismereteinket ugyanis részben fikciókból, mesékből és irodalmi alkotásokból merítjük. A fikciós műfajoknál pedig nem merül fel az iménti ismeretelméleti probléma, hiszen a fikció szerzőjének jogában áll posztulálni, hogy valamelyik szereplő akratikusan cselekszik. Ez így van, ám a fikciók mégsem pótolhatják a valódi hibáztató értékítéleteket. Ennek a legfontosabb oka, hogy a fikciós műfajokban is csak nagyon ritkán találkozunk nyíltan akratikus szereplőkkel. III. Richárd, aki a nyílt színen bejelenti, hogy elhatározta, hogy gazember lesz, egyike a ritka kivételeknek.[13]

Az imént alátámasztott két premissza feljogosít az alábbi következtetésre:

(10) Ha lényegesen ritkábban hoznánk negatív értékítéleteket, az erkölcsi szabályozás kevésbé lenne hatékony.
(11) Ha a vétkes tudatlanságot a revizionista által javasolt módon értelmezzük, lényegesen ritkábban hozhatunk negatív értékítéleteket.
(12) A tényleges felelősségtulajdonítási gyakorlatunkon alapuló erkölcsi szabályozás hatékonyabb annál, mint amelyik a vétkes tudatlanság revizionista értelmezésén alapul.

III. HATÉKONY SZABÁLYOZÁS VAGY IGAZSÁGOS SZABÁLYOZÁS?

Összegezzük, hol tartunk. Megengedtem, hogy a múlt vonatkozásában a revizionistának igaza van: köznapi gyakorlatunk során sokszor tévesen ítéljük meg a felelősséget, azaz gyakran igazságtalanul tartjuk a cselekvőket felelősnek (8). Az előző szakaszban amellett érveltem, hogy a jövő vonatkozásában ezzel szemben tényleges felelősségtulajdonítási gyakorlatunk van fölényben, mert hatékonyabb erkölcsi szabályozást eredményez. A revizionistának tett engedmény és

[13] A revizionistával való vitában (11) sokkal rövidebben is megindokolható: a revizionista szerint ritkán cselekszünk vétkesen (6), s ebből rögtön következik, hogy ritkán hozhatunk hibáztató értékítéleteket.

az előző szakasz érvelése együttesen azt eredményezi, hogy az igazságosság követelményének és a hatékony erkölcsi szabályozás iránti elvárásnak nem lehet egyszerre tökéletesen megfelelni. Valamelyikből tehát engednünk kell. Most azt igyekszem megmutatni, hogy az igazságosságból kell engednünk.

Azért kell így tennünk, mert ez jár a *kedvezőbb következményekkel*. Hadd kezdjem két nyilvánvaló ténnyel. Egy: az erkölcsi szabályok betartása számtalan kárt és sérelmet akadályoz meg. Ha az emberek etikusabbak, ritkábban bántják egymást: kevesebb embert fognak bántalmazni, meglopni, kevesebb embert akadályoznak meg véleményének szabad kifejtésében, kevesebbeket fognak alaptanul rágalmazni, kevesebbeknek tipornak bele a lelkébe stb. Kettő: a hatékony erkölcsi szabályozás elősegíti az erkölcsi szabályok betartását. Bár sűrűn előfordul, hogy a szabályozás ellenére áthágjuk az erkölcs szabályait, mégis, a szabályozás hatására nagy átlagban etikusabban cselekszünk. E két tényből közvetlenül adódik, hogy a hatékony erkölcsi szabályozás révén számtalan kárt és sérelmet akadályozhatunk meg. Ha ezt a meglátást összekapcsoljuk azzal, hogy a tényleges felelősségtulajdonítási gyakorlatunkon alapuló erkölcsi szabályozás hatékonyabb annál, mint amelyik ehelyett a vétkes tudatlanság revizionista felfogásán alapul (12), az abba az irányba mutat, hogy tényleges felelősségtulajdonítási gyakorlatunk révén több kárt és sérelmet akadályozhatunk meg.

Ez azonban nem elég annak a megalapozásához, hogy tényleges felelősségtulajdonítási gyakorlatunk mindent összevetve kedvezőbb következményekkel jár. Először is, önmagában is bántó, ha vétkesnek minősítenek, holott nem vagyok az. Másodszor, a hibáztató értékítéletek erkölcsi szankciókat alapozhatnak meg. A tisztességtelennek kikiáltott vállalkozóval kevesebben lesznek hajlandók üzletelni, így az igazságtalan hibáztató értékítéleten alapuló erkölcsi szankciók akár pénzben is mérhető károkat okoznak.

Kezdjük az igazságtalan hibáztató értékítéletek okozta *bántalommal*. A revizionista szerint hibáztató értékítéleteink azért szoktak tévesek lenni, mert olyan cselekedeteket is vétkesnek minősítünk, amelyek nem akratikusak, és nem is vezethetők vissza korábbi akratikus cselekedetekre. De a rólunk hozott hibáztató értékítéleteket nem ilyen alapon szoktuk igazságtalannak találni, hanem mert nem tettük azt, amit felrónak nekünk, vagy más motivációból cselekedtünk, vagy mert nem ismerhettük a körülményeket. Mondjuk, azzal vádolnak, hogy ellenszenvből elleneztem, hogy egy arra érdemes jelölt megkapjon egy ösztöndíjat. Mit szoktunk erre felelni? „Nem elleneztem, hiszen ott sem voltam a bizottsági ülésen." „Nem azért elleneztem, mert ellenszenvesnek találom, hanem azért, mert nem elég jó a publikációs listája." „Amikor elleneztem, nem tudhattam, hogy a disszertációját meg fogja jelenteni az Oxford University Press, mert ez nem szerepelt a pályázatban." Olyasmit, ezzel szemben, soha nem mondunk, hogy „Amikor személyes ellenszenvtől vezetve elleneztem, hogy megkapja az ösztöndíjat, nem voltam tudatában annak, hogy ezzel erkölcsileg helytelenül cselekszem"; ahogy olyasmit sem, „Amikor elmulasztottam megnézni a pub-

likációs listáját, nem voltam tudatában annak, hogy ez erkölcsileg helytelen". Azért nem mondunk ilyesmit, mert nem vagyunk revizionisták. Ha tehát olyan cselekedetért hibáztatnak, amelyekért szokásos felelősségtulajdonítási gyakorlatunk alapján felelősek vagyunk, a revizionista szerint azonban nem, akkor a hibáztató értékítéletet nem érezzük igazságtalannak, s így az bántalmat sem okoz.

És mi a helyzet az igazságtalan hibáztató értékítéleteken alapuló *erkölcsi szankciókkal?* Ezeknek csakugyan vannak kedvezőtlen következményei: elkerülik társaságunkat, nem támogatják, vagy éppenséggel akadályozzák törekvéseinket, stb. Ám az ilyen kedvezőtlen következmények meglehetősen szerények. Egy: a hibáztató értékítéletek gyakran nem vezetnek erkölcsi szankciókhoz. Kettő: az erkölcsi szankciók jellemzően jóval kisebb kárt okoznak, mint a szankcionált cselekedetek. Azzal, hogy az erkölcsi szankciókkal sújtott üzletembernek beszűkülnek a lehetőségei, alapesetben kisebb kárt szenved el, mint amekkorát a szankcionált viselkedésével okozott. Három: az erkölcsi szankciók által okozható kár erősen korlátozott. A legsúlyosabb erkölcsi szankciók is ritkán vezetnek anyagi ellehetetlenüléshez vagy lelki megrokkanáshoz. A csak kevesek által gyakorolt, illetve kisebb súlyú szankciók pedig minimális kárt okoznak. Ennélfogva jelenlegi felelősségtulajdonítási gyakorlatunk következményei még akkor is kedvezőbbek a revizionista által javasoltnál, ha az igazságtalan hibáztatás okozta hátrányokat is tekintetbe vesszük.

Ez az érv talán túlságosan is velősnek tűnik, úgyhogy lássunk három lehetséges ellenvetést. Az első az, hogy a tényleges felelősségtulajdonítási gyakorlat hiába eredményez hatékonyabb erkölcsi szabályozást, *erkölcsileg elfogadhatatlan*. Az igazságosság ugyanis az egyik legfontosabb erkölcsi érték, és ha igazságtalanul hibáztatunk, akkor ez ellen vétünk. Ezzel szemben úgy gondolom, hogy az a fajta igazságtalanság, amelyet a revizionista felró a szokásos felelősségtulajdonítási gyakorlatnak, erkölcsileg igenis elfogadható. A igazságosság ebben a tekintetben egy cipőben jár a hazugsággal. A hazugság alapesetben erkölcsileg elfogadhatatlan, de bizonyos körülmények között mégis erkölcsileg helyes hazudni; az igazságtalanság is alapesetben erkölcsileg elfogadhatatlan, de bizonyos körülmények között mégis erkölcsileg helyes lehet. Emellett két megfontolást is fel lehet hozni. Először is, az igazságosság fontosságát az erkölcsi szabályozásban betöltött *strukturális szerepe* adja: arra szolgál, hogy megakadályozza, hogy a felelősségtulajdonítás révén indokolatlan hátrányokat okozzunk másoknak. Csakhogy az erkölcsi szabályok megsértésével okozott károk ugyanolyan indokolatlanok, mint az igazságtalanságból fakadó hátrányok. S innen már az iménti érvre támaszkodhatunk. Ha az igazságosságtól különböző erkölcsi szabályok megsértéséből fakadó károkat elsődleges, az igazságtalanságból fakadó károkat másodlagos károknak nevezzük, akkor a revizionista reform azzal jár, hogy visszaszorítja a másodlagos károkat, ám lényegesen több lesz az elsődleges kár.

Hadd tegyem ezt szemléletesebbé egy analógiával. Láttuk, hogy az igazságosság és az erkölcsi szabályozás hatékonysága között feszültség van, s valame-

lyikből valamennyit fel kell áldoznunk. Ez egy olyan policy-döntéshez hasonlít, amellyel két egyaránt jogos, de egyszerre teljes körűen nem érvényesíthető érdek között kell megtalálnunk az egyensúlyt. Jogos érdek, hogy az állampolgárokat ne korlátozzuk szükségtelenül szabadságukban, mint ahogy jogos érdek az is, hogy az ittas vezetés tilalmával baleseteket előzzünk meg. Tegyük fel, hogy egy adott véralkoholszintben határozzuk meg az ittas vezetés küszöbértékét. Ha a határt épkézláb módon húzzuk meg, akkor igaz lesz, hogy az autósok többsége az adott értéket kissé meghaladó véralkoholszint mellett is meglehetősen biztonságosan vezet. Az adott küszöbérték tehát az ő szabadságukat szükségtelenül korlátozza: csak annyival vezetnek veszélyesebben, mintha, mondjuk, a reggeli kávé nélkül ülnének autóba. De vannak olyan autósok, akiknél ugyanezen a véralkoholszinten jelentősen megnő a balesetokozás kockázata. A balesetek rosszaságának abszolút értéke jóval nagyobb, mint a picivel több alkohol élvezetének abszolút értéke, ezért helyes döntés a küszöbértéknél valamivel magasabb véralkoholszinttel is meglehetősen biztonsággal vezető többség szabadságát szükségtelenül korlátozni. Ez nem jelenti azt, hogy a szükségtelen szabadságkorlátozás elkerülését ne tekintenénk alapvető érdeknek; csak annyit jelent, hogy bizonyos esetekben erkölcsileg elfogadható eme érdek érvényesülését korlátozni. Aki szerint az igazságosság követelményét akkor is érvényesíteni kell, ha ez csökkenti az erkölcsi szabályozás hatékonyságát, az olyan álláspontra helyezkedik, mint aki az egyéni szabadság védelmében eltörli az ittas vezetés tilalmát. Egyik esetben sincs módunk finomabb mércét alkalmazni: ahogy nem tudunk egyénre szabott küszöbértékeket felállítani, a cselekedetek esetében sem tudjuk többnyire megállapítani, hogy akratikus aktusokból származnak-e vagy sem. És ahogy a küszöbérték annak ellenére erkölcsileg elfogadható, hogy az autósok többségének egyéni szabadságát szükségtelenül korlátozza, tényleges felelősségtulajdonítási gyakorlatunk is erkölcsileg elfogadható, annak ellenére, hogy többnyire igazságtalanul ítélünk cselekedeteket vétkesnek. Az előző bekezdésben bevezetett terminusokkal úgy fogalmazhatunk, erkölcsileg elfogadható, hogy sokaknak okozzunk enyhe másodlagos károkat a lényegesen súlyosabb elsődleges károk visszaszorítása érdekében.

A második megfontolás azon alapul, hogy az igazságtalan hibáztatás tilalmának kompromisszummentes érvényesítésére való törekvés akadályozza az *igazságos hibáztatást*. Tekintsük úgy, hogy policy-döntést kell hoznunk arról, hogy mikor tekintünk valakit hibáztathatónak valamely cselekedetéért, vagyis felelősségtulajdonítási gyakorlatunkról kell döntenünk.[14] Az ideális természetesen az lenne, ha akkor és csak akkor tekintenénk valakit hibáztathatónak, ha az illető valóban felelős. Az ideális megoldás azonban episztemikus helyzetünknél fogva elérhetetlen

[14] Valakit valamiért hibáztathatónak tekinteni nem ugyanaz, mint ténylegesen hibáztatni. Előfordul, hogy valaki hibáztatható, mégis helytelen hibáztatnom, például abban az esetben, ha ugyanazt a vétket én magam is rendszeresen elkövetem.

számunkra, hiszen, mint az előző szakaszban láttuk, nem szoktuk tudni megállapítani, hogy a tudatlanságból elkövetett cselekedet hátterében akratikus cselekedet áll-e. Ezért akármilyen megoldást választunk is, olykor helytelenül fogjuk a felelősséget megállapítani. Vagy olyanokat is felelősnek ítélünk, akik nem azok, vagy olyanokat sem ítélünk felelősnek, akik azok. Mármost, ha gyakorlatunkat úgy szabályozzuk, hogy mindenáron elkerüljük az igazságtalan hibáztatást, akkor olyanokat sem fogunk hibáztathatónak tartani, akik ténylegesen felelősek. Márpedig az igazságtalan hibáztatás elkerülése mellett jogos erkölcsi érdekünk fűződik ahhoz is, hogy azokat, akik felelősek valamilyen helytelen tettért, hibáztathatónak tartsuk. Ezért egy olyan felelősségtulajdonítási gyakorlat, amely e két érdeket valamilyen elfogadható módon kiegyensúlyozza, erkölcsileg helyes lehet még abban az esetben is, ha olykor igazságtalansággal jár. Ezért nem igaz, hogy az igazságtalan hibáztatás minden körülmények között erkölcsileg elfogadhatatlan.

A második ellenvetés az érv jellegét kifogásolja. Az, hogy tényleges felelősségtulajdonítási gyakorlatunkat azért kell előnyben részesítenünk a revizionista által proponált gyakorlattal szemben, mert hatékonyabb erkölcsi szabályozást tesz lehetővé, melynek révén súlyos károkat és sérelmeket kerülhetünk el, konzekvencionalista érv. Ez azért problematikus, mert a konzekvencionalizmus nem feltétlenül a helyes etikai álláspont. Ez az ellenvetés viszonylag egyszerűen megválaszolható azzal, hogy felelősségtulajdonítási gyakorlatunk konzekvencionalista igazolása nem jelent teljes körű elkötelezettséget a konzekvencionalizmus mellett. A deontologikus felfogás jól ismert nehézsége, hogy kötelességeink betartása morális katasztrófát eredményezhet, s a felfogás hívei sokféle javaslattal éltek ennek orvoslására. E javaslatok révén az iménti érv akár egy deontologikus felfogásba is beilleszthető.[15]

A harmadik és egyben utolsó ellenvetés szerint felelősségtulajdonítási gyakorlatunk iménti védelme nagyon is emlékeztet arra a Schlickhez (1930) és Smarthoz (1961) köthető, köztudottan problematikus álláspontra, amelyet Strawson „csőlátó utilitarizmusnak" nevezett (Strawson 1962/2013. 262). Ezen álláspont szerint az erkölcsi értékítéletek nem a múltba, hanem a jövőbe tekintenek: nem a cselekedeteket értékelik, hanem a cselekvő jövőbeli visel-

[15] Az előző bekezdésben kifejtett érv nem konzekvencionalista, s nemcsak a konzekvencionalista érv védelmében használható fel, hanem önálló érvként is szolgálhat a revizionizmus ellen. Ebben a formában azonban kevesebbet ér el a konzekvencionalista érvnél. A konzekvencionalista érv szerint a gyakori igazságtalanságról (8) a felelősségtulajdonítási gyakorlatunk helytelenségére irányuló következtetés téves, mert (9) igaz. Az előző bekezdés érvelése csak annyit mutat meg, hogy (8)-ból nem feltétlenül következik (9): *amennyiben* lehetséges olyan felelősségtulajdonítási gyakorlat, amely a revizionista javaslatánál szerencsésebben egyensúlyoz két erkölcsi érdekünk között, akkor ez, hiába eredményez gyakran igazságtalan hibáztatást, nem tekinthető tévesnek. (9) azért nem következik, mert a revizionista adós marad annak megalapozásával, hogy a tényleges felelősségtulajdonítási gyakorlat nem egyensúlyoz szerencsésebben. A konzekvencionalista érv ezzel szemben azt is megmutatja, hogy felelősségtulajdonítási gyakorlatunk szerencsésebben egyensúlyoz, így a revizionista érv nem pusztán kiegészítésre szorul, hanem hibás.

kedését kívánják befolyásolni. Egy értékítélet nem attól helyes, hogy az illető személy milyen körülmények között és mit tett, hanem attól, hogy elősegíti, hogy az illető a jövőben helyesen viselkedjen. Csakhogy ez fenomenológiailag teljesen hamis, hiszen a hibáztató értékítéletek meghozatalakor nem szoktunk tudatában lenni semmilyen arra irányuló szándéknak, hogy az illető viselkedését megváltoztassuk, hanem inkább felháborodást vagy nehéztelést érzünk. Ráadásul az a hozzáállás, amely az álláspont szerint az értékítéletekben megnyilvánul, önmagában is visszatetsző. A Schlick–Smart-féle álláspont alapján az értékítéletek megfogalmazásakor, Strawson kifejezésével élve, „objektív attitűdöt" veszünk fel a másik iránt, vagyis mintegy társadalompolitikai tárgynak tekintjük, akit irányítani kell, akit kézben kell tartani, aki nevelésre vagy gyógykezelésre szorul (Strawson 1962/2013. 247). Tekintettel Schlick és Smart behaviorista tendenciáira, az erkölcsi ítélkezés afféle kifinomult kutyaidomításnak tűnik. Márpedig, ha nem gyermekekről vagy mentális problémáktól szenvedőkről van szó, akkor ez a viszonyulás nem helyénvaló.

Az ellenvetés nem teljesen alaptalan, hiszen az itt előterjesztett érv valóban a jövőbe tekint. Ugyanakkor lényegesen különbözik a Schlick- és Smart-féle állásponttól: a gyakorlat egészére vonatkozik, míg a Schlick- és Smart-féle álláspont minden egyes konkrét értékítéletre. Amellett érveltem, hogy a tényleges felelősségtulajdonítási gyakorlatra épülő erkölcsi szabályozás sokkal kedvezőbb következményekkel jár, mint a revizionista felfogásra épülő szabályozás. Az érv nem feltételezi, hogy egyáltalában tudatában vagyunk a gyakorlat ilyen következményének, s azt végképp nem feltételezi, hogy az értékítéletek kimondásakor tudatosan mások viselkedésének megváltoztatására törekednénk.[16]

Összefoglalás. A revizionista érv szerint minden vétkes cselekedet vagy akratikus, vagy vétkes tudatlanságból fakad, mely utóbbi esetben a tudatlanság valamilyen korábbi akratikus cselekedet következménye. Mivel pedig az akratikus cselekedetek ritkák, cselekedeteinkért jóval ritkábban vagyunk felelősek, mint gondolni szoktuk; tehát felelősségtulajdonítási gyakorlatunk téves és revízióra szorul. Megengedtem, hogy a revizionista érv helyes addig a pontig, hogy cselekedeteinkért jóval ritkábban vagyunk felelősek, mint gondolni szoktuk, és ezért gyakran igazságtalanul hibáztatunk, de amellett érveltem, hogy felelősségtulajdonítási gyakorlatunk mégsem téves. Az érvelés első pillére az volt, hogy a revizionista felfogásra támaszkodó erkölcsi szabályozás kevésbé hatékony, azaz kevésbé alkalmas arra, hogy gondolkodásunkat és viselkedésünket befolyásolja; a második pedig az, hogy jobban járunk, ha az igazságosságból engedünk, nem pedig a hatékonyságból.

[16] Vargas (2010) részletesebb választ ad erre az ellenvetésre, és összesen öt különféle ellenvetéssel szemben védelmezi álláspontját, hogy a felelősségtulajdonítási normákat következményeik alapján kell igazolni. Tárgyalja az itt szereplő második ellenvetést is, és ugyanilyen megfontolásból és ugyanilyen gyorsan elutasítja.

IRODALOM

Arneson, Richard J. 2003. The Smart Theory of Moral Responsibility and Desert. In Serena Olsaretti (szerk.) *Desert and Justice*. Oxford, Clarendon Press. 233–258.

Bernáth László 2019. *Morális felelősség, érdem és kontroll – A morális felelősség metafizikája*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont – L'Harmattan.

Haidt, Jonathan 2003. The Moral Emotions. In Richard J. Davidson – Klaus R. Scherer – H. Hill Goldsmith (szerk.) *Handbook of Affective Sciences*. Oxford, Oxford University Press. 852–870.

Huoranszki Ferenc 2011. *Freedom of the Will: A Conditional Analysis*. New York – London, Routledge.

Jefferson, Anneli 2019. Instrumentalism about Moral Responsibility Revisited. *The Philosophical Quarterly*. 69/276. 555–573.

Levy, Neil 2011. *Hard Luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*. New York, Oxford University Press.

McGeer, Victoria 2012. Co-reactive Attitudes and the Making of Moral Community. In Catriona MacKenzie – Robin Langdon (szerk.) *Emotions, Imagination and Moral Reasoning*. New York, Psychology Press. 299–326.

McGeer, Victoria 2013. Civilizing Blame. In D. Justin Coates – Neal A. Tognazzini (szerk.) *Blame. Its Nature and Norms*. Oxford, Oxford University Press. 162–188.

McGeer, Victoria 2014. P. F. Strawson's Consequentialism. In David Shoemaker – Neal Tognazzini (szerk.) *Oxford Studies in Agency and Responsibility: 'Freedom and Resentment' at 50*. Oxford, Oxford University Press. 2. kötet. 64–92.

McGeer, Victoria – Pettit, Philip 2015. The Hard Problem of Responsibility. In David Shoemaker (szerk.) *Oxford Studies in Agency and Responsibility*. Oxford, Oxford University Press. 3. kötet. 160–188.

Nichols, Shaun 2007. After Incompatibilism: A Naturalistic Defense of the Reactive Attitudes. *Philosophical Perspectives*. 21. 405–428.

Pereboom, Derk 2001. *Living Without Free Will*. Cambridge, Cambridge University Press.

Pereboom, Derk 1995/2003. Determinizmus al dente. Ford. Bárány Tibor. In Réz Anna (szerk.) *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*. Budapest, Gondolat. 80–115.

Réz Anna 2013. *Responsibility as Attributability: Control, Blame, Fairness*. PhD értkezés. Central European University.

Rosen, Gideon 2003. Culpability and Ignorance. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 103/1. 61–84.

Rosen, Gideon 2004. Skepticism about Moral Responsibility. *Philosophical Perspectives*. 18. 295–313.

Rudy-Hiller, Fernando 2018. The Epistemic Condition for Moral Responsibility. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition). URL: < https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-responsibility-epistemic >.

Schlick, Moritz 1930. *Fragen der Ethik*. Wien, Verlag von Julius Springer.

Smart, John Jamieson Carswell 1961. Free-Will, Praise and Blame. *Mind*. 70/279. 291–306.

Smith, Holly 1983/2013. Vétkes tudatlanság. Ford. Szántó Veronika. In Réz Anna (szerk.) *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*. Budapest, Gondolat. 177–206.

Sommers, Tamler 2007. The Objective Attitude. *The Philosophical Quarterly*. 57/228. 321–341.

Strawson, Peter Frederick 1962/2013. Szabadság és neheztelés. Ford. Veres Máté. In Réz Anna (szerk.) *Vétkek és választások. A felelősség elméletei*. Budapest, Gondolat. 239–264.

Vargas, Manuel 2010. Moral Influence, Moral Responsibility. In Nick Trakakis – Daniel Cohen (szerk.) *Essays on Free Will and Moral Responsibility*. Newcastle, Cambridge Scholars Press. 90–122.

Vargas, Manuel 2013. *Building Better Beings: A Theory of Moral Responsibility*. Oxford, Oxford University Press.

Wieland, Jan Willem 2017. Introduction: The Epistemic Condition. In Philip Robichaud – Jan Willem Wieland (szerk.) *Responsibility: The Epistemic Condition*. Oxford University Press. 1–27.

Zimmerman, Michael J. 1997. Moral Responsibility and Ignorance. *Ethics*. 107/3. 410–426.

Zimmerman, Michael J. 2008. *Living with Uncertainty: The Moral Significance of Ignorance*. Cambridge, Cambridge University Press.

Fazekas Péter – Gyenis Balázs –
Hofer-Szabó Gábor – Kertész Gergely

Okság: egy dinamikus rendszereken alapuló megközelítés*

I. BEVEZETÉS

Az 1974-es, *Pokoli torony* című katasztrófafilmben az Üvegtorony túlterhelt vezetékei rövidzárlatot okoznak egy tárolóhelyiségben. A tárolóhelyiség tele van gyúlékony anyaggal, a levegő oxigéntartalma normális, ezért mikor a vezetékekben előáll a rövidzárlat és heves szikrázásba kezdenek, a gyúlékony anyag lángra kap, és a tűz felemészti az épületet. A rövidzárlat megjelenése gyúlékony anyag és elegendő oxigén jelenlétében oda vezet, hogy az Üvegtorony porig ég.

Az alábbiakban egy új okságelméletet mutatunk be a fentihez hasonló oksági leírások és állítások elemzésére, értelmezésére. A cikk megközelítése több év közös munkájának eredménye, amelyről az első publikáció 2019 végén jelent meg (Fazekas et al. 2019). Célunk, hogy a magyar közönség számára is bemutassuk a vállalkozás főbb irányvonalait, és ösztönözzünk az elmélet részleteinek közös továbbgondolására.

Általában igaz, hogy az okság filozófiai elemzései vagy a mindennapi oksági diskurzus megértésére koncentrálnak a mindennapi oksági állítások igazságfeltételeinek vizsgálatán keresztül, vagy pedig megpróbálják azonosítani azokat a fizikából eredeztethető relációkat, amelyek legjobb tudományos tudásunk szerint megalapozhatják oksági állításainkat vagy legalábbis azok jelentős részét. Ezt a két utat szokás az irodalomban a fogalmi elemzés és az empirikus elemzés kettősével jelölni (Dowe 2000). Az okság klasszikus és újabb kontrafaktuális elméletei (Lewis 1973; Woodward 2003) az első utat követik, míg az okság ismert fizikai elméletei (Salmon 1984; Dowe 2000) a második úton haladnak.

Az itt javasolt új oksági elmélet kiindulópontjában a második úthoz áll közelebb, mégis célul tűzi ki, hogy megfeleljen az első út kihívásainak is. Az elmélet nemcsak ihletet merít abból, ahogyan bevett fizikai elméletek jellemzik a hasonló rendszereket, hanem remélhetőleg közvetlenül is képes összeegyeztetni a mindennapi oksági állításokat és az oksággal kapcsolatos intuíciókat a fizikai rendszerek leírására a dinamikai rendszerek által használt, bevett fogalmi kész-

* Ez az írás egy korábban angol nyelven megjelent kutatás összefoglalását adja (Fazekas et al. 2019).

lettel. Szemben más ismert, fizikai kiindulópontot választó megközelítésekkel, a javaslat nem revizionista. Például az okságot a megmaradó mennyiségek fogalmaiban értelmező oksági elméletek a hiány általi okozás eseteit nem tekintik az okozás valódi eseteinek. Az általunk javasolt oksági elmélet azonban anélkül adja értelmezését a negatív oksági állításoknak, hogy azokat nem valódi vagy kvázi-oksági állításokká fokozná le.

A dinamikus rendszerekre vonatkozó utalás a címben az elmélet alapvető elemzési keretét emeli ki. Talán meglepő, hogy bár több fizikai megalapozású okságelmélet is forgalomban van (Fair 1979; Salmon 1984; Dowe 2000; Kistler 2006), ezen megközelítések egyedi fizikai kölcsönhatások jellemzőire fókuszálnak. Ilyenek a fizikai jelek átvitelét (Salmon 1984) vagy a megmaradó mennyiségeket (Fair 1979; Dowe 2000) alapul vevő elemzések. Ugyanakkor fontos látni, hogy mind a hétköznapi életben, mind a speciális tudományokban tárgyalt oksági helyzetek jellemzően túlságosan összetettek ahhoz, hogy idealizált, egyedi kölcsönhatások halmazaira tudjuk lebontani őket. Példaként gondoljunk arra az oksági állításra, hogy „az alvásmegvonás hallucinációkat okoz", vagy „az alacsony szerotoninszint depressziót vált ki". Az ezen állítások által feltételezett rendszerek a statisztikus mechanika, a káoszelmélet, a kibernetikai elméletek vagy éppen a kognitív tudomány által vizsgált rendszerekre emlékeztetnek, amelyek összetettek, nem elemezhetők idealizált fizikai jelek vagy megmaradó mennyiségek fogalmaiban, és dinamikusak.

Az okság dinamikai rendszerek alapú elmélete ugyanarra az eszköztárra épít, mint amit az említett tudományos elméletek alkalmaznak komplex dinamikai rendszerek leírására, vagyis a rendszerek viselkedését egy, a rendszerek összes lehetséges állapotát leíró ún. állapottérben vizsgálják. Bár az okság dinamikai rendszerek alapú elmélete előfutárának tekinthető Hitchcock (2012) „Laplace-i okság" megközelítése, Hitchcock nem vállalkozott az alapgondolat részletes elméletté formálására, inkább csak egy elmélet megfogalmazásának lehetőségét villantotta fel az ún. oksági kizárási érv értelmezési lehetőségeinek vizsgálata közben. Mi a lehetőség felvillantásán túllépve kísérletet teszünk annak megmutatására, hogyan lehet a magasabb szintű oksági viszonyokat visszavezetni az alacsonyabb szintű dinamikus folyamatokra. Ehhez hasonló oksági elemzésre, tudomásunk szerint, érdemben más még nem vállalkozott.

A cikk II. fejezete részletesen bevezeti az elmélet alapfogalmait és megmutatja, hogyan lehetséges az oksági állítások igazságértékét lehorgonyozni az alul fekvő fizikai rendszerek jellemzőiben. A III. fejezet ízelítőt nyújt abból, hogy ez a megközelítés képes megoldani olyan problémákat, amelyekkel más ismert elméletek nehezen birkóznak meg. A IV. fejezet megfogalmazza a cikk konklúzióit.

II. EGY JAVASLAT AZ OKSÁG ÉRTELMEZÉSÉRE

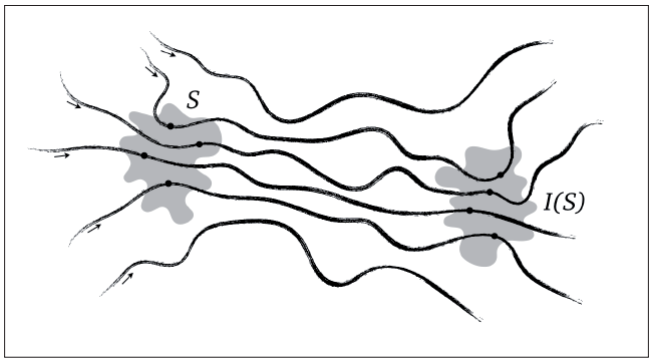
A bevezető példában a rövidzárlat megjelenése gyúlékony anyag és oxigén jelenlétében a lángoló toronyhoz vezetett. A „vezet" szó mögött egy természeti törvényekre alapuló kapcsolat áll, amely fizikai állapotokat köt össze: egy fizikai állapot, ami egyszerre instanciál rövidzárlatot, oxigénnel és gyúlékony anyaggal, ami idővel, a rendszerre érvényes természeti törvényeknek megfelelően, egy másik fizikai állapotba fejlődik, amely a torony lángokban állását instanciálja. Vagyis létezik egy, a fizikai állapotok időfejlődésére vonatkozó tény, ami megalapozza azt, hogy az oksági állítást igaznak tartsuk.

Az oksági állítások által összekötött tulajdonságegyütteseket („rövidzárlat", „gyúlékony anyag", „oxigén jelenléte") instanciáló fizikai állapotok időfejlődésében megmutatkozó kapcsolat azonban önmagában nem elég az oksági állítások igazságértékének rögzítéséhez, tekintve, hogy az oksági állítás maga tulajdonságegyüttesek segítségével van megfogalmazva, és így az állítás igazságértékének függenie kell attól is, hogy milyen további fizikai állapotok instanciálják a tulajdonságegyütteseket, és ezeket a fizikai állapotokat milyen módon köti össze a természeti törvények által előírt időfejlődés. Általánosabban, az oksági állítások igazságértékének függenie kell attól, hogy azok milyen tulajdonságok fogalmaiban vannak kifejezve. Mint látni fogjuk, különböző oksági nyelveken megfogalmazott oksági állítások különböző tulajdonságokra hivatkoznak, amelyek eltérő módokon oszthatják fel a lehetséges fizikai állapotok terét.

Ezek alapján két tényezőt emelhetünk ki, amelyeknek alapvető szerepük van az oksági állítások kiértékelésének szempontjából: (1) egyfelől a fizikai állapotok időfejlődését, amelyet a természeti törvények határoznak meg, (2) másfelől azt, hogy vajon az oksági állítások a fizikai állapotoknak olyan halmazait választják-e ki, amelyek megfelelő, szisztematikus kapcsolatban vannak egymással az általuk instanciált fizikai állapotok időfejlődésének szempontjából. Az alapgondolat dióhéjban így hangzik: egy oksági állítás akkor igaz, ha az állításban előfeltételezett tulajdonságok úgy osztják fel a lehetséges fizikai állapotok terét, hogy az oksági állítás által kiválasztott régiók az időfejlődés szempontjából megfelelő kapcsolatban állnak egymással. Azt, hogy mi tekinthető „megfelelő kapcsolatnak", a cikk további részében részletesen elemezzük.

1. Időfejlődés az állapottérben

Az oksági rendszerek dinamikus rendszerek legalább annyiban, hogy a hozzájuk tartozó fizikai állapotok időben a rájuk vonatkozó fizikai törvényeknek megfelelően fejlődnek. A dinamikus rendszerek jellemezhetők egyfelől a minden lehetséges fizikai állapotukat tartalmazó állapottérrel, másfelől az időfejlődésüket meghatározó törvényekkel.



1. ábra

Az *állapottér* a rendszer összes lehetséges fizikai állapotát tartalmazó absztrakció. Az állapottér egy pontja a rendszer teljes fizikai jellemzésének reprezentációja egy adott időpontban. Az ábráinkon az egyszerűség kedvéért kétdimenziós állapotterekkel dolgozunk majd, de az állapottér általában sokdimenziós, a rendszer szabadságfokait adó független paraméterek egy halmazával jellemezhető tér. A rendszer teljes fizikai állapota időben változik a fizikai törvényekkel összhangban. Ezt az időbeli változást az állapottér különböző pontjait összekötő ún. *trajektória* segítségével követhetjük nyomon.

Az *1. ábra* a teljes állapottér egy részét mutatja. Az *S* régió kiemelt pontjai, amelyek mind a rendszer egy teljes konkrét fizikai állapotát jelölik, különböző trajektóriákat követve (folytonos vonalak az ábrán), idővel mind az *I(S)* régióba fejlődnek, ami úgy is kifejezhető, hogy *I(S)* egy *leképezése S*-nek.

2. Oksági leírások és deskriptív állapotok

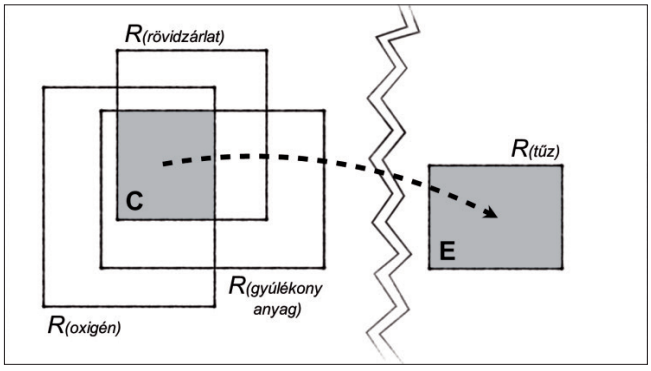
A hétköznapi oksági beszédmód a természetes nyelvi leírások egy halmazára támaszkodik, amikor az okok, okozatok és háttérfeltételek leírására vállalkozik (pl. „rövidzárlat jelenik meg"). Ezek a leírások *deskriptív tulajdonság*okra hivatkoznak, amelyek, a fizikalizmus feltevésével élve, megfeleltethetők az állapottér egy-egy régiójának, vagyis a fizikai állapotok egy halmazának. Léteznek olyan állapottér régiók is, amelyek több deskriptív leírás együttesének felelnek meg, például az a régió, ahol egyszerre van jelen rövidzárlat, gyúlékony anyag és oxigén. Ez a három deskriptív tulajdonsághoz tartozó régió metszete.

A különböző deskriptív tulajdonságokhoz tartozó régiók különböző módokon kapcsolódnak, fedik, vagy éppen nem fedik át egymást, így a deskriptív tulajdonságokhoz tartozó régiók és azok egymáshoz való viszonya további alrégiókra osztja az állapotteret. Ezek az alrégiók komplex tényállásoknak felelnek meg, mivel több deskriptív tulajdonság egyszerre jellemzi őket (pl. a régió, ahol nincs oxigén, nincs rövidzárlat, de van gyúlékony anyag).[1] Az adott oksági diskurzus

[1] A teljes leíráshoz szükséges negatív igazságok száma persze mindig végtelen. Egy deskriptív állapot azonban csak az adott oksági diskurzusban kiemelt tulajdonságokat tartalmazza.

természetes nyelvi leírásaihoz tartozó állapottér régiók metszetei által maximálisan meghatározott alrégiókat *deskriptív állapot*oknak fogjuk nevezni.

A *2. ábra* az állapottér egy lehetséges felosztását ábrázolja, ami megfelel kiinduló példánknak. A deskriptív tulajdonságok régiókhoz (az ábrán *R*-el jelzett téglalapok) kapcsolódnak, metszeteik pedig deskriptív állapotokat határoznak meg. A releváns oksági állítás az ok, a *C* deskriptív állapot (*R(oxigén)* ∩ *R(gyúlékony anyag)* ∩ *R(rövidzárlat)*) és az okozat, az *E* régió (*R(tűz)*) között állít valamilyen kapcsolatot. Azért, hogy könnyebben nyomon követhető legyen az okhoz és az okozathoz tartozó régiók közötti viszony, az ábrákon az okhoz és az okozathoz tartozó régiókat egymástól cikkcakk vonallal elválasztva ábrázoljuk, nem feltüntetve az okhoz és az okozathoz tartozó régiók metszeteit. Ezzel összhangban az okhoz és okozathoz tartozó régiók pontjait összekötő trajektóriák bizonyos szakaszait folytonos vonal helyett szaggatott vonallal ábrázoljuk.



2. ábra

Elméletünk különbséget tesz tehát a fizikai állapot és a deskriptív állapot fogalma között: a fizikai törvények közvetlenül határozzák meg a fizikai állapotok időbeli viselkedését, ám azt, hogy milyen fizikai állapotok tartoznak egy adott deskriptív állapothoz, az adott oksági diskurzus (legyen az a köznyelv, vagy valamilyen speciális tudomány diskurzusa) határozza meg azon keresztül, hogy milyen deskriptív tulajdonságok létét feltételezi, és hogy az ezen deskriptív tulajdonságoknak az állapottér milyen régiói felelnek meg. Elméletünk szerint oksági állításaink az „ok” és az „okozat” névvel illethető régiók kapcsolatáról tesznek állítást, és így elméletünk egyik feladata annak bemutatása, hogy az így értett oksági állítások igazságértéke hogyan horgonyozható le a vonatkozó deskriptív állapotokhoz tartozó fizikai állapotok törvények által meghatározott időfejlődésében.

Oksági elméletünk megközelítésmódját mind elnevezésében, mind tartalmában a dinamikus rendszerek elmélete motiválja. Ez a választás nem esetleges: a dinamikus rendszerek elmélete absztrakt keretként szolgál a jelen fizikai elméleteink túlnyomó részéhez, így tudunk rá támaszkodni anélkül, hogy a filozófiai elemzéshez külön be kellene vezetnünk a fizikai elméletekben magukban eredetileg nem szereplő fogalmakat, mint pl. a „fizikai jel” fogalmát. A dinamikus rendszerek elmélete három kulcsfogalomra épül: a mikroállapot,

az időfejlődés és a valószínűségi mérték fogalmaira. A dinamikus rendszerek elméletének példaértékű alkalmazása a klasszikus termodinamika visszavezetése a statisztikus mechanikára. Ennek Boltzmann-féle változata a makroállapotok egy olyan halmazával dolgozik, amelyek szuperveniálnak a rendszer finom felbontású mikroállapotain. A feladat a statisztikus termodinamika esetében a makroszintű törvények, például a klasszikus termodinamika 2. főtételének magyarázata a mikroszintű viselkedés és valószínűségi feltételezések alapján. Az általunk vázolt oksági elméletben a mikroállapotokkal a fizikai állapotok, a makroállapotokkal a deskriptív állapotok, és a makroszintű törvényekkel az oksági állítások állnak párhuzamban. Az oksági elemzéshez úgyszintén kölcsönözzük az állapottér, az időfejlődés és a mikro-makro szuperveniencia fogalmi eszközeit is, valamint a dinamikai rendszerek által használt valószínűségi mérték fogalma alá tudja támasztani a (hamarosan említést nyerő) fizikai állapotok „túlnyomó részének" fogalmát is.

3. Oksági állítások és projektív állapotok

Elméletünk szerint egy oksági állítás igazságértéke attól függ, hogy az általa kiválasztott deskriptív állapotoknak megfelelő fizikai állapotokat hogyan köti össze az időfejlődés. Nevezetesen attól, hogy vajon az ok régióhoz tartozó fizikai állapotok túlnyomó része egy karakterisztikus időkereten[2] belül az okozat régióba fejlődik-e. Tehát akkor igaz, hogy a rövidzárlat oxigén és gyúlékony anyag jelenlétében a torony kigyulladásához vezet, ha igaz, hogy az ok (*R(oxigén)* ∩ *R(gyúlékony anyag)* ∩ *R(rövidzárlat)*) régióhoz tartozó fizikai állapotok túlnyomó többsége az okozat (*R(tűz)*) régióba fejlődik. A továbbiakban egy olyan deskriptív állapotot, amelyhez tartozó fizikai állapotok túlnyomó része karakterisztikus időkereten belül egy feltételezett okozat régióba fejlődik, az okozat *projektív állapot*ának fogunk nevezni.

Természetesen semmi nem garantálja, hogy egy feltételezett okozat régióhoz létezzen projektív állapot. Az, hogy különböző deskriptív régiók között fennáll-e az a kapcsolat, hogy az egyik régió a másik projektív állapota, a fizikai állapotok időfejlődésén túl függ attól, hogy az oksági állításaink milyen deskriptív tulajdonságokkal dolgoznak, illetve, hogy ezen deskriptív tulajdonságok hogyan vannak megfeleltetve a fizikai állapotok halmazainak. Lehetséges például, hogy az okhoz tartozó deskriptív tulajdonságok által kiválasztott régióból induló tra-

[2] A mindennapi oksági beszédmód erősen érzékeny az oksági relációk időbeliségére. Nem elég, hogy egy adott állapot egy másikba fejlődik véges idő alatt. Ennek egy elfogadható időkereten belül kell megtörténnie, olyanban, ami jellemző azokra az oksági hatásokra, amelyeket az adott oksági diskurzus igyekszik megragadni. Az egy régióhoz tartozó egyedi fizikai állapotok némileg eltérő idő alatt fejlődhetnek az okozat régióba, de mind a karakterisztikus időkereten belül maradnak.

jektóriák nagyobb része nem az okozathoz tartozó régióba fejlődik. És az is lehetséges, hogy nincs is olyan deskriptív tulajdonságokkal jól jellemezhető régió, ahonnan az időfejlődés a trajektóriák nagy részét az okozat régióba viszi.

4. Az oksági leírások illeszkedéséről

Egy adott oksági diskurzus sikeressége tehát függ attól, hogy olyan deskriptív tulajdonságokra támaszkodik és olyan oksági állításokat tesz, amelyekkel igazzá válik, hogy az általuk kijelölt okozat régió befogadja az általuk kijelölt ok régió trajektóriáinak túlnyomó részét. Más szóval, az oksági diskurzusban szereplő deskriptív tulajdonságoknak úgy kell körülhatárolniuk az okokat és az okozatokat, hogy az garantálja a trajektóriák szisztematikus csatornázását az ok és az okozat között.

Vegyük ismét példaként azt a mindennapi oksági diskurzust, amelyben szerepelnek az „oxigén", a „gyúlékony anyag" és a „rövidzárlat" jelenléte mint deskriptív tulajdonságok, és vegyük a hozzájuk tartozó fizikai állapotok régióinak metszetét, a szándékolt ok régiót. Jelölje ezt a régiót *C*. A természeti törvények által megszabott időfejlődés minden, a *C* régióhoz tartozó fizikai állapotot egy másik fizikai állapotba fejleszt; ezen új, időben előretolt fizikai állapotok egy *I(C)* halmazt alkotnak. A fizikai időfejlődéshez tökéletesen illeszkedő oksági diskurzus olyan lenne, amelyben szerepel olyan deskriptív tulajdonság vagy tulajdonságegyüttes, amelyhez tartozó régiónak az *I(C)* halmaz pontosan megfelel.

Ám az oksági diskurzus a legritkább esetben illeszkedik ilyen pontosan a fizikai időfejlődéshez. Például a „tűz" jelenlétéhez mint deskriptív állapothoz tartozó régió (jelölje *E*) nyilván nem felel meg *I(C)*-nek, hiszen a *C* régió fizikai állapotain túl például azon *K* fizikai állapotok jó része is a „tűz" régiójában végzi, amelyeket, az „oxigén" és a „gyúlékony anyag" jelenléte mellett a „rövidzárlat" helyett „gyufasercenés" jelenléte jellemez. Más szóval, amennyiben túlságosan alacsony felbontással írjuk le az okozatot, akkor a hozzá tartozó fázistér régió olyan kiterjedtté válik, hogy annak számtalan különböző projektív állapota (*C* és *K*) is lehet. Ez problémát jelenthet, ha arra lennénk kíváncsiak, hogy mi is a „tűz" oka – mint később látni fogjuk, bizonyos esetekben pontosan arra van szükség, hogy az okozat régiót szűkítsük.

Ám a leírás finomítása (az okozat régió szűkítése) nem mindig járható út, ahogy ez a példából szintén kitűnik. A „tűz" jelenlétéhez tartozó *E* régió ugyan tág, de még így sem annyira tág, hogy akár csak magába foglalja az *I(C)* halmaz egészét: vannak olyan *C*-beli fizikai állapotok, amik ugyan instanciálják az „oxigén", „gyúlékony anyag" és „rövidzárlat" jelenlétét, ám nem fejlődnek az *E* régióba, például azért nem, mert egy váratlanul betorpanó tűzoltó a tűz kialakulását megakadályozza. Ez a jelenség nem meglepő, egyszerűen azt mutatja, hogy oksági állításaink ritkán mentesek a kivételektől. Az oksági állítás – miszerint a

rövidzárlat oxigén és gyúlékony anyag jelenlétében tüzet okoz – robusztussága függ attól, hogy ez az instanciáló fizikai állapotok mekkora részére igaz: a váratlanul betorpanó tűzoltók és más kivételek szerencsére ritkán fordulnak elő, és így, ha *C* nem is minden fizikai állapota, de legalábbis *C* fizikai állapotainak többsége az *E* régióban végzi, tehát a „*C* okozza *E*”-t egy robusztus oksági állítás. Ha azonban az okozat régiót túlságosan finom felbontásban írjuk le, és így az okozat régió nagyon szűk lenne, könnyen előfordulhat, hogy az oknak tekintett régió fizikai állapotainak többsége nem végzi az okozat régióban, és az oksági állítás sok kivételtől hemzsegő, kevéssé robusztus állítássá válik.

Az oksági diskurzus sikeressége függ attól, hogy az oksági állításai mennyire robusztusak. Minél több, az ok régiójához tartozó fizikai állapot fejlődik az okozat régiójába karakterisztikus időkereten belül, annál robusztusabb lesz egy oksági állítás. Az okok kutatásakor feladatunk tehát az is, hogy az okozat lehatárolása után megtaláljuk azt a legszűkebb projektív ok régiót, amelyből a lehető legtöbb fizikai állapot fejlődik az okozat állapotba. Így kapjuk meg a lehető legrobusztusabb oksági állítást.

5. A tipikus ok fogalma

Ahogyan a példában láttuk, egy adott okozathoz („tűz”) számos különböző projektív állapot is tartozhat (*C*: „oxigén és gyúlékony anyag és rövidzárlat” jelenléte; *K*: „oxigén és gyúlékony agyag és gyufasercenés” jelenléte), ti. számos olyan deskriptív állapot is létezhet, amelyet instanciáló fizikai állapotok többsége karakterisztikus időn belül ugyanazon okozat régióba fejlődik. Ugyan az okozat régió szűkítése (a minket érdeklő okozat pontosabb behatárolása) vezethet a hozzá vezető projektív állapotok számának csökkenéséhez, a szűkítés lehetősége nem mindig járható út: egyrészt az oksági diskurzus kitüntetheti a szempontjából érdekes okozat régiót, másrészt szókészletében nem feltétlenül találhatóak olyan deskriptív tulajdonságok, amelyek az okozat régió további szűkítését lehetővé tennék.

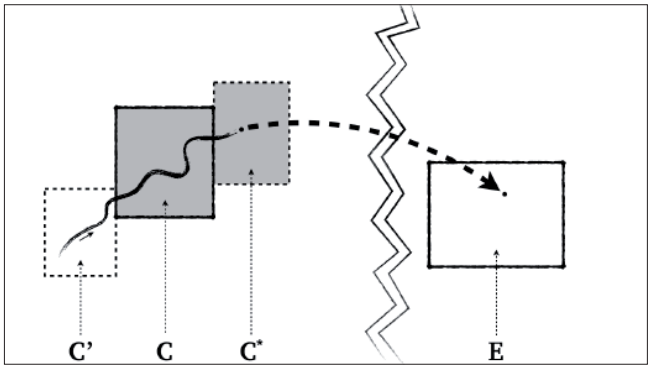
Ilyen esetekben azonban még mindig beszélhetünk az okozat *tipikus okáról*, a következő módon. Az okozatot („tűz”) instanciáló minden fizikai állapotnak az időfejlődés megfeleltet egy trajektóriát, amelyen az időben visszafelé lépkedve nyomon követhetjük, milyen korábbi fizikai állapotokon, és így milyen projektív állapotokon keresztül jutottunk el hozzá. Például az Üvegtorony tüzét instanciáló fizikai állapotokhoz tartozó trajektóriák korábban a *C* régión haladtak keresztül (de nem haladtak keresztül a *K* régión), míg a születésnapi tortám gyertyájának tüzét instanciáló fizikai állapotokhoz tartozó trajektóriák korábban a *K* régión haladtak keresztül (de nem haladtak keresztül a *C* régión). Minden, az okozatot instanciáló fizikai állapothoz feljegyezzük, hogy a trajektóriája korábban mely projektív állapotokon haladt keresztül. Attól függően, hogy az oko-

zat régión áthaladó trajektóriák kisebb vagy nagyobb hányada haladt át korábban egy adott projektív állapoton, az adott projektív állapot tekinthető az okozat kevésbé vagy inkább valószínű okának. Ha pedig létezik olyan projektív állapot, amelyen keresztül az okozat régión áthaladó trajektóriák többsége korábban áthaladt, úgy az ilyen projektív állapotot tekinthetjük az okozat *tipikus projektív állapotának*.

6. Az oksági relevancia kérdése és az elsődleges projektív állapot kiválasztása

Nem csak különböző trajektóriák visszakövetésével találhatunk különböző projektív állapotokat ugyanahhoz az okozat állapothoz: akár egy konkrét trajektória is több projektív állapoton haladhat keresztül. Haladjunk visszafelé egy konkrét trajektórián a példában, ahol az okozat (*E*) az Üvegtorony leégése. Legyen *C** a következő leírás: tűz tört ki a raktárhelyiségből oxigén és gyúlékony anyag jelenlétében. *C** ugyanúgy projektív állapota lesz az Üvegtorony leégésének, mint a korábban azonosított *C* (amely szerint a raktárhelyiségben oxigén és gyúlékony anyag jelenlétében rövidzárlat jelent meg), hiszen azon fizikai állapotok többsége, amely a raktárhelyiségben tűz kitörését instanciálja oxigén és gyúlékony anyag jelenlétében, szintén az Üvegtorony leégéséhez vezet. A két projektív állapot, *C* és *C** viszonya, időbeli egymásra következése a konkrét trajektória mentén (folytonos fekete vonal) jól követhető a *3. ábra* segítségével: *C** deskriptív állapot *C* után helyezkedik el. A kérdés az, hogy ez a két deskriptív állapot ugyanannyira releváns oka-e az okozatnak.

Ahogy időben egyre közelebb haladunk az Üvegtorony füstölgő romjaihoz, újabb és újabb leírásokat adhatunk, amelyek az előbb jelzett sorba illeszkednek, és a tűz terjedésének egyre későbbi fázisait feltételezik. Ugyanakkor az is világos, hogy ami például egy biztosítási nyomozót érdekelne, az az a kérdés, hogy mi indította el a tüzet, hogyan kezdődött el a folyamat. Ahogyan Strevens (2004) fogalmaz, az ok keresésekor általában azt a megkülönböztetett eseményt keressük, ami a jövőbeli eseménysorokat az okozat felé kezdte terelni.



3. ábra

A mi esetünkben Strevens „jövőbeli eseménysor”-ai a konkrét trajektóriához tartoznak, a jövőbeli eseménysorok megfele-

lő irányba „terelése" pedig arra vonatkozik, hogy egy adott deskriptív állapot milyen változást hoz a rajta áthaladó trajektóriák többségének viselkedését tekintve, egy ezt a deskriptív állapotot a konkrét trajektórián időben megelőző deskriptív állapothoz képest. Ahol egy konkrét trajektórián haladva átlépünk egy nem projektív állapotból egy projektív állapotba, ott pontosan ilyen változás történik. Példánkban az aktuális trajektória egy oxigént és gyúlékony anyagot tartalmazó, ám rövidzárlattal még nem rendelkező raktárszoba deskriptív állapotából (ábrán: *C'*), amely még nem projektív állapota az Üvegtorony leégésének, lép át abba a deskriptív állapotba (*C*), ahol a rövidzárlat megjelenik, és amely már projektív állapota az Üvegtorony leégésének. Ahogy az a *3. ábrán* is jól látható, *C* egy sorsfordító deskriptív állapot. Onnantól, hogy a trajektória belép *C*-be, elsősorban olyan más trajektóriák társaságában van, amelyek az okozatba fejlődnek, míg előtte ez nem volt igaz rá.

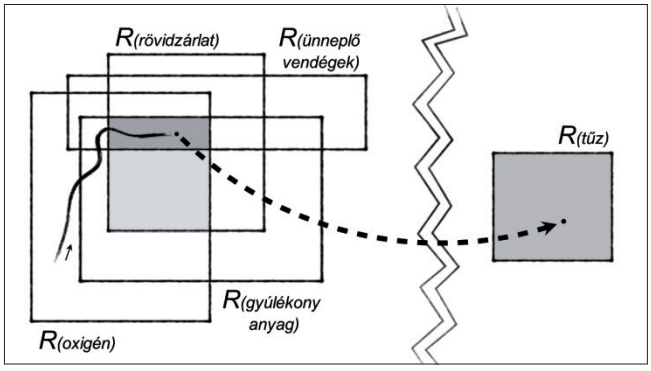
Egy okozat azon projektív állapotát, amelybe egy konkrét trajektória megelőzőleg egy olyan deskriptív állapotból érkezik, amely maga nem projektív állapot, az okozat *elsődleges projektív állapot*ának nevezzük. Bár minden, az okozatra nézve projektív állapot oka az okozatnak, *releváns ok*nak az elsődleges projektív állapotot tekintjük.

7. Az okságilag releváns tényezők kiválasztásának problémája

Az eddigiekben az okot olyan deskriptív tulajdonságok együtteseként (deskriptív állapotként) azonosítottuk be, amelyet instanciáló fizikai állapotok többsége karakterisztikus időn belül az okozat régióba fejlődik (projektív állapot), és amely a hasonló tulajdonsággal rendelkező deskriptív tulajdonság-együttesek közül az első (elsődleges projektív állapot). Azonban nem minden, az okot mint deskriptív állapotot definiáló tulajdonság tekinthető egyformán okságilag relevánsnak: ezek közül el kell különítenünk azokat a tényezőket (azokat a deskriptív tulajdonságokat), amelyek ténylegesen hozzájárulnak az okozat megjelenéséhez, azon áltényezőktől, amelyek ugyan szintén az okot definiáló tulajdonságok között szerepelnek, ám nem járulnak hozzá az okozat megjelenéséhez.

Vegyük az eredeti példánkat, de csavarjunk rajta egyet! Néhány perccel azelőtt, hogy a raktárhelyiségben rövidzárlat keletkezne, a szervezők elkezdik az Üvegtorony nyitóünnepségét a közeli nagyteremben. Ebben a gazdagabb leírásban a deskriptív állapotunk a következő lesz: „rövidzárlat" „oxigén" és „gyúlékony" anyag jelenlétében, miközben „a vendégek ünnepelnek". Ez ugyan projektív állapot az Üvegtorony leégésére nézve, de intuitíven világos, hogy a „vendégek ünneplésének" vajmi kevés köze van a később bekövetkező tragikus eseményekhez: ez okságilag nem releváns tényező.

A példában szereplőhöz hasonló, okságilag nem releváns tényezők egyszerűen megragadhatók az általunk javasolt keretelméletben. A *4. ábra* mutatja a



4. ábra

példát. A sötétszürke régió, ami a „rövidzárlat", „oxigén" és „gyúlékony anyag" mellett az „ünneplő vendégeket" is tartalmazza, ugyanúgy projektív állapot, mint a világosszürke, az „ünneplő vendégeket" nem tartalmazó régió. Vegyük észre, hogy az „ünneplő vendégeket" jelölő régió határvonala nem választ el egymástól projektív és nem projektív régiókat (szemben például a rövidzárlatot jelölő régió határvonalával). Ez a különbség teszi lehetővé, hogy elválasszuk az „ünneplő vendégek" jelenlétét mint okságilag nem releváns tényezőt a „rövidzárlat", az „oxigén" és a „gyúlékony anyag" jelenlététől mint okságilag releváns tényezőktől.

Általánosan fogalmazva, egy tulajdonság *okságilag nem releváns tényező*je egy okozatnak, ha hozzáadása vagy elvétele tulajdonságok egy adott együtteséhez nem változtat azon, hogy a tulajdonságegyüttes által meghatározott régió projektív régiója-e az okozatnak. *Okságilag releváns tényezők*nek azokat az (elsődleges projektív állapotot definiáló) tulajdonságokat nevezzük, amelyek együttese az okozat egy projektív régióját definiálja, és amelyek elvétele ezen tulajdonságegyüttesből viszont az okozat egy nem projektív régióját definiálná.

III. AZ ELMÉLET ALKALMAZÁSAI

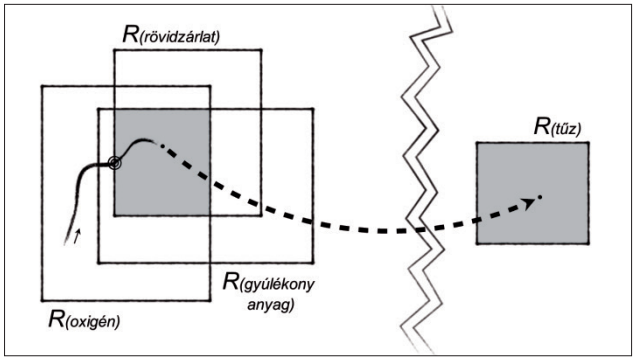
Az itt felvázolt elmélet problémamegoldó erejének bemutatásaként néhány, más okságelméletek kontextusában is sokat tárgyalt példát elemzünk. Elméletünk egyszerűen és problémamentesen alkalmazható számos, más oksági elmélet számára problémás oksági eset, például az ún. prevenció és kettős prevenció eseteinek értelmezésére: fő erénye, hogy ezen eseteket az eddigiekben az Üvegtorony példáján keresztül részletesen elemzett ún. pozitív okság eseteivel teljesen szimmetrikusan kezeli, amint ezt az Olvasó könnyen ellenőrizheti. A cikk hátralevő részében ezért elsősorban olyan példákat válogattunk itt ki, amelyek egyfelől a közismertebb elméleteknek is kihívást jelentenek, illetve amelyek az itt bemutatott elmélet szempontjából is a legnagyobb kihívást jelentik.

1. „Az" ok kiemelése az okságilag releváns háttérfeltételek közül

Az eddig bemutatott elemzés felépítésében eltér a mindennapi oksági beszédmódtól, az ugyanis nem releváns oksági tényezők együttesében, hanem jellemzően egyedi oksági tényezőkben gondolkodik. „Az" ok kiemelése és előtérbe helyezése az egyéb okságilag releváns tényezők háttérbe szorítása mellett, vagyis az úgynevezett oksági szelekció, nemcsak a mindennapi szóhasználatra, de a tudományos oksági állítások jelentős részére is jellemző. Ahogy azt már sokan megállapították, az oksági diskurzus tipikusan két osztályba sorolja az okságilag releváns tényezőket: megkülönbözteti „az" okot és az ún. háttérfeltételeket (Hart–Honoré 1985).

Kiinduló példánk esetében is pontosan így járnánk el a mindennapokban. A „rövidzárlat", „oxigén", „gyúlékony anyag" jelenlétét magába foglaló projektív állapot helyett egyszerűen csak a „rövidzárlatot" említenénk okként. Sőt, a biztosítási nyomozó is ugyanerre a következtetésre jutna. Nézzük, hogyan tud számot adni erről a megkülönböztetésről az itt bemutatott elmélet.

Az elsődleges projektív állapot fogalmára támaszkodva elméletünk természetes módon ki tudja választani „az" okot az állapotot leíró tulajdonságok közül. Emlékezzünk vissza, hogy az elsődleges projektív állapot egy olyan projektív állapot, amit az okozat állapot egy konkrét trajektóriáján visszafelé haladva egy nem projektív deskriptív állapot előz meg. A trajektória által keresztezett projektív és nem projektív régió határát az elsődleges projektív állapotot meghatározó egyik deskriptív tulajdonság (az okságilag releváns tényezők egyike) definiálja, ti. az a tulajdonság, amelyik fennáll az elsődleges projektív állapotra, de nem áll fenn az elsődleges projektív állapotot a trajektórián megelőző nem projektív állapotra. Az *5. ábra* két kis koncentrikus köre mutatja a trajektória szóban forgó határátlépését. Erről a határátlépéskor megjelenő okságilag releváns tényezőről mondhatjuk, hogy megjelenése tereli a jövőbeli eseménysort az okozat irányába, egyedül ez hozza létre ugyanis projektivitásbeli különbséget a megelőző nem projektív állapot és az elsődleges projektív állapot között.



5. ábra

Ez utóbbi tehát a tényező, amit az oksági szelekció kiemel mint „az" okot, ami a tragédiához vezetett.[3] Jelen példában ez a tényező a „rövidzárlat" megjelenése, vagyis itt a rövidzárlat lesz „az" ok. A határfeltételek pedig nem mások, mint az elsődleges projektív állapot további okságilag releváns tényezői,[4] ti. az „oxigén", illetve a „gyúlékony anyag" jelenléte.

2. Az oksági túlderminációeseteinek elemzése

Az oksági túlderminációkifejezés példák egy olyan családjára utal, ahol egynél több redundáns oksági tényező is jelen van, és ezek akár valamilyen értelemben „versenyeznek" is azért, hogy az okozat okai legyenek. A túlderminációesetei közismerten problémát jelentenek az okság kontrafaktuális elméletei számára, hiszen egyik túlderminációló tényezőtől sincs kontrafaktuális függésben az okozat (Lewis 1986). A túlderminációesetei a Mackie-féle INUS elemzés számára is hasonló kihívást jelentenek, hiszen egyik redundáns tényező sem szükséges az okozat megjelenéséhez, ezért egyikük sem lehet INUS feltétel sem (Mackie 1974).[5]

A következőkben a túlderminációegy speciális esetét, az úgynevezett kései kiüresítést[6] vizsgáljuk meg, mivel több elmélet alkotóinak is sok fejtörést okozott, és első közelítésben a jelen elmélet számára is problematikus. (A túlderminációtöbbi esetét az elméletünk jóval egyszerűbben kezeli, ezért tárgyalásuktól itt helyhiány miatt eltekintünk.) A *6. ábra* Ned Hall híres példáját ábrázolja. Billy és Suzy követ dobálnak egy ablakra. Szinte egyszerre hajítják el köveiket: Billy kicsivel korábban, de Suzy nagyobb erővel hajít, és így az ő köve zúzza be az üveget. Billy köve közvetlenül Suzy-é után süvít át az ablaktábla hűlt helyén a levegőben szóródó szilánkok között repülve tovább (Hall 2004).

Ahogy az ábrán is látható, az eddig bemutatott elemzés Billy hajítását hozza ki az ablak betörésének okaként, hiszen a konkrét trajektória az ő dobásának megjelenésével lép be az elsődleges projektív állapotba. Ugyanakkor intuitíven

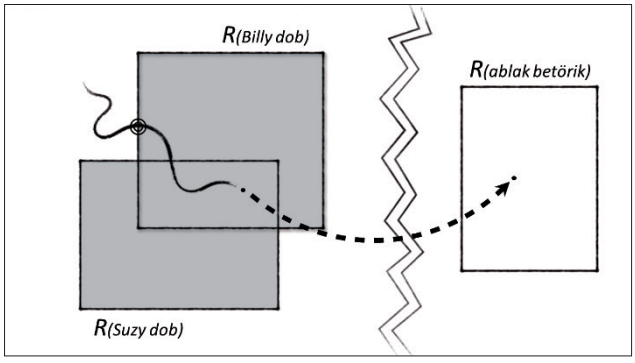
[3] „Az" ok kiemelésének esete jól mutatja, hogy az oksági beszédmódnak milyen esetlegességei vannak. Nem nyilvánvaló például, hogy kiemelhető egyetlen ok a háttérből, például azért, mert két tényező pont egyszerre jelenik meg egy folyamatban, és mindkettő szükséges ahhoz, hogy az okozathoz haladjunk előre, a háttérfeltételekkel együtt pedig már elégségesek is. Ebben az esetben „az" ok a két tényező együttese lehetne csak.

[4] Az oksági szelekciót egyébiránt még a tipikusságot érintő és normatív megfontolások is vezérelhetik. Az itt bemutatott fogalomkészlet a tipikusság értelmezésére alkalmas, azonban a szelekció összetett témakör, ami külön tanulmányt igényel, így a fentinél részletesebb tárgyalására ezért itt nem teszünk kísérletet.

[5] *I*nsufficient, but *N*ecessary part of an *U*nnecessary but *S*ufficient condition. (Nem elégséges, de szükséges része egy nem szükséges, de elégséges feltételnek.)

[6] A *late preemption* kifejezés nehezen fordítható magyarra. A választott kifejezés arra utal, hogy a két potenciális ok közül az egyik feleslegessé teszi a másikat, de csak nem sokkal az okozat bekövetkezte előtt válik egyértelművé, hogy melyik lesz a kimenetel tényleges oka.

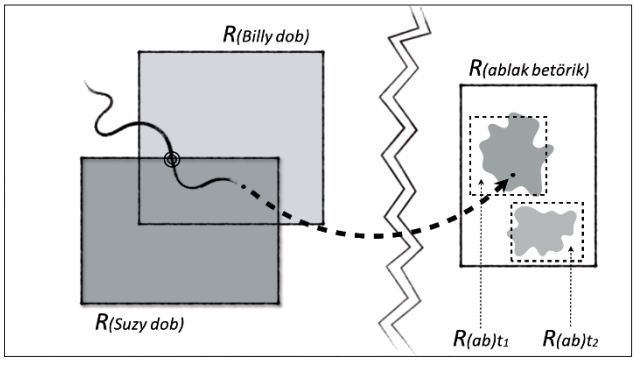
az emberek többsége Suzy hajítását választaná okként, hiszen az ő köve ért oda előbb és törte be az ablakot.



6. ábra

Segíthetünk azonban ezen a problémán, ha felidézzük az oksági leírások illeszkedésének fontosságát, amire a *II.4. alfejezet*ben mutattunk rá. Amennyiben az okozat túl tágan van definiálva, és így a hozzá tartozó állapottér régió túl tág, az oksági érdek szempontjából releváns alrégiójaihoz teljesen más projektív állapotokat rendelhet a rendszer időfejlődése. Ez történik a kései kiüresítés eseteiben is. A 7. *ábra* a *6. ábra* módosított változata. Azt teszi láthatóvá, hogy az eredetileg feltételezett, kitágított okozat állapot (ablak betörik) valójában két elkülönülő alrégiót fed le, amelyeket a rendszer időfejlődése eltérő projektív állapotokhoz kapcsol. Ezek az alrégiók leválaszthatók a kitágított okozat régióról részletezőbb, leszűkítő leírások segítségével, mint amilyen az ablak betörése t_1 időpontban (az $(ab)t_1$ régió az ábrán) és az ablak betörése t_2 időpontban (az $(ab)t_2$ régió az ábrán) (ahol $t_1 < t_2$).

A két alrégió leválasztása azt is megmutatja, hogy ehhez a két leszűkített okozat állapothoz két különböző projektív állapot tartozik. $(ab)t_1$-hez Suzy kőhajítása kapcsolódik elsődleges projektív állapotként, ahogy azt a 7. *ábra* mutatja is. $(ab)t_2$-höz pedig Billy kőhajítása kapcsolódik elsődleges projektív állapotként, de csak abban az esetben, ha Suzy kőhajítása eközben nem történik meg, vagyis, ha a hozzá tartozó konkrét trajektória nem halad át a Suzy dobását jelző régión.



7. ábra

Mindezt felismerve látható, a kései kiüresítés esetek azért félrevezetőek, mert az aktuális trajektória elsőnek egy olyan régióba lép be (Billy dob), ami a kitágított okozat régió egyik alrégiójának ($(ab)t_2$) ugyan elsődleges projektív állapota, de ezen az alrégión az aktuális trajektória sohasem halad keresztül. Azért választja a mindennapi intuíció ugyan-

ezen a trajektórián haladva a következő deskriptív állapotot (Billy dob, és Suzy dob) a kitágított okozat állapot okának, mert az elsődleges projektív állapota az okozat régió másik leválasztott alrégiójának ((ab)t_1) és az aktuális trajektória át is halad azon az alrégión. Suzy dobása pedig egyszerűen azért válik „az" okká a teljes projektív állapoton belül, mert ez a tulajdonság tesz különbséget (ab)t_1 elsődleges projektív állapota és az azt megelőző nem projektív állapot között.

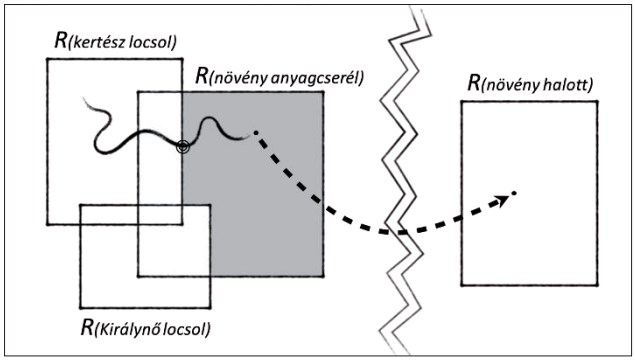
Ez a finomhangolt leírásra alapuló megoldás a kései kiüresítés esetekre közel áll Lewis klasszikus javaslatához (Lewis 1986). Ugyanakkor, míg a klasszikus kontrafaktuális elméleten belül ez egy ad hoc lépésnek tekinthető, addig az itt tárgyalt keretben természetesen adódik, mivel ez a megközelítés azt kívánja, hogy az ok és okozat állapotok leírása ugyanolyan felbontású legyen (ld.: II.4. alfejezet). Az okozat leírásának javasolt finomhangolása ebben az esetben egyszerűen alkalmazkodást jelent az ok oldalán az eredeti leírásban használt felbontáshoz.

3. A hiány általi okozás eseteinek elemzése

Az előzőekben az okozás olyan eseteit tárgyaltuk, amelyek gondot okoztak a kontrafaktuális és INUS elméletek számára. Azonban nem csak az itt tárgyalt megközelítés teljesít jól a túldeterminációs esetek rekonstrukciójában, ezek ugyanis az okság más, ismert fizikai elméleteinek keretei között is jól kezelhetők. A korábban javasolt fizikai elméletek számára azonban komoly kihívást jelentenek a negatív okozás példái, mivel ezekben az esetekben az ok és okozat között vagy nem áll fenn fizikai kapcsolat, vagy csak olyan fizikai kapcsolat áll fenn, ami nyilvánvalóan nem releváns az oksági viszony szempontjából (Schaffer 2000; 2004). Az itt bemutatott elmélet magyarázó ereje éppen az ilyen esetek elemzésén keresztül demonstrálható, hiszen így láthatóvá válik, hogy ebben a keretben azok az esetek is kezelhetők, amelyek a korábban javasolt fizikai elméletek keretein belül nem.

A hiány általi okozás esetét különösen érdemes megvizsgálni az itt javasolt keretelmélet eszközeivel, mert az ilyen típusú esetek kezelése jelenti a legnagyobb kihívást más elméletek számára. Megfelelő kezelésük a kontrafaktuális elméletek keretei között sem triviális (McGrath 2005). Az ilyen esetekben az ok szerepét valaminek az elmaradása, elmulasztása vagy hiánya tölti be. A *8. ábra* a mulasztás általi okozás egy klasszikus esetét mutatja be, ahol a mindennapi intuíció szerint az, hogy a kertész nem locsolja meg a virágot, a virág pusztulásához vezet. Annak a nem aktualizált lehetőségét is jelzi az ábra, hogy a virágot esetleg a királynő locsolja meg a kertész helyett (Beebee 2004). Ami ténylegesen történik ebben a szituációban, az az, hogy a kertész a múltban valamikor locsolta a virágot, de aztán magára hagyja a növényt, ami bár egy darabig még életben marad, de belátható időn belül elpusztul. Ezt a fordulatot jelöli a konkrét trajektó-

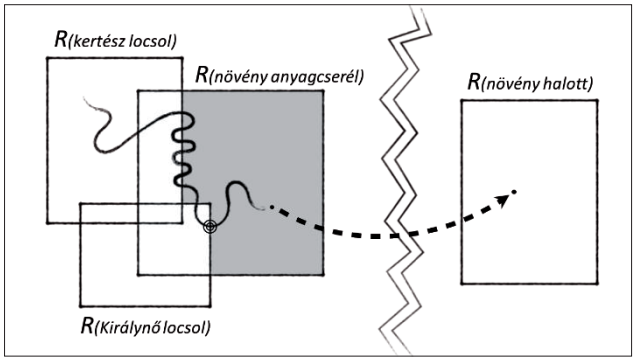
ria végén látható pont, ahonnan az oksági relációt jelző szaggatott nyíl a növény halálához mutat.



8. ábra

A növény halálához tartozó elsődleges projektív állapot az az állapot, amikor sem a kertész, sem a királynő nem locsolja a növényt, de a növény normális biológiai működése még zajlik. Ezt emeli ki az ábra szürkével. A konkrét trajektórián visszafelé haladva az első nem projektív deskriptív állapotban a kertész még locsolja a növényt. Mivel az elsődleges projektív állapot és a megelőző állapot között a kertész locsolása tesz különbséget, a növény halálának „az" oka ez, a locsolás elmaradása lesz. Első közelítésben tehát úgy tűnik, hogy az új elméleti keretben a mulasztás általi okozás is jól kezelhető.

Létezik azonban a mulasztás általi okozásnak olyan változata is, amelyre a fenti elemzés kontraintuitív eredményt ad. Képzeljük el, hogy királynőnk egyszer éppen a kertben őgyeleg, és megpillantja a mi különleges virágunkat, ami felkelti az érdeklődését, olyannyira, hogy még meg is locsolja. Később azonban bokros teendői elvonják az uralkodó figyelmét, aki megfeledkezik a virágról. A kertész ugyan korábban rendszeresen locsolta a virágot, viszont már akkor megfeledkezett róla, amikor a királynő meglocsolta, ezért a virágot a következő kritikus időszakban nem locsolja meg senki, így elpusztul. Ebben a forgatókönyvben, egy esetlegesség miatt, a királynő lesz az, aki utoljára locsolja a növényt annak halála előtt, ahogy azt a *9. ábra* is mutatja.



9. ábra

Ebben a változatban egy másik konkrét trajektória máshonnan lép át az elsődleges projektív állapotba, mint az első változatban, nevezetesen abból a régióból, ahol a királynő locsolja a virágot. Ez viszont azt jelenti, hogy – az előző elemzés módszerét követve – most a királynő locsolásának elmaradását kell a virágpusztulás okának tartanunk. Ez a konklúzió azonban ellentmond a min-

dennapi intuíciónak, ami továbbra is a kertész locsolásának elmaradását emelné ki okként, a királynő őgyelgését mellékes esetlegességnek tekintve, hiszen továbbra is a kertésztől várnánk, hogy rendszeresen locsoljon.

Az azzal kapcsolatos intuíciók, hogy kinek kellett volna locsolni a virágot, az események bekövetkezésének tipikusságával kapcsolatos megfontolásokra épülnek[7] (McGrath 2005). Tipikusan a kertész locsolja a virágot, a Királynő megjelenése efemer jelenség. Korábban láttuk (II.5. fejezet), hogy az itt vázolt elméletben lehetséges egy okozat tipikus okáról beszélni. A tipikus elsődleges projektív állapot az a projektív állapot lesz, amelyikből, az adott okozat felé irányuló projektív állapotok közül, a legtöbb trajektória fejlődik az okozat állapotba. Ha ezt összekapcsoljuk az oksági szelekcióról adott elemzéssel (III.1. alfejezet), akkor éppen a kívánt eredményt kapjuk. A virág elhervadásának a tipikus oka az a régió, amelybe a tipikus elsődleges projektív állapotba érkezve az okozat felé haladó trajektóriák belépnek egy korábbi, nem projektív állapotból. A most elemzett oksági forgatókönyvben ez a kertész locsolásának elmaradása, ami ezeken az említett trajektóriákon haladva a növény halálához vezet.

Érdemes itt még kiemelni a fenti elemzés néhány erényét. Egyfelől, kézenfekvő módon oldja meg a „túl sok negatív ok" problémáját[8] (Beebee 2004, Lewis 2004), ami a kontrafaktuális elméleteknek komolyabb gondot okoz. Az itt tárgyalt keretben viszont elég arra figyelni, hogy a lehetséges alternatív okokhoz tartozó régiók nincsenek rajta az aktuális okozathoz vezető trajektórián. Másfelől, az itt tárgyalt elméletben, pontosan ugyanazzal a módszerrel adunk számot a negatív okozás eseteiről, mint amelyet a pozitív okozás eseteiben is alkalmazunk, hiszen a negatív okok (pl. események elmaradása) pontosan ugyanúgy régiókhoz rendelhetők az állapottérben, mint ahogyan a pozitív okok. Ebben a tekintetben ez az elmélet egységesebb értelmezési keretet nyújt, mint a korábban javasolt fizikai okságelméletek. Ez utóbbiaknak ugyanis, a fizikai mennyiségek átadásának koncepciójára alapuló elemzés mellett, hozzáadott kontrafaktuális fogalomkészletre is támaszkodniuk kell, ami idegen testként kapcsolódik a kiinduló elmélethez, ráadásul a negatív okságot a nem valódi vagy kvázi-okozás kategóriájába száműzi (Dowe 2001, 2004).

[7] Más részük úgy tűnik, hogy normatív elvárásokra épül. Azonban jó érvek szólnak amellett, hogy a normatív elvárások értelmezése nem egy okságelmélet feladata, akkor sem, ha a hétköznapi gondolkodásban az okság bizonyos esetekben összemosódik más, például normatív fogalmakkal.

[8] A probléma lényege, hogy minden oksági összefüggésre igaz, hogy végtelenül sok dolog közbejöhetne és megakadályozhatná az okozat megjelenését. A kontrafaktuális elméletben az okozat minden ilyen nem bekövetkező lehetőségtől ugyanannyira függ. A hétköznapi intuíció azonban világosan kiemel egyes tényezőket ebből a végtelen halmazból.

IV. ZÁRSZÓ

Ez a tanulmány az okság dinamikus rendszerekre alapuló értelmezésének alapvonalait igyekezett bemutatni. Az oksági rendszerek dinamikusak abban a minimális értelemben, hogy az állapotaik változnak, fejlődnek az időben. Az itt javasolt elméleti keretben azt mondhatjuk, hogy végső soron az időfejlődés alapvető tényei határozzák meg oksági állításaink igazságértékét.

Azok a tulajdonságok, amelyekre támaszkodva az oksági diskurzus leír bizonyos tényállásokat, hogy jellemezze az okokat és okozatokat, régióknak feleltethetők meg a rendszer állapotterében, amelyek minden olyan fizikai állapotot tartalmaznak, amelyek megvalósítják a kérdéses tulajdonságokat. Egy deskriptív állapot, ami megfelel egy tényállás leírásának az oksági nyelv szintjén, metszete azoknak a régióknak, amelyek az oksági nyelv szintjén megfelelnek ezeknek a tulajdonságoknak. Egy oksági állítás egy bizonyos fajta kapcsolat meglétét állítja ilyen deskriptív állapotok között: az ok állapot fizikai állapotainak jelentős része az okozat állapotba fejlődik, azaz az ok állapot projektív állapota az okozat állapotnak. Az oksági állítás releváns, amennyiben az ok állapot egyben az okozat állapot elsődleges projektív állapota is.

Amellett, hogy képes számot adni a tipikus okokról, az okságilag releváns tényezőkről, az oksági szelekcióról, a túldeterminációról és a negatív okozás eseteiről, ez az elmélet több különböző bevett elmélet elköteleződéseit is magába olvasztja. Példának okáért, mivel a fizikai törvények által meghatározott trajektóriák alapvető szerepet töltenek be az elemzésben, ez az elmélet kompatibilis Mill okságfogalmával (Mill 1846), de könnyen összeegyeztethető John Norton okságfelfogásával is (Norton 2003). Az, hogy az elsődleges projektív állapot fontos szerepet tölt be az okságilag releváns tényezők meghatározásában, ugyanazt az alapvető, különbségtevő szemléletet tükrözi, mint az okság INUS elemzése és a klasszikus kontrafaktuális elmélet (Psillos 2002), vagy éppen az újabb intervencionista modell (Woodward 2003). Az, hogy ebben az elméletben ahhoz képest állapítjuk meg, hogy mi egy projektív állapot, hogy hogyan definiáltuk az okozatot, közel viszi az elméletet a kontrasztív elméletekhez (Schaffer 2005; 2012). Ezen túl érdemes még megemlíteni, hogy a projektív állapotok központi szerepe Mackie szellemét is idézi, hiszen a projektív állapotokat alkotó releváns tulajdonságok egy az INUS feltételeknek megfeleltethető csoportot képeznek (Mackie 1974).

Ezek a hasonlóságok erénynek tekinthetők. Azt mutatják, hogy a különböző létező okságelméletek az okság eltérő aspektusaira fókuszálnak, amelyek közül egy sem képes kielégítően jellemezni az oksági relációt. Viszont az itt bemutatott keretelmélet integratívnak mondható, amennyiben ezeket az aspektusokat képes egyetlen keretbe foglalni, és így megkísérli meghaladni például azt a megkülönböztetést is, ami az okságot a produktivitás fogalmaiban értelmező megközelítések (Anscombe 1971; Hall 2004), valamint a különbségtevés, illet-

ve kontrafaktuális függés fogalmaiban értelmező megközelítések (Hall 2004) között létrejött. Ezt az integratív jelleget tovább erősítené, ha megmutatnánk, hogy ez az elmélet az okság pragmatikusabb megközelítéseivel is kompatibilis. Az elméletet kidolgozó csoport egyik jövőbeli kutatási célja éppen az, hogy kapcsolatot hozzon létre az itt bemutatott keretelmélet és az intervencionista modellek között.

Végül, de nem utolsósorban, az itt bemutatott új megközelítésnek számos lehetséges alkalmazási területe van. Vegyük most csak a fizikalizmus kérdéskörét és a mentális okozás problémáját. A fizikalizmus mint nézet és a mentális okozás lehetősége körül zajló viták általában a fizikai világ oksági zártságának elve (Papineau 2002) és az oksági kizárási érv körül forognak (Kim 2005). Ugyanakkor az utóbbi időben egyre többen érvelnek amellett, hogy ezek a viták nem veszik figyelembe az egyre erősödő konszenzust, miszerint az oksági beszédmód eleve csak a magasabb szintű leírások világában értelmezhető, hogy a mikroszinten csak determinációról beszélhetünk értelmes módon (Price–Corry 2007; Papineau 2013). Az itt kifejtett fogalmi keret összeegyeztethető ezzel a felfogással is, és így képes lehet új alapokra helyezni ezeket a régóta zajló vitákat.

IRODALOM

Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret 1971. *Causality and Determinism*. Cambridge, Cambridge University Press.

Beebee, Helen 2004. Causing and Nothingness. In John Collins – Ned Hall – Laurie Ann Paul (szerk.) *Causation and Counterfactuals*. Cambridge/MA, MIT Press. 291–308.

Dowe, Phil 2000. *Physical Causation*. New York/NY, Cambridge University Press.

Dowe, Phil 2001. A Counterfactual Theory of Prevention and 'Causation' by Omission. *Australasian Journal of Philosophy*. 79. 216–226.

Dowe, Phil 2004. Causes Are Physically Connected to Their Effects: Why Preventers and Omissions Are Not Causes. In Christopher Hitchcock (szerk.) *Contemporary Debates in Philosophy of Science*. Oxford, Blackwell. 189–196.

Fair, David 1979. Causation and the Flow of Energy. *Erkenntnis*. 14. 219–250.

Fazekas, Péter – Gyenis, Balázs – Hofer-Szabó, Gábor – Kertész, Gergely 2019. A Dynamical Systems Approach to Causation. *Synthese online first*. (DOI:10.1007/s11229-019-02451-y)

Hall, Ned 2004. Two Concepts of Causation. In John Collins – Ned Hall – Laurie Ann Paul (szerk.) *Causation and Counterfactuals*. Cambridge/MA, MIT Press. 225–276.

Hart, Herbert Lionel Adolphus – Tony Honoré 1985. *Causation in the Law*. Oxford, Clarendon Press.

Hitchcock, Christopher 2012. Theories of Causation and the Exclusion Argument. *Journal of Consciousness Studies*. 19/5–6. 40–56.

Kim, Jaegwon 2005. *Physicalism, or Something Near Enough*. Princeton/NJ, Princeton University Press.

Kistler, Max 2006. *Causation and Laws of Nature*. Oxford, Routledge.

Lewis, David 1986. Causation. In uő: *Philosophical Papers*. Oxford. Oxford University Press. *2*. kötet. 159–213.

Lewis, David 2004. Void and Object. In John Collins – Ned Hall – Laurie Ann Paul (szerk.) *Causation and Counterfactuals*. Cambridge/MA, MIT Press. 277–290.

Mackie, John L. 1974. *The Cement of the Universe*. Oxford, Oxford University Press.

McGrath, Sarah 2005. Causation by Omission: A Dilemma. *Philosophical Studies*. 123. 125–148.

Mill, John Stuart 1846. *A System of Logic*. New York, Harper and Brothers.

Norton, John D. (2003) Causation as Folk Science. *Philosophers' Imprint*. 3/4. Reprint In Huw Price – Richard Corry (szerk.) 2007. *Causation, Physics and the Constitution of Reality: Russell's Republic Revisited*. Oxford, Clarendon Press.11–44.

Papineau, David 2002. *Thinking about Consciousness*. Oxford, Clarendon Press.

Papineau, David 2013. Causation is Macroscopic but not Irreducible. In Sophie C. Gibb – Edward Jonathan Lowe –Rögnvaldur Dadi Ingthorsson (szerk.) *Mental Causation and Ontology*. Oxford, Oxford University Press. 126–152.

Price, Huw – Richard Corry (szerk.) 2007. *Causation, Physics and the Constitution of Reality*. Oxford, Clarendon Press.

Psillos, Stathis 2002. *Causation and Explanation*. Chesham, Acumen.

Salmon, Wesley 1984. *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*. Princeton/NJ, Princeton University Press.

Schaffer, Jonathan 2000. Causation by Disconnection. *Philosophy of Science*. 67. 285–300.

Schaffer, Jonathan 2004. Causes Need Not Be Physically Connected to Their Effects: The Case for Negative Causation. In Christopher Hitchcock (szerk.) *Contemporary Debates in Philosophy of Science*. Oxford, Blackwell. 197–216.

Schaffer, Jonathan 2005. Contrastive Causation. *The Philosophical Review*. 114. 297–328.

Schaffer, Jonathan 2012. Causal Contextualisms. In Martijn Blaauw (szerk.) *Contrastivism in Philosophy: New Perspectives*. London, Routledge.

Strevens, Michael 2004. The Causal and Unification Approaches to Explanation Unified – Causally. *Noûs*. 38/1. 154–176.

Woodward, James 2003. *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*. New York/NY, Oxford University Press.

Inan Dániel Haydar

A tudat egysége és mély természete

I. BEVEZETŐ MEGJEGYZÉSEK

Dörzspapírt húzok végig a karomon. Milyen viszony áll fenn a fenomenális tartalom (a keletkezett érzet) és a tartalom tudata között?[1] Alapvetően két lehetőség áll nyitva számunkra: vagy azt mondjuk, hogy tudat és tartalom két ontológiailag külön entitás, vagy azt, hogy inkább egy megbonthatatlan ontológiai egységet alkotó két aspektusról van szó.[2] Ebben az esetben a köztük lévő viszony azonosság vagy konstitúció. Ha ilyen viszony áll fenn köztük, akkor az egyik lehetséges értelmezés egy alapvetően karteziánus típusú megközelítés, miszerint a tartalmak a tudat módosulásai.[3] Természetesen eszerint a tudat ontológiailag alapvetőbb, mint a tartalom. Dainton, úgy tűnik, ennek az utóbbi tézisnek az inverzét vallja (Dainton 2000). Legalábbis ezt sugallja az, hogy tagadja, hogy tudat és tartalom két külön entitás lenne, és a karteziánus értelmezést is elveti (Dainton 2000. 48–57). Saját „egyszerűnek" nevezett koncepcióját azonban nem fejti ki kellően adekvát módon. Azt állítja, hogy a tapasztalat nem más, mint „önmegvilágító" tartalmak (vagy „fenomenális tárgyak") realizálódása (Dainton 2000. 57). Ez viszont erősen azt sugallja, hogy Dainton a tartalmat tekinti ontológiailag alapvetőbbnek.

[1] A tartalmat két feltételen keresztül definiálom: (1) kvalitatív módon jellemezhető és/vagy (2) az introspektív figyelem potenciális tárgya.

[2] Az általam tárgyaltak függetlennek tűnnek az olyan kortárs tudatelméletektől, mint a magasabb rendű (Rosenthal 1986; Lycan 1995) és az azonos rendű monitorozó (Kriegel 2009) elméletek vagy a reprezentacionalizmus (Tye 1995; 2000). Utóbbi a tudattal kapcsolatban arra a kérdésre válaszol, hogy mit „láttatnak" velünk a tudatos állapotok (külsődleges tárgyakat), míg az előbbiek arra, hogy eleve miben áll a tudatos állapotok tudatos volta (a magasabb rendű elméletek esetében abban, hogy tárgyául veszi őket egy metaállapot, míg az azonos rendű elméletek esetében abban, hogy az állapot tárgyául veszi önmagát). Első ránézésre azonban ezek a kérdések függetlenek attól, hogy milyen viszony áll fenn tudat és tartalom között. Más szavakkal, bármit is gondolunk az utóbbiról, az logikailag kompatibilisnek tűnik bármelyik tudatelmélettel. Persze lehetnek „természetes szövetségek", mint amilyen a magasabb rendű elméleteké és a tudatot a tartalomtól ontológiailag elválasztó nézeté (Rosenthal 1991; Coleman 2014).

[3] Ez önmagában nem szükségszerűen jár együtt azzal az elköteleződéssel, miszerint a tudat olyan értelemben szubsztanciális, ahogyan azt Descartes értette (Strawson 2009). Így én sem fogok itt amellett érvelni, hogy a tudat egy *perzisztens* szubsztancia volna.

Az alábbiakban a karteziánus megközelítés mellett igyekszem érvelni. Egyfelől ezért azt törekszem megmutatni, hogy a tudat ontológiailag elsődleges a tartalomhoz képest, másfelől pedig azt, hogy itt mégsem két ontológiailag külön entitásról van szó, hanem egy egység két aspektusáról. Vizsgálódásaimban hangsúlyt kap a tudat egysége, mely kifejezés szimplán arra utal, hogy egy adott pillanatban egyszerre jellemzően számos tartalom van jelen a tudatban. Úgy vélem, hogy a tudat egységének legelegánsabb magyarázatát a karteziánus olvasat nyújtja. Utóbbi megértéséhez hasznos lehet a newtoni értelemben vett tér analógiájához folyamodnunk. A tudat eszerint tehát olyan, mint a tér, a tartalmak pedig a fizikai tárgyaknak feleltethetők meg. Ugyanakkor ezt könnyű úgy elképzelnünk, mintha a tér egy tartály lenne a tárgyak számára, és ez az olvasat a teret és a fizikai tárgyakat két külön létezőként festi le. Ezért nekünk egészen pontosan a tér szuper-szubsztancialista értelmezésére kell gondolnunk, miszerint az anyagi tárgyak a tér módosulásai, vagyis „nem mások, mint a tér egyes, meghatározott tulajdonságokkal felruházott régiói" (Dainton 2000. 73). Ebből kifolyólag a tudatkoncepció, amit javasolok, a tér és a tárgyak viszonyának monista szubsztancialista képével analóg. A tudat eszerint olyan, mint a szubsztanciális tér, a tapasztalati tartalmak pedig ennek a „térnek" a módosulásai.

II. A TAPASZTALAT SZUBJEKTUMA

Elsőként azt igyekszem megmutatni, hogy ha nem hagyatkozunk semmi másra, mint hogy van tudat és van tartalom, akkor is levezethető már pusztán ennyiből, hogy a tartalom nem lehet alapvetőbb, mint a tudat. Vegyük azt az állítást, miszerint a tapasztalat tapasztalót/szubjektumot implikál. Ez konceptuális igazság. Ahogyan például az is az, hogy a hajlás fogalma implikál valamit, ami hajlik. Ahogy én látom, eredeti állításunkat érdemes a tapasztalati vagy megtapasztalt tartalom fogalmán keresztül vizsgálnunk. Hiszen a tapasztalatra mégiscsak úgy gondolunk, mint valamilyen fenomenális tartalom tapasztalati instanciálódására. Ebből kifolyólag az állításunk az lesz, hogy ha van egy tapasztalati tartalom, akkor annak szükségszerűen van egy szubjektuma. Ezt az állítást kétféleképpen lehet értelmezni, és mindkét értelmezésből levezethető, hogy a tartalom nem lehet elsődleges annak tudatához képest. Az egyik értelmezés szerint az eredeti állítás azt jelenti, hogy ha van egy tapasztalati tartalom, akkor azt valaminek szükségszerűen instanciálnia kell (és ebben az esetben a tartalom szubjektuma a tartalmat instanciáló dolog; lásd Dainton 2008. 45–46). A második értelmezés szerint az eredeti állítás azt jelenti, hogy ha van egy megtapasztalt tartalom, akkor szükségszerűen van egy *tudat* is, amely tapasztalja ezt a tartalmat. Hiszen ami *biztos*, hogy létezik, ha létezik tapasztalati tartalom, akkor az a tudat, amely tapasztalja ezt a tartalmat. A tapasztalati tartalom attól tapasztalati, hogy átélt, azaz *jelen van valami számára*. És ez a valami minimálisan értelmezve a tudat.

Hiszen, ha feltesszük, hogy csak tapasztalatok léteznek, akkor is igaz, hogy a tapasztalat tartalma megjelenik valaminek, és ez a valami ebben az esetben csak a tartalom tudata lehet.

Mielőtt rátérek annak igazolására, hogy a tartalom nem lehet alapvetőbb a tudatnál, először is szeretnék amellett érvelni, hogy tarthatatlan, ha a kettőre két ontológiailag külön entitásként gondolunk. Ha ugyanis ez lenne a helyzet, akkor a kettő létezése logikailag függetleníthető lenne egymástól, azaz elméletileg létezhetnének egymás nélkül is. Létezhetnének tehát fenomenális tartalmak úgy, hogy nem egy tapasztalat keretei között instanciálódnak, és létezhetne tartalom nélküli tudat. A két implikált lehetőség közül itt most az előbbi cáfolatára fogok koncentrálni, mégpedig egyszerűen azért, mert véleményem szerint erről könnyebben belátható, hogy lehetetlen.[4] Ennek belátása pedig elég ahhoz, hogy elvessük azt az olvasatot, miszerint tudat és tartalom két külön dolog. Azt is mondhatná ugyanakkor valaki, hogy az ontológiai distinkció nem feltétlenül implikálja a *kölcsönös* függetleníthetőséget. Vegyük a tér és a fizikai tárgyak, mint külön szubsztanciák gondolatát. A koncepcióból nemcsak, hogy nem következik a kölcsönös függetleníthetőség, hanem nem is lehetséges. A fizikai tárgyak annak ellenére, hogy a tértől különálló szubsztanciák, nem létezhetnének tér nélkül, hiszen annál fogva, hogy kiterjedéssel bírnak, eleve csak térbelileg képesek létezni. Ennek mintájára, a gondolatmenet szerint, mondhatnánk azt, hogy a fenomenális tartalmak, bár a tudattól külön entitások, mégsem létezhetnének nélküle. Az érv azonban ebben az esetben rossz analógiára épülne. A fizikai tárgyakról beláthatjuk, hogy miért van a létezésük a tér létéhez kötve. Azért, mert kiterjedéssel bírnak, és a kiterjedés előfeltételezi a teret. Ugyanezt azonban nem tudjuk eljátszani a tartalmakkal. Itt a kiterjedés analógiája a fenomenalitás lenne, ám ha a tartalmat elválasztjuk a tudattól, akkor a fenomenalitást is elválasztjuk tőle, ugyanis az állítás az, hogy a tartalmak mint *fenomenális* tartalmak különböznek a tudattól. Ha azonban a fenomenalitást elválasztjuk a tudattól, semmi okunk azt gondolni, hogy az előbbinek feltétlenül szüksége lenne az utóbbira. Így tehát ha a tartalom a tudattól külön entitás, nincs okunk azt gondolni, hogy ne létezhetne a hiányában. Nagyon is jó okunk van azonban azt gondolni, hogy a szcenárió inkoherens.

Hogyan is fejezhetne ki ugyanis értelmes lehetőséget az az állítás, hogy a fenomenalitás elválasztható a tudattól? Ha megfigyeljük aktuális tapasztalatunkat, abban valószínűleg jelen van mindenféle perceptuális tartalom, érzés és gondolat. A distinkciós tézisből az látszik következni, hogy ezek a tartalmak (fenomenális karakterüket tekintve) létezhetnének pontosan ugyanígy anélkül, hogy egy tudatban mutatkoznának meg. Ez azonban világosan önellentmondásnak tűnik. Ha létezhetnének pontosan ugyanígy, akkor egyszerűen nem lenne

[4] A tartalom nélküli tudat lehetőségét kétségbevonó érvekhez lásd Dainton 2002; Klawonn 2009.

különbség a két szituáció között. Ahogy Dainton megjegyzi, „milyen különbség állhatna is fenn, tekintve, hogy a két esetben egymástól intrinzikusan megkülönböztethetetlen fenomenális tartalmak valósulnak meg?" (Dainton 2002. 39). Ha a tartalmak megtartják fenomenális tulajdonságaikat és karakterüket, felfoghatatlan, hogy mit jelent az, hogy nem egy tudat tartalmaiként léteznek. Mivel a hipotézis szerint megmarad a fenomenális karakterük, rendelkeznek milyenségi *(what-it's-like)* karakterrel. Ugyanakkor nincs egy tudat, melynek valamilyen lenne részesülnie belőlük. Ez azonban önellentmondás, mert a milyenség szükségszerűen valaki/valami számára való milyenség.[5] Értelmetlen azt mondani, hogy lehet valamilyen rendelkezni bizonyos nem tudatos fenomenális tartalmakkal, ám nem valaki számára valamilyen.

Meg kell azonban azt is vizsgálnunk, hogy mi motivál eleve egyeseket arra, hogy vallják: lehetségesek nem megtapasztalt fenomenális tartalmak. Az elsődleges megfontolás itt egyfelől azokra az esetekre támaszkodik, ahol olyan viselkedésekkel találkozunk, amelyek valamilyen fenomenális tartalom létére utalnak, ám úgy gondoljuk, hogy az adott személy számára nem feltétlenül adódik tapasztalatilag ez a tartalom, másfelől azokra az esetekre, ahol intuitíve feltételezzük a fenomenális tartalom meglétét attól függetlenül, hogy az alanya nem mindig van tudatában. Itt olyan példákra kell gondolnunk, mint „a sporttevékenység közben elszenvedett, ám csak később, addig pedig alig (vagy egyáltalán nem) érzett fájdalom, vagy a napokig tartó migrének, melyek a mély alvásból is felébresztik az embert" (Coleman 2020. 70). Az utóbbi esetben olyan viselkedéssel van például dolgunk, mely látszólag a fájdalom funkcionális szerepéhez köthető, és ebből arra következtethetünk, hogy valóban jelen van a fájdalom. Szintén idetartozik a járművezető esete, aki miközben vezet, teljesen másra figyel, mégis sikerül úgy hazaérnie, hogy semmilyen balesetet nem szenved el. Ennek az egyik értelmezése lehetne az, hogy jelen voltak a megfelelő vizuális fenomenális tartalmak, melyeknek a vezető ugyan nem volt a tudatában, ám azok mégis irányították a viselkedését (Lockwood 1989).

A fentebbi megfontolások fényében azt kell tehát mérlegelnünk, hogy az említett példatípusok erősebb okot szolgáltatnak-e arra, hogy elfogadjuk a nem

[5] Ez pontosításra szorul. Nem minden kvalitatív módon jellemezhető jelenség esetében igaz az, hogy konceptuálisan szükségszerű, hogy a milyensége szubjektumhoz van kötve. Paradigmatikus példánkat a színek jelentik. Abból, hogy valami rendelkezik a szín minőségével, fogalmilag nem következik, hogy ez a valami tapasztalati entitás. Ugyanakkor bizonyos tartalmak esetében egyértelműen következni látszik. Ilyen az érzések, az érzelmek és a hangulatok kategóriája, de ilyennek tűnik például a gondolatoké és az ízé is. (Hogy a gondolatokat a fenomenális tartalmak közé számítom, természetesen azt mutatja, hogy fenomenológiát tulajdonítok nekik. Az emellett való érvelés azonban nem szükséges a gondolatmenetem szempontjából. Azonban lásd például: Strawson 2008)

Írásomban az egyszerűség kedvéért úgy veszem, hogy a fenomenális tartalmak ugyanazon a természeten osztoznak. Ugyanakkor, ha valaki ezzel nem ért egyet, a tanulmányt úgy is olvashatja, hogy csak azokról a tartalmakról beszélek, melyek kapcsán állni látszik fenomenalitásuk megtapasztaláshoz kötött voltának fogalmi szükségszerűsége.

tudatos fenomenális tartalmak lehetőségét, mint a velük szembeni elméleti megfontolás. A válasz szerintem erre az, hogy a legkevésbé sem. A mélyen alvó személy esetében, akit a fájdalma „felébreszt", két semmivel sem kevésbé plauzibilis értelmezés is kínálja magát. Egyfelől mondhatjuk azt, hogy a fájdalom *tudatos* érzékelése keltette fel; másfelől pedig azt, hogy a fájdalommal kapcsolatba hozható fizikai állapot olyan módon befolyásolja a test biokémiai információáramlását, hogy az agy nem tud alvó állapotban maradni. Ez azonban lehet egy tisztán mechanikai folyamat is, amihez egyáltalán nem szükséges feltételeznünk nem érzékelt fájdalmat. A gondolatban elkalandozó járművezető esetében sem kényszerít minket semmi arra, hogy nem tudatos fenomenális tartalmakat feltételezzünk. Az illető nem figyelt oda arra, amit éppen csinált, ám ez nem jelent egyet azzal, hogy nem volt a tudatában annak, hogy mit csinált. Erősen plauzibilis azt mondani, hogy több dolognak vagyok a tudatában, mint amennyire odafigyelek. Mondjuk, hogy a vizuális mezőm egy adott pontjára fókuszálok. Azt jelenti ez, hogy a vizuális mező többi része nincs jelen számomra tapasztalatilag? Nyilvánvalóan nem. Ahogy írom ezt a szöveget, ugyan a Word-dokumentum fehér felületén megjelenő fekete betűsorra fókuszálok, mégsem csak enynyiből áll a számomra tapasztalatilag jelenlévő vizuális mező. Végül pedig, ami azokat az eseteket illeti, ahol is intuitívnak tűnhet azt gondolni, hogy jelen van valamilyen nem mindig tapasztalt fenomenális tartalom (például amikor bizonyos tevékenység közben a személy elfeledkezik a fájdalmáról), ezekre minden további nélkül válaszolhatunk azzal, hogy az intuíciónak nem tulajdoníthatunk argumentatív erőt abban az esetben, ha amúgy nyomós érvek szólnak a vitatott dolog ellen. Márpedig nyomós érvnek tűnik az, hogy nem lehet intelligibilisen leválasztani a fenomenalitást a tudatról. A fentebbi példatípusokat ezért, meglátásom szerint, nem kell úgy kezelnünk, mint amik jó okot szolgáltatnak nekünk arra, hogy feltegyük, hogy lehetségesek nem tudatos fenomenális tartalmak.

Tudat és tartalom különválasztása nem tűnik tehát tarthatónak. A következő lépés azt megmutatni, hogy a tartalom, ami valamilyen értelemben egységet alkot a tudattal, nem lehet ontológiailag alapvetőbb aspektusa ennek az egységnek. Mi több, a tudatot kell a tapasztalat ontológiai alapjaként elismernünk. De hogy is kellene elképzelnünk pontosan a tartalmat favorizáló tézist? Idézzük fel, hogy Dainton a tartalmakról mint „önmegvilágító" entitásokról, illetve mint „fenomenális tárgyakról" beszél. Ez azt sugallja, hogy van a tartalom, amelynek esszenciális tulajdonsága, hogy tapasztalatilag manifesztálja önmagát. A „fenomenális tárgy" megnevezés szintén azt a benyomást kelti, hogy a tartalmak saját jogon létező tárgyak/partikulárék a világot benépesítő többi tárggyal egy halmazban, azzal az extra tulajdonsággal, hogy tapasztalatilag manifesztálják magukat. Ezzel szemben, ha a tudat az alapvetőbb, akkor ehelyett inkább azt kell mondanunk, hogy van a tudat, melynek (talán) esszenciális tulajdonsága, hogy tartalmat manifesztál/konstituál. Ebben az esetben a tartalmak nem tárgyak saját jogon, hanem a tudat állapotai vagy módosulásai.

Szerintem az első nézet nem intelligibilis. Hogy miért nem az, ahhoz térjünk vissza a „tapasztalat szubjektumot implikál" állításhoz! Ha ez úgy értendő, hogy a tapasztalati tartalmat instanciálnia kell valaminek, akkor ezzel oda lyukadunk ki, hogy a tudat alapvetőbb. Tegyük fel, hogy csak tapasztalatok léteznek. Tegyük fel azt is, hogy a tapasztalatok nem rendeződnek tudatfolyamokba. Csak egymástól teljesen elszeparált tapasztalatfelvillanások léteznek. Ha a tapasztalón a tartalmat instanicáló entitást értjük, akkor ebben az esetben csak az a pillanatnyi tudat lehet az, amely számára a tartalom megjelenik. Ha pedig ebben a világban a tudat alapvetőbb a tartalomnál, akkor minden más világban is az, hiszen a tapasztalat alapszerkezete független attól, hogy a tapasztalaton kívül mi más létezik még.

Az állítás második értelmezéséből ugyancsak a tudat alapvetőbb státusát vezethetjük le. Eszerint, ha van tapasztalati tartalom, akkor szükségszerűen van tudat is. Szerintem ez helyesen úgy értendő, hogy ha van tartalom, akkor szükségszerűen van tudat is, *mert* a tudat a tartalom *előfeltétele*. Mivel elvetettük tudat és tartalom ontológiai distinkcióját, a tartalmat úgy kell felfognunk, mint ami kizárólag tudatbéli létmóddal bír. Hangsúlyos, hogy ez nem pusztán annyit jelent, hogy csak addig létezik, ameddig egy szubjektum a tudatában van. Sokkal inkább azt jelenti, hogy a tartalomnak nincs olyan aspektusa, amely ontológiailag kívül esne az őt manifesztáló tudati aktuson. Úgy is mondhatnánk, hogy a tartalmat a tudat „húsa" alkotja, valahogy úgy, ahogyan a szobor is az anyagául szolgáló márványból van. És ahogyan a szobornak is a márvány, úgy a tartalomnak is a tudat az előfeltétele. Ahhoz, hogy a tartalom jelenvalóvá tudjon válni, szükséges az, amiben jelenvalóvá tud válni, mert a tartalom létezése nem más, mint az ebben a közegben való jelenléte. Vegyük észre, hogy a reláció megfordítva nem működik. Nem lenne értelme azt mondani, hogy a tartalom a tudat előfeltétele, mégpedig azért, mert nem lenne értelme azt mondani, hogy a tudat a tartalom „anyagából" van. (Ugyanúgy, ahogy nem lenne értelme azt mondani, hogy a márvány a szoborból van.) Mert mi a tartalom „anyaga"? Vegyük a fájdalmat. A fájdalom alkotója a fájdalmasság fenomenális tulajdonsága. A fájdalmasság azonban – ha nincs ontológiai distinkció tudat és tartalom között – nem más, mint a fájdalmasság érzése vagy *tapasztalása*. A fájdalmasság a fájdalmasság tapasztalásából áll. Azaz, a fájdalom *tudatából* áll. Így tehát oda jutunk vissza, hogy a tartalom „anyaga", amiből a tartalom van, az a tudat. Ezért tehát, akármelyik értelmezését is vesszük a „tapasztalat szubjektumot implikál" állításnak, abból levezethető, hogy a tudat ontológiailag alapvetőbb, mint a tartalom.

III. A TUDAT EGYSÉGE, ATOMIZMUS ÉS DAINTON KONCEPCIÓJA

A következőkben a tudat egységének atomisztikus értelmezését vizsgálom meg a Dainton-féle nézet szerint értve. Amellett fogok érvelni, hogy ha az egyes tartalmakat atomisztikusan és Dainton koncepciója szerint értenénk, nem létezhetne komplex tapasztalat. Az atomizmus ugyan a komplex tapasztalatnak csak az egyik elmélete, de Dainton koncepciójával való párosításával szembeni érvelésem, ha helyes, szintén megmutatja azt is, hogy Dainton koncepciója eleve tarthatatlan. A tudat egysége legáltalánosabban arra a tényre utal, hogy bármely pillanatban jellemzően számos tartalom van jelen a számomra adódó tapasztalati mezőben.[6] Látom magam előtt a laptopot (vizuális tartalom), regisztrálom, ahogy az ujjaim találkoznak a billentyűkkel (taktilis tartalom), hallom a billentyűk leütésének hangjait (auditív tartalom), érzem a számban az elfogyasztott sütemény utóízeit (ízlelési tartalom) és megértem az általam írottakat (kognitív tartalom). A komplex tapasztalat természetét illetően két értelmezés lehetséges: az atomisztikus és a holisztikus. Az atomisztikus felfogás szerint a tapasztalati mezőben megjelenő tartalmak saját jogon és egymástól függetlenül is tudatos állapotok. A tartalmak tapasztalatisága nem annak tudható tehát be, hogy részesülnek az őket inkorporáló tapasztalati mezőből, hanem egyenként is tudatos állapotok, amelyek *összeadódnak* a komplex tapasztalattá, annak „építőkockáiként" (Searle 2002. 50–51). Ezzel szemben a holizmus értelmében a komplex tapasztalat tartalmai *éppen azáltal* tapasztalatiak, hogy részesülnek a tapasztalati mezőből (Searle 2002; Bayne 2010). Nem emelhetőek ki tehát belőle, mint saját jogon is tudatos állapotok.

Vizsgáljuk meg tehát az atomizmus és Dainton koncepciójának párosítását. Dainton koncepciója szerint vannak a tartalmak, amelyek „önmegvilágítóak", azaz tapasztalatilag megmutatják *önmagukat*. Az atomisztikus kép értelmében ezek az esszenciálisan *ön*megvilágító tartalmak valahogy összeadódnak úgy, hogy aztán már egyszerre és együtt legyenek „megvilágítva". Szerintem itt azonban valamilyen ellentmondásféleség van. Ha a tartalom úgy van definiálva, mint ami önmagát világítja meg, mint ami önmagát teszi tapasztalativá, akkor, ha több ilyen tartalom is realizálódik, ezek mindegyike ugyanúgy csak önmagát világítja meg. Azaz, lesz több tartalmunk egyszerre realizálva, de nem együtt, egy komplex tapasztalatban adódva. Ez látszik következni az atomizmus és Dainton koncepciója párosításának logikájából. Itt alkalmazva mindenképpen érvényesnek tűnnek tehát William James sokat idézett sorai:

[6] A tudatos állapotok többféle és specifikusabb értelméről is beszélhetünk azonban (Bayne 2010. 9–11).

> Vegyél száz érzést! Keverd meg őket, és pakold őket olyan közel egymáshoz, amennyire csak tudod (bármit is jelentsen ez)! Mindegyik érzés ugyanaz maradt, ami mindig is volt, saját bőrébe zárva, ablaktalanul, a többi érzésről nem tudva […] Vegyél egy mondatot egy tucat szóval, vegyél tizenkét embert, és adj mindegyiküknek egy szót! Állítsd sorba őket, és gondoljon mindegyikük a neki választott szóra olyan intenzíven, amennyire csak akar. Nem fogod megtalálni a tudatot, melyben ott az egész mondat. (James 1890/1950. 160.)

De hogy miért van ez így pontosan, ahhoz érdemes szemléznünk a lehetséges javaslattípusokat arra nézve, hogy hogyan is valósulhatna meg az atomokként értelmezett tartalmak egységbe szerveződése. Az egyik ilyen javaslatlehetőség az lenne, hogy azt mondjuk, hogy valamilyen szubperszonális (azaz a tapasztalaton kívül eső) tényező végzi el a munkát. Ilyen magyarázatot kínál például Masrid Farour.[7] Farour javaslata szerint a komplex tapasztalat egységét a komponens tapasztalatok közötti kapcsolatok hozzák létre. A tapasztalatokat kötések fogják egybe, melyek bizonyos viszonyok tapasztalatai a tartalmakban prezentálódó tárgyak és tulajdonságok között. Farour egyik példája az, hogy a madáréneket úgy tapasztalja, mint jókedvének okát. A kötés az oksági kapcsolat tapasztalata. Nem minden együtt jelenlévő tartalomnak kell azonban kötésben lennie egymással, jóllehet az együtt jelenlévő, de egymással kötésben nem lévő tartalmak együtt jelenvalósága nem létezhetne, ha nem lennének kötésben egy másik tartalommal, mely egységesíti őket. Mondjuk, hogy van három tartalmunk: *c1*, *c2* és *c3*. Kötés áll fenn *c1* és *c3*, illetve *c2* és *c3* között, ám nincs kötés *c1* és *c2* között. Mégis *c1* és *c2* is egyszerre és együtt prezentálódnak azáltal, hogy kötésben vannak *c3*-mal. Egy példával megvilágítva: Egyfelől hallom a madáréneket, és látom magam előtt a laptopot, a kettő közötti kötés pedig a térbeli viszony tapasztalata. Másfelől jókedvem van, ami a madárénekkel az oksági viszony kapcsolatán keresztül van kötésben. A jókedvem és a laptop észlelése nincsenek kötésben, de mind a ketten kötésben vannak a madárénekkel, és ezért mind a kettő helyet kap a tapasztalati mezőmben.

Most úgy tűnik, hogy ezzel azt mondjuk: a fenomenális egységesség feltételei meghatározott tapasztalati tartalmak. Ez azonban nem fog működni, hiszen felmerül a kérdés, hogy mi egységesíti magát az egységesítő tartalmat az egységesített tartalmakkal és így tovább. Éppen ezért, ha tartalmak közötti fenomenális viszonyokról beszélünk, az előfeltételezi a tartalmak együtt jelenvalóságát, azaz a magyarázandó jelenséget (lásd Hurley 1998). Erre – Farour válasza alapján – azt lehetne mondani, hogy a kapcsolati nézet nem azt állítja, hogy a kötési tartalom puszta fennállása elégséges feltétele az összekötendő tartalmak fenome-

[7] Farour maga nem foglal állást tudat és tartalom viszonyát illetően. Így tézisét csak úgy alkalmazom, mint egy tézist, amely megfogalmazható *lenne* Dainton koncepciójának a keretei között.

nális egységességének.[8] Ha ezt állítaná, érvényes lenne a fentebbi ellenvetés. Sokkal inkább arról van szó, hogy a kötési tartalom hozzá is kell, hogy legyen „csatolva" az összekötendő tartalmakhoz (Farour 2014. 337). Mit jelent ez? Tegyük fel, hogy van egy két, külön tudatfolyamot implementáló organizmusunk. Vegyünk három tartalmat az egyik tudatfolyamból: *d1*-et, *d2*-t és *d3*-at, ahol is *d3* a kötési tartalom. A másik tudatfolyam egyik eleme *d4*, ami típusazonos *d2*-vel. Mi a magyarázata annak, hogy *d3* nem köti össze *d1*-et *d4*-gyel is? Az, hogy *d3* *d1*-hez hozzá van csatolva, de *d4*-hez nincs. Ahhoz, hogy ez ne csak a jelenség újra-leírása, hanem magyarázata is legyen, a csatoltságot valamilyen szubperszonális viszonyként kell értenünk. Farour ezt látszik megerősíteni, amikor úgy ír, hogy a csatoltságot semmilyen „további személyi szintű tény" nem magyarázza (Farour 2014. 337). Ha *d3* hozzá van csatolva (szubperszonális módon) *d1*-hez és *d2*-höz, akkor összeköti őket.

Mi a probléma ezzel a tézissel, ha Dainton koncepciójának tükrében fogalmazzuk meg? Adott bizonyos számú tartalom, amelyek önmegvilágítóak. Egyszerűen azáltal, hogy realizálódnak, egyúttal tapasztalatilag manifesztálják is magukat. De hogy jutunk el onnan, hogy a tartalmak megvilágítják magukat, oda, hogy egyszerre és együtt világítódnak meg? Hogyan képes együtt megvilágítottá tenni önmagukat megvilágító tartalmakat valamilyen szubperszonális mechanizmus? Ha a tartalmak tapasztalatisága abban áll, hogy *önmagukat* fedik fel, akkor hogyan juthatnánk el oda, hogy immár együtt fedődnek fel? Nyelvtanilag nézve, első ránézésre értelmesnek tűnhet a felvetés: Adott bizonyos számú tartalom, amelyek először egymástól függetlenül, azután pedig egymással együtt is felfedik önmagukat. Második ránézésre azonban felszínre bukkan valami. Alapul véve Dainton koncepcióját, mi az, aminek a tartalmak felfedik magukat? Az egyes tartalmak esetében erre tudunk felelni: A tartalom önmagát fedi fel *önmagának*. Ennek megfelelően pedig, ha egy rendszer több atomisztikus tartalmat realizál, mondhatjuk azt, hogy a tartalmak felfedik magukat önmaguknak. Ez viszont nem jelent és nem is jelenthet egyet azzal, hogy együtt és egyszerre fedődnek fel. Mert megint csak, mi az, amin számára egyszerre és együtt fedődnének fel? Nem mondhatjuk, hogy a tartalmak önmaguk, mint *egységbe rendezett tartalomegyüttes számára* fedődnek fel. Ennek igazolásához meg kell néznünk, hogy individuális elemek hogyan szerveződhetnek egységekké. Seagert követve azt mondhatjuk, hogy a rendszerbe szerveződésnek alapvetően két típusa létezik: a mechanikai kombináció, és egy másik, amit ő kombinatorikus infúziónak nevez (Seager 2017). A mechanikai kombináció lényege, hogy a rendszerbe szerveződő elemek a kombináció ellenére „megőrzik identitásukat és oksági erejüket" (Seager 2017. 236). Ezzel szemben a Seager által kombinatorikus infúziónak nevezett folyamat során a létrejövő jelenség „elnyeli" konstituens elemeit olyan „holisztikus tulajdonságokra" szert téve ezzel, melyek nem

[8] „A kapcsolati nézet nem tartalomra akarja alapozni az egységet" (Farour 2014. 336).

redukálhatók az elnyelt konstituensek „elkülöníthető tulajdonságaira" (Seager 2010. 179). Ennek fényében, ha úgy gondolkodunk a komplex tapasztalatról, mint ami az egészről lecsatolható, saját jogon is tudatos állapotokból áll, akkor természetesen a mechanikai kombináció koncepciójával dolgozunk. Az így rendelkezésünkre álló források viszont nem teszik lehetővé, hogy a rendszer által realizált tartalmakra úgy gondolhassunk, mint amelyek képesek egyszerre és együtt adódni. Miért? Mert a tartalmak a kombináció során megőrzik az identitásukat, az identitásuknak pedig konstitutív eleme, hogy önmagukat és *csakis* önmagukat világítják meg. Ha van két külön tartalmunk, *c1* és *c2*, akkor ezek épp azáltal külön tartalmak, hogy *c1* csak *c1*-nek adódik, *c2* pedig csak *c2*-nek. Identitásuknak részét képezi, hogy nem adódnak a másik számára (akármit is jelentene az, hogy az egyik tartalom adódhat a másik számára, mondhatnánk James után). Az egyik tartalom azáltal az, ami, hogy önmagát a másik tartalom nélkül fedi fel. Más szavakkal, az egyes atomisztikusan felfogott tartalmak identitását az önmegvilágítás által kijelölt határ adja. Így *c1* attól *c1*, hogy *c1*-nek csak *c1* adódik, és *c2* attól *c2*, hogy *c2*-nek csak *c2* adódik. Ha viszont a tartalmak az egységbe szerveződés után is megőrzik identitásukat, akkor ez az egység legfeljebb csak kívülről lesz egység (tehát *egyszerre* világítódnak meg), belülről, azaz tapasztalatilag, azonban semmiképpen (tehát egymással *együtt* nem világítódhatnak meg). Változatlanul az lesz ugyanis érvényes, hogy az egyes tartalmak *csakis* önmagukat világítják meg.

Ha nem tűnik rögtön problematikusnak az atomisztikus és Dainton koncepciója alapján értett tartalmak mechanikai kombinációja, az csak úgy lehetséges, ha a tartalmakat a fizikai tárgyak mintájára képzeljük el (ahogyan azt a „fenomenális tárgy" kifejezés is sugallja). Evidens módon értem, hogy mit jelent, hogy fizikai tárgyak egységet alkotnak. És ha az egyes tartalmakat a fizikai tárgyak mintájára képzelem el, akkor itt sem okoz gondot elgondolni, hogy egységbe szerveződhetnek. Csakhogy hiba lenne a tartalmakat a fizikai tárgyak mintájára elképzelni, ezt ugyanis csak akkor tudjuk megtenni, ha úgy képzeljük el őket, mint objektív (tudattól függetleníthető) létmóddal bíró entitásokat. Dainton koncepciójának védelmezője azonban természetesen nem így képzeli el a tartalmakat. Ehelyett azt mondhatná, hogy akkor is felfogható a tartalomegységesítés gondolata, ha a tartalom tapasztalásának aktusát – Dainton koncepciójával összhangban – redukáljuk a tartalomra. Az így felfogott tartalmak pedig ugyanúgy egységbe szervezhetők, mint a fizikai tárgyak. Azonban korántsem. Nincs értelme azt mondani, hogy az aktust redukálhatjuk a tartalomra. Ekkor ugyanis a tartalomnak valami másnak kellene lennie, mint a tapasztalati aktusnak (hiszen erre redukálnánk a tapasztalati aktust). A tartalom Dainton koncepciója szerint azonban nem lehet más, mint a tapasztalati aktus, hiszen a tartalmat esszenciálisan tapasztalati létezőként fogja fel. Ha viszont esszenciálisan tapasztalati, akkor az azt jelenti, hogy csak annyiban létezik, amennyiben meg van tapasztalva. Ez pedig úgy értendő, hogy csakis a megtapasztalás aktusában létezik, azaz a

tartalom *a megtapasztalásának aktusából* konstituálódik. Ilyenformán tehát a tartalmak semmi esetre sem képzelhetők el a fizikai tárgyak mintájára, ugyanis nincs értelme azt mondani, hogy egymástól független tapasztalati *aktusok* összeadódhatnak egy nagyobb tapasztalati aktussá. Ezt a tapasztalati perspektíva fogalmát használva is megfogalmazhatnánk. Külön tapasztalati perspektívák nem alkothatnak egy nagyobb perspektívát. Ezt a későbbiekben igazolom majd az elmefúzió gondolatkísérletével.

Itt két dolgot akartam tehát megmutatni: Egyfelől azt, hogy akármilyen szubperszonális tényezőhöz is fordulunk, az atomisztikusan és Dainton koncepciója szerint értett tartalmak logikája kizárja az együtt adódásukat. Másfelől azt, hogy eleve ahhoz, hogy el tudjuk képzelni: az így felfogott tartalmak mechanikai kombináció révén komplex tapasztalati egységgé szerveződhetnek, el kell feledkeznünk arról, hogy esszenciálisan tapasztalati jelenségekkel van dolgunk. Ha azonban a szubperszonális magyarázat nem működik, milyen egyéb módokon próbálkozhat az atomizmus és Dainton koncepciója párosának híve?

Szubperszonális tényezők helyett (melyeken téridőbeli vagy kauzális viszonyokat kell értenünk), vegyük fontolóra a fenomenális viszony fogalmát. A fenomenális viszony vagy valamilyen, a téridőbelihez és kauzálishoz képest további viszony, vagy ezen viszonyok kategorikus alapja (Chalmers 2017. 200), és nevéből adódóan fenomenális természetű. Chalmers az „együtt tudatosság" viszonyát említi, mint a fenomenális viszony „természetes jelöltjét" (uott). Eszerint, amikor „ez a viszony összekapcsol két fenomenális állapotot, akkor utóbbiak együttesen tapasztalhatók" (uott). Ez azonban nem magyarázat. Ha az együtt-tudatosság viszonyán azt értjük, hogy a tartalmak úgy viszonyulnak egymáshoz, hogy együtt vannak jelen tapasztalatilag, akkor az maga a magyarázandó jelenség, nem pedig magyarázat. Ha viszont mást értünk alatta, akkor egyszerűen nem világos, hogy mit. Csak annyit mondtunk, hogy ha ez a nem specifikált viszony fennáll, a tartalmak együtt adódnak. Daintonnál ezzel szemben, első látásra, vannak utalások arra, hogy hogyan is lehet ez a viszony magyarázó erejű. Vegyük megint a két tartalmat, c*1*-et és c*2*-t. Ezek együtt vannak jelen, vagyis fennáll közöttük az együtt-tudatosság viszonya. Dainton szerint ez a viszony – amit ő maga primitívnek tart – magukban az egyes tartalmakban gyökerezik (Dainton 2000. 215). Ez még mindig elég homályos, de talán a következő sorok megvilágítják, hogy miről is van szó. Az, hogy az együttes jelenlét magukban az egyes tartalmakban gyökerezik, azt jelenti, hogy az együtt-tudatosság

> ugyan viszony, de nem olyan viszony, aminek magának is lenne egy független fenomenális karaktere, melyet introspektálni lehetne […]. Az együtt-tudatosság ugyan tapasztalatok között áll fenn, és ilyen szempontból externális az egyes tapasztalatokhoz képest, de amikor a tapasztalatok együtt-tudatosak, nem is valamilyen külső tényező köti össze őket. (Dainton 2000. 217–218.)

„Külső tényezőn" itt Dainton valamilyen „introspektálható" fenomenális elemet ért. Ez már csak azért sem lenne működőképes, mert felmerülne a korábban már említett ellenvetés, hogy mi egységesíti fenomenálisan ezt az elemet az általa összekötött tartalmakkal. A tárgyalt viszony azonban nem is valamilyen szubperszonális viszony, hiszen Dainton a tapasztalat egységét úgy szeretné magyarázni, hogy nem hivatkozik a tapasztalati szférán kívül eső tényezőkre.

Nem könnyű azonban látni, hogy mit is értsünk az együtt-tudatosság viszonyán, ha nem valamilyen szubperszonális tényezőt, és nem is valamilyen tartalmat vagy fenomenális vonást szándékozik jelölni. Azt találjuk, hogy Dainton az együtt-tudatosságról, mint az egyes tartalmak „önegységesítő" viszonyáról beszél (Dainton 2008. 48).

> Az Egyszerű Koncepció szerint […] a komplex tudatos állapot nem áll másból, mint tapasztalatokból, és ezen tapasztalatok egysége a konstituens részek közötti együtttudatosság viszonyának eredménye. A tapasztalat ilyen módon önmagát egységesíti anélkül, hogy bármilyen tapasztalaton kívüli entitásra vagy ágensre támaszkodna. (Dainton 2008. 48.)

Ha azt mondjuk, hogy „a tapasztalat egysége a konstituens részek közötti együtt-tudatosság viszonyának eredménye", ezt – ahogy én látom – csak úgy lehet értelmezni, hogy az együtt-tudatosság azt fejezi ki, hogy ha bizonyos tartalmak egyszerre realizálódnak, akkor együtt is adódnak. A tartalmak önegységesítő képessége pedig, úgy tűnik, nem jelent mást, mint képességet arra, hogy a többi tartalommal együtt adódjanak. Ezt támasztja alá Daintonnak azon sora, miszerint az együtt-tudatosság az, ami miatt „felfogható számunkra, hogy tudatállapotaink miért *tűnnek* egységesnek" (Dainton 2008. 48; kiemelés az eredeti szövegben). Más szavakkal, tapasztalatunk azért tűnik egységesnek, mert a tartalmak képesek tapasztalatilag együtt jelen lenni. Ennek azonban természetesen semmiféle informatív tartalma sincs. Ugyanakkor, ha arról beszélünk, hogy miért *tűnik* a tapasztalat olyannak, amilyennek, akkor talán arról is gondolunk valamit, hogy miért olyan a tapasztalat, amilyen. Itt a magyarázat vagy egybeesik azzal, hogy miért tűnik a tapasztalat olyannak, amilyennek, vagy nem. Ha egybeesik, akkor, *ebben az esetben*, valójában nem szolgáltunk magyarázattal. Azt mondani, hogy azért tud egységes lenni a tapasztalat, mert a tartalmak képesek együtt adódni, tautológia. Ha azt mondjuk, hogy a tapasztalat egységének más az oka, mint annak, hogy miért tűnik egységesnek, akkor jó eséllyel elhagytuk a tapasztalat körét, és átléptünk a szubperszonális dimenzióba. Ennek tapasztalati felszínén azonban a mechanikai kombináció és Dainton koncepciója párosának keretei között nem jöhet létre egységes tapasztalat.

Összegezve, azt mondhatjuk, hogy nem világos: a fenomenális viszony megfogalmazható-e egyáltalán koherens módon. Érdemes azonban talán magunk mögött hagynunk a mechanikai kombináció gondolatát, és valamilyen radikálisabb

megoldást keresnünk. Ilyen lenne például Seager már említett „kombinatorikus infúzió" koncepciója. Itt olyan folyamatokra kell gondolnunk, ahol is a rendszerbe szerveződő elemek a folyamat során elveszítik identitásukat, feloldódnak a rendszerben, olyan tulajdonságokat eredményezve, melyek nem redukálhatók az elnyelt elemek „elkülöníthető tulajdonságaira". Seager egyik példája, amely ezt a mechanizmust aknázza ki, a kvantum-összefonódás, ahol is az összefonódott rendszer állapota nem írható le pusztán az őt létrehozó elemek állapotainak meghatározásával. Ennek mintájára képzelhetjük el az egységes tapasztalatot, ahol is az integrált tapasztalati tartalmakat legfeljebb konceptuálisan lehet elkülöníteni egymástól (Seager 2010).[9] Seager ezt ugyan nem részletezi pontosan, de valószínűleg arra gondol, hogy az együtt megjelenő tartalmak kölcsönösen meghatározzák egymás fenomenális karakterét, azaz egymástól *függenek*.

A második példát a klasszikus fekete lyuk szolgáltatja, melynek konstituense mindaz az anyag, melyet a fekete lyuk elnyel (Seager 2010). A konstituensek egyedi jellemzői törlődnek, a fekete lyuk maga pedig kimerítően leírható a tömeg, a perdület és a töltés tulajdonságaival. Felmerülhetnek kételyek, hogy a kvantum-összefonódás ugyanazt a mechanizmust példázza-e, mint a fekete lyuk, hiszen a fekete lyuk esetével ellentétben nem tűnik úgy, hogy az összefonódás során valóban feloldódnak a konstituens elemek (Roelofs 2019). Továbbá kérdéses, hogy egy fekete lyuk a maga homogén természetével mennyire lehet jó modellje a komplex tapasztalatnak? Erősen úgy tűnik, hogy leginkább semennyire sem. Ez azonban ahhoz a dilemmához vezet, hogy ugyan a fekete lyuk megfelelő példája a fúziónak, de rossz modellje a komplex tapasztalatnak, míg a kvantum-összefonódott rendszer ugyan jó modellje lehet az utóbbinak, de nem tűnik fúziónak (Roelofs 2019). Ugyanakkor, a kvantumrendszer is *csak egy bizonyos vonatkozásban* szolgálhat jó modellül, mégpedig abból a szempontból, hogy az együtt megjelenő tartalmak hasonlóan hathatják át egymást, mint az összefonódott rendszer részecskéi. A kvantumrendszer itt azonban elsősorban az *egységesülés* modelljéül hivatott szolgálni, és ilyen szempontból alkalmazhatatlan. Alkalmazhatatlan, mert a komplex tapasztalat (tehát, hogy tartalmak egyszerre és együtt vannak jelen) nem egységesülés eredménye.

Úgy fogok tenni, mintha Seager két modellje összeegyeztethető lenne. Ennek az az oka, hogy a fúzió koncepciója szükséges eszköz ahhoz, hogy megmutassam, atomisztikusan értelmezett tartalmak nem fonódhatnak össze (a kvantumrendszerhez hasonlóan) *úgy, hogy abból együtt-jelenvalóság következzen*. Érvelésem úgy fog kinézni, hogy „lejátszom" első személyű nézőpontból a tudatfúzió fiktív (illetve inkább imaginárius) szcenárióját. Úgy fogom venni, hogy a tudatfúzió a tartalmak összefonódásával jár. Az első személyű leírással azt szándékozom meg-

[9] Seager alapvetően a pánpszichizmus kombinációs problémájára kínálja megoldásként a kombinatorikus infúzió mechanizmusát, de 2010-es tanulmányában megemlíti: adja magát, hogy a tudat egysége mögött is ezt a mechanizmust feltételezzük.

mutatni, hogy a tudatfúzió gondolata inkoherens, és ezért, mivel nem lehetséges tudatfúzió, nem lehetséges tartalom-összefonódás sem (sem külön makroszintű elmék, sem az egyes atomisztikusan értett tartalmak között).

Tegyük fel tehát, hogy fuzionálni akarjuk az én elmémet *S* elméjével. A kombinatorikus infúzió konstitúciós mechanizmus, tehát a létrejövő jelenség az elnyelt elemek tulajdonságaiból táplálkozik, és nem egy ontológiailag új jelenség azokhoz képest, ahogyan az erős emergenica esetén az például az emergens jelenség (Seager 2017). Ha csak a tartalmakat nézzük, akkor az összefonódás modellje remekül alkalmazható. Ahogy a másik személy tartalmai elkezdenek belépni a tudatomba, valószínűleg módosítják az én tartalmaim karakterét (és ezáltal összefonódnak velük). Tegyük fel, hogy hang nélkül nézem egy képernyőn, ahogyan valaki mozgatja a száját, S pedig hallgatja, ahogyan valaki azt mondogatja, hogy *ba-ba-ba*. Az általam nézett alak máshogy mozgatja a száját, ezért, amikor az S által meghallottak belépnek a tudatomba, a McGurk-effektusnak megfelelően *S*-sel együtt, aki már szintén látja az általam látottakat, azt fogjuk hallani, hogy *da-da-da*. Eddig rendben vagyunk. A probléma akkor jelentkezik, amikor észrevesszük, hogy a fúziós szcenáriót *első személyűleg* csak úgy tudom leírni, hogy a másik személy tartalmai elkezdenek prezentálódni *nekem*. *S* az ő szempontjából pedig ugyancsak kizárólag így tudja leírni. Ez azonban természetesen nem fúzió, hiszen én – tapasztalati értelemben – továbbra is itt vagyok, *S* pedig továbbra is ott van. Egyikünk sem vesztette el az identitását. Ezt nem nagyon lehet tagadni, ugyanis két külön történésről beszélünk. Az, hogy *S* tartalmai hozzáadódnak az én tartalmaimhoz, és az, hogy az én tartalmaim hozzáadódnak *S* tartalmaihoz, nem ugyanaz az esemény, ugyanis a két esetben mások a már meglévő tartalmak, és mások azok, amik hozzáadódnak. Az egyik esetben van, mondjuk *c1* és *c2*, és hozzáadódik *s1* és *s2*. A másik esetben van *s1* és *s2*, és hozzáadódik *c1* és *c2*. Van tehát két külön perspektíva, amelyek nem fuzionálnak. Kérdés, hogy összefonódhatnak-e a külön perspektívákhoz tartozó tartalmak, ha a perspektívák nem fuzionálhatnak. A válasz az, hogy nem, mégpedig azért nem, mert ez azt jelentené, hogy tudat és tartalom két külön entitás. Ha az egyik tudat tartalmainak fenomenális tulajdonságai megjelenhetnének egy másik tudatban, akkor ezek a fenomenális tulajdonságok leválaszthatók lennének az első tudatról, és így eleve bármilyen tudatról.[10] Így tehát, ha az egyes perspek-

[10] Goff és Roelofs szerint tagadhatjuk, hogy a tartalommegosztás azt implikálná, hogy a tartalom *lényegileg* a megosztásban résztvevő szubjektumok egyikéhez sem tartozik. Azonnal világossá válik azonban, hogy a szubjektum szó alatt nem feltétlenül tudatot értenek, hiszen olyasmiket mondanak, mint hogy egy tartalom tartozhat lényegileg a vele kapcsolatban lévő „agyrégióhoz", ám nem feltétlenül az egész „agyhoz", „fejhez" vagy „organizmushoz", mint „további szubjektumokhoz" (Goff–Roelofs). Mivel azonban a szubjektum szót nem a tudat szinonimájaként használják, a gondolatmenet irreleváns a számunkra. Ha egy tartalom adódik egy tudatnak, akkor lényegileg tartozik ahhoz a tudathoz, amennyiben elutasítjuk az ontológiai distinkciót. Itt a lényegi tudathoz tartozás azt jelenti, hogy a tartalom mint a tartalom *tapasztalása* létezik. Ha azt akarnánk mondani, hogy tudatok osztozhatnak tartalmon, akkor

tívák nem fuzionálhatnak, az azokhoz tartozó tartalmak sem fonódhatnak össze. Vagy másképpen, a tartalmak azért nem fonódhatnak össze, *mert* a tapasztalati perspektívák nem fuzionálhatnak. Ez pedig azt mutatja meg, hogy a tudat alapvetőbb, mint a tartalom.

Érdemes azt is megvizsgálnunk, hogy miért tűnhet elsőre elképzelhetőnek a tartalmak fúziója személyek között? Erre két lehetséges magyarázatot látok. Az egyik az, hogy a tartalmak fúzióját a saját elménkben felmerülő tartalmak kölcsönhatásának mintájára képzeljük el. Így például, mivel a McGurk-hatást meg tudom ragadni a saját elmémen belül, megragadhatónak tűnik egy másik elme tartalmainak bevonásával is. Mindenesetre hangsúlyos, hogy a másik elme tartalmait ilyenkor is úgy képzelem el, mint amik az *én* elmémben jelennek meg. A másik, és a Dainton koncepciója szempontjából relevánsabb, magyarázat az, hogy azért tűnik elképzelhetőnek a tartalmak fúziója, mert csak fenomenális tulajdonságaik kvalitatív aspektusára koncentrálunk. Ha így teszünk, és elfeledkezünk arról, hogy a fenomenális tulajdonságok a tapasztalás aktusából konstituálódnak, akkor elképzelhetőnek tűnhet, hogy ezek a tulajdonságok mindenféle érdekes módon átjárhatják egymást (mint például a McGurk-hatás esetében). Ha azonban rájövünk, hogy a tartalom a tartalom tapasztalásából van, akkor arra is rájövünk, hogy valójában a tartalmak fúziója sem lehetséges külön elmék között, hiszen, ahogyan azt az elmefúziós szcenárió első személyű leírása is megmutatja, a tapasztalás aktusának külön szférái (értsd: külön tudatok) nem eshetnek át fúzión.

A szcenáriórekonstrukció természetesen azt hivatott megmutatni, hogy az egyes atomisztikusan és Dainton koncepciója szerint értett tartalmak nem lennének képesek összefonódni. Helyezkedjünk bele az egyes, egységbe szervezendő tartalom helyébe. Ekkor van egy szubjektív perspektívánk, ami azonban nem különbözik a tartalomtól. Ez ugyanis önmegvilágító. Ami számára tehát adódik, ami adódik, az nem más, mint az, ami adódik. Adott tehát az adódó tartalom. Ezt a tartalmat „át akarjuk itatni" egy másikkal. Hogyan tudjuk elképzelni ezt a tartalom szemszögéből? Ahogyan elkezdek összefonódni a másik tartalommal, azt veszem észre, hogy új fenomenális tulajdonság vagy tulajdonságok jelennek meg számomra. A másik tartalom szemszögéből szintén ez tapasztalható, pusztán fordítva. Megint csak két külön eseményről van szó, ami pedig azt jelenti, hogy két külön perspektíváról/tudatról. Mivel azonban ezek nem tudnak egybeolvadni, a tartalmak sem fonódhatnak össze. Más szóval, a tartalmak nem fonódhatnak össze, *mert* a hozzájuk tartozó perspektívák nem tudnak összeolvadni. Ez azt látszik megmutatni, hogy a tudat alapvetőbb, mint

---

abból az következne, hogy a szóban forgó tudatok azonosak egymással. Ha adott *t1* és *t2* tudat, és *c* tartalom *c* tapasztalásaként létezik, akkor, ha azt mondjuk, hogy a két tudat *c*-n osztozik, akkor *c* azonos *t1*-gyel és *t2*-vel is, ami azt jelenti, hogy *t1* és *t2* is azonosak. Tehát az állítás, miszerint külön tudatok osztozhatnak ugyanazon a tartalmon, inkoherens.

a tartalom. Miért vonja maga után ugyanis az, hogy az egyes perspektívákat nem lehet fuzionálni, azt, hogy az atomisztikusan értett tartalmakat sem lehet? Azért, mert a tartalmak a tudatból konstituált fenomének. Ez tökéletesen magyarázza a kondicionálist.

Ha a gondolatmenetem helyes, akkor nemcsak azt mutattam meg, hogy Dainton koncepciójának és az atomizmusnak a párosítása nem tartható, hanem azt is, hogy Dainton koncepciója semmiképpen sem lehet helyes. Ebből kifolyólag a tudat egységének holisztikus értelmezését már nem szükséges megvizsgálnom avégett, hogy kompatibilis lehet-e Dainton koncepciójával. Nem lehet, mert Dainton koncepciója eleve tarthatatlan. Ez azonban azt jelenti, hogy a komplex tapasztalat tartalmainak együtt adódása abban áll, hogy az adott tartalmak ugyanazon tudat módosulásai. Daintonnak vannak azonban érvei az általam favorizált képpel szemben is, így most ezeket szemrevételezem.

IV. DAINTON ELLENVETÉSEI

Úgy látom, hogy Dainton két fontosabb ellenvetését kell kiemelnünk az én nézetemmel szemben. Az egyik ilyen ellenvetés az, hogy ha azt állítjuk, hogy a tudat ontológiailag megelőzi a tartalmakat, és ha ez belátható pusztán fenomenológiai vizsgálódás alapján, úgy értelemszerűen a következőnek igaznak kell lennie: minden tartalom rendelkezik F („introspekció útján felfedhető") tulajdonsággal, mely tulajdonság vagy azonos a tudatossággal, vagy világosan belátható róla, hogy a tudatosságtól függ (Dainton 2002. 37). Dainton szerint azonban ez nem teljesül. Egy lehetséges javaslat az lenne, hogy minden tapasztalati tartalom bír a „világosság" vagy a „jelenlét" tulajdonságával, ő azonban ezt gyorsan elveti, mondván, hogy ha ez a tulajdonság jelen is van a tartalmakban, az csak a tartalmak specifikus tulajdonságainak függvénye (Dainton 2002. 37). Így például a színek és a hangok „jelenléte" „betudható kizárólagosan azoknak a vizuális és auditív tulajdonságoknak", melyeket instanciálnak ezek a tartalmak, nem pedig valamilyen „további kvalitatív adalék" (Dainton 2002. 38).

Az előbbi megfontoláson alapul egy további, a „fenomenális tér" fogalmát felhasználó ellenérve is. Az állítás az, hogy a tapasztalatunk térjellegű közege sem olyan, ami indokolná, hogy a tartalmakra módozatokként gondoljunk (önálló partikulárék helyett). A tapasztalati tér fogalma a tartalmak integrált jelenlétét kívánja megragadni: Így például, amikor leütöm a billentyűzet gombjait, a leütések hangja *akkor* jön, amikor *látom* és *érzem*, hogy leütöm a billentyűket stb. Dainton kétféle teret különböztet meg: P- és V-teret.[11] A P-tér olyan tér, mely „intrinzikus fenomenális jellemzővel bír", míg a V-tér ezzel szemben üres tér (Dainton 2000. 73–78). A P-tér fogalmát olyan vizuális tapasztalatra lehet-

[11] P mint *presence* (jelenlét) vagy *plenum* (telítettség) és V mint *void* (űr).

ne alkalmazni például, ahol is a vizuális tartalmak közötti tér is „telítve" lenne valamilyen minőséggel (pl. „sápadt fehér" derengés töltené ki). Ekkor lehetne úgy gondolni, hogy a tartalmak ennek a fenomenálisan telített közegnek („fenomenális szubsztanciának") a módosulásai (Dainton 2000. 80). Dainton ellenérve úgy néz ki, hogy ha a teljes tapasztalati szféránk jellemezhető lenne P-térként, úgy indokolt lenne a tartalmakat úgy felfogni, mint a tudatosság módozatait; csakhogy tapasztalati szféránk egyáltalán nem jellemezhető P-térként (Dainton 2000. 80). Bármelyik érzékszervi modalitást vesszük is szemügyre, a tartalmak között üres tereket találunk. Maradjunk a vizuális észlelésnél. Látom például, hogy a pohár víz a laptopom mögött és attól balra helyezkedik el, ám a köztük lévő teret üresnek tapasztalom, nem pedig úgy, mint ami valamilyen intrinzikus fenomenális minőséggel bír. Tapasztalásunkat alapvetően tehát V-terek jellemzik, így semmi okunk a tartalmakra, mint módosulásokra gondolni.

Válasz: Először is, mit érdemes a jelenlét fogalmán értenünk? Ránézek a laptopom fekete felszínére: a vizuális tartalom *jelenléte* nem további kvalitatív adalék a vizuális tulajdonságok mellett, hanem ezeknek a tulajdonságoknak a számomra való, első személyű *prezentálódása*. A tartalom tapasztalati prezentálódása a tartalom tapasztalása (azaz tudata). Ha elutasítjuk tudat és tartalom ontológiai distinkcióját, akkor vagy azt mondjuk, hogy a tartalom csak mint jelenlét létezik (azaz a jelenlétből/tapasztalásból/tudatból konstituálódik), vagy Daintonnal együtt azt, hogy a jelenlét (a tapasztalás) redukálható a tartalmak fenomenális tulajdonságaira. Ez utóbbi azonban tarthatatlan. Ezzel ugyanis valami olyasmit mondanánk, hogy a tartalom tapasztalati voltát az adja, hogy rendelkezik bizonyos *fenomenális* tulajdonságokkal. Más szavakkal a tudat mint a tartalom tapasztalása úgy van megragadva, mint ami nem más, mint bizonyos fenomenális tulajdonságok fennállása. Ennek megfelelően Dainton szerint a tartalom tapasztalatisága egyszerűen a tartalom „realizálódását" vagy „létrejövését" jelenti (Dainton 2000. 57). Ez azonban szerintem inkoherens. Értelmes azt mondani, hogy van tartalom, mert van tudat, de nem értelmes azt mondani, hogy van tudat, mert van tartalom.[12] A tartalom nem lehet a tudat előfeltétele, mert eleve a fenomenális tulajdonságok – amennyiben elutasítjuk tudat és tartalom distinkcióját – csakis *tapasztalati* entitásokként jöhetnek létre. Tehát lehetségesek, mert lehetséges tapasztalás. Értelmetlen lenne azonban azt mondani, hogy lehetséges tapasztalatiság, *mert* lehetségesek tartalmak. Itt is hasznosnak bizonyulhat a tér analógiája. Szintén értelmetlen ugyanis azt mondani, hogy van tér, mert vannak tárgyak. A kiterjedéssel bíró tárgyak léte eleve előfeltételezi a tér létét, melyben létezni tudnak, mint kiterjedt tárgyak. A tér így a fizikai tárgyak létének előfeltétele. Ehhez hasonlóan pedig a tartalom realizációjához szüksé-

[12] Pontosabban értelmes abban az értelemben, hogy feltehetjük: nem lehetséges tartalom nélküli tudat. Csakhogy ebben az esetben nem erről van szó, hanem az ontológiai előfeltétel viszonyáról.

ges az a közeg, amelyben manifesztálni tudja tapasztalati tulajdonságait, és ez a közeg vagy „dimenzió" a tudatosság. Ebből kifolyólag azonban irreleváns az is, hogy leírható-e P-térként tapasztalati szféránk. Ha tapasztalati mezőm valamilyen P-térre is épülne, ez a tér (a maga fenomenális minőségével) maga is tartalom lenne. A tudat ontológiai elsődlegességét azonban nem a tartalmak kvalitatív karakteréből vezethetjük le, hanem tapasztalati *jelenlétük* tényéből.

V. KONKLÚZIÓ

Gondolatmenetem a következőképpen nézett ki. Egyfelől amellett érveltem, hogy – tudat és fenomenális tartalom ontológiai distinkcióját elvetvén – ha megértjük, hogy mit is jelent a tartalom fenomenalitása, akkor azt kell mondanunk, hogy a tudat elsődleges a tartalomhoz képest. Másfelől, a tudat egységének atomisztikus értelmezését használtam eszközként arra, hogy eljussak ugyanehhez a konklúzióhoz. Itt amellett érveltem, hogy ha külön partikulárékként kezelnénk az egyes tartalmakat, nem lenne lehetséges komplex tapasztalat, ahol is több tartalom adódik egyszerre és együtt. A tartalomegységesülés két lehetséges formáját vizsgáltam meg: a mechanikai kombinációt és a fúziót. A két keret két eltérő problémába ütközött. Az előbbi esetében Dainton koncepciójának tartalommeghatározása eleve inkompatibilissé teszi önmagát a mechanikai kombinációval. A fúzió esetében ellenben azt szándékoztam megmutatni, hogy nem lehetséges egymással átitatni *atomisztikusan értett* tartalmakat úgy, hogy az a tartalmak együttes adódását eredményezze. Ez azért nem lehetséges, *mert* a tartalmakhoz tartozó tudatok/tapasztalati perspektívák nem fuzionálhatók. Márpedig ez lenne a feltétele annak, hogy eredetileg külön perspektívákhoz tartozó tartalmak megjelenhessenek ugyanabban a tapasztalati térben. Az, hogy a tartalmak *amiatt* nem jelenhetnek meg egy térben, mert a hozzájuk tartozó tudatok nem fuzionálhatók, szintén azt látszik alátámasztani, hogy a tudat ontológiailag alapvetőbb. Ennek fényében a komplex tapasztalat tartalmai azért adódhatnak együtt, mert ugyanannak a tudatnak a módosulásai.

IRODALOM

Bayne, Timothy 2010. *The Unity of Consciousness*. New York, Oxford University Press.

Chalmers, David 2017. The Combination Problem for Panpsychism. In Godehard Brüntrup – Ludwig Jaskolla (szerk.) *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. New York, Oxford University Press. 179–214.

Coleman, Sam 2014. The Real Combination Problem: Panpsychism, Micro-Subjects and Emergence. *Erkenntnis*. 79/1. 19–44.

Coleman, Sam 2020. Painfulness, Suffering and Consciousness. In David Bain – Michael Brady – Jennifer Corns (szerk.) *Philosophy of Suffering: Metaphysics, Value and Normativity*. New York, Routledge. 55–74.

Dainton, Barry 2000. *Stream of Consciousness: Unity and Continuity in Conscious Experience*. London, Routledge.
Dainton, Barry 2008. *The Phenomenal Self*. New York, Oxford University Press.
Dainton, Barry 2002. The Gaze of Consciousness. *Journal of Consciousness Studies*. 9/2. 31–48.
Farour, Masrid 2014. Unity of Consciousness: Advertisement for a Leibnizian View. In David Bennett – Christopher Hill (szerk.) *Sensory Integration and the Unity of Consciousness*. Cambridge/MA, MIT Press. 323–346.
Goff, Philip – Luke Roelofs. In Defence of Phenomenal Sharing. In Julien Bugnon – Martine Nida-Rümelin (szerk.) *The Phenomenology of Self-Awareness and the Nature of Conscious Subjects*. Routledge. (Előkészületben.)
Hurley, Susan 1998. *Consciousness in Action*. Cambridge/MA–London, Harvard University Press.
James, William 1890/1950. *The Principles of Psychology*. 1. köt. New York, Henry Holt & Co.
Klawonn, Erich 2009. *Mind and Death: A Metaphysical Investigation*. Odense, University Press of Southern Denmark.
Kriegel, Uriah 2009. *Subjective Consciousness*. New York, Oxford University Press.
Lockwood, Michael 1989. *Mind, Brain and the Quantum*. Oxford, Oxford University Press.
Lycan, William 1995. Consciousness as Internal Monitoring, I: The Third *Philosophical Perspectives* Lecture. *Philosophical Perspectives*. 9. 1–14.
Roelofs, Luke 2019. Can We Sum Subjects? Evaluating Panpsychism's Hard Problem. In William Seager (szerk.) *The Routledge Handbook of Panpsychism*. New York, Routledge. 245–258.
Rosenthal, David 1986. Two Concepts of Consciousness. *Philosophical Studies*. 49/3. 329–359.
Rosenthal, David 1991. The Independence of Consciousness and Sensory Quality. *Philosophical Issues*. 1. 15–36.
Seager, William 2010. Panpsychism, Aggregation and Combinatorial Infusion. *Mind and Matter*. 8/2. 167–184.
Seager, William 2017. Panpsychist Infusion. In: Godehard Brüntrup – Ludwig Jaskolla (szerk.) *Panpsychism: Contemporary Perspectives*. New York, Oxford University Press. 229–248.
Searle, John 2002. *Consciousness and Language*. New York, Cambridge University Press.
Strawson, Galen 2008. Intentionality and Experience: Terminological Preliminaries. In uő: *Real Materialism and Other Essays*. New York, Oxford University Press. 255–280.
Strawson, Galen 2009. *Selves: An Essay in Revisionary Metaphysics*. New York, Oxford University Press.
Tye, Michael 1995. *Ten Problems of Consciousness*. Cambridge/MA, MIT Press.
Tye, Michael 2000. *Consciousness, Color and Content*. Cambridge/MA, MIT Press.

Marosán Bence Péter

Az individuális és a kollektív tudattalan fenomenológiájáról Freud, Jung és Husserl nyomán*

I. BEVEZETÉS

Az alábbi tanulmányban az individuális és kollektív tudattalan fenomenológiai megközelíthetőségének problémájával fogunk foglalkozni. A tudat a fenomenológia központi kérdése; minden fenomenológiai vizsgálódás alfája és ómegája. A tudat eredetével és mibenlétével kapcsolatos fenomenológiai kutatások azonban már több évtizede (szigorúan véve magának a fenomenológiai mozgalomnak a megszületésével egy időben, vö. pl. Ullmann 2017) abba az irányba mutatnak, hogy a tudat teljes konkrétságában csak a tudattalan problémájával szerves összefüggésben, attól gyakorlatilag elválaszthatatlanul érthető meg. Tudat és tudattalan fogalmai végső soron gyakorlatilag egymásra utalt fenoménekként mutatkoznak meg.[1] A tudattalan fenomenológiai, filozófiai elemzése reményeink szerint hatékony segítséget fog nyújtani abban, hogy általa – mint a tapasztalat nem-tudatos, homályban lévő, a maga módján mégis aktív, eleven regiszterének feltárása révén – magának a tudatos tapasztalatnak és gondolkodásnak, magának a tudatnak a geneziséhez és lényegi szerkezetéhez is közelebb tudjunk férkőzni.

A pszichoanalízisről, Freud és Jung munkásságáról, törekvéseiről természetesen Husserl tudott (vö. pl. Hua XLII: 113, 126). Nézeteikkel kapcsolatban alapvetően az volt a felfogása, hogy egy lényegileg *naturalista* áramlatról van szó; tehát egy olyan megközelítésmódról, amellyel szemben a fenomenológia alapjában véve kritikus volt. A tudattalan mint fenomenológiai probléma azonban ennek ellenére, vagy ezzel együtt jelen volt gondolkodásának horizontján – életművének viszonylag korai fázisától (már a *Logikai vizsgálódások*tól [1900/01]) kezdve egészen

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00421/18/2 számú projektjének támogatásával készült. A tanulmány elkészítésében nyújtott segítségükért szeretnék köszönetet mondani a következőknek: Bókay Eszter, Rekvényi Katalin, Tornyossy Mária és Vermes Katalin. Szeretnék köszönetet mondani továbbá a tanulmány két anonim bírálójának is, akik számos inspiráló és lényegbevágó javaslattal látták el a dolgozatot.

[1] „Sarkítva fogalmazva: a fenomenológia arról beszél, amiről tudunk, Freud viszont arról, amiről nem. Ez a szembeállítás azonban azt feltételezi, hogy világosan szétválasztható az, ami tudatos, és az, ami tudattalan. Nem találóbb-e vajon a tudatost és a tudattalant a tapasztalati mező két absztrakt végpontjának tekinteni?" (Sajó 2009. 67.)

annak legvégéig. Husserl számára fokozatosan világossá vált az a szerep és jelentőség, amelyet a tudattalan problémája a tudat egészének megértése tekintetében betöltött, illetve birtokolt. A harmincas évek első felében Husserl már a tudattalan egy olyan kidolgozott elméletével rendelkezett, amely figyelemre méltó párhuzamokat mutatott Freud és Jung elképzeléseinek egyes vonásaival; annak ellenére, hogy Husserl elutasította az utóbbiak naturalista alappozícióját.

A nevezett három szerző között, illetőleg közelebbről, a pszichoanalízis (illetve az érett, majd idős Jungnál: leginkább analitikus vagy komplex pszichológia) és a fenomenológia közt elsőre mindenekelőtt a különbségek azok, amik különösen szembeötlők. Jungnál és Freudnál már eleve a világba ágyazott, többnyire traumákkal, legalábbis különböző fokú és súlyú lelki nehézségekkel terhelt szubjektumról van szó. Husserlnél a filozófus a fenomenológiai beállítódásban az epokhé hatálya alatt áll. Figyelme a világ transzcendenciájáról leválasztott tudat immanens és evidens adottságaira irányul. A freudi és jungi értelemben vett tudattalanhoz egy ilyen elemzésmódban csak a konstitúció egy kellőképp magas fokán kerülünk közel; már a világi szubjektum konstitúciójának a szintjén. Azonban a fenomenológiai redukció alatt, a tisztán immanens tudatot vizsgáló fenomenológiai analízis számára is egy bizonyos ponton bejelentkezik a tudattalan kérdésköre; legelőször is mint a világos, tematikus tudat ható- és látóköréből kikerülő tartalmak, vagy csupán jelenlétüket és hatásukat közvetetten jelző mentális fenomének problémája. Az immanens adottságszférára irányuló fenomenológiai reflexió pedig az elemzések kellőképp magas fokán egészen hasonló következtetésekhez és megfigyelésekhez juthat, mint amilyenekkel Freudnál és Jungnál találkozhatunk – csupán fenomenológiailag, transzcendentálisan megtisztított és megalapozott formában.

Freudnál a tudattalan individuális és a létezés biológiai aspektusához kötődő jellege van előtérben. A psziché a freudi megközelítésben egy olyan *gépezethez* hasonlít, mely energiákat keringet és alakít át egyazon rendszerben. Ezek az energiák az *ösztönökből* származnak, ily módon kötődik a tudattalan az ember fiziológiai és biológiai működéséhez. Az ösztönök (elsősorban a szexualitás és agresszió ösztönei) vágyak formájában kielégülésre törnek; ezeket a vágyakat azonban, a civilizáció körülményei közepette, a tudat *elfojtja* mint problematikus, vagy egyenesen helytelenítendő törekvéseket. Azok a vágyak és képzetek, melyeket a tudati *cenzúra* nem enged kifejeződni, illetve tudatosulni, tudattalan lelki tartalmak formájában továbbra is befolyásolják, meghatározzák a psziché egészének aktivitását. A lelki élet ösztönös része egy moralitás előtti korszak örökségét hordozza; és ezen archaikus réteg megnyilvánulásait a tudatos réteg (a második topográfiai modellben, avagy a strukturális modellben a *felettes én* [Freud 1923/2011] a moralitás, a kulturálisan kifejlődött társadalmi normák álláspontjáról cenzúrázza, illetve igyekszik megregulázni).

A freudi individuális vagy személyes (perszonális) tudattalannal szokás szembeállítani a jungi kollektív tudattalant (mindenekelőtt magának Jungnak a nyo-

mán [Jung 1936/2011: *A kollektív tudattalan fogalma*]). Tény, hogy a két szerző tudattalan-felfogása között erőteljes hangsúlyeltolódások vannak: Jungnál a tudattalan közösségi, kollektív és kulturális jellege, meghatározottsága kerül előtérbe. De aligha volna állítható, hogy a tudattalannak ez az értelmezése Jung saját vívmánya. A „kollektív tudattalan" terminus Jungnál először az 1916-os *A tudattalan struktúrája* című tanulmányában jelenik meg. Freudnál azonban maga a tudati cenzúra is egy belsővé tett, kollektív, társadalmi normarendszer működésmódját fejezi ki (az *Álomfejtés*ben); és az 1913-as *Totem és tabu* című könyvében pedig közvetlenül és kifejezetten is vizsgálja a tudattalan társadalmi, kollektív és kulturális oldalát. A hangsúlyokat és a kidolgozottság fokát tekintve azonban helytálló azt mondani, hogy Jungnál a tudattalan sokkal inkább egyénfölötti, interszubjektív és interperszonális funkció, mint Freudnál. Hozzá kell azonban ehhez tenni, hogy Jung különös gondot fordít arra, hogy a kollektív tudattalan eredetét és konkrét formáinak kibontakozását mindenütt összekösse az ösztönös alappal (igaz, alkalmasint közvetítések hosszú láncán keresztül).

Míg Freudnál és Jungnál, ahogy mondtuk, a tudattalan problémája a konkrét, világhoz kötött, empirikus emberi élet egészének kontextusában vetődik fel, részben a traumák és mentális működési zavarok, nehézségek szempontjából, részben mint a lelki élet általános magyarázó elve, addig Husserlnél a tudattalan fenoménje a fenomenológiailag megtisztított és redukált immanens tudat szerkezeti elemzésének bizonyos pontján (pontjain) vetődik fel, a vizsgálódások szükségszerű következményeként. Ami Husserlnél úgy jelenik meg, mint tudattalan, az Freudnál leginkább a „tudatelőttes" fogalmának felelne meg:[2] tehát olyasmi, ami kívül esik a tudat fókuszán, az éppen adott és világosan tudott tartományán, a háttérbe simul vagy elfeledett, *de elvileg hozzáférhető*. Freudnál és Jungnál a tudattalan az individuum szempontjából *nem hozzáférhető*, pontosan ehhez kell a terapeuta közvetítése, munkája, vagyis egy külső vonatkoztatási pont. Husserlnél a tudattalan (mint ami a freudi pszichoanalízis tudatelőttesének a hozzávetőleges megfelelője) szintén összetett, bonyolult fejlődésen ment keresztül: (1) a statikus fenomenológiában (háttérben lévő, mellékesen figyelembe vett vagy egyáltalán nem tematizált tartalmak), (2) az időtudat filozófiájában (lesüllyedt retenciók, illetve be nem töltött, és a tudatosság szintjét el nem érő protenciók), (3) a genetikus fenomenológiában (a passzív szintézisek, illetve a tudatfolyam szerkezetének alakulására is hatással lévő tudattalan tartalmak) és végül (4) az ösztönök és a generativitás késői (harmincas évekbeli) husserli elméletében, amelynek egyik döntő mozzanata az interszubjektivitás lesz.

[2] Legalábbis ez a standard értelmezés Husserl tudattalan-fogalmával kapcsolatban, amit pl. Talia Welshnél találunk (Welsh 2002. 169). Később látni fogjuk, hogy ez azért nem feltétlenül a teljes kép. Nicolas Smith szerint például – mint később részletesen is látni fogjuk – Husserl felfogása a tudatról és tudattalanról nagyon is közeli rokonságot mutat az elfojtás és a dinamikus tudattalan freudi elképzelésével (Smith 2010).

A tudattalan husserli elméletének egyik érdekes vonása, hogy míg az 1930-as évek előtti fázisokban megjelenő értelmezésekkel kapcsolatban el lehet mondani azt, hogy ezeknél igazából nem a pszichoanalízis értelmében vett (maga az individuum számára nem hozzáférhető) tudattalanról van szó, hanem valójában a tudatelőttes szféra különböző megnyilvánulási és működési formáiról, addig a harmincas évek, az ösztönintencionalitást és generativitást kidolgozó husserli koncepciója már be tudja illeszteni magába az ilyen (szűkebb, illetve szigorúbb) jelentésben értett tudattalant is; az *interszubjektív közvetítéseknek* a szubjektum önmegismerésében, illetőleg önkonstitúciójában birtokolt fontossága hangsúlyozása révén. Az idős Husserlnél az ösztönök szisztematikus elmélete egyfelől a freudi tudattalanhoz közelíti a tudattalan általa képviselt felfogását, másfelől a generativitás (a kulturális és társadalmi tartalmak, viszonyok és összefüggésrendszerek egyik nemzedékről a másikra hagyományozódása) ösztönökön nyugvó struktúráinak elmélete pedig Junghoz viszi közel Husserlt. A harmincas években Husserl eljut a teljesen konkrét, világban élő és tevékenykedő szubjektum fenomenológiájához, amely már integrálni tudja a cenzúra, az elfojtás és a különböző hárítási mechanizmusok pszichoanalitikus elméletét is.

A tanulmány, a jelzett témáknak megfelelően, három nagyobb részre tagolódik: Freud és az individuális-perszonális tudattalan, a kollektív tudattalan jungi elmélete, individuális és kollektív tudattalan Husserlnél.

II. FREUD ÉS AZ INDIVIDUÁLIS-PERSZONÁLIS TUDATTALAN

Némileg szimbolikusnak tekinthető az 1900-as évszám abból a szempontból, hogy akkor jelenik meg Freud *Álomfejtés* című műve, valamint Husserltől a *Logikai vizsgálódások* első kötete; két olyan könyv, amelynek fő célja a tudat mibenlétének és működésének megértése. Ismeretes módon a két szerző pályájában még egy fontos találkozási pont is van: mindketten Brentano tanítványai; aki, bár elutasította a szubjektum számára *elvileg* hozzáférhetetlen tudatot (vö. Ullmann 2017. 5 sk.), az atematikus, implicit tudat problémáját (mely ily módon a tudatelőttes fogalmával mutat szoros hasonlóságot) fontos kérdésnek tartotta (vö. Brentano 1874/1973. 79).[3] Freud forrásai azonban a tudattalanról alkotott saját felfogásának kimunkálása során sokkal inkább Schopenhauer, Nietzsche és mindenekelőtt Theodor Lipps voltak (vö. Ullmann 2017. 2).

A tudattalan a freudi pszichoanalízis számára a cenzúra *(Zensur)*, illetve az elfojtás *(Verdrängung)* fogalmain keresztül válik megközelíthetővé (Freud 1923/2011. 13). A cenzúra, illetve az elfojtás bizonyos mértékig a tudat, illetőleg a tudatos én *önvédelmi mechanizmusa*; egy olyan lelki mechanizmus, mellyel az én (a tudat) végső soron saját integritását szeretné védeni, és világbeli normális működését kíván-

[3] A tudattalan brentanói elméletéről bővebben lásd még Torma 2018.

ja biztosítani. A lelket Freud egy gépezethez hasonlítja *(seelischer Apparat)*, mely önszabályozó módon próbálja saját működését optimalizálni. Freud értelmezése szerint a civilizáció csupán egy vékony kéreg az ember mélyen civilizáció előtti eredetű ösztönélete fölött; olyan kéreg azonban, mely rendkívül erős ellenállást fejt ki az ösztönélet számos megnyilvánulásával szemben. Az ember ösztönéletéből ugyanis késztetések egész olyan sora ered (mindenekelőtt a szexualitás és az agresszió ösztöneinek köréből), amelyeket a „civilizált világban" nem élhetünk ki közvetlenül; amelyekről „civilizált" ember nem beszél, sőt még csak nem is gondol rájuk. Az elfojtott ösztönkésztetésekből, vágyakból tudatalatti lelki tartalmak, tudattalan képzetek lesznek, melyek azonban továbbra is „nyomást" fejtenek ki a tudati cenzúrával szemben, továbbra is kielégülésre (és tudatosulásra) törnek, és feszültséggel töltik meg a lélek egészét. Ezekből a lefojtott tartalmakból, illetve belőlük fakadó feszültségből (feszültségteli tendenciákból, lelki folyamatokból) viszont kisebb-nagyobb működési zavarok, rosszabb esetben súlyosabb törések (traumák) származhatnak. A *terapeuta* mindenekelőtt magukkal a lelki zavarokkal találkozik, és látható megnyilvánulásaik felől próbálja meg felfejteni azok közvetlenül láthatatlan, a mélyben rejlő, tudattalan okait.[4] A tudatos cenzúra erőteljes nyomást fejt ki a zavarokat előidéző tartalmakra – Freud szerint ezért is van szükség a külső vonatkoztatási pontra, a terapeuta személyére, aki egy külső pozícióból képes arra a feltáró munkára, amelyre maga a páciens nem.

Ennek az elméletnek az első szisztematikus kifejtési terepe az *Álomfejtés* volt. Úgy vélem, túlzás nélkül elmondható, hogy Freud volt az első, aki az álmok birodalmát koherens módszertannal rendelkező, tudományos igényű lélektani vizsgálódások tárgyává tette. Az álmok úgy mutatkoztak meg, mint szimbolikus vágyteljesítések és -kielégülések. Amit a tudati cenzúra az éber én elől elrejtett, azok álomalakzatok és -történetek formájában jutottak kifejezésre. Freud elemzései számára az álmok részben potenciális vagy aktuális lelki problémák indikátoraiként jelennek meg; tudatos és tudattalan motivációk (az ember „civilizáltabb ol-

[4] Különösen ügyelni kell arra, hogy ezen a ponton ne mossuk egybe Freud két különböző korszakát: nevezetesen a tulajdonképpeni pszichoanalízis születése előtti és utáni korszakot, mely sokak szerint a csábítási elmélet 1897-es elvetéséhez kötődik. Freud már 1885-ben elfogadja Jean-Martin Charcot azon elméletét, mely szerint „a neurózisok okai traumák elfojtott emlékei" (Szummer 2014. 167). Freud továbbá 1893-ban megalkotja az úgynevezett „csábítási elméletet", „amely szerint a neurózist kiváltó patogén tényező egy, a »külső valóságban« – többnyire a gyermekkorban – ténylegesen lejátszódott csábítás traumája" (Szummer 2014. 73). Ezt az elméletet és az általa implikált jelenségkör általános voltát Freud annyira komolyan veszi, hogy „gondolatban saját apját is abúzussal vádolja öccsével és húgaival kapcsolatban" (Szummer 2014. 167). Később az elméletet ebben a formában feladja, és ezt az eredeti traumát interiorizáltként fogja fel, olyanként tehát, amely „pusztán" a gyermeki tudat fantáziavilágában játszódik le. Döntő mozzanatként értékelhető Freud munkásságában, amikor „1897-ben, a csábítási elmélet elvetésével Freud egyértelműen és véglegesen áthelyezi a pszichoanalízis fókuszát a (külső) valóságból a »belső valóságba«, azaz a képzelet világába" (Szummer 2012. 60; Szummer 2014. 151). A csábítási elmélet elemeinek és fejlődésének részleteiről lásd Szummer Csaba 2014-es könyvét, és különösen annak 6. fejezetét (2014. 101–115).

dala" és ösztönélete) közti ütközési zónaként, illetve a két tartomány közti feszültségek szimbolikus-képszerű manifesztációinak szférájaként. Az álmok közeli tanulmányozása egyszerre vet fényt a tudatos és tudattalan működésére, viszonyára; s a két területet ezek a vizsgálatok úgy tárják fel, mint ugyanannak az egyetlen, szervesen összefüggő egységnek a két, egymástól elválaszthatatlan oldalát. Funkciója szerint az *álomtorzítás* (*Traumentstellung* és annak fő megnyilvánulási formái: a *sűrítés [Verdichtung]* és az *eltolás [Verschiebung]*) egyik fő feladata pontosan az lenne, hogy biztosítsa az individuum normális működését az életben; részben hogy oldja a kielégületlen ösztönkésztetések okozta feszültséget, részben hogy mégse sérüljön az én önképe és a szubjektum világba való illeszkedésének normatív feltételei (magyarul, hogy maga és mások előtt ne kelljen az individuumnak amorális, a civilizációs normákkal összeütközésben – vagy azokon kívül – álló egyénnek tűnnie). Van azonban, hogy az álmok jelentette feszültségoldó mechanizmus nem tud elég hatékony lenni; túl erőteljes késztetések, túl súlyos traumák húzódnak a felszín alatt, melyek a terapeuta feltáró munkáját, illetve egy további lépésben (a sikeres – vagy legalábbis valószínűnek látszó – feltárás után) a terapeuta és páciens közös problémamegoldó erőfeszítéseit igénylik.

Az *Álomfejtés*, ismeretes módon, az ún. *első topográfiai modell* részletes kidolgozásának és bemutatásának az első dokumentuma is. Eszerint a lélek három nagy tartományból áll: tudatos, tudatelőttes (a közvetlenül nem tudott, elfelejtett, de elvileg a szubjektum számára felidézhető tartalmak birodalma [emlékezet]) és a tudatalatti. Az ily módon leírt psziché (valamint a pszichoszexuális fejlődési szakaszok hozzá kapcsolódó elmélete) Freudnál univerzális magyarázó elvvé emelkedett; olyan egyetemes princípiummá, amelytől a szerző azt remélte, hogy általa meg tudja magyarázni általában az emberi társadalom és kultúra történetének és működési módjainak legfontosabb, legalapvetőbb jellemzőit. Freud az emberi élet legkülönbözőbb területeit és jelenségeit vizsgáló, módszeres és kiterjedt értekezések sorában, művészeket és művészi alkotásokat elemző írásokban, kultúr- és vallástörténeti fejtegetésekben próbálta meg demonstrálni elgondolásainak általános érvényességét. Bár a tudattalan elsősorban az egyes ember szintjén jelent meg nála[5] (mint a szóban forgó személy saját tudattalanja, mint elfojtott vágyak és ösztönkésztetések, traumatikus események, mindenki, még maga előtt is szégyellt gondolatainak, tetteinek, tapasztalatainak rezervátuma), a *cenzúrában* épp a szociális mozzanat jelentkezik be mint a tudattalan működési mechanizmusának lényegi része; a cenzúra épp hogy társadalmi normák és elvárások kikristályosodásának és belsővé tételének következménye (és ne feledjük: a következő – a második topográfiai avagy a strukturális – modellben [Freud 1923/2011] a felettes én már a tudattalanhoz tartozik).

[5] Megjegyzendő, hogy Freud valláspszichológiai műveiben (is) esik szó kollektív traumákról; így pl. az 1913-as *Totem és tabu*ban, illetve a szerző utolsó, halála előtt egy pár nappal megjelenő *Mózes* című könyvben is (1939/1987).

A fejlődési vagy érési folyamat során Freud szerint a mindenkori egyén azzal a kihívással szembesül, hogy az örömelvet *(Lustprinzip)* megtanulja összhangba hozni a valóságelvvel *(Realitätsprinzip)*.[6] Az individuum rákényszerül, hogy így vagy úgy, de képes legyen arra, hogy (akár tudattalan) vágyait összhangba hozza az elérhetővel, a reális lehetőségekkel. Noha ennek a feladatnak a konkrét nehézségi foka nagyban függ a szóban forgó szubjektum képességeitől, lehetőségeitől, alkatától és helyzetétől, a legtöbb esetben mégis nagyon nehéz dologról van szó: *az ösztön-én* (vagy ősvalami *[es]*) *mindig többet akar*, a személyiség egy nagyon nehezen kielégíthető és lecsendesíthető aspektusáról van szó; az ösztön-én – vagy ősvalami – ahhoz, hogy az ember normálisan tudjon működni a világban, bizonyos pontokon szükségképpen *korlátozásra szorul*. Ezek a korlátozások elkerülhetetlenül *feszültségeket* szülnek a lélekben, melyeket valahogy fel kell dolgozni vagy le kell vezetni, egyébként veszélybe sodorják az egyén lelki épségét, stabilitását, ellehetetlenítik vagy legalábbis nagy mértékben megnehezítik, hogy normális életet éljünk. A feldolgozás vagy kezelés egyik alapvető mechanizmusa Freudnál a *szublimáció (Sublimation)*, amikor az ebből a feszültségből keletkező energiát vagy a le nem vezetett, ki nem elégített (mert esetleg ki nem elégíthető) energiát átalakítjuk valami másba: például szellemi (művészi, tudományos vagy filozófiai) alkotások létrehozásába, illetve ilyen alkotási folyamatba. Ebben a formában Freud a szublimáció aktusainak, illetőleg műveleteinek, lényegi konstitutív szerepet szán a kulturális szféra megteremtésében és mozgásban tartásában, vagyis a kulturális történelem alakításában.

A freudi pszichoanalízis fejlődésében a második, igazán lényeges állomást *Az ősvalami és az én* című kötet 1923-as megjelenéséhez szokás kötni, melyben az általa kifejlesztett lélektani megközelítésmód addigi eredményeit összegzi és továbbgondolja. Ez a második topográfiai vagy strukturális modell első szisztematikus dokumentuma. Ebben az újabb modellben (melyet én, felettes én *[Über-Ich]* és ösztön-én vagy ősvalami *[das Es]* hármassága alkot) a tudatos és a tudatelőttes (mint a szubjektum által elvileg tudatossá tehető) az én tartományába lesz utalva. A tudattalant felettes én és ősvalami vagy ösztön alkotják; a tudattalan birodalma e kettő permanens küzdőtereként jelenik meg. A *felettes én* civilizációs normák és társadalmi elvárások önszervező, a lélek egész rendszerén belül részleges, saját ágenciával bíró (szerves fejlődési folyamaton keresztül kikristályosodó) gyűjtőhelyeként jelenik meg. Az ősvalami vagy ösztön-én, mint korábban a tudattalan mint olyan, továbbra is az ösztönkésztetéseknek, ener-

[6] Freudnál először: Freud 1911. Az *Álomfejtés*ben a „kínkerülési elv"-et *(Unlustprinzip)* használja; (mármint a kín elkerülésére való törekvés elvét). Az 1920-as *Túl az örömelven* című munkájában az életösztönnel (valamint a vele összekapcsolódó öröm- és realitáselvvel) szemben beszél a halálösztönről, mely a szerves létbe való visszatérés eredeti vágyát hivatott kifejezni, és Freud többek között az *agresszió* ösztönét szerette volna vele magyarázni (Freud 1920/2003). A halálösztönnel azonban itt, mint jelen témánk szempontjából nem központi elemmel, nem tudunk részletesebben is foglalkozni.

giáknak és elfojtott képzeteknek az előbbi pszichikus alrendszerrel (a felettes énnel) szembeni, hasonlóképpen saját ágenciával bíró, erőteljes, önszerveződő szférájaként mutatja meg magát. A psziché egészének Freud szerint e két, egymással állandó összeütközésben álló lelki alrendszer (felettes én és ösztön-én) között kell kialakítania egy érzékeny egyensúlyt (melyet azonban bármiféle traumatikus tapasztalat, gondolat, szó, esemény vagy tett felboríthat), és működését ezen folyamatos egyensúlyozáson keresztül kell optimalizálnia. *Az élet*, Freud értelmezésében, *permanens krízis: folyamatos billegés az örömelv és a valóságelv*, az igazán vágyott és – a talán – még elérhető között. Ebben a billegésben az én végső soron az örömöket próbálja meg maximalizálni,[7] és – optimális esetben – megpróbálja ezt az örömmaximalizáló tendenciát, illetve folyamatot civilizáltabb, kulturáltabb mederbe terelni; kedvező esetben a civilizáció, a kulturáltság minél magasabb fokán próbálja meg realizálni az örömkeresés ösztönét és aktusait.

Tanulmányunk szempontjából az a kérdés, hogy Freudnak a pszichoszexuális fejlődés egyes szakaszaira (mint orális, anális és fallikus [Ödipusz- és Elektra-komplexus]) vonatkozó konkrét, empirikus hipotézisei, valamint az egyes tényleges pszichológiai mechanizmusokkal kapcsolatos természettudományos célzatú feltevései mennyire helytállóak, vagy mennyire vehetők megcáfoltnak, *teljesen mellékes; ez a kérdés a jelen írás lényegét semmilyen mértékben sem érinti*. Ami itt számunkra fontos, az az individuális tudattalannak, illetve az ösztönéletből és az elfojtásból való eredetének általános freudi leírása, mely – túl az empirikus tényeken és hipotéziseken – a tudattalan működésében megnyilvánuló, a tapasztalati mező önszerveződésének a priori elveire és feltételeire utaló olyan strukturális mozzanatokat és összefüggéseket tesz megragadhatóvá, amelyek fenomenológiai szempontból is alapvető jelentőséggel bírnak. Itt mindenekelőtt olyan motívumokról van szó, mint például a tudat *önellenállása*, illetve arról az ellenállási tendenciáról, amit a tudat bizonyos gondolatokkal, tapasztalatokkal szemben mutat; továbbá az emberi életben bekövetkező traumáknak, a szubjektum traumatizálódásának a freudi elméletéről.

III. A KOLLEKTÍV TUDATTALAN JUNGI ELMÉLETE

A tudattalan mint kollektív tudattalan koncepcióját (amelynek az individuális vagy személyes tudattalan is a része) Jung állította a középpontba és dolgozta ki részleteiben is; jóllehet – mint arra fentebb utaltunk – ennek az elképzelésnek számos eleme megtalálható már magánál Freudnál is; mégpedig alkalmasint a kidolgozottság magasabb fokain is. De a hangsúlyeltolódás nyilvánvaló: Jungnál a tudattalan meghatározó mozzanatává válik az interszubjektív, kulturális és törté-

[7] Illetve, ahogy említettük, a *Túl az örömelven* című írásban van ezzel egy részben ellentétes, az örömelvet bizonyos módon kiegészítő tendencia: a halálösztön.

neti dimenzió, melyet sokkal gazdagabb, elmélyültebb és szerteágazóbb módon dolgozott ki, mint Freud. Nála, a tudattalan feltárásában, a kulturális és kollektív aspektus jelentette a vezérfonalat. Minden vitájuk ellenére Jung nem vetette el a freudi alapokat; legalábbis azok bizonyos lényegi elemeit. Így továbbra is alapvető maradt nála az *ösztönélet*, amely változatlanul minden kulturális fejlődés és tudattalan formáció végső alapzatát képezte nála. Jung nagy hangsúlyt fektetett arra, hogy a lelki élet ösztönös és kulturális rétegét összekösse egymással, de az elvi és tudományos alapok tisztázásán túl figyelmét mindenekelőtt ez utóbbira, a tudattalan kollektív és kulturális jellegének kidolgozására összpontosította.

A „kollektív tudattalan" terminus először 1916-ban bukkan fel Jungnál, *A tudattalan struktúrája* című tanulmányában (Jung 1916/2016). A kollektív tudattalan az individuális vagy személyes tudattalant felölelő, azt saját mozzanataként integráló koncepcióként bontakozott ki nála. A kollektív tudattalan működésének magyarázatában az egyik legjelentősebb elem az *archetípus* fogalma. Magával az „archetípus" kifejezéssel először az 1919-es *Ösztön és tudattalan* című írásban találkozunk; a gondolatnak azonban régre nyúló előzményei vannak magánál Jungnál, és előtte az egész nyugati filozófiai, kultúrtörténeti hagyományban is (vö. Samuels 1986). Az „archetípus" koncepciója korábban az „őskép" *(Urbild)* címszava alatt jelent meg nála (egy Jakob Burckhardttól kölcsönzött kifejezés), már az 1912-es *A libidó változásai és szimbólumai* című kötetben (Jung 1912/2011). Az előbb említett *Ösztön és tudattalan* című szövegben jól megfigyelhető az arra irányuló módszeres törekvés, hogy a tudattalan ösztönös és kulturális (kollektív-szociális) szintjét összekapcsolja egymással. Másutt (*Pszichológiai típusok*, 1921) Jung az *evolúció* szerepére utal; arra, hogy az agynak a törzsfejlődés során kialakult szerkezete tartalmazza a kollektív tudattalan egyes konkrét működési és megnyilvánulási módjainak biológiai-neurológiai feltételeit; jóllehet itt pusztán a kollektív tudattalan lehetőségeinek, mozgásterének élettani alapjairól van szó, nem pedig mechanikus determinációról (Jung 1921/1995). A kollektív szimbólumok, álomképek Freudnál is megjelenő elképzelésében tetten érhetjük a jungi archetípus közvetlen előzményét a pszichoanalízisben; amit részben maga Jung is elismer (Jung 1976/1977);[8] igaz, a biológiai feltételezettség (és speciálisan a szexualitás szerepe) Freudnál sokkal erősebb, mint Jungnál. Jungot sokkal jobban érdekli, hogy az ember előtti előzmények *után a kulturális történelem* milyen kollektíve birtokolt tudattalan alakzatokat hozott létre az egyes társadalmakban.

Az *archetípusok* olyan univerzális szimbólumok (néha szimbólumegyüttesek), melyek végső soron ösztönös bázissal rendelkeznek, de amelyek alapvetően a közösségi gyakorlatban alakultak ki, képzetek és tevékenységi formák általános mintáiként *(Muster); lesüllyedtek a közösségi emlékezet mélyére*, ahol továbbra is lényegi módon meghatározzák az egyének és az általuk alkotott csoportok világképét,

[8] Ilyen archetípus volt Jung szerint Freudnál az „Ödipusz-komplexus".

gondolkodásmódját, valamint a szociális praxis legkülönbözőbb szegmenseit és területeit.[9] Archetípusok úgy jönnek létre, hogy bizonyos állandó szerepek és folytonosan visszatérő szituációk sűrűsödnek bele szimbólumokba (vagy szimbólumegyüttesekbe); melyek azután ezeket a szerepeket és szituációkat bizonyos kulturális mélységgel, jelentőségteljes (narratívákba ágyazott) tartalommal töltik meg, és gördülékenyebbé teszik a szóban forgó szerepek működtetését, illetőleg az örökké ismétlődő helyzetek kezelését. Így például a *Nagy Anya* archetípusa az *anyasággal* kapcsolatos különböző képzetek, rítusok és praktikák egyetlen szimbólumba tömörült, tudatalatti megjelenése (vö. Neumann 2005); melynek különböző kultúrákon belüli konkrét megnyilvánulási formái bizonyos járulékos összetevőkben, motívumokban különbözhet, de egy bizonyos, jól körülhatárolható képzet- és praxisegyüttest tekintve van egy viszonylag szilárd és általánosnak tekinthető *magja*, mely képzetek és tevékenységek meghatározott körét aktiválja az anyaság specifikus, egyedi szituációiban. Az archetípusok a kollektív tudattalan mélyén szunnyadnak, annak strukturális alkotóelemeiként. Úgy lépnek működésbe, úgy fejtik ki hatásukat, hogy az ember észlel bizonyos olyan érzéki elemeket vagy ingereket (illetve ezek kombinációját vagy együttesét), amelyek az éppen aktuális archetípus által felölelt képzetrendszer érzéki megjelenési módjainak körébe tartoznak.

Jung szerint elvileg korlátlan számú archetípus lehetséges – az adott közösség, kultúra specifikus történelmének függvényében, generációk sorozatán keresztül bármilyen szituáció, szerep archetípussá sűrűsödhet össze, és ülepedhet le a közösségi emlékezet (tudattalan) mélyére.[10] Vannak azonban olyan általános archetípusok, melyek minden ismert emberi kultúrában megtalálhatóak, ily módon „kulturális univerzáléknak" számítanak,[11] mert magának a társadalmi életnek az alapvető vonásait tükrözik. És végül vannak olyan archetípusok is, amelyek még mélyebben, még lényegibb módon gyökereznek az emberi természetben, az emberi létezés alapszerkezetében; archetípusok, amelyek minden lehetséges emberi személyiség szükségszerű strukturális alkotóelemeiként jelennek meg. Jung öt ilyen archetípust sorol fel: az önmaga (*Selbst;* ez a személyiség központi szervező elve, az az elv, amely minden mozzanatot egységbe foglal), *persona* (ez

[9] Horváth Lajos a *fantázia* szerepét hangsúlyozza a jungi archetípusok születésében. Tanulmányában a jungi és a fenomenológiai elmélet szisztematikus összehasonlítását végzi el; különösen tekintettel a fantázia jelenségére. A *sematizáció* jelenti írásában az egyik lényeges pontot, amelynek mentén összekapcsolja a jungi pszichoanalízist és a fenomenológiai megközelítést. Ebből a szempontból hosszan elemzi azt is, hogy Jungnál a fantázia különböző működésmódjainak és működtetésmódjainak (a fantázia révén elvégzett konkrét gyakorlatoknak) milyen terapeutikus funkciójuk és jelentőségük van (Horváth 2012).

[10] A „kollektív emlékezet" (Maurice Halbwachs) itt a „kollektív tudattalannal" szorosan összekapcsolódó fogalomnak tekinthető, hiszen a „kollektív tudattalan" végső soron úgy jelenik meg, mint közösségi emlékek, traumák, tapasztalatok gyűjtőedénye.

[11] Mivel általános kulturális mintázatokról van szó, az „archetípus" fogalma összekapcsolható a „kulturális univerzáléknak" a szociológián, antropológián és etnológián belül kialakult koncepciójával (Emile Durkheim, George Murdock, Claude Lévi-Strauss, Donald E. Brown).

az a kép, amelyet a világ felé mutatunk), *anima* (a lélek női aspektusa), *animus* (a lélek férfi aspektusa) és az árnyék (a személyiség sötét aspektusa, azon vonások gyűjteménye, amelyekkel a tudatos én, az ego inkább nem szeretne azonosulni; néha a személyes tudattalan mint olyan) (Jung 2016). Jung szerint ez az öt archetipikus mozzanat, amelyek magának a személyiségnek mint olyannak a magszerkezetét alkotják, nélkülük nincs emberi személyiség. Ez a struktúra alapozza meg a személyiségfejlődést, és ennek az öt mozzanatnak az egysége szolgál alapul minden további archetipikus képződésnek is (ebben a formában pedig: minden további szociális fejlődésnek).

Jung archetipikus motívumokról, eseményekről, tapasztalatokról, figurákról beszél; melyek kibontakozásához, fejlődéséhez és megszilárdulásához az öt, fentebb említett (személyiségkonstituáló) archetípus alkotta centrális struktúra adja a végső archetipikus alátámasztást. Azonban ez az öt archetípus is már eleve szociális térbe van ágyazva; Jungnál kezdettől fogva a kulturális-interszubjektív dimenzió a hangsúlyos. Az egyes ember és a személyes tudattalan már eleve ennek részeként jelenik meg. Az ösztönök jelentette bázis – melynek legközelebbi következménye az öt alapvető archetípus alkotta egység – szintén már úgy jelentkezik a szerzőnél, mint ami lényegileg kulturális jelentőséggel viselős; mint ami utat nyit a társadalmi-kulturális fejlődés felé. Sőt, az ösztönök jungi felfogásának egyik legfontosabb vonása éppen az, hogy ezek kezdettől fogva társas, bennünket a szociális létbe integráló ösztönökként tűnnek fel; melyek bizonyos módon a kultúraalkotás, a kulturálódás felé hajtanak bennünket. Az ösztönök freudi és jungi értelmezésében itt tetten érhető egy jelentős hangsúlykülönbség: az ösztönök Freudnál úgymond visszahúznak bennünket az állatvilág felé, Jungnál már az ösztönök is előrehajtanak bennünket a civilizáció felé. E tekintetben két, egymást kiegészítő megközelítésmódról beszélhetünk, amelyek az ösztönök más-más vonását helyezik előtérbe.

A pszichoterápia terén az interszubjektív, kollektív dimenzió jelentőségének kiemelése, előtérbe helyezése azzal jár, hogy a traumák, illetve a tudatnak a traumákkal való szembesülésével szembeni *ellenállása* (és az ebből következő terapeutikus, pszichoanalitikus feladat) szintén nyomatékosan kollektív vonatkozást nyernek. A terapeutikus figyelem középpontjába kerülnek a kollektív traumák, a teljes közösségeket érintő megrázkódtatások, kollektív lelki sérülések és ezek szimbolikus, archetipikus lecsapódásai, valamint a közösségi emlékezet és tudattalan mélyén való továbbélésük; mely diszfunkciókat eredményez az egyéni életben éppúgy, mint egy közösség általános életében. A terápiát természetesen individuális szinten lehet és kell elvégezni, de a gyógyítás feladata és munkája – a kollektív traumák színterén – nagyobb, társadalmi-közösségi jelentőséget nyer.[12]

[12] Virág Teréz magyar jungiánus pszichológusnő a holokausztot vizsgálta ilyen kollektív traumaként (vö. Virág 1996).

Jelen tanulmányunk szempontjából Jung speciális jelentősége abból a szisztematikus elméleti munkából fakad, amelynek során módszeresen megmutatta, hogy az egyéni-személyes tudattalan hogyan illeszkedik eleve egy közösségi térbe, a kollektív tudattalan nyitott szférájába, és hogy átfogó erőfeszítéseket tett annak érdekében, hogy megmutassa, hogyan kapcsolódnak egymáshoz, hogyan hatnak egymásra és fakadnak egymásból a tudattalan ösztönös és kulturális mozzanatai, melynek során mindvégig (nem aránytalanul, de jól észrevehetően) a kulturális jelleg volt nála a hangsúlyosabb. Úgy gondolom, Freud és Jung elmélete a tudattalan általános filozófiai és pszichológiai problémája szempontjából jól kiegészítik egymást; ahol az elsőnél a tudattalan egyéni-személyes jellege, valamint az ösztönélet jelentősége (mint a tudattalan végső származási helye) dominált, míg a másodiknál a kulturális és a szociális aspektus volt a meghatározó és az irányadó. Freud és Jung esetében, a kifejezett filozófiai vonatkozások és megfontolások mellett, végső soron empirikus célzatú hipotézisekről és eszmefuttatásokról van szó, amelyek mindamellett (mint azt korábban, már a Freudról szóló részben is hangsúlyoztam) a tudat működésében, illetve a tapasztalat önszerveződésében benne rejlő a priori mozzanatokra és feltételekre utalnak, amelyek közvetlenül is relevánsak a tudattalan fenomenológiai elmélete szempontjából. Ezek az alapjellegüket tekintve empirikus elképzelések lehetővé tesznek egyfajta „denaturalizálást", illetve transzcendentális átvilágítást, amelynek révén fontos adalékként szolgálnak a tudattalan fenomenológiája számára. A tanulmány soron következő, harmadik részében egy ilyen, végső soron a priori igényű, de az empirikus teóriákkal és kutatásokkal is aktív, intenzív kapcsolatot ápoló fenomenológiai elméletre való törekvés jegyében vizsgáljuk meg közelebbről Husserlnek a tudattalanról alkotott saját elméletét, illetve annak különböző fázisait.

IV. INDIVIDUÁLIS ÉS KOLLEKTÍV TUDATTALAN HUSSERLNÉL

A tudattalan problémája mint az éber, figyelmes tudat határfenoménje, végigkíséri Husserl munkásságát, legalább a *Logikai vizsgálódások*tól kezdve (1900/1901) egészen az utolsó évek kutatási kéziratáig. A tudattalan husserli értelmezése leginkább a pszichoanalízis tudatelőttes-fogalmával mutat szoros párhuzamot. Ennek a fogalomnak Husserlnél lényegi velejárója a *közvetlen*, első személyű tematizálhatóság gondolata: az, hogy ami tudattalan, jelen volt vagy jelen van, legalább elvileg *közvetlenül* tudatosítható, tematizálható egy egológiai pozícióból, az első személyű perspektívából. Fontos megjegyezni, hogy a tudattalan pszichoanalitikus elméleteinek egyik legfontosabb motívuma, a tudattalannak a tudatosítással szemben ébredő *ellenállási ereje* (ami a pszichoanalízisben szükségessé teszi a terapeuta, illetve pszichoanalitikus közreműködését, segítségét), *Husserlnél sem hiányzik teljesen*. A szorosabb értelemben vett pszichoanalitikus alapfo-

galmak és -elképzelések fenomenológiai reflexiójára és beillesztésére azonban, ahogy a tanulmány *Bevezetés*ében is jeleztük, igazából csak a harmincas években elért eredmények nyújtanak lehetőséget (Husserl és a fenomenológia számára általában); az *ösztönök* és a *történetiség* akkor már részletesen kidolgozott husserli elmélete révén. Ekkor nyílik mód arra, hogy a tudat önellenállásának jelenségét (abban az értelemben, hogy a tudat önmaga elől elzár vagy elrejt bizonyos tartalmakat, amiket csak a terapeuta tud felszínre hozni), valamint olyan pszichológiai alapmechanizmusokat, mint az elfojtás és a hárítás, abban a formában, ahogyan ezeket a pszichoanalízis érti, egy husserli indíttatású és alapvetésű fenomenológia megfelelően (kellőképp konkrétan) értelmezni tudja.

1. Az elfojtás Husserlnél (Nicolas Smith értelmezése)

Magyar nyelven is egyre bőségesebb irodalom áll a rendelkezésünkre fenomenológia és pszichoanalízis, konkrétan pedig Husserl és Freud viszonyáról. Ez a problémakör pedig a kortárs fenomenológiai kutatások egyik központi területe, amelyről mostanra már óriási mennyiségű anyag gyűlt össze (vö. Marosán 2020. 106. 238-as lábjegyzet).[13]

A nemzetközi irodalom terén ki kell emelnünk Nicolas Smith 2010-es monográfiáját, amely talán a legátfogóbb és legkoncentráltabb összehasonlító elemzés a tudattalan és az elfojtás husserli és freudi koncepciójáról. Smith tagadja azt a fenomenológiai tradícióban általánosnak mondható véleményt, hogy Husserlnél leginkább a tudatelőttes jelentésében vett tudattalanról lehet beszélni, és a freudi értelemben vett dinamikus tudattalannal a husserli filozófia nem igazán tudott mit kezdeni (Smith 2010. 2). Ezzel szemben Smith azon a véleményen van, hogy Husserlnél nemcsak értelmesen beszélhetünk a freudi elfojtás és dinamikus tudattalan értelmével egybevágó értelemben tudattalanról, hanem egy ilyen tudattalanfogalom egyenesen a husserli tudatkoncepció szerves részét képezi, és lényegi módon járul hozzá az utóbbi érthetővé tételéhez.

[13] Ugyanakkor meg kell jegyeznünk, hogy a pszichoanalitikus elmélet – és sajátosan a freudi koncepció – egyfajta „ösztönző tüske" szerepet is betöltött a fenomenológiai hagyományban; ahol a tudattalan fenomenológiai problémájával alkalmasint a freudi gondolatkör vehemens kritikája révén vetettek számot. Plasztikus példát ad erre Talia Welsh 2002-es tanulmánya, mely a tudattalan husserli és freudi gondolatának szisztematikus összevetésével foglalkozik; ugyanakkor megmutatja azt is, hogy mekkora ellenállással találkozhatunk az elfojtás és az ösztön-én (id) freudi elképzeléseivel szemben a fenomenológiai recepcióban, és számot vet ennek okaival is. Az okok röviden (olyan szerzőknél, mint pl. Eugen Fink és Dan Zahavi): a freudi pszichoanalízis túlságosan naturalisztikus, túl sok reflektálatlan, a pozitív tudományosságból eredő előfeltevés terheli, úgy operál a tudattalan fogalmával, hogy előtte a tudat fogalmát sem tisztázza kielégítően, és a saját tudat számára elvileg hozzáférhetetlen, lényegileg a pszichoanalitikus közvetítő tevékenységét igénylő tudattalan tartalmak elképzelése a fenomenológiai tradíció számos szerzője számára fenomenológiailag mélyen problematikus, pusztán hipotetikus konstrukciót jelentett (Welsh 2002, továbbá Zahavi 1999, Fink 1998).

Husserl szerint a tudat lényegi szerkezetéhez „rések" *(gaps)* tartoznak; és a tudat úgy működik, hogy bizonyos élményeket, élményegyütteseket a felszín alá nyom és a mélyben tart; ellenállást fejt ki velük szemben, hogy ezek az élmények vissza ne térjenek a felszínre; és ugyanakkor ezek az élmények szintén sajátos aktivitással rendelkeznek, és arra törekednek, hogy újra felszínre bukkanjanak, ami a tudat felszíni és mélységi régiója között egyfajta feszültségteli viszonyt hoz létre. Ez Smith értelmezése szerint az elfojtás és a dinamikus tudattalan egy olyan felfogását eredményezi, amely már megfelel a freudi koncepciónak. A husserli elgondolás középpontjában Smith szerint az „eleven jelen" kései husserli fogalma áll, ahogyan az a passzivitás és a genetikus fenomenológia kontextusában megjelenik; mégpedig egy olyan fogalomként vagy fenoménként, amelyet az asszociáció, a – fenomenológiai értelemben vett – testi érzetek és érzések, az ön-temporalizáció és az ösztönök határoznak meg. Smith véleménye szerint az eleven jelen bomlik ki olyan módon, hogy bizonyos élményeket, tapasztalatokat a felszín alá nyom, elzár maga elől. Smith értelmezésében jelentős szerepet játszik a „szedimentálódott konkrét komplexumoknak" a D 14-es kéziratban felbukkanó husserli fogalma, mely „komplexumok" a felszín alá süllyedve nem válnak egyszerűen inaktívvá, hanem továbbra is hatással vannak a felszínre, és befolyásolják annak életét (Smith 2010. 228 sk.).

Amit Smith értelmezéséből hiányolok, az az elfojtás egy olyan értelme, amely az önkonstitúció különböző szintjei közti összeütközésből, feszültségteli viszonyból ered, és amelynek bizonyos részleteit a jelen tanulmány későbbi részeiben próbáljuk meg kibontani.

A tudattalan husserli felfogásának, mint a *Bevezetés*ben is utaltunk rá, legalább négy korszaka, illetve jól elkülöníthető szintje van: (1) a statikus fenomenológia, (2) az időtudat, (3) a genetikus fenomenológia és (4) az interszubjektivitásról, ösztönintencionalitásról és történetiségről szóló kései fejtegetések kontextusa. Az alábbiakban ezeket vizsgáljuk meg egy kicsit közelebbről.

2. A tudattalan a statikus fenomenológiában (háttér és horizont)

A *statikus fenomenológia* vezérmotívuma az a gondolat, hogy a tapasztalatban már megszilárdult, kész tárgyiságokkal és viszonyokkal van dolgunk; mindenütt bizonyos értelemben befejezett, statikus adottságokkal szembesülünk. Maga a „statikus fenomenológia" kifejezés egy elhatárolás, illetve egy ikerfogalom egyik párjaként született meg; amikor Husserl a statikus módszerrel a dolgokat az időbeliség és a keletkezés szemszögéből vizsgáló, részleteiben a húszas években kidolgozott *genetikus eljárással* állítja szembe (vö. pl. Hua XI: 336–345). A statikus megközelítésmód meghatározó műveinek számítanak a *Logikai vizs-*

gálódások (1900/1901), valamint az *Eszmék egy tiszta fenomenológiához és fenomenológiai filozófiához* (1913) című opuszok.[14]

A statikus fenomenológián belül a tudattalan úgy jelenik meg, mint az éber, figyelmes tudat fókuszát körülvevő *háttér és horizont*. Beszélhetünk *szinkronikus* (az éppen adott észleleti mezőben megjelenő) és *diakronikus* (egymásra rakódó időbeli rétegekből álló) horizontokról. Egyfelől a figyelem középpontjában álló tárgy vagy tény hátterét alkotó atematikus vagy implicit képzetek szövedékéről, másfelől pedig az emlékezet mélyére süllyedt emlékekről és tapasztalatokról van szó. Ami az előtért vagy a fókuszt övező atematikus hátteret illeti, joggal lehetne kérdezni, hogy milyen értelemben beszélünk itt egyáltalán tudattalanról? Az érdeklődés, a figyelem centrumából kiszorított látens, atematikus képzetek vagy tapasztalatok azonban *láthatatlanabbak* tudnak lenni, mint gondolnánk, és nem is mindig a legkönnyebb feladat, hogy kifejezetten tudatosítsuk vagy tematizáljuk őket.

Husserl szerint az érdeklődés iránya és jellege, elvárásaink, előzetes koncepcióink lényegi szerepet játszanak a tapasztalati mező artikulációjában, sőt, a reflexió mozgásterének kialakításában is (ez utóbbi természetesen tágítható és fejleszthető, de nagyon sok erőfeszítés és tudatos munka szükséges hozzá). A tapasztalati mező áramlásában ténylegesen jelen vannak olyan elemek és összefüggések, melyeknek csak utólag kerülhetünk tudatába, ha egyáltalán felidézzük, tematizáljuk, tudatosítjuk őket. A látencia, az atematikusság a tapasztalat szerves részét képezi, olyan módon, hogy a nem tudatosított (itt: a figyelem fókuszán kívül maradó) tartalmak mégis alapvető módon befolyásolják az éber figyelmet is, a tapasztalat tematikus aspektusának jellegét, formálódását.

3. Tudattalan működések az időtudatban

Az időtudat husserli filozófiájának egyik legfontosabb és legismertebb momentuma a *kiterjedt jelenre* vonatkozó elmélete; illetve azon elképzelése, hogy létezik a múltra és a jövőre irányuló (tehát nem-jelen modalitású) észlelés. Úgy gondolta, nem lennénk képesek összefüggő folyamatokat, eseményeket (pl. egy dallamot mint dallamot) észlelni, ha a tapasztalat csupán egymástól független, kiterjedés nélküli most-pontok füzéréből állna. Ahhoz, hogy az időben kiterjedt tapasztalatot meg tudjuk magyarázni, Husserl szerint fel kell adnunk az atomi most-pontokból álló észlelés (illetve tapasztalat) képzetét, amely alapján soha nem állna össze egységes, összefüggő tapasztalatfolyam. Eszerint az észlelésszerű most nem pontjellegű, hanem egy kiterjedt fázis, melyet az érzetszerű *ősbenyomás*, a korábbi, éppen lecsengő ősbenyomások *retencionális* tudata (múlt-modalitású észlelés) és az éppen küszöbön álló, lehetséges jövőbeli ősbe-

[14] A továbbiakban csak *Eszmék* (Hua III/1).

nyomásokra irányuló *protenció* (jövő-modalitású észlelés) *együtt, egymással logikai egységben alkotnak*. Husserl ezt a modellt először szisztematikusan az 1904–1905-ös *Időelőadásai*ban dolgozta ki (melyek Martin Heidegger és Edith Stein szerkesztésében jelentek meg 1928-ban), majd ezzel kapcsolatos elképzeléseit az 1917–1918-as *Bernaui kéziratok*ban, végül az 1929–1934-es *C-kéziratok*ban gondolta tovább (Hua X, XXXIII; HuaMAT VIII).

A tudattalan az időtudat problémakörében mindenekelőtt két tekintetben jutott szóhoz: a retenciók és a protenciók vonatkozásában. Az idő múlásával teljesen lecsengő, kifakuló retenciók ugyanis Husserl szerint nem vesznek el, hanem az emlékezet mélyére lesüllyedve alvó, potenciális állapotba kerülnek; de onnan is, szendergő, potenciális állapotba kerülve is, hatással vannak az élményfolyam aktuális fázisainak formálódására. Husserl ebben az összefüggésben megkülönböztet „*közeli*" és „*távoli retenciókat*" (Hua XI: 288–290, 384 sk., 407 sk., 426 sk.). A közeli retenciók aktív kapcsolatban vannak az észlelés jelenlegi pillanatával, a jelenlegi ősbenyomással. A távoli retenciók *korábbi retencionális fázisok összeolvadásaiból állnak*; ezek a retenciók nem konkrét tartalmakra, hanem *általánosságokra, típusosságokra* vonatkoznak (vö. Rodemeyer 2006. [mindenekelőtt 86–91]); Marosán 2020). A másik pont a *protenciók kérdése*: a protenciók Husserl szerint (a *Bernaui kéziratok*ban) egymással versengenek a megvalósulásért, és az töltődik be, amelyik valamilyen szempontból, valamilyen módon a legnagyobb telítettséget eléri (Hua XXXIII: 35 sk.). A kellő telítettséget el nem érő protenciális tendenciák az éber figyelem szintje alatt maradnak. Husserl szerint az éber tudatosság foka alatt és hátterében dzsungelszerűen nyüzsgő protenciális tendenciák sűrűjét tárhatjuk fel.

4. A tudattalan a genetikus fenomenológiában

Husserl a húszas években kezdi el részletesen kidolgozni az úgynevezett genetikus fenomenológiai módszert, melynek leglényegesebb elemeit a tízes évek második felében tárta fel. A genetikus fenomenológia minden kész, statikus adottságot és viszonyt egy *genezis*, egy keletkezési folyamat eredményeként mutat meg. A genetikus szemlélet szerint minden genezishez tartozik egy empirikus (a fizikai időhöz kötődő) és egy transzcendentális aspektus, a keletkezés folyamatának a priori struktúrája – és a genetikus módszert mindenekelőtt ez utóbbi érdekli: az *a priori, strukturális genezis*. A genetikus megközelítés fő problémája, hogy milyen folyamatok következtében kerülünk szembe érzéki és kategoriális (konceptuális) tárgyiságokkal; vagyis az éber, figyelmes tudat felszíne alatt és háta mögött zajló *passzív és aktív szintézisek* (ahol az érzéki tárgyakat a passzív, a kategoriális tárgyakat és összefüggéseket [fogalmakat] pedig az aktív szintézisek állítják elő).

A genetikus eljárás révén az éber és figyelmes tárgytudat (és ténytudat) alatt és mögött egymással bonyolult kapcsolatba lépő, egymást részben támogató, fel-

erősítő, részben gátló affektusok és ingerek kusza sokaságát tárhatjuk fel. A genetikus fenomenológia eredményeit első ízben szisztematikusan feldolgozó és összefoglaló, *Elemzések a passzív szintézisről* című kötetben közreadott szövegek gyűjteményében (1918–1926, Hua XI) Husserl az érzéki tendenciák és törekvések (affektusok és várakozások, protenciók) összefüggésében gátlásról *(Hemmung)*, illetve elfojtásról *(Verdrängung)* beszél; igaz itt arról van szó, hogy az erősebb tendencia gátolja, illetve elfojtja a gyengébbet. Bizonyos ingerek és affektusok felkeltik az éber, aktív én figyelmét, mások meg nem – és így ez utóbbiak a tudatosság felszíne alatt maradnak. Ez alatt a felszín alatt minden mozgásban és változásban van; nincsenek kialakult tárgyiságok, sem megszilárdult értelmek. Felfogástendenciák vannak (Hua XI: 34), amelyek azonban csak egy magasabb szinten tesznek számunkra hozzáférhetővé kialakult értelemalakzatokat. Ebben a tartományban vad és passzív értelemképződésről van szó.

Ami a felszín alatt zajlik, lényegileg meghatározza a felszíni életet. A két szféra nincs egymástól elszigetelve, a kettő között aktív és intenzív kommunikáció zajlik, melynek részleteit azonban csak a genetikus analízis képes megvilágítani. A mélységi élet folyamatai, struktúrái befolyásolják a felszíni életet; a felszíni élet tartós tárgyi struktúrái, szerzeményei (felismerések, állásfoglalások, elsajátított képességek) visszahatnak a mélységi élet fejleményeire. A két terület közti kölcsönhatás részleteit Husserl a harmincas években fogja kidolgozni.

5. A tudattalan az ösztönintencionalitás és a történetiség kései kontextusában

Husserl a húszas évek elején jut el az ösztönintencionalitás gondolatához (bár az „ösztön" mint konstituált tárgyi fenomén már sokkal korábban is foglalkoztatja); azonban a konstituáló, transzcendentális ösztönök elmélete csak a harmincas években ölti nála kiforrott koncepció formáját (erről részletesebben: Lee 1993; Husserlnél: Hua XV; Hua XLII; HuaMAT VIII). Eszerint a konstituáló transzcendentális szubjektivitásban vannak olyan passzív, ösztönszerű regiszterek, struktúrák, amelyek az aktív, magasabb szintű működések mozgásterét kialakítják, és mintegy (meghatározott tárgy nélkül is) célra irányítják ezeket a működéseket. Lényegileg összekapcsolódik az ösztön kérdésével a *teleológia* problémája, mely már a tízes évek második fele óta intenzíven foglalkoztatta Husserlt. A teleológia nála a folyamatok strukturális célra irányultságát jelentette, pl. az intenciónak, az üres vélekedésnek a betöltődésre való elvi vonatkozását. A transzcendentális ösztöntan a teleológia elméletének mélyebb megalapozását és fenomenológiai megvilágítását jelentette Husserl számára. A konstituáló transzcendentális szubjektivitás valamennyi szintjén (érzéki benyomások, tárgytudat, interszubjektivitás, fogalmiság és kultúra) működésben vannak ilyen passzív, ösztönös intencionális irányultságok. Az egyik legfontosabb fejlemény, ami a harmincas években Husserl gondolkodásában bekövet-

kezett, az az *interszubjektivitás* központba kerülése. A *módszertani* kiindulópont továbbra is egológiai maradt, de *ontológiai síkon* a szubjektum úgy mutatkozott meg, mint aki lényegileg interszubjektív lény, egy nagyobb közösség része. Ez a gondolat nem hagyta érintetlenül az ösztönintencionalitás koncepcióját sem: kiderült, hogy az ösztönök már a legalsóbb szinten is alapvetően interszubjektív jellegűek. Husserlnél ez többek között abban jutott kifejezésre, hogy a transzcendentális interszubjektivitást lényegileg *ösztönközösségként* írta le (Hua XV: 596). Az ösztönök működések, az ösztönök vezérelte passzív (és aktív) szintézisek az éber én tudata nélkül mennek végbe.

A harmincas évek egy másik lényeges témája a *történetiség*; amely szintén már jóval korábban a szerző érdeklődésének homlokterében volt, de ekkoriban jut el odáig, hogy a történetiség fenomenológiai elméletét részletesen és rendszeresen is kimunkálja. A genetikus fenomenológia mindenekelőtt az individuális-monadikus genezisről szólt (az egyes konkrét személyes egónak a történetéről); a konkrét történelmi életnek a harmincas években kidolgozott elmélete (a *generatív fenomenológia*) már mindent a közösségi történelem nézőpontjából közelít meg. A történelmi genezis egyik kulcsfogalma itt is (mint már az *Eszmék* második kötetében is [különösen: Hua IV: 190–200, lásd még Mezei 1995. 57–58]) a generációkon belül és generációk között zajló *kommunikáció*; generációk praktikus és kommunikatív együttműködése (a kései korszakban pl. HuaMAT VIII: 398–401, 438–440). Ebből a folyamatból olyan kollektív habitusok és készségek, szociális struktúrák és összefüggések születnek, melyek azután lesüllyednek a közösségi emlékezet és tudattalan mélyére; és ott nem válnak teljesen inaktívakká, hanem onnan lényegi módon befolyásolják az aktuális felszíni társadalmi életet.

A társadalmi és történelmi élet mozgásterét az egymásra rétegződő ösztönregiszterek alakítják ki (az érzéki adatokat elrendező, az észlelést formáló és irányító, a specifikusan interszubjektív, valamint – „legfelül" – a kulturális és szellemi ösztönök). A generációkon belüli és közötti kommunikáció és praxis jellegét és struktúráját mindenütt meghatározzák a mindig működésben lévő passzív ösztönös intencionalitások; ugyanakkor az ösztönök maguk sem egészen változatlanok, visszahat rájuk a történeti élet; továbbá Husserlnél – akárcsak Jung szerint – az ösztönöket az emberi létezés szintjén, mindenütt átitatja a kultúra. A kulturális és ösztönös szint között Husserl szerint folyamatos kommunikáció zajlik; ami azért is kézenfekvő, mert Husserlnél vannak kulturális, illetve az észszerűségre irányuló ösztönök.

Mivel a transzcendentális ego a kései Husserl szerint mindenütt a transzcendentális interszubjektivitás (egy transzcendentális közösség) részeként konstituálja önmagát, ezért az individuális egóhoz tartozó individuális tudattalannak is van egy lényegileg interszubjektív vonatkozása; sőt, a közelebbi vizsgálat azt mutatja, hogy az individuális tudattalan már mindenkor a kollektív tudattalan része. Az ösztönök és a történetiség új és minden korábbinál részletesebb ki-

fejtése lehetővé teszi, hogy a tudattalan ekkor jelenlévő koncepciója, valamint a pszichoanalízis tudattalankoncepciói között minden korábbinál szorosabb párhuzamot vonjunk. Nevezetesen: Husserl szerint a legalapvetőbb ösztön az *önfenntartás (Selbsterhaltung) ösztöne*; azonban különbséget tesz az önfenntartás különböző szintjei között. A legalsóbb szinten önmagamnak mint biológiai lénynek az individuális és generikus fenntartására irányuló ösztönei helyezkednek el (táplálkozási ösztön, nemi ösztön). A legmagasabb szinten azonban önmagamnak mint kulturális (morális, racionális) lénynek a fenntartását, megőrzését célzó ösztönök vannak. Ez a két szint azonban *összeütközésbe kerülhet egymással*, és az egyik szint (speciálisan az alsóbb) képzeteit a magasabb, *a tudat alá szoríthatja* az ember önmaga mint kulturális lény érdekében. Itt pedig az elfojtásnak, a hárításnak olyan fogalmaihoz kerülünk közel, amelyekkel már Freud és Jung is dolgozott. Az interszubjektivitás kései elmélete révén pedig fenomenológiailag értelmesen magyarázható egy olyan felfogás, amely szerint a szubjektum bizonyos saját tudattartalmaihoz csak más szubjektumok közbenjárása révén férhet hozzá (a pszichoanalitikus vagy pszichoterapeuta szerepe).

V. KONKLÚZIÓ

A fentiekben a tudattalan három meghatározó modelljét vetettük egybe: a freudi, jungi és husserli elméletet. Ezt a három koncepciót azért hasonlítottuk össze, mert mindegyiküknél felfedezni véltük a tudattalan mint olyan egy-egy, az adott szerzőnél különösen fontos jegyét: Freudnál a tudattalan individuális aspektusát, Jungnál a kollektívet, Husserlnél pedig az előző kettő egyesítését egy transzcendentális elmélet keretei között. Míg Freud és Jung elmélete végső soron egy empirikus teória, addig Husserlé a transzcendentális magyarázat rangjára tart igényt: azaz egy a priori, minden lehetséges tudatra általában érvényes felfogás szeretne lenni. További fontos különbségek Husserlhez képest Freudnál a szexualitás túlhangsúlyozása, néhol általánosan uralkodó szerepbe való emelése, illetve – megint csak bizonyos pontokon – a vágyteljesítés motívumának az emberi tapasztalat minden rétegét és regiszterét érintő kiterjesztése a tudattalan leírásában (vö. Szummer 2014. 85). Jung esetében pedig a mitikus-vallási dimenzió túlhangsúlyozásáról lehetne beszélni; arról, hogy helyenként szeretne minden emberi tapasztalatot ehhez az eredeti tartományhoz kötni. Ezekhez Jungnál időnként bizonyos ezoterikus, sőt, okkultista kijelentések kapcsolódnak, melyek miatt Szummer Csaba Jungban a nyugati ezoterikus tradíció egyik utolsó nagy alakját látja (Szummer 2013).

Tanulmányunk harmadik részében azt kívántuk megmutatni, hogy minden különbség ellenére Husserl elképzelései néhol egészen közel kerülnek Freud és Jung megfontolásaihoz; sőt: végső soron a kései husserli filozófia alkalmassá vált arra, hogy explicite is befogadja a (freudi és jungi) pszichoanalízis egyes

kulcsgondolatait (mint a freudi és jungi értelemben vett elfojtás, hárítás, illetve a tudat önellenállásának eszméi). Az idős Husserl megfontolásai alapján, úgy vélem, lehetségessé vált a tudattalannal kapcsolatos pszichoanalitikus kutatások eredményeinek szorosabb és adekvátabb fenomenológiai értelmezése; és ezáltal a tudattalan mint olyan radikálisabb fenomenológiai feltárása is.

IRODALOM

Rövidítések:
Hua = Husserliana – Edmund Husserl Gesammelte Werke
HuaMAT = Husserliana Materialien

Brentano, Franz 1874/1973. *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Erster Band. Hamburg, Felix Meiner.

Fink, Eugen 1998. Válság: XXI. melléklet, a 46.§-hoz. Fink melléklete a „tudattalan" problémájához. Ford. Ullmann Tamás. In Edmund Husserl *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia*. II. kötet. 197–199.

Freud, Sigmund 1900/2016. *Álomfejtés*. Ford. Hollós István. Budapest, Helikon.

Freud, Sigmund 1911. Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen. Bd. 3 (1). Wien, 1–8. In uő: *Gesammelte Werke*. Bd. 8. 230–238. Online: < https://www.textlog.de/freud-psychoanalyse-zwei-prinzipien-psychischen-geschehens.html > Utolsó letöltés dátuma: 2018. 11. 09.

Freud, Sigmund 1920/2003. Túl az örömelven. Ford. Kovács Vilma. In Erős Ferenc (szerk.) *Sigmund Freud – Válogatás az életműből*. Budapest, Európa. 495–550.

Freud, Sigmund 1923/2011. *Az ősvalami és az én*. Ford. Dr. Dukes Géza, Hollós István. Budapest, Belső Egészség Kiadó.

Freud, Sigmund 1939/1987. *Mózes*. Ford. Kertész Imre, F. Ozorai Gizella. Budapest, Európa.

Horváth Lajos 2012. Affektív és figurális sematizmus Jung pszichológiájában Az archetípus fogalmának fenomenológiai olvasata. *Imágó Budapest*. 2(23)/3. 83–96.

Hua III/1. Husserl, Edmund 1977. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. The Hague, Martinus Nijhoff.

Hua IV. Husserl, Edmund 1952. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. The Hague, Martinus Nijhoff.

Hua X. Husserl, Edmund 1969. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens* (1893–1917). The Hague, Martinus Nijhoff.

Hua XI. Husserl, Edmund 1966. *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918–1926). The Hague, Martinus Nijhoff.

Hua XV. Husserl, Edmund 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929–1935. The Hague, Martinus Nijhoff.

Hua XXXIII. Husserl, Edmund 2002. *Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein* (1917/1918). Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.

Hua XLII. Husserl, Edmund 2014. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik* (Texte aus dem Nachlass 1908–1937). New York, Springer.

HuaMAT VIII. Husserl, Edmund 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934). Die C-Manuskripte*. New York, Springer.
Jung, Carl Gustav 1912/2011. Symbole der Wandlung. In uő. *Gesammelte Werke 5*. Zürich, Patmos Verlag.
Jung, Carl Gustav 1921/1995. Psychologische Typen. In uő. *Gesammelte Werke 6*. Düsseldorf, Walter-Verlag.
Jung, Carl Gustav 1936/2011. *Az archetípusok és a kollektív tudattalan*. Ford. Turóczi Attila. Budapest, Scolar.
Jung, Carl Gustav 1916/2016. *Két írás az analitikus pszichológiáról*. Ford. Nagy Péter – Sára Balázs – Ferentzi Eszter. Budapest, Scolar.
Jung, Carl Gustav 1976/1977. The Houston Films [1976]. In W. McGuire – R. F. C. Hull (szerk.) *C. G. Jung Speaking: Interviews and Encounters*. Princeton/NJ, Princeton University Press. 277–352.
Lee, Nam-In 1993. *Edmund Husserls Phänomenologie der Instinkte*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
Marosán Bence Péter 2020. *Kontextus és fenomén II. Az igazság problémája a keletkezés és az időtudat husserli filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan.
Mezei Balázs 1995. *World and Life-World. Aspects of the Philosophy of Edmund Husserl*. Frankfurt/M, Peter Lang.
Neumann, Erich 2005. *A Nagy Anya – A Magna Mater archetípusa a jungi pszichológiában*. Ford. Turóczi Attila. Budapest, Ursus Libris.
Rodemeyer, Lanei 2006. *Intersubjective Temporality. It's About Time*. Dordrecht, Springer.
Sajó Sándor 2014. *Majdnem minden – A megtört totalitás dialektikája*. Budapest, L'Harmattan.
Samuels, Andrew 1986. *Jung and the Post-Jungians*. London – New York, Routledge.
Smith, Nicolas 2010. *Towards a Phenomenologyof Repression. A Husserlian Reply to the Freudian Challenge*. Stockholm, Stockholm University.
Szummer Csaba 2012. Freud kettőssége és termékeny homályossága. *Imágó Budapest*. 2(23)/3. 55–74.
Szummer Csaba 2013. Éjanyánk: Jung völkisch miszticizmusáról. *Múlt és Jövő*. 24/4. 90–108.
Szummer Csaba 2014. *Freud, avagy a modernitás mítosza*. (Tanulmányok és esszék a pszichoanalitikus antropológiáról és beszédmódról.) Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan.
Torma Anita 2018. *A tudattalan problémája a husserli fenomenológiában*. Doktori disszertáció. Kéziratban.
Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L'Harmattan.
Ullmann Tamás 2017. Hogyan működik a tudattalan? *Working Papers in Philosophy*. 2. Hyperlink: < http://www.fi.btk.mta.hu/images/2017_02_ullmann_tamas_hogyan_mukodik_a_tudattalan.pdf > (Utolsó letöltés dátuma: 2018. 11. 09.)
Virág Teréz 1996. *Emlékezés egy szederfára*. Szerk. László Klári. Gerlóczy Sára rajzaival. Budapest, Animula Egyesület – KÚT Pszichoterápiás Rendelő.
Welsh, Talia 2002. The Retentional and the Repressed: Does Freud's Concept of the Unconscious Threaten Husserlian Phenomenology? *Human Studies*. 25/2. 165–183.
Zahavi, Dan 1999. *Self-Awareness and Alterity: a Phenomenological Investigation*. Evanston/IL, Northwestern University Press.

Toronyai Gábor

A halál fenomenológiai megközelítése – Husserlt követve

A *halálról filozófusként* gondolkodni, beszélni róla és megélni azt Szókratésszel – tanításával és nevezetes halálával – kezdődően máig közismerten a „filozófiával való helyes foglalkozás”[1] kitüntetett jelentőségű ügye. Kr. e. 399-ben Szókratész hetvenévesen ürítette ki a bürökpoharat. Edmund Husserl közelgő hetvenéves korára tekintettel 1928-ban történt emeritálása után, a haláláig hátra lévő egy évtizedben rendületlenül tovább dolgozott életműve, a transzcendentális fenomenológia kiteljesítésén. Ha rátekintünk a fenomenológia megalapítójának ezen utolsó alkotói periódusára, akkor azt láthatjuk, hogy a gondolkodói törekvéseit uraló mindkét fő szándék voltaképpen a várható halálára tekintettel adódó feladatok teljesítésére irányult. Előbb egy szisztematikus mű megalkotása révén törekedett összefoglalni életművét és érett transzcendentális fenomenológiájának eredményeit a *Karteziánus elmélkedések*[2] újabb és újabb átdolgozási törekvései során. Majd pedig, utolsó éveiben – *Az európai tudományok válsága* címen közreadott mű körébe tartozó írásokban[3] – kísérletet tett arra, hogy életművét

[1] „Mert úgy látom, a többiek nem veszik észre, hogy azok, akik helyes módon foglalkoznak filozófiával, nem készülnek semmi másra, csupán arra, hogy meghalnak és halottak lesznek. Ha tehát ez igaz, bizony oktalanság volna, ha ők, akik egész életükben nem vágyakoznak semmi másra, csupán erre, amikor végül eljön, riadoznának attól, amire régóta vágyakoznak és készülnek.” (Platón 1984. 1032.)

[2] *Karteziánus elmélkedések* és Hua XV.

[3] Főként *Az európai tudományok válsága* és Hua XXIX.

maga iktassa be a filozófia történetébe[4] és hagyományozza át a jövő filozófusgenerációinak.[5]

Főleg ezen utolsó alkotói korszakában születtek azok a kutatási kéziratai,[6] amelyekben a „halál" fenomenológiai megközelítése is témává válik.[7] Husserlnek a „halál" filozófiai, fenomenológiai jelentőségét illető felfogása azonban – szemben Heideggernek a *Lét és idő*ben kifejtett elgondolásával[8] – nemcsak a filozófia iránt érdeklődő szélesebb közönség körében ismeretlen, de a fenomenológiát behatóbban ismerő filozófusok számára is az. Még a Husserl-kutatók figyelmét is csak az utóbbi mintegy másfél évtizedben – alapvetően a releváns Husserl-kéziratok megjelenésével[9] összefüggésben – született néhány tanulmány hívta fel a témára.[10] A honi fenomenológiai kutatások újabb irodalmában mindazonáltal két szerző is kiváló elemzésekben tér ki – röviden, más problémák összefüggésében – a kérdésre.[11]

[4] A *Válság-könyv* első részeinek filozófiatörténeti fejtegetéseit is áthatja a jelzett szándék (lásd pl. „7.§ A jelen vizsgálódások szándéka"). Közvetlenül is nyilvánvalóvá válik ez azonban, mikor Husserl a filozófiatörténeti megközelítésből a következő szavakkal kezd bele saját filozófiájának a mű további részeit jelentő szisztematikus kibontakoztatásába: „Mindez most be fog bizonyosodni, amikor Kant gondolkodásától már elszakadva megkísérlem, hogy a megértésre vágyókat rávezessem arra az útra, amelyet magam valóban bejártam, amely tehát mint valóban bejárt út mindenkor újból bejárhatónak mutatkozik; amely minden lépés során éppen azt teszi lehetővé, hogy a maga apodiktikus voltában újból átéljük és próbára tegyük ezt az evidenciát: a tetszés szerinti ismételhetőségnek és az újra és újra beigazolható tapasztalatok és ismeretek tetszés szerinti folytathatóságának az evidenciáját" (*Az európai tudományok válsága*. 156). A Válság-könyv Husserljének a filozófiatörténethez való viszonyáról részletesen lásd: Schwendtner 2011. 47–72; Varga 2012; 2018; Zuh 2015. 185–212.

[5] Husserl egyik törekvése sem eredményezett befejezett műveket, és inkább továbbgondolta, semmint összefoglalta eredményeit. Mégsem mondhatjuk azonban, hogy végül is kudarcot vallott volna. Műve ugyanis a fenomenológiai mozgalom által generációk során keresztül azóta is tovább él, és szerteágazóan sokféle módon továbbgondolják gondolatait.

[6] Lásd pl. Micali 2008. 227: „In den Texten aus den dreißiger Jahren behandelt Husserl ausführlich das Problem des Todes, der Geburt und des Schlafes." A Stefano Micali által előtérbe helyezett probléma – „2.3.3. Die In-Frage-Stellung der Zeitkontinuität durch die Grenzphänomene des Todes, der Geburt und des Schlafes" (Micali 2008. 227–229) – szempontjából nézve talán valóban „kimerítőnek" („ausführlich") tekinthetők Husserl vizsgálódásai, a halál-fenomén teljes fenomenológiai módszertani megközelítése azonban – különösen az egzisztenciális-primordiális dimenzióban megközelíthető *végesség* tekintetében – kiegészítésekre adhat módot.

[7] Husserl-szövegek a „halál" (valamint a „születés", az „alvás" és más határfenomének) elemzéseivel (a Husserl-irodalom bevett rövidítéseit alkalmazva): főbb szövegek HuaMAT VIII: Text Nr. 13b, 13d, 21c, 43, 46, 49a, 49d, 67a, 94 (magyarul: *Az új Husserl*. 113–127), 95, 96, 97. Hua XLII: Text Nr. 1. Beilage I–VI.; egyéb helyek: Hua XI: Beilage VIII, Hua XV: Beilage VIII, XLIV, XLV, XLVI, Hua XXXIV: Text Nr. 34, 35, Hua XXXIX: Text Nr. 28, 37, 52, Beilage XVIII, XIX.

[8] Heidegger 2019. 259–292.

[9] Elsősorban a HuaMAT VIII és a Hua XLII megjelentetésére gondolok.

[10] Husserl halálfelfogásával is foglalkozó, fontosabb általam hivatkozott kutatási irodalom: Dodd 2010; Geniusas 2010; Heinämaa 2015; Mensch 2010; Micali 2008; Steinbock 2017.

[11] Schwendtner Tibor a lélek halhatatlanságának tradicionális metafizikai összefüggésébe helyezve ad rövid elemzést (Schwendtner 2008. 235–237), illetve a transzcendentális ego

Jelen írásommal szeretnék hozzájárulni a téma magyar nyelvű irodalmában mutatkozó hiány csökkentéséhez. Ezen túlmenően azonban kísérletet teszek arra is, hogy a késő husserli transzcendentális fenomenológiai módszertan teljes keresztmetszetén bizonyos módon áthaladva rekonstruáljam a „halál" fenomenológiai megközelítésében feltárható értelemösszefüggéseket. Ennek során szorosan követem Husserlt. Néhány ponton azonban igyekszem olyan mozzanatokra is felhívni a figyelmet,[12] amelyekre vizsgálódásaiban – amennyire ezt sikerült felmérnem – ő nem tért ki.

Írásommal ugyanakkor nem csak hiányt szeretnék pótolni, hanem tudatosítani is remélem a honi fenomenológiai kutatásokban a „halál" husserli transzcendentális fenomenológiai megközelítésében rejlő potenciált, amelyet a téma jeles kutatója a következőképpen fogalmaz meg: a husserli megközelítés – szemben a heideggerivel – nem követeli meg, hogy válasszunk végességünk két – személyes, illetve interszubjektív – forrása közül, hanem inkább olyan megközelítést jelent, amely „mindkét forrást magában foglalja", és így „hosszú távon a husserli álláspont előnyösebbnek bizonyulhat".[13]

Husserl a „halál" kérdését a fenomenológiai megközelítés számára határ-, illetve peremproblémának tekintette.[14] Együtt olyan más határfenoménekkel, mint például a „születés", az „alvás", az „álomtalan alvás", a „tudattalan", az „elájulás", a „kora gyermekkori fejlődés" vagy az „állati animalitás".[15] Határproblémák ezek, amennyiben átlépik a fenomenológiai deskripció határát: kívül

létmódjával (Schwendtner 2008. 144) és a szabadság értelmezésével kapcsolatban említi a halál problémáját Husserlnél (Schwendtner 2008. 194). A husserli elemzések egzisztenciális-primordiális, illetve világkonstitúciós-interszubjektív vonatkozásai háttérbe szorulnak. Marosán Bence Péter újabb Husserl-könyvében (Marosán 2020) azonban mindhárom dimenziót törekszik felderíteni. Előbb az objektív idő interszubjektív és teleologikus konstitúciójának kontextusát elemezve utal a „halál" jelentőségére Husserlnél (Marosán 2020. 152–154). Röviden kitér mind a primordiális, mind pedig az interszubjektív szinten való értelmezhetőségre. Könyve későbbi részeiben pedig több szempontból is elemzi a husserli fejtegetések metafizikai vonatkozásait: a „fenomenológiai konstrukció" módszertani összefüggésében (Marosán 2020. 334, ill. 335 (733. lábjegyzet), 348, 357), valamint a „szubjektum halhatatlanságának" kérdését boncolgatva (Marosán 2020. 357–360). Jelen írásban magam is igyekszem a husserli elemzések mindhárom (egzisztenciális-primordiális, világkonstitúciós-interszubjektív és metafizikai-konstrukciós) értelmi rétegét felderíteni.

[12] Elsősorban a személyiségünk végességének – Husserlnél talán kevésbé kibontott – értelmezésében vetek fel új szempontokat.

[13] „in the long run, the Husserlian standpoint could prove advantageous: this standpoint […] calls for an approach that would incorporate both resources" (Geniusas 2010. 80). Lásd bővebben az 51. lábjegyzetben.

[14] Lásd: Hua XLII. 1–81.

[15] Tágan értelmezve minden olyan fenomén a határproblémák közé sorolható, amely kívül esik az éber jelen horizontján, amely tehát elvileg meghaladja a közvetlen szemléleti önadottság, megjeleníthetőség horizontját. E jelenségek – Husserl idegentapasztalatra használt formuláját („Zugänglichkeit des Unzugänglichen", pl. Hua I. 144, *Karteziánus elmélkedések*. 131) kiterjesztett módon használva – csak a sajátlagos módon való hozzáférhetetlenség módján hozzáférhetők. Így az idegen szubjektivitás és az eddig említettek mellett például a tu-

vannak a mindenkori közvetlen szemlélhetőség körén. Éppenséggel a közvetlen megélésünk, jelenbeli éber életünk határain, peremein, folytonosságának megszakadásain keresztül, határ- vagy peremfenomének révén, közvetetten adódnak számunkra. Megközelítésük Husserl meggyőződése szerint ezért csak a fenomenológiai megalapozás után: jelenbeli éber életünk vonásainak megragadása után és arra építve lehetséges.[16] A perem- vagy határprobléma jelleg nem azt jelenti, hogy marginális jelentőségű kérdésekről lenne szó. Módszertanilag tekinthetjük perem- vagy inkább másodfokú határproblémáknak őket. Olyan kérdéseknek, amelyek jóllehet felmerülnek a fenomenológiai konstitúció keretében, ám határfenomének révén felbukkanó problémákként egyúttal jelzik a statikus, illetve genetikus fenomenológiai megközelítés módszertani határait is.[17]

A továbbiakban a „halál" határfenoménjének husserli megközelítésében rejlő főbb értelmi összetevők rekonstruálására teszek kísérletet. Ennek során a „halál" mint „határprobléma" a transzcendentális fenomenológiai redukció és világkonstitúció során felmerülő fenomenológiai nézőpontokból mindig másként és másként adódik. Tájékozódásunkban Husserl kalauzolását követjük, de nem mindig arra hívom fel a figyelmet, amire ő irányítja a magáét. A bejárandó út – szándékaim szerint – egy a halállal való személyes és gondolkodó szembesülés sajátos lehetőségét is felvázolja.

I. TERMÉSZETES SZELLEMI BEÁLLÍTOTTSÁG ÉS A „HALÁL" MINT A VILÁGBAN ELŐFORDULÓ ESEMÉNY

1. Természetes szellemi beállítottság és a világ előzetes adottsága – filozófiai beállítottság és a világ konstitúciója

A filozófiában valamiként mindig – történeti kezdeteitől fogva és ma is bármikor, ha filozofálunk – egyfajta kettősségben, reflektáltságban kell lennünk. Filozofálva a számunkra adódó dolgok világát a gondolkodásunkban feltárható – és ebben az értelemben szubjektív – legelemibb értelemképződmények valami-

dattalan tartalmak, a homályos fantáziák stb. is. Az alvás (és éberség) fenoménjének magyar irodalmához lásd Torma 2013.

[16] A *Válság-könyv* egy helyén a következőképpen fogalmazza meg ezt Husserl: „Még valamire utalnunk kell: az intencionális teljesítmények feltárása során a folyamatos szintézisek (például azok, amelyek az egységesen áramló észlelésben jönnek létre) részesítendők előnyben, mert ezek talaján tárhatók fel magasabb szinten a diszkrét szintézisek. Példaként említem az észlelt dolog azonosítását azzal, ami a visszaemlékezés tanúsága szerint már korábban ott volt. Az újrafelismerés ennek folyamatos visszaemlékezésben történő kifejtése, e »maguktól értetődő dolgok« megfelelő mélyebb elemzése – mindez nehézségekkel teli vizsgálódásokhoz vezet." (*Az európai tudományok válsága*. 213.) Lásd még jelen témánk összefüggésében: Micali 2008. 227–230.

[17] A határ-, illetve peremfenomének módszertani problémájához lásd: Sowa–Vongehr 2013, különösen XXXVI–XLIV; Micali 2008, különösen összefoglaló megállapításai 233–234.

lyen tematizált és fogalmilag kifejezett felfogására támaszkodva kell megközelítenünk. A *világ és a világbeli dolgok felfogásunk számára való előzetes adottságának*[18] természetes szellemi beállítottságából kiinduló és a legelemibb szubjektív vonások feltárására irányuló husserli transzcendentális fenomenológiai *epokhé* és *redukció*, illetve az ezzel korrelációban, erre támaszkodva kibontakoztatott *világkonstitúció* csak ennek a filozófiai gondolkodásmódnak az egyik, külső megjelenésében karteziánus-kantiánus-neokantiánus jellegű, megformálása.

Tekintettel a husserli transzcendentális fenomenológiai gondolkodásmód általános szerkezetére, minden felmerülő probléma tisztázása során a következő utat járhatjuk be. Kiindulópontunk a probléma – mostani témánkként: a „halál" – leírása *természetes valóságtudatunk* nézőpontjából adódó *világbeli jelenségként*. Ezután pedig beállítottságunkat megváltoztatva – transzcendentális fenomenológiai epokhét gyakorolva – felfüggesztjük az adott dolog létezésével vagy nemlétezésével kapcsolatos meggyőződéseinket.[19] Beleértve nemcsak a külső világban, hanem a „belső világunkban", a lelkünkben vagy elménkben való létezés kérdését is. Ily módon válik tárgyunk *fenomén*né. Tárgyunkból fenoménként Husserl szerint tartalmilag semmi sem megy veszendőbe. Pusztán a továbbiakban már nem egyszerűen adottként, hanem számunkra adottként, „feladottként" (Kant), tehát fogalmi problémaként kezdjük szemlélni ezt a dolgot. A „mi hozzátevésünk" (Kant) felől feltárható jelenségnek tekintjük, ami elemibb, értelmileg-gondolatilag megközelíthető kiindulópontokat feltételezve érthető meg, és ami ezekből a szükségszerű kiindulópontokból megalkothatóként, értelemképződményként konstituáltan mutatható fel és magyarázható meg. Husserli terminológiával kifejezve: *transzcendentális fenomenológiai redukció* útján visszakérdezünk a „mi hozzátevésünk" (Kant) legeredetibb forrásaiig, a legelemibb tudati mozzanatokig, értelemképződésekig, azaz feltárjuk a *transzcendentális szubjektivitás* még és már megragadható vonásait, majd ezekből kiindulva, ezekkel összefüggésben építjük fel újra a természetes valóságfelfogásunkban világbeli dologként előforduló jelenséget *(világkonstitúció)*.

2. A természetes beállítottság nézőpontja és a „halál" mint a világban előforduló esemény

Husserl kiinduló meglátása az, hogy a természetes beállítottságban saját majdani halálommal (csakúgy, mint egykori megszületésemmel) kapcsolatos elképzeléseim interszubjektív jellegűek:[20] *mások* halálának tapasztalatából és

[18] Lásd pl. Hua XXXIV. 449; magyarul: *Az új Husserl*. 154–155.

[19] A létezés problémájának felfüggesztésével egyúttal kivonjuk magunkat az adott dologhoz fűződő különböző érdekeltségeink érvényesítésével való egyszerű azonosulásból is.

[20] „So konkret genommen, erhalte ich zuletzt irgendein *Vor-Bild des Sterbens aus meiner intersubjektiven Welterfahrung*…" (Hua XLII. 2, kiemelés az eredetiben.)

másoktól származó elbeszélésekből erednek.[21] Egészében véve tehát fenomenológiailag az *idegentapasztalat*, illetőleg az *interszubjektív világkonstitúció* felől közelíthető meg.

A test problémája. Minthogy *mások* közvetlenül testileg adódnak számunkra, ezért mindenekelőtt a *test* problémájával kell számot vetnünk.[22] A természetes beállítottság *idegentapasztalat*ában a testek világbeli entitások. E tekintetben Husserl a *Leib–Körper* fogalmi megkülönböztetés révén tagolja a problémát. Egyes testek pusztán *anyagi dolgok (Körper)*, mások azonban egy *szubjektivitás kifejeződései: eleven, saját testek (Leib)*.[23] A pusztán anyagi testekhez a természettudósi megfigyelés módján állhatunk hozzá. Magyarázatokat adhatunk és előrejelzéseket tehetünk róluk. Az eleven testekhez azonban úgy viszonyulhatunk, mint a mi saját testünkhöz: személyesen. Egy élőlény kifejeződésének vehetjük, illetve egy szubjektivitás céljainak elérését szolgáló eszköznek foghatjuk fel. Reagálhatunk rá és válaszolhatunk neki.

A tapasztalás konstitúciós szempontjából viszont egy az előzőtől különböző megkülönböztetéssel élhetünk: *megélt* és *objektivált* test között tehetünk különbséget. Az első esetben testünket érző, érzékelő, észlelő, illetve cselekvő testként – mintegy egyes szám első személyben – éljük meg. A második esetben viszont – mintegy egyes szám harmadik személyben – észlelt testként ragadjuk meg. Például akkor, amikor egyik kezemmel megfogom a másikat. És mindig, amikor mások vagy önmagunk által tárgyiasított formákban látjuk viszont önmagunkat.

A halál természetes beállítottságbeli felfogásának alapvető kétértelműsége. A testhez való kétféle viszony megkülönböztetése alapján úgy fogalmazhatunk, hogy amikor saját halálunkat a másokéról szerzett tapasztalatok[24] alapján képzeljük el, akkor *összemossuk a két perspektívát*: a saját, közvetlenül tapasztaló perspektívánkat mások csak közvetetten adódó és közvetlenül általunk hozzáférhetetlen[25]

[21] „Den Tod kann niemand an sich erfahren – aber wie erfährt er ihn an anderen?" (Hua XXIX. 332.) – „Mein Tod als Weltvorkommnis kann erst für mich konstituiert sein, wenn ich Tod von Anderen erfahren habe als körperlich organischen Verfall und Zerfall, und ⟨als⟩ Unmöglichkeit der Fortführung sich ausweisender Einfühlung […]. Der Tod der Anderen ist der früher konstituierte Tod. Ebenso wie die Geburt der Anderen ⟨die früher konstituierte Geburt ist⟩." (Hua XLII. 3.)

[22] A testtel kapcsolatos alábbi kétféle fogalmi megkülönböztetésnél Sara Heinämaa kifejtését ismertetem röviden: Heinämaa 2015. 102–104. A *test* fenomenológiai problémájához magyarul lásd: Vermes 2006 (a Husserl-elemzés: 29–32).

[23] A „Leib–Körper" megkülönböztetéshez lásd pl. *Az új Husserl*. 115–116. Varga Péter András és Zuh Deodáth az általuk összeállított Husserl-szótárban (*Az új Husserl*. 215–220) a „Leib–Körper" megkülönböztetésre a „sajáttest–test" szavakat ajánlják.

[24] Lásd például a következő megfogalmazást: „Also, seiende Welt wurde nun für mich die Welt, in der Menschen ins Leben treten, als Lebende auftreten und dann als Menschen, als organische Leiber, Mitpersonen nicht mehr sind." (HuaMAT VIII. 438.)

[25] „Zugänglichkeit des Unzugänglichen" (pl. Hua I. 144; *Karteziánus elmélkedések*. 131). Vö. még például (a honi világ vs. idegen világ összefüggésében): „Fremdheit als Zugänglichkeit in der eigentlichen Unzugänglichkeit" (Hua XV. 627).

perspektívájával. Eközben pedig önmagunk halálát eldologiasítva, hipotetikusan az objektív időbe helyezzük bele egy jövőbeli eseményként, más a világban lejátszódó események közé.

Ugyanaz a spontán összemosás és csúsztatás érhető tetten, akár természettudományos, akár perszonalisztikus módon tekintjük halálunk eseményét. Az előbbiben saját halálunkra egy organizmus – *a természeti folyamatként felfogott élet – vége*ként gondolunk. Hasonlóan az állatok elpusztulásához, a növények elszáradásához. Perszonalisztikusan viszonyulva hozzá, halálunkat nem pusztán egy organizmus pusztulásaként, hanem egy a világra a maga sajátos perspektívájából kinyíló, egyedi értelmet hordozó és kifejező *szubjektum* létezésének *vége*ként gondolunk. A halál pedig kronológiai eseményként datálható lesz a világban történt események között mint az adott személy élettörténetének vége.

II. A „HALÁL" MINT TRANSZCENDENTÁLIS FENOMENOLÓGIAI PROBLÉMA

1. A transzcendentális fenomenológiai redukció első lépése és a „halál" mint kiszakadás az énközösségből

A transzcendentális fenomenológiai redukció első lépése a transzcendentális interszubjektivitáshoz

Amikor a természetes beállítottságban a halált világbeli eseménynek vesszük és mások halála felől közelítjük meg, akkor kétértelműséget okozva és könnyen félrevezetve bennünket összekeveredik annak a problémája, hogy miként szerzünk tapasztalatot, ismeretet a halálról és az a kérdés, hogy mi az értelme, jelentősége a halálnak számunkra. Filozófiai beállítottságunkban, mivel reflektálunk saját megközelítésmódunkra, szellemileg jobb lehetőségünk van e kétértelműség tisztázására.

Szemléletmódot váltva, azaz transzcendentális fenomenológiai epokhét gyakorolva voltaképpen a természetes beállítottságunknak a spontán eldologiasító tendenciáját függesztjük fel.[26] Figyelünk tehát arra, hogy ne mossuk össze a saját tapasztaló perspektívánkat az általában vett mások perspektívájával. Egyúttal már nem a halál tényleges lejátszódása, hanem a halál-*fenomén* – tehát a halál számunkra való adódása és ennek miképpen – kerül figyelmünk előterébe.

[26] A hozzánk közelálló személyek – a közeli *mások* – halálának traumája csakúgy, mint a saját halálunk lehetőségével való szembenézés a mindennapi életben is ténylegesen játszhat az *epokhé*hoz hasonló szerepet: lehet ellenereje a halál eldologiasításának és ráirányíthatja figyelmünket a halál – és az élet – számunkra való jelentőségére. Ismert módon a *szorongás* és a *halál* ilyen – a fenomenológiai *epokhé és redukció* funkcióját betöltő – módszertani jelentőséggel is bír Heideggernél a *Lét és idő* gondolatmenetében.

A transzcendentális szubjektivitás megközelítését a késői – azaz a fenomenológiai módszert az interszubjektivitás problémáira módszertanilag is megfelelően kiterjesztő[27] – Husserlnél *három lépésben* követhetjük végig.[28] Mindegyik redukciós lépéssel valójában önmagunkban, szubjektivitásunkban rejlő egyre mélyebb értelmi rétegeket tárunk fel.

Első lépés: önmagamhoz mint az *énközösség* énjéhez. Először a természetes beállítottság objektív valóságtudatának – a világ és a világbeli dolgok előzetes adottságának – közvetlen szubjektív eredetéhez jutunk el. A fenomenológiai redukció *interszubjektív* (ontológiai, illetve magasabb szinten: generatív/történeti) útja ez, amely a szubjektivitáshoz mint egy olyan énhez vezet el, aki egy *énközösség* énje. Az én*közösség* a *közösségivé válás*ban áll fenn, ami a *kommunikatív normalizációs valóságképzés* folyamatában megy végbe. Az egyes személyek világfelfogásából a személyek közötti, legtágabb értelemben vett „közlekedés", iterálható reflexív közvetítés, azaz kommunikáció[29] egyes vonásokat ismétlődő megerősítések révén kiemel, optimalizál, típussá sűrít, állandó, habitualizált vonásként már mindig is az egyes ének aktuális felfogása számára előzetesen adott és mindenki számára általánosan érvényes dologként rögzít. Mindeközben más vonásokat pedig háttérbe szorít. Ezek „pusztán szubjektív" felfogásaivá válnak az immár objektívvé – azaz előzetesen adott és mindenki számára érvényessé – vált normalizált alaknak.[30]

Fenomenológiai epokhét gyakorolva tulajdonképpen már nem is önmagunk és mások téridőbeli objektív világbeli elválasztásáról és nem is pusztán szubjektív, konstituáló-önmagunknak a világbeli-ember-önmagunktól való megkülönböztetéséről van szó, hanem – ezen túlmenően – egy a *saját szubjektivitásunkon belüli megkettőzöttség*, egy „énhasadás" kialakításáról. Külön tartjuk énünknek azokat a mozzanatait, amelyek különválaszthatók az énközösségbeli énünktől: azaz az eldologiasító kommunikatív normalizációs valóságképzés állandóan zaj-

[27] Az interszubjektivitással kapcsolatos Husserl-szövegeket közreadó három vaskos *Husserliana-kötet* (Hua XIII–XIV–XV) tanúsága szerint Husserlt már az 1910-es évek elejétől foglalkoztatta az interszubjektivitás megfelelő fenomenológiai megközelítésének problémája. Az 1920-as évek első felében pedig lényeges belátásokra is jutott az interszubjektivitás konstitúciós jelentőségére nézve. Mégis, csak az *V. Karteziánus elmélkedés*ből kibontakozó belátások nyitották meg számára az interszubjektivitás – beleértve magasabb konstitúciós rétegeit: a társadalmiságot, a kultúrát és a történelmet – feltárásának módszertanilag és szisztematikusan is ígéretesnek látszó útját: a „transzcendentális szubjektivitás transzcendentális interszubjektivitásként" (Kern 1973. XXXIII.: „die Etablierung der transzendentalen Subjektivität als transzendentale Intersubjektivität") való értelmezését.

[28] A késő husserli transzcendentális fenomenológia átfogó értelmezéséhez, a fenomenológiai módszerre vonatkozó alábbi megfontolásokhoz részletesebben a szerzőtől lásd: Toronyai 2002a.

[29] A kommunikatív normalizáció problémájához lásd: Toronyai 2002a. 133–137. Módszertani szempontból lásd még pl. *Az új Husserl*. 135 (Eugen Fink: „Hatodik karteziánus elmélkedés") következő megfogalmazását: „az *interszubjektív* világnak mint egy transzcendentális kommunikáló konstitúció korrelátumának" említését. (Kiemelés az eredetiben – T. G.)

[30] Lásd például: *Az európai tudományok válsága*. 205–208.

ló folyamatától. Ez az a folyamat, amely állandóan létrehozza bennünk a természetes beállítottság valóságfelfogását, és saját tapasztaló perspektívánkat egy mindenki számára hozzáférhető, objektív világbeli dolog pusztán szubjektív felfogásává változtatja. A transzcendentális szubjektivitáson belüli ilyen megkettőzöttség fenntartása teszi lehetővé, hogy ne dologiasítsuk el spontán módon saját belátásainkat. Másként és némileg leegyszerűsítve kifejezve ugyanezt: filozófusként úgy döntünk, hogy kivonjuk magunkat a közvélekedések ítéleteinek érvényesítéséből – beleértve ebbe még a filozófusközösség közvéleményét is – és saját magunk belátásaira támaszkodva törekszünk jótállni gondolatainkért.

Én mint az énközösség énje és a „halál" mint kiszakadás az énközösségből

A transzcendentális fenomenológiai redukció fenti sajátossága a transzcendentális szubjektivitás primordiális magvát helyezi előtérbe, mintegy átugorva interszubjektív rétegét. Magánál Husserlnél is csak késői gondolkodói korszakában kerül előtérbe az interszubjektivitás a transzcendentális fenomenológia által módszertanilag megfelelően megközelíthető problémaként. A halállal kapcsolatos feljegyzései zömében ebből az időszakból valók. Ezirányú vizsgálódásainak hangsúlya is – úgy tűnik – ekkor tolódik el a primordiális szférában felmerülő problémák felől az interszubjektív dimenzió felé.

A transzcendentális interszubjektivitást kommunikatív normalizációs valóságképzésként megértve amellett érvelhetünk, hogy a „halál" az ebből a kommunikációs közösségből való olyan *kiszakadás*ként, kiválásként érthető meg, amelyből már nincs visszatérés. A halál témája így tág jelentést nyer. „Meghalássá" válik a közös világból való eltávozás értelmében az is, amikor – mondjuk – valaki elveszíti fej- és agysérülések nyomán látását, hallását, beszéd- és íráskészségét. Vagy valaki nyugdíjba vonul és egy idő után már képtelenné válik szakmai világa fejleményeinek követésére. Vagy a mostani fiatalabb generációk világából tekintve azon idősebb generációk tagjainak helyzete, akik nem használnak mobiltelefont, internetet (s így persze nincsenek jelen a közösségi média felületein sem). A példák persze vég nélkül folytathatók.

Ami a természetes beállítottságban mások halálaként mint a világból való eltűnésük tapasztalata jelentkezik, az most belülről, transzcendentális szempontból a kommunikáló szubjektumok számára való világból történő kiválás értelmét kapja. Elveszítjük világunkat azáltal, hogy kiszakadunk kommunikációs közösségeinkből: „a halál a transzcendentális én számára ezt jelentheti: az elveszíti »testiségét«, világtudatát, kilép a szabályozásból".[31]

[31] HuaMAT VIII. 102; Schwendtner Tibor fordítása (Schwendtner 2008. 236). Az interszubjektivitás-probléma magasabb – az aktuális kommunikációs közösséget meghaladó ge-

2. A transzcendentális fenomenológiai redukció második lépése és a „halál" mint a személyiség végessége

A transzcendentális fenomenológiai redukció második lépése a transzcendentális személyhez

Második lépés: önmagamhoz mint *egy személy*hez.[32] A fenomenológiai redukció következő lépésében – Husserl „primordiális redukciónak" nevezi ezt – eltekintünk az interszubjektív vonások figyelembevételétől. Gondolatban felfüggesztjük tehát a kommunikatív normalizáció folyamatát és ezzel egyúttal elvonatkoztatunk a tartalmakra vonatkozóan attól, hogy azok a másokkal való érintkezés révén jöttek-e létre az egyes személyekben vagy sem.[33] Ily módon általában véve *egy én*ként tárul fel számunkra a transzcendentális szubjektivitásnak – az interszubjektív kommunikatív normalizáció felszínibb rétege alatti – mélyebb dimenziója. *Egy* énként nem más énekkel állunk ekkor szemben, hanem saját énünk *időbeli* sokaságával, pontosabban az időben kibontakozó egész életünkkel. A transzcendentális (aktív és passzív) tiszta *genezis* dimenziójába (a *genetikus fenomenológia* voltaképpeni magszférájába) jutottunk. Husserl két értelemben beszél énről ebben a dimenzióban.[34] Egyrészt a mindenkori jelen aktusszférájának *énpólus*aként ragadja meg, másrészt pedig az időbeli genezisében habitualizálódott és énhez kötődött – legtágabb értelemben vett – képességek énjeként, azaz *személy*ként fogja fel. „Énpólus" és „személy" megkülönböztetése révén láthatjuk meg a transzcendentális szubjektivitás legmélyebb rétegéhez való továbblépés lehetőségét.

---

neratív/történeti – szintjét illetően azonban Husserl kiemeli a *tradícióképzés* lehetőségét. Arra utal, hogy a saját személyünkben megvalósított sajátos értelmű élet az interszubjektivitás révén egy megelőző generációktól átvett értelem, életforma saját módunkon való *ismétlés*ének lehetőségét rejti magában. Következésképpen saját életformánk továbbadásának – pontosabban majdani lehetséges mások általi átvételének és ily módon való továbbélésének – lehetőségét is. Lásd ehhez például (a filozófia feladateszméje átvételének-áthagyományozásának összefüggésében): *Az új Husserl*. 182–184, ill. 199–201. Ebbe a gondolatkörbe tartozik Husserl ismert elgondolása az *értelemalapításról (Urstiftung)* és áthagyományozásról is: lásd pl. *Az új Husserl*. 185–201. A későbbiekben visszatérünk a problémára a „halál" husserli megközelítésének metafizikai problémáinál a „lélekvándorlás" és a „lélekfejlődés" kérdését tárgyalva.

[32] A transzcendentális „személy" értelmében vett én fogalmához lásd pl. *Az új Husserl*. 157–158.

[33] A primordiális redukció vagy absztrakció husserli leírásában (lásd pl. *Az új Husserl*. 121–122) és gyakorlásában mintha nem mindig lenne világos, hogy Husserl a reduktív mozzanat – az interszubjektív kommunikatív normalizáció epokhéjának és ugyanakkor tudatélményeinknek a saját, közvetlen tapasztalatra való visszavezetésének – elsődlegessége mellett milyen értelemben beszél absztrakcióról: a másoktól szerzett tudattartalmainktól való elvonatkoztatást is érti-e ezen, vagy csak a tudatélmény interszubjektív oldalától, a tudattartalom interszubjektív forrásától való eltekintésről van szó, megtartva magukat a tartalmakat.

[34] Lásd például: „Wir operieren hier offenbar mit zwei grundverschiedenen Begriffen von Ich (nachdem schon unterschieden ist konkretes Ich, Monade, und Ichpol als Ich in der Monade)" (Hua XXXIV. 471).

Megjegyzés: A teljes konkrétságában, azaz a habitualizálódott képességek korrelátumaiként szintén habitualizálódott intencionális tárgyakkal és ezáltal végül is az egész környező világával együtt értett személyt Husserl *monász*nak nevezi. Az így értett ének közösségét pedig *monászközösség*nek. A monászközösségben zajló kommunikatív normalizáció révén előálló természetes valóságtudat *világ*a pedig, amelyben minden dolog felbukkan számunkra – fontos ezt a belátást mindig szem előtt tartanunk – valójában nem a közvetlen környezet, hanem a mindenkori környező világunkat magába foglaló átfogó horizont.

Én mint személy és a „halál" mint a személyiség végessége: belső fenyegetettsége, integritásának felbomlása és sajátos természetének korlátozottsága

Mélyebben személyes értelmében a halál problémája akkor merül fel számunkra, amikor jelentését és jelentőségét – azon túl, hogy nem az ember világbeli létezésének végeként fogjuk fel – már nem csak a másokkal alkotott világképző közösségből történő kiszakadásban látjuk. A „halál" értelme ekkor a világvesztésen túl a személyiség halandóságaként tárul fel.

A transzcendentális primordiális szférára átfókuszálva figyelmünket mintegy belső távolságot teremtünk énünk téridőbeli, szociális-kulturális, kommunikatív-interszubjektív „felszíni" rétegétől. „Háromdimenziós" létezésünktől gondolatban megfosztva magunkat megmarad azonban számunkra szubjektivitásunk sajátosan „kétdimenziós", egzisztenciális-primordiális „mély" rétege: én mint a jelenben működő szubjektivitás *(énpólus)* és én – az élettörténetem pusztán szubjektív oldalaként – mint a mindenkori jeleneimben szerzett tapasztalatok habitualizálódásából előálló *személy*.[35]

Az énpólus először is és közvetlenül a mindenkor éppen most megnyilvánuló személyiségvonásaim (képességeim, érdeklődéseim stb.) énje. Ezek a szerzett tulajdonságaim nem szükségképpen mindig részei a jelenbeli aktuális működésemnek. De aktualizálható, újramegjeleníthető vonásaim. Meghallok egy autót az utcán. Az észlelés lecseng, (husserli kifejezéssel) retencionálisan egy nullintenzitás felé tart. Képes vagyok azonban felidézni, „újra hallani" emlékezetemben, és persze egy újabb autó zajának meghallására is megmarad a nyitottságom, a képességem. Bár meglehet, aktuális foglalatosságomba belemerülve[36] még az előbbinél erősebb autózajra sem fogok felfigyelni. Sőt az is többnyire magától értetődő, hogy mai éber állapotom után este alvásba merülve és holnap felébredve ismét csak minden további nélkül képes leszek észlelni az autó zaját.

[35] A „transzcendentális személy" fogalmához lásd pl. *Az új Husserl.* 158.

[36] Még az is lehetséges, hogy egy emlékbe merülök úgy bele, hogy még akár igen hangos zajokra sem figyelek fel.

A sajátos tartalmaktól tekintsünk el, és emeljük ki a primordiális szférában felmerülő probléma általános szerkezeti vonásait. Ekkor a személyiségképződés központi problémájává az *újramegjeleníthetőség (Vergegenwärtigung)* válik. Ami emlékezésként előfeltételezi a jelenbeli élmény szedimentálódását és azt, hogy az én a jelen énpólusaként képes ismét aktualizálni ezt az énműködést.

A szedimentálódás husserli képe az éber tudat impresszióinak retencionális fázisok sorozatában való nullintenzitás felé haladó leülepedése. Elhal az autó hangja számomra, elájulok, elalszom stb. Csak az éber tudat ezen megszakadásai teszik lehetővé azonban az újrafelidézhetőséget és ennek révén a habitualizációt, valamint a személyiségképződést. Aki örökké ébren, aktuális működésben tartaná minden képességét, az biztosan egészen különlegesen intenzív életet élne, de biztosan nem lenne ember. Az emberi végességgel szembesülünk tehát Husserlnél a szedimentáció-újrafelidézhetőség problémájában. Lényeges, a szubjektivitásunk magvában érvényre jutó végességről van szó és nem a mások halálának külső tapasztalatából adódó tudatról.

Három vonást emelek ki a „halál" jelentését és jelentőségét keresve ezen a szinten Husserlnél. *Először* is (a transzcendentális ego felé polarizálva a problémát) egy sajátos, belső *fenyegetettségre* hívom fel a figyelmet. Ugyanis a mindenkori jelen működésünk, éber tudatunk szempontjából nézve lényeges aszimmetria áll fenn aktuális működésünk énpólusaként való énünk (transzcendentális ego) spontaneitása és a habitualizáció révén képződő – de szedimentálódásából csak az énpólus révén újraaktualizálható – személyiségünk viszonylagos passzivitása, tehetetlensége között. Valahol mindig kérdéses, hogy ha már nem érzékelem és érzem azt, amit az előbb érzékeltem és éreztem, fogok-e és miként újra érzékelni és érezni. Vagy amikor felébredek az alvásból vagy magamhoz térek az ájulásból, ugyanúgy képes vagyok-e mindarra, amire előtte. A halál jelentőségét abban az állandó fenyegetettségben ragadhatjuk meg, hogy nem „ébredünk fel" szedimentálódott, aktuálisan érdeklődéseinket elvesztett és elerőtlenedett állapotunkból. Én mint személy *véglegesen öntudatlanná* válok, kimerülök és végleg „elalszom".[37]

Második vonásként (a transzcendentális szubjektivitást *egy én* primordiális szintjén belül tekintve) a *személyiség felbomlás*ának állandó lehetőségeként értelmezhetjük a halált: én mint ezzel és ezzel a habitussal bíró, ilyen és ilyen stílusban megnyilvánuló személy megszűnök egzisztálni. Az aktuális élmények szedimentálódása és a szedimentálódott vonások újraaktualizálásának habitualizációs folyamata minden szintjén ki van téve a felbomlásnak. A személyiséget

[37] Husserl a „der letzte »Schlaf«" kifejezést használja ezen a ponton, a primordiális szférában a halál értelmezése kapcsán: „Muss es eine allgemeine Ermüdung geben? Muss Erschöpfung und Schlaf kommen? Und schließlich, muss eine Periodisierung nach Wachen und Schlaf einen Limes haben in einem letzten »Schlaf«, dem Tod, in dem die totale Lebenskraft sich erschöpft hat?" (Hua XXXIX. 500.)

kialakító habitualizáció[38] sajátos normalizációs folyamatként egyúttal az anomáliákra is nyitott. Valami aktuális újraészlelésének konkordanciáját állandóan fenyegeti a *diszkordancia*. A tapasztalás optimalizálódását – hogy jobban fogjuk fel az adott dolgot – pedig mindig kisiklathatja a *félreértelmezés*. A tipizálódást pedig az *atipikus* elburjánzása lehetetlenítheti el. Végül pedig az énhez kötődést a sajáttá válás helyett az *elidegenülés* veszélye fenyegeti. Személyiségünk sokféleképpen eshet szét. A neurotikus zavarok és pszichotikus őrületek ismerői bizonyára sokat tudnának erről mesélni. *Ki* volt Hölderlin vagy Nietzsche a megőrülése utáni évtizedekben? Mi most, a gondolatmenet ezen pontján, úgy fogalmazhatunk, hogy a habitualizációs folyamatok zavarai halálunk értelmével mint személyiségünk felbomlásának állandó lehetőségével szembesítenek.

Végül *harmadik* vonásként (mintegy az interszubjektív szféra felé polarizálva itt a problémát) az *ismétlés értelmében vett folytatás lehetőségéből* kiindulva a halál egy újabb módon szembesít saját végességünkkel. Saját személyiségemnek az élettörténetem habitualizációs folyamatában való állandó továbbalakulásában önmagamat mint egy másik – korábbi – énemet aktualizálva ismétlem meg és azonosulok vele. Én az vagyok, aki egy másik ént ismétel: a habitualizáció fentebb jelzett összetett folyamatában itt és most sajátomként élek meg és érvényesítek egy olyan érzést, felfogást, viselkedést vagy törekvést, amelyet egy másik éntől – a saját korábbi énemtől – veszek át. Az interszubjektív kommunikációs normalizáció viszonyaiba helyezve magunkat a már fentebb jelzett tradíció lehetősége nyílik meg. Saját személyiségem – az a stílus, forma vagy értelem, amely érvényesül benne – egy másik személyiségben megnyilvánuló stílus, forma, értelem ismétlése – jóllehet szükségképpen módosult ismétlése – lehet.[39] És egyúttal annak lehetősége is, hogy az én személyiségem más által ismételve folytatódjon. Vegyük most azonban figyelembe, hogy – már saját élettörténetemet tekintve is bizonyos fokig, de a mások horizontját tekintve biztosan – az ismételhető személyiségvonások, a megnyíló lehetőségek sokaságával, potenciálisan végtelen horizontjával kerülök szembe. Ekkor az általam ismételve realizálható személyiségvonások végességével, korlátozottságával konfrontálódhatunk. Valamit – vagy akármennyit – átvéve is önmagamtól vagy másoktól még mindig ottmaradnak a nem realizált, jóllehet egyébként esetleg realizálható, lehetőségek. Nem is szólva a még lehetőségként sem felmerülő lehetőségekről.[40] Úgy is fogalmazhatunk, hogy a halál egy-

[38] A habitualizáció „konkordancia–optimalizálás–tipizálás–énhez kötődés" fokozataiban elgondolt husserli koncepciójához lásd Steinbock 1995. 125–170.

[39] HuaMAT VIII. 436–437: Husserl tradícióról beszél – nem puszta ismétlésről tehát –, amely olyan átvétel, öröklés, amely a módosítást is magába foglalja. „Wir stehen in der Tradition, durch Andere werden wir anders, ihr Personales in uns aufnehmend, in uns notwendig umbildend."

[40] Itt nem az ismert lehetőségeink által szintén tudott, ámde egyéni, közösségi vagy emberi – aktuálisan vagy általában vett – korlátaink által kizárt lehetőségekre utalok, hanem a nem is ismertekre.

szerre szembesít bennünket az *önmagunkban megvalósított, illetve megvalósítható emberi természet végességével* és a közösségben realizálható emberi természet potenciális végtelenségével.[41]

3. A transzcendentális fenomenológiai redukció harmadik lépése és a transzcendentális ego halálának elgondolhatatlansága

A transzcendentális fenomenológiai redukció harmadik lépése a transzcendentális ego eleven jelenéhez

Harmadik lépés: önmagam mint *énpólus* eleven jelenéhez. A fenomenológiai redukció e végső lépésében felfüggesztjük az időbeli nyitottságunkkal összefüggő habitualizálódási folyamat figyelembevételét és ezzel együtt eltekintünk az én mint személy élettörténetileg szerzett tartalmaitól – egész szubjektív környező világunktól – is. Ekkor tárul fel számunkra a transzcendentális szubjektivitás legmélyebb rétege: én mint a mindenkori jelenben működő – tehát nem csupán a szerzett, hanem a mindig is meglévő és érvényesülő elemi képességeim – aktusainak *énpólus*a. A redukciós visszakérdezés saját magunkhoz vezet vissza. Azokhoz a legelemibb megnyilvánulásainkhoz, amikként már mindig is voltunk és vagyunk. Amik mindig minden életrezdülésünkben érvényesülnek, és éppen ezért nem is köthetők és rögzíthetők kizárólagosan semmilyen körülhatárolt konkrét időhöz, élményhez vagy folyamathoz. Ugyanakkor szubjektivitásunk, énünk e legelemibb része nem statikus – erre vezet rá Husserl –, hanem sajátos mozgalmasság, dinamizmus, állandó keletkezésben levés jellemzi. Olyan

[41] Ezen a ponton a személyünk végességét illetően másra hívom fel a figyelmet, mint Husserl. Más irányban értelmezek egy husserli felvetést és a „többetvélés" *(Mehrmeinung)* gondolatát. Husserl a *Miként konstituálódik a folyamatos világ egysége az alvás szünetein túl?* címet viselő, 1931 márciusára datált kutatási kézirata (*Az új Husserl.* 115–127) gondolatmenetének egy pontján a „halálnak" (valamint az „alvásnak" és a „születésnek") mint szemléletileg beválthatatlan lehetőségnek az objektív világ konstitúciójában játszott jelentőségére hívja fel a figyelmet: „Először is meg kell fontolnunk, hogy saját aktualitásom, ébrenlétem köt engem és talán konstitutív módon be is határol […] Most jött el az ideje annak, hogy a vizsgálatunkba bevonjuk az alvást, a születést és a halált. […] Vajon a halál a lehetséges szemléletileg beváltható történések egyike …? […] Objektív időtérbeliség és világ vajon konstituálódhat-e mindezek nélkül, a halál és a többi pedig vajon a világ véletlenszerű faktikus történései? Furcsa faktumok! Nem a »direkt« saját és közösségi szemléleti képzetalkotással megragadható faktumok végtelenségéhez tartoznak, hanem éppen hogy egyáltalán nem alkothatunk róluk képzetet." (*Az új Husserl.* 124.) Ugyanezen írás egy következő pontján pedig a „többetvélés" gondolatát vonja be a magyarázatba: „állandóan különbség áll fenn és különbséget is kell tenni aközött, amit valóban látok, és azon dolgok „végtelen" többletet képező területe között, amelyeket ezzel együtt vélek és ezzel együtt igazolok, ám amelyeket nem látok és tulajdonképpeni módon nem tapasztalok." (*Az új Husserl.* 126.) A „halál" mint szemléletileg beválthatatlan lehetőség belátását nem az objektív világ konstitúciójának kontextusában, hanem az emberi végességnek az összefüggésében értelmezem.

keletkezésben levés ez azonban, amelyben állandóan mi magunk jövünk létre énként, tudatként. A gondolkodás, a gondolkodó visszakérdezés egy sajátos önreferenciális végponthoz – vagy inkább saját eredetéhez[42] – érkezik el itt, amely szétfeszíti a reflexió határait, és tulajdonképpen minden tudatos belátásban való rögzítése (nem is szólva fogalmakban, beszédben történő kommunikációjáról) olyan utólagossággal terhelt, amelyben már mindig is kívül kerülünk ezen az eredeti szférán.

Énünk, szubjektivitásunk forrásának sajátos mozgalmasságát Husserl időfogalmakkal törekszik megragadni. A késői korszakában pedig *eleven jelen*nek *(lebendige Gegenwart)* nevezve mélyíti el a már korai időelőadásaitól kezdve fenntartott felfedezését a belső időtudat magvának *impresszionális–retencionális–protencionális* szerkezetéről.

Éber életünk sajátos mozgalmasságát Husserl „áramló-álló jelenként"[43] ragadja meg, amelyben a tudatosuló alakzat, tárgy „teljesen rejtetten" (uo.), egy tudattalan, passzív, időbeli keletkezésből, „áramlásból" áll elő. Ennek a rejtett, mostbeli keletkezésnek az idői mozzanataira, fázisaira igyekszik Husserl utalni a jelzett hármas szerkezettel. Az eredeti nyitottságunk révén bennünket érő, a tudatküszöböt átlépő *(ős)benyomások*at *(Urimpression)*, a *közvetlen*, *szemléleti megtartás (Retention)*, közvetlen „emlékezés" fázisainak sorozata őrzi meg számunkra. Ugyanakkor pedig konkrét, *közvetlen szemléleti várakozás*ok *(Protention)* irányulnak bennünket érinthető benyomásokra – amelyeket aztán ismét, az előzővel összefonódó, összesűrűsödő retencionális fázisok sorozata tart meg számunkra… Ebből a rejtetten állandóan zajló, „álló" háromfázisos struktúrájú dinamizmusból bukkannak fel aztán a számunkra tudatosuló tárgyi mozzanatok.

Az *eleven jelen* új fogalma a késői Husserlnél a belső időtudatnak az énnel való összefüggését emeli ki: az impresszionális–retencionális–protencionális történésben előálló időbeli „most"-ban mint *legelemibb tárgyképződésben* mi magunk jövünk létre énként önmagunk számára az időben: sajátos *önobjektiváció*nk *(Zeitigung)* megy állandóan végbe. Így keletkezik Husserl meglátása szerint állandóan és teljesen passzív módon énünk, mint minden aktivitásunk ágense, énpólusa.

Az énpólus énjéről szerezhető belátások pedig olyan tisztán énszerű vonások megragadását jelentik,[44] amelyek aztán a transzcendentális szubjektivitás maga-

[42] A transzcendentális fenomenológiai redukciós visszavezetés belátásai és a transzcendentális ego eleven jelenében feltáruló kezdet evidenciája közötti performatív ellentmondást elkerülő összefüggést Husserlnél James Mensch a következőképpen adja vissza: „It is, in fact, possible to see the whole of his argumentation regarding time-consciousness as motivated by the goal of providing an account of our selfhood that justifies itself *by including its own possibility*. The selfhood, whose temporal constitution Husserl describes, is the same selfhood that is capable of putting forth the arguments that he makes for it. This is because the concepts of thesis and evidence required for such arguments are inherent in the constitutive process that results in this selfhood." (Mensch 2010. 265–266. Kiemelés az eredetiben.)

[43] Lásd például *Az európai tudományok válsága*. 212.

[44] Ez a *statikus fenomenológia* eljárásaiban feltárható *eidosz ego*.

sabb rétegeiben – a belső élményfolyam monadikus énjében és a monászközösség énjében –, illetve természetes gondolkodásunkban *a priori* jelleggel szükségképpen mindenhol érvényesülnek és semmilyen körülhatárolható időben és térben sem lokalizálhatók kizárólagosan.

Én mint az énpólus eleven jelene és a transzcendentális ego halálának elgondolhatatlansága

Tegyük meg a harmadik lépést is a transzcendentális szubjektivitás feltárásában. Függesszük fel a belső időben való személyiségképződés szempontját. Azaz tekintsünk el a szedimentáció és újramegjelenítés egész dimenziójától. Ekkor tisztán az énpólus (a transzcendentális ego) impresszionális–retencionális–protencionális szerkezetű áramló-álló eleven jelenére fókuszálunk.

„A transzcendentális én nem halhat és nem születhet meg" – fogalmaz Husserl nemegyszer.[45] E kijelentéseket olvasva félreértés lenne halhatatlan lélekre, valamilyen örökkévaló testi létezőre, netán nem időbeli vagy időfeletti entitásra gondolni. Az ilyen elképzelések olyan időfelfogásokat feltételeznek, amelyek inadekvátak a transzcendentális ego időiségét tekintve. A transzcendentális szubjektivitás legbelső magvára vonatkozóan sem a halálnak az interszubjektív téridőbeli világban való létezéssel, sem pedig a belső időbeli szedimentációval összefüggő jelentései nem lehetnek érvényesek.

Husserl voltaképpen arra hívja fel a figyelmet, amikor a transzcendentális én halálának „elképzelhetetlenségéről", „elgondolhatatlanságáról"[46] ír, hogy a halál elgondolásával vagy elképzelésével a jövőhorizont megszűnését feltételezzük, miközben magában ebben a gondolatban vagy elképzelésben érvényesülő énpólus eleven jelenében is – miképp minden gondolkodásban és elképzelésben – állandóan jövőhorizontok nyílnak. Minden éppen zajló tapasztalás feltételez megelőző és követő belső időbeli tapasztalatokat: előfeltételezi magát a belső idő állandó áramlását: az impresszionális–retencionális–protencionális struktúrát. Következésképpen nem lehetséges performatív önellentmondás nélkül olyan jövőbeli pillanatot elgondolni, amely valamiféle „utolsó pillanata" lehetne az életnek. Tudatos szubjektumként nem juthatunk túl saját végünkön. A gondolkodáson belül – minden tudatműködést értve most ezen – elgondolhatatlan a gondolkodás megszűnése, „halála": az impresszionális–retencionális–protencionális eleven jelen struktúra kiiktatódása. Áramló-álló szerkezet ez. Rögzíthető határok nélküli nyílt végtelen.

[45] Hua XI. 379–381; Hua IV. 103; Hua XIV. 156–157; Hua XV. 609; Hua XXIX. 332–333; Hua XXXIV. 471; Hua XLII. 151.

[46] „Aber es ⟨ist⟩ schon vorauszusehen, dass 'Sterben' mit der 'Undenkbarkeit', Unvorstellbarkeit des Aufhörens eines transzendentalen Seins verträglich sein muß." (HuaMAT VIII. 97.)

Lépjünk tovább e sajátos „fenomenológiai immortalitást”[47] illető belátás fontos következményéhez. Mintegy „visszafordulva” a magasabb szubjektivitásrétegek felé azt fogalmazhatjuk meg, hogy csak ezen a legbelső szubjektív magon kívüli szubjektivitásrétegekben és *magát ezt a magot előfeltételezve* válik lehetségessé a halálnak jelentést adó tényezők – határok, szünetek, törések, véges lehetőségek sít. – elgondolása. Éppen e belátás világít rá a transzcendentális én halhatatlanságának paradox jelentőségére: számunkra mint személyek, mint énközösségbeli ének és mint egy világban létező emberek számára csak e sajátos halhatatlanságot előfeltételezve válik lehetségessé halandóságunk megközelítése.

III. A TERMÉSZETES BEÁLLÍTOTTSÁG MINT TRANSZCENDENTÁLIS FENOMENOLÓGIAILAG KONSTITUÁLT NÉZŐPONT ÉS A „HALÁL” MINT AZ OBJEKTÍV IDŐ TAPASZTALÁSÁNAK LEHETŐSÉGFELTÉTELE

1. A természetes beállítottság mint transzcendentális fenomenológiailag konstituált nézőpont

Most helyezkedjünk vissza ismét a természetes szellemi beállítottságba. Úgy azonban, hogy tartsuk meg bizonyos módon a belső reflektáltságunkat. Tehát oldjuk fel a fenomenológiai epokhéban kialakított figyelmi állapotunkat, amelyben felfüggesztettük a léttételezéseket, a világba való naiv belefeledkezést. Ugyanakkor egyrészt őrizzük meg azokat a bonyolult rétegzettségű belátásokat, amelyeket az epokhéban végbevitt redukciós visszakérdezésben, illetve értelemkonstitúcióban szereztünk. Másrészt pedig – és ez a döntő – legyünk továbbra is készek arra természetes életvezetésünk során, hogy újra és újra ismétlődően az epokhé reflektáltságát kialakítva foglalkozzunk a számunkra adódó dolgokkal. Az *epokhé* – a léttételezések felfüggesztésének – *habitualizálása* így mindig elevenen tarthatja azt a belátásunkat, hogy a léttételezéseket – beleértve önmagunk emberként való létezésének tudatát is –, a természetes beállítottságnak a dolgok és a világ objektív létezésére vonatkozó alapmeggyőződését

[47] Anthony J. Steinbock használja a „phenomenological immortality” kifejezést (Steinbock 2017. 21) Husserl „születéssel” és „halállal” kapcsolatos elgondolásainak generatív fenomenológiai szempontú elemzésében (Steinbock 2017. 21–35). Husserl természetesen hangsúlyozza, fontos mindig szem előtt tartanunk, hogy a transzcendentális ego halhatatlanságának fenomenológiai problémáját ne keverjük össze az ember „halhatatlanságának” félrevezető feltevésével: „Der Mensch stirbt notwendig. […] Aber das transzendentale urtümliche Leben […] ist »unsterblich«, weil das Sterben dafür keinen Sinn hat etc.” (Hua XXIX. 338. A szöveghelyet lásd bővebben alább a 60. lábjegyzetben.)

éppenséggel az interszubjektív kommunikatív normalizáció alakítja ki. Másként megfogalmazva: a fenomenológiai reflexióban felmutathatóan világban létező emberként a transzcendentális szubjektivitás önobjektivációja vagyunk.[48]

2. A természetes beállítottság mint transzcendentális fenomenológiailag konstituált nézőpont és a „halál" mint az objektív idő tapasztalatának lehetőségfeltétele

Természetes szellemi beállítódásunkat transzcendentális fenomenológiailag konstituált szemléletmódként értve lehetőségünk nyílik egyrészt arra, hogy tisztázzuk a „halál" felfogását a természetes beállítottságban alapvetően jellemző kétértelműséget. Másrészt pedig arra is, hogy felmérjük a „halál" megértése interszubjektív forrásának jelentőségét.

Láttuk, hogy amikor a természetes beállítottságban a halált világbeli eseményként fogjuk fel,[49] akkor összemossuk a saját, közvetlenül tapasztaló perspektívánkat mások csak közvetetten adódó perspektívájával. Az epokhén *belülről* – azaz transzcendentális szempontból – megvilágítva ezt az összemosást úgy fogalmazhatunk, hogy tapasztaló perspektívánkban nem differenciáljuk saját szubjektivitásunk interszubjektív, illetve személyes/monadikus (és az énpólust képző) dimenzióit. Éppenséggel ellenkezőleg: feloldódunk az interszubjektív konstitúcióban. Ekkor pedig önmagunkat mint a világban létező embert is pusztán az interszubjektív konstitúció perspektívájába helyezzük és már tulajdonképpen eleve az általában vett „mások" felől látjuk. Így aztán mások halálának felfogása mintegy magától értetődően azonosul a „saját" halálunk megértésével. A „halál" olyan történésként jelenik meg a világban, amikor is a test tapasztalása megváltozik. A test – még ha eleven testnek látszik is még – elveszíti „a beleérzés lehetőségfeltételeit", és többé már „nem egy lélek kifejeződése".[50]

Ezen a ponton pedig – úgy látom – a halál fenomenológiai elemzésének egy olyan újabb értelme tárul fel, amellyel egyben bezárhatjuk gondolati utunk körét. Visszaérkeztünk kiindulópontunkhoz: a természetes szellemi beállítottság objektív téridőbeli haláltapasztalatához – immár azonban lehetőségünk nyílik

[48] „tehát minden embernek megvan a maga »transzcendentális énje«: de nem mint lelke reális része vagy rétege (ami képtelenség volna), hanem amennyiben az ember a szóban forgó transzcendentális én fenomenológiai önreflexióban megmutatható önobjektivációja." (*Az európai tudományok válsága*. 233.)

[49] A „halál" mostani nézőpontunkból való megközelítéséhez lásd pl. a *Weltleben und Sterben der menschlichen und transzendentalen Subjektivität* (Hua XXIX. 323–338) címet kapott szöveget, amely a *Die anthropologische Welt* című – 1936 augusztusában, a *Válság-könyv* befejező részeinek gondolatkörében keletkezett – írás része.

[50] „Den Tod kann niemand an sich erfahren – aber wie erfährt er ihn an anderen? Der Leib stirbt, der Leib verändert sich körperlich so, daß er die Bedingungen der Möglichkeit der Einfühlung aufhebt. Was dazu gehört, daß er nicht mehr, selbst wenn er äußerlich noch wie ein Leib aussieht, nicht mehr ⟨ein⟩ seelisches Sein ausdrückt." (Hua XXIX. 332.)

a transzcendentális fenomenológiai eredetekből megérteni azt. A „halál" természetes beállítottságbeli tapasztalatát közelítsük meg most tehát az epokhén belülről: önmagunkat és világbeli tapasztalatainkat a transzcendentális szubjektivitás konstitúciós teljesítményeként látva. Ekkor érthetjük meg megfelelően Husserl formulaszerű meghatározását: a „halál a transzcendentális ego kiválása emberként való önobjektivációjából".[51]

[51] „[I]st der Tod das Ausscheiden des transzendentalen Ego aus der Selbstobjektivation als Mensch" (Hua XXIX. 332).

Husserl a halál idézett, formulaszerű meghatározását Heidegger felfogásával szembeállítva fogalmazza meg. Az alábbi megjegyzést teszi: „Die blendenden, tiefsinnigen Weisen, in denen Heidegger mit dem Tode umspringt, wird sich der Tod schwerlich gefallen lassen. In der echten, der in der transzendentalen Reduktion begründeten Phänomenologie, in der Phänomenologie aus den absoluten Evidenzquellen (in denen aIle objektiven Evidenzen zu Gegenständen absoluter subjektiver Evidenz werden) ist der Tod das Ausscheiden des transzendentalen Ego aus der Selbstobjektivation als Mensch." (Hua XXIX. 332.)

A „halál" husserli, illetve heideggeri felfogását illetően két kutató észrevételeit emelem ki. James Dodd arra a különbségre mutat rá, amelyet az idő eksztatikus karaktere játszik Heidegger, illetve Husserl halálértelmezésében. Meglátása szerint ugyanis Husserl minimalizálni törekszik a halál konstitutív szerepét az idő eksztatikus jellegére nézve. Ezáltal azonban Heidegger szemében – mondhatni – éppen a lényeget téveszti el. Heideggernél ugyanis – mint tudjuk – a halálba való előrefutás nyitja meg az idő eksztatikus karakterét és teszi lehetővé az egzisztencia sorsszerű történését, s így a tulajdonképpeni létezést. A tulajdonképpeniség e döntő szerepéhez kötődik Dodd másik meglátása: a halál jelentőségének hangsúlyozása Heideggernél nem az idő szigorúan vett fenomenológiai elemzéséből ered, hanem azon *kívülről*, az autenticitás problémájából következik. (Dodd 2010. 68.)

Még két vonást tennék hozzá Dodd észrevételeihez. Először is abból következően, hogy Heideggernél az autentikus vagy sajátlagos egzisztálás *(Eigentlichkeit)* a vezető szempont – amelyből eredően felfogását a sorsválasztás *eseménykaraktere* és a Dasein lehetséges *egészvoltának* problémája jellemzi –, a husserli elemzés szempontjából nézve a heideggeri megközelítés a transzcendentális szubjektivitás – transzcendentális ego és transzcendentális interszubjektivitás közötti – „középső" rétegében, a *személy* szintjén értelmeződik. Ezen túlmenően pedig úgy is fogalmazhatunk, hogy a halál autenticitással összefüggő jelentősége Heideggernél *bizonyos fokig interszubjektív* jelleget is ölt, amennyiben a „történelmi sors" révén az egyéni sors az aktuálisan együtt élő generáció sorsává is válhat: „Ha azonban a sorsszerű jelenvalólét mint világban-benne-lét lényegszerűen a másokkal való együttlétben egzisztál, akkor történése együttes-történés, és mint *történelmi sors* határozódik meg. Ezen a közösség, a nép történetét értjük. […] A jelenvalólét sorsszerű történelmi »nemzedékében« és nemzedékével alkotja a jelenvalólét teljes, tulajdonképpeni történését." (Heidegger 2019. 415–416. Kiemelés az eredetiben.)

Saulius Geniusas a Husserl és Heidegger által a halál fenomenológiai megközelítésében követett stratégiáknak a *végesség* szempontjából tekintett különbségére hívja fel a figyelmet. Úgy látja, annak ellenére, hogy Husserlnél a végesség problémája nem válik olyan kifejtetté, mint Heideggernél, mégis a husserli megközelítés bizonyos szempontból kedvezőbb. A heideggeri (és a levinasi) megközelítés ugyanis abba a stratégiába illeszkedik, amely éles különbséget tesz a végességünket illetően a személyes és az interszubjektív tapasztalatok között. Majd ezen az alapon előnyben részesíti valamelyiket és arra alapozza a halál megfelelőnek vélt megértését, egyúttal a másik tapasztalatot – leértékelve – nem megfelelő megismerési forrásnak tekinti. Geniusas szerint viszont erősen kétséges, hogy a halálfenomén maga ilyen megközelítési stratégiát hív. A husserli elemzések perspektívájából nézve a heideggeri stratégia „inkább leszűkíti" („rather restricts its manifestation", Geniusas 2010. 79) a fenomén megközelítését. Meglátása szerint ugyanis a husserli megközelítés nem követeli meg, hogy válasszunk végességünk két – személyes, illetve interszubjektív – forrása közül, hanem in-

A korábbiakban már számot vetettünk az önobjektivációs világkonstitúcióból való kiválásként felfogott halál különböző jelentésmozzanataival a transzcendentális szubjektivitás három rétegéhez kapcsolódóan. Most azonban – a természetes beállítottság nézőpontjához a transzcendentális konstitúció felől visszatérve – lehetőségünk nyílik egy újabb jelentésréteg feltárására. A természetes beállítottság objektivitástudatát – a dolgok és a világ tudattól független létezésére vonatkozó alapmeggyőződését az objektív idő tekintetében – a mások halálára vonatkozó tapasztalat felől világíthatjuk meg transzcendentális szempontból.

Megérthetjük, hogy mindebben a halálról való tapasztalatunk interszubjektív forrása lényeges szerepet játszik.[52] Nélküle nem volna számunkra megérthető, hogy „az idő miként terjed túl saját primordiális tapasztalataim határán".[53] Saját primordiális tapasztalataim többféle módon szembesíthetnek személyiségem felbomlásával. Saját szubjektivitásom, életem elemi magjában, a transzcendentális egóm eleven jelenében – amely minden lehetséges tapasztalásom feltétele – azonban saját halálom és egy rajtam túlterjedő idő megtapasztalása elgondolhatatlan. Csak a halál – valamint a születés és az alvás – *szükségszerű* világbeli előfordulása[54] teszi lehetővé, hogy a másoktól származó tapasztalatok radikálisan elválaszthatók legyenek a sajátjaimtól. És csak ez a radikális elválasztás teszi megérthetővé számomra egy olyan – tőlem független, számomra objektív – idő és világ mások általi tapasztalásának – és számomra való közvetítésének – lehetőségét, amely meghaladja saját tapasztalataim körét: amely már folyt a születésem előtt, folyik akkor is, amikor én alszom, és folytatódik majd halálom után is.[55]

---

kább olyan megközelítést jelent, amely „mindkét forrást magában foglalja" („incorporate both resources", Geniusas 2010. 80) és ezért „hosszú távon a husserli álláspont előnyösebbnek bizonyulhat" („in the long run, the Husserlian standpoint could prove advantageous", uo.).

[52] „[A] halál és a többi pedig vajon a világ véletlenszerű faktikus történései? […] az ilyen sajátos véletlenek és konstitúciójuk azt a kérdést, azt a nagy talányos kérdést vetik fel, hogy miként tud teljesen konstituálódni a világ, a valóságos világ, amely számunkra valóságosan érvényes, illetve hogy a szemléleti adottságban beálló törések és ezek a furcsa történések mit jelentenek a véglegesen teljes világkonstitúció számára?" (*Az új Husserl.* 124–125.)

[53] „[H]ow time can extend beyond the limits of my own primordial experience" (Geniusas 2010. 83).

[54] „Es muss gezeigt werden, dass Geburt und Tod als konstitutive Vorkommnisse für die Ermöglichung der Weltkonstitution – oder als Wesenstück für eine konstituierte Welt gelten müssen, bzw. Generativität mit Geburt und Tod. […] Solange »fremde« Erinnerung in Deckung ist mit möglicher eigener Erinnerung, solange meine Erinnerung nur die Grenze hat des Vergessens, mein Unvermögen der Erinnerung bloss Vergesslichkeit is, […] Nun tritt aber in die Erfahrung dieser Stufe neu ein als sinnbildend für Menschen und Welt der Tod und die Geburt. Die Zukunftsgewissheit vom eigenen Sein als weltlebender Mensch unter Menschen und vom Sein eines jeden Anderen bekommt eine unüberschreitbare Grenze und ebenso korrelativ die Erinnerungsgeweissheit vom menschlichen Vergangensein und Menschen in Weltleben. Aber nun gilt es, Welt und Geburt und Tod (also Generativität) ernstlich in Wesensbeziehung ⟨zu⟩ setzen, aufzuzeigen, wiefern das nicht ein Faktum ist, inwiefern eine Welt und Menschen ohne Geburt und Tod undenkbar sind." (Hua XV. 171–172.) Lásd még ehhez pl.: HuaMAT VIII. 417–430. (magyarul: *Az új Husserl.* 113–127) és 435–443.

[55] „Ha felébredek és ugyanazt a környezetet találom, ugyanazt a szobát, ugyanazokkal a dolgokkal, ugyanazt a vasúti fülkét stb., akkor ez az Ugyanaz már az alvásszüneteken túli foly-

IV. AZ OBJEKTÍV IDŐ ÉS AZ EGYETLEN VILÁG KONSTITÚCIÓJÁNAK MAGASABB, KÖZVETETT INTERSZUBJEKTÍV DIMENZIÓI ÉS A „HALÁL" MINT METAFIZIKAI KONSTRUKCIÓS-SPEKULATÍV PROBLÉMA

1. Valóságtudatunk magasabb, közvetett interszubjektív összetevői és az egyetlen világ konstrukciója[56]

Kommunikációs közösségünkben kialakult valóságtudatunkhoz az is hozzátartozik, hogy életvilágunk *egy*[57] életvilág, világfelfogásunk *egy* világfelfogás, amely a *saját jelenlegi* kulturális világunkat alkotja. Tehát amely saját, honi világunkként szemben áll *sok más idegen* kultúrával, és amely jelenlegi világunkként *történetileg* bontakozott ki a korábbi generációk életéből, elődeink történelmi életvilágaiból. A saját valóságfelfogásunkból kiinduló interkulturális és generatív-történeti világkonstitúció egy potenciálisan végtelen kiterjesztési problémaként jelenik meg. Husserl ezen a ponton látja megközelíthetőnek és feltárhatónak valóságtudatunk végső értelmi összetevőit. Azt ugyanis, hogy a különböző kulturális és történeti életvilágok ugyanazon és egyetlen világhoz tartoznak. Az *egyetlen világ* regulatív eszméje bontakozik ki teleologikusan az egymással összefonódó interkulturális és történeti kiterjedési folyamatban.

Itt olyan problémákról van szó, amelyek nem adódhatnak közvetlenül szemléleti módon, ezért meghaladják a közvetlen evidenciák felmutatására támaszkodó fenomenológia határait. A fenomenológia ezen a ponton sajátosan konstruktív, illetve spekulatív jelleget ölt. Továbbra is a szemléleti tapasztalatokra támaszkodik, amennyiben a szemléletiség *határán* megmutatkozó jelenségekből indul ki és ezektől *motiváltan* bocsátkozik szükségszerűnek bizonyuló konstrukciók megalkotásába.[58] Husserl ezen a ponton látja feltárhatónak a fenome-

---

tatódásra is utal, éspedig az éber tapasztalat folytatódásának értelmében? Előre sejtjük, hogy itt genezisről van szó, amely az idegentapasztalaton keresztül vezető utat járja […] az alvásszünet a tapasztalás szünete, melyben a tapasztalatok által tapasztalt objektív dolgok mégsem tűnnek el. Hogyan válik tehát az alvásszünet egy téridőien reális szakasszá számomra, mely a világ egy olyan területét jelenti, melyet nem ismerhetek meg az alvás során. Ehhez hasonlóan – és szerintünk erre így kell tekinteni – a születés az élet (a tudatélet) egy olyan kezdete, mely egy azelőttel, egy korábbi idővel bír, ám olyan idővel, melyet a születéssel létrejövő ember már nem tapasztalhat meg, nem tapasztalt és nem is nem emlékezik rá vissza. Hasonlóképpen van ez a halállal is." *Az új Husserl.* 116, ill. 121.

[56] E témákhoz részletesebben a szerzőtől: Toronyai 2002a; 2004; 2008.

[57] „[A]z első, interszubjektív, éber konstitúció ismét csak a primordiális világ egy új, alsóbb fajtáját szolgáltatja, viszont ebben fundálódik a konstitúció egy magasabb foka (ahogy korábban az immanens másik konstitúciója adta az áthidaló elemet stb.). Az utóbbi konstitúció áthidaló elemeit a születés és a halál (a generatív szféra) jelentik." (*Az új Husserl.* 125.)

[58] A „konstruktív fenomenológia" problémájához lásd Fink *Hatodik karteziánus elmélkedés*ét (*Az új Husserl.* 133–147, különösen 136); a problémát részletesen tárgyalja Marosán 2020. 334–368.

nológia metafizikai dimenzióját.[59] Ennek részeként a „halál" problémájának husserli megközelítése is egy – a fenomenológiailag feltárható személyes, illetve interszubjektív fogalmi réteget meghaladó – metafizikai dimenzióba kerül.

2. A „halál" mint metafizikai konstrukciós probléma

„Az ember nem lehet halhatatlan. Az ember szükségképpen meghal. Az embernek nincs világbeli preegzisztenciája, a téridőbeli világban semmi nem volt korábban és nem is lesz semmi azután. A transzcendentális eredendő élet, a végső világalkotó élet és ennek végső énje azonban nem állhat elő a semmiből és nem mehet át a semmibe, »halhatatlan«, mert rá vonatkozóan a halálnak nincs értelme stb."[60] Husserl a *lélek halhatatlanságának* hagyományos metafizikai témáját[61] a szemléleti evidenciákra támaszkodó fenomenológiai megközelítés határán való túllépés gondolati horizontján vázolja fel. A kérdéses transzcendencia azonban *nem* az objektivitás, a létezők – a létező embereken és dolgokon túli – egy újabb szintjének konstruálását jelenti nála. Nem egy másik világba lépünk át. Sokkal inkább saját világunk, saját valóságfelfogásunk olyan, végső összetevőinek feltárásáról van szó, amelyek – jóllehet nem szemléletiek, mégis – lehetséges tapasztalásaink értelmi előfeltételeit fejezik ki.

[59] A késői, a *Karteziánus elmélkedések* Husserlje a lét végső ismeretének eredeti értelmében vett metafizikát mint „első filozófiát" illetően azonban élesen elválasztja saját a „fenomenológia tisztán intuitív, konkrét, s ráadásul apodiktikus módszere" révén nyert – belátásait a „történetileg elfajult metafizika" „metafizikai kalandjaitól" és „spekulatív szertelenségeitől", leszögezve ezért, hogy „a kifejezés szokásos értelmében mégsem metafizikáról van itt szó" (Husserl 2000. 156). Husserl tehát azáltal kíván alternatívát nyújtani a tradicionális metafizikával szemben, hogy következetesen ragaszkodik a gondolkodás konkrét, intuitíve bizonyító menetéhez még a belátás legvégső pontjain: a lét végső ismeretét illetően is. Metafizikai konstrukcióinkat szemléleti evidenciáknak kell motiválniuk és azokhoz kell visszakanyarodniuk, bennük felfedezhetőknek kell lenniük. Elveti tehát a gondolkodás azon „szertelenségeit", amelyek révén a még intuitíve megragadható elemi adottságokból mintegy „kiugorva" valamilyen magyarázó első okot vagy alapelvet találva számukra spekulatívan megokoljuk és levezetjük őket. A hagyományos metafizika szemlélettől elrugaszkodó „szertelenségeivel" szembeállított fenomenológiai metafizika mint új első filozófia problémájának mértékadó tárgyalásához lásd Tengelyi 2014. Husserl metafizikával kapcsolatos elgondolásaihoz lásd még: Marosán 2020. 334–368. és Schwendtner 2008. 230–243.

[60] „Der Mensch kann nicht unsterblich sein. Der Mensch stirbt notwendig. Der Mensch hat keine weltliche Präexistenz, in der zeit-räumlichen Welt war er früher nichts, und wird er nachher nichts sein. Aber das transzendentale urtümliche Leben, das letztlich weltschaffende Leben und dessen letztes Ich kann nicht aus dem Nichts werden und ins Nichts übergehen, es ist »unsterblich«, weil das Sterben dafür keinen Sinn hat etc." (Hua XXIX. 338.) Lásd még ugyanehhez pl. Hua XV. 610.

[61] Husserl ugyanebben a problémaösszefüggésben értelmezi a *metaphysica specialis* másik két nagy témáját: a *világ*, illetve *isten* problémáját is. Lásd alább, illetve Schwendtner Tibor és Marosán Bence Péter – már korábban is említett – elemzéseit (Schwendtner 2008. 230–243; Marosán 2020. 334–368).

A „halál” (valamint a születés, az alvás stb.) természetes beállítottságbeli felfogását transzcendentális szempontból konstituálva a „halál” mint világbeli történés a transzcendentális ego kiválásának bizonyult emberként való önobjektivációjából. A transzcendentális szubjektivitás önobjektivációja pedig a transzcendentális interszubjektivitás kommunikatív normalizációs világképzési folyamataként mutatkozott meg. Nos, valóságfelfogásunk elemi értelmi mozzanata, hogy tapasztaló életünk szünetelése vagy megszűnése nem jelenti a világ és az élet megszűnését. A transzcendentális interszubjektív világképzés folyamata állandóan zajlik tovább.

Husserl a metafizikai problémákat erre a – szemléleti, „testi”, evidenciákon túllépő, ámde arra visszavonatkoztatott – transzcendentális világképző interszubjektivitásra (pontosabban monadikus interszubjektivitásra) vonatkoztatva értelmezi. Az eredetien adó szemléletre támaszkodó fenomenológiai megközelítésen való túllépés első gesztusa abban áll, hogy Husserl – az éber, tapasztaló tudat szünetelésére, illetve megszűnésére tekintettel az alvásban, ájultságban, születésben és meghalásban – a transzcendentális, monadikus interszubjektivitást éber *és alvó* monászok rendszereként fogja fel. A monászok ekkor voltaképpen olyan *funkciók*ként értelmeződnek,[62] amelyek – éberré válva valakiben – *ugyanakként* tudnak felfogni valamilyen világbeli dolgot.[63] Ez az „ugyanaz” mint interszubjektív közösség válik azon funkcióvá, amely fennmarad – alvó vagy éber módon – az interszubjektív monászközösség állandóan zajló világképző folyamatában. Ebben az értelemben foghatjuk fel – véleményem szerint – „transzcendentális szubsztanciaként” a monászokat és a monadikus interszubjektivitást[64] és ebben ragadhatjuk meg a *lélek halhatatlanság*ának husserli értelmét is.

Ugyanez a gondolati konstrukció képezi aztán annak lehetőségfeltételét is, hogy más kulturális, illetve történeti világokat *ugyanazon egyetlen világ*hoz, ugyanazon valósághoz tartozónak tapasztalhassunk. Az *egyetlen világ, az egyetlen valóság* tapasztalatának lehetőségfeltételeiként tárulnak fel Husserlnél a hagyományos metafizika *lélek–világ–isten* eszméi a monadikus interszubjektivitásra vonatkoztatva. A *lélek* mint a tapasztalás funkcióit hordozó monadikus szubsztancia. A *világ* mint minden létezőnek a monadikus interszubjektivitás állandóan

[62] „Aber unsterblich ist der Mensch […] insofern als in seiner Monade die ganze »Erbschaft«, die er in sich birgt, aller seelische Erwerb in ihm latent erhalten bleibt und besondere Funktionen mitübt” (Hua XV. 610). A monászok funkcionális egységekként való értelmezéséhez lásd még Marosán 2020. 358–360. Értelmezésem szerint ilyen *funkció*vá válhat bármely kommunikálható – verbálisan vagy nemverbálisan, tudatosan vagy tudattalanul megosztható – szubjektív állapot és érzés, szándék és törekvés, elképzelés és gondolat.

[63] Például a rég meghalt rokonomtól örökölt szekrény valamiként az ő számára és az én számomra is ugyanazon szekrény. Vagy alvásból való felébredésem után is ugyanazon szekrénynek látom.

[64] „A monászok transzcendentális szubsztanciák, transzcendentális állapotidőiségükre [*Zustandszeitlichkeit*], életükre vonatkoztatva. Azonban csak a specifikus élet, amely elvilágiasodott, tartalmaz személyes egységeket.” HuaMAT VIII. 176, Schwendtner Tibor fordítása (Schwendtner 2008. 236).

zajló valóságképző működésében rejlő horizontja. *Isten* mint a monadikus interszubjektivitás valóságképző működésében benne rejlő teleológiát – az egyetlen világot – kibontakoztató *entelekheia*.[65]

Úgy látom, hogy végső fokon a világot a monászegészen keresztül átható, teleologikusan egységesítő isteni entelekheia gondolati horizontján válnak érthetővé Husserlnek egy sajátos *lélekvándorlás*ra, illetve *lélekfejlődés*re vonatkozó felvetései is:[66] „talán minden monásznak sok egyedi élete van, ahol még a »lélekvándorlás«, a transzcendentális »fejlődés« leibnizi gondolata is elgondolható lenne".[67] A transzcendentális interszubjektivitás funkciócentrum monászai ébrednek fel, kapnak „testet", születnek meg mindig újra és újra, mikor például valaki megtanul – mondjuk – repülőgépet látni, vagy – tegyük fel – elkezd filozofálni, vagy egyáltalán beszélni vagy gondolkodni, vagy bármilyen élőlényben megszületik bármilyen elemi, megosztható szubjektivitás. Ennyiben azonosulunk korábban élt emberekkel, lényekkel, illetve élnek ők – pontosabban a realizált funkció – tovább bennünk és majd másokban is.

Az így elgondolt „lélekvándorlás" ugyanakkor magában rejti a transzcendentális „lélekfejlődés" lehetőségét is. Husserl így fogalmaz: „A szokott értelemben tehát a halhatatlanság lehetetlen. Azonban halhatatlan az ember, mint minden monász, halhatatlan az ő részesedése az istenség önrealizációs folyamatában, halhatatlan az ő előrehaladása minden valódiban és jóban."[68] A szóban forgó „részesedés" és „előrehaladás" az istenség önrealizációs folyamatában (mint „valódiban és jóban") – ahogy a szöveg következő mondata is utal rá[69] – abban ragadható meg, hogy emberként realizálunk bizonyos funkciókat a monászban számunkra örökségként már benne rejlő, mások által már korábban megszerzett lehetőségekből.

Ugyanez a gondolat mutat rá a „lélekfejlődés" lehetőségére is: nemcsak realizálhatunk már megszerzett lehetőségeket, hanem mi magunk is létrehozhatunk újakat, amik beiktatódnak a szerzemények közé. Ugyancsak az egész világot

[65] „Gott ist das Monadenall nicht selbst, sondern die in ihm liegende Entelechie, als Idee des unendlichen Entwicklungstelos…" (Hua XV. 610).

[66] Ugyancsak az isteni entelekheia horizontján érthetők meg *végső fokon* Husserl *történetiség*re vonatkozó elgondolásai is: „A történelem az abszolút lét nagy faktuma; és a végső kérdések, a végső metafizikai és teleológiai kérdések megegyeznek a történelem abszolút értelmére vonatkozó kérdésekkel." Hua VIII. 506. Marosán Bence Péter fordítása (Marosán 2020. 161). Az *értelemalapítás–értelemrögzítés–értelemáthagyományozás–újraalapítás–rögzítés–áthagyományozás… tradíció*képzési folyamatát is érdemes ebből a végső metafizikai horizontból interpretálni Husserlnél.

[67] HuaMAT VIII. 177. Schwendtner Tibor fordítása (Schwendtner 2008. 236).

[68] Hua XV. 610. Schwendtner Tibor fordítása (Schwendtner 2008. 236).

[69] Az előző szöveg a következő – a „lélekvándorlás" és „lélekfejlődés" gondolatát egyszerre kifejező és árnyaló – mondattal zárul: „Unsterblich ist er auch, insofern als in seiner Monade die ganze »Erbschaft«, die er in sich birgt, aller seelische Erwerb in ihm latent erhalten bleibt und besondere Funktionen mitübt, obschon nicht in der vollen Weckung, die Selbstidentifikation ermöglicht mit dem früher lebenden Menschen, in der Harmonie der Gotteswelt."

egységesítő isteni entelekheia horizontján érthetők meg *végső fokon* Husserl *történetiség*re vonatkozó elgondolásai is. Husserl az *organikus történetiség*, a filozófiával megszülető *egyetlen világ* gondolat kibontakozása, valamint *a filozófia fenomenológiává történő átalakulása* három szintjén értelmezi a történelmet.[70] Az egyetlen világ pusztán spekulatív-metafizikai gondolata a filozófia fenomenológiává történő átalakulása révén válik – válhat generációk előrehaladó gondolati munkájával – spekulatív gondolatból a valóságos tapasztalást ténylegesen átható tényezővé. Az organikus történelem nem tudatosan irányul a világegészre, a filozófiai célélet igen, ámde az emberiség többi része csak annyiban, amennyiben a filozófia teret nyert az organikus fejlődésben. A fenomenológia mint *tudományos* filozófia átfogóan és *részleteiben* is[71] átlátott rendszeres, egyetemes összefüggés egységében ragadja meg *kinek-kinek* a tényleges tapasztalatából kiindulva a világot. Tehát a fenomenológia révén egyfelől *mindenki* saját akarati döntésén keresztül részesévé válhat a világegész történelmi alakításának, egyben részesülhet e sajátos filozófusi „önmegváltás" útján az istenség önrealizációs folyamatában.[72] Másfelől pedig a *tudományok reintegrálása* a fenomenológiai filozófia rendszerébe arra kínálna esélyt, hogy az egész szellemi élet – generációk során áthúzódó munkával[73] – a fenti cél által áthatottá váljon. Husserl reményei szerint a fenomenológia ezen az úton teheti „az emberiség funkcionáriusaként"[74] tudatosan akarttá és bontakoztathatja ki a valóságot átható isteni entelekheiát.

A halál husserli fenomenológiai megközelítését követő utunk végére értünk. Visszapillantva a bejárt útra ennek főbb lépéseit és belátásait a következőképpen összegezhetjük.

Kiindulópontunkat – a halál természetes beállítottságbeli felfogását – illetően arra az alapvető kétértelműségre hívtuk fel a figyelmet, amelynek révén összemosódik a saját, közvetlenül tapasztaló perspektívánk mások, általunk közvetlenül hozzáférhetetlen perspektívájával. Amikor a természetes beállítottságban a halált világbeli eseménynek vesszük és mások halála felől közelítjük meg, akkor kétértelműséget okozva és könnyen félrevezetve bennünket összekeveredik annak a problémája, hogy miként szerzünk tapasztalatot a halálról és az a kér-

[70] Lásd ehhez a szerzőtől: Toronyai 2002b. 48–49.

[71] „A filozófiának a világról szóló egyetemes tudománynak kell lennie, kettős értelemben egyetemesnek – egyrészt a világ univerzáliáinak tudománya, másrészt mindannak tudománya, ami a világban van – amennyiben helyes értelemmel rendelkezik". *Az európai tudományok válsága II. kötet.* 230.

[72] Lásd ehhez: az egyetemes tudományként ható filozófia mint „ein atheistischer Weg zu Gott" (Hua XXXIX. 167); illetve mint „ein inkonfessioneller Weg zu Gott" (Hua XLII. 259).

[73] „A lappangó észt önnön lehetőségeinek megértésére ösztönözni s ezáltal beláttatni vele, hogy a metafizika lehetősége az igazi lehetőség – ez az egyetlen út, amelyen a metafizika, illetve az egyetemes filozófia (sok fáradozás árán) megvalósítható." (*Az európai tudományok válsága II. kötet.* 32.)

[74] *Az európai tudományok válsága I. kötet.* 98.

dés, hogy mi az értelme, jelentősége a halálnak számunkra. Azzal a várakozással fordultunk a filozófiai reflexióhoz – a késő husserli transzcendentális fenomenológiához –, hogy annak révén szellemileg jobb lehetőségünk nyílik e kétértelműség tisztázására.

Ezen értelemtisztázó út első eredményéül az a felismerés adódott, hogy ami a természetes beállítottságban mások halálaként mint a világból való eltűnésük tapasztalata jelentkezik, az belülről, transzcendentális szempontból, a kommunikáló szubjektumok számára való világból történő kiválás értelmét kapja: elveszítjük világunkat azáltal, hogy kiszakadunk kommunikációs közösségeinkből.

Belátásaink második köre a személyiségünkben – és nem a mások halálának külső tapasztalatából adódóan – érvényre jutó végességünkre mutatott rá. Három vonást emeltünk ki. Először is a halál jelentőségét abban az állandó fenyegetettségben ragadtuk meg, hogy véglegesen öntudatlanná válhatunk. Majd pedig a személyiség felbomlásának állandó lehetőségeként értelmeztük a halált. Végül pedig a végességünkkel való szembesülés az önmagunkban megvalósított, illetve megvalósítható emberi természet korlátozottságára vezetett rá bennünket.

A következő lépésben pedig szubjektivitásunk legbelső magjára – énünk mindenkori eleven jelenére, a „transzcendentális egóra" – vonatkozóan Husserl sajátos „fenomenológiai immortalitás" gondolatát igyekeztünk megvilágítani. Voltaképpen arra hívtuk fel a figyelmet, hogy minden éppen zajló tapasztalás feltételez megelőző és követő belső időbeli tapasztalatokat, következésképpen nem lehetséges performatív önellentmondás nélkül olyan jövőbeli pillanatot megtapasztalni, amely valamiféle „utolsó pillanata" lehetne az életnek. E belátás alapján mintegy „visszafordulva" a magasabb szubjektivitásrétegek felé világíthattunk rá a transzcendentális én halhatatlanságának paradox jelentőségére: számunkra mint személyek, mint énközösségbeli ének és mint egy világban létező emberek számára csak e sajátos halhatatlanságot előfeltételezve válik lehetségessé halandóságunk megközelítése.

Husserlt követő filozófiai utunk negyedik lépésével visszaérkeztünk kiindulópontunkhoz: a természetes szellemi beállítottság mások halálához kötődő, objektív téridőbeli haláltapasztalatához. Immár azonban lehetőségünk nyílt a transzcendentális fenomenológiai eredetekből megérteni azt és önmagunkat, valamint világbeli tapasztalatainkat szubjektív és interszubjektív konstitúciós teljesítményként látni. Ekkor érthettük meg megfelelően Husserl formulaszerű meghatározását: a „halál a transzcendentális ego kiválása emberként való önobjektivációjából". Erről az álláspontról nyílt rálátás a halál számunkra való jelentőségének újabb körére. Egyrészt beláthattuk, hogy csak a halál szükségszerű világbeli előfordulása teszi lehetővé, hogy a másoktól származó tapasztalatok radikálisan elválaszthatók legyenek a sajátjainktól. Másrészt pedig feltárult az, hogy csak ez a radikális elválasztás teszi megérthetővé számunkra egy olyan – tőlünk független, számunkra objektív – világ és idő mások általi tapasztalásának

lehetőségét, amely meghaladja saját tapasztalataink körét, s amely fennáll, illetve folytatódik majd halálunk után is.

Utolsó, a halál metafizikai jelentésrétegét illető meggondolásainkhoz ezen – a halálunk utánra kérdező, transzcendens irányultságú – lépésen keresztül jutottunk el. Ennek során valóságfelfogásunk azon elemi rétegének értelmezésére irányuló törekvés vezetett bennünket, amely szerint tapasztaló életünk szünetelése vagy megszűnése nem jelenti a világ és az élet megszűnését. Az interszubjektív világképzés folyamata állandóan zajlik tovább. Husserl a metafizikai problémákat erre – az eredetien adódó szemléleti evidenciákra támaszkodó fenomenológiai megközelítés határán túllépő, ámde arra visszavonatkoztatott – transzcendentális világképző interszubjektivitásra tekintettel értelmezi. Husserl belátása szerint ugyanez a gondolati konstrukció képezi annak lehetőségfeltételét is, hogy más kulturális, illetve történeti világokat ugyanazon egyetlen világhoz, ugyanazon valósághoz tartozónak tapasztalhassunk. Az egyetlen világ, az egyetlen valóság tapasztalatának értelmi feltételeiként tárulnak fel Husserlnél a hagyományos metafizika lélek-világ-isten eszméi is a monadikus interszubjektivitásra vonatkoztatva. A lélek mint a tapasztalás funkcióit hordozó monadikus szubsztancia. A világ mint minden létezőnek a monadikus interszubjektivitás állandóan zajló valóságképző működésében rejlő horizontja. Isten mint a monadikus interszubjektivitás valóságképző működésében benne rejlő teleológiát – az egyetlen világot – kibontakoztató entelekheia. Végső fokon az istenség önrealizációs folyamatában – a világot a monászegészen keresztül átható, teleologikusan egységesítő isteni entelekheiában – való részesedés gondolati horizontján válnak érthetővé Husserlnek egy sajátos lélekvándorlásra, illetve lélekfejlődésre vonatkozó felvetései is.

Messzire jutottunk Husserlt követve: kiindulópontunktól, a halál természetes felfogásától elindulva és a végső, metafizikai problémákig eljutva. A bejárt út – reményeim szerint – egy a halállal való személyes és gondolkodó szembesülés stációin keresztülhaladó szellemi fejlődés lehetőségére is rávilágított.

IRODALOM

Hivatkozott Husserl-kötetek

Husserliana: Edmund Husserl. *Gesammelte Werke.* The Hague, Martinus Nijhoff, illetve Dordrecht–Boston–Lancaster, Kluwer.
Rövidítés: 'Hua' és kötetszám (pl. Hua IV).

I. kötet (1950) *Cartesianischen Meditationen und Pariser Vorträge.* Szerk. S. Strasser.
IV. kötet (1952) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution.* Szerk. M. Biemel.

VI. kötet (1954) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenolgie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosopohie*. Szerk. W. Biemel.
VIII. kötet (1959) *Erste Philosophie II*. Szerk. R. Boehm.
XI. kötet (1966) *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschunksmanuskripten 1918–1926*. Szerk. M. Fleischer.
XIV. kötet (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil: 1921–1928*. Szerk.: I. Kern.
XV. kötet (1973) *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935* Szerk. I. Kern.
XXIX. kötet (1993) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934–1937*. Szerk. R. N. Smid.
XXXIV. kötet (2002) *Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926–1937)*. Szerk. Sebastian Luft.
XXXIX. kötet (2008) *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution*. Szerk. Rochus Sowa.
XLII. kötet (2013) *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)*. Szerk. Rochus Sowa – Thomas Vongehr.

Husserliana: Edmund Husserl – Materialen. Dordrecht, Springer.
Rövidítés: 'HuaMAT' és kötetszám (pl. HuaMAT VIII).

VIII. kötet (2006) *Späte Texte über Zeitkonstitution (1923–1934): Die C-Manuskripte*. Szerk. Dieter Lohmar.

Husserl műveinek magyar fordításai

Karteziánus elmélkedések. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz. 2000.
Az európai tudományok válsága. 1–2. kötet. Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs (fő szöveg), Egyedi András (I–III. melléklet), Ullmann Tamás (IV–XXIX. melléklet). Budapest, Atlantisz. 1998.
Az új Husserl. Ford. és szerk. Varga Péter András – Zuh Deodáth. Budapest, L'Harmattan. 2011.

Hivatkozott irodalom

Dodd, James 2010. Death and Time in Husserl's C-manuscripts. In Dieter Lohmar – Ichiro Yamaguchi (szerk.) *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Dordrecht, etc., Springer. 51–70.
Geniusas, Saulius 2010. On Birth, Death, and Sleep in Husserl's Late Manuscripts on Time. In Dieter Lohmar – Ichiro Yamaguchi (szerk.) *On Time. New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Dordrecht, etc., Springer. 71–89.
Heidegger, Martin 2019 [1989]. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály – Angyalosi Gergely – Bacsó Béla – Kardos András – Orosz István. 3., jav. kiad. Budapest, Osiris.
Heinämaa, Sara 2015. The Many Senses of Death: Phenomenological Insights into Human Mortality. In Outi Hakola – Sara Heinämaa – Sami Pihlström (Szerk.) *Death and Mortality:*

From Individual to Communal Perspectives. Helsinki, Helsinki Collegium for Advanced Studies. 100–117.
Kern, Iso 1973. Einleitung des Herausgebers. In Hua XV. I–LXVIII.
Marosán Bence Péter 2020. *Kontextus és fenomén II. Az igazság problémája az időtudat és a keletkezés husserli filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan. (Aspecto könyvek.)
Mensch, James R. 2010. *Husserl's Account of Our Consciousness of Time*. Milwaukee, Marquette University Press.
Micali, Stefano 2008. *Überschüsse der Erfahrung. Grenzdimensionen des Ich nach Husserl*. Dordrecht, etc., Springer. (*Phaenomenologica*, 186.)
Platón 1984. Phaidón. Ford. Kerényi Grácia. In *Platón Összes Művei*. Budapest, Európa. 1. kötet. 1019–1119.
Sowa, Rochus – Thomas Vongehr 2013. Einleitung. In Hua XLII. I–CXV.
Schwendtner Tibor 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L'Harmattan.
Schwendtner Tibor 2011. *Eljövendő múlt. Genealógia Nietzschénél, Husserlnél és Heideggernél*. Budapest, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület.
Steinbock, Anthony John 1995. *Home and Beyond. Generative Phenomenology after Husserl*. Evanston/IL, Northwestern University Press.
Steinbock, Anthony John 2017. *Limit-phenomena and Phenomenology in Husserl*. London – New York, Rowman & Littlefield.
Tengelyi, László 2014. *Welt und Unendlichkeit. Zum Problem phänomenologischer Metaphysik*. Freiburg–München, Karl Alber Verlag.
Torma Anita 2013. Alvás és ébrenlét Husserl fenomenológiájában. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) *Kortársunk, Husserl. Tanulmányok a 150 éves Edmund Husserl filozófiájáról*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 255–263.
Toronyai Gábor 2002a. *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról*. Budapest, Osiris.
Toronyai Gábor 2002b. Az életvilág történetisége Husserlnél. *Világosság*. 41/4–5–6–7. 45–51.
Toronyai Gábor 2004. Az interkulturalitás fenomenológiájának alapjai Edmund Husserl késői gondolkodásában. *Pro Philosophia Füzetek*. (2). 53–60.
Toronyai Gábor 2008. Észösztön és történelmi teleológia: a fenomenológia valóságformáló lehetőségéről. *Kellék*. (36). 41–54.
Varga Péter András – Zuh Deodáth 2011. *Az új Husserl*. Budapest, L'Harmattan.
Varga Péter András 2012. Husserl „utolsó könyve" – Filozófiatörténet és véglegesség-igény Husserl késői filozófiájában. *Elpis*. 2012/1. 57–76.
Varga Péter András 2018. *A fenomenológia keletkezéstörténete mint filozófiai probléma*. Budapest, MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézet.
Vermes Katalin 2006. *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest, L'Harmattan.
Zuh Deodáth 2015. *Edmund Husserl ismeretfilozófiája*. Budapest, L'Harmattan – Magyar Daseinanalitikai Egyesület.

Nyírő Miklós

Kulturális politika *versus* dialógus

Richard Rorty metafilozófiája a hermeneutika kontextusában*

I. BEVEZETÉS

A tény mögött, hogy a klasszikus amerikai pragmatizmus úgy az 1980-as évektől kezdődően máig egyfajta reneszánszát éli, javarészt – köztudottan – Richard Rorty (1931–2007) munkássága áll.[1] Miként azt az életművére vetett átfogó pillantás, valamint intellektuális önéletrajzai is egybehangzóan nyilvánvalóvá teszik, Rorty filozófiai munkásságát alapjaiban metafilozófiai aggályok motiválták.[2] Rögtön a pályafutása legelején, 1961-ben *Jelenkori metafilozófia* címmel jelentetett meg egy tanulmányt, az 1967-ben saját szerkesztésében közreadott *A nyelvi fordulat* című antológia *Bevezetése* pedig *A nyelvfilozófia metafilozófiai nehézségei* címet viseli. *A filozófia és a természet tükre* című 1979-ben megjelent fő mű egyenesen a filozófia mibenlétének – ez esetben az analitikus filozófia egész történetével számot vető – újrafogalmazására tett kísérletként értékelhető. A tíz évvel később publikált *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* című kötet azután a fő műben körvonalazott metafilozófiai perspektívát mélyíti el – számot vetve a

* Jelen tanulmány a *Nyelvi fordulatok – analízis, interpretáció, dekonstrukció* című műhelykonferencián elhangzott előadásom anyagának kibővített változata, mely konferencia az MTA BTK Filozófiai Intézetében 2018. február 22-én került megrendezésre, Danka István és Golden Dániel szervezésében. Itt szeretném megköszönni a publikálási folyamatban segédkező két anonim bírálóm konstruktív javaslatait. A tanulmányban ismertetett kutató munka az EFOP-3.6.1-16-2016-00011 jelű *Fiatalodó és Megújuló Egyetem – Innovatív Tudásváros – a Miskolci Egyetem intelligens szakosodást szolgáló intézményi fejlesztése* projekt részeként – a Széchenyi 2020 keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

[1] Mivel a neopragmatizmus mozgalma, illetve a klasszikus pragmatizmus közti viszony máig erősen vitatott, e mozgalom kapcsán az utóbbi „egyfajta" reneszánszáról kell beszélnünk. A témába az egyik legjobb bevezetést Richard Bernstein *The Pragmatist Turn* című kötete nyújtja (Bernstein 2013).

[2] Ő maga így nyilatkozik erről: „40 évet töltöttem afölötti aggodalmaim koherens és meggyőző formába öntésének kísérleteivel, hogy mire jó a filozófia, ha egyáltalán jó valamire" (Rorty 1999/2007. 41). Továbbá, a halála előtti hónapokban írt visszatekintésében Rorty arról számolt be, hogy már az 1970-es évek folyamán úgy találta, „egyre inkább irritálja […] a metafilozófia lebecsülése", melyet princetoni hallgatói és kollégái körében tapasztalt, s mely – úgy vélte – „bizonyíték arra, hogy a professzionalizálódó farok csóválja a filozofikus kutyát" (Rorty 2007a. 15).

legfontosabb „kontinentális" fejleményekkel is –, s kiegészíti azt egy annak megfelelő politikai vízióval. Továbbá Rorty *Filozófiai tanulmányok* címmel négy kötetben napvilágot látott írásait is mélyen áthatják a metafilozófiai reflexiók, melyek végül a sorozat 2007-es, posztumusz IV. kötete címét adó *Filozófia mint kulturális politika* meghatározásban csúcsosodnak ki.

Rorty életművében tehát központi szerepet játszik az a meggyőződés, hogy a filozófia nem szaktudomány – ahogy a filozófia művelése sem szakma, azaz nem merülhet ki az ún. filozófiai problémák feloldásában. Már csak azért sem az, mert – ahogy fő műve *Előszavá*ban fogalmaz – „valamely »filozófiai probléma« ama feltevések tudattalan adaptációjának a terméke, melyek abban a szótárban foglaltatnak, melyben a probléma megfogalmazódott" (Rorty 1979. xiii). Így a filozofálás Rorty számára nem nélkülözheti a filozófiai paradigmákra vonatkozó – tehát filozófiatörténeti – reflexiókat. Viszont ez utóbbiaknak ismét csak egy még mélyebbre hatoló reflexió, nevezetesen a metafilozófia adhat irányt, ami a filozófia mibenlétéről és a kultúra egészében betöltött szerepéről hivatott számot adni. Rorty filozófiai radikalitását jól mutatja, hogy a filozófia, a filozófiatörténet, valamint a metafilozófia művelése a szemében nem nélkülözhetik egymást, ő maga ezeket karöltve műveli.

A jelen tanulmány elsősorban ez utóbbi összefüggés mélyrétegének, Rorty 40 évnyi metafilozófiai megfontolásainak az áttekintésére vállalkozik. Ezt követően azonban kontextualizálni törekszik Rorty pozícióját, a Heidegger és Gadamer nevével fémjelzett hermeneutikai filozófiák bizonyos lényegesnek vélt vonásaival vetve össze azt. A tanulmány címe mindazonáltal két hallgatólagos hipotézist is sugall. Egyfelől azt, hogy bármi legyen is Rorty metafilozófiai pozíciója, arról joggal beszélhetünk egyes számban, s az negyvenévnyi fejlődésvonala ellenére is többé-kevésbé koherens, valamilyen tekintetben egységes. A másik sugallt hipotézis viszont abban áll, hogy megalapozottan – azaz valamely lényegi, belső összetartozás alapján – hozhatjuk ezt a pozíciót összefüggésbe a hermeneutikai filozófiával. Az alábbiakban ezt a két hipotézist igyekszem alátámasztani. Rorty metafilozófiai fejlődéstörténetének áttekintése során, mely persze csak vázlatos lehet, nem célom nézeteinek a kritikai tárgyalása. Csupán arra a kérdésre keresem a választ, hogy Rorty különböző munkáiban megfogalmazott vonatkozó nézetei tekintetében kimutathatók-e hangsúlyeltolódások, esetleg fordulatok, azaz menynyiben tekinthetők azok koherensnek. Amikor pedig az eredményeket a hermeneutikai filozófiával hozom összefüggésbe, azt nem annyira filológiai eszközökkel – Rortynak a hermeneutákra való egyébiránt gyakori hivatkozásaira hagyatkozva –, hanem elsősorban az átfogóan jellemzett pozíciók közti rokonság felmutatása révén igyekszem alátámasztani. Itt főleg arra keresem a választ, hogy miközben a filozófiai, a filozófiatörténeti, valamint a metafilozófiai reflexiók összefonódásában tükröződő „filozófiai radikalizmus" mind Rorty, mind pedig a hermeneuták munkásságának lényegi jellemzője, hogyan pozicionálható a „filozófia mint kulturális politika" Rorty-féle eszméje az utóbbiak metafilozófiai álláspontjai tekintetében.

II. RORTY METAFILOZÓFIÁJÁNAK FEJLŐDÉSTÖRTÉNETE

A filozófia terén nem ritkaság a különféle „fordulatokat" bejelentő beszédmód. *A nyelvi fordulat* című antológia óta számos egyéb – például „hermeneutikai", „ikonikus-képi", vagy éppen „interpretatív", illetve „pragmatista" – fordulatról is szokássá vált beszélni.[3] E beszédmódok mögött többnyire valamiféle szintézisteremtő kísérletek, valamely átfogó perspektíva kimunkálására irányuló erőfeszítések rejlenek, melyek azonban gyakran a performatív aktus benyomását keltik: azáltal remélnek fordulatot előidézni, hogy a jelent – és az oda vezető utat – a propagált fordulat szempontjából írják le. Hasonlóan ambivalens *A nyelvi fordulat* című vállalkozás is, melynek *Bevezetés*ében Rorty valóban diagnosztizál egy fordulatot, ám nem azt, amelyet a kötet címe megnevez.[4] 1967-ben, az elmúlt harminc év nyelvfilozófiájának – valamint a legfontosabb „kontinentális" fejleményeknek – az áttekintését követően Rorty a filozófia hat, a jövőben lehetségesnek ítélt irányvételét vázolta fel (feltéve, hogy az nem kíván a hagyományos filozófiai problémák feloldásában elmerülni). Ezt a hat lehetséges irányvételt a Husserl, Heidegger, Waismann, Wittgenstein, Austin és Strawson nevével fémjelzett megközelítések révén körvonalazza, hogy azután levonja a legáltalánosabb metafilozófiai következtetéseit. Ezek közül a két általam leglényegesebbnek véltet emelem ki.

(1) 1967-ben Rorty végső soron két markánsan elkülönülő metafilozófiai pozíciót lát kirajzolódni: „a jövő metafilozófiai küzdelmei – írja – a reform *versus* leírás, vagyis a filozófia-mint-javaslat *versus* a filozófia-mint-felfedezés kérdésére fognak összpontosulni" (Rorty 1967. 38). A filozófia *vagy* valamiféle tudományként tekint magára – mely a fenomének lényegiségeinek (Husserl), a nyelvi magatartás empirikus tényeinek (Austin) vagy a nyelv mint olyan szükségszerű, *a priori* feltételeinek (Strawson) a *felfedezését és adekvát leírását* célozza –, *vagy* pedig a nyelvhasználat olyan megújítási kísérleteként, reformjaként érti magát, mely *új „nyelvjátékokra" tett javaslataival* beállítódásunkat, tudatunkat kívánja megváltoztatni, s ennyiben bizonyos rokonságot mutat a művészetekkel.

Mindeközben érdemes felfigyelnünk két dologra. Egyrészt arra, hogy (i) a kontrasztban, melyet Rorty egyfelől a tudományos igény, másfelől az új nyelvjátékokra tett javaslatok közt állít fel, nem nehéz felismerni későbbi antiautoritárius metafilozófiai döntéseinek az előrajzolatát. E kontrasztban ugyanis a valamiféle transzhumán valósághoz való igazodás igénye találja szemben magát azzal a törekvéssel, hogy megváltoztassuk jelenlegi nyelvi és nem-nyelvi gyakorlatainkat. Más szóval, az *ahistorikus* elméleti-episztemológiai-tudományos igények

[3] Ez utóbbiakat Hiley–Bohman–Shusterman (1991), illetve Bernstein (2013) kötetei példázzák.

[4] 25 évvel későbbi visszatekintésében maga Rorty így nyilatkozik a kötetről: a „leginkább meglepő az, milyen komolyan vettem a »nyelvi fordulat« jelenségét, mennyire rendkívülinek tűnt számomra akkoriban" (Rorty 1992. 371).

találják szemben magukat a *historikus* gyakorlati-önteremtő-nem-tudományos igényekkel. Továbbá arra is érdemes felfigyelnünk, hogy (ii) a második, inkább a művészetek, mintsem a tudomány vonzásában álló metafilozófiai pozíción *belül* Rorty egy *törésvonalat* diagnosztizál. Ennek egyik oldalán a Waismann- és Wittgenstein-féle irányzatok állnak, melyeket egyaránt jellemez az ún. „metodológiai nominalizmus", valamint az, hogy – akár filozófiaiként, akár posztfilozófiaiként vizionálják a jövő kultúráját – világnézeti igényeket volnának hivatottak kielégíteni. Ennyiben ezt a két pozíciót Rorty szerint „metafilozófiai pragmatizmus" jellemzi. Ezzel szemben – a törésvonal másik oldalán – a Heidegger-féle pozíció áll, mely sem nem nominalista, sem pedig nem világnézet-filozófia, s noha az eljárása nem argumentatív, hanem inkább a költészettel rokon, e filozofálási mód metafilozófiai háttere – Rorty jellemzése szerint – nemigen tekinthető pragmatikusnak. A szóban forgó törésvonal tehát annak a *„metafilozófiai pragmatizmusnak"* a mentén húzódik, mely – Rorty szavaival élve – „híján van valamiféle szigorú döntési eljárásnak, amikor az alternatív javaslatok közt ítél" (Rorty 1967. 36).

(2) A *Bevezetés* egy másik nagy ívű következtetése egy, az olvasó számára minden bizonnyal emlékezetes bekezdésben szerepel, s így hangzik: „a legfontosabb dolog, ami az utóbbi harminc év során a filozófiában történt, nem maga a nyelvi fordulat, hanem hogy kezdetét vette bizonyos ismeretelméleti nehézségek alapos újragondolása, olyanoké, melyek Platón és Arisztotelész óta aggasztották a filozófusokat" (Rorty 1967. 39). Ezek az episztemológiai nehézségek a tudás mibenlétéről alkotott ún. „szpektatorikus" számadásból fakadnak, mely szerint „tudásra szert tenni azt előfeltételezi, hogy az elme számára valami »közvetlenül adott«" – az elme mint „valamiféle »anyagtalan szem« […] »a nyelv közvetítése nélkül«" képes megragadni a valóságot (Rorty 1967. 39. 75. j.). Rorty szerint a tudás e szpektatorikus felfogása rejlik valamennyi, a hagyományos metafizikák keretében felmerülő probléma gyökerénél, s ha egyszer az megdőlne, s meghaladnánk azt, azzal elmosódna, „művinek és értelmetlennek" tűnne a kontraszt „tudomány" és „filozófia" közt. Nyilván nem abban az értelemben, hogy a filozófia végre a tudomány rangjára emelkedne. Amit Rorty itt kilátásba helyez, az inkább a tudás egy olyan fogalma, amely nem lehet meg „a nyelv közvetítése nélkül". Ezzel pedig a tudomány mibenlétéről vallott nézeteink oly módon változnának meg, hogy immár nem valamiféle transzlingvisztikus valóság adekvát reprezentációját tekintenénk a hivatásának, hanem úgy látnánk a tudományt, mint ami az ember egyik, meghaladhatatlanul a nyelvhasználatba ágyazott társas gyakorlata.

Látnunk kell, hogy a tudás szpektatorikus felfogása fölötti kritika időszerűségét hangoztatva Rorty elsősorban John Dewey-t idézi, aki talán elsőként fogalmazta meg – legalábbis ezekkel a szavakkal – e kritika sürgető voltát, másfelől azonban – tőle eltérően – a tudás nyelvhez kötöttségével támasztja alá e bírálat jogosultságát. Ebben pedig ott rejlik nem csupán Rorty későbbi antireprezenta-

cionalizmusának a csírája, hanem az is, hogy a „nyelv" valamiként mindenképpen az előtérbe fog kerülni Rorty gondolkodásában, noha nem annak szemantikai-logikai síkján, ahogy azt a nyelvfilozófiák az ideig kezelték.

1977-ben, tíz évvel későbbi visszatekintésében – tehát a két évvel később megjelenő fő mű megírásának a hajnalán – az imént jelzett irányvételt Rorty immár tényként, az elmúlt tíz év filozófiai közhangulatában felfedezhető általános tendencia leírásaként ismétli meg. Miként írja, „Nem létezik – mondják – sajátos, »nyelvinek« nevezhető filozófiai módszer – ám gyakran hozzáfűzik, hogy a nyelvfilozófia a filozófia középpontja" (Rorty 1977. 361). Maga Rorty azonban már ekkor elfordul – nem csupán a nyelvfilozófiákban propagált „filozófiai módszer" eszméjétől, de – a filozófia keretében magának a nyelvnek tulajdonított központi jelentőség eszméjétől is. Ian Hacking kérdését – „Miért fontos a nyelv a filozófia számára?" – így válaszolja meg: „mert minden fontos a számára, de a nyelv nem jobban, mint bármi más" (Rorty 1977. 370). A nyelvvel kapcsolatos *filozófiai* kérdéseket Rorty ekkor már a reprezentacionalizmus újkori paradigmájának a mozzanataként látja, mely paradigma a szkepticizmusból táplálkozik, s valamiféle hasadást vél látni a tudás alanya és tárgya közt, melynek áthidalását hivatott azután a nyelv valamiképpen nyújtani, mintegy azok „érintkezési felületeként" vagy „közvetítő elemeként".

Már 1977-ben tanúi lehetünk annak, hogy a nyelv ezen érintkezési felületként vagy közegként való felfogását Rorty a nyelv davidsoni felfogására hivatkozva utasítja el. „A behaviorizmus, melyet Davidson és Quine egyaránt oszt – olvashatjuk –, […] a nyelvet olyasmiként láttatja, amivel az emberek teszik a dolgukat [*something people do*], nem pedig olyasmiként, ami köztük és valami más között áll" (Rorty 1977. 368). A nyelv a *társadalmi gyakorlat* egy módja. Ez a megközelítés azzal a következménnyel jár, hogy szociológiai vagy biológiai kérdéseket felvethetünk ugyan a nyelvhasználatot illetően, azonban nincs értelme transzcendentális kérdéseket vetni fel ott, ahol a nyelvhasználat az emberek gyakorlatától függ. A nyelv nem képezi a filozófia központját, a filozófia pedig nem egyéb – hangzik ezen 1977-es írásban –, mint „szórványos hang egy bonyolult beszélgetésben" (Rorty 1977. 367).

A filozófia és a természet tükre című 1979-ben megjelent fő mű – mondhatni – pontosan ott folytatja, ahol az 1967-es *Bevezetés* abbahagyta. Amott ezt olvashattuk: „Ha a tudás hagyományos, »szpektatorikus« felfogása meghaladottá válik, a helyébe lépő tudásfelfogás újrafogalmazásokhoz *(reformulations)* fog vezetni mindenütt másutt a filozófiában, különösen a metafilozófiában" (Rorty 1967. 39). Mármost a fő mű ízig-vérig metafilozófiai igényű: arra keresi a választ, mivé lesz vagy lehet a filozófia, ha többé nem a „tudás" problémája köré szerveződik, ha megszűnik ismeretelmélet lenni. A mű *A filozófia és a természet tükre* címet viseli, tehát éppen hogy nem *A filozófia 'mint' a természet tükre* címet. Ennek megfele-

lően a három fő rész közül az első az ember mibenlétéről alkotott klasszikus képről – az „elméről" mint *Áttetsző lényegünk*ről – szól, a második rész a *Tükrözés* problémájáról, mint ami az ismeretelméletként értett filozófia eszméjét élteti, hogy azután a záró, harmadik rész a *Filozófia* jövőjét körvonalazza akkor, ha az megszűnik ismeretelmélet lenni. Az első két rész tehát kritikai-leépítő jellegű, hogy az így megtisztított terepen – a romokat eltakarítva – konstruktív módon lehessen felvázolni, mivé lehet a filozófia, ha szakítunk az ember mibenlétéről alkotott hagyományos képpel, s az abból táplálkozó filozófiai programmal.

E tervezetben Rorty egyik, ha ugyan nem a legfőbb szövetségese – ekkor még – Gadamer.[5] Azért Gadamer, mert *Igazság és módszer* című könyve – mint olvashatjuk – „az ember újra-leírását adja, mely igyekszik a klasszikus képet egy nagyobba illeszteni, s ezzel »eltávolítani« a standard filozófiai problematikát, ahelyett, hogy új megoldásokat kínálna rá" (Rorty 1979. 358). Gadamer hermeneutikája tehát éppen abban, ti. „a tudás hagyományos, »szpektatorikus« felfogásának a meghaladásában" van Rorty segítségére, amit ő már 1967-ben a „kor parancsának" látott. Miként ott Rorty előrevetítette, a klasszikus emberkép meghaladását követően „kiváltképp a »tudomány« és a »filozófia« közti kontraszt […] tűnik majd művinek és értelmetlennek" (Rorty 1967. 45). S valóban, Gadamer azáltal visz végbe fordulatot e téren, hogy „a »tudás« fogalma helyett a *Bildung*ot (a képzést, önformálást) teszi meg a gondolkodás céljává" (Rorty 1979. 359). Más szóval, Gadamer kimutatja az ún. hermeneutikai fenomén univerzalitását – minden emberi világtapasztalat alapjaiban interpretatív-hermeneutikai-dialogikus jellegét –, s ezzel még a legszigorúbb módszereket követő tudományokat is dialogikus-hermeneutikai *alapokon* nyugvó diskurzusokként mutatja fel.

Erre is támaszkodik Rorty, amikor fő művében nem tesz *elvi* szintű különbséget a természettudományok és a szellem- vagy bölcsészettudományok közt, ahogyan végső soron nem lát elvi különbséget ezek bármelyike és a filozófia közt sem. Ehelyett valamennyi diszciplínát, mi több, a diskurzusok valamennyi lehetséges fajtáját alapvetően két, egymástól gyökeresen különböző típusba sorolja. Valamely diskurzus – bármely tárgyterülethez tartozzék is – folyhat ún. „episztemológiai", illetve „hermeneutikai" mederben. Azaz folyhat olyan normák és eljárások szem előtt tartásával, amelyek lehetővé teszik a diskurzushoz való hozzájárulások *összemérhetőségét* – ez esetben Rorty normál, szabály uralta eszmecseréről beszél –, *illetve* folyhat ilyen normák és módszerek szem előtt tartása nélkül, vagyis egymással *összemérhetetlen* hozzájárulások közti diskurzusként – ez esetben abnormális, szabály híján zajló diskurzusról van szó (vö. Rorty 1979. 320 sk.). A normális és az abnormális diskurzusokat az különbözteti meg

[5] E szövetséget azonban Rorty a későbbiekben megtagadja (vö. Tartaglia 2007. 178–179). Visszatekintve ezt így értékelte: „A gadameri hermeneutika […] igénybevétele erőtlen és terméketlen volt" (Rorty 2007a. 13).

egymástól, hogy *vannak-e egyáltalán* a diskurzust uraló elfogadott konvenciók, vagy sem. Normál diskurzus az – írja Rorty –, „melyet valamely egyetértés által övezett, s arra vonatkozó konvenció keretében folytatnak, hogy mi számít releváns hozzájárulásnak […]. Az abnormális diskurzus akkor lép fel, amikor olyasvalaki csatlakozik be, aki nem tud e konvenciókról, vagy félreteszi azokat" (Rorty 1979. 320).

Rorty a *Bildung* (képzés) gadameri eszméjét alkalmazza a filozófiára, amikor annak alapvető típusait a következőképp osztályozza. Mélyreható különbség van egyfelől a konstruktív, érveléssel operáló, az ismeretelméletre – vagyis a végső összemérhetőség lehetőségeire – összpontosító ún. „szisztematikus" filozófiák közt, amelyek jellemzően a fő áramba tartoznak és önnön intézményesülésüket remélik, illetve a lényegileg reaktív, az episztemológiával – s így a szisztematikus filozófiákkal – szemben gyanút tápláló ún. „építő" filozófiák között, melyek szándékoltan periferikusak, s szerzőik „iszonyodnak a gondolattól is – olvashatjuk –, hogy szótáruk valaha is intézményesüljön, vagy írásaikat a hagyománnyal összemérhetőnek lássa majd bárki is" (Rorty 1979. 369). Ez a szisztematikus, illetve építő filozófiák közti megkülönböztetés az 1967-es *Bevezetés* meglátását visszhangozza, mely szerint a filozófia vagy a tudomány, vagy a művészetek vonzásában áll – vagy az összemérhetőséget és a megegyezést, vagy pedig az összemérhetetlenséget és a (nyelvi) reformot propagálja.

Ha azonban az átfogó kontextusra függesztjük tekintetünket, láthatjuk, hogy a filozófiai párbeszéd életben tartásában elsősorban az építő filozófiák, nem pedig a szisztematikusak az érdekeltek. Az építő filozófiák egyenesen annak megakadályozására irányuló kísérletek, hogy a párbeszédek merő kutatássá, nézetek puszta cseréjévé fajuljanak. Ezzel szemben „a normál diskurzusok hajlamosak eltorlaszolni a párbeszédet" (Rorty 1979. 386), a szisztematikus filozófiák pedig egyenesen a végső – azaz a valódi párbeszédnek véget vető – összefüggések fellelését célozzák.

A filozófia „szórványos hang egy bonyolult beszélgetésben" – hangzott a 10 éves visszatekintésben. A fő mű megfogalmazásában a filozófia egy hang egy olyan „*beszélgetés[ben]*, mely a végső kontextust alkotja, melyben a tudást értenünk kell" (Rorty 1979. 389). *Ez* a beszélgetés nem egyéb, mint az „igazolás társadalmi gyakorlata", melynek a tétjét „a különböző igazolási standardok közti viszonyok", s még inkább „az e standardokban érvényre jutó aktuális változások" artikulálása képezi (Rorty 1979. 389–390). 1979-ben Rorty a filozófiát egy olyan beszélgetés részeseként látja, mely *a különböző igazolási módok megmérettetésének az arénája*, érvényesülésük dinamikájának a színtere. Ebben az arénában dől el, miként beszélünk majd, s milyen célokat követünk a jövőben.

Az 1980-as évek folyamán született tanulmányok Rorty metafilozófiai horizontjának jelentős kitágulásáról tanúskodnak. Ennek során korábbi narratívája, mely a posztpozitivista analitikus filozófia belátásait még elsősorban Dewey historista

kultúravíziójával, valamint Gadamer hermeneutikájával fonta egybe, most mindenekelőtt a „metafizika sorsát" vázoló heideggeri – valamint derridai – számadással egészül ki (Gadamerről többé nem ejtve szót). Ez az új narratíva immár a Nyugat eszmetörténetének az egészét felöleli, melyben a fordulópontot – s így a narratíva értelemadó központját – Rorty számára Hegel 1807-es műve, *A szellem fenomenológiája* képezi. E mű döntő hozadékát abban látja ugyanis, hogy elsőként volt képes a filozófiát „az emberi múlt, az emberi jelen, s a lehetséges emberi jövők közti viszonyok, nem pedig az ember és a nem-emberi közti viszonyok tanulmányozásaként" láttatni (Rorty 2007a. 22). Ezzel viszont úgyszólván szeizmikus cezúrát iktatott egyfelől a filozófia Platóntól Kantig ívelő ahistorikus-episztemologizáló kánonja, másfelől az attól élesen elhatárolódó historista poszthegeliánus gondolatalakzatok, vagyis az ún. „poszt-filozófiai kultúra" (Rorty 1982. xvii skk.) közé.

Rorty azonban Hegel historizmusának a talaján közös nevezőre hozza a kései Heidegger „léttörténeti" gondolkodását, valamint „a bizonyosság keresése" fölött gyakorolt Dewey-féle bírálatot (Dewey 1929). Ha ugyanis Hegel szerint a filozófia mindenkori történeti alakja nem egyéb, mint önnön „korának gondolata" (Hegel 1977. 59–60), akkor maga a végső „metafizikai valóság" képzete, melynek felfedésére a hagyományos törekvések irányultak, „csupán" az adott kor szellemének egy mozzanatát képező eszmeként lepleződik le. Innen tekintve a metafizikai hagyomány Heidegger-, illetve Dewey-féle jellemzése Rorty számára egybecseng: ha a metafizika történetében Heidegger „egy formális ahistorikus keret keresésére" irányuló „matematizáló" törekvést lát (Rorty 1991b/1997. 22), akkor léttörténeti narratívája nem egyéb, mint „»a bizonyosság keresésének« […] viszontagságairól [szóló] számadás" (Rorty 2007a. 14). A „döntő különbséget", mely e két szerző hagyományhoz való viszonyában mutatkozik, Rorty „az újabbkori politikatörténet eltérő értékelésére" vezeti vissza. Arra, hogy „a tudományos technológia kora" kétségbeesésre ad-e okot, amennyiben „a technológiai racionalitás szolgájává" teszi az embert – s ezért aztán Heidegger egy új, „második léttörténeti kezdetre" való készenlét követelményét állítja a gondolkodás elé –, vagy pedig helye van a társadalmi reménynek, s az ember ura lehet e racionalizálási folyamatnak (Rorty 1991b/1997. 30 skk.).

Az ahistorikus, illetve historikus „beállítódás" közti választóvonal olyannyira alapvető Rorty számára, hogy jórészt e megkülönböztetés felől válik érthetővé ekkoriban használatos alapvető fogalmi megkülönböztetéseinek a többsége. Innen válik beláthatóvá mindenekelőtt a „racionalista szótár" (ész, igazság, objektivitás, argumentáció, univerzális elvek-jogok-értékek stb.), illetve a „képzelőerő" (költői) teljesítményei közt felállított kontraszt, s így a „rátalálni", illetve „létrehozni" fogalompárral jelzett ellentét, ahogyan az „elmélet" és az „elbeszélés" szembeállítása is stb. Így ez a választóvonal képezi az alapját annak is, hogy Rorty „az esszencializmusra való hajlammal" hozza összefüggésbe általában a filozófiát (Rorty 1991b/1997. 89–90), amit szerinte Hegel óta jellemzően az irodalom, a művészet és a kultúrkritika *(culture criticism)* műfajai váltottak fel.

Az 1989-ben publikált *Esetlegesség, irónia és szolidaritás* című kötet – mely mindvégig Rorty kedvenc írása maradt (Rorty 2007a. 17) – ezt a metafilozófiai perspektívát összegzi, amikor egy valójában már végbement, „az elmélettől az elbeszélés felé való általános fordulat[nak]", vagyis az „irodalmi kultúra" felemelkedésének az *elismerését* sürgeti (Rorty 1989/1994. 15), s ugyanakkor egy annak megfelelő, historista és nominalista alapállású liberális politikai vízióval egészíti ki azt. Ha a Platón–Kant kánont még az ahistorikus megismerés ügye uralta, akkor ezzel szemben a historista – és azon belül is nominalista – kultúrát mindenekelőtt az emberi állapot gyökeres esetlegességének, az ember önmagára utaltságának *(self-reliance)* az elismerése kell hogy jellemezze. E keretek közt a megismerés ügye helyébe a szabadság kiteljesítésének, ezzel összefüggésben pedig a morális fejlődésnek az ügye lép.

Rorty azonban úgy véli, hogy a modern individualizmus keretei közt a társadalmi együttműködés és a magánjellegű önteremtés egyaránt fontos céljai gyakran – de nem „elvileg" – összemérhetetlennek, vagy legalábbis kölcsönösen irrelevánsnak bizonyulhatnak. Ezért az ember társas, illetve individuális törekvéseit egyaránt átfogó egyetemes-filozófiai vízió kiépítését képtelen vállalkozásnak tekinti, mi több, a felvilágosodástól megörökölt univerzális eszmények és racionalista szótárak meghaladását szorgalmazza, amennyiben azok a szabadság kiteljesítésének inkább az útjában állnak, mintsem hogy előmozdítanák azt. Rorty szemei előtt így egy olyan kultúra víziója lebeg, melyet „a nyilvános életben [zajló] társadalmi együttműködés és a magánéletben [zajló] esztétikai önteremtés eszményei uralnak" (Rorty 2007a. 19). Azt a modern kori dilemmát tehát, melyet Hegel még a szubjektivitás elkülönböződésével járó „meghasonlottságként", hamis identitásként vagy „boldogtalan tudatként" írt le (vö. Habermas 1998. 19 skk.), Rorty sem nem valamiféle „észszerű totalitás" idealitása felé fordulva (Hegel), sem nem egy ilyen totalitásnak az utópikus vízió által vezérelt gyakorlati megvalósítása irányában (baloldali ifjúhegeliánusok), de nem is az irracionalisztikus erőket szabadjára engedve (Nietzsche), hanem inkább a nyilvános-közérdekű, illetve a magánjellegű célok egyenrangúságának az elismerése és párhuzamos támogatása révén kívánja feloldani. E kétirányú elköteleződések közti egyensúly fenntartását nézete szerint az „önirónia" segítheti megteremteni, mely képessé tesz az ember meghaladhatatlan végességének konstatálására, s így az azzal való megbékélésre.

Ennek megfelelően Rorty többé már nem tér vissza a szisztematikus, illetve építő filozófiák közt vont megkülönböztetéshez, melyet a fő műben vázolt. Ehelyett a filozófiát egyfelől az elbeszéléssel szemben egyre inkább marginalizálódó jelentőségű műfajként, másfelől pedig – a korábbiaknál kiegyensúlyozottabb szereposztásban – az ember nyilvános-társadalmi, illetve magánjellegű-individuális törekvéseit szolgáló argumentatív, illetve imaginatív funkcióiban láttatja.

Úgy vélem, a „filozófia mint kulturális politika" eszméje, mely Rorty 2007-es poszthumusz kötetének címét is adja, Rorty korábbi filozófiai nézeteihez – metafilozófiája filozófiai „pilléreihez" – képest semmiféle alapvető fordulatról nem tanúskodik, mégis egy igen lényeges metafilozófiai eltolódást foglal magában, mely egy olyan lehetőséget aknáz ki, amely Rorty elgondolásaiban – hallgatólagosan ugyan, de – kezdettől fogva benne rejlett. Rorty már 1967-ben úgy látta, hogy a jövőt illetően kirajzolódó metafilozófiai pozíciók közt az alapvető törésvonalat a tudomány ahistorikus ügye iránt elkötelezett, illetve a historikus, nem-szcientista filozófiafelfogás ellentéte képezi. Ha azonban a tudás szpektatorikus felfogásának kritikája érvényre jut – fűzte hozzá akkoriban –, akkor elmosódik majd a kontraszt „tudomány" és „filozófia" közt. Ezzel azonban az a törésvonal válna meghatározóvá, mely a világnézeti igényeket kielégítő és módszertanilag nominalista, ún. „metafilozófiai pragmatizmust" képviselő filozófiákat határolja el azoktól a filozófiáktól, melyek paradigmatikus figurája Heidegger, s melyeket nem jellemez ellenlábasaik nominalizmusa és pragmatizmusa. Még ha ez a metafilozófiai alternatíva 1967-ben eldöntetlenként fogalmazódott is meg Rorty számára, nem kétséges, hogy – legalábbis idővel – ő maga melyik pozíció irányában köteleződött el. Davidson behaviorista felfogására hagyatkozva, mely a nyelvet merőben a társadalmi gyakorlat egy módjaként láttatja, Rorty egy radikálisan nominalista és pragmatikus álláspontot foglal el – egy olyan pozíciót, melynek hőse sokkal inkább Wittgenstein, mintsem Heidegger, s mely nélkül Rorty egyik legkorábbi, metafilozófiáját is meghatározó belátása, ti. a „felhagyni bizonyos nyelvi gyakorlatokkal" eszméje tarthatatlannak bizonyulna. Ez a pozíció a legteljesebb összhangban van a „metafilozófiai pragmatizmusról" 1967-ben nyújtott jellemzésével – miszerint az „híján van valamiféle szigorú döntési eljárásnak, amikor alternatív [nyelvjáték-]javaslatok közt ítél" –, mely jellemzést viszont szinte szó szerint ismétli meg Rorty 2007-ben, immár a kulturális politika leírásaként: „Az arra vonatkozó döntések, hogy mely nyelvjátékokat játsszuk, miről beszéljünk és miről ne beszéljünk, s mely célból [tegyük azt], nem közmegegyezésen nyugvó kritériumok alapján születnek. A kulturális politika a legkevésbé normavezérelt emberi aktivitás." (Rorty 2007. 21.) Eszerint Rorty metafilozófiájának fejlődéstörténete a metafilozófiai pragmatizmus eszméjének az egyre szélesebb körökben való érvényre juttatásáról tanúskodik, először a nyelvfilozófiák körében, majd az analitikus filozófia egész története vonatkozásában, azt követően pedig egy, a Nyugat teljes eszmetörténetét felölelő elbeszélés keretében, s az eszme maga töretlenül őrződik meg az immár kulturális politikaként értett filozófia fogalmában is.

Ez utóbbit megelőzően azonban még mindez többnyire a filozófia „belügyéhez" tartozott, s elsősorban a filozófiai hagyomány vonatkozásában – Wittgenstein, valamint Dewey szellemében – kifejtett „terapeutikus" célzatú fejlemény volt. Ami idővel, kifejezetten pedig a „filozófia mint kulturális politika" eszméje bevezetésével mégis megváltozni látszik Rorty metafilozófiájában, az minde-

nekelőtt a *jelentőség,* melyet a kultúra egészében játszott – úgyszólván „külügyi" – szerepe kapcsán most a filozófiának tulajdonít. Maga a szerep, melyet korunk „poszt-filozófiai kultúrájában" a filozófia betölt, régtől egyértelmű Rorty számára. Már 1975-ben úgy vélte, hogy a filozófia „a társadalmi változás eszköze", s éppen ennek felismerését látta „a legjobb dolognak" Dewey műveiben, melyeknek – mint minden, a „filozófia-mint-kultúrkritika" jegyében írt műnek – „a nagy elődje Hegel *Fenomenológiá*ja" (Rorty 1975/1982. 74). A filozófia nem egyéb – véli már ekkor Rorty –, mint a „fajunk által feltalált különböző beszédmódok viszonylagos előnyeinek és hátrányainak a tanulmányozása", azaz „»kultúrkritika« – mely terminus az irodalmi-történelmi-antropológiai-politikai körhinta megnevezésévé vált" (Rorty 1982. xl). A filozófia tehát a kultúrkritika szerteágazó műfajainak az egyike, s mindezen műfajok „körhintájában" száll síkra a pragmatizmus, mely – Sidney Hookot idézve – „az emberi szabadság kibővítésének az elmélete és gyakorlata" (Rorty 1976/1982. 69). E terepen azonban Rorty – sokáig – semmi esetre sem tulajdonított a filozófusoknak kitüntetett szerepet.

Éppen ez változik meg azonban a kulturális politikaként értett filozófia eszméjével. A filozófiát e kultúrkritikai „körhintában" megillető súly tekintetében Rorty egyik jeles értelmezője, Chris Voparil is „szembeötlő fejlődésről" beszél. Eszerint az 1970-es években Rorty „meglehetősen tartózkodóan" hívta fel a filozófusokat a kultúrkritikai szerepvállalásra, az 1980-as és 1990-es években viszont „úgy vélte, csakis a regényírók, költők és újságírók végezhetik el a munkát", míg utolsó kötetében már annak adott hangot, hogy „a filozófusok beavatkozása abszolút szükséges".[6] Ez utóbbi, váratlan fejlemény kapcsán azonban Voparil egy további fontos aspektusra is rámutat: „a kulturális politika felkarolása Rorty tudatos kísérlete arra – írja –, hogy kibővítse »az emberiség beszélgetését« a nyugati világon túlra, hogy az felölelje a nem-Nyugat korábban kizárt és marginalizált hangjait" (Voparil 2011. 115–116). Rorty egyre kifejezettebbé váló politikai elköteleződése – amiről az ezredforduló előtt megjelent négy kötetének már a címei is tanúskodnak (Rorty 1998a–c; 1999) – új hangsúlyt ad a fő műben végszóként adott meghatározásnak, miszerint „a filozófusok morális gondja a Nyugat beszélgetésének a folytatása kell legyen" (Rorty 1979. 394), s egyre erőteljesebben sürgeti a különbözőség, a Másik komolyan vételét nem csupán a nyugati társadalmak marginalizált csoportjait illetően, de interkulturális vonatkozásban is.

A „filozófia mint kulturális politika" eszméje tehát láthatóan a társadalmi változást szolgáló, kultúrkritikaként értett filozófia korábbi gondolatának hivatott

[6] Rorty egyik kiváló tanítványa, a „szómaesztétika" diszciplínáját megalapító Richard Shusterman is meglepődését fejezte ki annak kapcsán, hogy a „filozófia mint kulturális politika" eszméjét mestere „a legfőbb *(core)* projektként javasolja a filozófia számára". Mindezt azonban üdvözölte, mert szerinte „a szómaesztétika valójában éppen ilyen intervenciót nyújt" (Shusterman 2010. 78, 85).

határozott irányt adni, azáltal, hogy a kultúrkritikai körhintában zajló beszélgetés eddigi irányvételeinek az aktív megváltoztatására, egy erre irányuló intervencióra hívja fel a filozófusokat, az intervenció célját pedig a beszélgetés egyre befogadóbbá tételében, a világ marginalizált hangjai irányában való kiterjesztésében, egyúttal elmélyítésében és fókuszálásában jelöli meg. Ezzel azonban Rorty új fényben láttatja magát a filozófiát is. Immár a filozófia a kulturális politika ügyét előmozdító legfőbb szerv szerinte, *a kulturális politika pedig a legfőbb ügy*.

Úgy tűnik azonban, hogy ezzel a kései Rorty – még ha a morális fejlődés ügyét is szem előtt tartva, mégis némi arroganciával – győzelemre akarja vinni az általa elfoglalt pozíciót. A fentebb vázolt metafilozófiai alternatívát ugyanis – mely végső soron a nominalista pragmatizmus, illetve az életvilágok „ontológiái" szembenállásaként is aposztrofálható – Rorty már nem hagyja nyitva, hanem – talán saját személyes elköteleződésének is mélyebb, személytelenebb jogalapot igyekezvén teremteni – átpolitizálja azt, s kijelenti, hogy a köztük való állásfoglalás „nem választás dolga": „Amellett akarok érvelni, hogy a kulturális politikának az ontológia helyébe kell lépnie, s hogy a kérdés, vajon helyére lépjen-e vagy sem, maga is kulturális politikai kérdés" (Rorty 2007b. 5).

Amennyiben azonban a kulturális politika eszméje a „beszélgetés" nominalizált – ha tetszik, „súlytalanított", egzisztenciális jelentőségétől megfosztott, s az átpolitizálására, a „politikaira" való kiélezésére éppen ezáltal megnyíló – alakzatának tekinthető, annyiban vajon nem bizonyul-e ellentmondásos mozgósításnak az arra való felhívás? Azzal ugyanis, hogy az „igazolás rendjét", a beszélgetést Rorty „kulturális politikaként" véli nevén nevezhetni, vajon nem igyekszik-e eleve normativitást injektálni ezen „legkevésbé norma-vezérelt emberi aktivitásba", vajon a filozófusokat nem arra hívja-e fel, hogy „lássák be" és általánosan érvényesként fogadják el az ő saját szótárát szervező normákat? Az is kérdéses továbbá, vajon Rorty képes maradhat-e még az így implikált elvárását – ti., hogy ismerjük fel a beszélgetés kulturális politika voltát – önironikusan érteni? Úgy tűnik, hogy a beszélgetés – és annak résztvevőjeként a filozófia – politizálása révén az „egyre befogadóbb" beszélgetésnek Rorty eleve kijelölni igyekszik az egyedül fontos témáját.

III. RORTY METAFILOZÓFIÁJA A HERMENEUTIKA KONTEXTUSÁBAN

Rorty megközelítésével azok a Hegel utáni nem-reprezentacionalista filozófiai kezdeményezések mutatnak közelebbi rokonságot, melyekben a nyelv valamilyen értelemben központi szerephez jut. Wittgenstein és követői mellett mindenekelőtt Heidegger és a hozzá kapcsolódó szerzők filozófiája tekinthető ilyennek – ahogy azt Rorty korai metafilozófiai klasszifikációja is sugallja.

A korai Heidegger a tényleges életet, az ember faktikus egzisztenciáját igyekezett leírni, annak ellenére, hogy a hagyomány ineffábilisnak vélte azt. E tekintet-

ben Heidegger döntő meglátása az volt, hogy „a faktikus élet mindenkor valamely […] *értelmezettségben* mozog" (Heidegger 1996–1997. 13), az emberi élet eleve interpretációkban artikulálódik. Ennek alapjaként Heidegger az ember „feltárultságára", nyitottságára mutat rá (Heidegger 2001. 160. skk.), mint ami kitünteti őt a többi létező közül. E nyitottság a már mindig is hangolt, véges, történetileg meghatározott és hallgatólagos megértésünkben mutatkozik meg, ami a beszédre való képességünknek is az alapjául szolgál. Ennek köszönhetően már mindig is feltárul számunkra egy atematikus „világ" mint a lehetőségek értelem-összefüggése. E világ horizontjába illeszkedve nyernek értelmet számunkra azután az egyes létezők, immár létükben, s nem pusztán „vak" interakciók vonatkozási pontjaiként. A „világban-való-lét", a „létmegértés", valamint a „nyelviség" tehát az emberi létezés szorosan összefüggő, alapvető határozmányainak bizonyulnak e hermeneutikai megközelítésben. Eszerint az ember *eredendően* nem egy, a „fizikai" tárgyak és oksági összefüggéseik összességeként értett világban él, hanem egy értelmezések alkotta *„hermeneutikai univerzumban"* egzisztál,[7] mely interpretációknak az egyike csupán a fizikai-természettudományos világkép.

Rorty ellenben „nem-reduktív fizikalistának" vallja magát, s úgy véli, hogy az ember – mint nyelvhasználó lény – egyfelől oksági viszonyokban áll a környezetével, másfelől viszont igazolási viszonyok közt találja magát mind saját vágyai és vélekedései hálózatán belül, mind pedig a nyelvhasználók közösségében (Rorty 1991a. 120). Rorty tehát fenntartja az „oksági rend" és az „igazolás rendje" közti – eredetileg kantiánus – megkülönböztetést, e distinkció alapját azonban abban látja, hogy az előbbiben nem játszanak szerepet normák, az utóbbiban viszont igen (az egyes „szótárak" szintjén, noha nem azok versengése során). A két rend közti viszonyokat illetően Rorty legfontosabb következtetése az, hogy nyelvi gyakorlataink kizárólag oksági viszonyokban állnak a fizikai környezettel,[8] mely így nem gyakorolhat normatív hatást a nyelvhasználatra – „csak egy vélekedés igazolhat egy másik vélekedést" (Brandom 2000. 160) –, viszont az oksági viszonyok minden nyelvi leírása norma-vezérelt. Ez a két rend között tételezett *éles választóvonal* teszi lehetővé Rorty számára, hogy a nyelvhasználatunk norma-vezérelt szótárait merőben az emberi célokat szolgáló nyelvi eszközöknek tekinthesse. Egy efféle instrumentális pragmatizmus teremt helyet azután a diskurzív pluralizmus eszméje, de a különböző célok – s ezzel a különböző szótárak – pragmatikus szempontok szerinti értékelhetősége számára is.[9]

[7] A korai Heidegger e belátása Gadamer filozófiájában és a kései Heidegger gondolkodásában is érvényes marad: „[A] lét a gondolkodásban a nyelvhez jut. A nyelv a lét háza. A nyelv hajlékában lakozik az ember" – olvashatjuk a *Humanizmus-levél*ben (Heidegger 2003. 293).

[8] Eszerint a vélekedések ezen oksági viszonyok (a gyakorlatban aligha reprodukálható) láncolatainak a „rövidítései", illetve új vélekedésekre tehetünk szert „sikeres metaforák" kitalálása révén (vö. Rorty 1991a. 120).

[9] Rorty e nézeteinek problematikussága nem kerülte el kritikusai figyelmét. Az okság és az igazolás rendjeinek Rorty-féle éles elválasztását Bjørn Ramberg Davidsonra hagyatkozva

Rorty tehát egyrészt a naturalizmussal igyekszik ötvözni historizmusát, hogy megfeleljen a modern természettudományokkal való összhang pragmatikus kívánalmának. Másrészt viszont a történetiség színterét a különböző célokat szolgáló szótárak versengésében látja, mint amely az „igazolás rendjének" önálló dimenzióját alkotja, melyet már a fő műben is „beszélgetésként" jellemzett.[10] Mindez joggal értékelhető „a »hermeneutikai univerzalizmus« felvételeként" (Shusterman 2010. 72), mely megfogalmazás viszont nyilvánvalóvá teszi a rortyánus neopragmatizmus és a hermeneutikai filozófia rokonságát. A két megközelítés közt persze lényegi eltérések is vannak, melyek döntő pontjai azonban világosak. Rorty elutasítja a heideggeriánus lét-gondolatot – az ahhoz kapcsolódó fogalmi apparátus (pl. megértés, nyitottság-feltárultság, „dolog", igazság stb.) nagy részével együtt –, ahogyan dekonstruálja a nyelv mint közeg eszméjét is (vö. Nyírő 2010). Számára a Heidegger által *faktumnak* nyilvánított hallgatólagos létmegértés, mely az ittlét „lényegszerkezetéhez tartozik" (Heidegger 2001. 23), s az abból a filozófia számára fakadó *Seinsfrage* is pusztán az önigazolás esendő módjai – szerinte Heidegger valami történeti fenségesre, egy „az énnél nagyobb hős" megújítására törekedett, melynek „sorsa van" (Rorty 1989/1994. 117).

Látnunk kell azonban, hogy Rorty ezen ítéletét episztemológiai anti-fundacionalizmusa motiválja, mely *gyanú alá helyez* nem csupán minden ahistorikus megalapozási igényt, de *minden, a historizmus talaján kifejtett nem-nominalista megközelítést* is.[11] Noha – „etnocentrizmusa" révén – Rorty nagyon is magáévá teszi az ember végességének és radikális történetiségének elsőként éppen a hermeneuták által képviselt eszméjét, az utóbbiak megközelítése kvázi-esszencialistaként, s ezért meghaladandóként tűnik fel a számára.

E nézeteltérés tétje nem kevesebb, mint a *történelmi univerzálék* eszméjének az elismerése, illetve elutasítása, ami viszont a történelmi folytonosság és a forradalmi megújulás alternatíváját is új megvilágításba helyezi. Ezen eszme eminens példái a gadameri hermeneutika ontológiai horizontját betöltő ún. „dolgok" *(Sachen),* melyek távolról sem „objektív tárgyiságok", hanem sokkal inkább szubjektumfüggő történeti képződmények, mégsem önkényesek, hanem transzindividuális érvényesség illeti meg őket. Gadamer ábrázolásában egy

bírálta (Ramberg 2000), melyet Rorty ugyan elismerni kényszerült (Rorty 2000), annak következményeit azonban sehol sem vonta le a továbbiakban (vö. Nyírő 2020. 203 skk.).

[10] Rorty ott Michael Oakeshottra, nem pedig Gadamerre hivatkozik (Rorty 1979. 389), noha a műben – miként láttuk – az a gadameri hermeneutika az egyik legfőbb szövetségese, melyben a „beszélgetés" fogalma központi szerepet játszik.

[11] Ezt erősíti meg Shusterman is: „Rorty számára maga az az eszme, hogy bármiféle megértés [létezne] az interpretáció mögött, a megalapozás-igény félresiklott episztemológiai »álmát« vonja maga után, »a filozófus kísérletét arra, hogy nem-nyelvi hozzáférésre tegyen szert a valóban valóságoshoz« (Rorty)". Mindezt maga Rorty is alátámasztja, amikor arról számol be, hogy számára mindvégig érvényes maradt a „sellars-i tan, miszerint a tudatosság minden formája nyelvi kérdés" (Rorty 2007a. 17). Shusterman így összegez: „Rorty ennélfogva tévesen következtet arra, hogy a fundacionalizmus elutasítása magában foglalja a nem-nyelvi megértés eszméjének az elutasítását" (Shusterman 2010. 73–74).

valódi beszélgetés résztvevőit már mindig is „vezérli valami", ám éppen hogy nem valamiféle célképzet, hanem a mindenkori szóban forgó „*közös dolog*" (Gadamer 2003. 431), melyet a beszélgetők szem előtt tartanak, s annak érvényre jutását, azaz „igazságát" igyekeznek szolgálni, annak „alárendeltek" – ahogy a bába járulhat hozzá a gyermek világra jöttéhez. Ezért a beszélgetés „történés, mely végbemegy velünk", „magának a dolognak a tette" (Gadamer 2003. 425, 511). Mindazonáltal e hermeneutikai belátások annak a fenomenológiai mozgalom egészét jellemző törekvésnek a variánsai, mely Husserllel kezdődően a fenti értelemben vett univerzálék kutatásaként érti magát (még ha nem is mindig történetiként koncipiálja azokat).

Rorty viszont a fenomenológia iránt ismételten érdektelenségének adott hangot, ahogyan Gadamer hermeneutikáját is pusztán „pragmatikus fénytörésben" vette igénybe fő művében (vö. pl. Bouma-Prediger 1989). Rorty mindvégig mellőzi az olyan fogalmakat, mint a „dolog" vagy „igazság", ahogy a Gadamer által még dialogikus folyamatként ábrázolt „értelmezést" is „újraleírásnak" tekinti, melynek eszméjéből ismét csak a nominalizmus szelleme árad. Az álláspontjában rejlő nehézséget azonban, úgy vélem, világosan fejezi ki Shusterman: „Rorty fölényesen semmibe veszi a makacs valóságot, mely gyakran erőteljes társadalmi normákban jut kifejezésre és társadalmi intézmények révén nyer megerősítést" (Shusterman 2010. 76). Az efféle valóságoknak nincs közük a Rorty-féle „okság rendjéhez", de nincs hely számukra a Rorty-féle „igazolás rendjében" sem – hacsak nem a versengő szótárak valamelyikében projektált „valóságokként" –, mely rend teljességgel nyelvi és nominalista, azaz híján van minden nyelven túli érvényességnek vagy „valóság-vonatkozásnak".

E megfigyelésekből kiindulva az alábbi tézis fogalmazható meg. Annak a „kommunikatív dimenziónak", melyre Rorty az „igazolás rendjeként", a heideggeriánusok pedig „hermeneutikai univerzumként" hivatkoznak, végső soron két eltérő alakzata különböztethető meg. Egyfelől az elsősorban Gadamer által védelmezett beszélgetés (mint valódi dialógus), másfelől viszont a beszélgetés versengő-agonális felfogása, mely Rorty filozófiáját (is) jellemzi. A dialogikus felfogást mindenekelőtt az különbözteti meg az agonálistól, hogy míg az előbbi a párbeszédet tisztán történés-jelleggel végbemenő, azaz mediális és a-teleologikus eseményként érti, addig a versengő felfogás egy nem-mediális, hanem aktívan irányított és az érvényre jutást szem előtt tartó, ugyanakkor valamely cél szolgálatába állított, teleologikus folyamatot lát benne.

A valódi dialógus tehát azáltal fordul át agonális kulturális politikába, hogy azt eloldozhatni vélik a „léttől" (a mindenkori létmegértéstől), s egyúttal valamely *telosz* szolgálatába állítják. Ez történik Rorty esetében, amennyiben ő nominalizálja, majd átpolitizálja a beszélgetést. Az így körvonalazódó kulturális politikában való részvétel immár nem egyszerűen „a beszélgetés folytatását" jelenti – miként arra a fő mű még felszólított –, hanem „a beszélgetés menetének megváltoztatását" célozza (Rorty 2007b. x). Rorty neopragmatizmusa

éppenséggel valamiféle *kilúgozott hermeneutikára* hasonlít, mely szabadulni kíván a múlttól, a hagyományoktól épp úgy, mint a megélt tapasztalatnak és az abban megértett „közös dolgok" individuum-feletti érvényességének a letelepítő erejétől, egzisztenciális jelentőségétől. E sajátos „hermeneutika" számára a történelmi univerzálék mindenkori valósága – a kulturális megújulás forradalmi reményének a fényében – pusztán a múlt „nehézkedési erőiként" feltűnő pszeudo-valóságok, melyek csakis annyiban képviselnek valami tiszteletre méltót, amennyiben összhangban vannak a megújulás által zászlóra tűzött célokkal.

Általában elmondható azonban, hogy a múlttól való szabadulás kívánalma, mely a forradalmi hevületű, radikális szociokulturális váltást vizionáló filozófusok jellemzője – s így abban Heidegger, Rorty és Derrida is osztozik, bármennyire is ellenkező előjelű a politikai elköteleződésük –, szükségképpen vezet a valódi dialogicitással szembeni erőszakhoz.[12] Nézetem szerint egy effajta radikalizmus tekintetében fennálló rokonság az, amiért a fő művet követően Rorty számára már nem a mérsékeltebb Gadamer, hanem a kései Heidegger (valamint Derrida) válik fontos viszonyítási ponttá (illetve partnerré). Ugyanis Heidegger eszkatológikus „léttörténeti" narratívája szintén helyet teremt – ahogyan Derrida messianisztikus dekonstruktivizmusa is – a mindenkori dialogikus létmegértés relativizálása és így felülbírálása számára, s ezzel utat nyit a Rorty számára oly fontos utópikus forradalmi lendület előtt – még akkor is, ha Heidegger a jelenkori társadalmi kilátások tekintetében reményvesztettséget hirdet, s ezért egy „második léttörténeti kezdet" kívánalmát vetíti előre, mely persze elfogadhatatlan Rorty számára.

Gadamer viszont tartózkodik az efféle forradalmi radikalizmustól, s egyúttal a metafizika de(kon)strukciója radikalizmusának a korlátaira is felhívja a figyelmet (vö. Nyírő 2012. 285–286). Ezért az ő szemében a dialógus az a *terra firma*, mely az életvilágok kohézióját biztosítja, s az emberi együttélés megtartó elemét képezi. Magam tehát úgy látom, hogy míg Gadamer valódi beszélgetésként láttatja a filozófiát, s az ő filozófiai radikalizmusa a meghaladhatatlanul plurális dialógus végső instanciaként való felmutatásában csúcsosodik ki, addig Heidegger egy ún. „második kezdet" szolgálatába, Rorty pedig a demokráciának az – általa „egyre befogadóbb", mégis agonális beszélgetésként koncipiált – ügye

[12] Efféle erőszakot ró fel az említett szerzőket illetően az alábbi két idézet: „Mindketten, Derrida és Heidegger, tulajdonképpen önmagukat interpretálják és nem azt, amit ők mindenkor interpretálni vélnek" (Gadamer 1994. 149); illetve „Rorty túlságosan is egyoldalú, amikor a Harold Bloom által pártolt interpretáció mint »erős félreolvasás« [eszméjét] felveszi. Miközben Rorty kijelenti, hogy a jó kritikus »egyszerűen olyan formába önti a szöveget, mely saját céljait szolgálja majd«, az efféle eljárás destruktív magára arra az alteritásra nézve, amely az olvasást egy dialogikus hermeneutikai projektté teszi, melyből tanulhatunk valami újat" (Shusterman 2010. 79).

szolgálatába állítja azt.[13] Ezzel azonban Heidegger és Rorty radikalizmusa monológra hajló módon kapcsolódik be a kultúrkritikai beszélgetésbe. Úgy vélem, ez az, ami kulturális politikává avatja *az ő számukra* a filozófiát.

IRODALOM

Bernstein, Richard J. 2013. *The Pragmatic Turn*. Cambridge/UK – Malden/MA, Polity.

Bouma-Prediger, Steve 1989. Rorty's Pragmatism and Gadamer's Hermeneutics. *Journal of the American Academy of Religion*. 57/2 (Summer). 313–324.

Brandom, Robert 2000. Vocabularies of Pragmatism: Synthetizing Naturalism and Historicism. In uő (szerk.) *Rorty and His Critics*. Oxford, Blackwell Publishers. 156–183.

Dewey, John 1929/2008. *The Quest for Certainty. The Later Works of John Dewey, 1925–1953*. Volume 4. Szerk. J. A Boydston. Carbondale, Southern Illinois University Press.

Gadamer, Hans-Georg 1994. Hermeneutik auf der Spur (1994). In uő: *Gesammelte Werke*. Band 1: *Hermeneutik im Rückblick*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 148–174.

Gadamer, Hans-Georg 2003. *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlata*. Ford. Bonyhai Gábor. 2. kiad. Budapest, Osiris.

Habermas, Jürgen 1998. *Filozófiai diskurzus a modernségről: tizenkét előadás*. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc – Zoltai Dénes. Budapest, Helikon.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1977. *Előadások a filozófia történetéről. Első kötet*. Ford. Szemere Samu. 2. kiad. Budapest, Akadémia.

Heidegger, Martin 1996–1997. Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére). Ford. Endreffy Zoltán – Fehér M. István. *Existentia*. Societas Philosophia Classica, *Supplementa Vol. II*. Vol. VI–VII / Fasc. 1–4. Szeged–Budapest. 7–51.

Heidegger, Martin 2001. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. 2. kiad. Budapest, Osiris.

Heidegger, Martin 2003. Levél a 'humanizmusról'. Ford. Bacsó Béla. In uő: *Útjelzők*. Budapest, Osiris. 293–334.

Hiley, David R. – James Bohman – Richard Shusterman (szerk.) 1991. *The Interpretive Turn: Philosophy, Science, Culture*. Cornell University Press.

Nyírő Miklós 2010. Rorty szótárfogalma – Heidegger-olvasata tükrében. In Nyírő Miklós (szerk.) *Filozófia a globalizáció árnyékában: Richard Rorty*. Budapest, L'Harmattan. 139–153.

Nyírő Miklós 2012. 'Tartózkodás a radikalizmustól.' Gadamer – Heideggeren és Derridán innen. In Nyírő Miklós (szerk.) *Filozófia mint de(kon)strukció: Heidegger és Derrida*. Budapest, L'Harmattan. 269–286.

Nyírő Miklós 2020. Reconsidering Rorty's Theory of Vocabularies. On the Role and Scope of Persuasion in a Post-representationalist Culture. In Randall Auxier – Eli Kramer – Krzysztof Piotr Skowronski (szerk.) *Rorty and Beyond*. New York – London, Lexington Books. 197–213.

Ramberg, Bjørn 2000. Post-ontological Philosophy of Mind: Rorty versus Davidson. In Robert Brandom (szerk.) *Rorty and His Critics*. Oxford, Blackwell Publishers. 351–370.

[13] A filozófust a modern világban megillető helyről így nyilatkozik Gadamer a fő műve második kiadásához írt 1965-ös *Előszavá*ban: „Az emberi akarás […] az eleddig létezők kritikáját ma példátlan mértékben fokozza utópisztikus és eszkatologikus tudattá". Ám „aki filozofál, annak különösen tudatában kell lennie annak a feszültségnek, amely saját igénye és az őt környező valóság közt áll fenn". „Bármennyire hivatott lehet is arra, hogy […] radikális következtetéseket vonjon le, a próféta, a védnök, a prédikátor szerepe vagy akár a kioktató fellépés is rosszul áll neki" (Gadamer 2003. 22).

Rorty, Richard 1961. *Recent Metaphilosophy*. *Review of Metaphysics* 15. December. 299–318.
Rorty, Richard 1967/1992. Introduction: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy. In uő (szerk.) *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. 2. kiad. Chicago/IL, University of Chicago Press. 1–39.
Rorty, Richard 1977/1992. Ten Years After. In Uő. (szerk.) *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. 2. kiad. Chicago/IL, University of Chicago Press. 361–370.
Rorty, Richard 1979. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton/NJ, Princeton University Press.
Rorty, Richard 1982. *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
Rorty, Richard 1989/1994. *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Ford. Boros János – Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor.
Rorty, Richard 1991a. *Objectivity, Relativism and Truth, Philosophical Papers I*. Cambridge, Cambridge University Press.
Rorty, Richard 1991b/1997. *Heideggerről és másokról*. Ford. Beck András. Pécs, Jelenkor.
Rorty, Richard 1992. Twenty-Five Years After. In uő (szerk.) *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. 2. kiad. Chicago/IL, University of Chicago Press. 371–385.
Rorty, Richard 1998a. *Truth and Progress. Philosophical Papers III*. Cambridge, Cambridge University Press.
Rorty, Richard 1998b. *Achieving Our Country. Leftist Thought in Twentieth Century America*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
Rorty, Richard – D. Nystrom – K. Puckett 1998c. *Against Bosses, against Oligarchies*. Chicago, Prickly Paradigm Press.
Rorty, Richard 1999/2007. *Filozófia és társadalmi remény*. Ford. Krémer Sándor – Nyírő Miklós. Budapest, L'Harmattan.
Rorty, Richard 2000. Response to Bjørn Ramberg. In Robert Brandom (szerk.) *Rorty and His Critics*. Oxford, Blackwell Publishers. 370–377.
Rorty, Richard 2007a/2010. Intellectual Autobiography. In Randall Auxier – Lewis E. Hahn (szerk.) *The Philosophy of Richard Rorty. The Library of Living Philosophers Vol. XXXII*. Chicago and La Salle/IL, Open Court. 1–24.
Rorty, Richard 2007b. *Philosophy as Cultural Politics. Philosophical Papers IV*. Cambridge, Cambridge University Press.
Shusterman, Richard 2010. Pragmatism and Cultural Politics: From Rortyan Textualism to Somaesthetics. *New Literary History*. Volume 41, Number 1, Winter. 69–94.
Tartaglia, James 2007. *Rorty and the Mirror of Nature*. London – New York, Routledge.
Voparil, Christopher 2011. Rortyan Cultural Politics and the Problem of Speaking for Others. *Contemporary Pragmatism*. 8/1 (June). 115–131.

Mesterházi Miklós

Eltévedt írás eltévedt publikumnak

John Toland tanulmánya elé

Eltévedt írás ez a bosszúság (meg a csodálat meg a szobafogság) okán a magam mulatságára lefordított darab John Toland – nem a *Magyar Filozófiai Szemle* lapjain kellene találkoznod vele, Nyájas Olvasó (mindazonáltal nem mulaszthatom el: köszönet a szerkesztőknek, hogy közlik): ha van publikum, amelyet tán nem szükségeltetik fölvilágosítani arról, „hogy a zsidók távolról sem kóros daganatok vagy kinövések (mint azt némelyek vélni szeretnék), nem haszontalan tagjai a köznek, nem gonosz lények vagy veszélyes népség semmiképp sem, hogy éppoly engedelmesek, békések, hasznosak és jóravalók, mint bárki más", a *Szemle* publikuma az. Tán a hirdetőoszlopokon volna a helye, ha elférne, de belátom, nem fér, nemcsak a terjedelme miatt nem, hanem mert azokat elfoglalták más, nem épp a 17. század végi – 18. század eleji szabadgondolkodók szellemében fogant üzenetek (amikor a fordítás készült, a bevándorlókról, most épp, amikor megjelenik, a járványról, ordító részvétlenséggel erről is, amarról is).

Gondolom, ott, hirdetőoszlopokon látná viszont írását a szerző, John Toland (1670. november 30. – 1722. március 11.) is a legszívesebben: nem az asztalfióknak, nem is valami katedra reményében írta, amit írt, hanem mert „kötelessége minden embernek, amennyire csak tud, akár jó tanáccsal, akár iparkodásával hozzájárulni egész nemének s kivált családjának a jólétéhez, s különösképp amaz ország vagy társadalom biztos és virágzó állapotához, melyhez közvetlenül tartozik, s amelynek boldogulásában a magáé is oly szükségszerűen érintve van", „fogékony lévén e kötelezettség iránt". Kevésbé patetikusan: mert politikai filozófus volt és vallásfilozófus, bár nem igazán a szisztematikus gondolkodók fajtájából (ha ez netán szemrehányásnak hangzanék, nem annak szántam), talán mert „tele volt a feje az olvasmányaival, elődeinek eszméi kis foszlányokban, foltokban föltűnnek mindenben, amit ír" (Hazard 1973. 177), de legfőképp mert szabadgondolkodó volt, stílusban, megszólalásban, a műfaj megválasztásában mindazzal, ami akkor, amikor az, hogy szabadgondolkodó, igazán jelentett valamit, együtt járt a dologgal. Afféle utcai harcos volt – pamfletek, vitairatok sokasága került ki a keze alól, és persze, hogy nem volt idegen tőle a gúny, irónia, szerepjáték, tettetett alázat és hamis bók –, és mint ilyen, első ránézésre leg-

alábbis, nehezen kifürkészhető. „Átolvastam, oly figyelmesen, amilyen figyelmesen csak képes voltam, Lord Shaftesbury uram, Collins úr, Toland úr, Tindal doktor és néhány kevésbé jeles szerző ünnepelt munkáit – panaszkodik Philip Skelton a deizmust leleplező munkájában 1749-ben –, és megütközésemre bár érzékelem, mi az, amit le akarnak dönteni, de azt már képtelen vagyok ugyanilyen könnyen felismerni, mi az, amire törekszenek, túl azon, hogy a természet vallását és törvényeit rekommendálják a kinyilatkoztatás helyett; és hogy olvasóik abból szedegethetik össze esetenként, mit is állítanak, hogy mi az, amit tagadnak" (Skelton 1749. 1. kötet. 41). Még az sem tűnt kétségbevonhatatlannak mindenki szemében, hogy ír (Donegal megyében született, Írországban), vagy legalábbis Jeremiah Newman püspök szemében nem tűnt annak, mert az olyasfajta eretnek gondolatok, amilyeneket Toland fejtegetett, ha már muszáj valamilyen tradícióhoz tartozni, szerinte sokkal inkább mutatják őt angol, mintsem ír gondolkodónak.[1] Akárhogy is, voltaképp nem oly nehéz az irodalmi csínyek és politikai provokációk mögül – „született bajkeverő volt és botrányhős" – kihallani, miben is hitt Toland megingathatatlanul: „fejébe szállt az »ész«" (Hazard 1973. 177). Vagyis a meggyőződés (szkeptikusabb olvasók kedvéért: balítélet), hogy az igazság minden égöv alatt ugyanúgy hangzik, meg hogy mindenképp jobban járunk, ha érvekre hallgatunk, és merünk hinni a szemünknek, mint ha másokat engedünk gondolkodni helyettünk, másokat, akiket tán nem is oly tisztességes szándékok vezetnek, mint hirdetik. Ezen a ponton kicsit bonyolódik a kép: az ész jámbor feltevéseihez kalandosabb hipotézisek társulnak egy őseredeti, de a történelem során a hamisítás, babona és érdek martalékává lett vallásosságról, egyáltalában, a valaha az ember által birtokolt bölcsességről, amelyet elveszejtett az „álszentek összeesküvése". (Az ősi bölcsesség dicséretének egy változatából ízelítőt ad az *Érvek a zsidók honosítása mellett* 1714-es kiadása is, a vitairat végén pár oldalt közölve a *Nazarénus*ból.)[2] Persze konspirációs elméleteket szőni a 17. század végén – 18. század elején, az egy kicsit más volt, mint ahogy a konteókról mi megemlékezni szoktunk – „Toland nem rugaszkodott el a valóságtól, ha a konspiráció fogalmaiban gondolkodott a politikáról akkor, ami-

[1] Az (1985-ben [!] megesett) incidensről lásd Kearney 1996. 211–214.

[2] „Jól tudod (Uram), ígértem azoknak, akik iránt a legnagyobb tisztelettel vagyok, egy *Respublica Mosaicá*t, avagy *Mózes köztársaságá*t, melyet végtelenül csodálok, jobban csodálok a kormányzat mindama formáinál, melyek valaha is léteztek, akár egykor a tényleges gyakorlatban, mint a régi spártaiaké vagy rómaiaké és ma a velenceieké, akár csupán ideaként léteztek, mint Platón *Atlantisz*a vagy Sir Thomas More *Utópiá*ja s az effélék. […] Emlékezhetsz rá, azt állítom, a Mózes megadta terv sohasem öltött egészen testet, voltaképp a tökéletesség mégoly csekély fokán sem Júdeában; és hogy ha ez valaha is megtörténnék, utóbb sohasem volna lerombolható, nem rombolhatná le sem alattvalók belső zendülése, sem külső ellenség ereje, ami annyit tesz, hogy *halhatatlan kormányzat* volna, holott a kormányzatra úgy tekintenek, mint a természetben a leginkább fordulatoknak kitett valamire. De azt nem mondtam el neked, vajon ezt a változtathatatlanságot Isten valamiféle ígéretére vagy csodálatos közbeavatkozására alapoztam-e, vagy magának a formának belső természetére és alkatára, legyen eredete bármilyen, tetszésed szerint." Toland 1714. 1–2.

kor az állam palotaforradalmakkal, inváziós félelmekkel, gyilkosságokkal, börtönnel és lemondatással megszerezhető zsákmánynak számított" (Brown 2012. 19) – (s tán arról sem illik megfeledkezni, hogy az a fajta történetírás, amely társadalmi csoportok érdekeivel, gazdasági trendekkel és más effélékkel kezdte magyarázni a dolgok folyását, még nem volt föltalálva). De vélekedjünk bárhogy is a konspirációs elméletek magyarázóerejéről úgy általában, akiket Toland az *Érvek*ben támad, aligha tűnhettek másnak, mint álszentnek olyasvalaki szemében, aki Locke meg valamelyest Spinoza (és Bayle, esetleg Bruno) eszméinek vonzásában gondolkodott – nagyra aligha tarthatta azokat, akiknek félelmét a jövevényektől és elnyert politikai jogaiktól azzal kellett csitítgatnia (nem minden harapós gúny nélkül), hogy „a nemzeti egyháznak sincs oka attól tartani, hogy a zsidók velük osztozkodni jönnének az egyházi javadalmakon; úgyhogy az egyetemet elhagyó egyetlen jelölt vagy váromány sem kell azon buzgólkodjék ebből az alkalomból, hogy kirekessze a zsidókat a nemzetből (mint valaha a disszenterekkel tették kirekesztendő őket az egyházból), ki ne akolbólítsa őt valami levita a parókiáról, vagy meg ne fossza a zsíros püspöki hivataltól egy rabbi". Meglehet, túl sok mindenben szimatolt összeesküvést – az orvosokban sem bízott a céh belső viszályai és titkolódzása miatt, halálos ágya mellett az asztalon egy *Diatriba contra Medicos* című traktátus hevert –, de ha ez ellenvetés, „baj van vele, mert […] voltak ellenségei, és el is akarták hallgattatni. Cenzúrázták, megfenyegették, el is páholták, mert kinyitotta a száját. Műve valami nagyon kínosat mesél el a korról, amelyben élt: a félelem, féltékenység és paranoia koráról, amelyben virágzottak a konspirációs elméletek, és néha igaznak bizonyultak; a korról, amely nagyon is hasonlít a miénkre." (Brown 2012. 19.)

Majdhogynem föltérképezhetetlenül gazdagok (történeti anyag és eszmék tekintetében) Tolandnak a kereszténységet, a hit racionális magvát, az apokrif hagyományt (és ennek fonákján a bigottságot, hamisítást, babonát) s más effélét tárgyaló (és nem mellesleg elképesztő olvasottságról árulkodó) írásai,[3] melyekkel oly sok ellenségre sikerült szert tennie – aminek tán volt némi szerepe abban, hogy „sehogy sem tudott megszabadulni a felületesség, megbízhatatlanság és sarlatánság bélyegétől, amely rajta ragadt élete utolsó napjaiig" (Israel 2001. 610) –, és amelyek óvatos becslés szerint sem kevéssel járultak hozzá ahhoz, hogy a 18. század kezdett valahogy egészen másképp gondolkodni hitről, szentírásról, írásmagyarázatról, mint az effélékről korábban gondolkodott a világ.

[3] Tán elég illusztrációként a *Nazarénus* teljes címét idéznem: *Nazarénus, avagy a zsidó, pogány és mohamedán kereszténység. Benne Barnabás ősi evangéliumával és a mohamedánok modern evangéliumával, amelyet ugyanannak az apostolnak tulajdonítanak, az utóbbi evangélium ez alkalommal válván ismertté a kereszténynek körében. Valamint a kereszténység eredeti tervezetével, időnként a nazarénusok történetén keresztül megmagyarázva, miáltal örvendetes módon berekeszthetők az erről az isteni (ám nagyon is eltorzult) intézményről folyó különböző viták. Kitérve továbbá a négy evangélium egy ír kéziratára, valamint a keldeekre [Keldees, szokásosabb formában: Culdees] (egy laikus vallási rendre) Worcester két utolsó püspöke ellenében* – és ezt még három kisebb traktátus követi a függelékben.

De nemcsak filológusi érdemei (a *Nazarénus*ban pertraktált ír kéziratot ő ásta elő valahol Hollandiában) és irdatlan olvasottsága érvelnek Toland mellett, ha netán érvelni kell – és volt, hogy kellett (volna): „Az elmúlt negyven évben születettek közül ki olvasta egyetlen szavát is Colinsnak [sic], Tolandnak, Tindalnak, Chubbnak vagy Morgannak, s a magukat szabadgondolkodónak nevező egész társaságnak?" – fölényeskedett Edmund Burke a század végén[4] –, hanem épp ami olyan viszolyogtatóvá tette fajtáját Burke szemében, a bigottság, az álszent fecsegés és a sötét machinációk gyűlölete a köz egyéb dolgaiban is. A vallástörténész és vallásfilozófus Toland elfogulatlansága persze kellett ahhoz, hogy az *Érvek* megszülessék, de a szóban forgó írás elsősorban a kozmopolita és (bár hajlandó volt rábiccenteni a Hannover-ház uralmára a békesség kedvéért) republikánus politikai gondolkodó munkája, aki megpróbálta rászorítani honfitársait a szégyenkezésre (Pincus 2016. 107), szemükre lobbantva az embertársaik ellen elkövetett bűnöket és ostobaságukat (no igen, a „magát szabadgondolkodónak nevező társaság" nem volt épp nyúlszívű). Történészek ma nyilván semmi meghökkentőt nem találnak az *Érvek*ben, hacsak azt nem, milyen pontos képet fest a szerző a hajdani szép napokról (talán csak a Temze torkolatában hagyott hajó története olyasmi, ami, meglehet, legenda) – persze a történészek tudják azt is, hogy ami Angliában történt, azt előbb-utóbb színre vitték Európa minden országában tévedhetetlenül –, de aki az angol történelmet legföljebb Shakespeare királydrámáiból ismeri (és aki, mint e sorok szerzője, azok közt sem igazán tud rendet tartani), annak azért tátva marad a szája (holott hát Shakespeare sem bánt kíméletesen a dicső történelemmel). Dióhéjban (a részletek Tolandnál): tán éltek zsidók Angliában korábban is (bár erre nincs bizonyíték), voltaképp Hódító Vilmos hozta őket át a szigetre Rouenból, ahogy tették aztán más uralkodók is, merthogy a korona inkább szerette volna pénzben élvezni a jövedelmeit, mint mindenféle limlomban; a király szolgálatában (afféle adószedőkként és fejőstehenekként) némely privilégiumok fejében szépen a malomkövek közé is szorultak, idővel csak aközött választhatván, ki verje ki a fogukat, a tömeg, amely nem kedvelte az adószedőket, vagy a király, aki csak a pénzükért kedvelte őket – a király szolgáiként az uralkodó bármikor adót vethetett ki rájuk, magas tetszése szerint –, addig-ameddig: I. Eduárd 1290-ben (ez alkalomból újfent gondosan kifosztva) kisöpörte őket az országból. 1655-ig, amikor az amszterdami Manasszé ben Izráel rabbi közbenjárására Cromwell újra nem engedélyezte a zsidók letelepedését (bár Cromwellnek nem sikerült erről a formális döntést is kicsikarnia), csak kikeresztelkedett zsidók akadtak Angliában (a számukat Toland, meglehet, túlbecsüli), köztük Londonba menekült marranók. Bár 1655 után kezdtek visszaszivárogni Angliába (III. Vilmos 1700-ban egyiküket még lovaggá is ütötte), Toland vitairatára áll, amit valaki (Hume-ra utalva) mondott róla, tudniillik hogy halva született gyermekként került ki a nyomdából: nem sok

[4] Burke 1990. 181 – a bekezdés folytatása sem szívderítőbb.

foganatja volt. A zsidók honosításáról szóló törvény 1753-ig váratott magára, és 1754-ben a toryk ellenállása miatt vissza is vonták, nem sokkal többet meghagyva belőle, mint a szabad vallásgyakorlás jogát (de legyünk méltányosak: a római katolikusok vagy a disszenterek sem voltak teljes jogú állampolgárok).

Vehetnénk olybá is talán, nem igazán szerencsés elvi meggondolások mellé, afféle segédcsapatként, gyakorlatiakat szegődtetni (csak gyengülnek így az érvek), márpedig Toland él ezzel a fogással: sűrűn hivatkozik arra, hogy a zsidók, minthogy értik a dolgukat (értenek a mesterségekhez, a kereskedelemhez, a pénzügyekhez), hasznára lesznek hát Angliának, ám hadd védjem meg az *Érvek* szerzőjét (ha netán rászorulna). Egyrészt – Toland utal rá, a szerencsétlenül járt „pfalziakra" – az ígéret földjéből, ha közbeszól az üzlet (meg a bürokratikus ostobaság), könnyen lesz nem is a legjobb fajta munkaközvetítő iroda; a *Foreign Protestants Naturalization Act*, amellyel Anna királynő alatt Anglia menedéket kínált a háború, vallási üldöztetés és nyomor elől menekülő (nemcsak) pfalziaknak, tán azért született, mert a parlament a gazdaság felvirágoztatását várta tőlük, talán eleve inkább a gyarmatokra szánták őket, mindenesetre nem igazán váltotta be a jövevények reményét, hogy ölelő karok fogadják az érkezőket: ronda viták várták őket, majd a tengeren túl robot. (Érdekes kérdés: hova vonulunk ki majd mi, nem lévén immár – politikailag, nem fizikai értelemben – „üres" hely, ha már mind fölöslegesek leszünk, mondjuk, mert az intelligens gépek intelligensebb filozófiai dolgozatokat írnak nálunk – végül is hol van az megírva, hogy a fölöslegesség csak a kékgallérosokat fenyegeti?)

Másrészt a pfalziak dolga csak mellékszál, a merőben pragmatikusnak tűnő érv valójában nem az. Egy olyan kor szelleme érződik ki az *Érvek*ből, amelyik hitt abban, hogy „semmi sem hasznosabb az embernek léte fenntartására és az élet észszerű élvezetére, mint az észtől vezetett ember".[5] Mi meg, szügyig ostoba etnikai konfliktusokban, süketen a gyökereken élő eszelősök ordításától, hunyorogva bámuljuk, milyen átkozottul fennkölten tudtunk gondolkodni 207 évvel ezelőtt. És szívesen kérdeznénk Tolandtól: hát mi lesz ebből, tekintetes úr?

IRODALOM

Brown, Michael 2012. *A Political Biography of John Toland*. London, Pickering & Chatto.

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

Hazard, Paul 1973. *The European Mind. 1680–1715*. London, Penguin.

Israel, Jonathan 2001 *Radical Enlightment. Philosophy and the Making of Modernity. 1650–1750*. Oxford, Oxford University Press.

[5] Benedictus de Spinoza: *Etika*. Az etika IV. része. Az emberi szolgaságról, vagyis az indulatok erejéről, Függelék, 9. főtétel (Spinoza 1979. 343).

Kearney, Richard 1996. John Toland: An Irish Philosopher? In: Philip McGuinness – Alan Harrison – Richard Kearney (szerk.) *John Toland's Christianity not Mysterious. Texts, Associated Works and Critical Essays*. Dublin: Lilliput Press.

Pincus, Alaina Rachelle 2016. 107. *Jewish Toleration, Assimilation, and Citizenship in the British Imagination. 1655–1755.* Dissertation, University of Illinois at Urbana-Campaign.

Skelton, Philip 1749. *Ophiomaches, or Deism Revealed.* 2. kiad. London: A. Millar. 1. kötet. 4t1.

Spinoza, Benedictus de 1979. *Etika.* Ford. Szemere Samu. Budapest, Gondolat.

Toland, John1714. Two Problems, Historical, Political, and Theological, concerning the Jewish Nation and Religion. In uő: *Nazarenus, or Jewish, Gentile, and Mahometan Christianity*. Appendix. London, J. Roberts.

John Toland

Érvek a zsidók honosítása mellett Nagy-Britanniában és Írországban,

egy tekintet alatt minden más nemzettel, egyben a zsidók megvédelmezése a minden országban mutatkozó közönséges előítéletek ellen*

> Nem egy atyánk van-é mindnyájunknak? Nem egy Isten teremtett-é minket? Miért csalja hát kiki az ő felebarátját, megrontván a mi atyáink szövetségét? Mal 1:10[1]
> Utinam qui ubique sunt Propugnatores hujus Imperii, possent in hanc Civitatem venire, et contra Oppugnatores Reipublicae de Civitate exterminari. Cic. *in Orat. pro L. Corn. Balbo*, cap. 2[2].[2]

AJÁNLÁS

Mindkét tartomány legtiszteletreméltóbb érsekeinek és igen tiszteletreméltó püspökeinek, abban a reményben, hogy kegyelmetek és uraságtok tetszésére talál.

Két támpont bátorított föl ennek a kérelemnek a megírására, az Önök jámborsága és tudománya. A jámborság Önöket nemcsak az emberi faj javának előmozdítására indítja – még ellenségeik javának előmozdítására is –, hanem arra is, hogy különös gyöngédséggel tekintsenek a zsidó nemzetre, melyet hisz jól tudják, miféle sajátságos előjogok és kiváltságok illetnek meg. Tagadhatatlanul

* Első kiadása: Toland, John 1714. *Reasons for Naturalizing the Jews in Great Britain and Ireland on the Same Foot with All Other Nations. Containing also, A Defence of the Jews against All Vulgar Prejudices in all Countries*. London, Printed for J. Roberts.

[1] Mal 2:10. – A bibliai idézetek általában a Károli-fordításból valók, ahol nem, jelezzük; a szögletes zárójelek a fordítói, illetve szerkesztői jegyzeteket és kiegészítéseket jelzik.

[2] [„Bárcsak azok a férfiak a világ minden részén, akik ennek a birodalomnak a védelmezői, mind polgárokként léphetnének be ebbe a városba, a köztársaság összes ellensége pedig ellenkezőleg, száműzetnék belőle." *M. Tulli Ciceronis Pro L. Cornelio Balbo oratio ad iudices* XXII. 51. (A Toland idejében megszokott és a mai kiadásokban használatos fejezetszámozás eltér egymástól; itt és a 13. jegyzetben a mai számozás szerint is megadjuk a helyet.) A gadesi – a mai Cádizba való – Cornelius Balbus megszerzett római polgárjogát politikai ellenfelei bírósági úton támadták meg. A védelmét ellátó Cicerónak ez a beszéde a nem születés révén, hanem honosítással szerzett polgárjog mellett szóló érvelés klasszikus szövege.]

általuk szereztek tudomást Önök is az egy Istenről, tőlük kapták a szent írásokat, közülük származott Mózes, és származtak a próféták, egyetemben Jézussal és az apostolokkal; s nem más minta vagy előkép, mint épp az ő hierarchiájuk az, ami a kitüntető stallumokat, melyeket Önök az egyházban most betöltenek, magyarázhatóvá és védelmezhetővé teszi; és ugyanez igaz a szertartásokra, a dézsmára, a papi viseletre és a ceremóniákra.

Tudományuk pedig meggyőzi Önöket arról, hogy ez a nép nem szolgált rá arra a megvetésre, mely alatt jelenleg oly egyetemesen görnyednie kell; hisz nincs nép, mely több hiteles emlékét mutathatná föl az eredetnek és ősiségnek, a vallási és politikai rangnak vagy akár a hadi- és hőstetteknek. Igaz, miután elszenvedték az egyiptomiak és perzsák csapásait, a római sasok ellenállhatatlan ereje a világ nagyobbik felével együtt végül legyűrte őket. De meghódítóikból hamar a foglyaik lettek.[3] A zsidók fegyvereiket tették a rómaiak lábaihoz, a rómaiak a szellemüket a zsidókéihoz; ez a nemesebbik győzelem. Így tettek a művelt egyiptomiak, a pallérozott görögök, a barbár gótok és vandálok: utódaik, és sok más nép utódai is, ma hamarabb ismerkednek meg a zsidó történelemmel, rítusokkal és szokásokkal, mint saját országuk történelmével, rítusaival és szokásaival, és mindannyian büszkén viseljük épp azok nevét, akiket éppoly embertelen módon, mint amilyen következetlenül gyűlölünk és lenézünk.

Ám Önök tanultságuknak köszönhetően azt is tudják, a brit lakosság mily számottevő része leszármazottja a zsidóknak kétségbevonhatatlanul[4] (amire az ősi írek nem támaszthatnak igényt), s hány e fészekaljból való érdemes prelátus járkál, lordokról és közemberekről nem is beszélve, jeles személyiségként közöttünk – amiért is e kettő, a tudomány és a jámborság arra rendeli Önöket, eszközölnék ki országuk virágzó állapotját, dacolva azoknak a papoknak, az Önök elődeinek vészterhes maximáival, akik az alább következőkben úgy mutatkoznak, mint kérlelhetetlen ellenségei a zsidóknak, minthogy babonásságuk az igaz vallás ellenfeleivé tette őket. Soha nem szólamlottak föl a szabadságért sem valamely jogsértő uralkodóval szemben (néha akadt ilyen), hacsak azért nem, mert nem szerették volna, ha bárki más zsarnok nyúzza a népet, mint ők maguk.

Tekintve hát az Önök egyházbéli hatalmát, szenátusbeli tekintélyét és befolyását az egész nép körében, ki máshoz fordulhatnék inkább annak a nemzetnek az érdekében, amelynek elárvult ügyét védelmezem? Mert bárhogy ítéljek is tulajdon elmémben a sikerről, él bennem annak a reménye, hogy az Önök ítélete szerint is jó ügyet tettem a magamévá; ahogy abban is biztos vagyok, hogy az Önök támogatása most ügyem mellé kell állítsa az alsóbb klérus kegyesebbik részét és mind az értelmes világiakat. És számba véve azokat a csillogó erénye-

[3] O utinam nunquam Judaea subacta fuisset / Pompeji bellis, imperique Titi! / Latius excisae gentis contagia serpunt, / Victoresque suos Natio victa premit. *Rutil. Itinnerar.* lib. 1. [*Itinerarium Claudii Rutilii Numatiani*, Lib. I. v. 377 skk. – *A ford.*].

[4] Vid. pag. 37 [lásd a XV. szakaszt].

ket, melyek Önöket tiszteletre méltóvá teszik még a protestáns disszenterek szemében is, akik nem vethetik alá magukat jó lelkiismerettel az Önök ítélkezésének, nem kétlem,

Uraim,

hogy Önök amiképp védőügyvédjei a zsidóknak az égi trónus előtt, a brit parlamentben is barátai és gyámolai lesznek.

Ég Önökkel.

* * *

ÉRVEK A ZSIDÓK HONOSÍTÁSA MELLETT NAGY-BRITANNIÁBAN ÉS ÍRORSZÁGBAN

Minthogy a legtöbb állat rögtön születése után képes gondoskodni önmagáról saját fajtájának vagy más teremtménytársainak bármifajta támogatása nélkül, úgy találjuk, közülük kevesen őrzik meg a rokonság, ismeretség, barátság vagy szövetség bármifajta kötelékét, nem állván fönn körükben sokáig az a kölcsönös kötelezettség, függőség vagy rászorultság, mely ezeket a kötelességeket megteremtené vagy megszilárdítaná. Amelyeket hosszasabban gondoz az anyjuk, vagy kénytelen-kelletlen nemzőjük védelmére szorulnak (miként a lovak például), hosszabb ideig láthatóan megőrzik vonzalmukat és kitüntető figyelmüket irántuk, amelyek pedig nemcsak szaporodásukban kérik a maguk fajtájának segítségét, hanem utóbb egész életükben valamely más faj jóakaratától függenek (mint azt a kutyáknál észlelhetjük), oly mértékben megőrzik a szeretet, engedelmesség, barátság és hála maradandó érzeményét, hogy nemritkán életüket kockáztatják gazdájukért, vagy elemésztődnek jóakarójuk elvesztése miatt. Az ember ellenben, lévén tovább cseperedőfélben bármely más teremtménynél, és teljességgel képtelen utóbb is létezni mások társasága híján, nemcsak hogy a kezdet kezdetétől elfogadja az őt apjához, anyjához, fivéreihez, nővéreihez és a rokonság más fokaihoz fűző köteléket, hisz elsősorban, a leginkább és a legtovább nekik tartozik köszönettel megmaradásáért és örömeiért, hanem idővel ugyanígy kialakítja magának az ismeretség, szomszédság, barátság, társulás, szövetkezés, behódolás és felsőbbség eszméit, minthogy képtelen, egész életében az, valamelyest is elfogadható mértékű biztonságban és derűben élni ezeknek a segedelme nélkül. Ezért kötelessége minden embernek, amennyire csak tud, akár jó tanáccsal, akár iparkodásával hozzájárulni egész nemének s kivált családjának a jólétéhez, s különösképp amaz ország vagy társadalom biztos és virágzó állapotához, melyhez közvetlenül tartozik, s amelynek boldogulásában a magáé is oly szükségszerűen érintve van.

II.

Mindig is fogékony lévén e kötelezettség iránt, számtalan alkalommal megtettem, ahogy a körülmények és dolgaim állása engedték, minden tőlem telhetőt országom javának szolgálatában, s kivált nem egyszer, nem kétszer álltam ki (ahogy alkalom kínálkozott) az *egyetemes honosítás* hasznossága és szükségessége mellett. Ami, noha sok különféle érdek szegült ellene, végül eljutott a szerencsés végkifejletig; s ha nem is hízeleghetek magamnak azzal, hogy másokkal együtt részem lett volna némelyek meggyőzésében, és rábeszélésükben arra, vennék pártfogásukba a kérdés igaz oldalát, azt az elégtételt azért nem tagadhatja meg tőlem senki, hogy jól ítéltem ebben a nagy jelentőségű ügyben, s hogy régóta követeltem, amit egy parlament bölcsessége utóbb törvénybe iktatott. És nem is rajongok kevésbé a gondolatért, csak mert egy másik parlament azóta visszavonta, gyakorta részesülvén hasonlóképp elfogult és gyalázatos bánásmódban sok jó törvény, amely utóbb az alkotmány részévé vált. Igaz, engedelmességgel tartozunk a törvényeknek, bármilyen károsak is, amíg érvényben vannak; de korlátlan szabadságunk van illő módon rámutatni bármely ilyesfajta törvény alkalmatlan voltára, joggal kérhetvén annak visszavonását, éspedig annál sürgősebben, minél többre tartandó valamely elutasított törvény, kivált ha elhamarkodott visszavonása a nemzet értelméből magából űz gúnyt. Mindazonáltal ez a törvény szerény véleményem szerint tökéletlen volt, ahogy elsőre a legtöbb törvény az, csak később, alkalmilag és fokról fokra jutván el a kellő tökéletességig. Nem hibáztatom az *egyetemes honosítás* kimúlt törvényét, amiért joggal kizárta jótéteményeiből azokat, akik kormányunk nézeteivel szögesen összeférhetetlen nézeteket vallanak, olyasmit, mint az eskü alól való fölmentettség doktrínája, a meg nem tűrése semmi más egyháznak, mint a sajátjuk, vagy valamely, jogszerű uralkodónknál felsőbbrendűnek tartott külországi hatalmasság elismerése; de sajnálom, hogy a törvény nem ölelte föl mindazokat, akik nemcsak jó alattvalók lennének, de éppúgy hasznosak volnának és a közjót szolgálnák, mint a protestáns egyházak bármelyike, melyre a törvényt azután korlátozták. Amint kimondom, hogy a zsidókra gondolok, könnyen belátható, fő célom nem a népszerűség, bármennyire szívből szólok is országom szolgálatáról; de kimondhatatlan örömömre szolgál, hogy ennek leghatásosabb módja az emberiesség szolgálata és az egész emberfajt érintő jócselekedet.

III.

Tudom, azt fogják mondani, barátja vagyok a paradoxonoknak, és lesznek, akik (ha úgy szottyan kedvük) paradoxonnak vélhetnek bármely igazságot, amely kicsit is elüt a közönséges vélekedésektől, vagy akik nem akarnak a jó szóra hallgatni. Mégis majdhogynem első látásra nyilvánvaló, hogy az *egyetemes honosítás*

mellett szóló közkeletű érvek éppoly súllyal esnek latba a zsidók, mint bármely más nép esetében. Ők ugyanúgy szaporítják a kezek számát a munkában és a védelemben, a gyomrokét és hátsókét az evésben és ruházkodásban, az agyakét ötletességben és találékonyságban, mint bármely más náció. Mind tudjuk, hogy az emberek száma adja minden ország igazi gazdagságát és erejét, és sokszor hallhattuk, hogy ez az oka, miért gyöngült meg és szegényedett el (amióta száműzte a zsidókat és a mórokat) meghökkentő módon Spanyolország, minthogy lakóit folyamatosan elszippantották az amerikai gyarmatok, és minden más népet kívül rekesztett az inkvizíció szigora; míg bár Hollandiának viszonylag kevés az őshonos lakosa, és minden évben számos embert küld a Kelet-Indiákra, mégis korlátlan *lelkiismereti szabadságot* engedvén és minden nemzetbélit honpolgárként befogadván az ország bővelkedik emberekben, és következésképp szembeötlően gazdag és erős. Saját gyarmataink és London városának mértéktelen növekedése kezdték számos megyénk népességét érzékenyen elapasztani, míg csak a minapi szerencsés forradalom után könnyebbé nem tettük az emberek dolgát mind a polgári, mind a vallási előjogok tekintetében; s most, hogy a legkülönfélébb fajta ember élvezheti a *lelkiismereti szabadságot* (azokat kivéve, akik megérdemelten záratnak ki ebből az áldásból), nem kétlem, hogy, a *honosítást* legalább egyszerűbbé téve, hamar betöltődik azok helye, akik évente a gyarmatokra mennek, vagy a Kelet-Indiai Társaság szolgálatába állnak, nem beszélve hadainkról, hajóhadunkról és kalandorainkról. Mi több, maradéktalanul meg vagyok győződve arról, hogy elég munkáskezet kapunk nem is csak a mesterségek és az ipar minden fajtájának növekedéséhez és tökéletesedéséhez, de azoknak a kietlen, ám korántsem terméketlen földeknek a feltöréséhez és megműveléséhez is, amelyekből mindmáig túl sok akad Skóciában és Írországban (sőt magában Angliában is) rét, mocsár, láp, ingovány, közlegelő név alatt, amihez, rossz néven ne vétessék, bátran hozzászámíthatjuk sok parkunkat és ligetünket is.

IV.

A pfalziaknak, vagyis inkább a sokféle nemzet és vallás ama zagyva keverékének, amely a nevét a többség után kapta, korábbi kolóniái nem azok közül a példák közül valók, melyeket fölhoznék ennek az állításnak a bizonyítására. Ott ennek az elgondolásnak a köz érdekét szolgáló részét legyűrte és elsöpörte azok fondorlata, akik gyűlölték a megalkotóit, féltékenyen mindama jóra, amit amazok országukért tennének, maguk azonban mit sem téve érte. Istenemre, bár elmondhatnám, ellene sem követtek el semmit! Emellett amivel e nyomorult roncsok többségét az amerikai birtokosok és ültetvényesek idecsábították, az a magánérdek volt, nem pedig valamely jótétemény, melyet az *egyetemes honosítástól* reméltek, hisz erről a privilégiumról, s hogy bármely hit vallói mit nyerhetnek a révén, mint azt az oly sok pápista átjövetele világossá teszi, oly keveset

tudtak. De arra a minéműségében és körülményeiben igen különböző többi idegenre gondolok, akár itt tartózkodtak korábban is, akár a korábbi törvény kibocsájtása óta jöttek át, és akik *honosíttatván* árujukkal és hitelükkel éppúgy hasznosakká váltak, mint szorgalmukkal és elhivatottságukkal. Ami történt, nagyon figyelemreméltó, bár ez még csak a kezdet, tekintve azok nagy számát, akik most készülnek átkelni a mi szerencsés szigeteinkre, ha nem is oly tömegesen egyszerre, mint a pfalziak, ami a dolgot kényelmetlenné tette mind a kormány, mind önmaguk számára. De vannak egészen másfajta emberek is, akik letelepedni szándékoznak közöttünk, most, hogy a korona hitbizománya, úgy tűnik, nemzedékekre szilárdan rögzítve van páratlan György királyunk leszármazottainak ágán. Úgy értem, rövidre fogva, hogy sokan vannak, akik bár másutt tekintélyes vagyonra tettek szert, de mert vonzza őket országunk egészséges, virágzó és kellemetes volta (ám ennél is erősebb csábítását érzik kormányzatunk irigyelt szabadságának, javaik és személyük sérthetetlen biztonságának), azt remélik, itt békésebb és elégedettebb életet élhetnek, mint odahaza, kivált most, hogy *honosíttatván* nemcsak kereskedhetnek és vagyont szerezhetnek bármifajta nemzetbeli korlátozás nélkül, de tisztséget és szolgálatot is vállalhatnak az őslakosoktól egyenlő jogon. Ám nem kell ennél a pontnál hosszasan időznöm, hiszen a *honosításról* nemrég újra lefolytatott viták szükségképpen meggyőzték azokat is, akik korábban nem értették meg igazán a dolgot, és akiket elragadott a nemzeti paroxizmus – mert el sem képzelhetem, hogy mindenki, aki elsőre ellenezte vagy korlátozni szerette volna, vagy inkább ellene volt a múltkor, rosszat akarna az országnak, vagy valamiféle magánérdek tenné őt részrehajlóvá. Felebarátaik csábítói éppúgy megismerszenek, mint felebarátaik rágalmazói, lévén a kettő ugyanaz a tisztes banda. De az valóban aggaszt, hogy az *egyetemes honosítást* illetően mégiscsak maradt körünkben számos gonosz előítélet, és ez bőséges igazolásául szolgálhat annak, amit ez idáig elmondtam a tárgyról, és ami máskülönben akár fölöslegesnek is tűnhetnék. Amiért is most rátérek ezeknek az általános elveknek egy sajátlagosabb alkalmazására.

V.

Most hát szándékom bebizonyítani, hogy a zsidók távolról sem kóros daganatok vagy kinövések (mint azt némelyek vélni szeretnék), nem haszontalan tagjai a köznek, nem gonosz lények vagy veszélyes népség semmiképp sem, hogy éppoly engedelmesek, békések, hasznosak és jóravalók, mint bárki más – mely utóbbi pontot, minthogy a legkevésbé tűnik hihetőnek, két vagy három tekintetben röviden bizonyítani is fogom. S mindenekelőtt, hogy a zsidók befogadása nyilvánvalóan nem kell megijesszen bárkit is, mintha ez gyöngítené vagy fenyegetné a nemzet bármely vallási felekezetét. A protestáns disszentereknek nincs okuk attól tartani, hogy amazok a nemzeti egyházzal társulnának az ő ki-

szorításukra, hisz nekik éppúgy érdekükben áll a lelkiismereti szabadság megőrzése; Spanyolország és Portugália példája pedig megtaníthatta őket arra, milyen veszedelmes dolog, ha az egyházi emberek egy köre tetszése szerint dönt és rendelkezik mindenről valamely országban. Másfelől a nemzeti egyháznak sincs oka attól tartani, hogy a zsidók velük osztozkodni jönnének az egyházi javadalmakon; úgyhogy az egyetemet elhagyó egyetlen jelölt vagy városmányos sem kell azon buzgólkodjék ebből az alkalomból, hogy kirekessze a zsidókat a nemzetből (mint valaha a disszenterekkel tették kirekesztendő őket az egyházból), ki ne akolbólítsa őt valami levita a parókiáról, vagy meg ne fossza a zsíros püspöki hivataltól egy rabbi. Csekély a veszélye annak, hogy valaha is szövetkeznének a disszenterek valamely testületével a nemzeti egyház ellen, hisz nem remélhetnek több kedvezést az egyiktől, mint a másiktól, és mindig is érdekükben áll azt a jogállapotot megőrizni, melyen tulajdon biztonságuk is nyugszik. Ugyanezen okból polgári ügyekben sem fognak egyetlen párthoz sem csatlakozni, csak ha az támogatja a lelkiismereti szabadságot és a honosítást, ez pedig mindenkor a szabadság és az alkotmány álláspontja is. Ám egyebekben mindenestül mentek a whigek vagy toryk iránt oly sok családban örökletessé lett elkötelezettségektől, ami következésképp minden párt kegyeibe beajánlaná őket, ha az emberek a maguk fejével gondolkoznának, és nem néhány demagóg húzná-vonná őket a maga érdekében.

VI.

Egy további meggondolás, mely a zsidókat nem egy másfajta népnél kívánatosabbnak mutatja, hogy nem lévén saját országuk, ahova visszatérhetnének, miután itt vagyont szereztek, vagy amelynek érdekében honosításuk védelme alatt kereskednének, mit is, bizonyos vagyok benne, sokan megcselekszenek majd, hacsak bölcs törvények meg nem akadályozzák őket ebben – mert sokakról tudok, akik a múltkori törvény előtt honosíttatták magukat, ám anélkül hogy Angliában éltek volna, vagy részei lettek volna az angol kormányzatnak, csak hogy elkerüljék megbízatásuk során az idegenekre kiszabott vámok megfizetését, vagy más, a kereskedők által jól ismert okokból. Ám minthogy a zsidóknak nincs országuk, melyhez mint a sajátjukhoz kötné őket az ösztönös vonzódás vagy az érdek, ők nem fognak hasonlóképp magukra vállalni olyan politika elkötelezettségeket, melyek a mi elkötelezettségeinket hátrányosan érintenék, mint azt, hisz tudjuk, (például) bizonyos francia menekültek tették dacára a kapott védelemnek; és soha nem fogja őket öröm eltölteni (a becsületesebbekről közülük, akik számosabban is vannak, elfogultság nélkül elmondhatom) valami fölöttünk aratott diadal miatt, csak mert az a nagyságát hirdeti nemzetüknek, melyre valamiképp még mindig büszkék, és amelynek kebelére némelyikük vissza is tér, ha itt csalódott várakozásaiban. A zsidók, jobban megférvén velünk,

mint bárhol másutt a világon, közénk valók lesznek mindörökre, ami több, mint amit bármely más nemzettől okkal remélhetek, bármi várható is amúgy az onnan származóktól.

VII.

De e különös érvek köréből általánosabb meggondolásokig fölemelkedve megfigyelhetjük, hogy bizonyos körülmények folytán a kereskedés úgy méretett ki és osztatott föl a föld lakói között, hogy amiért kiválók a dologban, némelyeket a világ bizományosainak, fuvarosainak, bányászainak, másokat a világ kézműveseinek, megint másokat a világ raktárosainak nevezhetünk. Így a zsidók is joggal mondhatók a világ alkuszainak, akik bárhova kerüljenek is, üzletelnek. De nem valamiféle nemzeti szokás vagy hajlam teszi (mint tudatlanságból sokan vélekednek), hogy manapság majdhogynem mindenestül a pénzváltás, biztosítás üzletére adják a fejüket, vagy zálog fejében hiteleznek; a megélhetésnek erre a módjára a szükség szorítja őket: minthogy egész Európában ki vannak zárva a közalkalmaztatásból az államgépezetben, ahogy sok helyütt a kézműves mesterségek űzéséből is, és csaknem mindenütt abból, hogy ingatlan birtokokra tegyenek szert, ez éppoly természetesen, mint amilyen szükségszerűen a kereskedésre és uzsorára szorította őket, máskülönben aligha maradhattak volna életben. Ám engedjétek csak meg, hogy másokkal egyenlő elbánásban részesüljenek, s nemcsak az adás-vétel és személyük és javaik biztonságának és védelmének dolgában, de a mesterségekben és a földbirtokokban vagy házakban fekvő vagyon szerzésében és átörökítésében is (e tekintetben éppúgy érdemesen a bizalomra, mint a köz pénzében való részesedést illetően), és nem kétlem, ösztönösen nekilátnak az építésnek, a földművelésnek és a hasznot hajtás minden más fajtájának, ahogy más népek is. Amit itt állítok, az semmiképp sem cáfolható avval, hogy általános elfoglaltságuk a pénzváltás manapság, amire a szükség kényszeríti őket (amint épp most megmutattam), nem pedig döntés vagy hajlam. Mezopotámiában eredetileg pásztorok voltak, Egyiptomban kőművesek, saját országukban meg földművelők; és bármely országban mindezek lehetnek, vagy mindezek valamelyike. Az uzsorát maguk közt szigorúan tiltotta a törvény, és idegeneket illetően is csak alig engedte,[5] de akárhogy is van, ezt

[5] Exod [2Móz] 22:25 [Ha pénzt adsz kölcsön az én népemnek, a szegénynek a ki veled van; ne légy hozzá olyan, mint a hitelező; ne vessetek reá uzsorát.]; Lev [3Móz] 25:36–37 [Ne végy ő tőle kamatot vagy uzsorát, hanem félj a te Istenedtől, hogy megélhessen melletted a te atyádfia. / Pénzedet ne add néki kamatra, se uzsoráért ne add a te eleségedet."; Deut [5Móz] 23:19–20 [A te atyádfiától ne végy kamatot: se pénznek kamatját, se eleségnek kamatját, se semmi egyébnek kamatját, a mit kamatra szokás adni. / Az idegentől vehetsz kamatot, de a te atyádfiától ne végy kamatot, hogy megáldjon téged az Úr, a te Istened mindenben, a mire kinyujtod kezedet, azon a földön, a melyre bemégy, hogy bírjad azt.]

többé már aligha kifogásolhatják a keresztények, hisz maguk is általánosan gyakorolják; és az ínséget szenvedő, aki kölcsönt kér, bizonyosan mindig és mindenütt panaszkodni fog a gazdag hitelezőre, legyen bár mégoly csekély a felpénz, melyet fizet. Kétségbevonhatatlan híradások biztosítanak bennünket afelől, hogy a zsidók hajdan kiváló katonák voltak. Tengermelléki törzseik körében jó hajósok termettek. Idegen népek szolgálatában is gyakorolták hivatásukat ezek is, amazok is, különösen az asszír és egyiptomi, görög és római uralom alatt. Mármost kérdem mindenkitől, miért ne tehetnék meg ezt (ha jog szerint lehetséges) Nagy-Britanniában és Írországban is? És miért ne hajózhatnának a saját hajóikon, mint Salamon idejében; vagy miért ne szolgálhatnának mások hajóin, mint tették sokszor azóta is? Igaz, más tengerészeket is közéjük kell keverni a sabbátjuk miatt, bár a tengeren a sabbát talán nem volt kötelezőbb, mint a szombatév a szárazföldön, Júdeán kívül. Ám itt nem kell vizsgálnunk az ókori műveltség efféle pontjait. Nem irigylem azt a sok utcányi pompás épületet, melyet a zsidók Amszterdamban és Hágában emeltek – de elég zsidó van a világban, hogy hasonlókkal díszítsék föl Londont vagy Bristolt, minthogy Lengyelország népének ötöde (hogy más országokat ne is említsünk) ehhez a nemzethez tartozik. Mi több, mai népes településük eredete a csehországi Prágában egy tízedik századi privilégium, melynek értelmében ott zsinagógát építhetnek, viszonzásképp a vitéz támogatásért, melyet Prága lakosainak nyújtottak a betolakodó gyilkos barbárok elűzésében – és úgy képzelem, ugyanilyen készségesen irtanák brit szigeteink ellenségeit, ha azok saját ellenségeik is volnának.

VIII.

Jól tudom, milyen nagymértékben kormányozzák előítéletek a világot, és milyen messzire sodorják közönséges tévedések azok némelyikét is, akik pedig nem szeretnének közönségesnek számítani. Az egyik legelterjedtebb ilyesfajta vélelem a bizonyos családokban vagy nemzetekben uralkodó szellem avagy hajlam vélelme. Hogy effajta torzulások valóban megfigyelhetők, nem akarom tagadni, csak azt állítom, hogy ez mindenestül a véletlen, és nem a természet műve. E sokfajta hajlandóság igazi rugói és okai szerte a világon a kormányzat és nevelés eltérő módszereiben rejlenek, ahogy azt meggyőzően mutatják ama progresszív változások, melyeket e két fő pont módosulásai idéztek elő a legtöbb országban, mind újabb korokban, mind hajdanán. Vessük csak össze a mai Görögországot és Itáliát a valaha volttal, vagy akár a régi Angliát az újjal, s tovább aligha vonható kétségbe a dolog. Nem tagadok mindent, amit az éghajlatnak szokás tulajdonítani, de mert a kormányzat és a nevelés az ilyesminek is fölébe kerekedik, ezt is gyakran megváltoztatták az ott élők, amint hosszú korokon át a zsidók is. Ha egy angol kakast vagy masztiffot elvisznek innen, elfajzik az első nemzedékben, és nincs ok, amiért ez ne volna igaz az emberre

is, legalábbis a másodikban vagy a harmadikban. Ami mármost a zsidókat illeti, bármifajta szellemről tegyük is föl, hogy Júdeában befolyásolta őket (mert ebbe nem szeretnék belebocsájtkozni), nyilvánvaló, hogy szétszóratásuk óta nem él bennük semmifajta közös vagy különös hajlandóság, mely őket másoktól megkülönböztetné, ellenben szemmel láthatólag osztoznak azoknak a nemzeteknek a természetében, melyek körében élnek és fölneveltettek. A portugál vagy olasz zsidók köznapi érzelmei és erkölcsei nem különböznek a többi portugáléitól vagy olaszéitól. A német zsidók elütnek a lengyel zsidóktól, ahogy a lengyelek is a németektől, ahogy az iszfahániak és konstantinápolyiak is elütnek a Londonban vagy Amszterdamban születettektől. Ám az előítélet ereje oly nagy, hogy ismerek valakit, aki más dolgokban nem bolond, de a saját és a magam szemének tanúságtételével dacolva (a magamében biztos vagyok) arról iparkodott meggyőzni engem, hogy a világ valamennyi zsidajának egyik szeme feltűnően kisebb a másiknál, amely ostoba vélekedést a csőcselék körében sikerült fölszednie. Mások komolyan állítják neked, hogy a zsidók a szagukról megkülönböztethetők, hogy az egyik vállukon véres jel van, és képtelenek messzire köpni – egész csokrával traktálva téged az egyszerre nevetséges, dühítő és sajnálatot ébresztő extravagáns ötleteknek.

IX.

Persze vannak a zsidók közt hitvány nyomorultak, szélhámosok, uzsorások, ilyen-olyan rendű és rangú gazfickók – és hol az a boldog nemzet, hol az a hitvallás, amelyikről ugyanez ne volna joggal állítható? És ugyanígy vannak köztük feddhetetlenek és értékesek, bátrak és jó erkölcsűek, bőkezűek és nagylelkűek. De az élet egyik szabálya, amelyre örömest rábólint, sőt amelyet hangosan követel minden társadalom, ha róla magáról van szó (de szégyenletesen elfelejt, ha másokról), úgy szól: *ne ródd föl a kevesek vétkét a többségnek,* amit nem elfogadni, tekintve a jó és a rossz elkerülhetetlen elegyülését minden közösségben, nemcsak a könyörületesség, de az igazságosság hiányára is vallana. A zsidókat ennélfogva mind eredetüket, mind sorsukat illetően az emberi természet szokott körülményeire tekintettel kell megítélni, nem másképp. A rómaiakat nem becsülték kevesebbre, csak mert pásztoroktól és számkivetettektől származtak (e származásban osztoztak a zsidókkal), ahogy az angolokat sem, mert barbár kalózok ivadékai, és számtalan nemzet többszörös keverékei. Mindezek ellenére oly nagy a viszolygás, melyet a szokások sokfélesége s kivált a vallás eltérő rítusai és doktrínái ébresztenek az emberekben, hogy a kölcsönös szeretettől és jó szolgálattól, ami pedig egyazon fajú teremtményekhez illenék, messzire elrugaszkodva, ostobán megvetik és gyűlölik egymást polgári szokásaik miatt, vallási szokásaik számlájára pedig kegyetlenül üldözik és mészárolják egymást. A történelem minden lapja tele effajta undorító példákkal. A rágalmazás, száműzetés,

börtön és halál némelykor nem számított elég súlyos büntetésnek olyan ceremóniák semmibe vételéért, amelyek a maguk természete szerint közömbösek és gyakran jelentéktelenek is voltak, vagy a kételkedésért olyan doktrínákban, melyeket egyik fél sem értett, vagy ha értették is, azok szikrányit sem járultak hozzá ahhoz, hogy bölcsebbé és jobbá legyen az emberiség. Gyakran a holtak sírjait dúlták föl ilyesmik miatt, hamvaikat a szélbe szórva, nevüket meggyalázva – mesterségesen hergelték effajta excesszusokra a népet, ha papok vagy politikusok nyerészkedni akartak.

X.

De nincs a világon nép vagy felekezet, amelyiknek ezekről az igazságokról szomorúbb tapasztalatai volnának minden időben a zsidóknál – mert vallási szokásaik egészében különböznek minden más nemzetétől, és némely részletben egyenesen ellentétesek számos népével, minden nemzet az ellenségük volt, és mind egyetértettek örökös gyötrésükben és üldözésükben, más dolgokban bármennyire eltértek is a nézeteik. Hogy mit kellett a zsidóknak elszenvedniük a pogányoktól, az megtudható az *Ótestamentum* könyveiből, az apokrifoknak nevezett könyvekből, Josephustól és Philóntól és a görög és római auktorok nem is kevés szemelvényéből. De minden európai nemzet annaleseinek a lapjain ott szárad a vérük, mert a kereszténységé a pálma. Se vége, se hossza nem volna, ha elbeszélnénk mindazt a pusztítást, amely javaikat és személyüket érte minden országban. Ha az ellenük elkövetett kegyetlenségeket és barbár cselekedeteket csak ők maguk jegyezték volna föl, vagy mások, csak épp nem olyan keresztények, akik kortársai, szemtanúi és néha cselekvő részesei voltak ezeknek a tragédiáknak, soha felét sem hittem volna el; sőt, ha valamely keresztény nemzet vagy felekezet tudósított volna az ellenlábas keresztények e viselt dolgairól, és ha ebben nem vágtak volna egybe a pártok saját könyvei, nemritkán ünnepelve a dolgot, nagyon óvatos maradtam volna és tartózkodó az elfogadásban. Gyakran úgy mészárolták le ezrével a zsidókat, hogy még csak nem is színlelték, a legcsekélyebb okuk is volna rá – oly mértékben elrugaszkodva az emberiességtől, mintha a zsidók ostoba birkák volnának, ellenségeik meg kiéhezett farkasok. Máskor az Isten dicsőségét szolgáló buzgalmat hozták föl, mi is a legszörnyűbb és legvéresebb fordulat minden nyelvben, ha a vakbuzgók ajkáról hangzik fel. Időnként azzal vádolták meg őket szerte Európában, hogy kereszténygyűlöletükben megmérgezték a vizeket, s emiatt, holott ha forrásokról van szó, valószínűtlen, ha folyókról, lehetetlenség, egyedül Mainz városában tizenkétezren lelték halálukat. Gyakran volt kézenfekvő ürügy a szaracénokkal és mórokkal való összejátszás. Ha keresztes hadjáratot hirdettek a törökök ellen, dacolva az emberi jogok fő elveivel, ezek a rablólovag lelkű harcosok vérontásra és fosztogatásra fölszentelten, ami dühöt szerzetesek csak előcsiholni tudtak, azzal a dühvel ölték könyörtelenül halomra a zsidókat,

eleve áldás kísérvén vállalkozásukat – és hazatérvén a gyávák kegyetlenségével mészárolták őket, kivált, ha a rövidebbet húzták, ahogy az többnyire történt, valamint a kutya ront rá a kőre, ha nem meri megtámadni az embert, aki dobta. Miért kellene messzi idegenbe mennünk (mondták) harcolni a kereszt mohamedán ellenségeivel, ha jóval olcsóbban kiérdemelhetjük az üdvösséget otthon, valahányszor lesújtunk az átkozott zsidókra? Így bántak a zsidókkal mindenütt, a fejedelmek ritkán biztosítván a szabadságukat, hacsak nem hogy kirabolhatók legyenek, ha meggazdagodtak, mit is nyugodtan meg lehetett tenni, hisz senki sem segítette vagy szánta őket, és mindenki más boldog volt, hogy az ő kárukra enyhíthet a sorsán. *A keresztények buzgalma* (mondja Henry de Knyghton)[6] *a zsidók ellen esküdött, de igazából őszintétlenül, azaz nem a hit okán, hanem vagy versengésből, vagy irigységből amazok szerencséje miatt, vagy javaikra áhítozva, mert az isteni igazságosság egyáltalán nem hagy jóvá semmi effélét.*

XI.

De a legmegrögzöttebb ellenségek a papok voltak, akik ezeket az emberáldozatokat ájtatos képpel bemutatták, nemcsak hogy osztozzanak a javakon a kapzsi fejedelmekkel, hanem hogy a buzgóság és szentéletűség hírébe kerüljenek a hiszékeny köznép előtt. Röviden bármi, lett légyen mégoly hamis vagy lehetetlen, jó ürügyként szolgált a zsidók kifosztására, elűzésére vagy lemészárlására. Pusztán abból, hogy megtűrték őket, ama korok hitszónokai a dögvész és éhínség okát faragták, és minden más csapását, mellyel csak lesújtott a természet, éspedig ott is, ahol zsidók soha meg sem telepedtek. Mindenütt mágusnak számítottak, az elolvasni nem tudott héber betűket pedig a tudatlan szerzetesek mágikus ábráknak tüntették föl. Volt egy hamis vád, amelyet oly gyakorta hoztak föl a zsidók ellen, amilyen gyakori a kőhajigálás a kísértetjárta házakról vagy a tűhányás a bűbájosságról szóló történetekben, éspedig (így hírlelték) a gyerekrablás vádja, hogy húsvétkor keresztre feszítsék, és megegyék a szívét Jézus meggyalázásaképpen. Ezerszer hozták föl ezt ellenük, és sok ezren szenvedtek miatta. Holott nemcsak (a később szentté avatott) Bernát, Clairvaux apátja kelt a védelmükre, hanem számos pápa is elismerte az effajta vádak gyűlöletes rágalom voltát, és komolyan szánta a zsidók nyomorúságát. IX. Gergely e tárgyban írt két levele elolvasható Raynaldusnál, ahogy IV. Incéé is (hogy másokat ne említsünk), amely levél fölmenti őket az ártatlan gyermekek ellen elkövetett kegyetlenség vádja alól, rámutatva, hogy törvényük, a bármifajta vér elfogyasztását tiltó legsúlyosabb törvény ellentmond az effajta praktikáknak,[7] és hogy sorsuk a keresztény fejedelmek alatt messze rosz-

[6] *De Eventibus Angliae*, l. 2. c. 13.

[7] Gen [1Móz] 9:4 [Csak a húst az őt elevenítő vérrel meg ne egyétek.]; Lev [3Móz] 17:10, 15 [14] [És ha valaki Izráel házából, vagy a köztök tartózkodó jövevények közül valamiféle

szabb volt, mint ősatyáiké a fáraó alatt. Nem is nagyon csodálom, hogy különböző uralkodók könyörületességükben gyakran megpróbálták védelmükbe venni őket, amit dacára minden hatalmuknak, sőt a pápával való szövetségüknek sem voltak mindig képesek végbevinni – olyan veszedelmes és romboló szörnyeteg a babona, ha a csőcselék nyergeli meg, és papok ösztökélik, nem ritkán azokat is ledöntve, akik egészen más szándékkal elszabadították. Második Josephusunk, Mons. Banage tisztelendő,[8] más tanult és mérsékelt protestáns hittudósokkal egyetemben hasonlóképp kétségbevonhatatlanul bizonyította, hogy a gyermekgyilkosság rosszindulat és rágalom táplálta durva koholmány. Amikor először vetették meg a lábukat a világban, magukkal a kereszténye kkel sem bántak elfogulatlanabbul a pogányok, akik ugyanígy gyermekek fölfalásának vádjával illették őket; ami a kereszténye ket távolról sem tudta jobb indulatúvá tenni mások és egymás iránt, olyannyira nem, hogy (említetlenül hagyva azokat az undorító praktikákat, melyeket az úgynevezett *primitív eretnekeknek* tulajdonítanak) ma bármely új szekta fölbukkanásakor ugyanezt a leleményességet tanúsítják, mit tudom én, miféle ocsmányságokkal vádolva őket. De a zsidóknál maradva, hírük-tudtuk nélkül holttetemeket hajítottak a házaikba. Ha (mint oly gyakran tették) vér mocskolta ostyát vagy keresztet rejtettek szántszándékkal a templom egy sarkába vagy bármely más helyre, ahol biztosan megtalálható volt, valami fanatikus barát csak nevetségesen gesztikulálva fel kellett mutassa az embereknek, s azok legott rohantak, minden más bizonyíték vagy magyarázat nélkül, kirabolni és legyilkolni a zsidókat, fölégetni a házaikat és zsinagógáikat – és e jámbor praktikák nem maradtak más, nem kevésbé hitelesnek vélt csodák igazolása nélkül. Elmaradhatatlan következménye ez annak, ha engedik a klérust államügyekbe avatkozni. Magára hagyva az olvasót, hadd szedje össze az efféléket tetszése szerint más nemzetek történetéből, jómagam alább a tulajdon annaleseinkben olvasható számos más közül tárom elé példáit annak a kemény bánásmódnak, mely e nyomorult népnek osztályrészül jutott, akiket szeretnék éppoly könnyen honosítva látni, mint bárki mást – mert nem szégyellem Pliniusszal azt mondani, hogy *minden tekintetben országom nagyságát óhajtom, de kivált óhajtom polgárainak szaporodtát, mert abban rejlik a városok igazi ereje és dísze* egy szabad országban.[9]

---

vért megeszik: kiontom haragomat az ellen, a ki a vért megette, és kiirtom azt az ő népei közül. / Mert minden testnek élete az ő vére a benne levő élettel. Azért mondom Izráel fiainak: Semmiféle testnek a vérét meg ne egyétek, mert minden testnek élete az ő vére; valaki megeszi azt, irtassék ki.]; Deut [5Móz] 12:16, 23 [Csakhogy a vért meg ne egyétek; a földre öntsd azt, mint a vizet. / Csakhogy abban állhatatos légy, hogy a vért meg ne egyed; mert a vér, az a lélek: azért a lelket a hússal együtt meg ne egyed!] & 15:23 [Csakhogy a vérét meg ne edd, hanem a földre öntsd azt, mint a vizet.]

[8] Jacques Basnage: *The History of the Jews, from Jesus Christ to the Present Time: Containing Their Antiquities, Their Religion, Their Rites, The Dispersion of the Ten Tribes in the East and the Persecutions this Nation has Suffer'd in the West. Being a Supplement and Continuation of the History of Josephus*. Trans. Tho. Taylor. London, 1708.

[9] Cupio enim Patriam nostram omnibus quidem rebus augeri, maxime tamen Civium numero: id enim oppidis firmissimum ornamentum. Lib. 7. Ep. 32.

XII.

Azóta, hogy Hódító Vilmos az 1070. esztendőben először hozta a normandiai Rouenből ebbe a királyságba a zsidókat, azok javaikban és személyükben mindazt a szörnyűséget elszenvedték, amit papok és politikusok csak képesek voltak kieszelni; mindkét rendben akadtak, akiknek túl aggályos volt a lelkiismerete, és akiknek egyáltalán nem volt. Vilmos király túl bölcs fejedelem volt, túl jól tudta, milyen fontosak újonnan szerzett birodalma számára, hogysem mostohán bánt volna velük; őt követő királyaink pedig (akiknek a zsidóság valamifajta tulajdona volt) többféle, néha eléggé igazságtalan úton-módon igen tekintélyes jövedelmet húztak belőlük – meglepő is, hogy minden részrehajlás és ridegség ellenére mennyire megsokasodtak; nem volt a királyságban említésre érdemes város (egyet-kettőt kivéve), amelyben ne akadt volna zsinagóga vagy számos zsidó városlakó. Jó néhány zsidóról olvashatunk mindkét nemből, akik rendkívül gazdagok voltak földben, pénzben, illetékekben, jelzálogban és vételi szerződésekben. Még külön zsidó kincstár is volt, ahol számon tartottak minden nyugtát és jövedelmet, amely a számlájukon fölbukkant, és ennek a kincstárnak a döntnökeit, avagy ahogy akkor mondták, a zsidók bíráit részben zsidók, részben keresztények alkották, akiket gyakran névvel, ranggal is említ a históriánk. Mindazonáltal a helyzetük kevéssé volt irigylésre méltó, mert bármely fizetség joggal vagy jogtalanul fölrótt elmaradásáért gyakran mind börtönbe vetették őket, feleségestül, gyerekestül, szolgástul, és nemritkán kényszerítették őket arra, hogy elengedjék a tartozásokat, melyekkel mások voltak adósaik. Aki részletesebben kívánna tájékozódni erről, bőségesen kielégítheti a kíváncsiságát Madox úr éppoly akkurátus és elmélyült, mint hasznos és szórakoztató *History of the Exchequer*éből. De ami példákkal én szolgálok, jobbára a vallás számláját terhelik, és ilyeneket más történészektől gyűjthettem, akik ezeknek a zaklatásoknak az okait, illetve ürügyeit is elbeszélik. William Rufus, aki vallás dolgában nem volt vakbuzgó, ugyanazoknál a politikai okoknál fogva támogatta, mint amelyek miatt apja áthozta őket; és halálosan meg is gyűlölte őt a papság, nem is csak a vak hódolat hiánya miatt, hanem mert mindig szavatolt a zsidók méltányos meghallgatásáért, a papokkal folytatott vallási disputákban is. I. Henrik a támogatójuk maradt, ugyanazon okokból, mint az apja és a bátyja, Maud és István vetélkedésekor pedig egyik fél sem ért rá sokat foglalkozni velük, sem jó, sem rossz szándékkal. II. Henrik uralkodásának harmincharmadik évében lefoglalta ingóságaik negyed részét adó gyanánt, mondja Madox úr; és nemritkán háromból csak egy rész maradt meg nekik. De ez a király, akivel I. Vilmos politikai elképzelése véget ért, nem volt ellensége a zsidóknak.

XIII.

Ám I. Richárd idején nemcsak Norwichban, Lynben, Stanfordban s más városokban fosztották ki őket mindenből, amijük volt, s ölték le sokukat gyászosan, főképp a papság uszítására, de Londonban és Westminsterben is, ahol épp a koronázás napján bántak el barbár módon velük, némelyiküket magában a templomban sújtva agyon, azzal az ürüggyel, hogy meg akarták babonázni a királyt. Mintha a városok egész népe cinkos lett volna ebben a színlelt mámorban, elhangzott a csatakiáltás, és a vakbuzgók (tudottan a királyság legzajosabb és legtudatlanabb fickói) kegyelmet nem ismerve rontottak rá a zsidókra. Yorkban ötszázukat zárta az ostrom a királyi vár egyik tornyába, s mert a váltságdíj, melyet életük fejében fölajánlottak, visszautasíttatott, (kétségbeesésükben és hogy elkerüljék az ellenség még kegyetlenebb tetteit) előbb leölték feleségüket és gyerekeiket, aztán magukra gyújtották a házat, amelyben voltak – olyan tett ez, amelyet heroikusként tartottak volna számon a rómaiak, görögök vagy karthágóiak is, s az effélét nem ítéli el Sámson története, ahogy nem ítélik el a Makkabeusok hívei sem.[10] E kegyeletes mészárlás után a város keresztény lakói igen becsületesen megszabadultak adósságaiktól, a zsidóktól rabolt zsákmány és adóslevelek révén. Az alattvalóival oly visszataszítóan és gonoszul bánó János király el sem mulaszthatta, hogy alá ne vesse e nyomorultakat minden kínzásnak és háborgatásnak, melyektől azok megváltani kényszerültek magukat, ahogy ezt akkoriban nevezték, és ahogy az gyakorlat volt. Legalább az egyik szeme ki volt tolva mindegyiküknek (mondja Stow), és volt, akinek egy héten át naponta kiverték egy fogát, míg csak meg nem váltotta a maradékot tízezer ezüst márkával; akkoriban a zsidók mind hatvanezer

[10] Eleazár és Razisz, 1Mac 6:43–46 [Ekkor azt látta Eleazár, Saura fia, hogy az állatok közül az egyik királyi páncélokkal van felvértezve és kimagaslik a többi állat fölé. Ebből azt gyanította, hogy azon van a király. / Elszánta tehát magát, hogy megszabadítja népét, és soha el nem múló nevet szerez magának. / Vakmerően odarohant tehát a hadsorok közé, lesújtott jobbra is, balra is, úgyhogy mindkét oldalon hullottak a csapása alatt. / Majd a lába közé búját az elefántnak, alámént és megölte. Az rázuhant a földre, és ő halálát lelte ott.]; 2Mac 14:36–47 [Egy bizonyos Raziszt, aki Jeruzsálem vénei közé tartozott, följelentettek Nikanornak. Szerette honfitársait, és nagy tekintélynek örvendett. Jóságáért a zsidók atyjának nevezték. / Mert már azelőtt is, a lázadás idején is azon volt, hogy tisztán megőrizze a zsidóságot, testét és életét elszántan kockára tette a zsidóságért. / Nikanor most nyíltan ki akarta mutatni a zsidókkal szemben ellenséges érzületét, ezért elküldött több mint ötszáz katonát, hogy fogják el. / Mert azt hitte, hogy az elfogatással súlyos csapást mér rájuk. / A csapatok már épp meg akarták szállni az erős házat. Erőszakkal betörték a kaput és tüzet hozattak, hogy felgyújtsák az ajtókat. Mivel minden oldalról körülzárták, a kardjába dőlt. / Inkább meghalt becsületben, mint hogy a gonoszok kezére kerüljön, és nemes érzelmeihez méltatlan bánásmódban részesüljön. / Ám a nagy izgalomban nem sikerült neki egészen jól a döfés. Közben a csapat behatolt az ajtókon. Erre gyorsan fölment a falakra és hősiesen a sokaságba vetette magát. / Csakhogy ez gyorsan visszahúzódott, keletkezett egy tér, s ide esett. / Mivel még mindig élt, haragra gerjedve felállt, jóllehet égő sebeiből patakzott a vér. Aztán a tömegen áthatolva feljutott egy meredek sziklára. / Már teljesen elöntötte a vér. De azért kitépte beleit, megragadta mindkét kezével és rádobta a tömegre. Közben kérte az élet és lélek Urát, hogy egy napon adja neki vissza. Így halt meg. – A Káldi-Neovulgáta fordítása.]

márkát fizettek. De mikor ez a király és bárói polgárháborúba keveredtek, a két fél közé szorult zsidók ügye végképp siralmassá vált; mert amikor a bárók erővel betörtek Londonba, átkutatták a zsidók ládáit (mondja ugyanez a Stow), hogy megtömjék saját, jó ideje üres erszényüket, és hogy magukat a klérusnál behízelegjék. III. Henrik idején, miután megengedték nekik, hogy saját költségükre pazar zsinagógát építsenek, azt lusta és mihaszna szerzetesek kérésére elvették tőlük, és Szűz Máriának szentelték, s az most, újjáépítve a borzalmas tűzvész után, a Szt. Antholin-templom. Ugyancsak az ő országlása alatt annak az elcsépelt koholmánynak az ürügyén, hogy őt keresztre feszítendő Norwich környékén elraboltak egy gyereket, puszta életük és minden javuk a királynak ítéltetett szabad rendelkezésre, ő pedig igyekezett magának a legjobbat kihozni ebből az alkuból; de hogy el lehessen a dolgot viselni, nem ontott ártatlan vért. Máskor egy Yorkban született zsidótól, bizonyos Aarontól, tizennégyezer márkát vett el a maga számára, tízezret a királynőnek; aztán harmincezer márkányi ezüstöt magának és kétszáz márka aranyat a királynőnek. Egy másikuk, Ábrahám nevű, 7000 márkával váltotta meg magát. És még mindig az ő uralkodása alatt ugyanazzal az áporodott ürüggyel, hogy keresztre feszítettek egy gyereket, százkét zsidót vittek fogolyként Lincolnból Londonba, ahol közülük tizennyolcat fölakasztottak. Öt év alatt négyszer vádolták meg őket ezzel a bűnnel, a legcsekélyebb ok nélkül.

XIV.

Nem Henrik király és papsága voltak pusztán ellenségeik; mert ahogy János király idejében is történt, a Henrik ellen fegyvert ragadt bárók kegyelmet nem ismerve támadtak rájuk mindenütt. Hétszázra rúgott a száma azoknak, akiket Londonban megöltek – aki túlélte, azt megfosztották mindenétől, zsinagógájukat pedig bemocskolták, mert a zsidók több mint két pennyt követeltek volna a keresztényektől húsz shilling heti használatáért. I. Eduárd király, miután megtiltotta nekik az uzsorát, amivel éhhalálra ítélte őket, egyszerre kétszázötvenhetüket végeztette ki érmék körülnyírása miatt, mely bűnben valószínűtlen, hogy mind bűnösök lettek volna; és számos zsidót köttetett ló farkához és akasztatott föl Londonban, mert nemzetükből mások állítólag keresztre feszítettek egy gyereket Northampton környékén. Mi több, azzal is megvádolták őket, hogy fölgyújtani tervezték ez utóbbi várost, London városával egyetemben, ami a legvalószínűtlenebb történet, amit csak kitalálhatni, hisz ez volt az a két hely, amely a legtöbb zsidónak adott otthont, és ahol tudottan a leginkább boldogultak. Majd a király elrendelte zsinagógáik (melyekből akkoriban sok volt) lerombolását, és mert Franciaországban pénzre volt szüksége, egyetlen nap alatt lefogatta mind a zsidókat Angliában, tizenkétezer fontnyi ezüstöt préselve ki belőlük váltságdíj gyanánt. Végül elborzadás nélkül nem említhető embertelenségek után 1290-ben mindenestül száműzte őket a királyságból; tizenhatezer ötszáztizenegyre rúgott azoknak a szá-

ma, akik elmentek; házaikat és tulajdonukat eladták, így szép summa pénz került a kincstárba, túl azokon az adományokon, melyeket ebből a király a kegyeltjeinek és a klérusnak juttatott. Nem szabad feledésbe merülnie, hogy az egyik hajó kapitánya mindenkit, aki a fedélzeten volt, kitett a Temze torkolatának homokjára, ahol nyomorultul elpusztultak. Ürügy számtalan akadt, hogy a király így bánjon a zsidókkal, s azokat mind egy Londonban tartott szinódus terjesztette elő; egyebek mellett azt is mesélték, hogy valami pap egy csinos zsidó nő szerelmét megnyerendő, elhagyva rendjét és vallását, körülmetéltette magát, és meg is házasodott – mert nincs felfordulás a világban, hogy ne találtatnék a legfenekén egy nő vagy egy pap, s ebben az ármányos történetben, íme, megkaptuk mindkettőt.

XV.

A zsidók így, miután 220 éven át éltek itt, egyszeriben száműzettek, és nem is térhettek vissza újból, míg csak a legutóbbi polgárháborúk idején Oliver Cromwell, akinek ehhez megvolt a szíve, de nem volt kormányzat adta joga, be nem engedte őket. II. Károly király uralkodása idején tudomásul vették és megtűrték ittlétüket, de ezt nem hagyta jóvá a parlament valamely törvénye vagy szava – s mindmáig nem áll mögöttük más, mint ez a kegy, holott többet érdemelne engedelmességük és ragaszkodásuk a kormányzathoz, melynek támogatására erszényük mindig nyitva volt. A zsidók említett száműzetése akkoriban éppoly nagy port kavart föl a világban, mint jóval később Spanyolországból való száműzésük; ez is, az is egyformán sértette a közjót, ahogy ez is, az is mindkét nemzetnél a papság szüntelen lármázásának volt köszönhető is. Időről időre korábban is elhagyta néhány angol zsidó a vallását; ami ma a Rolls a Chancery-lane-en, valaha az effajta áttéréseket szolgáló szeminárium volt, avagy a Térítés Háza; ám e szomorú alkalomból sokan döntöttek úgy, hogy inkább válnak kereszténnyé, mintsem elhagyják édes szülőhazájukat, és idegen földön vesszenek éhen; a tetejében a király lefogatta és elvette volna tőlük mindegyik hat év alatti gyereküket, ami rengeteg családban adhatott az áttérésre okot. Mai ivadékaik (ki hinné?) a szászoktól eredeztetik magukat, s a dánoktól vagy a normannoktól; talán két-három családtól eltekintve, akik, mint hírlik, nem átallják bevallani, hogy egy sokkal ősibb nemzetből származnak. Sokuk menekült Skóciába, ami megmagyarázza, hogy miért viszolyognak furcsa módon a disznóhústól és a véres hurkától a szigetnek azon részén, hogy más könnyen megfigyelhető hasonlóságot ne is említsünk. De amint visszaeresztették őket Nagy-Britanniába, a zsidók hatalmas ünneplést csaptak mindenütt, valamiféle új kor beköszöntét látva ebben, és azóta is minden évben ünneppel emlékeznek meg erről az áldásról; s birtokomban van egy igen csinos költemény is, melyet Barrios vetett papírra e tárgyban.[11]

[11] Episztola a Kahal-Kadoshoz (azaz a Szent Egyházhoz) Londonban.

XVI.

Ma, s ez mindannyiunkat örömmel tölthet el, a tulajdon nemzetünkbéliek nem is csak rég megszabadultak az efféle barbár és véres szokásoktól, de nagyon is érzékelhető mértékben (ha annyira nem is, mint kívánható) levetkőztek bizonyos korlátolt és bigott elveket, amelyek nem kevésbé ellenkeznek a közönséges emberiességgel és az igaz vallással, mint tulajdon köz- és magánérdekükkel. Politikai törekvéseink, a szabadság tisztelete és pártolása, nem mondanak ellent ennek az állításnak. A csőcselék, elismerem, ritkán örül bármely országban, ha idegenek érkeznek közéjük – ami először is abból adódik, hogy elfelejtik, kezdetben azok voltak maguk is; másodszor mert irigyen nézik, hogy mások is osztoznak velük egyazon a mesterségen vagy üzleten, mit is úgy hívnak, hogy *kiveszik a falatot a szájukból;* és harmadszor mert ezt az ellenszenvet csalja elő belőlük azoknak a ravaszkodása, akik valami változtatáson törik a fejüket a kormányzatban. De mert a bölcs tisztségviselők meg akarják előzni az utóbbit, és érzékenyek a legelsőre, tudják hát, hogy az emberek gyűlöletének második oka igazából az ország boldogulásának az ügye, és ezért nem hederítve azokra, akik mással sem tőrödnek, csak önös céljaikkal, mindenkor bátorítani fogják az idegenek érkezését. Nem tagadjuk, így több lesz szabóból és cipészből – de több készül ruhából és cipőből is, mint korábban. Ha több a takács, órás és más mesterember, akkor ez okból több szövetet, órát és más árukból is többet exportálhatunk, mint korábban – és az ily különböző nációjú ily sok mesterember versengésének köszönhetően nemcsak jobban megcsinált áruink lesznek, de hamarabb vevőre is találnak, mert olcsóbban készülnek, mint azok árui, akik ugyanarra a piacra jönnek. A *több-jobb-olcsóbb*nak ez az egy szabálya mindig is győz a piacon minden más érdek és meggondolás fölött. Ám ezekhez az érvekhez hozzátehetjük, hogy az a csőcselék, amelyik ennyire viszolyog a szegény idegenek érkezésétől, igencsak örül a gazdagoknak, és ez általánosságban áll majd a zsidókra, akik, túl ezen, mindig gondoskodnak a tulajdon szegényeikről, bárhol legyenek is, és akikről ennélfogva sehogy sem mondható (az imént idézett közkeletű fordulattal), hogy *a más szájából veszik ki a falatot.* Mindezek az előnyök még kézenfekvőbbek a föld termését illetően, ahol is megmutatkozik (Locke úr szavaival),[12] *mennyivel fontosabbnak kell tekintenünk az emberek számát*

[12] [Kézírásos kiegészítés, melyet *a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról* szóló páratlan *Értekezés*ének 43. paragrafusához írt a margóra. („Kiderül ebből, hogy az országok nagyságánál többre kell becsülni az emberek számát; hogy a földterületek növelése és helyes felhasználása alkotja a kormányzás nagy művészetét; és hogy az uralkodó, aki annyira bölcs és isteni lesz, hogy a szabadság bevett törvényeivel védelmezi és bátorítja az emberek becsületes munkálkodását a hatalom elnyomásával és a pártok kicsinyességével szemben, hamarosan túlságosan is nehéz ellenfél lesz szomszédai számára." – John Locke: *Értekezés a polgári kormányzat igaz eredetéről, hatásköréről és céljairól.* Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Gondolat. 1986. 68.) A fejtegetés csak az 1690-es évek végén került a szövegbe, lásd uo. 229. 13. jegyzet.]

a dóminiumok nagyságánál; s hogy a művelt földek növelése és helyes használatuk a kormányzat nagy küldetése. Az a fejedelem (mondja), *aki elég bölcs és elég jámbor ahhoz, hogy a szabadság szilárd törvényeivel gondoskodjék az emberiség becsületes iparkodásának bátorításáról és védelméről a hatalom elnyomása és a pártok szűklátókörűsége ellen, hamarost túl kemény ellenfelévé válna szomszédainak.* A te trónodon, ó, Britannia, ilyen fejedelem ül, lévén az egyetemes honosítás, virágzó földek népe, különös érdeked.

XVII.

Hogy az élelmet adó szántóknak és az élelem megfizetéséhez szükséges jövedelmeknek köszönhetően az emberek megsokasodása földuzzasztja a behozatalt és kivitelt, a helyőrségeket és hadakat, az, remélem, immáron senki előtt nem kétséges, és nem maradt titok. És csak hogy mindeme dolgok minél gyorsabban és hatékonyabban megtörténjenek, azért emelek szót a zsidók honosításáért. Mert ha ez egyszer elvégeztetett, okom van hinni nemcsak, hogy legott nekilátnak építeni, gazdálkodni, hajózni és adni-venni (amint arra korábban utaltam), hanem hogy többen is jönnek mindenünnen, mint más népek. Sok helyütt még mindig keményen bánnak velük, ha nem is metszik el oly könnyű szívvel a torkukat, mint korábban. Általában ki vannak téve a katonaság büntetlen erőszakoskodásának és fosztogatásainak, míg ellenben Britannia békés ölén biztonságban volnának az effajta nyers inzultusoktól. Számos városban jártam, ahol gyalázatos módon minden éjjel rájuk zárják a városnegyedüket, külön őrség őrizete alatt, mint Prágában; másutt, mint Kölnben, nem szabad a városban időzniük, hanem ahányszor csak átjönnek Deutzból, a Rajna túloldaláról, minden óráért, melyet a városban töltenek, komoly összeget kell fizetniük, és napnyugta előtt el kell hagyniuk a várost – míg ha Köln polgárai fölismernék önnön érdeküket, inkább védettséget és privilégiumokat kellene nyújtaniuk, egy zsinagógával egyetemben, hogy közöttük lakjanak. Milyen jelentéktelen halászfalu volt Livorno a zsidók beeresztése előtt? Milyen ágrólszakadt Lisszabon, mióta elveszítette őket? Csak a példa kedvéért említem ezeket a városokat, minthogy sok más városban is tanúja voltam ennek az ostoba politikának. A zsidók a legtöbb helyen arra kényszerülnek, hogy sajátos ruházatot viseljenek, sárga fejfedőt Rómában, vöröset Velencében; gyakran megadóztatják jövésük-menésüket, és a hatálya alá esnek még sok más részrehajló rendszabálynak. Igaz, Törökországban ingatlan vagyonnak is örvendenek, és kézműves mesterségeket gyakorolnak, Lengyelországban pedig számos iskolájuk van, ahol nemzetük polgári és kánonjogát tanulmányozzák, minthogy jogukban áll még bizonyos bűntényekben is maguk között ítélkezni – de török földön csak egy kicsit bánnak jobban velük, mint a kutyákkal, lengyel földön pedig gyakran vannak kitéve elmondhatatlan megpróbáltatásoknak.

XVIII.

Mármost minél rosszabbul bánnak velük – az említett módokon vagy másképp – valamely országban, annál hajlamosabbak lesznek áttelepülni ide, ahol már elvegyülten élnek együtt a többi polgárral, megkülönböztető ruházat vagy rájuk kivetett sarc nélkül. Nincs sem jövedelmező állás, sem mozdíthatatlan tulajdon, mit otthagynának, az utóbbit kivéve Hollandiában, míg itt mindkettőben reménykedhetnek, és ha egyszer itt vannak velünk, soha nem hagynak el bennünket – hisz nem csábíthatja őket több előjoggal semelyik más nemzet, vagy ha netán mégis, az egyedül a mi hibánk kell legyen. Senki se értse félre, amit az állásokról mondtam: mert az egyházban, mint föntebb megmutattam, egyiküket sem fogják fölkarolni, és ugyanígy ki vannak zárva a legtöbb kedvezésből az államot illetően, az eskütétel bizonyos formái és néhány más feltétel miatt, melynek vallásukkal összhangban nem tehetnek eleget. De vannak hivatalok, ahol nem kívántatnak meg efféle kvalifikációk, és amelyeket egyaránt viselhetnek bármely vallás férfiai, a kincstárban, a vámnál, az adóhivatalnál – és annak sem látom okát, miért ne alkalmazhatnák a zsidókat a Cityben a Bank vagy a Kelet-Indiai Társaság vagy valami efféle igazgatójaként; és tudjuk, olyan az ember természete, hogy akár kiadásokkal járó állásra is ácsingózik pusztán a megtiszteltetés és bizalom kedvéért. Szétszóratásuk óta (bár utóbb nem oly gyakran) hány helyen örvendhettek tekintélyes rangnak és hivatalnak? Néhol főminiszterek voltak, sok helyütt főkincstárnokok, és a legtöbb helyen követek. Konstantin császár ediktumban engedélyezte a zsidóknak a bírói hivatal viselését, ahogy decurionok, avagy városatyák is lehettek Trierben és Kölnben – amely privilégiumot már korábban garantálta számukra birodalmában Alexander Severus császár. Egyszóval úgy kell honosítani őket Nagy-Britanniában és Írországban, hogy akárcsak a kvékerek, ne akadályoztassanak semmiben, csak amiben maguk akadályozzák magukat. Az egyetemes honosítás és a hivatalviseléstől való teljes eltiltás egymással tökéletesen összeférhetetlenek: ahogy valaki, aki nagyon is értett az ilyesmihez, mondta: *Ha amióta csak az emberiség létezik, kevesen találtattak, akik szülőhazájukért a jutalom minden reménye nélkül kitették testüket az ellenség fegyvereinek, gondoljátok, találni bárkit is, aki vállalná a veszélyt egy másik kormányzat kedvéért, ha nemcsak nem lát jutalmat, de mindenestül ki is van zárva bármi jutalomból?*[13] Ám önmagában az adásvétel privilégiuma (kivált, amióta a jogcímeket általánosan garantálni ígéri a regiszterek fokozatos bevezetése) a legerősebb indíték lesz idehozni a zsidók leggazdagabbjait: mert demonstrálható, hogy az

[13] Etenim cum pro sua Patria pauci post genus hominum natum reperti sint, qui, nullis praemiis propositis, vitam suam hostium telis objecerint; pro aliena Republica quemquam fore putatis qui se opponat periculis, non modo nullo proposito praemio, sed etiam interdicto. Cic. *Orat pro L. Corn. Balbo [M. Tulli Ciceronis Pro L. Cornelio Balbo oratio ad iudices,* X. 26], cap. 10.

ingatlan tulajdon hiánya, nem valamiféle képzelt átok vagy más nevetséges képzelgés a valódi oka, hogy azoknak a hatalmas vagyonoknak, melyekre gyakran szert tesznek, egyike sem száll, vagy csak ritkán a harmadik nemzedékre, mert lebegők és lehorgonyzatlanok, ami megakadályozza a családjukat abban, hogy tekintélyessé váljanak, s következésképp megfosztja őket attól a hiteltől és tekintélytől, melyre minden derék ember oly dicséretes módon törekszik.

XIX.

Húzzunk hát hasznot, mint bölcsen tettük más dolgokban is, abból, hogy némely más nemzet hamis mércével mér, s ne hagyjuk, hogy rászedjen bennünket a politika vagy a jámborság valamely csalárd ürügye – mert említhetnék egy bizonyos várost, ahol a főkolompos lelkész, mikor jó véleménnyel lévén az állapotokról a zsidók ott megtelepülni szándékoztak, oly szenvedélyes szónoklattal kelt ki a kereszt ez ellenségeinek befogadása ellen, s úgy fölkorbácsolta az emberek buzgalmát (jobban mondva dühét), hogy azzal a magisztrátus már nem mert szembeszállni – jele ez a gyatra kormányzatnak. Az erre föl visszakozó zsidókat igen tisztes feltételekkel és széles körű privilégiumokat fölajánlva meginvitálta egy szomszédos város, amely jelen pompáját nem kis részt ezeknek az embereknek köszönheti. Az előbbi város gyalázatos hitszónoka pár évvel később meghalván bizonyos iratok világosan föltárták, nem isteni sugallat, hanem a másik várostól kapott járadék volt az ok mind a mennydörgő prédikációkra és lélekemlő szónoklatokra, melyek elűzték a zsidókat úgy, hogy vissza se néztek. Hazája irtózattal őrzi a hitszónok emlékét mind ez óráig, de ez késő bánat – s ezért más országok inkább vegyék időben számba, eltűrjék-e az ilyen gyújtogatókat akár ebben, akár más ügyekben, és tegyék a dolguk, hisz biztosak lehetnek abban, hogy a bérencek nem kockáztatnak, és nem is fáradoznak ingyen, és mert nem kisebb bizonyossággal fedezhető föl, ki fizeti őket, ha megfontoljuk, ki nyer és ki veszít az emberek megtévesztésében elért sikerükkel.

XX.

Elidőzhetnék számos más, nem kevésbé meggyőző érvnél a zsidók mellett, mint amilyenek az eddig elmondottak voltak – ám nehogy azt gondolja bárki is, hogy amit honosításuk hasznos és biztonságos voltáról állítottam, az (bár becsületes elvekből, de) rítusaikat és szellemüket illető tudatlanságból fakadt, holott azokkal voltaképp nem keveset fáradoztam, valamint hogy olyan érvekkel szolgálhassak, melyeket itt szántszándékkal elhagytam, kellő időben közzéteszem egy olyan értekezés olasz nyelvről való fordítását, amelyet 60 évvel ezelőtt írt Simon

Luzzatto, a híres rabbi.[14] Ezt az írást az enyémmel közelről rokon szándékkal ajánlották a legfenségesebb velencei köztársaságnak, ahol épp terheket szándékoztak a zsidók vállára helyezni, de ez az írás eltérítette ettől a várost. Luzzatto rendkívüli tudású és biztos ítéletű férfiú volt, éles elméjű és nem közönségesen ékesszóló, amiből kitűnik, hogy a zsidók nem voltak mindig híján a rátermett férfiaknak, bár ő maga is jó okokkal szolgál arra nézve, miért nem akadnak nagy számban közöttük ilyenek ma, ami bármely más néppel is megtörténhetnék hasonló körülmények között. Nem vágok elébe annak, amiről oly okosan értekezik az emberek, a kereskedelem, a pénz vagy a hivatalok körforgása és más effélék tárgyában; és nem akarok kitérni azokra a különféle cáfolatokra sem, melyekkel igen hihetően és nem csekélyebb tehetséggel nemzete védelmére kel a legkülönfélébb rágalmakkal és előítéletekkel szemben. Általában az ünnepelt történész, Cornelius Tacitus rágalmaitól védelmezi őket, kivált pedig háromfajta ellenségtől, amelyekre minden országban múlhatatlanul ráakadtak. Először is ott vannak a vakbuzgók, akikhez a papok és a hipokriták sorolhatók; másodszor a politikusok, értve ezen a korrupt államférfiakat és a magánérdek hajhászait; és harmadszor a csőcselék, melyet a vallás vagy a közjó köpönyegében a másik kettő mozgat, lelkesít föl és bolondít, saját sötét céljainak minél jobb szolgálatára.

XXI.

Ám, és ez még inkább érdemes a meggondolásra, Luzzatto arra is rámutat, hogy a zsidók nemcsak a mi időnkben nem tolakodók, de soha nem is késztette őket semmi vallásuk fegyverek által való terjesztésére; és az emberiesség és a más nemzetek iránt mutatott kölcsönös baráti indulat kötelmei alól sem érezték soha fölmentve magukat vallásuk számlájára róhatóan. Mit több, ha ezek az állítások megállnak (és nem kétlem, hogy megállnak), bátran megszabadulhatnak gyötrelmeiktől azok, akik oly fellengzősen fáradoznak, hogy bemutathassák, a zsidó vallás nem minden időkre és minden vidékre termett, amit, úgy tűnik, hitvallói soha nem állítottak; úgyhogy ezek a hitvitázók saját árnyékaikkal hadakoznak, vagy saját fegyverzetükkel ruháznak föl valami ellenfelet, hogy csak annál könynyebben legyűrjék. Luzzatto határozottan állítja, hogy vallásuk zsidó vallásként, avagy a természetjogtól megkülönböztetetten tekintve egyedül saját népükre és köztársaságukra volt szabva; úgyhogy sohasem parancsoltatott meg nekik, vezessenek be másokat is sajátos rítusaikba és ceremóniáikba, bár mindenütt örömmel hirdetik fennhangon a világnak az isteni jóságot, bölcsességet és hatalmat, mindazoknak az emberi kötelességeknek és Isten más attribútumainak a révén, melyek a természetes vallást alkotják. A *Ótestamentum* számtalan szö-

[14] [Simone Luzzatto: *Discorso circa il stato de gl'Hebrei et in particolar dimoranti nell'inclita città di Venetia*, 1638. Az ígért fordítás nem készült el.]

veghelye közt, amelyek e tan mellet szólnak, idézi Malakiás első fejezetének tizenegyedik versét, melyben ez a próféta Jehova nevében azt mondja: *Hiszen napkelettől fogva napnyugotig nagy az én nevem a pogányok között, és minden helyen tömjénnel áldoznak az én nevemnek és tiszta ételáldozattal! Bizony nagy az én nevem a pogányok között! azt mondja a Seregeknek Ura.* Az érdemi igék itt nincsenek kimondva (a héber nyelv egy általános szokása szerint), a zsidók ezt jelen időben toldják ki, a keresztények jövő időben, úgyhogy ahol egyikük azt olvassa, *nagy az én nevem a pogányok között* vagy *tömjénnel áldoznak az én nevemnek*, ott a másik azt, hogy *nagy* lesz *az én nevem a pogányok között*, és *tömjénnel* fognak áldozni *az én nevemnek*, ahol is igazságot kell szolgáltatnom angol fordítóinknak, becsületükre legyen mondva, ebben a szakaszban, ahogy néhány másik hasonló természetűben, a *shall* igét más betűkkel rendelték kinyomtatni, nem lévén megtalálható az eredetiben.[15] Ami engem illet, nem tisztem megmondani, melyik hívebb az eredeti elgondoláshoz, vagy szolgálja valamelyik elfogadott feltevést, csak az, hogy hangot adjak a zsidók bevett véleményének az idegenek vallási állapotát illetően, mire is ők az Ótestamentum számos más szöveghelyéből is következtetnek, végtelenül nagyobb könyörületességgel, mint a keresztény tömeg, amely kivétel nélkül elátkoz mindenkit, akihez nem jutott el az *Ó-* vagy az *Újszövetség*, az utóbbi közzététele óta az előbbi követőire is kiterjesztve ugyanezt a kegyetlen ítéletet. Aki keresztények a pogányok üdvözülését lehetségesnek tartják, csak kevés rendkívüli személyiségnek tartják fönn ezt a privilégiumot, és eszméjükhöz rendszerint a paradox intelmek egész kíséretét szegődtetik el, s ez a nagy mértékletesség hitványságukra vall.

XXII.

Az biztos, másfelől, hogy a zsidók sohasem zárták ki a mennyből az erényes idegeneket, ugyanúgy nem, ahogy a pogányok egyetlen csoportja sem más népeket vagy az összes népet. Az egész emberi nemből egyedül néhány keresztény teremtette meg az elkárhozás teológiáját, mintha csak vallásuk hasznos vagy szükségszerű volta bizonyíthatatlan volna nélküle – s egymással sem könyörületesebbek ők, az övéi kivételével ki-ki szó szerint kiátkozván a többi kereszténytyt; s még azok a közösségek is, amelyek nem ezt a durva nyelvezetet használják, kinyilvánítják, hogy mind a többiek állapota legalábbis nagyon kockázatos, és ha

[15] [For from the rising of the sun even unto the going down of the same my name *shall be* great among the Gentiles; and in every place incense *shall be* offered unto my name, and a pure offering: for my name *shall be* great among the heathen, saith the LORD of hosts. – Mal 1:11, a King James-biblia fordítása. „Hiszen napkelettől fogva napnyugotig nagy az én nevem a pogányok között, és minden helyen tömjénnel áldoznak az én nevemnek és tiszta ételáldozattal! Bizony nagy az én nevem a pogányok között! azt mondja a Seregeknek Ura!" (Károli fordítása követi a héber eredeti jelen idejű megfogalmazását.)]

szóban nem is, de voltaképpen a maguk fajta kiválasztottakra korlátozzák az üdvösséget. De Luzzatto (meg ne feledkezzünk róla) összes hittestvérével egyetemben arra a következtetésre jut mind a dolog természetéből, mind a fentebb idézetthez hasonló szakaszokból, hogy bár a zsidók kapták a vallás legjobb formáját, melyhez Júdeában megtérítették – nem erővel – szolgáikat és a közöttük élni szándékozó idegeneket, de a maradék világ sem maradt kinyilatkoztatás, csodák és próféták híján, amint az Melkhisédek,[16] Bálám,[17] Jethro,[18] Jób példájából látható; és (szerintük) Naómi sem győzködte volna Ruthot, a menyét, hogy térjen vissza saját népéhez és isteneihez,[19] ha meg lett volna győződve róla, hogy nincs üdvözülés a zsidó egyház sáncain kívül. Csak annyit még e tárgyról, hogy a zsidók könyveikben is vallják, amit sok tanult rabbi szájából hallottam megerősíteni magam is, tudniillik hogy ha ma korlátlan birtokában volnának régi kormányzatuknak és országuknak, akkor sem törekednének az egész világot a maguk teokráciájának hívévé téríteni, a többi nemzet nem lévén érintve megemlékező rítusaikban, melyek sajátlagosan az izraeliták történetéhez kapcsolódnak. A pészah ünnepe Egyiptomból való megmenekülésükre emlékezik, és csak az ő megmenekülésükre; a sátrak ünnepe sátrakban laktukra a pusztában, és hasonlóképp a többi. Még legközelebbi szomszédaik közül is csak nagyon kevesen jöhetnének könnyűszerrel évente háromszor Jeruzsálembe, s van több hasonló parancsolat, melynek mások képtelenek engedelmeskedni – amiért úgy gondolják, csoda volna, ha vallásuk az egész világot érintené. És ezért nem várnának el többet a Júdeán kívül élő maradék emberiségtől, mint hogy utálattal kerüljék a holtak imádását a bálványimádás minden más fajtájával egyetemben, fogadják el és tiszteljék a legfőbb lényt, avagy első okot, és engedelmeskedjenek a természet törvényének mint életük és erkölcseik illő szabályának. Ha az egész világ romlatlan formában ezt a hitet vallaná, és lelkiismeretesen követné ezt a gyakorlatot (kísérje bármely rítus, ha nem kegyetlen, tisztátalan vagy gyalázatos), a zsidók nemcsak hogy lehetségesnek tartanák az üdvözülésüket, de mintegy a hittestvéreikként tekintenének rájuk, még ha nincsenek is sajátos kinyilatkoztatás birtokában, és mindig is tartózkodnának attól, hogy bármiképp megsértsék a hitüket, amit valóban senkinek nem volna szabad megtennie senkivel, semmi esetben – és a zsidóknak ellentmondást nem tűrően parancsolja törvényhozójuk, hogy *ne szidalmazzák a más nemzetek isteneit*.[20]

[16] [1Móz 14:18–20.]
[17] [4Móz 22.]
[18] [2Móz 3:1.]
[19] [Ruth 1:15.]
[20] Exod 22, 28 [Thou shalt not revile the gods, nor curse the ruler of thy people. – a King James-Biblia fordítása; „A bírákat ne szidalmazd, és néped fejedelmét ne átkozd." – 2Móz 22:28. Ennek a helynek már a rabbinikus hagyományban három különböző értelmezése van; lényegében ugyanezek jelennek meg később a kora újkori keresztény interpretációkban is. Az egyik szerint, amely megfelel Toland véleményének, valóban más népek isteneiről van szó. Károli fordítása, valószínűleg Kálvin álláspontja alapján (lásd pl. *Nagy Institúció*, IV.20.4) a

XXIII.

Csak röviden érintem a vita ilyesfajta pontjait, s (ez alkalommal) nem is mintha foglalkoztatna a kérdés, hanem mert egyenesen ama honosítás mellett szólnak, melyet javaslok, hisz ez a tanítás jóval ártalmatlanabbnak és barátságosabbnak mutatja a zsidókat, mint azt róluk általában képzelik, mindenestül eloszlatva a félelmet az áttérítésektől. S e nélkül a fontos magyarázat nélkül, nem kétlem, ennek a védőbeszédnek a megjelenése nyomán furcsa történeteket kellene hallanunk a judaizáció veszedelméről olyanok szájából, akik lelkük mélyén egy szót sem hisznek belőle. A szerzőt, ez a legkevesebb, úgy mutatnák be, mint aki nagyon is okot ad a gyanúra, és örüljön, ha nem vettetik alá a legszigorúbb vizsgálatnak. De hát ismerjük ezeket az embereket, és ezért igencsak kevésre becsüljük kifogásaikat. Úgyhogy ez alkalommal rájuk hagyva, hadd számoljanak be cselekedeteimről a világnak, magam megvallom, ennyit gondoltam szükségesnek megírni a közönség hasznára erről a nem közönséges tárgyról; és ha nem találnék általános tetszésre (ami egyáltalán nem érne csalódásként), hogyne örvendenék akkor is annak a különös elégtételnek, hogy megtettem, amit kötelességemnek gondoltam – mert az emberiesség és a jó természet minden bölcs és becsületes ember szemében bizonnyal jóvá teszi politikai elképzelésem bármi tökéletlenségét. Ami hátramaradt, annyi, hogy mivel Luzzatto könyve telis-teli ókori szerzőkből merített idézetekkel, a margóra illesszem ezeknek a szakaszoknak az eredetijeit, és odaillesszek néhány szükséges magyarázatot is, történetieket és teológiaiakat, de kivált politikai magyarázatokat a Velencei Köztársaság (melynek a könyvet szánták) és brit kormányzatunk különbözőségét illetően, amely utóbbi amaz idők óta sokat változott a javára. Hadd kecsegtessem az irodalomértő olvasót azzal, hogy nem fogja csekélyebb örömét lelni a könyvben, mint a politikus olvasó. Az a fejezet (például), amelyik a zsidók körében virágzó műveltség jelen állapotát tárgyalja, a legtetszetősebb és legértelmesebb értekezés, melyet valaha is olvastam e tárgyban. És sehol másutt nem találhatni méltányosabb és pontosabb beszámolót a doktorok körükben megőrződött három fő rendjéről, azaz először is a rabbikról vagy talmudistákról és tradicionalistákról, másodszor a filozofikus hittudósokról, írásmagyarázókról vagy moralistákról, harmadszor a kabbalistákról vagy a titkok hitvallóiról és a misztériumok magyarázóiról.

Fordította Mesterházi Miklós

világi felsőbbség – itt: a bírák – megnevezésének tekinti az héber szöveg 'istenek' kifejezését; míg a katolikus és egyes újabb protestáns fordítások az istenkáromlás tilalmát olvassák ki a mondatból, egyes számba téve a szót. Nincs olyan elterjedt magyar bibliafordítás, amely – a King James-Bibliához hasonlóan – a Toland által is osztott értelmezésen alapulna. Ezúton fejezzük ki köszönetünket Gábor Györgynek e közismerten nehéz szentírási hely értelmezésében nyújtott útmutatásáért.]

Weiss János

Hegel negyed évezredes születésnapja

Hegel a filozófiatörténet egyik legelismertebb, ugyanakkor legélesebben bírált alakja. Jó másfél évtizeddel ezelőtt Walter Jaeschke ezt írta róla:

> Hegel: a fiatal Karl Marx számára ő képviselte „korunk világfilozófiáját", és még a 19. század végén Carl Ludwig Michelet, az utolsó hűséges követője számára ő volt „a meg nem cáfolt világfilozófus". Már a kortársai is a „német Arisztotelésznek" vagy a „német Proklosznak" nevezték […]. És a másik oldalon: Schopenhauer szemében „sarlatán" volt – és ezen kívül még sok minden más csúnyaságot is elmondott róla. Friedrich Schlegel egy kasztrált Fichte-majmolót látott benne, akinek „abszolút semmi érzéke sincs az isteni iránt". Schelling is az állatvilághoz fordult: Hegel egy a „majomszerűségbe" lecsúszott, teljességgel prózai és „tagadó szellem", aki persze „mulatságos is tud lenni, mihelyt megfeledkezik a maga negálásairól." (Jaeschke 2003. 9.)

Nehéz megítélni, hogy az elítélő hangok ma még mennyire vannak jelen; de az teljesen természetes, hogy a nagy születésnapi ünneplés alkalmából ezek háttérbe szorultak. Ugyanakkor a megjelent könyvek nem is egyszerűen dicsérnek és dicsőítenek, inkább különböző megközelítési, tanulmányozási módokat javasolnak. És mindig azt kérdezik, hogy mi Hegel aktualitása, mit mond nekünk negyed évezredes távolságból. A válaszok nagyon szóródnak, nem is vállalkozom az egységesítésükre. Mindenesetre ezek a könyvek egy nagyon széles közönséghez próbálják eljuttatni Hegelt – s ez kétségtelenül sikerül is nekik.

Micha Brumlik: *Hegels Juden. Reformer, Sozialisten, Zionisten*. Berlin, Neofelis Verlag, 2019. 182 oldal, 22 Euro.

> Ha Kant zsidóság-kritikájából kiindulva egy pillantást vetünk a Kantra következő filozófiák, Fichte, Hegel, Schelling és Schleiermacher koncepcióira, akkor azt mondhatjuk, hogy mindenekelőtt Fichte volt az, aki élesen opponálta a teisztikus gondolatban benne lévő heteronómiát; miközben Hegel még egy sor közvetítésért

> küzd; és aztán az antijudaista Schleiermacher volt az, aki ezt a heteronómia-gondolatot megerősíti; miközben Schelling azon fáradozik, hogy a zsidó vallást a jövő lehetséges vallásaként gondolja el (11).

Ha a német idealizmust a Kant utáni filozófiaként határozzuk meg, akkor a fenti sorok a német idealizmus zsidóságképének megvizsgálására szólítanak fel. A fenti gondolkodók mindannyian teológiát tanultak, így nem lehet meglepő, hogy valamiképpen találkoztak a zsidósággal. Fontos kérdés természetesen, hogy a zsidóságról szóló gondolatoknak milyen helyük van a mindenkori rendszer egészében. Ez a könyv mindenesetre a fenti programot gyorsan leszűkíti Hegelre, és a témának a hegeli összkoncepción belüli helyére már kevés figyelme marad. De az igazi újdonsága az, hogy betekintést ad a hegeli koncepció zsidó folytatóinak elképzeléseibe.

Ha Hegelnek a zsidósághoz való viszonya kerül szóba, valószínűleg nagyon sok embernek a *Népvallás és kereszténység* következő helye jut eszébe:

> Szókratész, aki egy republikánus államban élt, ahol minden polgár szabadon beszélt a másikkal, ahol egy finom urbanitás maga is az érintkezés része volt, még az alacsony rangú csőcselék esetében is, és így […] egy didaktikus hang nélkül, annak látszata nélkül, hogy tanítani akarna, kezdett el egy szokásos beszélgetést, amely mintegy magától adódott, és még Diotima sem tartotta tolakodónak. A zsidók ezzel szemben már megszokták […], hogy nyersebb módon szónokolnak nekik; a füleik már a zsinagógákban hozzászoktak a morális prédikációkhoz és a tanításoknak egy közvetlenebb hangjához. És az írástudóiktól és a farizeusaiktól is megszokták a civakodást, az ellenfél durva cáfolatát; egy olyan valakitől, aki nem volt farizeus vagy szadduceus, egy olyan megszólítás, mint „ti kígyók és vidrafajzatok", sem hangzott túl keménynek. (Hegel 1986. [B. 1.] 48.)

Ez a megkülönböztetés a görög és a zsidó kultúra szembeállítását tartalmazza; mindenesetre a fiatal Hegel itt egy olyan interpretációs sémát használ, amelyet Platóntól vesz át, aki éppen Szókratész és a szofisták között próbál különbséget tenni. A *Prótagorasz* című dialógusban arról olvashatunk, hogy a szofisták általában hosszabb, összefüggő előadásokat tartottak, Szókratész viszont közvetlen beszélgetéseket folytatott. Hegel most ezt a megkülönböztetést fölülinterpretálja, és a szofisták pólusára helyezi a zsidó kultúrát. De egy fontos kiegészítéssel: a vallás lesz az, amely természete szerint megköveteli a tanítást, s ez a tanítás morális. (A vallás végső magja így egy morális tanítás.) Hegel tehát nem az igazi és a hamis filozófiát választja el egymástól, hanem a társadalmi érintkezés kétfajta mintáját: az egyik egy urbánus, egymást kölcsönösen figyelő, egymást kölcsönösen tiszteletben tartó érintkezés. A másik egy föntről lefelé irányuló kommunikáció, amelyben utasítások és szintkülönbségek vannak. Hegel a görögséget és a zsidóságot így a szabadság alapján különíti el egymástól.

Ezután Brumlik Hegel zsidóságképében három korszakot különböztet meg. (1) A zsidóság még más korai töredékekben is szóba kerül; Hegel egyenesen „a zsidó nemzet szomorú történetéről" beszél" (Hegel 1986. [B. 1.] 105). De miért lett szomorú ez a történet? Mert a zsidó nép a legfelső bölcsességre hivatkozva önmagának adott törvényeket, amelyek az egész nemzetet mintha egyetlen kolostorba zárták volna bele. Brumlik erről ezt írja:

> A fiatal Hegelnek a zsidóságra vonatkozó elmélete – ezt nem lehet másképp mondani – puszta antijudaizmus volt, mégpedig abban az értelemben, hogy a zsidó élet nyomorát, amelyet Frankfurtban maga előtt láthatott, nem a külső szorongattatásra és elnyomásra vezette vissza, hanem egy olyan hit belső dinamikájára, amely a szellemet szembeállította a valósággal (18).

(2) A fiatal Hegelnek a zsidóságra vonatkozó véleménye extrém módon negatív volt; de Frankfurtból Jénába áttelepülve lényegesen új tapasztalatokra tett szert. Egyrészt Spinoza filozófiájának tanulmányozása (hozzátehetnénk, hogy Jacobi *Spinoza-könyvecskéj*en keresztül), és másrészt Lessing *Bölcs Náthán* című darabjának elolvasása Hegelt a zsidósággal kapcsolatos véleményének átgondolására kényszerítette. Erről persze nincsenek konkrét dokumentumaink. Brumlik azt veszi észre, hogy az a tény, hogy Hegel *A szellem fenomenológiájá*ban fölértékeli a szolgát és a szolgaságot, nem hagyhatja érintetlenül a zsidóságról kialakított képét sem. Itt áttételesen tulajdonképpen a „zsidó teisztikus világ- és Isten-viszony emancipációs esélyeiről van szó" (Brumlik 2019. 20). Habár nem szabad beleesnünk egy szokványos marxista értelmezés csapdájába sem. Brumlik sokkal inkább azt akarja mondani, hogy végre el kellene tudnunk tekinteni Alexandre Kojève híres értelmezésétől.[1] Kétségtelen, hogy ennek az értelmezésnek volt egy bizonyos marxista bázisa, mert Kojève a szolgában bizonyos értelemben a proletariátus elő-képét látta. Brumlik értelmezése a *Bölcsesség könyvé*ből indul ki: „Hiszen szolgád vagyok" (Bölcs 9, 5).[2] Én vagyok a te szolgád – mondja az Úrnak az imádkozó, aki a hellenizmus korában a maga hitét a bölcsességgel próbálja szintetizálni. Ha most ezt az egész bölcsességi aspektust kikapcsoljuk, akkor azt mondhatjuk, hogy a hit (az ima) az Úr és a szolga viszonyában manifesztálódik. De szolgának lenni nem annyit jelent, mint elnyomva lenni, hanem annyit, mint embernek lenni: „gyönge és rövid életű embernek", akinek a képességei korlátozottak (uo).

[1] „Az orosz-francia filozófus, Alexandre Kojève kétségtelenül az elmúlt évszázad francia szellemi életének egyik legragyogóbb figurája volt. Mintha a semmiből jött volna, amikor alig harmincévesen a párizsi »École Pratique des Hautes Etudes«-ben adott egy bevezetést *A szellem fenomenológiájá*ba, ami hamarosan a francia értelmiség gyújtópontjává vált, Lacantól Bataille-on át Bretonig, és alapvetően meghatározta a francia Hegel-képet." (Thiel 2011. Utolsó letöltés: 2021. április 17.)

[2] A Biblia 1987-es fordítása szerint.

(3) Hegel zsidóságképe újra változik az 1820 körüli években, a vallásfilozófiai és a jogfilozófiai előadásokban. Hogy Hegel messze került a maga fiatalkori antijudaizmusától, azt már az is mutatja, hogy milyen keményen föllépett Jakob Friesszel szemben, aki 1816-ban publikálta *A németek jólétének és jellemének veszélyeztetése a zsidók által* című traktátusát; s ezzel mintegy szellemi táptalajt adott az akkori „diákegyesület-mozgalomnak". Azt is tudjuk, hogy Fries volt Hegel elődje a heidelbergi egyetemen, és elsősorban e miatt az előadás miatt veszítette el állását; Hegel most már Berlinben van, két éve eljött Heidelbergből, és most tartja szükségesnek visszatérni az esetre.[3] Brumlik csak azt idézi Hegeltől, hogy Fries a „laposság hadvezére" (22). De ha közelebbről megnézzük Hegel szövegét, akkor azt látjuk, hogy nem ezért bírálja, hanem: „Ez a fő értelme a laposságnak, egy olyan tudománynak, amely ahelyett, hogy a gondolat és a fogalom fejlődésére ügyelne, mindent a közvetlen észleléstől és a véletlenszerű képzetektől vár" (Hegel 1986. [B. 7.] 18–19). Hegel a közvetlenség követelését utasítja el, amelyben a saját spekulatív módszere elleni támadást látott. Mindenesetre a szintén ugyanebben az időben először megtartott vallásfilozófiai előadásokban Hegel a zsidóságról mint a „szellemi individualitás" vallásáról beszél. S ezt Hegel így jellemzi:

> A szabad szubjektivitás az, ami uralomra jutott a végesség fölött általában, a tudat természetessége és végessége fölött, legyen az fizikai vagy szellemi, úgy, hogy most a szubjektum, a szellem mint szellemi szubjektum önmaga tudatában van a természethez és a végességhez való viszonyában.[4]

Brumliknak igaza van: Hegel itt már nem mond és nem is mondhat semmi rosszat a zsidókról és a zsidóságról. Ezért nem meglepő, hogy ezek az előadások oly nagy hatást gyakoroltak számos zsidó fiatalemberre és leendő értelmiségire, mint például Heinrich Heinére és Eduard Gansra.[5]

[3] Feierrede des Professor Fries an die Teutschen Burschen… In *Oppositionsblatt oder Weimarische Zeitung*. 1817. Nr. 257. Vö. Hegel: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (Hegel 1986. [B. 7.] 18. [lábjegyzet]).

[4] Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion. II*. (Hegel 1986. [B. 17.] 9.)

[5] Mivel a recenzió egésze a Hegel-irodalomra összpontosít, ezért az ifjúhegeliánus, zsidó Hegel-tanítványokról szóló fejtegetéseket (amelyek pedig a könyvnek kb. a felét teszik ki) itt nem tárgyalhatom, de a neveket mindenesetre soroljuk föl: Eduard Gans, Heinrich Heine, Karl Marx, Nachman Krochmal, Moses Hess, Samuel Hirsch. Közülük (filozófusként) a leghíresebb Karl Marx lett. Marxnak a zsidósághoz való viszonya érdekes és nagyon összetett kérdés, amivel itt szintén nem tudok foglalkozni.

Dietmar Dath: *Hegel. 100 Seiten*. Stuttgart, Reclam Verlag, 2020. 102 oldal, 10 Euro.

A Reclam Verlagnak van egy sorozata, melynek címe: *100 Seiten*. Ennek kötetei egy szerzőről vagy egy témáról szóló rövid, eligazító bevezetések; az interneten még az szerepel, hogy száz perc alatt elolvashatók. Ez talán túlzás; mindenesetre a sietség nem jó táptalaja sem a könyvírásnak, sem a tanulmányozásnak. De most talán még nehezebb helyzetben vagyunk: sok mindenről lehet beszélni száz, viszonylag kis formátumú oldalon, de Hegelről szinte kizárt. „Amikor az internet 2019 végén megtudta, hogy éppen azzal vagyok elfoglalva, hogy az itt előttünk fekvő kis könyvet megírjam, valaki a twitteren felkiáltott: »Hegelről 100 oldalon, ez nem lehet igaz, ennek nem szabad mennie, és nem is fog menni.«" (1) Talán csak udvariasságból nem így kiáltott fel: hogy lesz egy újságíróból és regényíróból most hirtelen Hegel-szakértő? Diethmar Dath leghíresebb regénye 2010-ben jelent meg, *Deutschland macht dicht* címmel. Egy kritikusa (Christopher Schmidt) ezt írta róla: „Túl sokat a recenzens nem tudott kinyerni a műből […]. Dath megint túl sokat, ha nem mindent, beledob az irodalmi mixerbe, és ebből nem jön ki sokkal több, mint egy »hiperventilláló feuilletonizmus«. Ez a mű végül nem a gyerekeknek szól, hanem egyszerűen »infantilis«."[6] Hasonló problémáim vannak ezzel a könyvvel is. Először is a fiataloknak/fiatalokhoz szeretne szólni: már a fenti idézetben szerepel az internet és a twitter. A kis könyv azokhoz akar szólni, akik már elsősorban ezeken a médiumokon kommunikálnak. A könyv színvonala alapján azt sejthetjük, hogy talán a leginkább a középiskolásokat célozza meg olvasóközönségként. Nekik Hegelt elmagyarázni nehéz lesz, és nem csak azért, mert Hegel sokat írt: „Hegel nem volt fecsegő, így az az állítás, hogy ezt rövidebben is elő lehet adni, mint több ezer oldalon, valóban ellenérzéseket válthat ki" (uo.). Az interpretáció azonban mindig lehetővé tesz egyfajta összefoglalást és lerövidítést is; sőt ez az interpretáció belső sajátosságából adódik. A hegeli életmű nem a hosszával áll ellen annak, hogy egy kis könyvet írjunk róla, hanem a komplexitásával. (Gondoljunk arra, hogy Adorno milyen sokat töprengett arról, hogyan is lehetne, illetve kellene Hegelt olvasni [lásd Adorno 2003. 326–375].) De most itt tartunk: „Aki megvesz magának egy 100 oldalas kis könyvet Hegelről, az Hegel fogalmi apparátusán (mint egy akadémiai puskán) keresztül szeretne valamilyen rápillantást kapni a világra" (4).

De gondoljuk csak meg, vannak Hegelről szóló lexikoncikkek is; és ezek nem is eleve rosszak. Vessünk most egy pillantást a *Killy Literaturlexikon* Hegel-szó-

[6] Https://www.perlentaucher.de/buch/dietmar-dath/deutschland-macht-dicht.html (utolsó letöltés: 2020. október 20.).

cikkére, amelyet Jochen Hörisch írt.[7] Szerinte a hegeli filozófiához így lehet (vagy érdemes) közeledni:

> Hegel filozófiája tárgyilag és formálisan is sok mindent elvár a hallgatóitól. A gondolkodása több általános alapfeltevésével szakít, mindenekelőtt a kizárt ellentmondás tételével, mint ahogy azt Arisztotelész kanonikusan megfogalmazta a *Metafizika* negyedik könyvében, mely szerint „lehetetlen, hogy egy és ugyanaz az állítmány egy és ugyanazon alanyhoz egyszerre és ugyanazon vonatkozásban […] hozzá is tartozzék, meg ne is" (1005 b). Hegel a dialektikus ellentmondás-gondolkodás platóni tradícióját kiszabadította annak retorikai gettójából. (Killy [szerk.] 1988–1993. [B. 5.] 100.)

Hogy ez megfelelő kiindulópont lesz-e – nem tudom.[8] Dietmar Dath mintha ehhez kapcsolódna, ő is a dialektikát állítja előtérbe; de ennek szerinte mindig két oldala van: egy politikai és egy filozófiai (1).

> Hegel a francia forradalom hatása alatt azt próbálta másoknak és magának megmagyarázni, hogy az eltársadalmiasodott emberek (tehát az emberek munkamegosztás-szerűen aktív többsége) és az egyesek különössége között nem egyszerűen – mint ahogy azt a primitív liberális elméletek vélik – egy olyan mechanikus ellentmondás áll fenn, hogy „a társadalom igényei szemben állnak az individuum szabadságával", hanem a szabadság nála csak a társadalomban és társadalom által jön létre (41).

A megfogalmazás bonyolultnak tűnik, de a gondolat egyszerű: a szabadság nem a társadalom ellenében, hanem csak azon keresztül és annak révén bontakozhat ki. Vagyis a politikai-társadalmi világban egy szilárdnak, sőt merevnek hitt ellentétet kell relativizálnunk. (Most csak megemlítjük, hogy ez sem ilyen egyszerű. Axel Honneth írja az egyik tanulmányában: Hegel bevezette „a szabadság harmadik fokát […], amit megkülönböztető módon »objektívnek« [nevezett], és melynek a pontos értelmezéséről még ma is vitatkoznak a szakemberek" [Honneth 2015. 141].) Mindenesetre Dath azt sugallja, hogy a dialektika Hegelnél legeslegelőször a forradalmi események értelmezésére szolgáló modell volt; és így a dialektika eleve forradalmi. Hegel gondolkodásában „mindössze" annyi történik, hogy ez a politikai intuíció egy filozófiai princípium rangjára emelkedik: „Leibniz, Newton és Maxwell a mozgásról és a változásról mondanak dolgokat, amelyeket az általános iskolai matematikával oly kevéssé lehet megragadni, mint Hegel gondolatait az általános iskolai nyelvvel" (28). Kövessük

[7] Hörisch a mannheimi egyetem professzora volt, a szakterülete az irodalom- és médiatudomány. A legemlékezetesebb könyve: *Das Ende der Vorstellung – Die Poesie der Medien*. Vö. Hörisch 1999.

[8] A témáról sok mondanivalója lehetne Rüdiger Bubnernek, lásd Bubner 2020.

csak szép lassan: Hegel ugyanúgy, mint Leibniz, Newton és Maxwell, a mozgásról és a változásról beszél. És ez a beszéd teljesen újszerű, sem az általános iskolai matematikával, sem az általános iskolai nyelvvel nem lehet megragadni. A mozgásról és a változásról beszélni az elmélet komplexitásának növekedését eredményezi. De még ehhez képest is van egy további lépésünk: „De amikről Hegel beszél, azok más típusú változó nagyságok, mint a másik háromnál: történelmileg változóak" (uo.). Eredetileg azt hittem, hogy Dath azt fogja mondani, hogy itt nemcsak a szilárd nagyságok változásairól van szó, hanem a nagyságok (az entitások) is változnak; így bizonyos értelemben a változékonyság változásáról van szó. De ez is súlyos értelmezésbeli problémákat hívott volna életre. Azt mondani, hogy Hegelnél mindig a historikumról van szó, ugyan nem hibás, de a logikai-metodológiai gondolatmenetekben *prima facie* azért elég nehéz belátni. De mindenesetre Dath-nak ez azért kell, hogy a forradalmiság és a dialektika egysége érintetlen maradjon.

Ezután következik a recepció áttekintése. A recepciót ő is ellentmondásosnak nevezi, sőt e fejezet mottója így szól: „I would describe it as invisible darkness" (68).[9] A dialektika recepciójában Marx kitüntetett helyen áll. Ezért a recepció áttekintésének legelső kis fejezete ezt a címet viseli: *A dialektika idealizmus és materializmus között*. Valóban van olyan, hogy materialista dialektika? Ha a hegeli dialektika a szellem közegében lejátszódó folyamat megnevezésére szolgál, akkor az a kérdés, hogy a reális-materiális világban is beszélhetünk-e reálisan létező ellentmondásokról? És ezeket lehet-e egyben látni?

> Marxnál […] a dialektika az ember által gyakorlatilag fölszabadított vagy teremtett gyakorlati alkalmak vagy gyakorlat-lehetetlenségek ellentmondásos függőségeit ábrázolja. Az emberek például egy dolognak tulajdoníthatnak egy árat, ha azt valaki megfizeti; de nem sérthetik meg az energia-megmaradás törvényét, amennyiben a semmiből csinálnak valamit. (72.)

Ez azt jelentheti, hogy csak a társadalmi-történelmi valóságban vannak dialektikus összefüggések, a természeti törvények nem azok. De az a következtetés, amit Dath ebből levont, egyáltalán nem plauzibilis: „Marx a maga gondolkodói tevékenységében felhasználta a dialektikus kategóriákat, amiket Hegel *konstruktívan* és *szintetikusan* alkalmazott, ő *kritikailag* és *analitikusan* használja" (uo.). Lehet, hogy ebben van is valami, de az átmenetet ki kellett volna dolgozni. Ha Marx dialektika-felfogásáról akarunk beszélni, akkor a kiinduló kérdés mindenekelőtt az, hogy Marx koncepciója szerint alkalmazhatjuk-e a dialektikát a társadalmi valóságra, ha nem feltételezzük azt, hogy az eleve ésszerű, sőt kimon-

[9] Chuck Schuldiner (1967–2001), amerikai gitáros, énekes, dalszerző, szövegíró. A *Moment of Clarity* című dal első versszaka: „I would describe it as an invisible darkness / Casting a shadow, a blinding black / Guarded by hope, my soul is kept safe / From the bloody claws."

dottan észszerűtlennek tekintjük. A reálisan meglévő ellentmondások kizárják az észszerűséget. És a materialista dialektika mégsem nélkülözheti az észszerűséget; annak megteremtése felé kell mutatnia. De hogy ennek hogyan kellene kinéznie, azt Marx nem tudta eldönteni: vagy a társadalmi viszonyokat kell alávetni egy olyan elemzésnek, hogy az már közvetlenül implikál egy ésszerű világba való átmenetet, vagy gyakorlatilag dolgoznunk kell ezen az átmeneten, ez lenne a forradalmi praxis. Az egyik esetben a filozófia „kritikai gazdaságtanná", a másik esetben „forradalmi praxissá" alakulna át.[10]

Jürgen Kaube: *Hegels Welt*. Berlin, Rowohlt Verlag, 2020. 592 oldal, 28 Euro.

Az itt tárgyalt könyvek közül ez rendelkezik a leggazdagabb anyaggal. A szerző a *Frankfurter Allgemeine Zeitung* egyik főszerkesztője, aki 1983-tól a berlini Freie Universitäten filozófiát kezdett el tanulni, habár a végén közgazdászként diplomázott. A meghatározó filozófia professzora nagy valószínűséggel Michael Theunissen volt, aki néhány évvel korábban tette közzé főművét, *Seind und Schein* címmel; a könyv tárgya a hegeli *Logika* volt. E könyv kiadói jegyzetében ezt olvashatjuk: „Hegel *A logika tudománya* című műve a filozófiatörténet legkomplexebb alkotása. A komplexitása elsősorban arra épül, hogy a formális struktúrákba materiális tartalmak folynak bele." (Theunissen 1980. 2.) Theunissen ugyan szerepel az irodalomlistában, de a könyvben név szerint nem kerül megemlítésre. A *Logikár*ól szóló fejezet címében mindenesetre ezt olvashatjuk: „a világ legnehezebb könyve" (229). De Kaube még ennél is többet köszönhet a „konstellációkutatás" tradíciójának. Ennek legelső műveként Dieter Henrich *Hegel im Kontext* című, 1971-ben megjelent könyvecskéjét szokás tekinteni. Itt írja Henrich a maga tanulmányairól: „Ezek Hegelt egy kontextusban szeretnék megérteni – először is a saját műveinek kontextusában. Még mindig nem tudjuk, hogy benne argumentálva hogyan mozoghatnánk, hogyan tehetnénk mérlegre alternatívákat a megértéshez, és hogyan deríthetnénk fel a megfelelő okokat." (Henrich 1971. 7.) De a „kontextusnak" már Henrichnél is van egy másik értelme is: „Más vizsgálatokban Hegelt a maga korának kontextusába állítjuk. Sikerülnie kellene, hogy azokat a feltételeket, amelyek alapján a művei létrejöttek, úgy jelenítsük meg, hogy a motívumai világossá váljanak." (Henrich 1971. 7–8.) Tudjuk, hogy ez a kutatási irányzat csak a kilencvenes évek második felében bontakozott ki igazán: számos elfelejtett szerző felfedezése, történeti-mikrológiai vizsgálatok, az egyes gondolatok helyett vitaösszefüggések rekonstruálása.[11]

[10] Ez a kettősség egyébként a marxizmus egész történetét végigkísérte. Ez volt az alapja annak is, hogy a marxizmus szükségképpen „irányzatokra" esett szét.

[11] Ennek a kutatási irányzatnak a legfontosabb könyve: Manfred Frank: *„Unendliche Annäherung". Die Anfänge der philosophischen Frühromantik* (Frank 1997). Ez a könyv azonban nem szerepel Kaube irodalomlistáján. Magyarul lásd Weiss 2007, valamint Bartha–Hrubi (szerk.) 2009.

Ha jól értem, a könyv egyetlen egységben szeretné elmesélni Hegel életének és műveinek történetét. A címben szereplő „világ" szó éppen ezt az egységet szeretné megjelölni. Mindenesetre átfogó értelemben azt lehet mondani, hogy a szerző a konstellációkutatás eredményeit egy publicisztikai narratívába szeretné áttranszformálni. De itt máris pontosítanunk kell: a szó szoros értelmében vett konstellációkutatás nem jutott el 1800-ig, vagyis ahhoz az időhöz, amikor Hegel tulajdonképpeni filozófiai pályafutása megkezdődik. De Hegel életéről így is rengeteg tényismeretünk van; Kaube így mintegy a publicisztika közegében ezt a konstellációkutatást szeretné meghosszabbítani. Így egy roppant érdekes, bár némileg popularizált bemutatást kapunk, amely sokszor terjengősnek, sokszor pedig egyenesen túlírtnak tűnik. De hogyan épül fel az, amit Hegel „világának" nevezünk? Volt a korban egy általános műveltségi anyag (az további meggondolások tárgya lehet, hogy a nagyon fiatal Hegel rendelkezett-e ezzel); voltak az empirikus életkörülmények (Hegel volt diák, házitanító, aztán professzor); és voltak a gondolatai és a művei. A *Hegel világa* ezeknek valamiféle összeilleszkedéséről szólna, anélkül, hogy ok-okozati viszonyokat kellene feltételeznünk.

Nézzük a könyv első (vagy bevezető) fejezetét, amelynek ez a címe: *Mi az idealizmus?* A szónak nyilvánvalóan van egy köznapi és egy filozófiatörténeti jelentése. „A filozófia történetén kívül valakit idealistának nevezünk, aki abban a hitben él, hogy a történelemben végül a jó szándékok és a jó »projektek« fognak győzni" (16). Ezzel a filozófiában nem sokra megyünk: ráadásul itt egy emberről van szó, nekünk pedig egy koncepcióról kellene beszélnünk. És most következzen a filozófiai jelentés:

> A filozófiai idealizmus (Kant *A tiszta ész kritikájá*tól, amely 1781-ben jelent meg, Hegel *A logika tudományá*ig, amely 1812 és 1816 között látott napvilágot) olyan kísérlet, amely az emberi önviszony minden lényeges fogalmát, a természeti és a történelmi jelenségek, valamint a legfontosabb élethatalmak tudományát – vallást, a művészetet, a politikát, jogot és morált – néhány kevés gondolatból próbálja levezetni. És ezeknek az alapgondolatoknak az emberi tudat struktúrájára és működésmódjára kell irányulniuk. Az észlelésünk, a gondolkodásunk és a reflexiónk módját megérteni annyit jelent, hogy a világot a maga egészében ragadjuk meg – ez az idealizmus legfontosabb premisszája. Hegel számára így az idealizmus az ellentétek legyőzését jelenti a tudásban – szellem és világ, lélek és test, én és természet, fogalom és szemlélet. (18–19.)

Ehhez három megjegyzést szeretnék fűzni: (1) Én ragaszkodnék ahhoz, hogy a „német idealizmus" a Kant utáni filozófiát jelenti, és lényegében a kanti koncepció belső koherenciájának megteremtése a cél. Ezt az értelmezést és kutatási irányultságot Carl Leonhard Reinhold (Kant egyik legelső értelmezője) jelölte ki. (2) A koherencia nemcsak a külső elrendezés kerete, hanem mint „szisztematika" a tudományosság kritériuma is. Már Reinhold látott egy bizonyos ellentmondást ebben a kanti megfogalmazásban: „A metafizikához mind ez ideig

nem volt oly kegyes a sors, hogy ráléphetett volna a tudomány biztos útjára, jóllehet régebbi minden más tudománynál" (Kant 2004. 31). Ha a filozófiának ilyen méltósága van, akkor neki magának kell megmondania azt is, hogy *mi* a tudomány lényege. (3) Kaube jól érezhetően (és Dath-hoz hasonlóan) a dialektikát szeretné a hegeli koncepció középpontjába állítani, és ezt úgy értelmezi, mint a fogalmak közötti ellentétek meghaladását. De ez csak ahhoz elég, hogy a dialektika aspecifikus és viszonylag parttalan meghatározásához jussunk el.

A kontextusok fölvázolására vonatkozó megközelítés a leginkább Hegel frankfurti korszakának bemutatásakor érvényesülhet; ekkor Hölderlin közvetlen közelében élt.[12] Az ezt tárgyaló fejezet alcíme: *Hegel Hölderlinnel és Hölderlin nélkül Frankfurtban*. A kiindulópont a berni provincializálódásból való kiszakadás:

> Amíg Hegel Bernben élt, a két barátja nagy előrelépéseket tett. Schelling 1794-ben publikálta *A filozófia lehetséges formájáról általában*, 1795-ben pedig *Az énről mint a filozófia princípiumáról* című könyveket. […] Hölderlin viszont egyszerre három műfajban is dolgozott; költeményeket írt, de a termékenysége egy kicsit akadozott, feltehetően azért, mert a tübingeni időszakának himnuszait […] röviddel később túlzottan elvontnak, és még az is lehet, hogy túlzottan himnikusnak tartotta. (105.)

A filozófiatörténet szokásos ábrázolása szerint Hegel a Hölderlinnel való intenzív érintkezésben vált filozófussá. (Kaube ezt egy fejezettel később a Jénába való kinevezéshez köti.) Tudjuk, hogy ennek a korszaknak a legfontosabb dokumentuma *A német idealizmus legrégebbi rendszertöredéke* volt. Kaube azt mondja róla, hogy ez az egész filozófiatörténet legtöbbet kutatott dokumentumai közé tartozik – és ebben alighanem igaza van.[13] A kutatók abban egyetértenek, hogy ez valaminek a vázlata, és az is biztos, hogy Hegel kézírásában maradt ránk. A program egy „esztétikai filozófiáról" szól, a filozófiai esztétika helyett. A leghíresebb mondatai:

> A filozófusnak ugyanannyi esztétikai erővel kell rendelkeznie, mint egy költőnek. Az esztétikai érzék nélküli emberek a mi betűfilozófusaink. A szellem filozófiája *esztétikai filozófia*. Az ember nem lehet szellemmel telített, még a történelemről sem lehet szellemesen okoskodni – esztétikai érzék nélkül. (Hegel 1986. [B. 1.] 235.)

De az, hogy Hegel kézírásában maradt fenn a szöveg, még nem jelenti azt, hogy valóban ő lenne a szerző. Kaubénak is megvannak a maga kétségei: „Ezek Hegel gondolatai? A Hegel-kutatók annak tartják őket, a Hölderlin-kutatók Hölderlin stílusát vélik fölfedezni, a Schelling-kutatók pedig Schellingben látják a

[12] Hegel és Hölderlin kapcsolatáról szól Dieter Henrich már említett könyvének egyik legjelentősebb tanulmánya is.

[13] Összefoglalásként lásd Schäfer 2011. 13–37.

szerzőt" (119). Ennek szétszálazásába most nem tudok belemenni;[14] de az biztos, hogy egy „esztétikai filozófia" programja Hegeltől meglehetősen idegen, addig ugyanis elsősorban teológiai és társadalomfilozófiai kérdések érdekelték, és a barátainak kontextusában valószínűleg nem volt abban a helyzetben, hogy ő fogalmazzon meg egy közös programot. Kaube egyáltalán nem használja Lukács György nagyszabású monográfiáját *A fiatal Hegel*ről. Igaz, hogy Lukács elemzései sok szempontból elavultak, de amit Hegel frankfurti korszakáról mond, annak igazságmagva aligha vitatható:

> Hegel frankfurti feljegyzéseit és töredékeit épp azért nehéz helyesen értelmezni, mert ez az átmenet többnyire rendkívül váratlan, közvetítés nélküli, levezetetlen. Hegel frankfurti korszakának gondolatmenetei, éles ellentétben mind korábbi, mind pedig későbbi fejlődésével, csaknem minden esetben egyéni színezetű élményekből indulnak ki; stilisztikai szempontból magukon viselik mind a személyes élmény szenvedélyességének, mind zavarosságának és tisztázatlanságának jegyeit. (Lukács 1976. 114.)

(Ugyanakkor Lukács elfogultságai is jól, talán túl jól érezhetőek: Hegeltől távol kell tartani mindenféle irracionalitást.)

Kaube könyvének a legjobban sikerült részei azok, amikor valamilyen élettörténeti váltást próbál bemutatni: ezek közül is a legjobb Hegel Jénába érkezésének a leírása: milyen szellemi élet volt akkoriban Jénában, mitől lett Jéna kulturális központ, milyen szerepet játszott ebben Goethe, és ő hogy viszonyult Hegelhez? De még ennél is érdekesebb Hegel habilitációs eljárásának részletes bemutatása.[15] Mindenesetre Jénában (vagy közvetlenül a Jénába érkezés előtt) Hegel gondolkodásában lejátszódott egy fordulat, amelyről ő maga is beszél egy 1800. november 2-án Schellinghez írt levélben: „A tudományos művelődésemben, amely az emberek alárendelt szükségleteinek tanulmányozásával kezdődött, a tudományhoz kellett tovább mennem, vagyis a fiatalkori ideálnak egy rendszeren belüli reflexiós formává kellett átalakulnia" (Hegel 1952. 59). Kaube döntően annak próbál utánajárni, hogy mit jelentett a „rendszer" szó ebben az időben (pontosabban: ettől az időtől kezdve) Hegel számára. Tudjuk, hogy ekkoriban Schelling is gyakran használta ezt a kifejezést. A rendszer-építés lényege Hegel számára a következő:

> Hegel jénai gondolkodásának kiindulópontja az egyoldalúságok kritikája. Ez pedig a rendszeralkotás irányába mutat. A tudattól, a természettől, a moráltól vagy a művészettől, gondolta ő, sohasem lehet eljutni az egész filozófiájához. „Az igaz az

[14] Én több mint húsz évvel ezelőtt Hölderlin szerzősége mellett érveltem, lásd Weiss 1998. 180–201.

[15] Tudjuk, hogy Dieter Henrich a levéltárakban már utánanézett a professzori kinevezések feltételeinek, amikor arra volt kíváncsi, hogy Hölderlinnek lettek volna-e esélyei 1794 tavaszán egy jénai professzori kinevezésre.

> egész" mondat ezért nem a világ állapotának dicséretét jelenti. Sokkal inkább a tudomány penzumának leírására szolgál, amely nem tud kitérni az elől a tény elől, hogy a világunk olyan, hogy megköveteli az összes differenciálódás és összekapcsolódás megértését. (158.)

Ezzel eljutottunk *A szellem fenomenológiájá*nak fölvezetéséhez; az idézett mondat ugyanis e mű egyik kulcstézise: „Az igaz az egész. Az egész pedig csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg. Az abszolútumról azt kell mondani, hogy lényegileg *eredmény*, hogy csak a *végén* az, ami valójában; s éppen ebben áll természete." (Hegel 1979a. 18.) Vagyis, aminek a vonatkozásában azt mondjuk, hogy az igaz az egész, az az „abszolútum". De Kaube éppen ezzel a fogalommal nem foglalkozik, mert a dialektika lényegét általában a fogalmak közötti ellentétek, feszültségek, kölcsönös tagadások lebontásában látja.

Ugyanakkor a könyv elemzéseinek egyik legfontosabb aspektusa, hogy komolyan veszi a *Fenomenológia* „pedagógiai koncepcióját": Hegel a filozófiába megpróbálta belevonni a filozófia átadásának praxisát is. De hogyan is működött ez? Kaube most gondosan összegyűjti a hegeli filozofálással szembeni kortárs elégedetlenkedéseket: az első szemináriumának egyik diákja (Bernhard Rudolf Abeken) azt mondta, hogy Hegel még a megszokott, jól ismert fogalmakat is a feje tetejére állítja; Jacobitól ismert az a kifakadás, hogy „bárcsak írna Hegel jobban"; Schiller pedig egyenesen az „előadóképesség hiányáról" beszélt (144, 150, 153).[16] A kötetnek ezt a részét a későbbi Hegel-kutatás már nem felejtheti el.

Günter Zöller: *Hegels Philosophie. Eine Einführung*. München, C. H. Beck Verlag, 2020. 128 oldal, 9,95 Euro.

Zöller a müncheni egyetem professzoraként kapott megbízást egy kis bevezető könyv megírására; ő nem kimondottan Hegel-szakértő, de a legfontosabb kutatási területe a 19. századi filozófia. A kis könyv ezzel a felütéssel kezdődik: „Egy negyed évezrednyi távolságban az 1770-es születési évtől, amelyben Beethovennel és Hölderlinnel osztozik […], Hegel egyszerre idegen és jól ismert" (7). Van egy csomó fogalmunk és mondásunk, ami Hegelre vezethető vissza: magában és magáért valóan, az ellentmondások jelentősége, az ész szerepe a történelemben. (Csak zárójelben szeretném megjegyezni, hogy itt nem a hegeli koncepcióról, hanem legfeljebb annak morzsáiról van szó; és a morzsákra való szétesés éppen hogy az elfelejtettségre is utalhat.) Ugyanakkor Hegel igazából „a nyelvének és gondolkodásának nehézségével és sűrűségével" válik számunkra idegenné. Ennek a kis könyvnek nincs más célja, mint hogy Hegelt közelebb hozza hozzánk; megpróbálja megkeresni azt, amivel Hegel ma is megszólíthat minket. De a feladat mégis a teljes Hegel bemutatása; ezért az aktualitás csakis

[16] Ez egy széleskörűen elterjedt vélemény (ítélet vagy előítélet); én élőszóban Manfred Franktól hallottam sokszor – Schellinggel összevetve.

a súlypontkijelölésben és az utalásokban jelenhet meg. Így Zöllernek is válaszolnia kell arra a kérdésre, hogy hogyan kell kinéznie egy filozófusról szóló monográfiának. Erre vonatkozóan minden bizonnyal Kuno Fischer szolgáltatta a mintát. 1901-ben jelent meg a *Geschichte der neuern Philosophie* 8. kötete, ezzel a címmel: *Hegels Leben, Werke und Lehre*. Innen meríti a felosztást Zöller is: az élet helyébe a kor szellemi erővonalainak bemutatását helyezi; a művek helyébe a különböző korszakainak bemutatása kerül (ez Fischernél is szerepel); a tanítás helyett pedig végig veszi a nyomtatásban és a hagyatékból megjelent műveket. De talán még ennél is fontosabb volt Zöller számára Kuno Fischer könyvének következő fölvezető gondolata:

> Ahogy a jelentős könyveknek általában, úgy a nagy filozófiai műveknek és a rendszereknek is megvan a maguk sorsa […]. A hegeli filozófia a 19. század első felében fejlődött ki, és a kezdetének nagysága, a rendszerének az egybehangzósága, az ábrázolásának módszertani taníthatósága és megtanulhatósága egy olyan uralmat biztosított számára, amely egy emberöltőn keresztül, én azt mondanám 1820-tól 1850-ig (hogy kerek számokat mondjak) a világ legtágabb művelődési köreibe is elhatolt. (Fischer 1901. V.)

Zöller tehát nem a biografikus életről, hanem a társadalmi-történelmi szituációról beszél, és ezt néhány dualitás alapján próbálja összefoglalni: felvilágosodás *és* ancien régime, antikvitás *és* modernitás, forradalom *és* reform. Egy ilyen felsorolást nehéz plauzibilissé tenni, de azt el kell ismerni, hogy lehetővé teszi a kor társadalmi valóságának viszonylag szűk térben való bemutatását. Ezután következik a korszakok áttekintése: három korszakról van szó, amelyek különböző városokhoz is kötődnek. A harmadik korszakról ezt írja: „Hegel hatása akkor ért el szélesebb és hosszabb távú hatást, amikor posztumusz publikálták a berlini előadás-ciklusait. […] Hegel berlini előadásai alapjaiban határozzák meg a kései 19., sőt a 20. századi filozófiai-irodalmi műveltséget" (25). Ugyanezt a gondolatot Fischer így fogalmazta meg:

> Hegel munkássága Berlinben évről évre befolyásosabb lett, és a hálás elismerésnek egy olyan teljességét vívta ki, hogy a követői és a barátai a nagyrabecsülésüket nyilvánosan is tanúsítani akarták, és 1826. augusztus 27-én pompázatos ünnepséget akartak csapni. Hegel ezen a napon ötvenhat éves lett, és nem sokkal korábban fejezte be a berlini oktatói tevékenységének tizenhatodik szemeszterét. Ezek a számok nem nyújtottak alkalmat az ünneplésre, nem volt periódusos jelentőségük, de a tiszteletnek és a hálának ilyenre nincs is szüksége. (Fischer 1901. 176–177.)

Hegel lassan ünnepelt államfilozófussá lett; ekkor még öt éve van vissza az életéből, és öt-hat évvel korábban jelent meg ennek a korszaknak az egyetlen publikált műve, a *Jogfilozófia*. Ez is egy előadásjegyzet, és Hegel nem is tudja igazán

indokolni, hogy az *Enciklopédiá*ban kifejtett hatalmas rendszer után ezt most miért is kell kiadni. „E kézikönyv kiadására közvetlenül az a szükséglet késztet, hogy hallgatóim kezébe vezérfonalat adjak azokhoz az előadásokhoz, amelyet hivatalomnak megfelelően a *jog filozófiájáról* tartok" (Hegel 1983. 9). De a Humboldt Egyetemen már nem volt követelmény, hogy az előadások alapjául tankönyvek szolgáljanak; és azt is nehéz lett volna indokolni, hogy miért pont ezt az előadásanyagot kell publikálni.[17] Mindenesetre e könyv előszavában szerepel a következő híres/hírhedt megfogalmazás: „*Ami észszerű, az valóságos; s ami valóságos, az észszerű*" (Hegel 1983. 20). És talán e miatt a mondat miatt a negyvenes évek első felében (jó tizenöt évvel a tervezett pompázatos ünnepség után) Hegelt viharos támadások érik. Erről a könyvről és ennek előszaváról Ludwig Siep ezt írja: „Hegel *A jogfilozófia alapvonalai* című műve […] – mondhatjuk némi túlzással – rossz időben, hamis politikai szándékkal publikált, és helyenként botrányos előszóval ellátott könyv" (Siep 2005. 5). Zöller szerint azonban ez az ítélet elhibázott: a *Jogfilozófia* nemcsak az a mű, amelynek Hegel a maga nagy berlini népszerűségét köszönhette (a néhány életében publikálatlan előadás mellett), hanem az a mű is, amely ma számunkra a leginkább biztosítja Hegel aktualitását. De ehhez mindjárt a fent idézett, az észszerűség és a valóság összekapcsolására vonatkozó tézist kell közelebbről is szemügyre vennünk. Zöller szerint ez a mondat azért lett olyan botrányos, mert a hegeli kategóriákat a köznapi szavak jelentéseivel azonosították. Hegelnél azonban mind a valóságnak, mind az észnek speciális jelentése van.

> A *Jogfilozófiá*ban és speciálisan annak előszavában a „valóság" alatt tehát nem a dolgok véletlenszerű, lényegtelen és adott esetben teljesen esztelen tulajdonságait kell érteni. A valóságot szűkebb és tulajdonképpeni értelemben a megvalósult észként kell értelmezni. Ebben az értelemben a megvalósulásra irányuló észről és az észszerűségre szabott valóságról szól […] Hegel [fentiekben idézett] híres tétele. (65.)

Ehelyett sokkal inkább arra kell figyelnünk, hogy a *Jogfilozófia* célja az, hogy kidolgozza a társadalmi intézményekben rejlő „racionális magot" – Hegel meglehet nem túl szerencsés szóhasználattal ezt nevezi „észszerűségnek" (uo). A filozófia feladata ennek az észszerűségnek az explikálása; különösen a társadalomfilozófiáról lehet tehát ezt elmondani. „Hogy *mi van*: ezt kell felfogni, ez a filozófus feladata" (Hegel 1983. 21). Zöller szerint Hegel tudja, hogy nem beszélhetünk tökéletes észszerűségről: a valóságot szerinte negativitások, ellen-

[17] A közzététel legkézenfekvőbb magyarázata az, hogy Hegel görcsösen próbálja óvni az *Enciklopédiá*ban testet öltött rendszer érvényességét, így annak próbál ellenállni, hogy a filozófiáról leváljanak a különböző szaktudományok. És egy ilyen szándék éppen a szociológia esetében volt a leginkább érezhető. Auguste Comte már 1822-ben publikálta első fontos dolgozatát, *A társadalom ujjászervezéséhez szükséges tudományos munkálatok terve* címmel (lásd Comte 1979).

tétek és ellentmondások szabdalják keresztül-kasul, s ezeket ő „a valóság komplex konstitúciójához tartozónak tekintette" (66).

De vajon miért lenne ez az aktualitás magja? A kis könyv végén erre is választ kapunk: „A régen leküzdöttnek hitt élet- és gondolkodási formák megváltozott formákban újra visszatérnek, mindenekelőtt a vallásban és a politikában. A modern világ ahelyett, hogy tovább fejlődne és előrelépne, most mintha megállt volna és visszaesne." (122.)

Walter Jaeschke: *Hegels Philosophie*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2020. 431 oldal, 25 Euro.

> Ha van valaki, akinek szuverén tudása van mindenről, ami Hegellel összefügg, akkor az biztosan a bochumi filozófus, Walter Jaeschke, aki szerzőként és kiadóként intenzíven foglalkozott a gondolkodóval és annak kontextusaival. Ha tehát megjelenik egy összegyűjtött előadásokat tartalmazó kötet, amelynek egyszerűen *Hegel filozófiája* a címe, akkor az olvasó azt várhatja, hogy itt egy szolid megközelítést kap ehhez. (Kinzell 2020.)

A könyv címe ugyanaz, mint az előzőekben elemzett kis köteté: csakhogy amíg Zöller össze akarta fogni a hegeli filozófiát egy átfogó kép bemutatásával, addig Jaeschkénél a cím szétszóródik; itt különböző, egymáshoz nem vagy csak nagyon lazán kötődő tanulmányokról van szó. De ez a megkülönböztetés sem működik maradéktalanul: Jaeschke az előszóban megpróbálja a lehető legpontosabban meghatározni, hogy mit érthetünk a „hegeli filozófián". Az előszóban található öt bekezdés, amelyek mind így kezdődnek: „Hegels Philosophie". Ezek közül az első még egy külsődleges meghatározásnak tűnik: „Hegel filozófiája – ez kétségtelenül a nagy fő műveiből áll". (7) (És aztán meglepő módon csak a *Fenomenológiá*t és a *Logiká*t említi; hiányzik az *Enciklopédia* és a *Jogfilozófia*.) Az utolsó meghatározásban viszont már tartalmi leírást kapunk:

> Hegel filozófiája – egy olyan filozófia, amely éveken és évtizedeken át folyamatosan fejlődött. Ha e fejlődésre tekintettel egy eredeti belátást akarunk kitüntetni, akkor ez a szellem fogalma, amelyet Hegel – habár először még sematikusan – az akadémiai oktató tevékenységének első kézirataiban alkotott meg, és a következő három évtizedben tovább konkretizált és tartalmakkal töltött föl. (8.)

Egy ilyen meghatározás azonban inkább egy szisztematikus mű bevezetése lehetne, és nem egy tanulmánykötеté.

Jaeschke könyvéből teljesen hiányoznak az életrajzi elemek; az ő alapvető perspektívája úgy fogalmazható meg, hogy ha a hegeli filozófiáról akarunk beszélni, akkor mindenekelőtt a filológiai kérdéseket kell szemügyre vennünk. Jaeschke volt a szerkesztője a *Gesammelte Werke* Meiner Verlagnál megjelenő 2.

kötetének, amelyben a korai frankfurti írások szerepelnek. Mondhatjuk, hogy ezek Hermann Nohl kiadása óta lázban tartották a Hegel-kutatást.[18] A kötet első tanulmányában Jaeschke ennek a szerkesztői munkának a tanulságait foglalja össze.

> A frankfurti szövegek Nohl-féle kiadásának magja *A kereszténység szelleme és sorsa* című értekezés volt. Ezért merül fel a kérdés: hozzájárul-e az új kiadás ennek a „szellemnek" egy új és jobb megértéséhez? Nos, a választ gyorsan meg lehet adni és elég kemény is: ez az olvasat a jövőben elesik, mert nincs többé *A kereszténység szelleme*. Úgy járt, mint ahogy a szellemek járni szoktak. A korábbi kiadó által útjára bocsátott híresztelésekkel ellentétben Hegel nem írt egy értekezést, még kevésbé egy „művet" ezzel a címmel, mint ahogy nem írt értekezést *Népvallás és kereszténység* vagy *A keresztény vallás pozitivitása* címmel sem. És nem írt *Rendszertöredék*et sem, és pláne nem *A német idealizmus legrégebbi rendszerprogram*ját – az utóbbit már csak azért sem, mert a Rosenzweig által ezzel a címmel ellátott szöveg egyáltalán nem is „rendszerprogram". És ehhez társul még további nehézségként, hogy Hegel nem is tudta, hogy mi a „német idealizmus". (12–13.)

Ez valóban kemény ítélet; és úgy tűnik, alapjában forgatja fel a Hegel frankfurti korszakára vonatkozó kutatásokat.[19] Nem egységes szövegekről van tehát szó, hanem vázlatok és töredékek sorozatáról, amelyek datálása is számos nehézségbe ütközik (egyedül a papír-vízjelek vannak segítségünkre); Nohl ezeket a töredékeket sokszor a témák időrendje szerint rendezte el. Ráadásul a Nohl-féle kiadás tényleg azt sugallja, hogy Hegelt Frankfurtban elsősorban a kereszténység „szellemének" megfejtése foglalkoztatta.[20] Ezzel szemben Hegel ebben az időben intenzíven foglalkozott politikai kérdésekkel, geometriai tanulmányokkal, sőt Schiller *Wallenstein*jéről is írt ebben az időben. De a legfontosabb: Jaeschke úgy gondolja, hogy jól igazolható, hogy Hegelt már Frankfurtban is egy enciklopédikus érdeklődés vezette (31). A kötet eredetileg 2014-ben jelent meg: „Szenzáció volt a bécsi Hegel kongresszuson a hegeli *Akademieausgabe* már

[18] Ugyanakkor láttuk, hogy Lukács egyáltalán nem szerette őket. „Hegelnél sohasem játszanak olyan nagy szerepet kevéssé tisztázott, kimondatlan asszociációk ködébe vesző kifejezések, mint ebben az időben. Az ellentmondásosság élménye, amelyben az ellentmondás mindinkább az élet alapjának tűnik, ebben a korszakban úgy jelenik meg, mint az ellentmondások tragikus megoldatlansága. Nem véletlen, hogy ideig-óráig olyan kategóriák kerülnek abba a pontba, amely körül a világ gondolati meghódítására irányuló kísérletei forognak, mint a *végzet*." (Lukács 1976. 118.)

[19] Az említett értekezések, dolgozatok közül *A kereszténység szelleme* nem jelent meg magyarul, *A keresztény vallás pozitivitása* és a *Rendszertöredék* megjelent (vö. Hegel 1982. 55–107, 137–145). A *Rendszerprogram* fordítása néhány évvel később megjelent a *Magyar Filozófiai Szemlé*ben, vö. Zoltai 1985. 811–812.

[20] És csak itt ragadtatja el magát Hegel néhány antijudaista megjegyzésre. Minden bizonnyal Micha Brumliktól származik az a vélemény, amelyet Jaeschke is megismétel: e megjegyzések alapjául a frankfurti gettóval kapcsolatos tapasztalatok szolgáltak.

régen várt kötetének bemutatója. Ez a kötet az 1797 és az 1800 közötti írásokat, valamint eddig publikálatlan és többnyire datálatlan kéziratokat, kivonatokat és jegyzeteket tartalmaz."[21] Valószínűleg egy filológiai bravúrról van szó; de egyelőre ennek a kutatást megtermékenyítő hatása nem látható.[22]

A hegeli filozófiának az előszóban adott jellemzése, valamint a kereszténység „szellemére" irányított fény a „szellem" meghatározásának kérdését tolja előtérbe.[23] Jaeschke történetileg jó okkal állíthatja, hogy a „szellem" fogalmát Hegel csak a jénai korszakában kezdte el használni; és ott is elsősorban az előadásokon. És aztán az első „nagy fő mű" címe ez lesz: *A szellem fenomenológiája*. Jaeschke tehát azt állítja, hogy Hegel itt vezeti be ezt a fogalmat, de aztán a pontosításával még évtizedekig fog bajlódni.

> A szellem fogalma nem metafizikai fogalom. Ez első pillantásra nem igazán meggyőző. Kevés olyan fogalom van, amely hasonló mértékben lenne metafizikailag és teológiailag konnotált […], mint a szellem fogalma. Ebben áll a vonzereje, de a tőle való idegenkedés is – és mindenekelőtt: ez a félreértésének forrása. (153.)

Az, hogy nem metafizikai fogalom, Jaeschke számára azt jelenti, hogy a „szellem" fogalmának megalkotása Hegel újítása, ilyen pregnáns jelentésben nem szerepel a filozófia történetében. A szerző itt Kantot, Fichtét és Schellinget hozza fel példaként; de itt véleményem szerint egy jóval komolyabb áttekintésre lett volna szükség. (1) Az ebben az időben fontos szerzők közül Jacobi például sokat használta ezt a fogalmat: a szellemet ő olyan „gondolkodó dolognak" nevezte, amely az individuális szellemi képességek összességét tartalmazza. (2) Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszeré*ben – amelynek tanulmányozása a Jénába kerülés előtt Hegel egyik legfontosabb olvasmánya volt – ebben az értelemben beszél „intelligenciá"-ról. És azt lehetne mondani, hogy a szellem mindössze ennek stiláris variánsa.

Ugyanakkor a „szellem" nem is teológiai fogalom: Hegel ezt a fogalmat más értelemben használta, mint a latin *spiritus* vagy a görög *pneuma*. A szóhasználatnak a német nyelvben van egy alapja: a *Geist* (szellem) szónak van két melléknévi alakja: a „geistig" és a „geistlich" (az első inkább a gondolkodásra, a második viszont egyértelműen a hitre vonatkozik). És ezt ugyan elfogadhatjuk, mégis érdemes lett volna egy pillantást vetni Jacob Böhme terminológiai szótárára, aki-

[21] Https://www.ruhr-uni-bochum.de/philosophy/hegeledition_de/works/works.html (utolsó letöltés: 2021. április 17.).

[22] Hogy Lukács véleményét ez megváltoztatta volna-e, abban nem lehetünk biztosak; de az bizonyosnak tűnik, hogy a vallásfilozófiai-egzisztenciális érdeklődés dominanciájának fontos szerepe volt Lukács ítéletében.

[23] „Ha megnézzük *A szellem fenomenológiájá*nak (a szellemről szóló) hatodik fejezetét abból a szempontból, hogy tartalmazza-e a »szellem« valamiféle pregnáns definícióját, akkor azt fogjuk látni, hogy Hegel nem nagyon fáradozik azon, hogy ezt a filozófiája számára centrális fogalmat explicit módon definiálja" (Quante 2007. 175).

nél a „szellem" valóban központi fogalom. „Az ember szelleme nem egyedül a csillagokból és az elemekből adódik, hanem ebben benne rejlik a fény szikrája és Isten ereje is" (Böhme 1977. 52). Az emberi szellem itt elválik a szent lélektől (a szent szellemtől).[24]

Ezután következik a szellem strukturális vonásainak bemutatása, ezek a következők: a szellem egységes, mindig egy bizonyos önvonatkozás jellemzi, és képes az objektivációra (vagyis a manifesztációra). Az első két tulajdonság a szubjektív, a harmadik az objektív szellemre jellemző. S ezzel már minden rendelkezésünkre is áll, már csak egy szintézisre van szükségünk – ez a szintézis az abszolút szellem: „A szellem »objektiválása« önmaga mint egy világ létrehozása, ez az »objektív szellem« objektívvé vált világa, és ez egyúttal az ebben a világban való önvonatkozásának is az alapja" (161). A dolgozat azonban nem éri be ennyivel: azt akarja megmutatni, hogy a „szellem" hegeli fogalmának tisztázása hozzájárulhat ahhoz, hogy összegyűjtsük a szellemtudományok legfontosabb sajátosságait, ami majd a Hegel halála utáni nyolcvan-kilencven évben fogja lázban tartani a filozófiai életet. De azt azért rögzítsük, hogy Hegel nem használta a „szellemtudomány" kifejezését, igaz, beszélt a „szellem tudományáról". Így például a *Logika* egy helyén: ekkor az empirikus pszichológiáról van szó, amelynek a „szellem tudományává" kellene válnia, s ez Hegel számára azt jelenti, hogy filozófiának kell lennie (Hegel 1979b. 380). És így már el is jutottunk e törekvés kritikájához: a Hegel halála után, a szellemtudományokról kibontakozott vitában ezek a tudományok már a filozófiából kiszakadt *szaktudományok*; a filozófia ebben az esetben már csak a módszerrel foglalkozik, és ő maga már régen nem az enciklopédikus-egyetemes tudomány.

IRODALOM

Adorno, Theodor W. 2003. *Gesammelte Schriften*. 5. kötet. Frankfurt/M, Suhrkamp Verlag. 326–375.

Bartha Judit – Hrubi Attila (szerk.) 2009. *A reflexió szabadsága. Tanulmányok a német idealizmusról és a romantikáról*. Budapest, Áron Kiadó.

Biblia 1987. Budapest, Szent István Társulat.

Böhme, Jacob 1977. *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*. Freiburg, Holzinger.

Brumlik, Micha 2019. *Hegels Juden. Reformer, Sozialisten, Zionisten*. Berlin, Neofelis Verlag

Bubner, Rüdiger 2020. *Dialektika mint topika*. Ford. Weiss János. Budapest, Typotex.

Comte, Auguste 1979. *A pozitív szellem*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Helikon.

Fischer, Kuno 1901. *Hegels Leben, Werk und Lehre*. 1. kötet, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung.

Frank, Manfred 1997. *„Unendliche Annäherung". Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt/M, Suhrkamp Verlag.

[24] A hegeli filozófia magyar recepciójának egyik legnagyobb akadálya, hogy a „szellem" szóban nem érezzük a vallási tartalmat: németül – „der heilige Geist" – a szentlelket jelenti; magyarul viszont itt a „lélek" szót használjuk.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1952. *Briefe von und an Hegel*. 1. kötet. Hamburg, Meiner Verlag.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979a. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979b. *A logika tudománya*. 2. kötet. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1982. *Ifjúkori írások. Válogatás*. Ford. Révai Gábor. Szerk. Márkus György. Budapest, Gondolat.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986. *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt/M, Suhrkamp Verlag.
Henrich, Dieter 1971. *Hegel im Kontext*. Frankfurt/M, Suhrkamp Verlag.
Honneth, Axel 2015. A szabadság nem két, hanem három fogalmáról. Ford. Deczki Sarolta. *Replika*. 92–93/3–4. 141–154.
Hörisch, Jochen 1999. *Das Ende der Vorstellung – Die Poesie der Medien*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
Jaeschke, Walter 2003. *Hegel-Handbuch*. Stuttgart, Metzler Verlag.
Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
Killy, Walther (szerk.) 1988–1993. *Literaturlexikon*. Gütersloh–München, Bertelsmann-Lexikon-Verlag.
Kinzel, Till 2020. *IFB-Rezension Hegels Philosophie*. URL: < https://www.academia.edu/41521600 >.
Lukács György 1976. *A fiatal Hegel*. Budapest, Kossuth–Akadémiai.
Quante, Michael 2007. Az elismerés mint *A szellem fenomenológiájá*nak ontológiai princípiuma. Ford. Weiss János. *Kellék*. 33–34. szám. 175–189.
Schäfer, Rainer 2011. *Hegel. Einführung und Texte*. München, Wilhelm Fink Verlag.
Siep, Ludwig 2005. Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. In uő (szerk.) *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Berlin, Akademie Verlag.
Theunissen, Michael 1980. *Sein und Schein*. Frankfurt/M, Suhrkamp Verlag.
Thiel, Thomas 2011. Der rasende Stillstand der Weltgeschichte. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Október 30.
Weiss János 1998. Az esztétikai filozófia programja Hölderlinnél. *Gond*. 17. szám. 180–201.
Weiss János 2007. *Kant után szabadon*. Budapest, Áron Kiadó.
Zoltai Dénes (szerk.) 1985. A német idealizmus legrégibb rendszerprogramja. Ford. Zoltai Dénes. *Magyar Filozófiai Szemle*. 29/5–6. 811–812.

Rózsa Erzsébet

G. W. F. Hegel: 250

Klaus Vieweg: *Hegel. Der Philosoph der Freiheit. Biographie.* München, C. H. Beck. 2019. 824 oldal

2020-ban nemcsak Ludwig van Beethoven születésének 250. évfordulóját ünnepeljük: a német kultúra másik nagy formátumú alkotója, Georg Wilhelm Friedrich Hegel is 1770-ben született. A filozófusok a világjárvány okozta nehézségek ellenére szerte a világon módot találtak arra, hogy megemlékezzenek a stuttgarti születésű sváb gondolkodó sok tekintetben ma is inspiráló életművéről. Hegel pályafutásának utolsó intézményében, a berlini Humboldt Egyetemen a Klaszszikus Német Filozófia Tanszék *5minutenhegel.de* címmel videó-összeállítást tett közzé a születésnapon, augusztus 27-én a világ mintegy 50 Hegel-kutatója részvételével. A Roma Tre Egyetem filozófusai kiállítással és tematikus videó-összeállítással *(HegelNow)* tisztelegtek a német filozófus életműve előtt.

Számos Hegel-kutató publikációkban emlékezik meg Hegel Marx által „groteszk sziklamelódiaként" jellemzett filozófiai örökségéről. Egyikük Klaus Vieweg, a Jénai Friedrich Schiller Egyetem professzora, aki egy vaskos (824 oldalas) Hegel-életrajzot tett közzé az évforduló alkalmából. Könyvét a mindmáig legjelentősebb Hegel-életrajzírónak, a filozófus berlini tanítványának, Karl Rosenkranznak ajánlotta. Vieweg monográfiájában hatalmas ismeretanyagot, értő műelemzéseket, életrajzi adatokban gazdag áttekintést, releváns kor-és eszmetörténeti kitekintéseket kínál az olvasónak. Hegel-ábrázolásának és interpretációjának középpontjába a szabadság-gondolatot állította, amit a könyv alcíme is jelez: *Hegel. A szabadság filozófusa*. A jénai filozófus ízig-vérig hegeliánus, aki nemcsak hatalmas ismeretanyagával, hanem teljes odaadással, mély szenvedélytől áthatott elemzéseivel is meg akarja győzni az olvasót kedvenc filozófusa kivételes nagyságáról és az életmű kiemelkedő jelentőségéről. Vieweg következetesen kortárs filozófusként fogja fel Hegelt, s műveinek gondolatiságát napjainkban is aktuális filozófiai teljesítményként mutatja be.

Ebben az interpretációban nyilván lehetne kifogásolható állításokat találni. A szerző azon meggyőződése, hogy Hegel az 1789-es francia forradalom kiemelkedő politikai és filozófiai jelentősége és a republikánus eszmék mellett élete végéig kitartott, mindenképpen árnyalásra szorul. Hegelt (következetes) republikánusnak tartani meglehetősen nehezen védhető állítás. Vieweg azon tézisé-

nek a valós tartalma is kétséges, hogy a francia forradalomban találjuk meg a hegeli modern szabadság-gondolat igazi gyökerét. Közismert, hogy a jakobinus diktatúra éles vízválasztó volt a francia forradalom megítélésében mind a három tübingeni barát, Hölderlin, Schelling és Hegel számára: e politikai fordulattól kezdve Hegel is a girondisták híve lett. Nemcsak az 1820-as *Jogfilozófiá*ban, hanem már jóval korábban is élesen bírálta a jakobinus terrort.

Arról nem is beszélve, hogy a modern szabadsággondolat, amit a „minden ember szabad" közismert hegeli formulája fejez ki, ennél jóval több jelentésréteget és aspektust tartalmaz. A „minden ember szabad" hegeli gondolata szisztematikus történetfilozófiai elvvé kristályosodott ki, aminek kiemelkedő szerepe lett a világtörténelem menetének hegeli koncepciójában. Mi több: ez a gondolat az életmű alapmotívumává érlelődött, ami azonban más eszmetörténeti, politika- és kultúrtörténeti, valamint filozófiai forrásokból is táplálkozott. Erről Hegel maga világosít fel bennünket például a filozófiatörténeti előadásokban. A „szubjektív szabadság" modern elve visszavezet többek között a római jog személykoncepciójához, aztán Luthernek az ember Istenhez való viszonyáról alkotott megreformált nézetéhez: ettől kezdve „a szabadságot is isteninek tudták". Az ember a tekintély és az engedelmesség világából önmagához mint szellemhez tért vissza, aminek lényege a szabadság. Hite nem mond ellent az élet élvezetének: ettől még lehet jó lelkiismerete – állítja Hegel. A reformáció szubjektivitás-elve mint szabadság-elv tovább él és gazdagodik filozófiai síkon az újkori filozófiában, különösen a „legújabb német filozófia" képviselői, Jacobi, Kant, Fichte és Schelling szabadságfelfogásának eszmetörténeti hagyatékában. A szabadságnak azt a további aspektusát, miszerint léteztek filozófusok, akik nem köteleződtek el állami hivatalnokként politikai rendszereknek, hanem megőrizték személyes és gondolati szabadságukat, Szókratész és Spinoza példáján mutatja be Hegel a filozófiatörténeti előadásokban.

Ám annak az alapvető belátásnak ma is vonzó és ösztönző jelentését és jelentőségét aligha lehet vitatni, miszerint a filozofálás a szabad gondolkodás, valamint a szabad, önmeghatározó és felelős életvezetés tanulása (vö. 17–27). Vieweg elsősorban ebben az értelemben tekinti az életmű alapmotívumának a modern szabadsággondolatot, amelyet az *ész* kanti koncepciójának hegeli átértelmezésével köt össze. Az ész, miként a szabadság, sem csak gondolati alakzat, hanem a valóság struktúráira vonatkoztatott és benne érvényesítendő normatív reflexió.

Ha az egyes életszakaszokat intellektuális életrajznak tekintjük, ahogyan Vieweg teszi, akkor ebben a megközelítésben meggyőző módszertani fundamentumra találunk az élet és a mű szoros összefüggéseinek feltárásához. A stuttgarti gyermekkor és ifjúság (1770–1788), benne a gimnáziumi évek, majd a tübingeni egyetemi évek (1788–1793) is a minél tágabb körű műveltség megszerzésének időszaka, valamint a szélesebb értelemben vett gondolkodás titkainak felismerésében, elsajátításában és kiművelésében való elmélyülés korszaka. Emlékez-

tessünk a stuttgarti gimnáziumi évekből származó, a régi (antik) és a modern művészet lényegi vonásait összehasonlító dolgozatra, amely fontos mérföldkő az ifjú Hegel szellemi fejlődésében (vö. 51–53). Nemcsak esztétikáját, hanem történetfilozófiáját és modernitás-koncepcióját mélyrehatóan befolyásoló belátásoknak a szülőhelye ez az írás. Schiller nyilvánvaló hatása mellett szuverén gondolatokra is bukkanunk. Ilyen gondolat a történetiség hegeli elvének az előrevetítése, amely elv az érett Hegelnél a szellem teljes rendszerét, különösképpen a történetfilozófiát, a társadalom- és politikai filozófiát és az esztétikát áthatja.

Az életműben végbemenő koncepcionális váltás folyamán a „régi világ" átértelmeződik: az antik eszmények időtlenségét, a szép ideálja jegyében fogant műalkotások kivételes egyediségét felváltja a szabadságban való haladás történetfilozófiai elve, amely egyik elméleti fundamentuma a modern (romantikus) művészet alkotásairól és magáról a művészeti korszakról alkotott művészetfilozófiai értékelésnek. A világtörténelem menete szempontjából pedig olyan elv a szabadság, amely előrehaladó megvalósulásában rengeteg áldozatot követel népektől és egyénektől egyaránt. A történetiséghez kapcsolt „minden ember szabad" elve a modern kor társadalmainak a normatív fundamentuma, amelyre alapozva a szellem – és annak az emberi létezés minden szeletében végbemenő mozgásai – egyfajta beteljesülése megy végbe. Olyan ésszerű, valóságos és világi beteljesülés, amely ugyanakkor önmagában rejti és felszínre hozza azokat az ellentmondásokat, amelyek újfajta nehézségeket jeleznek az egyének önértelmezése és önmeghatározása, valamint az életvezetésükben szerepet játszó különféle szociális kapcsolataik egyre komplikáltabb szféráiban. Az egyének szabadságjogai, így a gondolat és a gondolkodás szabadsága, az önmeghatározó életvezetés a modern világ olyan vívmányai, amelyek árnyoldalaira Hegel kezdettől fogva ráirányítja a figyelmet. A szabadsággondolat megkérdőjelezhetetlen nagyszerűsége összekapcsolódik nála a szabadság mint „eszme", „elv" és „jog" társadalmi és életvilágbeli beágyazottságának megterhelő elemeire való figyelemfelkeltéssel. E megterhelő elemekre való reflexióként fogható fel a modern szabadság intézményes és jogi védelme, amelynek rendszerét a *Jogfilozófiá*ban fejtette ki Hegel: elengedhetetlennek tartotta a modern szabadság vívmányai „ésszerű és valóságos" védelmi rendszerének a kimunkálását. A modern világ intézményi szférája jogvédelmi funkciójának legfőbb letéteményese a jogrendet betetőző alkotmány: a szabadságjogok „objektív garanciája". Az intézményes biztosítékok mellett Hegel elkerülhetetlennek tartotta a modern individuum „ingatag tartására" való figyelemfelkeltést. Ebben az összefüggésben merül fel a kérdés, hogy miként válthatja fel a bizonytalanságokkal, belső ellentmondásokkal, meghasonlottságokkal terhelt individuális önértelmezést és a modern egyén szétszakított, elidegenedett létmódját az autentikus és stabil önazonosság és az ezen alapuló életvezetés. Olyan önazonosságról van szó, amely nem zárul önmagába, hanem mindig van társadalmi vetülete, interszubjektív jellege és tartal-

ma, amivel az önazonos egyének életvezetésükben számolnak, és szükséges is, hogy számoljanak. Ebben áll a modern individuum önmeghatározó létmódjának a „szubjektív garanciája".

Kanyarodjunk vissza az egyes életszakaszok intellektuális fejleményeinek követéséhez! A tübingeni teológiai és filozófiai tanulmányokban Hegel osztozik Schellinggel és Hölderlinnel. A közös szoba és a tanulmányok mindnyájuk intellektuális fejlődését meghatározóan befolyásolta. Hegelnek a filozófia felé fordulása ezekhez az évekhez (1788–1793) köthető (vö. 59–96). Ekkoriban Arisztotelész, Platón, Rousseau, Kant, Fichte munkáit tanulmányozza intenzíven. Tübingen után a házitanítói évek következtek Bernben (1793–1796), majd Frankfurtban (1797–1800). A berni és frankfurti években is intenzív kapcsolatot ápol Schellinggel és Hölderlinnel, amit a levélváltások dokumentálnak. A frankfurti években Hölderlinnel újra személyes kapcsolatba kerül. A berni, miként majd a frankfurti házitanítói tevékenység mellett ezek az évek is az elmélyült tanulás és a filozófiai s intellektuális horizont további tágítása jegyében telnek (vö. 106–144). Mindenképpen megemlítendő, hogy a berni évektől kezdve a brit közgazdaságtan új, a későbbiekben kulcsfontosságú érdeklődési területté válik Hegel számára, s ebben egyedülálló az egész kortárs német filozófiában. Olyan súlyú érdeklődési területről van szó, amelynek figyelembevétele nélkül a modernitás hegeli koncepciója sem érthető meg. A klasszikus gazdaságtan tételeinek filozófiai recepciója és a társadalomfilozófiai indíttatású, ökonómiai szempontokkal gazdagított kritikai szemlélet mibenlétének és jelentőségének felismerése és méltatása nélkül a hegeli életműről hiányos és torz képünk lenne.

A frankfurti évek fragmentumaiban felvillan néhány, később kifejtésre kerülő eszme, így pl. az egész életműben kulcsfontosságú egyesítés-gondolat, amelyet Hölderlinnel együtt képviselt (vö. 171–187). Az egyesítés *(Vereinigung)* motívuma körül formálódik ki az a filozófus, akit Paul Tillich a frankfurti előadásaiban (1931–1932) egzisztencialistának nevezett. Az élet meghasonlottságát, szétszakítottságát, az elidegenedést az emberi létezés alapvető egzisztenciális jellegeiként írja le a fiatal Hegel. Ezt a belátást később a modern kor keretfeltételei közzé helyezve, történetileg kontextualizálja és gazdagítja. E keretfeltételek között lesz az életmű egyik alaprétege a modern individuum egzisztenciális és életvilágbeli feltételeinek és mibenlétének a tematizálása. S ebből az interpretációs perspektívából válik érthetővé annak a már említett gondolatnak a jelentősége, miszerint Hegel a modernitás intézményrendszerét, középpontban az alkotmánnyal, a modern egyén szabadságjogainak legfőbb garanciájaként fogta fel.

Frankfurt után a jénai egyetemen, annak virágzó éveiben magántanár lesz (1801–1807). Az első években Schellinggel közösen jelentetik meg a *Philosophisches Journal*t, amelyben Hegel olyan kulcsfontosságú tanulmányokat tesz közzé, mint *A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége* és a *Hit és tudás* (vö. 206–237). A kiadói tevékenység, a tanítás és a habilitálás mellett a rendszer

kimunkálásának célja kerül előtérbe, amit a *Jénai rendszervázlatok* tanúsítanak (vö. 250–255). Ekkoriban válnak el Hegel és Schelling útjai. A jénai korszak kiemelkedő teljesítménye, sokak szerint mindmáig legjelentősebb és korszakalkotó műve *A szellem fenomenológiája*, amely ennek a periódusnak a lezárása egyben. Ez a mű nemcsak a jénai évek, hanem az eddigi filozófiai törekvések összegző alkotása, amelyben a filozofálás kezdetét és természetét újszerű módon tematizálja. Szerinte a filozófiának új tudományos paradigmára van szüksége. Ennek az igénynek a teljesülése először a tudat tapasztalatának tudománya, ennek kimunkálása által lehetséges, amely a tudatot a művelődés révén a tudomány útjára vezeti. Másodszor a megjelenő tudás alakjainak teljességében való ábrázolása és a tudatnak a megjelenő szellemtől a szellemhez mint fogalmi gondolkodáshoz vezető útján lehetséges az új tudományos paradigma kimunkálása (vö. 261–306).

A jénai magántanárságot jövedelem híján kénytelen feladni Hegel. Az életút következő állomása Bajorország: előbb a katolikus Bambergben (1807–1808) újságszerkesztői tevékenységet folytatott, majd a protestáns Nürnbergben (1808–1816) az általa alapított első humanista főgimnázium igazgatói állását fogadta el. Ahogyan a jénai években, Nürnbergben is a filozófiai rendszer alkotásának több kísérletével próbálkozott. Ezek a rendszerkísérletek a későbbi heidelbergi (1817), majd a két berlini (1827, 1830) enciklopédikus rendszer *(A filozófiai tudományok enciklopédiája)* előmunkálatainak tekinthetők. A nürnbergi évek azért is kiemelkedő jelentőségűek Hegel életpályáján, mert itt írta és jelentette meg *A logika tudománya* című korszakos művet. Az első rész *(A lét tana)* 1812-ben, a második *(A lényeg tana)* 1813-ban, a harmadik *(A szubjektív logika vagy a fogalom tana)* 1816-ban jelent meg. *A logika tudománya* (1812–1816) a modern logika mint metafizika eredeti megalapozását kínálja (vö. 361–408). A rendszeralkotás szemszögéből a *Fenomenológia* a tudomány és egyúttal a logika kezdetének a megalapozása, a logika pedig az enciklopédikus filozófia első része. Hegel ambíciója nem kisebb, mint hogy megalapozza a modern logikát, ahogyan Arisztotelész is megalapozta a régi logikát. Az objektivitás és a szubjektivitás ellentéte és egysége jegyében értett és kifejtett logika a szubjektivitás modern elvének a bevonásán és érvényesítésén alapul. A fogalom a szubjektivitás modern elvének a megfelelője, s a modern filozófia, benne a logika, nemcsak az ész, hanem a szabadság tudománya is. Nürnbergben Hegel magánéletében lényeges változás történt: feleségül vette Marie von Tuchert, majd megszületett két fiuk, Karl és Immanuel.

A nürnbergi időszakot a heidelbergi évek (1816–1818) követik. A romantikus Heidelberg fordulatot jelentett Hegel életében: itt kapta meg az első rendes, fizetett professzori állását. Ám alig két évet töltött itt családjával: Heidelbergben érte a meghívás az 1810-ben alapított berlini egyetemre. 1818 őszétől a berlini egyetem rendes professzora, dékánja, rektora volt 1831 őszén bekövetkezett hirtelen haláláig. A berlini évek kiemelkedő műve, *A jogfilo-*

zófia alapvonalai, 1820-ban jelent meg (vö. 464–534). A modern társadalom, gazdaság, politika, jog és életvilág alapelveinek, legfőbb normáinak és intézményeinek ma is inspiráló értelmezését találjuk meg ebben a sok vitát kavaró, rengeteg félreértést előidéző, hosszú ideig és gyakran támadott műben. Ma viszont már nem fér kétség a *Jogfilozófia* korszakos jelentőségéhez: mértékadó műnek számít a kortárs Hegel-irodalomban és azon túl, többek között jogelméleti, politikaelméleti, társadalomelméleti, ökonómiai, gazdaságetikai, családszociológiai tartalma folytán.

A *Jogfilozófia* egyik központi gondolata az állam és a társadalom szétválasztása. Ebben az összefüggésben merül fel a szociális állam eszméje, ami mai elméletek számára is inspiráló gondolat. A klasszikus brit közgazdaságtanra reflektáló meglátások arról tanúskodnak, hogy Hegel önálló és szisztematikus gazdaságfilozófiává formálta az eredetileg olyan szaktudományos-gazdaságtani fogalmakat és fogalmi kapcsolatokat, mint a munka, a munkaképesség, a profit. Hallatlanul merész, de a 20. század második felétől beigazolódott állítása, hogy a modern gazdaság és társadalom „első elve" nem a munka, hanem a szükséglet. Ez a belátás és a szükségletek „rossz végtelenségének" felismerése a fogyasztói társadalom jellegzetességeinek felfedezéséről tanúskodnak. Ez a felismerés még ma sem méltatott teljesítménye a hegeli életműnek. Míg Karl Marx, aki Hegel halála után egyik tanítványánál, Eduard Gansnál tanult Berlinben, a klasszikus kapitalizmus jellegzetességeit tárta fel, addig Hegel a kapitalizmus későbbi fázisának a felismeréséhez is eljutott. A fogyasztói társadalom egyik alapelvének, a szükségletorientált életmódnak a belátása túllép a marxi kizsákmányolás-tézisen. Hegelnek ebben a gondolatában a kapitalizmus rafinált eszköztárának és rejtett, manipulatív működési mechanizmusainak a jellegzetességeire ismerünk. Emellett Hegel a klasszikus kapitalizmus számos olyan vonását is feltárta, amelyeket tisztán közgazdaságtani, szaktudományos szempontból tekintve nem lehet beazonosítani és bemutatni. Ide tartozik például a munkaképesség és a munka megkülönböztetése, amely Marx számára ugyancsak inspiráló hegeli belátás lesz: nem véletlen, hogy *A tőke* első kötetében hivatkozik a *Jogfilozófiá*ra. Megelőzve Marxot, Hegel ráirányítja a figyelmet a szegénység és az ennek nyomán terjedő pauperizmus jelenségeire. Hegel Marxtól eltérően a szociális állam kötelességének tartja, hogy ez ellen fellépjen. S ne csupán szociális támogatással, hanem lehetőség szerint a „saját munka" elve (A. Smith) szerinti életvezetés támogatásával és ösztönzésével. Hegel ezen belátásai nemcsak a korai és a klaszszikus kapitalizmusra érvényesek, hanem a fogyasztói mentalitás felerősítésével bővített és specifikált késői és globálissá vált kapitalizmusra is.

Ha a hatástörténet szempontjából tekintünk az életműre, akkor megállapítható, hogy a *Fenomenológia* mellett, sőt azt is megelőzve a legnagyobb hatást Hegel előadásai gyakorolták, elsősorban az esztétikai és a történetfilozófiai előadások. Hogy Hegel a filozófiai diszciplínák szisztematikus kimunkálásának mestere volt, azt az előadásokon készült hallgatói jegyzetek bőségesen dokumentálják.

Emellett az érintett szaktudományokat is inspirálta, mint pl. az irodalomelméletet. Egy másik példa Eugen Gombrich megjegyzése: szerinte Hegel volt a művészettörténet diszciplínájának a megteremtője.

Önálló monográfiát lehetne írni az életút fenti állomásainak mindegyikéről. Ez különösen igaz lenne, ha ebbe bevonnánk azt a rendkívül kiterjedt ismeretségi kört, barátságokat és ellenségeskedéseket, amit Hegel magáénak tudhatott. A kortársak közül emlékeztessünk a közismert kapcsolatokra, barátságokra, így a Goethével ápolt, egyre mélyülő kapcsolatra, aztán Schillerre, a Schlegel-fivérekre, Jean Paulra, Schleiermacherre, a Humboldt-fivérekre, Felix Mendelsohn-Bartoldyra, Ludwig Feuerbachra, Heinére. A Napóleonnal való találkozás Jénában mély hatást gyakorolt rá, ami történetfilozófiai koncepciójában is lecsapódott: a nagy történelmi személyiségek szerepéről a *Jogfilozófia* utolsó paragrafusaiban találunk hiteles gondolatébresztő belátásokat.

Vieweg biográfiájának komoly értéke, hogy számos dokumentumra támaszkodva Hegelt mint embert és személyiséget is bemutatja, akinek élete nem diadalmenet, hanem törések, újrakezdések, kétségek sokasága kísérte. Példa erre a Jénában 1807-ben házasságon kívül született első fia, Ludwig sorsa. Élete első tíz évét Jénában töltötte: hároméves korában a kiadó Frommann család vette gondozásba. 1817-ben Hegel és családja magához vette Ludwigot. Ám az homályban maradt Hegel fiai előtt, hogy ki is volt Ludwig: Karl és Immanuel meg voltak győződve arról, hogy mostohatestvérük. Csak apjuk és Ludwig halála után ismerték meg az igazi történetet, ami nem nyerte el tetszésüket. Gyanítható, hogy apjuk halála után Karl és Immanuel anyjuk tudtával megsemmisítették az első fiú és az apa levelezésének jó részét, ahogyan Hegel és a nővére kapcsolatának számos dokumentumát is.

Klaus Vieweg monográfiájában Hegel külföldi utazásairól is részletes és élvezetes beszámolókat találunk, mindenekelőtt a feleségének írt levelekben. Hegel felkereste Párizs, Amszterdam, Bécs, Prága művészeti gyűjteményeit, szívesen látogatta az operaelőadásokat és a színházi bemutatókat ezekben a városokban is. Ha tehette, nyaranta elutazott valamelyik kedvelt fürdőhelyre. 1829-ben Karlsbadban volt az utolsó találkozása Schellinggel: együtt ebédeltek, sétáltak, kávéztak. Schelling „rendkívül barátságosnak" találta Hegelt, mintha nem is történt volna meg a jénai szakítás. Hegel pedig arról számolt be, hogy Schellinggel öt-hat napot töltött el a „régi barátságban".

Berlinben a Múzeum-sziget első nagy múzeuma (ma: Altes Museum) 1830-ban nyílt meg, Hegel otthonának (Am Kupfergraben) a közvetlen szomszédságában. A város kulturális élete Hegel számára valóságos kincsesbánya volt: lelkes látogatója volt a múzeumi gyűjteményeknek, időszakos kiállításoknak, operaelőadásoknak, színházi előadásoknak. Felix Mendelssohn-Bartholdy jegyezte fel, hogy Hegel korábban fejezte be egyetemi előadásait, csak hogy ne késsen el az operaelőadás kezdetéről.

A berlini intellektuális körökben ismert társasági ember volt Hegel. Szívesen flörtölt vonzó és értelmes nőkkel, levelezett a kor híres asszonyaival. A nők kedvelték sajátos humorát. Szívesen és hozzáértően válogatta ki és fogyasztotta a legjobb borokat, amelyeket gondosan megrendelt és feljegyzéseket készített róluk. Számos egyéb személyes életrajzi elem és legenda leírását találjuk meg ebben a vaskos kötetben.

Mindent egybevetve, Klaus Vieweg monográfiája sokrétű intellektuális élvezetet kínáló filozófiai és írói teljesítmény, amely nem csak Hegel-kutatók számára információkban és filozófiai inspirációkban gazdag olvasmány.

John Éva

Recenzió Komorjai László *Idő és folytonosság* című könyvéről

Komorjai László *Idő és folytonosság* című könyve izgalmas, fordulatokkal teli, szinte krimiszerű olvasmány. A műben szereplő, illetve a szemünk előtt formálódó gondolati alakzatok eredetisége és szuverén kezelése kifejezett örömet szerez az olvasónak. A könyv metodológiájának változatossága szintén gyönyörködtet – a szerző ugyanis a filozófiában elfogadott módszerek, megközelítések és érveléstechnikák szokatlanul széles spektrumát alkalmazza: egyaránt találkozhatunk nála a filozófiatörténet klasszikusainak hagyományos, szövegelemzéseken alapuló értelmezéseivel, az analitikus filozófiára jellemző szisztematikus, problémaközpontú argumentumokkal, sőt, olyan érvekkel is, amelyek a mindennapi életből vett példák fenomenológiai elemzéseire támaszkodnak.

Ebben a recenzióban mégis csak a könyv Kanttal kapcsolatos gondolatmeneteire fogok szorítkozni. Már első pillantásra is nyilvánvaló, milyen fontos szerepet tölt be Kant a könyvben: nélküle a mű legalapvetőbb problémáit sem lehetne felvázolni, hiszen olyan kérdésekről van szó, amelyeket Kant tett föl először. Komorjai gondolatmenetei is mindig kanti terminológiában megfogalmazott kanti kérdésfeltevésekkel indulnak. Ugyanakkor a könyv egyik legjellegzetesebb vonása, hogy újra és újra átfogalmazza a felvetett kérdéseket. Ezt nem csak az érvelés menetének belső logikája diktálja. Az is jelentős szerepet játszik benne, hogy a gondolatmenet többféle filozófiai tradíción keresztül vezeti az olvasót. Nagyon megtermékenyítőnek tartom ezt a módszert, melynek során az egyik rendszer terminológiájában megfogalmazott kérdésfeltevéseket újra és újra megpróbálja lefordítani, megfeleltetni egy másik terminológiában kidolgozott rendszernek, különösen, hogy kellően reflektált módon teszi. Éppen a gyakori újraértelmezések miatt neveztem a könyvet krimiszerűen fordulatosnak. (Ügyeljünk a „látszólag" szó gyakori előfordulására! Valahányszor szembekerülünk vele, biztosak lehetünk abban, hogy az adott megállapítás a későbbiek során legalább egyszer, de inkább többször is újraértelmeződik majd.)

Némi magyarázatra szorul, hogyan lehet egyetlen szálat kiemelni egy ilyen gazdag gondolatmenetből – mégis úgy fogok most tenni, mintha elsősorban Kant-interpretációval lenne dolgunk, és ebből a szempontból próbálok meg vi-

tatkozni a szerzővel. Az kétségtelen, hogy lehet a könyvet Kant-értelmezésként is olvasni: maga a szerző állítja, hogy bevezetést is kíván nyújtani Kanthoz, sőt, időnként el is helyezi a saját megközelítését a többi interpretáció között (20, 156).[1] De nemcsak lehet, hanem kifejezetten érdemes is Kant-interpretációnak tekinteni a könyvet, és ez akkor is így volna, ha a szerzőnél magánál nem találnánk fogódzót ehhez: egyszerűen azért, mert olyan nagyszerű Kant-elemzésekkel találkozhatunk benne, hogy Kant-kutatók is haszonnal forgathatják. Ráadásul a kanti rendszer központi problémáit tárgyalja: szemlélet és fogalom megkülönböztetését, a tárgyra vonatkozás kérdését, *a priori* és empirikus törvények viszonyát, valamint a fogalmi hierarchiák lehetőségét, a kontrafaktuális káoszhipotéziseket és az affinitás ezzel összefüggő problémáit.

A könyv Kanttal kapcsolatos legáltalánosabb tézise a következő: ha érzékiség és értelem valóban felfoghatók önálló képességekként, ha a fogalmak és a szemléletek valóban egymástól jól elkülöníthető, önmagukban nem észlelhető és csak a tapasztalat keletkezése során összefonódó elemek, akkor a tapasztalatot előre adott, elkülönült és eleve rögzített építőelemeken alapuló, jól fundált struktúrának kell tekintenünk (17, 122, 225).

Komorjai könyvének legfontosabb célja azonban éppen az, hogy megmutassa: a tapasztalat szerkezete nem ilyen. A diszkrét, előre adott elemekből levezethető tapasztalat elképzelésével szemben egy önálló, kontinuitáson és körkörösségen alapuló modellt dolgoz ki. A tapasztalat új megközelítése kontinuitásra épül, amennyiben a korábbi elméletek megkülönböztetéseinek egymással szembeállított tagjairól rendszeresen kiderül majd, hogy valójában folyamatos átmenetet fedezhetünk fel közöttük; az így felfogott tapasztalatot pedig körkörösség jellemzi, amennyiben a megalapozás Komorjai szerint sohasem egyirányú viszony, az elemek saját lehetőségfeltételeiket teszik majd lehetővé. Így aztán ebben az elképzelésben nem is lesz szükség a fentebb leírt transzcendentális építőkockákra, a tapasztalaton kívülálló, önmagukban észlelhetetlen alapelemekre (122, 270).

Mindez persze nem csak Kantra vonatkozik – látni fogjuk, hogy Komorjai gyakorlatilag valamennyi felmerülő részkérdésben a kontinuitáson alapuló közelítést részesíti előnyben, egy helyütt egyenesen a filozófia jellemző gondolati alakzatának nevezi, a másik modellt pedig szinte megvetően a reflektálatlan, mindennapi gondolkodás szintjére fokozza le (33–34).

Visszatérve Kanthoz: a szerzőnek van tehát egy Kant-értelmezése, amely azon a tézisen alapul, hogy Kant szerint a tapasztalat elkülönült és előre adott elemekből épül fel, és van egy Kant-kritikája, amelynek az a lényege, hogy Kant ebben tévedett, mert a tapasztalat szerkezete nem ilyen, hanem kontinuus és

[1] A zárójelben szereplő oldalszámok itt és a továbbiakban Komorjai László könyvére vonatkoznak.

körkörös. Ebbe a szélesebb összefüggésbe illeszkednek majd az egyes részletelemzések.

A recenzens jobbnak látja már az elején bevallani, hogy több szempontból is Kant-apológiát fog űzni: úgy látja, hogy Komorjai Kant-értelmezése több helyen is sántít, ezért aztán az arra épülő Kant-kritikát sem tartja mindenütt jogosultnak. Ráadásul meg van győződve arról, hogy Kantnál – ha helyesen értelmezzük – több olyan tézist is megtalálhatunk, amit Komorjai kifejezetten vele szemben próbál majd megalapozni.

Térjünk rá a részletelemzésekre, azok közül is a legalapvetőbbre! A könyv egész gondolatmenete értelem és érzékiség, fogalom és szemlélet megkülönböztethetőségének vizsgálatával indul (17): olyan kérdésfeltevésről van szó, amely Kant nélkül már csak történetileg sem volna lehetséges. Kérdés persze, hogy Komorjai értelmezése képes-e számot adni a kanti közelítés radikális újdonságáról – erős a gyanúm, hogy ez nem sikerül neki. Ez lesz kritikám egyik fő csapásiránya.

Komorjai a szemlélet és fogalom megkülönböztetését az anyag–forma fogalompár segítségével értelmezi, illetve, ha egészen pontosan akarunk fogalmazni: azt állítja, hogy Kant maga is e fogalompár, a *hylomorfikus séma* mentén gondolta el szemlélet és fogalom megkülönböztetését. A kanti szemléletet Komorjai egyfajta anyagfogalomnak tekinti, amelyhez képest a fogalmak jelentenék a formát (127, 134, 136, 140, 8. ábra, 197, 211). Ennek fényében nem meglepő, hogy a szemlélet formája nem fog beleférni az interpretációjába – a teret és az időt kidefiniálja a szemlélet szférájából: szerinte az értelem oldalára tartoznak, illetve a két képesség együttműködésének a termékei (139. lábjegyzet, 155–156, 159).

A térrel és az idővel együtt a tiszta szemléletet is kidobja a hajóból: a szemlélet különféléjét végig empirikusként kezeli.[2] A recenzensben felmerülő első kérdés: a szemlélet formái és a tiszta különféle nélkül hogyan tudna számot adni a szerző a matematika kanti megalapozásáról? A matematika megalapozása már Kant 1770-es disszertációjában az új elmélet (amelyből akkor persze még csak a szemléletfogalom volt meg) egyik legfontosabb vívmánya volt, ráadásul Kant tökéletesen tudatában is volt annak, hogy éppen ez a vívmány különbözteti meg az ő közelítését a platonikus tradíciótól, amelyre magában a noumenon–phenomenon megkülönböztetésben még támaszkodhatott.[3] Ezért tekintem a tiszta szemléletet a kanti elmélet legsajátosabb vonásának: ez volt az, ami valóban gyökeres

[2] Komorjai 2017. 152: „szemlélet, illetve érzéki anyag", lásd még 156, 201, 217, 229, 241.

[3] „Sensualium itaque datur scientia" (*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, §12, AA2: 398); magyarul: „Van tehát tudomány az érzéki ismeretek körében" (Kant 1770/2003. 537). Kant e paragrafusban külön kitér az eleatákra, akik tagadták a jelenségekről szóló tudomány lehetőségét. (Itt és a továbbiakban Kant műveire a szokásos módon hivatkozom: *A tiszta ész kritikájá*ra az első (A) és a második (B) kiadás oldalszámaival, a többire az Akadémia Kiadás (AA) kötet- és oldalszámaival. A pontosvessző után a magyar kiadás adatai következnek.)

újdonságot jelentett a filozófia történetében, és ez egyszerre vonatkozik a szemlélet formáira és a tiszta különfélére.[4]

És még egy lényeges vonás: Komorjai magától értetődőnek tekinti, hogy a szemlélet kanti különféléje diszkrét, előre adott elemekből áll (201). Persze ezzel egyrészt nincs annyira egyedül, mint például a szemlélet formáinak elvetésével, másrészt némi joggal hivatkozik itt *A tiszta ész kritikája* sokat idézett szöveghelyére, amely szerint minden kapcsolat fogalmakon alapszik (127, 228 sk.; B129 sk.; Kant 1781/2004. 143 sk.). Első, felületes pillantásra – vagy, ahogy Komorjai fogalmazna: látszólag – ebből valóban következhet az, hogy amit a fogalmak összekötnek, az csak diszkrét elemek halmaza lehet, mint a gyöngyök és a fonál, amire felfűzzük őket. Erről később.

A szokatlanabb tézis, a szemlélet formájának elvetése mellett viszont több érvet is felhoz. Először is: ha a szemléletnek formát kellene tulajdonítanunk, akkor az érzékiséget nem tekinthetnénk passzívnak, márpedig Kantnál ez az érzékiség leggyakrabban emlegetett tulajdonsága (156). Más szóval: forma és tartalom megkülönböztetését ekkor meg kellene ismételnünk a tartalmon, azaz a szemlélet szféráján belül.

Előhozakodhatnánk itt egy *ad hominem* érvvel, ugyanis Komorjai interpretációjában meg a formán belül kellene megismételnünk a megkülönböztetést, hiszen, mint később látni fogjuk, szerinte az *a priori* fogalmak egyfajta formát jelentenek az empirikusak számára. Van azonban valódi, lényegbevágó ellenérv is: a recenzens szerint forma és tartalom megkülönböztetése nem alkalmazható itt, pontosabban alkalmazható, csak nem így és nem ebben a formában. Erre is visszatérünk majd.

Komorjai második érve a szemlélet formáinak önállósága ellen (156): ha a tér és az idő – a szemlélet formái – közvetítése szükséges volna ahhoz, hogy az érzéki anyag illeszkedhessen az értelmi formákhoz, akkor felmerülne a kérdés, vajon miért nincs szükség külön közvetítőre ahhoz is, hogy az érzékiség formái alkalmazhatók legyenek az érzéki anyagra? Hiszen a teret és az időt (mint *a priori* formákat) ugyanolyan szakadék választaná el a különfélétől (ami Komorjai szerint egyfajta empirikus anyag), mint a kategóriákat (amelyek szintén *a priori* formák). Ez egyébként az egyik legékesebb példája a recenzió elején említett izgalmas és a Kant kutatás számára is termékeny kérdésfeltevéseknek.

Kezdjük az érv második részével: Kantnál igenis felmerül az a kérdés, hogy a tér és az idő hogyan vonatkozhatnak az érzéki különfélére – más szóval: a térnek és az időnek is van transzcendentális dedukciója, csak sokkal kevésbé hangsúlyos, mint a kategóriák esetében. *A tiszta ész kritikája* 13. §-ában, *A transzcendentális dedukció elveiről általában* című szakaszban a következőket olvashatjuk:

[4] Komorjainál egy helyet találtam, ami ezt a problémát érinti: 161. Eszerint a tér nem tartalmaz sokféleséget, a formális szemlélet viszont már igen, ám ennek a sokféleségnek a kitüntetett sajátossága nem a tisztaság, hanem az általánosság lesz. A geometria ennek megfelelően „általánosan konkrét" térbeli alakzatokkal foglalkozik. A recenzens szeretné megjegyezni, hogy Kantnál kifejezetten a szemlélet formája adta a különfélét, nem pedig a formális szemlélet, lásd B161 jegyzet; magyarul: Kant 1781/2004. 164–65.

> Ezért a fogalmak *transzcendentális dedukciójának* nevezem azt az eljárást, mellyel megmagyarázzuk, hogyan vonatkozhatnak fogalmak *a priori* tárgyakra […] Immáron kétféle, fajtájuk szerint egészen különböző fogalom van a kezünkben; ám abban nincs különbség közöttük, hogy teljességgel *a priori* módon vonatkoznak tárgyukra. Egyfelől a tér és az idő fogalmáról mint az érzékelés formáiról van szó, másfelől a kategóriákról mint az értelem fogalmairól. [...] Fentebb a transzcendentális dedukció segítségével egészen a forrásukig követtük a tér és az idő fogalmait, s *a priori* magyarázatot és meghatározást adtunk objektív érvényességükre. (A85B117–A87B120; Kant 1781/2004. 135–136.)

Ha egy másik, nagyon fontos, de sokszor félreértett passzust e kijelentések fényében elemzünk, rögtön kiderül, hogy mi a különbség a térre és az időre, illetve a kategóriákra vonatkozó bizonyítások között:

> Így tehát itt [a kategóriák esetében] olyan nehézségbe ütközünk, amellyel az érzékelés tartományában nem találkoztunk: nevezetesen, hogyan lehetnek *objektív érvényűek a gondolkodás szubjektív feltételei*, azaz hogyan lehetnek ezek a tárgyakra irányuló minden megismerés lehetőségének feltételeivé – hiszen a szemléletben az értelem funkciói nélkül is kétségkívül adva lehetnek jelenségek. (A89–90 B122; Kant 1781/2004. 138. Kant kiemelései.)

Ha felületesen olvassuk, valóban tűnhet úgy, mintha Kant szerint a kategóriák dedukciójának fő nehézsége az volna, hogy bebizonyítsuk, hogyan bírhat *objektív* realitással valami *szubjektív* (a tiszta értelmi fogalmak). De ha nem tévesztjük szem elől a pár oldallal korábbi, fentebb idézett szöveghelyeket, akkor észre kell vennünk, hogy éppen ugyanezt bizonyítottuk be a térről és az időről a transzcendentális esztétikában, méghozzá különösebb nehézség nélkül. A kategóriák dedukciójának sajátos nehézsége tehát nem ez, hanem hogy a *gondolkodás* szubjektív feltételei hogyan vonatkozhatnak a *szemlélet* tárgyaira. A bizonyításnak tehát nem a *szubjektív* és *objektív* közti szakadékot kell áthidalnia, hanem a *fogalom* és *szemlélet* közöttit. A kérdés nem az, hogy az *a priori* forma hogyan vonatkozhat az *empirikus* anyagra, hanem hogy az *értelem formája* hogyan vonatkozhat a *szemlélet formáját* hordozó tárgyra. A szakadék nem forma és anyag, hanem a kétféle forma között van. Ez a felismerés sokat segíthet a kategóriák dedukciójának megértésében.

Most azonban térjünk vissza Komorjai érveléséhez, annak is az első, a közvetítőszereppel kapcsolatos részéhez: ezzel kapcsolatban azt szeretném leszögezni, hogy tér és idő szerintem nem elsősorban azért lettek bevezetve, hogy közvetítsenek az érzéki különféle és a kategóriák között. Nem lehet nem észrevenni, hogy Komorjai itt a sematizmusfejezet bevezető passzusaira támaszkodik. Ez konzekvens is a részéről, hiszen Komorjai is azok közé tartozik, akik szerint a dedukció gondolatmenete csak a sematizmusban, esetleg még később,

az alaptételek analitikájában zárul le (165). Persze, közelebbről nézve, a sematizmus-fejezetben sem pontosan az áll, amit Komorjai ki szeretne olvasni belőle: a képzelőerő terméke nem a tér vagy az idő, hanem a séma, az pedig egyenesen előfeltételezi az idő tiszta különféléjét. (A140B179–180; Kant 1781/2004. 177.)

Ráadásul magánál Komorjainál sem egyértelmű, hogy a két képesség közötti közvetítőről (157, 159) van-e szó (ebben az esetben ontológiailag egy síkon lenne a két képességgel, és elsődleges lenne azok együttműködéséhez képest), vagy a két képesség együttműködésének termékéről (157, 158, 159, 160) (ez esetben ontológiailag alacsonyabb szinten lenne), esetleg egyenesen forrásnak kell tekintenünk, amelyből mind a kettő származik. Persze Komorjai erre valószínűleg azt válaszolná, hogy mindezen látszólagos kétértelműségek az általa megalapozni próbált újfajta ismeretelméleti modell, a középről-keletkező kontinuum bevezetéséhez kapcsolódnak, az ahhoz vezető út állomásai (168).

Ha átfogó pillantást vetünk az imént felvázolt szemlélet-értelmezés eddig tárgyalt vonásaira, egyfajta hume-i, empirista, pozitivista érzetadat-elmélet fog kirajzolódni a szemünk előtt,[5] amit Komorjai a maga részéről természetesen elvet. Úgy látja, hogy a hylomorfikus séma alkalmazása vezetett az érzetadat-metafizikához, ezt pedig ő a saját fenomenológiai elméletében mindenképpen el kívánja kerülni.

És most lássuk Komorjai saját modelljét! Ebben egyrészt kontinuus átmenetet rajzol fel a két kanti képesség között. Másrészt, és ez jelenti majd a döntő újdonságot, ezt a struktúrát szerinte mintegy ki kell fordítani, azaz a kontinuumot nem úgy kell elképzelni, mint ami két szélső elem egymásba árnyalódásából, összefonódásából vagy együttműködéséből keletkezik, hanem ellenkezőleg, mindkét elem differenciációval keletkezne egy középső, neutrális kiindulópontból.[6] A kanti elmélet esetében ezt a közös forrást a sematizmusban véli megtalálni, de ide sorolja James neutrális közegét, Bergson tartamát és Husserl abszolút időfolyamát is (214). Persze ezt az abszolút szférát sem tekinthetjük dogmatikusan a tapasztalat fundamentumának, mégis világos, hogy ez fogja Komorjai modelljében az anyag szerepét játszani.

Komorjai azzal kezdi saját anyagmodelljének tárgyalását, hogy felkutatja és elemzi azokat a gondolatokat Jamesnél, illetve Husserlnél, amelyek nem szétszórt elemeket nyújtó szemléletet feltételeznek, melynek kívülről jövő összekötő elemekre lenne szüksége, hanem ahol már magán a szemléleten belül is kapcsolatokat lehet felfedezni. Ide tartozik Husserl fúziófogalma (223, 251, 257), a kategoriális szemlélet (232), az érzéki szemlélet figurális momentumai (240), Jamesnél pedig a tapasztalat szubsztantív és tranzitív részei (230). Komor-

[5] „Hume egyszerű benyomásokkal kapcsolatos tanítása könnyen értelmezhető úgy, mint ami ebben a tekintetben egyezik Kant érzéki sokféleségről kialakított nézeteivel" (Komorjai 2017. 211). Lásd még: 229 sk., 241.

[6] Komorjai 2017. 210–215, különösen a 10. és a 11. ábra.

jai helyesen ismeri fel, hogy itt minden esetben a rész és az egész viszonyának kérdéséről van szó. A probléma hosszas elemzése után el is jut oda, hogy ezek a modellek nem tételeznek fel egyszerű részeket, hanem ellenkezőleg: szerintük az egyszerű részt mindig utólagos absztrakció eredményének kell tekintenünk (241–242). Egy olyan egész fogalmához érkezünk el így, amely nem elemekből áll, mégis elemek különülhetnek el belőle (244): „egy olyan egész, amely bizonyos értelemben megelőzi a részeit" (254).

Komorjai a részeit megelőző egész fogalmában rejlő látszólagos ellentmondást Husserl egyik részfogalmára, az önállóan nem létező, egymást kölcsönösen megalapozó részek, a momentumok fogalmára alapozva oldja fel (259–262). Ilyen része például egy élménynek egy folt színe és formája. Ezek a részek eleve nem létezhetnének egymás nélkül, így aztán az a kérdés sem merülhet fel, hogy mi köti őket össze a tapasztalatban – végre megszabadulhatunk tehát a gyöngyök és a cérna gondolati alakzatától.

Ezen előkészítő megfontolások után visszatérhetünk Komorjai Kant-kritikájához, amely szerint a hylomorfikus séma alkalmazása ismeretelméleti tévútra vezette Kantot. A recenzens itt elsősorban azt szeretné leszögezni, hogy a hylomorfikus sémát, amelynek elfogadása valóban végzetes következményekhez vezet, Komorjai maga interpretálja bele Kantba. Komorjai tehát valójában nem Kant, hanem csupán saját Kant-interpretációja ellen érvel.

Kezdjük azzal, hogy Kant egyáltalán nem tartotta alkalmasnak az anyag–forma fogalompárt szemlélet és fogalom megkülönböztetésének megvilágítására: ellenkezőleg, szerinte a két képesség különbségének már nagyon is tudatában kell lennünk ahhoz, hogy anyag és forma fogalmát problémamentesen alkalmazhassuk. Nem véletlenül kerül az anyag-forma fogalompár *A tiszta ész kritikája*nak *A reflexió fogalmainak amfibóliája* című fejezetébe. E fogalmak ugyanis különbözőképpen működnek, aszerint, hogy melyik szférában alkalmazzuk őket:

> Ha azonban e fogalmakkal a tárgyakhoz kívánunk fordulni, úgy mindenekelőtt transzcendentális reflexióra lesz szükség, mely tisztázza, hogy melyik megismerőképességünk tárgyai is ezek […]. E reflexió híján igen bizonytalanul használom fogalmaimat, és […] állítólagos szintetikus alaptételekhez jutok […]. (A269 B325; Kant 1781/2004. 282.)

Ha reflexiós fogalmakként kezeljük őket, akkor az sem fog többé problémát okozni, hogy a rendszer több pontján is feltűnnek, hiszen mindig más és más értelemben szerepelnek majd. (Példa a már említett probléma a 156. oldalon, ahol Komorjai érvként használja a szemlélet formáinak feltételezése ellen azt, hogy akkor a szemléleten belül is meg kellene ismételnünk az anyag–forma megkülönböztetést. A 203. oldalon pedig az zavarja, hogy Kant az empirikus és az *a priori* fogalmakat is az anyag–forma fogalompár segítségével különbözteti meg, ami szerinte „veszélyezteti fogalom és szemlélet általános megkülönböztetését", hiszen nála az is ugyanezen a megkülönböztetésen alapult.)

A recenzens szerint tehát nem Kantot, hanem Komorjait vezette tévútra a csak első pillantásra kézenfekvőnek tűnő hylomorfikus séma alkalmazása. Hiszen tényleg e séma alkalmazása miatt ismeri félre a kanti szemléletfogalom radikális újdonságát: a kanti szemlélet ugyanis egyáltalán nem redukálható egyfajta empirikus anyagra, szó sincs itt hume-i érzetadatokról. Hogy a szemléletnek saját, *a priori* formája van, azt nem lehet és főleg nem érdemes kiinterpretálni a kanti elméletből. (Egy sokatmondó részlet a szemléleti formák kérdéséhez: amikor az imént említett amfibólia-fejezetben Kant példát keres a formafogalomra, kizárólag a *szemlélet* formáját említi, a kategóriák szóba sem kerülnek.)

De még ha a szemléleti formákat egy pillanatra félre is tesszük: Kant valójában azt sem állította soha, hogy a szemlélet különféléje érzetadatszerű, egyszerű elemekből állna. Most nem is elsősorban arra gondolok, hogy a kanti különfélét nem lehet *per definitionem* empirikusnak tekinteni, hiszen a szemlélet tiszta különfélét is nyújt (B102; Kant 1781/2004. 124), hanem főleg arra, hogy egyáltalán nem tekinthetjük magától értetődőnek, hogy a szemlélet kanti különféléjének előre adott elemekből kell állnia. Vessünk egy pillantást a térre és annak tiszta különféléjére!

A recenzens egy olyan értelmezést javasol, amely szerint a különféle úgy adódna, mint pontok a térben: a pontok a térben vannak ugyan, mégsem mondhatjuk, hogy a tér előre adott pontokból állna össze. Éppen fordítva: a pontokat nekem kell felvennem a térben: „A tér lényegénél fogva egységes, a benne rejlő sokféleség – s ennélfogva egyáltalán a terek – általános fogalma csupán az egész korlátozásain alapul" (A25 B39; Kant 1781/2004. 79). Ugyanez a *Dialektika*ban: „A teret voltaképpen helyesebb volna nem *compositum*, hanem *totum* gyanánt megnevezni, mert a tér esetében csupán az egész teszi lehetővé a részeket, és nem a részek az egészt" (A438 B466; Kant 1781/2004. 376). A tér mint egész tehát elsődleges saját részeihez képest, ez lehetne akár a tér definíciója is. Nyugodtan állíthatjuk tehát, hogy a térben felvett elemek között fennálló minden kapcsolat az értelem műve, anélkül, hogy le kellene vonnunk azt a következtetést, hogy az értelem érkezése előtt csak különálló, szétszórt pontok, legó-kockák vagy gyöngyök lettek volna a világon.

Vegyük észre, hogy ez nem más, mint rész és egész viszonyának az a modellje, amellyel Komorjai is részletesen foglalkozik, csak éppen egy pillanatra sem gondolja közben, hogy a kanti szemlélet fogalmához lenne köthető. Ellenkezőleg, Husserl és James munkásságában fedezi fel és kifejezett haladásként értékeli az általa Kantnak tulajdonított érzetadat-elmélethez képest.

Szemlélet és fogalom viszonyának elemzése után térjünk rá Komorjai Kant-interpretációjának másik pillérére, a másik alapvető kanti megkülönböztetés vizsgálatára. Az *a priori* és az empirikus közötti megkülönböztetésre gondolok. De fogalmazhatnék akár úgy is, hogy térjünk át a szemlélet elemzéséről a fogalom szférájának vizsgálatára, hiszen Komorjai, miután a tiszta szemléleti formákat

elvetette, csak a fogalom szférájában ismer el különbséget *a priori* és empirikus között.

Komorjai erre vonatkozó fejtegetéseit rendkívül érdekesnek találtam. Még sohasem találkoztam ehhez hasonló interpretációval, és sok érv szól ugyan ellene, de ez nem változtat azon, hogy lényegbevágó kérdéseket vet fel és rengeteg megvilágító erejű részletelemzésre ad lehetőséget.

Az értelmezés alapgondolata a következő: az *a priori* és az empirikus fogalmak különbségét a fogalmak érvényességi szféráján keresztül tudjuk megragadni. Az *a priori* fogalmak a tudatfolyamot szabályozzák, az empirikusak pedig a tapasztalt világot – eszerint az lenne a kanti felismerés lényege, hogy ha a tudatfolyam nem engedelmeskedne törvényeknek, akkor a tapasztalat tárgyai sem engedelmeskedhetnének törvényeknek (129). Más szóval: be lehet bizonyítani, hogy az élményfolyam nem lehet kaotikus.

Ez már csak azért is jól jön Komorjainak – és a fenomenológusoknak általában, mert így az élményfolyamként értett tapasztalat is törvényeknek fog engedelmeskedni és ebben az értelemben objektív lesz, tehát tudományosan leírható, és Komorjai éppen a tapasztalat tudományát kívánja megalapozni (128).

Azt is tegyük hozzá, hogy ez a Kant-értelmezés csak annak juthat eszébe, aki fenomenológiai tapasztalatfogalmat használ. Kantnál efféle abszolút adottságként értett tudatfolyam nem létezik: a belső élmények szférája nála ugyanúgy a tapasztalat része, mint a természet odakint, pont ugyanolyan státuszú és pont ugyanolyan típusú törvények vonatkoznak rá. Ami bennünk van, az Kantnál se nem alapvetőbb, se nem evidensebb, mint az, ami rajtunk kívül található.

Ezeket a nehézségeket egyébként Komorjai is jól látja.[7] Tisztában van vele, hogy itt Husserltől származó fogalmakat vetít rá Kantra, és hogy éppen ezért ezt a tézist nem lehet egy az egyben Kantnak tulajdonítani. Hogy mégis ezt az interpretációt dolgozza ki, az tudatos módszertani döntés eredménye: a Kant-elemzések eredményeit tapasztalat és tapasztalt husserli megkülönböztetésére szeretné majd alkalmazni. Nyilván semmi kifogásunk nem lehet az ellen, hogy valaki Husserl-fogalmak segítségével elemezze Kantot, különösen, ha ezt az itt megkövetelt körültekintéssel teszi (131–132). Ezzel együtt hű maradok a recenzió munkahipotéziséhez és meg fogom vizsgálni, hogyan válik be Komorjai tézise Kant-értelmezésként.

Először lássunk egy szövegszerű érvet Komorjai interpretációja mellett: „Hogy a különös törvényeket egyáltalán megismerhessük, a kategóriáknak tapasztalattal kell kiegészülniük; ám arról, hogy egyáltalán *mi a tapasztalat* […], kizárólag az *a priori* törvények világosítanak föl" – idézi Komorjai. Nem tartom feleslegesnek a teljes Kant-helyet idemásolni: „Besondere Gesetze, weil sie empirisch bestimmte Erscheinungen betreffen, können davon *nicht vollstän-*

[7] „[F]urcsa módon Kantnál még nincs jelen az élmény fenomenológiai fogalma" (Komorjai 2017. 139).

dig abgeleitet werden, ob sie gleich alle insgesamt unter jenen stehen. Es muß Erfahrung dazu kommen, um *die letzteren überhaupt* kennen zu lernen; von Erfahrung aber überhaupt, und dem, was als ein Gegenstand derselben erkannt werden kann, geben allein jene Gesetze *a priori* die Belehrung." (B165; Kant 1781/2004. 168.)

Azért van szükségem rögtön az egész német helyre, hogy felhívhassam a figyelmet két dologra: Komorjai egyrészt nem idézi az első mondatot, amelyből mégiscsak az derül ki, hogy az *a priori* és az empirikus törvények hierarchiát alkotnak.[8] Másrészt, és ez még fontosabb: kihagyta a mondat végéből azt a részt, amelyből nyilvánvalóvá válik, hogy Kant szerint a tapasztalat tárgyát ugyanazok az *a priori* törvények szabályozzák, amelyek a tapasztalatot általában. De ugyanígy felhozhatnánk azt a nevezetes szöveghelyet is, amely szerint „a tapasztalat egyáltalán mint tapasztalat lehetőségének feltételei egyszersmind a tapasztalatban adott tárgyak lehetőségének feltételei is […]" (A158 B197; Kant 1781/2004. 189). Persze ezek a helyek Komorjai figyelmét sem kerülték el: „gyakran tűnik úgy", jegyzi meg találóan, „hogy a fogalmak egyszerre és közvetlenül feltételei mind a tapasztalatnak (az általunk használt értelemben) mind a tapasztalati tárgyi szférának" (131).

E problémák miatt Komorjai további elemzéseket szentel annak a kérdésnek, hogy Kant rendszerében mi feleltethető meg még leginkább a tapasztalatfolyam fenomenológiai fogalmának egyfelől, illetve a tapasztalt tárgyak vele szembeállított szférájának másfelől. Ezzel eljut saját értelmezésének egy relativizált változatához, amelyben az *a priori* törvények nem egy, a jelenségvilágtól megkülönböztethető tudatfolyamot szabályoznak, hanem a jelenségvilág egy rétegét, egy „szűkebb értelemben vett jelenségvilágot", „az empirikus valóság magját" (141, 164, 169). Ez a verzió valóban közelebb áll a történeti Kanthoz. Különösen *Az ítélőerő kritikája*nak első bevezetésében találhatunk szép számmal olyan megfogalmazásokat, melyek megkülönböztetik az empirikus törvények szerinti rendszerként értett tapasztalatot a transzcendentális törvények szerinti rendszerként értett tapasztalattól (AA20, 203 és 208; Kant 1790/2003. 21–22 és 26).

De akármilyen érvek szóljanak is a fenti értelmezés ellen vagy mellett, pontosabban: akárhogy döntsünk is arról, hogyan súlyozzuk saját rendszertani érdekeinket a történeti hűséghez vagy a szövegszerű evidenciákhoz képest, el kell ismernünk, hogy a fenti közelítés rendkívül érdekes mikroelemzésekre ad lehetőséget. Az affinitás fogalmával, az empirikus törvények hierarchiájával, valamint az úgynevezett káoszhipotézisekkel kapcsolatos kérdéskörre gondolok. Most ezekre az elemzésekre szeretnék kitérni.

Hogyan ragadhatjuk meg a különbséget az *a priori* fogalmak és transzcendentális törvények által szabályozott „szűkebb értelemben vett természet", illetve

[8] Ezt Komorjai is látja, de gondolatmenetének egy későbbi fázisában használja majd fel, a 144. oldalon, ahol szintén a B165-öt idézi.

az empirikus törvények által szabályozott maradék természet között? Kant maga többször alkalmaz álláspontjának szemléletessé tételére úgynevezett káoszhipotéziseket. Ezek olyan kontrafaktuális lehetőségek leírásai, amelyek akkor realizálódnának, ha bizonyos rendezőelvek nem érvényesülnének a tapasztalat lehetőségfeltételei közül, ha bizonyos *a priori* elvek nem működnének. Ennek megfelelően minden káoszhipotézishez tartozik egy rendezettségfogalom is: ez a fogalom írja le azt a fajta szabályszerűséget, amelynek hiányát a kontrafaktuális hipotézis feltételezi. Kant ezen szabályszerűségek megjelölésére az affinitás terminust használja.

A káoszhipotéziseket tárgyaló legfontosabb helyek a következők: a legtöbbet elemzett bekezdés a transzcendentális dedukció 1781-es verziójában található. „Ha a cinóber hol vörös, hol fekete, hol könnyű, hol nehéz volna, ha egy ember hol ebbe, hol abba az állati alakba változna át, s ha a leghosszabb napon a tájat hol gyümölcs, hol meg jég és hó borítaná, akkor empirikus képzelőtehetségemnek még arra sem volna módja, hogy a vörös szín elképzelésekor a súlyos cinóber jusson eszébe […]" (A100–101; Kant 1781/2004. 670–671). Vagy: „akkor lehetséges volna, hogy a jelenségek sokasága töltse be ugyan a lelkünket, mégis anélkül, hogy ebből valaha tapasztalat lehetne" (A111; Kant 1781/2004. 676–677).

A hipotézishez rendelhető szabályszerűséget, amely az így felfogott természetből hiányozna, tehát az affinitást Kant itt a következőképpen definiálja: „egyetemes kapcsolat, szükségszerű törvények szerint" (A113–114; Kant 1781/2004. 678). Ezt legtöbbször úgy értelmezik, hogy a tapasztalat lehetőségfeltételei közé tartozik az is, hogy az érzékek különféléje, illetve az empirikus tárgyak bírjanak annyi szabályszerűséggel, hogy egyáltalán alkalmazhassuk rájuk a fogalmainkat. Ez az affinitás jelenségek között áll fenn, és Kant bizonyítottnak tekinti a meglétét.

Az affinitásfogalom azonban még egyszer előkerül az első *Kritika*ban, jó ötszáz oldallal később, a transzcendentális dialektika függelékében: „az összes fogalom affinitásának törvény[e] […], mely előírja, hogy valamely fajról bármely más fajra folyamatos módon, a különbség fokozatos növekedése útján térjünk át" (A657–658 B685–686; Kant 1781/2004. 527). Az affinitásnak itt egyéb elnevezései is akadnak: a formák kontinuitásának elve, *continuum formarum* vagy *continuum specierum*. Első pillantásra egyáltalán nem világos, mi köze ennek az affinitásnak a dedukcióban definiált másik affinitás-fogalomhoz. Ez a második affinitás fogalmak, illetve törvények között áll fenn és sokkal bonyolultabb a modális státusa, mint az előzőnek: Kant az ész hatáskörébe, a regulatív eszmék közé sorolja. A hozzátartozó[9] káoszhipotézis pedig: „Ha az elénk táruló jelenségek között oly nagy volna a különbség – nem mondom, hogy a forma tekintetében (hisz a formát illetően hasonlíthatnak egymásra), hanem tartalmilag, tehát

[9] Egészen pontosan az egyik, közvetlenül alája tartozó elvhez, a nemek logikai törvényéhez rendelhető káoszhipotézisről van szó.

a létezők sokféleségének vonatkozásában –, hogy a legélesebb emberi értelem sem lenne képes összehasonlítás útján a legcsekélyebb hasonlóságot fölfedezni e jelenségek között (ez az eset, természetesen, elgondolható), akkor egyáltalán nem léteznék a nemek logikai törvénye […]" (A653 B681; Kant 1781/2004. 524).

Az affinitásnak ez a második fogalma *Az ítélőerő kritikájá*nak első bevezetésében is visszatér,[10] és káoszhipotézis is megfogalmazódik hozzá: „de másfelől a különös tapasztalatban az empirikus törvényeknek olyan végtelen különfélesége és a természet formáinak olyan nagy heterogenitása lehetséges, hogy az értelemtől teljesen idegennek kell hogy legyen az empirikus törvények szerinti rendszer fogalma, s egy ilyen egésznek nemhogy a szükségszerűsége, de még a lehetősége sem látható be számára" (AA20: 203; Kant 1790/2003. 22). Az affinitás itt már kifejezetten nem az értelem és nem is az ész, hanem egy külön e célra bevezetett új képesség, a reflektáló ítélőerő hatáskörébe soroltatik.

Minden Kant-interpretációnak választ kell adnia arra a kérdésre, hogy mi a viszony a különféle káoszhipotézisek, illetve a különböző státusú affinitásfogalmak között. Abból kell-e kiindulnunk, hogy Kant ugyanazt a kérdést tette föl magának újra és újra, és minden alkalommal másként válaszolta meg? Ha így van, akkor meg kell tudnunk mutatni, milyen rendszerbeli változások magyarázzák a dolgot. Ha pedig nem így van, akkor viszont azt kell megmutatnunk, hogy pontosan hogyan is helyezhetők el egyetlen rendszer keretei között az első pillantásra nagyon is hasonlóan hangzó káoszhipotézisek és a hozzájuk rendelhető affinitásfogalmak.

Azért ismertettem ilyen részletesen a problémakört, mert szeretném megmutatni, hogy Komorjai interpretációjában ezekre a bonyolult kérdésekre nagyon egyszerű és határozott válaszokat kapunk. Két káoszhipotézist különböztet meg egymástól, mégpedig úgy, hogy a kétféle törvényszférához rendeli őket. Az első, a dedukció-fejezetbeli káoszhipotézis a transzcendentális törvények lehetséges hiányát szemlélteti szerinte. A cinóberes példa azt mutatja meg, hogyan kellene elképzelnünk a természetet az apprehenzió szintézise nélkül. Ebben az esetben se tárgyakról, se természetről nem beszélhetnénk. (162. lábjegyzet) Erről az állapotról Kantnál az fog kiderülni, hogy valójában elgondolhatatlan, az ehhez a káoszhipotézishez kötődő affinitás fennállását tehát bizonyított ténynek tekinthetjük. Ez az *a priori* szintézisek által szabályozott szféra lesz az a kanti rendszerben, ami Komorjai szerint a legjobban megfeleltethető a husserli tapasztalat szférájának (141).

A második káoszhipotézis Komorjai szerint, aki elsősorban *Az ítélőerő kritikájá*nak első bevezetésével foglalkozik, az empirikus törvények lehetséges hiányát szemlélteti. Ebben az esetben már tárgyak is adódnának, de csak egyfajta kaotikus aggregátum formájában, melyet azonban már bizonyos értelemben ter-

[10] AA20: 209; Kant 1790/2003. 27: „Affinität der besonderen Gesetzen", AA20: 210; Kant 1790/2003. 28: „*continuum formarum*".

mészetnek tekinthetnénk. Ez a szűkebb értelemben vett természet sem adott ugyan önmagában, mégis legalább elgondolható, szemben az előző káoszhipotézisben felvázolt, tárgyak nélküli világgal (143). Így képzeli el Komorjai a természet „*a priori* fogalmak és transzcendentális törvények révén szerveződő objektív magját" (141). Ez felelne meg szerinte Kantnál a tapasztalt tárgyak husserli szférájának.

A két affinitás-fogalom megkülönböztetése annyiban összetettebb kicsit Komorjainál, hogy – ha jól értem – csak az egyiket nevezi affinitásnak. Komorjai már a könyv első oldalain definiálja az affinitás fogalmát, mégpedig a diszkrét elemek között kifeszíthető kontinuus spektrumok lehetőségeként (16–17). Egyértelmű tehát, hogy a második affinitásfogalmat tárgyalja: azt, amelyet Kant *continuum formarumnak* is nevez. (Nem volt meglepve a recenzens, amikor látta, hogy a kínálkozó két lehetőség közül Komorjai ismét csak a kontinuumon alapuló definíciót nézte ki magának.) Másutt is ehhez a második kérdéskörhöz köti az affinitást: az empirikus fogalmak hierarchiáját *Az ítélőerő kritikájá*nak első bevezetésére támaszkodva bemutató fejezetről is kijelenti például hogy az affinitás problémáját tárgyalja (197 és 201).

Az A-dedukció affinitás-fogalmát legszívesebben valószínűleg nem is tekintené affinitásnak, bár erre csak közvetett bizonyítékot találtam: a Kant-irodalomban általában egyértelműnek tekintik ugyanis, hogy az A113-as definíció összetartozik az A100–101-es, a cinóberes példát kifejtő szöveghellyel. Ez utóbbi helyről pedig Komorjai egyértelműen azt állítja, hogy nem az affinitás-fogalomhoz köthető.[11] Ezt csak úgy tudom érteni, hogy Komorjai az affinitás-terminust a második problémakör számára szeretné fenntartani. Akármilyen különösen hangzik is, valószínűleg elkerülte a figyelmét, hogy értelmezése mennyire alkalmas arra, hogy a két affinitásfogalom Kantnál némileg tisztázatlan viszonyát megvilágítsa.

Miután tisztáztuk a kanti és a husserli terminológia viszonyát, megvizsgálhatjuk, hogyan is tárgyalja Komorjai az empirikus fogalmak hierarchiájának problémáját és milyen eredményekre jut vele. Hiszen, ahogy említettük, azért igyekezett még nyilvánvaló értelmezési nehézségek árán is ötvözni egymással a husserli és a kanti közelítést, mert azt remélte, hogy Kantból olyan következtetéseket vonhat majd le, amelyeket később Husserl megközelítésére alkalmazhat majd. Szemben a szemlélet és a fogalom kérdéskörével, ahol Komorjai túl merev elválasztást vet Kant szemére és Husserlhez fordul a kontinuitás és körkörösség gondolati alakzatába illeszthető megoldásért, itt éppen fordítva jár el: Kantnál találja meg először azt a kontinuitást (143–148, 170), azután pedig a

[11] „Nem azt szemlélteti, hogy mi lenne, ha például két különböző vörös tárgy hasonlóságát nem tudnánk észlelni – ezt a problémát érinti az affinitás kérdése – hanem azt, hogy milyen lenne, ha egy tárgy belső összefüggéseinek egy része nem állna fenn, és emiatt bizonyos típusú tárgyakat egyáltalán nem tudnánk észlelni" (Komorjai 2017. 162. lábjegyzet).

kontinuumon jelentkező azon töréseket (195), amelyeket a husserli világképbe fog illeszteni (132, 170), eljutva ezzel saját végleges tapasztalatelméletéhez, az ismeretelméleti krimi megoldásához.

Kezdjük a kontinuitással: Komorjai gondolatmenetének ezen a pontján felfigyel arra, amit a saját értelmezése első, kiélezettebb változatának megfogalmazásakor próbált nem észrevenni: hogy a transzcendentális és az empirikus törvények Kant szerint hierarchiát képeznek (144). Ezen a ponton ismét elérkeztünk a Kant-kutatás egyik hagyományos kérdéséhez. A probléma dióhéjban a következő: az empirikus törvény fogalmát a kanti rendszerben egyfajta *contradictio in adiectó*nak kell tekintenünk, hiszen a törvényjelleget Kant szerint csakis valamiféle aprioritás garantálhatja. Erre a problémára Komorjainak saját, eredeti és ráadásul igen meggyőző megoldásjavaslata van, ami nagy szó. Ráadásul ez a megoldás, szerintem szerencsére, a szerző Kant-értelmezésének egyéb téziseitől függetlenül is alkalmazható. (Mindenképpen érdemes lenne legalább egy cikket csinálni belőle, mégpedig egy a nemzetközi Kant-kutatás számára is hozzáférhető nyelven.)

Első közelítésben tekinthetnénk az empirikus törvényeket a transzcendentálisak empirikus specifikációinak – ezt a lehetőséget Komorjai elveti, arra hivatkozva, hogy a törvény nem változtatja meg a jellegét pusztán attól, hogy specifikáljuk: „a kanti elképzelés keretei közt maradva a kétféle fogalom nem helyezhető el ugyanabban a generikus-specifikus hierarchiában" (144–145).

Komorjai saját interpretációja szerint a kétfajta törvény viszonya bonyolultabb: olyan, mint és egy általános és egy speciális elmélet, például az általános logika és az aritmetika viszonya – az új elmélethez nem elég a régi elmélet fogalmait vagy axiómáit specifikálni, hanem új, lényegileg különböző fogalmakat és axiómákat kell felvenni mellé jük (146). A logika fogalmai és axiómái bizonyos értelemben *formálisak* az aritmetika törvényeihez képest. Komorjai interpretációjának kontextusában ez azt jelentené, hogy a tapasztalatfolyamot szabályozó *a priori* törvények felelnének meg az általános elméletnek, ezekhez kellene hozzáadni a transzcendens tárgyi szférát szabályozó különös, empirikus törvényeket (129–130).

Komorjai még egy gondolatmenetet szentel a két szféra közötti kontinuitás felmutatásának: egy hosszú fejezetben elemzi a tárgyiságok egymásba árnyalódását. Itt a kontinuum aszerint bomlik ki, hogy a két alapképesség mennyire határozza meg, hatja át egymást. Ezzel a fejtegetéssel kevésbé tudok mit kezdeni, de a rend kedvéért ismertetem. A spektrum a noumenontól (nulla szemlélet, csak fogalom) vezetne a tapasztalat tárgyáig, ahol szemlélet és fogalom már teljesen meghatároznák egymást. Az appercepció egysége (egyfajta énfogalom), a tér és az idő – először mint szemléleti formák, aztán mint formális szemléletek – a spektrum különböző állomásait jelentenék. A transzcendentális sémák sajátos, központi szerepet játszanának ezen a kontinuumon. A recenzenst éppen az teszi szkeptikussá ezzel az eszmefuttatással kapcsolatban, hogy a kanti ismeret-

elméletben nagyon különböző státussal bíró és meglehetősen eltérő szerepeket betöltő fogalmak kerülnek benne egy szintre egymással.

De térjünk vissza az empirikus törvények hierarchiájához! Az a – valóban kanti eredetű – gondolat, hogy a bejáratott fogalmi hierarchiát kontinuumként kell értelmezni, fontos szerepet tölt be Komorjainál (315). De mi biztosítja a kontinuitást, a fogalmi struktúra szintjeinek problémamentes egymásra épülését? Komorjai bevezető elemzései a *Logika* azon passzusaira támaszkodnak, ahol Kant a fogalmak absztrakcióval történő keletkezését írja le: összehasonlítunk egy lucfenyőt, egy fűzfát és egy hársfát, és csak azokat a tulajdonságokat tartjuk meg, amelyek mind a háromban közösek, eljutva ezzel a fa általánosabb fogalmáig. Látjuk, hogy ez a folyamat már önmagában is biztosítja a hierarchia szintjei közötti zökkenőmentes átmenetet (174–176). Azt is szem előtt kell tartanunk azonban, hogy a fogalmak keletkezésének ez a modellje már kész empirikus tárgyakat feltételez, eleve adott jegyekkel, a lehetséges tulajdonságok egyfajta katalógusával. Ezért nyilvánvalóan nem alkalmas például arra, hogy számot adjon az *a priori* fogalmak keletkezéséről. De nem csak a kategóriák esete lesz problematikus: ez a modell az invenciót, azaz az új, eddig ismeretlen fogalmak megjelenését sem képes magyarázni, hiszen ahhoz, hogy felismerjem, hogy két tárgy egy bizonyos tulajdonság tekintetében hasonlít egymásra, már rendelkeznem kell az adott tulajdonság fogalmával (177, 180). Egy látványos példa: a gravitáció fogalmának felfedezése előtt senki nem látott hasonlóságot a leeső almák, az árapály és a bolygópályák között, a különböző jelenségek közös pontjainak felismerése jelentős tudományos felfedezés volt. E második példán láthatjuk, hogy egy általános fogalom megalkotása egyáltalán nem olyan egyszerű feladat, mint ahogy azt a fa fogalmának példájánál még gondolhattuk, hanem bizonyos esetekben komoly intellektuális teljesítményt követel. Ennek a problémának a felismerése késztette Kantot arra, hogy bevezesse a reflektáló ítélőerő fogalmát, amelynek éppen ez a feladata: megtalálni az általánost a különöshöz.

Komorjai emiatt fogalmaz úgy, hogy minden valóban újdonságot hozó fogalom megjelenése egyfajta törést jelent majd a már elfogadott fogalmi hierarchia kontinuitásában. Ezért aztán – csakúgy, mint Kantnál, ahol a reflektáló ítélőerő elve felel érte – Komorjainál is különleges modális státusa lesz a fogalmi hierarchia kontinuitásának: nem eleve adott tulajdonsága a rendszernek, hanem mi konstruáljuk meg, retroaktív módon, utólagosan felülírva az új fogalmak keletkezésének, az új törvények felfedezésének pillanataihoz köthető töréseket. Maradjunk az előző példánknál: aki kicsit is foglalkozott tudománytörténettel, az tisztában van vele, mennyi durva leegyszerűsítésbe, csúsztatásba, néha kifejezett hazugságba kerül fenntartani például az újkori természettudomány egyenesvonalú fejlődésének narratíváját. Ez tehát a második következtetés, amelyet Komorjai levon Kantból: a látszólag kontinuus hierarchiában jelenlévő rejtett törések jelenléte (195).

E két tanulság, a kontinuum és annak töredezettsége pedig elvezetnek bennünket a kontinuumalakzat végleges értelmezéséig, a krimi utolsó fordulatáig.

Végig úgy látszott ugyan, hogy Komorjai a kontinuummodellt részesíti feltétlen előnyben a diszkrét elemekre épülő modellekkel szemben, a végső tézis azonban mégiscsak szolgál még egy meglepetéssel: kiderül, hogy a kontinuumot egészen máshogy kell értenünk, mint ahogy eddig szoktuk, hiszen Komorjai szerint minden kontinuumnak szükségképpen repedéseket is magában kell foglalnia – az ugrás a kontinuum nélkülözhetetlen elemének bizonyul (196, 319).

A recenzió lezárásaként szeretném röviden, tényleg csak utalásszerűen összefoglalni, milyen szerepet játszanak a kontinuum ezen törései Komorjai tapasztalatelméletében: ezek teszik lehetővé a tapasztalat másik elemi vonását, a körkörösséget. Ezzel elérkeztünk a bonyolult cselekmény utolsó fordulatához, Komorjai ismeretelméleti krimijének megoldásához: a töréseknél úgyszólván hatályon kívül helyeződik az idő kontinuuma, ez az időtlen mozzanat pedig semlegesíti majd a körkörösségben rejlő látszólagos ellentmondást, ezért állíthatja Komorjai, hogy a rendszer elemei mindig egymást alapozzák meg kölcsönösen (323).

A neutrális közegből történő differenciáció alakzatának esetében pedig a törés fogalma teszi lehetővé, hogy a két szélső elemet ne egy dogmatikusan eleve adottnak tekintett harmadik elemből származtassuk, hanem közvetlenül egymásból. Egyetlen aktusban keletkezne nemcsak a két szélső elem, hanem a forrásuknak tekinthető neutrális közeg is – bizonyos értelemben mindhárom fogalom érvényes maradna, amennyiben nélkülözhetetlennek bizonyulnak a folyamat leírásában és elemzésében, de egyiket se tekinthetnénk dogmatikusan adottnak, amelyre érdemes lenne visszavezetni a többit.

Hasonló sorsra jut a könyv végén a rész-egész modell is: a recenzió első, a kanti szemléletfogalom Komorjai-féle interpretációjával foglalkozó részben arról volt szó, hogy Komorjai azokat az elméleteket részesítette előnyben, melyekben az egész megelőzte a részt, én pedig megpróbáltam bemutatni, hogy ez éppen a kanti szemléletfogalom legjellegzetesebb sajátossága. Nos, most ez a gondolati alakzat is ugyanúgy meg lesz csavarva, mint a kontinuitásé: sem a rész nem előzi meg az egészet, sem az egész a részt, ez a struktúra is cirkuláris lesz (311).

Remélem, beszámolóm nem feleslegesen nyúlt ilyen hosszúra és sikerült megmutatnom, hogy az *Idő és folytonosság* szerzője valódi filozófiai alapkutatást végez a szemünk előtt, szerencsésen alkalmazva mind a filozófiatörténeti, mind a problémaközpontú, mind a fenomenológiai megközelítést. Egészen pontosan fogalmazva: gondolatmenete során, mintegy az érvelés melléktermékeként, azt is sikerül szemléletesen bizonyítania, hogy a filozófia egymással vetélkedő hagyományaiban alkalmazott különböző módszerek valójában nem egymást kizáró alternatívákként állnak szemben egymással, hanem kitűnően kiegészítik egymást, sőt: egyenesen elválaszthatatlanok egymástól.

IRODALOM

Kant, Immanuel 1770/2003. Az érzékelhető és az értelemmel fölfogható világ formájáról és elveiről. Ford. Tengelyi László. In *Prekritikai írások*. Budapest, Osiris. 521–565.

Kant, Immanuel 1781/2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.

Kant, Immanuel 1790/2003. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.

Komorjai László 2017. *Idő és folytonosság: A tapasztalatfolyam fenomenológiája*. Budapest, L'Harmattan.

Szegedi Nóra

Egy új tapasztalatelmélet felé

Komorjai László: *Idő és folytonosság. A tapasztalatfolyam fenomenológiája*. Budapest, L'Harmattan. 2017. 346 oldal

Már a szerénytelen alcím *(A tapasztalatfolyam fenomenológiája)* is jelzi, hogy Komorjai László könyve nagyszabású kísérlet egy átfogó fenomenológiai tapasztalatelmélet kidolgozására. Ez azt a feladatot rója a recenzensre, hogy a vállalkozást mindenekelőtt madártávlatból vegye szemügyre, és egyfelől megpróbálja elhelyezni azt a kortárs fenomenológiai törekvések között, másrészt megmutassa a korábbi tapasztalatelméleti elképzelésekhez fűződő viszonyát. Csak ezek fényében érdemes azután belemerülni a részletekbe. A könyv bonyolult felépítése azonban megkívánja, hogy egy közbülső lépésben tisztázzuk a fejezetek összekapcsolódásnak logikáját.[1] Ennek megfelelően három, egyre közelebbi perspektívából veszem szemügyre az írást, ily módon fokozatosan jutok el ahhoz a nézőponthoz, amely már a kritikai észrevételeket is lehetővé teszi, és amelytől újra eltávolodva, a negyedik részben, értékelni tudom Komorjai László teljesítményét.

I. A MŰ KONTEXTUSA, ALAPGONDOLATA ÉS MÓDSZERE

Komorjai vállalkozása a kortárs fenomenológiának azokkal a műveivel mutat rokonságot, amelyek husserli alapokról indulva próbálnak önálló eredményekre jutni. Példaként egykori tanárának, Tengelyi Lászlónak az utolsó munkáját, a 2014-ben megjelent *Welt und Unendlichkeit: Zum Problem phänomenologischer Metaphysik* című könyvet emelem ki, amelyben a szerző a husserli „őstények metafizikájából" kiindulva bontja ki saját fenomenológiai metafizikáját.

Komorjai számára is Husserl a kiindulópont, de nem fenomenológiájának egy bizonyos részlete vagy fontos fogalma, hanem maga a husserli tapasztalatelmélet, amely lényegében egy – sok szempontból kanti alapokon álló – tárgykonsti-

[1] A könyv gondolatmenetének részletes rekonstrukciójától eltekinthetek, hiszen e folyóirat egyik korábbi számában (2019/3) kiváló és precíz ismertetés olvasható róla Marosán Bence tollából.

túció-elmélet. Ez a kanti–husserli elképzelés számos problémát vet fel, ahogyan erre sokan rámutattak már, éppen ezért első látásra némiképp retrográd lépésnek tűnik, ha valaki ehhez tér vissza. Komorjai azonban, noha figyelembe veszi a kritikákat, sőt, támaszkodik is ezekre, azt a célt tűzi maga elé, hogy kanti és husserli alapokról (pl. elfogadva fogalmi és szemléleti kettősségét, a reflexiót mint a fenomenológiai vizsgálatok módszerét) a belső ellentmondások legmélyére hatolva egy új tapasztalatelméletet bontson ki. Ehhez felhasználja más filozófusok, elsősorban William James és Bergson gondolatait, de merít Wittgensteinből is.

A végeredmény a tapasztalatnak egy olyan átfogó leírása, amely tartalmaz ugyan (elsősorban) a Husserl utáni (francia) fenomenológiából ismert belátásokat, egészében véve mégis teljesen újszerű. A kanti–husserli elképzeléssel szemben, amely szerint a tapasztalat szerkezete hierarchikus, végső alapelemeken nyugszik és időben lineáris, egy olyan képet vázol fel, amely a tapasztalatfolyamot körkörösnek (az elemek kölcsönösen meghatározzák egymást), kontinuusnak, ám egyszersmind ugrásokkal tarkítottnak mutatja. Az új elképzelés logikai-matematikai hátterét a nem jólfundált halmazok elmélete adja, ami azt mutatja, hogy a fenomenológiára nem csupán a humán tudományok hathatnak termékenyítőleg, mint például a pszichológia, a nyelvészet vagy a történettudomány, hanem az attól távolabb eső és absztrakt matematika is. Komorjai jártassága ebben nemcsak imponáló, hanem minden bizonnyal nagyban hozzájárult ahhoz, hogy a tapasztalatnak egy új szemléletű fenomenológiai leírását tudta adni.

Már a fenti ismertetésből is ki kellett, hogy derüljön, milyen magasra tette a lécet Komorjai László, és rögtön szeretném leszögezni, hogy véleményem szerint – és minden későbbi kritikai megjegyzésem ellenére – átugrotta azt. Mielőtt azonban elképzelésének néhány fontos részletébe belemennék, mindenképpen szükségesnek tartom a gondolatmenet vázlatos rekonstrukcióját. Erre azért van szükség, mert Komorjai közvetett módon jár el: Husserlből, illetve Kantból kiindulva, az ő gondolataikat elemezve és a bennük rejlő ellentmondásokat kimutatva jut el saját elképzeléséhez. Ezzel összefüggésben a könyv felépítése nem lineáris: bizonyos alapfogalmakat és problémákat Husserl, másokat Kant alapján bont ki, miközben a különböző szálak időnként újra felbukkannak és összefonódnak egymással, hogy végül az utolsó fejezetben átfogó képet kapjunk a tapasztalatfolyam szerkezetéről.

II. A KÖNYV FELÉPÍTÉSE ÉS A GONDOLATMENET

Az írás első két, bevezető jellegű fejezetében Komorjai Husserl tárgytapasztalat-elméletéből indul ki. Első megközelítésben elfogadja a husserli hármas struktúrát (ego–cogito–cogitatum) és az élményekben konstituálódó tárgy elképzelését. Annyiban azonban elszakad tőle, hogy egy mind a tárgyi- (cogitatum), mind az énpólussal (ego) szemben semleges, azoktól független élmény fo-

galmából indul ki. Leszögezi azonban, hogy ez csak egy olyan alapállás, „amely a későbbiek során fokozatosan módosul" (40).[2] Az élmény elemzésének feladatából persze logikusan következik a módszer kérdése: egyáltalán hogyan ragadhatóak meg a maguk közvetlenségében adódó és folyamatosan tovaáramló élmények. Itt ismét Husserlhez fordul a szerző, és a harmadik fejezetben a reflexió három különböző értelmezését rekonstruálja az életműben elszórtan található szövegek alapján. Ezek egyike sem kielégítő ugyan, ám létrául szolgálnak egy olyan elgondoláshoz, amely majd csak a legutolsó fejezetben módosul.

E fejezet végén található a gondolatmenet első fordulópontja: kiderül egyrészt, hogy nem tartható az élmény kitüntetettsége és önállósága a tárgypólushoz képest. Hiszen nem csupán az igaz, hogy a tárgy csak az aspektusain keresztül adódhat, hanem az is, hogy magát az élményt sem tudatosíthatjuk a tárgya nélkül. A reflexióban tárgy és élmény helyet cserélnek egymással: az élmény tematikussá válása valójában azt jelenti, hogy azt a tárgy átélése révén észleljük. A reflexió tehát forgás, mégpedig magának a tapasztalatnak a forgása. Ebből, másrészt, az a lehetőség is következik, „hogy az élményfolyam konstitúcióját már ne egy végső, minden konstitúciót nélkülöző, áramló érzetfolyam alapján képzeljük el, hanem éppen annak a tapasztalt tárgynak az alapján, amelynek a konstitúcióját az élmény alapozza meg" (122). Ez egy olyan tapasztalatmodellt jelentene, amelynek nincs végső alapja. Ám a kölcsönös függés nem csupán tárgy és élmény között áll fenn, hanem a tapasztalat minden rétegét jellemzi. A következő fejezetek témája részben éppen ennek a kimutatása, részben pedig a tapasztalat más, ezzel összefüggő sajátosságainak feltérképezése.

Ennek érdekében Komorjai először Kanthoz fordul, aki a negyedik, ötödik és hatodik fejezet főszereplője, s akinek abból a belátásából indul ki, hogy a tapasztalat elemei olyan szintézis révén kapcsolódnak össze, melynek hátterében fogalmak állnak. A közvetlen összefüggést az előző fejezettel egy analógia adja: Komorjai ugyanis párhuzamba állítja tapasztalat és tapasztalt, vagyis élményfolyam és tárgy husserli megkülönböztetését a kanti a priori, illetve empirikus fogalmak meghatározta szférákkal (131, 141). Anélkül, hogy belebocsátkoznék *A tiszta ész kritikája* dedukció- és sematizmus-fejezetein, valamint *Az ítélőerő kritikája* fontos paragrafusain átívelő gazdag és invenciózus gondolatmenet részleteibe, azt emelem ki, hogy Komorjai egy tág értelemben vett sematizmusprobléma felgöngyölítésére és meghaladására használja Kantot. Megmutatja, miként torkollik ellentmondásba egy olyan tapasztalatelmélet, amely a priori és empirikus, értelmi és szemléleti elemek éles szétválasztására, illetve ezek összjátékára épít. A kanti elképzelések rejtett ellentmondásait feltárva kimutatja, hogy a tapasztalatban elkülöníthető elemek (szemlélet és fogalom, empirikus és a priori fogalmak, a különböző tárgyiságok) kontinuus átmenet révén kölcsönösen függő viszonyban állnak egymással.

[2] Itt és a továbbiakban a zárójelben szereplő számok a könyv oldalszámaira utalnak.

Ennek következményeként a szerző a hatodik fejezet végén – és talán ez a könyv második fordulópontja – a kanti, az elemek keveredésén alapuló modellt egy másikkal váltja fel: a james-i neutrális folyamból differenciálódás révén strukturálódó élményekével. Ez az elgondolás azt a gyanút kelti, hogy a végső elemekre építő „fundamentalizmust" egy másik, a differenciálatlan adottságon alapulóval váltja fel Komorjai, ám ez csak látszat. Ahogy írja: „A differenciálódás gondolata révén ugyanis óhatatlanul egy olyan elképzeléshez érkezünk el, amely szükségképpen aláássa a tapasztalat *mindenfajta* jólfundált elképzelését" (216, Komorjai kiemelése).

A hetedik fejezetben, ahol újra Husserl játssza a főszerepet James mellett, a szerző még szorosabbra fűzi fogalmi és érzéki-szemléleti szféra kapcsolatát. Ezzel – ahogy a fejezet végi visszatekintésből kiderül – lezárja azokat a negyedik fejezetben megkezdett elemzéseket, amelyeknek az eredményeképpen kiderül: „fogalmilag és érzékileg adott is egyfajta kontinuus átmenet révén függ össze" (266). A fejezet második felében, az összeolvadás (fúzió) fogalmának analízise során azonban az is világossá válik, hogy sem maga a folyam, sem annak semmilyen része nem tekinthető a tapasztalat végső elemének.

Ezt a következtetést azonban csak az utolsó, nyolcadik fejezetben vonja le Komorjai László. Itt érnek össze a korábbi vizsgálódások szálai, itt tisztázza az új tapasztalatelmélet kulcsfogalmainak összefüggését, és itt kapcsolja össze modelljét a nem jólfundált halmazok elméletével. A keletkezés körkörösségének és az emögött álló kölcsönös függésnek a közelebbi vizsgálata révén megvilágítja, „miként függ össze tapasztalati kontinuitás és ugrás két, látszólag egymást kizáró jelensége" (270). Körkörösség, kölcsönös függés, kontinuitás és ugrás tehát egyszerre és egymástól elválaszthatatlanul jellemzik a tapasztalat minden szintjét. Így tárgytudat és élmény viszonyát is, amelyről a harmadik fejezet végén Komorjai már kimutatta, hogy nem más, mint kölcsönös függés: a reflexióban – a „normál" tárgytapasztalat megfordításaként – a tárgy közegében észleljük a róla adódó élményt. Itt azonban – és ezzel zárulnak a tapasztalatfolyamról szóló fenomenológiai elemzések – arra is fény derül, hogy „a reflexió nem más, mint az ugrás egy változata" (322).

A következőkben a könyvben felvázolt tapasztalatelmélet két fontos, egymással is összefüggő elemét emelem ki és fűzök hozzájuk kritikai megjegyzéseket.

III. A REFLEXIÓ ÉS A SZUBJEKTUM PROBLÉMÁJA – KRITIKAI ÉSZREVÉTELEK

A reflexió nem csupán a harmadik fejezet központi fogalma, hanem – mint a fenomenológiai elemzések eszköze – bizonyos értelemben az egész vállalkozás kulcsa. Komorjai a harmadik fejezet végén arra jut, hogy a reflexió nem hátralé-

pés a tapasztalatfolyamhoz képest, és nem is visszanyúlás a folyamon belül, hanem „a tapasztalatfolyamban beálló fordulat" (120). Az aspektus és a tárgy mintegy „helyet cserélnek", a tárgy lesz az „átélt", és ami korábban az élmény volt (az aspektus), az válik tematikussá. Az elgondolás lényeges eleme a szimmetria, amelyet a magam részéről nem tudok belátni. Addig egyetértek Komorjaival, hogy akár beleélem magam a tárgyba, akár az élményeimre reflektálok, kettős tudattal rendelkezem. Ám a kétféle tudatmód nem szimmetrikus. Amikor a szerző a háború példáján próbálja megvilágítani, mit jelent, amikor a tárgyat élem át („átéltünk például egy háborút", 121), akkor szerintem az ekvivokáció hibájába esik. Hiszen amit szigorú értelemben átélek, az az éhség élménye, az óvóhely szűkösségének látványa, a bombariadó hangja stb., amelyekhez képest a háború transzcendens marad, ezért azt csak tág (vagyis más) értelemben élem át.

A reflexió fogalma az utolsó (nyolcadik) fejezet végén tér vissza, mégpedig új perspektívából: az ugrás egy változataként (322). A szerző abból indul ki, hogy „[a] tárgy tapasztalati tudatát mindig egy ugrás, egy vágás választja el az élménynek attól a folyamától, amelyen keresztül adódik" (321). Másrészt viszont „[a]mint előáll a tárgy tapasztalati tudata, a tárgyat már csak olyan elemként vagyunk képesek megragadni, amelyhez a róla adódó élményeink sora fokozatosan közelít" (uo., Komorjai kiemelése). Vagyis ugrás és kontinuitás jellemzi élmény és tárgy viszonyát, ám ez csak a tárgy genezisére igaz, éppen úgy, ahogyan azt egy új fogalom vagy szemléleti elem kialakulása kapcsán már korábban láttuk. Az újdonság soha nem kizárólag a már meglévő következménye: egy új fogalom nem vezethető le a korábbiakból, egy új mozgásformára egyszer csak ráérzünk. Ugyanakkor visszamenőleg mintegy belesimul az előzményekbe: a fogalom logikusan kapcsolódik a már ismertekhez, a mozgásforma a korábban begyakorolt mozzanatokból áll össze.

Egy már korábban is tapasztalt tárgy esetében azonban igaz ugyan, hogy élmény és tárgy egyszerre esik egybe (az aspektuson keresztül magát a tárgyat tapasztalom), ugyanakkor egy „vágás" választja el őket egymástól (a tárgy transzcendens az élményhez képest), ez azonban másfajta kontinuitás és szakadék, mint amely az újonnan keletkező és a korábban már létező viszonyát jellemzi. Éppen ezért a reflexió, amelyben megfordul tárgytudat és élménytudat, nem ugyanabban az értelemben ugrás, mint amiről az imént volt szó. Talán erre utal az a megszorítás, hogy a reflexió az ugrás egy esete, „a tapasztalatfolyam végtelen sebességgel, vagyis egyetlen pillanatban beálló, atemporális *átfordulása*" (323, Komorjai kiemelése). Ám az átfordulás képe sem a végső, hiszen a következő oldalon már ez áll: „A reflexió – ha a keletkezés nézőpontjából tekintünk rá, és nem egyszerűen már kész, egymást kölcsönösen feltételező síkok közötti átfordulást értünk rajta – maga is egy olyan rövidzárlat, amelynek a kisülése révén egyszerre keletkező szférák nyílnak szét: az elkülönülés mindig két oldal együttes szétnyílása: *szinkrón* differenciáció" (324, Komorjai kiemelése). Úgy tűnik, itt maga a reflexió fogalma „fordul ki önmagából", amennyiben Husserl

és az eddigiek alapján mi is éppen hogy „egymást kölcsönösen feltételező síkok közötti átfordulást" értettünk rajta. Amiről viszont innentől kezdve a szerző a fogalmat használja, az a tapasztalat genezisének magyarázata: egy olyan szinkrón differenciáció, amelynek a neutrális szféra nem alapjául szolgál, hanem amellyel együtt jön létre, hiszen „a *differenciálatlan* maga is éppen abban a folyamatban, ugyanazon ugrás révén, vagyis ugyanabban a pillanatban keletkezik, amelyben a *differenciált* egymástól elkülönülő, egymástól kölcsönösen függő oldalai" (326, Komorjai kiemelése).

Ahogy látom, itt valójában két összefüggő, mégis különböző problémáról van szó, amelyek közül az egyik, a husserli értelemben vett statikus, a másik viszont a genetikus fenomenológia tárgykörébe tartozik. Előbbi a reflexió klasszikus problémája: miként tehetjük tudatossá azokat az atematikus élményeket, amelyekben a tárgytapasztalat létrejön. Erre a harmadik fejezetben kapunk választ. A nyolcadik fejezet pedig egy ehhez kapcsolódó másik témával foglalkozik, azzal, hogy egyáltalán hogyan keletkezik tárgy és élmény kettőssége. Az utóbbival kapcsolatos elemzések egyébként teljesen meggyőzőek, ugyanakkor – számomra legalábbis – éppoly kevéssé láthatók be szemléletileg, mint a husserli abszolút folyam. Ez azonban talán magából a dolog természetéből, illetve a megközelítés módjából következik: a tapasztalat genezisét közvetlenül csak spekulatív következtetések révén tudjuk megközelíteni.

A reflexióval is kapcsolatban álló másik téma, amellyel röviden foglalkozni szeretnék, a szubjektumé. Komorjai a szubjektum problémájával foglalkozó alfejezet (2/2) elején utal arra, hogy a reflexiónak az a téves elképzelése, amely szerint az az elme tevékenységét tárja fel, logikusan vezet ahhoz a félreértéshez, hogy az élmény nem más, mint a szubjektum aktivitása. Ő azonban nemcsak a szubjektumnak ettől a viszonylag erős koncepciójától határolja el magát, hanem attól a sokkal gyengébbtől is, miszerint az élmény mindig valakinek (vagy legalábbis valamiféle tudatnak) a számára adódik. Hiszen az élmény sajátos volta, amelyet Husserl az ego által meghatározott perspektivikusságnak tulajdonít, leírható a többi tapasztalati elemhez való viszonyában is anélkül, hogy bármiféle tudatra vagy nézőpontra utalnánk. Egy ilyesfajta „aszubjektív fenomenológiának" nyilván megvan az az előnye, hogy nem kell foglalkoznia azokkal a problémákkal, amelyek óhatatlanul felvetődnek a szubjektum mibenlétével kapcsolatban. Mégis azt gondolom, hogy egy élménypólusként felfogott én több hasznot hajt, mint amennyi galibát okoz.

Egyrészt, még ha elfogadjuk is, hogy minden, amit a szubjektív pólus fogalmával mondanánk el, lefordítható tisztán az élmények nyelvére, bizonyos esetekben ez eléggé mesterséges beszédmódnak tűnik. A fenomenológiai vizsgálódások ugyan szükségképpen kilépnek a „természetes beállítódásból", ám nem válik hátrányukra, ha, amennyire lehet, közel maradnak ehhez. Másrészt kérdéses, hogy az ego mint sajátos perspektíva valóban kiküszöbölhető-e, ha a saját testünk tapasztalatáról, a kinesztézisekről vagy a habitualitásokról van szó.

Komorjai az első kettővel nem foglalkozik, habár példáiban szerepelnek mozgásformák (futás, autóvezetés). A habitusokat viszont – talán éppen a szubjektum-fogalom elkerülésével összefüggésben – egyfajta speciális tárgyiságokként tárgyalja (vö. 69–70). Az utolsó szempont pedig, amelyet talán érdemes megfontolni, a felelősségvállalás. Ezen semmi magasztosat nem értek, csupán arra gondolok, hogy aki fenomenológusként a tapasztalatokat elemzi, az ugyanúgy foglya a saját perspektívájának, mint bárki más, még ha megfontolásai általános érvényességre tartanak is igényt. Ezért a nézőpontért azonban vállalni tudja és vállalnia is kell a felelősséget, ezt azonban a perspektíva nélküli élményekről szóló beszédmód elfedi.

IV. ÖSSZEGZÉS, ÉRTÉKELÉS

Ha most a részletkérdésektől eltávolodva újra nagyobb látószögből tekintünk a könyvre, akkor megállapíthatjuk, hogy az alcím ígérete beteljesült: valóban egy általános tapasztalatelmélet körvonalai bontakoztak ki az utolsó fejezetben. Ám ahogy erről már korábban szó esett, ez az új elképzelés nem a semmiből nőtt ki, hanem az egymással sok tekintetben rokon kanti, illetve husserli tárgykonstitúció-elméletből. Mégpedig oly módon, hogy Komorjai – hol Kant, hol Husserl alapján – végiggondolt néhány alaptézist, és követte ezek (át)alakulását e filozófusok életművében. Mindezt abból a célból, hogy a végsőkig élezze, majd a saját koncepciója számára termékennyé tegye azokat az ellentmondásokat, amelyek Kant és Husserl elgondolásaiban rejtve ott vannak. Ennek az eljárásnak köszönhetően a könyv nagyrészt pazar Kant- és Husserl-elemzésekből áll, amelyek – mint a szerző megjegyzi (vö. 20) – önállóan is olvashatóak, ám egyáltalán nem „szárazak".

Mivel azonban a tét egy új fenomenológiai tapasztalatelmélet felvázolása, a korábbi filozófusok gondolatainak vizsgálata kiegészül bizonyos jelenségek mély és érzékletes analízisével – lásd például az újdonság genezisével foglalkozó 8/2-es, vagy „az idő kifordulásáról" szóló 8/3/6-os fejezetet. A mindennapi életből vett példák is szerencsésen szolgálják ezt a törekvést.

A szöveg rendkívül tömör, ugyanakkor világos és logikus minden egyes lépés és gondolatmenet. A nagyobb összefüggéseket mégis nehéz követni, és ezt érzésem szerint a felépítés polifóniája okozza. Amennyire látom, négy különböző szólam különíthető el. A talán legfontosabb, ám korántsem a leghangosabb az új tapasztalatelmélet különféle, egymással összefüggő kulcsfogalmainak (körkörösség, kölcsönös függés, folytonos átmenet, ugrás) kimunkálása. Egy másik a filozófuselődök (Husserl, Kant, James) szólama, akiknek a kudarcain keresztül Komorjai ezeket a fogalmakat kidolgozza. A harmadik dallam struktúráját a négy nagy rész sugallta logika határozza meg: a bevezető jellegű megfontolásokat – egy kanti dichotómiára alapozva – először a tapasztalat formai elemeinek (fogal-

mak), majd a materiális elemek (szemléletek) elemzése követi, az utolsó fejezet pedig mintegy összerakja ezekből a tapasztalatfolyamot. Végül a negyedik, a leghalkabb a statikus és genetikus elemzések váltakozása.

Nem tudom, el kell-e (egyáltalán el lehet-e, s ha igen, hogyan) kerülni a dallamoknak ezt a diszharmonikus pluralitását, de az biztos, hogy ez a polifonikus struktúra nem könnyíti meg az olvasó dolgát. A statikus és genetikus elemzések különbségére pedig mindenképpen reflektálni kellett volna – szerintem ennek a hiánya okozta a reflexióval kapcsolatos megfontolások körüli bonyodalmat, amelyről fentebb szó esett.

A kifejtés nehézségei persze nyilván összefüggnek azzal, hogy Komorjai László új utakon jár; s hogy ezen az úton tovább szeretne haladni, arra az *Utószó*ban utal. Ez a könyvet lezáró rövid fejezetecske már a címével *(Tapasztalat és nyelv)* is jelzi az irányt: a szerző a nyelv működésének vizsgálatával kívánja kiegészíteni „a tapasztalatfolyam fenomenológiáját", mégpedig abból a feltevésből kiindulva, hogy a nyelv „egyike azon erőknek, amelyek az egész tapasztalati genezis hajtómotorjaként szolgának" (337). Nagyon jó lenne, ha Komorjai László tényleg folytatni tudná ezt az ígéretes és izgalmas kutatást, s néhány éven belül már az új könyvét olvashatnánk olyan valódi szellemi élvezettel, amilyet ez a mostani okozott.

Komorjai László

Válaszom John Évának és Szegedi Nórának*

Mindenekelőtt köszönetet szeretnék mondani a könyvemről született két írás szerzőinek. Ennyi év távlatából is nagy izgalommal járt ilyen alapos és lényeglátó elemzéseket olvasnom, az pedig mindig különös örömet jelent, ha az ember vitapartnerei saját szövegével kapcsolatban olyan problémákra és összefüggésekre mutatnak rá, melyekre ő maga esetleg nem is gondolt. Bár e helyütt elsősorban a válaszadó szerepében lépek föl, ilyenkor egy szerző óhatatlanul kényszert érez arra, hogy műve gondolatmenetét is ismertesse. E terhet azonban vitapartnereim tulajdonképpen le is vették a vállamról. Ugyan a könyvet mindketten csupán bizonyos szempontból elemzik – John Éva elsősorban a Kanthoz kapcsolódó gondolatmenetekre koncentrál, Szegedi Nóra pedig fenomenológiai jellegű problémákra összpontosít –, mindkettejük szövegéből meglehetősen jól kiolvasható az egész mű gondolatmenete és szándéka is. Ezen felül érdemes megemlíteni azt is, hogy Marosán Bence 2019-ben született recenziója könyvem egész gondolatmentének hosszú, részletes és kiváló összefoglalóját adja.[1]

Mind John Évánál, mind Szegedi Nóránál felmerül, hogy bizonyos Kantnál, illetve Husserlnél felbukkanó fogalmakat félreértek vagy nem veszek figyelembe. Mivel észrevételeik egyáltalán nem öncélúak, tehát nem egyszerűen a szóban forgó filozófusok gondolatmentének hű reprodukcióját kérik rajtam számon, hanem az általam adott egész elképzeléssel is összefüggésben állnak,[2] így, azt hiszem, a specifikus problémákra adott válaszaim előtt talán nem lesz haszontalan, ha elsőként kitérek egy olyan általánosabb jellegű kérdésre, amely

* A tanulmány alapjául szolgáló kutatást a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal NKFIH 129126 és NKFIH 120375 azonosítójú ösztöndíjai tették lehetővé.

[1] Marosán 2019. Marosán Bence egyébként már a könyv megjelenése előtt, a könyv már akkor elérhető kiadatlan kézirata alapján is írt erről a szövegről egy az írásaimat általában is áttekintő cikkében. Lásd Marosán 2016.

[2] Ez John Éva észrevételeire is igaz, bár ő egy olyan „munkahipotézissel" dolgozik, amelynek megfelelve megpróbálja a kötet Kant értelmezéseit önmagukban, a műből kiemelve is értelmezni. Ez az eljárás nem jogosulatlan, hiszen ennek lehetőségét az előszóban én magam is hangsúlyozom.

a tárgyalt filozófusokhoz és irányzatokhoz, pontosabban a filozófiai hagyományhoz való viszonyomra vonatkozik.

A probléma szemléltetéséhez John Éva egy olyan észrevételét emelem ki, amely felveti a most említett, általános kérdést. Ismertetésének egy pontján azt írja, hogy céljaim eléréséhez az élmény és a rajta keresztül megjelenő transzcendens tárgy fenomenológiai kettősségét némileg önkényesen visszavetítem *A tiszta ész kritikájá*nak gondolatmenetébe. „[E]z a Kant-értelmezés csak annak juthat eszébe, aki fenomenológiai tapasztalatfogalmat használ. Kantnál efféle abszolút adottságként értett tudatfolyam nem létezik." (201)[3] Annyi bizonyos, hogy Kantnál az élményfolyam éppen úgy *jelenség*, mint a rajta keresztül számunkra megjelenő tárgyak, és John Éva problémája nyilvánvalóan éppen az, hogy ezért a jelenség mint tapasztalat és a jelenség mint tapasztalt tárgy Kantnál nem állítható úgy szembe egymással, ahogyan a husserli fenomenológiában. Aki azonban elolvassa a könyvem 4. fejezetének *A tapasztalat és a tapasztalt Kantnál* című alfejezetét, annak rögtön nyilvánvaló lesz, hogy ezzel magam is tisztában vagyok.[4] A fejezet elején rögtön megvilágítom, hogy ennek az első pillanatra önkényesnek tűnő eljárásnak a gondolatmenet szempontjából lényeges funkciója van: „A kanti megkülönböztetés husserli változatát arra fogom használni, hogy segítségével feltárhassam az eredeti husserli megkülönböztetés egy kanti jellegű sajátosságát" (IF 132).

Mindez természetesen John Éva számára is világos, ám ő ezen felül azt is gondolja, hogy „semmi kifogásunk nem lehet az ellen, hogy valaki Husserl-fogalmak segítségével elemezze Kantot" (201). Ezen a ponton vitatkoznék vele: azt hiszem, az efféle eljárás legitimitása nem egészen nyilvánvaló. A következő gondolatmenetet éppen ezért nem is annyira neki címzett válasznak vagy vele szemben megfogalmazható ellenvetésnek szánom, hanem egy olyan kitérőnek, amelyet az általa követett módszertani elv mintegy mellékesen vet fel. Menynyiben lehet jogosult egy az enyémhez hasonló önkényes, csupán a filozófiai gondolkodás későbbi fejleményeiből visszatekintve felmerülő (Kant) interpretáció? Komolyan lehet-e venni egy ehhez hasonló elemzést, vagy egyszerűen félretehetjük, mint az adott gondolkodó korát, ismereteit, művének egész „Sitz im Lebenjét" negligáló, minden *valódi alapot* nélkülöző fantazmagóriát – ismét hangsúlyozom, John Éva semmi ilyesmit nem állít és nem is sugall.

[3] John Éva és Szegedi Nóra szövegeire csupán oldalszámokkal, az *Idő és folytonosság*ra IF-el, *A tiszta és kritikájá*nak oldalszámaira pedig a szokásos A/B jelöléssel, illetve ezt követően a magyar kiadás oldalszámaival hivatkozom.

[4] Egész pontosan megfogalmazva: a fejezet 1.2.1, 1.2.2 és 1.2.3 alrészeiben három Kantnál is meglévő különbséget igyekszem a tapasztalat–tapasztalt fenomenológiai kettősségének megfeleltetni, és azt is világossá teszem, hogy a harmadik az, amelyik Kantnál a szóban forgó fenomenológiai különbségnek a leginkább megfelel. Mivel a harmadik alrészben az utóbbi különbség két „tárgyiság" között húzódik – tehát nem tapasztalat és tapasztalt között, hanem a tapasztalt szférán belül – így világos, hogy tisztában vagyok a fenomenológiai és a kanti nézőpont eltéréseivel – ezt egyébként többször hangsúlyozom is.

A válaszomnak ebben az első részében azt szeretném végiggondolni, hogy a filozófiai gondolkodás miért nem helyezkedhet sem egy olyan mereven filológiai-történeti álláspontra, amely egy filozófus gondolatainak minden utólagos reinterpretációját eleve történetietlennek tekinti és kizárja, sem egy olyan naiv és önkényes pozícióba, amely nem vesz tudomást saját történeti feltételezettségéről, és éppen ezért érdektelennek nyilvánít minden olyan kérdést, amely egy korábbi gondolkodó gondolatainak értelmezésével, annak adekvát, helyes vagy éppen helytelen voltával áll kapcsolatban. Azt hiszem, e két szélsőséget nem a „jobb a békesség" mindent megemésztetlenül hagyó, valamiféle rosszul értelmezett, politikai korrektségen alapuló elfogadáskényszere, hanem a filozófia lényegét érintő megfontolások miatt kell elutasítanunk.

Ami a könyvben szereplő Kant-, illetve Husserl-elemzések jellegét, illetve egy filozófiai gondolathoz való filozófiai viszonyt általában is meg kell hogy határozzon, az nem más, mint az *újonnan keletkező értelem* természete. Az általam vizsgált gondolkodóktól ki- és átemelt gondolatok is *éppen mint ilyenek* kerülnek a könyvem gondolatmenetébe, illetve – felteszem – tetszőleges gondolkodó tetszőleges gondolata *éppen mint ilyen* kerül bele tetszőleges másik gondolkodó tetszőleges másik gondolatmenetébe – hiszen mi másért is használná vagy interpretálná valaki *éppen azt* a gondolatot és éppen azt a gondolkodót, amit és akit interpretál?

Abban a kivételesen szerencsés helyzetben vagyok, hogy az újonnan keletkező értelem most szükségessé váló jelentésrétegét egyszerűen csak át kell emelnem beszélgetőtársaimmal közös, kedves tanárunktól, Tengelyi Lászlótól: az értelemképződés folyamata mindig és kizárólag egy olyan gondolati térben lehetséges csak, amelyet *megragadott és félreszorított értelemalakzatok együttesen határoznak meg.* Nincs olyan újonnan felbukkanó értelemalakzat, amely ne hozzá hasonlóan lehetséges, ám éppen az újdonság megragadása által *félreszorított* értelmek mindig háttérben maradó, sötét horizontja előtt jelenne meg.[5] Minden megragadott értelem más, ugyancsak lehetséges értelmeket háttérbe szorítva emelkedik ki egy mezőből, amelyet – a megjelenés eseményét megelőzően – még csak differenciálatlan gondolati alakzatok népesítenek be.

E megfogalmazásból azonnal nyilvánvaló: megragadott és háttérbe szorított értelmek egymással való kapcsolata nem esetleges. Az új értelem megjelenésének eseménye előtt *sem* az újonnan keletkező, *sem* a háttérbe szorított értelem nem áll rendelkezésünkre. A kétféle gondolat egyszerre jön létre, egyszerre alakul ki, s egymáshoz való viszonyuk ennek megfelelően olyan, mint az észlelésben tematikusan megjelenő tárgy és az őt horizontként körülölelő, atematikusan maradó háttér viszonya: egyik sincs a másik nélkül, egyik sem jelenik meg a nélkül, hogy a másik meg ne jelenne. Sem a kanti gondolkodásban újonnan ke-

[5] A problémakort a legrészletesebben Tengelyi 2007 tanulmányai tárgyalják (lásd elsősorban a kötet *Az élménytől a tapasztalatig* című tanulmányát).

letkező, sem az általa félreszorított nem egy a kanti gondolkodás előtt vagy attól függetlenül is létező gondolathalmaz Kant által kiemelt, illetve figyelmen kívül hagyott eleme.

Ahhoz, hogy egy új gondolatnak a hagyományhoz való viszonyát megfelelő módon érthessük meg, mindehhez már csak azt kell hozzátennünk: valaha minden új értelem valami és valaki által háttérbe szorított értelem volt. Amikor Kant valamely gondolatát egy a husserli fenomenológia által feltárt értelem perspektívájából értelmezzük át, akkor ennek révén egy olyan értelmet emelünk ki, amelyet maga a kanti gondolkodás szorított félre. Ez azonban nem jelenti, hogy ekkor egy a kanti gondolkodástól teljesen idegen gondolatról lenne szó. Az előbbi elemzések éppen a számunkra szükséges kettős viszonyt írják le: egy a kanti gondolkodás által félreszorított gondolat ugyan nem jelenik meg Kantnál, ám mivel éppen a *kanti* gondolkodás szorította félre, így Kant gondolkodása nélkül nem is lehet hozzáférni. A két elem nem valamiféle meghatározatlan tagadás révén viszonyul egymáshoz. Egy háttérbe szorított gondolat a kanti gondolkodás árnyékaként, vele együtt jön csak létre, és vele együtt ragadható csak meg.

Egy valamirevaló gondolatmenettel kapcsolatban így semmiképpen sem jogosulatlan felvetni a kérdést, hogy megfelel-e szerzője – például Kant – elképzelésének, ám ennek eldöntése mégsem korlátozódhat a szerző által ténylegesen megfogalmazott kijelentések vizsgálatára. Az az ebből adódó probléma, hogy így önkényes és adekvát értelmezés nem különíthető élesen el egymástól, éppen úgy nem vonja kétségbe a szóban forgó megkülönböztetés jogosultságát, ahogyan – hogy egy a könyvemben is szereplő képpel éljek – az a tény, hogy a fehér és a fekete között folytonos módon megjelenő, többé-kevésbé „szürkés" árnyalatok spektrumán nem tudjuk kijelölni azt a pontot, ahonnan kezdve a spektrum fekete, nem jelenti, hogy nincs „fekete-fehér" különbség fekete és fehér között. A ténylegesen megfogalmazott téziseket minden valamirevaló gondolatrendszer esetén a rendszer által félreszorított és annak központi magjától egyre távolabb eső gondolatok egy kontinuus spektruma köti össze a rendszertől már teljesen idegen „félreértések" végtelen mezejével. Egy olyan filozófiai elképzelés, amelyről könnyedén megállapítható, hogy mi számít vele kapcsolatban tévedésnek, és mi nem, nem képes beilleszkedni a gondolkodás folyamatosan szövődő hagyományába, és ezért semmiféle jelentőséggel nem bír: a benne szereplő gondolatok egy lista formájában egyszer s mindenkorra rögzíthetőek, ám éppen ezért ki is kerülnek a vitatható problémák köréből, s így – szerzőjükkel együtt – láthatatlanná válnak a gondolkodás történetében. Paradox módon bármely hagyomány csak olyan műveket, illetve gondolatrendszereket őriz meg a maguk összetéveszthetetlen azonosságában, amelyek többé vagy kevésbé határozatlan körvonalakkal rendelkeznek.

Azt tehát, hogy egy gondolat kantinak tekinthető-e vagy sem, nem pusztán a Kant által explicit módon megfogalmazott tézisektől függ. Arra most nem lesz alkalmam, hogy az általam adott Kant interpretációból John Éva által kiemelt

összes gondolatról részletesen megmutassam, hogyan és milyen áttételek révén kapcsolódnak a kanti gondolatrendszer központi magjához, s hogy az utóbbit körülölelő, félreszorított elemekből álló holdudvarnak melyik, illetve milyen távoli régióihoz tartoznak, ám a helyzetemet megkönnyíti, hogy a félreszorított gondolatok nyomok formájában mindig megnyilatkoznak abban a műben, amely őket félreszorította. E helyen csupán az általam adott elképzelés néhány Kantnál is megtalálható nyomára igyekszem rámutatni.

John Éva a könyvemben található Kant értelmezéssel kapcsolatban alapvetően három nagy ellenvetéscsoportot fogalmaz meg. Azon a már említett gondolaton túl, hogy tapasztalat és tapasztalt általam *A tiszta ész kritikája*ba visszavetített fenomenológiai megkülönböztetése szerinte idegen Kant gondolkodásától, hasonló jellegű fenntartásokat fogalmaz meg azzal kapcsolatban is, hogy a könyvemben használt és általam kritikával illetett forma–tartalom megkülönböztetés, illetve az ezen alapuló hylomorfikus séma megtalálható-e Kantnál. E sémát, mint írja, „Komorjai maga interpretálja bele Kantba. Komorjai tehát valójában nem Kant, hanem csupán saját Kant-interpretációja ellen érvel." (199) A harmadik ellenvetéscsoport azzal kapcsolatos, ahogyan a szemlélet, illetve a tér és az idő kanti fogalmát értelmezem: egyrészt a teret és az időt John Éva szerint „kidefiniálom a szemlélet szférájából", másrészt „a térrel és az idővel együtt a tiszta szemléletet is kidobom a hajóból: a szemlélet különféléjét végig empirikusként kezelem" (195).

Érdemes lesz az utóbb említett harmadik probléma vizsgálatával kezdeni. Amíg az elsővel kapcsolatban – mint már említettem – John Éva kifejezetten észleli és fel is hívja a figyelmet arra, hogy az „átértelmezést" teljesen tudatosan teszem, addig a tér és az idő szerepére vonatkozó értelmezésemet, azt hiszem, alaposan félreérti. Pedig mind a szemlélet fogalmával általában, mind a térrel és az idővel kapcsolatban világossá teszem, mit és miért gondolok róluk. Senki, aki kicsit is ismeri *A tiszta ész kritikája* gondolatmentét, nem próbálná meg a tér és az idő fogalmait „kidobni a hajóból", és természetesen ezt én sem teszem. Már csak azért sem, mert például az egész értelmezés, amelyet a könyvben a dedukció fejezetről adok, a tér és az idő fogalmát helyezi a középpontba. Ha jól látom, John Éva problémái abból erednek, hogy, amint ő maga is elismeri, „e fejtegetés[eimmel] kevésbé tud mit kezdeni" (206). Röviden összefoglalva, a szóban forgó értelmezés szerint: mivel Kantnál a megismerés minden tárgya térben vagy időben helyezkedik el, és mivel értelmezésem szerint a tér és az idő az értelem kategóriáinak „termékei", így a kanti rendszerben a megismerés tárgyai szükségképpen az értelem kategóriái alá esnek.

Ebből a dedukcióról adott értelmezésből egyenesen következik, hogy mit gondolok a kanti rendszerben a térről és az időről: e két „forma" Kantnál csupán az értelem és az érzékiség összjátékának „termékei". Ezt explicit módon meg is fogalmazom: a fogalmaktól és az empirikus eredetű érzéki anyagtól eltérően a tér és az idő „a kanti rendszerben nem csupán nem adott önállóan – hasonlóan

a fogalmakhoz és az érzéki anyaghoz –, hanem eredetét vagy forrását tekintve sem önálló, és ebben a tekintetben már különbözik mind az érzéki anyagtól, mind az *a priori* fogalmaktól. Ennek megfelelően a szemléleti formákat nem fogom a tapasztalat olyan külön forrásból eredő, *végső alapelemei* közé számítani, amelyek önálló szerephez jutnak a kanti hylomorfikus sémában." (IF 139. lj.)

Azt hiszem, Kant rendszerében tagadhatatlan tény, hogy a megismerés két forrása az érzékiség és az értelem. *Ezeken kívül nincs más önállónak mondható forrás.*[6] Ennek megfelelően bármilyen elemekből vagy összetevőkből áll is egy ismeret, az Kant rendszerében valamiképpen e két forrás valamelyikéből származik. A tér és az idő – lévén, hogy sem az értelem *a priori* fogalmainak valamelyikével, sem érzékiségből eredő sokféleséggel nem azonosak – így nem lehet más, mint e két ismereterő összjátékának „eredménye". Ennyi, és nem több az, amit értelmezésemben a tér és az idő kanti rendszerben betöltött szerepéről állítok. John Éva ugyan több dolgot is kiemel a térre és az időre vonatkozó meglátásaim közül, de éppen ezt, vagyis azt a problémát, amiből az értelmezés összes többi eleme következik, nem észleli, és nem reagál rá. E nélkül azonban az értelmezésem többi eleme talán valóban önkényesnek tűnhet.

Semmiképpen nem akarom tehát a teret és az időt „kidobni a hajóból", csupán úgy vélem: ezek – szemben a fogalmakkal és az érzéki sokféleséggel – Kantnál nem egy önállóan beazonosítható ismeretforrásból erednek. Éppen ezért – és csak ezért – nem jutnak lényegi szerephez abban a „két lábon álló" sémában, amelyet könyvemben Kant nevével kapcsolok össze.

Ebből az értelmezésből ered a könyvben a „fogalmi-érzéki spektrum", illetve a spektrum két szélső pólusa (az *a priori* fogalmak, illet az empirikus, érzéki sokféleség) közötti kontinuus átmenet képe, amelyet – ahogyan John Éva maga is nagyon helytállóan jegyzi meg – „egyenesen a filozófia jellemző gondolati alakzatának" (194) tartok. E képnek megfelelően kell és lehet csak a szemlélet fogalmáról általában kialakított Kant-interpretációmat is értelmezni. A szemlélet kanti fogalmának tisztázása – mint azt magam is megfogalmazom – egy igen „nehéz probléma" (IF 135. lj.), s ugyanitt előrebocsájtom, hogy e problémával kapcsolatban mindenekelőtt „szemlélet és érzéki sokféleség kanti fogalmainak kapcsolatát" (uo.) kell értelmezni. Ezt az idézett helyen el is kezdem, s ebből mindjárt világosnak kellene lennie: nem állhat az, amivel John Éva vádol. Én ugyanis nem tekintem „a kanti szemléletet […] egyfajta anyagfogalomnak".

[6] Az *észnek* – mint az köztudott – csak regulatív funkciója van, a *képzelőerőnek*, illetve az *ítélőerőnek* pedig az első kritikában Kant még csak *meghatározó* szerepet juttat, amelyben az nem külön ismeretek forrása, csupán más forrásokból származó elemeket rendel egymáshoz, illetve egymás alá. Ez a helyzet *Az ítélőerő kritikája*ban változik csak meg, ahol az úgynevezett *reflektáló* ítélőerő már önálló ismeretforrásként lép fel. Ez az új megismerő erő, amely gyakorlatilag minden *keletkező* tapasztalati újdonság forrása – annak ellenére, hogy Kant éppen a két korábbi kritika közötti közvetítő szerepet szán neki – amint azt a könyvemben részletesen is kifejtem, gyakorlatilag fokozatosan szétfeszíti az első kritika megismerésről szóló elképzelését.

Abban még igaza van, hogy „szemlélet és fogalom megkülönböztetését az anyag-forma fogalompár segítségével" értelmezem (195), ebből azonban számomra semmiképpen nem következik az, hogy „a kanti szemlélet […] egyfajta empirikus anyagra lenne redukálható" (200): a szemlélet kanti fogalmát ugyanis *nem azonosítom* az érzéki anyag fogalmával.[7]

Másrészről viszont John Évának azzal az állításával sem érthetek egyet, hogy Kantnál „szó sincs hume-i érzetadatokról", ám ebből számomra nem következik az, amire ő következtet, nevezetesen, hogy ha elfogadjuk a szemlélet kanti fogalmának általam adott értelmezését, akkor „egyfajta hume-i, empirista, pozitivista érzetadat-elmélet fog kirajzolódni a szemünk előtt" (198). Az sem áll, hogy a kanti felfogást *éppen e hume-i színezete miatt* vetném el. Én ugyan valóban mind a hume-i, mind a kanti elgondolást igyekszem meghaladni, ám a kettőt nem azonosítom: a kantit nem azért vetem el, amiért a hume-it. A hume-ival kapcsolatban gyakorlatilag egyetértek James-szel, aki szerint „Hume olyan messzire megy", hogy tagadja a szintézist biztosító mindenfajta kapcsolat lehetőségét (IF 229), Kantot viszont *azzal együtt* próbálom meghaladni, hogy benne vélem felfedezni azt a gondolkodót, aki a szintéziseket biztosító kapcsolatok egy sajátos felfogása révén túlmegy Hume-on. Ebből viszont számomra megint csak nem következik, hogy a *szintetizált anyag*, illetve az érzéki sokféleség kanti fogalmának ne lehetne köze az érzetadat empirista vagy akár hume-i színezetű fogalmához. Nagyon is van. Ám ennek elismerése önmagában még nem vonja maga után, hogy a szemlélet kanti fogalmát *azonosítanám* az érzetadat empirista fogalmával.

Álláspontom pontos megértéséhez érdemes saját, explicit módon megfogalmazott meghatározásomat felidézni: „Annyi mindenesetre világos, hogy a szemléletek Kantnál szükségképpen foglalnak magukba valamiféle érzéki anyagot, vagyis érzeteket. »A tárgyak az érzékelés által vannak adva számunkra, és csakis ez a képesség nyújt nekünk *szemléletet*« (77, A19/B33) – fogalmazza meg Kant" (IF 139. lj.). A szemléleteknek tehát értelmezésem szerint nagyon is *van köze* az *érzékiséghez*, mindegyik „foglal magában" valamiféle érzetadatot, ám ez *nem jelenti azt, hogy redukálható lenne arra*. Ez azért van így, mert a szemléletek az általam felvázolt vízióban kivétel nélkül az *a priori* fogalmak és az érzéki sokféleség által *közösen meghatározott* „tárgyi spektrum" elemei: éppen ezért foglal magába a szemlélet minden változata, „többé vagy kevésbé" valamilyen érzéki elemet. A kanti szemlélet fogalmának specifikuma az én értelmezésemben az, hogy a fogalmak és érzéki adottságok által együttesen meghatározott tárgyi spektrumon belül nem határolható élesen körül, hogy adottságuk köre „mettől meddig"

[7] John Évát talán az téveszti meg, hogy a „fogalmi-érzéki" spektrumra a könyvben gyakran „fogalmi-szemléleti" spektrumként is hivatkozom. Ugyan a már idézett lábjegyzetben (139) ezt jelzem is, és ennek miértjére részletesen ki is térek, valamint azt is jelzem, hogy ezt csak ideiglenesen teszem, ez talán – éppen a hasonló félreértések lehetősége miatt – mégsem volt szerencsés döntés, ám azonnal világos lesz: az interpretációm lényegét ez egyáltalán nem érinti.

terjed: az egyik oldalról a noumenon még biztosan nem szemléletileg adott, a másik oldalról az érzéki sokféleség már biztosan nem az. Az egyetlen még lényeges, idevágó állításom, hogy Kantnál tulajdonképpen a séma fogalma jelöli meg a tiszta és az empirikus szemléletek közötti „átfordulás" meghatározatlan és meghatározhatatlan pontját.

John Éva teljesen jogosan hangsúlyozza a tiszta szemléletek kanti rendszerben betöltött szerepét, ezt a szerepet azonban a szemléletek az én értelmezésemben is minden gond nélkül el tudják játszani: nem ebrudalom ki őket a kanti rendszerből, és az értelmezésben az empirikus és tiszta szemléletek közötti különbség is értelmezhető marad.[8] E kissé talán excentrikus interpretáció azonban rámutat arra, hogy az *a priori* fogalmak és az *a priori* szemléletek kapcsolatának egy lényeges aspektusa a kanti rendszeren belül nem világítható meg. Amíg a „tiszta" fogalmak az érzékiségtől teljesen független forrásból erednek, és így „tisztaságuk" érthető, addig a „tiszta szemléleteknek" Kant rendszerében nincs az érzékiségtől elkülöníthető forrásuk: a kritikai rendszer egyik alappillére, hogy érzékiségtől független, tiszta szemlélőképességgel nem rendelkezünk. Éppen ezért merül fel óhatatlanul a kérdés: milyen értelemben beszélhetünk e rendszeren belül egyáltalán „tiszta" szemléletekről. Mivel ezek nem *a priori* fogalmak, így eredetük szempontjából szükségképpen kell, hogy *valami közük* legyen az érzékiséghez. „Tisztaságuk" éppen ezért – szemben az *a priori* fogalmak tisztaságával – magyarázatra szorul. Éppen e – Kant által „félreszorított" – problémát igyekszem a John Éva által kritizált gondolatmenetek révén valamiképpen mégis csak „Kant szellemét követve" megoldani.

Ezzel tulajdonképpen el is érkezünk a másodiknak említett problémakörhöz is: mennyiben értelmezhető *A tiszta ész kritikájának* megismerésről adott

[8] Ennek megfelelően, amennyiben a matematikát Kanttal a tér és az idő tudományának fogjuk fel, és amennyiben ezek a „tárgyiságok" az *a priori* fogalmak és az empirikus anyag kettőse által meghatározott kontinuus spektrum *a priori* oldalán helyezkednek el, annyiban az értelmezésem semmiféle nehézségbe nem ütközik e tudományok kanti értelmezését illetően – szemben azzal, amit John Éva sejtet. Valójában a szemlélet John Éva által emlegetett „tiszta különféléje" (200) is megtalálja az értelmezésemben a helyét. Nem véletlen, hogy Kant a különfélével vagy sokféleséggel kapcsolatban leggyakrabban kifejezetten *érzéki vagy empirikus* sokféleségről beszél. Amikor a John Éva által emlegetett „tiszta különféle" szóba jön (pl. B102), akkor Kant valójában csupán a „tiszta *a priori* szemlélet különféléjéről" *(ein Mannigfaltiges der reinen Anschauung a priori)* és nem „tiszta különféléről" beszél. Ekkor az én szememben nem másról van szó, mint az érzéki sokféleségről, amennyiben az már „belekerült" a tér és az idő tiszta formáiba. A „tiszta sokféleség" egyébként is nehezen lenne beilleszthető a kanti rendszerbe, hiszen mi is lehetne egy efféle sokféleség forrása: semmi más, mint a tér és az idő „forrása" maga – erről pedig fentebb már kifejtettem a véleményemet. Ennek megfelelően például, annak az egyébként meglehetősen obskúrus résznek az értelmezését, amikor Kant a szemlélet formájára hivatkozik úgy, mint ami „a sokféleséget adja" (B 161, 162. lábjegyzet), éppen az én interpretációm teszi csak lehetővé: mivel a tér és az idő az érzékiség értelemben megjelenő „lenyomata", így az az értelemben az érzéki sokféleségnek is lesz „nyoma": éppen ezek a tér, illetve az idő „üres", minden tartalomtól mentes pontjai, vagyis, ha tetszik, a „tiszta sokféleség".

elképzelése egy hylomorfikus séma szerint. John Éva azt állítja: amíg a szemlélet formáját, a teret és az időt, „kiinterpretáltam a kanti rendszerből", addig a fogalmakkal és az érzéki sokféleséggel kapcsolatban a forma-anyag megkülönböztetést én magam „interpretálom bele Kantba." Amíg a tapasztalat–tapasztalt kettősséggel kapcsolatban a hasonló „beleinterpretálást" – mivel azt, mint már említettem, teljes tudatossággal teszem – örömmel vállalom, addig a hylomorfikus sémával kapcsolatban ezt a vádat éppen úgy alaptalannak érzem, mint a tér és az idő „kihajításával" kapcsolatosat.

Nehéz nem észrevenni, hogy a tiszta értelmi fogalmak bevezetéséhez használt ítélet-kategóriákat Kant éppen a tartalom (vagy anyag)-forma kettősség révén állítja fel: „Ha teljesen elvonatkoztatunk az ítélet tartalmától, és csupán puszta értelmi formájára figyelünk, úgy azt találjuk, hogy az ítéletben a gondolkodás funkciója négy címszó alá rendelhető" (TÉK A70/B95, 119). Kant – bár kezdetben kevésbé explicit módon, ám meglehetősen nyíltan – éppen ezt a kettősséget viszi át az *a priori* fogalmak, vagyis a kategóriák meghatározására: „A transzcendentális logika számára adva van az érzékelés sokfélesége […], hogy anyaga *(Stoff)* legyen a tiszta értelmi fogalmaknak; ha nem rendelkeznék ezzel az anyaggal, fogalmai tartalmatlanok, tehát tökéletesen üresek volnának" (A66–67/B102, 124). Később már egyértelműen fogalmaz: a tapasztalat – írja: „két igencsak különböző elemet foglal magában, nevezetesen a megismerésnek az érzékekből származó *anyagát (Materie),* és az anyag elrendezésére szolgáló sajátos *formát*, mely utóbbi a tiszta szemlélés és gondolkodás belső forrásaiból szökik elő, mihelyst ezek az anyag megjelenésének hatására működésbe lépnek, és fogalmakat kezdenek alkotni" (A 86/B118, 134).

Az semmi problémát nem jelent számomra, hogy Kantnál a szemléleti formák (a tér és az idő) maguk is a forma egy változataként jelennek meg, hiszen én ezeket – amint a fentiekből világos – éppen az értelem érzékiségre gyakorolt hatásaként fogom fel,[9] vagyis a „tiszta fogalmi forma – érzéki anyag" kettősség által meghatározott spektrum egyik elemeként értelmezem. Mivel a gondolatmenet most tárgyalt részében azt kívánom megmutatni, hogy Kantnál az, ami eredetileg két külön forrásból fakad fel – *a priori* forma és érzéki anyag – miként folyik kontinuus módon egymásba, ezért az értelmezésemben – forma és anyag különböző mértékű összefonódásának eredményeként – természetes módon jelenik meg tárgyiságok formával és anyaggal különböző mértékben jellemezhető, kontinuus módon egymásba árnyalódó sokasága. A tér és az idő, mint a szemlélet „tiszta" formái maguk is ennek a kontinuumnak az elemei. Az általam felvázolt fogalmi–érzéki spektrum egyben egy forma–anyag spektrum is, melynek az

[9] Kant a dedukció fejezetben explicit módon így határozza meg a teret és az időt. Ld. ehhez az IF 4. fejezetének 3.3 alrészében általam hozott számos Kant helyet, különösen IF. 157–159.

elemei a meghatározás „mélységének" megfelelően mind többé vagy kevésbé „formálisak".[10]

Kant éppen a John Éva által velem szemben felhozott amfibólia-fejezetben fejti ki, hogy az anyag–forma különbség általában értve nem is más, mint „meghatározható és meghatározás" (A261/B317, 267) különbsége. Mivel – ahogyan a könyvemben gyakran utalok is rá – az értelem és az érzékiség viszonyát Kant azzal jellemzi, hogy az előbbi *meghatározza* az utóbbit, már ebből is következik, hogy az értelem és a fogalmak *formaként viszonyulnak* az érzékiséghez. Az

[10] Mint már említettem, az a benyomásom, hogy a John Éva által felvetett összes nehézség végső soron abból a problémából ered, hogy – bár a spektrum és a folytonosság központi szerepét tökéletesen látja – a tárgyiságok most említett spektrumával „kevésbé tud mit kezdeni" (206). Ezzel áll kapcsolatban például az a kifogása is, hogy egy adott ponton „felfigyel[ek] arra, amit a saját értelmezése[m] első, kiélezettebb változatának megfogalmazásakor próbált[am] nem észrevenni: hogy a transzcendentális és az empirikus törvények Kant szerint hierarchiát képeznek" (206). Mivel a törvények hierarchiája nálam szorosan összefügg az általuk meghatározott tárgyiságok spektrumával, és mivel e spektrum felvázolása kezdettől fogva az egész értelmezésem végső célja, így nem teljesen értem, mi lehet az, amit egy adott pont előtt „próbáltam nem észrevenni". A tárgyi spektrummal kapcsolatos problémájának mibenlétére egyetlen fordulattal utal: „nagyon különböző státussal bíró és meglehetősen eltérő szerepeket betöltő fogalmak kerülnek benne egy szintre" (207). Ennek értelmezéséhez csak abból a korábbi megjegyzéséből tudok kiindulni, hogy a spektrumon lévő elemekkel, illetve konkrétan a térrel és az idővel, mint közvetítő elemmel kapcsolatban szerinte nálam „[n]em egyértelmű, hogy a két képesség közötti közvetítőről van-e szó (ebben az esetben ontológiailag egy síkon lenne a két képességgel, és elsődleges lenne azok együttműködéséhez képest), vagy a két képesség együttműködésének termékéről" (198). A tér és az idő – mivel maga nem képesség – nyilvánvalóan nem lehet „két *képesség* közötti közvetítő". Az előzmények alapján talán arra kell következtetnünk, hogy a képességek közötti közvetítőn John Éva valójában a „képzelőerőt" érti. Ekkor azonban nem világos számomra, hogy az interpretációmban mi lehet az, ami „nem egyértelmű". Annak ugyanis világosnak kell lennie, hogy amíg a tér és az idő – értelemszerűen – a képességek *termékei* közötti, addig a képzelőerő *képességek* közötti közvetítő. Az a nyilvánvaló tény pedig, hogy *A tiszta ész kritikájában* a képzelőerő – az érzékiség és az értelem mellett – nem egy harmadik önálló alapképesség, hanem csupán az érzékiség és értelem közötti közvetítő, ekkor csak egy újabb támasztékát adja értelmezésemnek. John Éva ugyan megjegyzi, illetve ellenem veti azt is, hogy „a képzelőerő terméke nem a tér vagy az idő, hanem a séma" (198), azonban e megjegyzés számomra igen nehezen értelmezhető, ugyanis nem hagyható figyelmen kívül, hogy a sémákat Kant explicit módon „időmeghatározásokként", vagyis az idő egyes aspektusaiként vezeti be. *Éppen ezért* van az, hogy értelmezésemben a sémák olyan elemek, amelyek – mivel az időnek a kategóriák által meghatározott különböző „vetületeit" jelenítik meg – a *tárgyiságoknak* ugyanazon a spektrumán helyezkednek el, mint maga az idő: csupán „kicsit közelebb" állnak az érzékiséghez (vagyis az érzékiség fogalmak által jobban meghatározott, specifikusabb formái), mint „maga az idő". Még ha esetleg John Éva ragaszkodik is ahhoz, hogy a sémák, mint „időmeghatározások" lehetnek a képzelőerő termékei, ám „maga az idő" nem, az interpretációmmal valójában még ez is összefér. Ugyan én magam csak a két alapképesség – illetve a fogalmak és érzéki szemléletek – összjátékaként megjelenő *tárgyiságok* egy spektrumát határoztam meg, ám, ha tetszik, az önállótlan *tárgyiságok* spektrumának – a két alapképesség különböző mértékű összjátékának megfelelően – akár önállótlan *képességek* egy spektrumát is megfeleltethetjük. A képzelőerő ekkor csupán e „képességspektrum" – értelem és érzékiség közé eső – középső pontját jelölné ki. Valójában így sem a sémafogalommal, sem a képzelőerővel kapcsolatban nem látok semmi olyasmit, ami miatt az interpretációm „egészen különböző fogalmakat helyezne egy szintre".

általam felvázolt spektrum éppen e „meghatározás" terméke: az elemei annak megfelelően állnak elő, ahogyan az értelem egyre „mélyebben" határozza meg az érzékiséget.

Valójában azonban nem is kellene feltétlenül ragaszkodnom ahhoz, hogy az általam Kantnak tulajdonított sémában az egyik összetevő a forma, a másik pedig az anyag legyen. Ami a könyv koncepciójának szempontjából igazán lényeges, azt csak annyi, hogy Kantot egy olyan elképzelés atyjaként és legfőbb képviselőjeként próbálom bemutatni, amely a megismerést *két egymástól független forrásból eredezteti*. Az egész gondolatmenet szempontjából az a lényeges kérdés, hogy e rendszer értelmezhető-e a megismerés egy „szintézis modelljeként", tehát hogy a két elem felfogható-e a „kapcsolóelem és összekapcsolt" terminusaiban, és nem az, hogy az előbb említett két komponens azonosítható-e a forma és az anyag fogalmai révén. A szintézis modell ugyanis az, amit szembeállítok a kanti gondolkodást követő, „analízisen", illetve a „differenciáción" alapuló, husserli, james-i, bergsoni, „egy lábon álló" másik modellel. Egy további lépésben pedig ez az a két modell, amelyeket – egy általam kidolgozott, „szinkrón differenciáción" alapuló és „nem jólfundáltként" jellemzett harmadik modell révén – igyekszem egyesíteni, s amelyeket így – a könyvben kifejtett elképzelésben mintegy megőrizve – igyekszem meg is haladni. A lényeg tehát nem annyira az, hogy a kanti modell értelmezhető-e a forma és az anyag kettőssége révén, hanem az, hogy felfogható-e a szintetizáló, összekapcsolást végző és a szintetizált, összekapcsolt elemek által meghatározott kettősségre támaszkodva. Azt hiszem, a kanti rendszernek *ezt az alapvonását* nem lehet vitatni. Éppen ezért úgy vélem, a tárgyak fogalmi–érzéki spektruma nem csupán az én „agyszüleményem", hanem, még ha sok tekintetben csupán félreszorított gondolati alakzatként is, az elképzelés körvonalai könnyedén felfedezhetőek a kanti gondolkodás által vetett igen hosszú árnyékban is.

Amíg John Éva észrevételei elsősorban az elképzelésemben szereplő „kontinuus spektrum" képével, tehát a kontinuitás fogalmával függtek össze, addig Szegedi Nóra megjegyzései a másik – az előzővel látszólag nehezen összeegyeztethető – fő témával: a diszkrét elemekkel, a pillanat és a szinkrón differenciáció fogalmával. Bár kevésbé részletesen kidolgozva, ám elképzelésem fenomenológiai sajátosságaival kapcsolatban Szegedi Nóra is hasonlóan alapvető és lényeget érintő meglátásokat fogalmaz meg, mint John Éva. Az egyik számomra igen érdekes felvetésében azt fejtegeti, hogy ha az élmény fogalmát nem kötjük semmiféle szubjektumhoz, hanem – ahogyan azt én teszem – aszubjektív módon értelmezzük, ez „több galibát okoz, mint amennyi hasznot hajt" (216). Egyrészt azt állítja, hogy az efféle megközelítés túlzottan eltávolodik a „természetes beállítódástól", tehát a fenomenológiára jellemző tárgyközeliségtől, másrészt véleménye szerint az is igen kérdéses, „hogy az ego mint sajátos perspektíva valóban kiküszöbölhető-e", ha például olyan speciális, már Husserl által is vizsgált, ám különösen a Husserl utáni fenomenológia által középpontba helyezett kérdé-

sekről van szó, mint „saját testünk tapasztalatáról, a kinesztézisekről vagy a habitualitásokról" (217). E teljesen természetesen adódó és észszerűen felmerülő aggályokat szeretném Szegedi Nórának azzal a látszólag ettől teljesen különböző másik észrevételével együtt vizsgálni, hogy az elemzéseim során nem reflektálok megfelelő módon a fenomenológia „statikus és genetikus elemzéseinek különbségére" (217).

Az utóbbi nehézség elhárítása már csak azért is húsba vágó kérdés számomra, hiszen könyvem egész gondolatmente egy alapvetően *genetikus* jellegű probléma megoldása köré szerveződik: miként alakulhat és fejlődhet a tapasztalatfolyam új elemek felbukkanása révén. Ahhoz azonban, hogy belássuk, ez ténylegesen egy a fenomenológiai értelemben vett genetikus probléma, nem csupán azt a husserli meggyőződést kell osztanunk, hogy minden statikus jelentéselemzésnek megfelel egy olyan genetikus elemzés, amely az adott jelenségnek a tudat belső idejében történő kibomlását vizsgálja, tehát hogy statikus és genetikus elemzések mindig megfeleltethetőek egymásnak, hanem azt is, hogy bármely ilyen elemzés visszautal a tapasztalat időbeli *keletkezésének* egy sajátos változatára is.[11] Ezek után már csak arra a fejlődéspszichológiai tényre kell utalnom, hogy nem csupán minden habitualitás, hanem a sajáttest-tapasztalat és azzal együtt a kinesztézis minden változata maga is *elsajátított* képesség. Ennek megfelelően e tapasztalatformák nem foghatóak fel egyszerűen úgy, mintha egy az egész tudat alapját képező *mélyréteghez* tartoznának. Ha tehát a szubjektum valamely fogalmát e tapasztalatformákhoz kötjük, akkor óhatatlanul magát a szubjektumfogalmat is egy *elsajátított* fogalomnak kell tekintenünk, s így el kell ismernünk egy ehhez a réteghez képest *aszubjektív* tudatformát is. A könyvben ehhez a réteghez igyekeztem visszanyúlni, s alapvetően az ide kapcsolódó gondolatmenetek adják a Szegedi Nóra által hiányolt elemzéseket.[12]

Ha tehát ezt a „fejlődéspszichológiai" nézőpontot foglaljuk el, akkor megnyílik az a perspektíva, amelyből egy aszubjektív nézőpont nem valamiféle kifordult, spekulatív és természetellenes álláspontként adódik, hanem úgy, mint ami a természetes beállítódás része. Ehhez annyit kell csupán hozzátennem, hogy a „természetes" fordulat értelmezéséhez nem a tapasztalat egy kialakult és rögzült állapotát kell szem előtt tartanunk, hanem azt a tényt, hogy az élményfolyam folyamatosan alakul. Álláspontom természetességének megértéséhez

[11] E tézist könyvem *Igazolás, temporalizáció és keletkezés* című, 5.1. alfejezetében igyekszem megalapozni.

[12] Természetesen, ahogyan azt Szegedi Nóra maga is nagyon helyesen észleli, azok az érvek, amelyek e differenciálatlan, aszubjektív réteg szükségességét mutatják meg, még nem jelentik gondolatmenetem utolsó állomását: egy végső fordulat révén, ezt az „aszubjektív fázist" is meghaladom, így az maga is csak egy „szinkrón differenciációnak" nevezett folyamat egyik mozzanatának bizonyul. Annak szükségessége azonban, hogy egy fenomenológiai elképzelés valamilyen formában magába építsen egy aszubjektív fázist is, nem csupán a most említett kvázi pszichológiai alapokon nyugszik: e nélkül, azt hiszem, a szolipszizmus problémája folyamatosan ott kísért a fenomenológiai elemzések körül.

tehát éppen egy – bár a szokásosnál tágabb értelemben vett – genetikus álláspontra kell helyezkednünk.

Ebből azonnal érthetővé válik a reflexióra vonatkozó elképzelésem, és talán megoldódik az a nehézség is, amelyre Szegedi Nóra ezzel kapcsolatban rámutat. A reflexió jelensége a könyvemben valóban egyszerre jelenti azt a problémát, hogy miként vagyunk képesek két már kialakult tudatforma – tárgytudat és élménytudat – között akár többször is oda-vissza váltani, és azt a szubjektum fogalmával kapcsolatban már említett, kitágított értelemben vet „genetikus" problémát, hogy miként *alakulhat ki* egyáltalán a tárgy-, illetve az élménytudat. Szegedi Nóra szerint itt „valójában két összefüggő, mégis különböző problémáról van szó" (215). Bár talán úgy véli, hogy ez elkerülte a figyelmemet, valójában azonban, azt hiszem, egyet kell értenem vele: ha jól értem, kettőnk álláspontja között az csupán a különbség, hogy én a két jelenség általa említett összefüggését jóval szorosabbnak látom, különbségüket pedig jóval kisebbnek, mint ő. Azért is érdemes a most említett kapcsolatra röviden kitérnem, mert ennek értelme ismét a genezisnek abból a kettős jelentéséből fejthető ki, amelyre az előbbi válaszomat alapoztam: a reflexió sajátos képessége, amely révén a már kialakult tudatfolyamban élmény- és tárgytudat között „váltunk", amelyben tehát a két tudatforma az általam bevezetett értelemben „átfordul" egymás körül (ezt vizsgálom a 3. fejezetben), először is *visszautal* a két tudatforma egy olyan „fejlődéspszichológiai" – ám végső soron transzcendentális – értelemben vett genezisére, melynek a megfogalmazásához a 8. fejezetben jutok el. A vizsgált összefüggés első lépésben a következő: a reflexió kezdetben kidolgozott értelmét csupán egy olyan genezis teszi lehetővé, amely maga is a tapasztalati „átfordulás" egy általános jelensége révén világítható csak meg, s melyet ezért magát is egy tág értelemben vett reflexiónak hívhatunk: az előbbi, szigorúbb értelemben vett reflexió nem más, mint az utóbbi, tágabb értelemben vett reflexió – melyre a könyvben a „szinkrón differenciáció" terminus utal – tudatfolyamban hátrahagyott *nyoma*.

Éppen e miatt nem gondolom, hogy a „szinkrón differenciációról" szóló elképzelés teljes mértékben spekulatív volna, tehát hogy e jelenségek „éppoly kevéssé láthatók be szemléletileg, mint a husserli abszolút folyam" (215). Ennek megvilágításához azonban még szorosabbra kell fűzni a kétféle reflexió kapcsolatát: azt hiszen, abban Szegedi Nórának tökéletesen igaza van, hogy ez az összefüggés első pillantásra nem világos: amíg például a szinkrón differenciáció értelemében vett reflexió mindig egy komplexebb, „háromelemű rendszerben" értelmezett szétnyílás, addig a hagyományos értelemben vett reflexió csupán két már kialakult elem – élmény- és tárgytudat – egy „láthatatlan középpont" körüli átfordulása.

Első lépésben azt kell észrevennünk, miként módosítja a szinkrón differenciáción alapuló elképzelés a tárgy-, illetve az élménytudat *kialakulásáról* szóló, talán természetesen adódó nézeteinket. Ekkor világossá válik: a tárgytudat ki-

alakulása nem történhet egy tőle függetlenül adott, „mélység" vagy „tárgyi dimenzió" nélkül létező, mintegy a tárgytudatot megelőző aspektustudat és egy ennek megfelelő élményfolyam alapján. Ha élmény és tárgytudat kölcsönösen feltételezi egymást, akkor nem lehet például arról szó, hogy egy csecsemő „ugyanazt az élményt észleli", amit egy felnőtt, csupán még nem tárgyként fogja azt fel. A tárgytudatot *megelőző* tudat *az élménytudatot is megelőzi*: e két tudatforma csak együtt keletkezhet, egy még mindkét szempontból véve kialakulatlan tudatforma alapján.

A szinkrón differenciáció elképzeléséből, ha azt következetesen végigviszszük, azonnal adódik továbbá az is, hogy e kétféle értelemben is kialakulatlan tudat – továbbalakulásának bármely fázisában – maga is csak a kialakult, belőle differenciálódó tudatformákkal együtt keletkezhet. Ezt Szegedi Nóra is jól látja. Azt azonban talán már nem, hogy éppen a differenciált és a differenciálatlan e – három elemet magába foglaló – *kettőssége* az, amiben a reflexió eredeti, kezdeti képe megtalálja a maga általánosabb alakját.

Azonban talán még ekkor is azt kell mondanunk, a reflexió nem differenciálódás: benne látszólag csupán valami olyasmire irányítjuk a figyelmünket, ami „már eleve ott volt". Éppen ez az elképzelést az, amelyet már a 3. fejezet 3. alrészében igyekszem meghaladni: itt végső soron elvetem a reflexiónak azt a felfogását, amely azt egy a tudatban már adott élményhez történő időben kibomló „visszanyúlásként" értelmezi. Az átfordulásként értett reflexiót éppen ez az „atemporális" vonása köti össze a szinkrón differenciációval: az teszi csupán az utóbbi jelenség egy esetévé, hogy a benne az átfordulás „végtelen sebességgel" történik.

A forgásként értett reflexió e pillanatszerűsége az a legfőbb elem, amely a már kialakult tapasztalatfolyamban tárgytudat és élménytudat eredeti, szinkrón módon történő szétnyílásának nyomát őrzi. A két elem közötti átfordulás láthatatlan középpontja így nem más, mint az a nyom, amit a – látszólag csak a – keletkezésben szerephez jutó differenciálatlan mező hagy hátra maga után az élményeink áramában. A reflexió e felfogásában Descartes azon tanításának fenomenológiai változatát ismerhetjük fel, amely szerint Isten a világot, illetve a világról adódó tapasztalataink egészét a semmiből minden pillanatban újra és újra megteremti. Az élménymező minden pillanata magában hordja a reflexió lehetőségét, s a most elmondottak alapján ez egyben annak folyamatosan fennálló lehetősége is, hogy újra és újra átéljük átélt élmény és tapasztalt tárgy differenciálódásának, tehát *keletkezésének* élményét is – az, hogy a reflexió során e lehetőség ténylegesen realizálódik-e, csupán attól függ, mennyire reflektáltan éljük át e tapasztalatot.

IRODALOM

Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
Marosán Bence 2016. Az újdonság és az értelemképződés alakzatai. Tengelyi László szellemi öröksége a magyarországi Tengelyi-iskola néhány képviselőjénél. In Rigán Lóránd – Ungvári Zrínyi Imre (szerk.) *Az értelem anyanyelvén: Magyar filozófusok a 20. és 21. században*. Kolozsvár, Komp-Press–Korunk. 382–398.
Marosán Bence 2019. Komorjai László és a tapasztalat gordiuszi csomója. *Magyar Filozófiai Szemle*. 63/3. 267–276.
Tengelyi László 2007. *Tapasztalat és kifejezés*. Budapest, Atlantisz.

Fehér Márta (1942–2020)

Fehér Márta munkásságáról nem lehet úgy számot adni, ahogy a filozófusokéról általában. Az ilyen számadások általában eredménycentrikusak; olyan fordulatokat tartalmaznak, hogy „új választ adott…", „megmutatta, hogy…", „döntő érveket fogalmazott meg…". Az ő írásaiban nem nagyon találni olyan fordulatokat, amelyek azt jeleznék, hogy ő ilyen és ilyen eredményekkel gazdagította a filozófiát és a tudománytörténetet. Például legfontosabb könyvének, *A tudományfejlődés kérdőjelei*nek végén olyan megfogalmazásokat találunk, hogy a „vita jelentőségét abban látjuk, hogy felhívta a figyelmet", „az eddigi tudományfilozófia válságát jelzi", „egy új […] filozófiai jelentéselmélet kidolgozására van szükség" (Fehér Márta 1983. *A tudományfejlődés kérdőjelei. A tudományos elméletek inkommenzurábilitásának problémája.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 182). A konklúzió nem válasz vagy megoldás, hanem diagnózis és a feladat meghatározása. Csak felmutatja az utakat, és jelzi, hogy merre érdemes elindulni, de nincs soha diadalmas célba érés. E mögött a manapság meglehetősen szokatlan írásmód mögött egy nem kevésbé szokatlan szerepfelfogás áll. Abban látta feladatát, hogy „bakot tartson, és másokat felemeljen" – ezek a saját szavai –, hogy mások kideríthessék a magas falak mögött rejlő titkokat.

De hogyan is látta a tudományfilozófia helyzetét és az elvégzendő feladatokat? A kiindulópontot a kuhni–feyerabendi inkommenzurábilitás-probléma jelentette számára, amely akkor még – filozófiai diplomáját 1968-ban szerezte – meglehetősen élő probléma volt. Kuhn és Feyerabend amellett érveltek, hogy az időben egymást követő átfogó tudományos elméletek vagy paradigmák radikálisan különböznek, nincs olyan, mindkét elmélet hívei számára egyaránt elfogadható közös mérce, amellyel lemérhetnénk, melyik teljesít jobban. Ez nem afféle technikai probléma volt a tudományfilozófia számára, hanem inkább egzisztenciális kérdés. Ez a filozófiai diszciplína ugyanis éppen abból a célból szerveződött meg, hogy feltárja, miben rejlik a tudomány kiválósága, miért bír nagyobb kognitív autoritással, mint más, részben vagy egészében tudásra irányuló vállalkozások. A választ pedig abban találta meg, hogy a tudomány fejlődik: a későbbi elméletek valamilyen módon jobbak a korábbiaknál. Az összemérhetetlenségi tézis éppen ezt kérdőjelezte meg.

Fehér Márta álláspontja nem igazán ragadható meg úgy, hogy a tézist igaznak vagy hamisnak tartotta volna. Nem gondolta sem azt, hogy meg kell barátkoznunk a belőle fakadó relativista konklúziókkal (bár bizonyos értelemben, mint látni fogjuk, relativista volt), sem azt, hogy elég megcáfolnunk, s aztán nyugodtan folytathatjuk azt, amit eddig csináltunk. Úgy gondolta, hogy mély problémáról van szó, amely azt igényli, hogy egy sor dolgot nagyon alaposan végiggondoljunk, s az eredmény nem a tézis igazolása vagy cáfolata lesz, hanem, hogy megváltozik a tudományfilozófiai konstelláció, és megváltoznak a kérdéseink is.

A tézis *szemantikai* változatával kapcsolatban – az elméletek változása nyomán megváltozik a terminusok referenciája, így az egymást követő átfogó elméletek nem ugyanarról beszélnek – úgy gondolta, hogy a Kripke- és Putnam-féle szemantika segítségével nyerhetünk választ. Pontosan látta, hogy a tézis – különösen Feyerabend érvelésében – a hagyományos, fregei–carnapi szemantikára támaszkodik, de nem hitte azt, hogy Kripke és Putnam tanításai önmagukban elégségesek lennének a tisztánlátáshoz. Kripkének és Putnamnek igazat adott abban, hogy a referencia rögzítését nem a fejünkben lévő reprezentációk viszonyai határozzák meg, s hogy ebben környezeti és társadalmi tényezők is szerepet játszanak, de úgy vélte, egyiket sem értjük igazán. Ami a környezeti tényezőket illeti, nem szimpatizált Kripke oksági felfogásával, inkább pragmatikai jellegűnek gondolta ezeket, s azt javasolta, hogy a tudományos kísérletek háza táján lenne érdemes vizsgálódnunk. A Putnam-féle nyelvi munkamegosztást értékes meglátásnak tartotta, de úgy vélte, tovább kell finomítanunk.

A tézis *módszertani* változata szerint az egymást követő átfogó elméleteknek megvannak a saját kritériumaik a keretükben születő koncepciók helyességének lemérésére, de közös, univerzális kritériumrendszer nem létezik. Adhatunk ugyan egy listát arról, hogy a tudományban melyek az univerzálisan elfogadott értékek, csakhogy az absztrakt módon jellemzett értékek elégtelenek a gyakorlat megértéséhez. Például abból, hogy elvárjuk a pontosságot, nem érthető meg, hogy az adott tudományos közösség miért reagál különféle pontatlanságokra eltérő módon: egyes pontatlanságokat félretesznek, mondván, hogy később majd tisztázzuk, másokat azonban súlyosnak és mindenképpen megoldandónak tartanak.

Tudománytörténeti munkássága, amely nemzetközileg elsősorban ismertté tette, éppen a módszertani kérdésekhez kapcsolódik. A szakma korai nagy képviselőivel (Ian Hacking, Nicholas Jardine, Ernan McMullin és számos Cohen), közös problématérben dolgozott a tágan posztpozitivista tudománykép kialakításán. Ahogy a tudomány-tanulmányok sok más szerzője, Fehér is nem csak indokoltnak, hanem termékenynek is tekintette az univerzális és tisztán intellektuális racionalitás-fogalom meghaladását. Ezekből a gyökerekből nőtt ki a történetileg érzékeny filozófiatörténet (*History of Philosophy of Science* – HOPOS), az integrált tudományfilozófia és történet (*Integrated History of Philosophy and Science* – IHPS), a történeti episztemológia és a tudomány-hermeneutika.

Már legkorábbi munkáiban is a természettudományos gondolatok és a tágabb világnézet kapcsolatát vizsgálta (Fehér Márta 1969. A „legkisebb hatás teológiája". Maupertuis elve: egy istenérv a felvilágosodás korából. *Világosság.* 10/1. 7–12), és Márkus György köréhez kapcsolódva későbbi esettanulmányait is áthatja a hermeneutikai probléma felismerése. A tudománytörténet hozzáférhetővé és tanulmányozhatóvá teszi a valóság értelmezési lehetőségeit, és a termékeny relativizmus – szemben a dogmatikus abszolutizmussal – segít feltárni, hogy mennyire kontingensen is fejlődnek sokszor a normák.

Bár a görög tudományosság kialakulásának vitáihoz is hozzászólt – elsősorban a bizonyítási rendszerek fogalmainak kialakulása és változása kapcsán –, de a természettudományos forradalom időszakát vizsgálta legintenzívebben. Esettanulmányaiban világértelmezési alternatívák részletei érdekelték, és használta a tudomány vizsgálatának legtöbb bevett eszközét, legyen az logikai vizsgálat (mint Galilei érvelési mintái s bizonyításai), vagy épp recepció-történet (mint a newtoni világkép popularizálása Algarotti műveiben). Kiemelt figyelmet szentelt olyan – tudományaink alakulására nagy hatású – kérdéseknek, mint a „természet matematizálásának válaszútjai", vagy a „döntő kísérletek" változó megítélése, és számos munkájában fordult a lokális furcsaságok, „kuriozitások" felé: Novalis nézetei az égésről, Blake antinewtoniánus költészete, vagy a hermetikus hagyomány. Érzékeny volt az abszurdra, a paradoxikusra és inkonzisztensre, ezért foglalkozott olyan témákkal is, mint az előszó-paradoxon vagy épp a koncepciós perek logikája. A 200 feletti MTMT-tétel mind tudásának, mind érdeklődésének csak töredékes tára.

A publikációk témáit a változó filozófiai érdeklődés és a nagyszámú fordítás irányította. Berkeley, Newton és számos más szerző munkáiban is elmélyedve eltérő korok és tudásterületek szerzőit mutatta be és értelmezte az elő-, ill. utószókban, jegyzetekben.

Szeretett együtt dolgozni fordításokon, és szakértő tanácsai nem csak Polányi Mihály filozófiájának magyarra ültetését támogatták. A naturalizált episztemológiák korában növekvő érdeklődéssel fordult a szociológiai-antropológiai megközelítések felé, és egyre inkább érdekelte a posztakadémikus tudomány, a hagyományos mertoni normáktól eltérő tudástermelés legújabb korszaka.

De hogy visszatérjünk az összemérhetetlenségi tézis módszertani változatához, Fehér Márta számára nyilvánvaló volt, hogy a tudomány módszertana időben változik, s hogy a tudományos racionalitásnak nincsenek kellően konkrét és ugyanakkor univerzális standardjai. Ezen a ponton érdemes különbséget tennünk két kérdés között. Az egyik, az úgymond deskriptív kérdés, arra vonatkozik, milyen tényezők magyarázzák meg a standardok vagy a standardokat meghatározó elméletek változását, mi veszi rá a kutatókat arra, hogy például úgy döntsenek, az igazán fontos problémák nem azok, amelyeket korábban annak véltek. Ezen a ponton túl szűknek ítéli a hagyományos tudománytörténet-írás kereteit, és a tudásszociológia erős programjának hívéül szegődik. Az erős prog-

ram az edinburgh-i egyetem *science studies* csoportjában született meg, s bár az alapító tagok többségének távozásával egységes irányzatként pár éven belül megszűnt létezni, de maradandó hatást gyakorolt a tudomány, a technológia és a társadalom kölcsönhatásait vizsgáló, ma is folyó kutatásokra.

Az erős programot az úgynevezett szimmetria-tézis miatt nevezték el megalkotói erősnek, mely azt mondja ki, hogy igazság és tévedés, siker és kudarc ugyanolyan típusú okokkal magyarázandó. E tézis annak a kimondatlan teleologikus felfogásnak az elutasítása, amely szerint a tudomány mindaddig, amíg működését meg nem zavarjuk, megtalálja az igazságot, racionális döntésekre és sikerre vezet, s így szociológiai tényezőkre legfeljebb kudarc esetén apellálhatunk (pl. Liszenko-féle genetika, árja fizika). Fehér Márta fenntartás nélkül elfogadta a szimmetria-elvet, s így sajátos értelemben relativista volt: minden nézet elfogadottsága mögött ugyanolyan társadalmi mechanizmusok állnak. Ugyanakkor nem sokra tartotta az olyan magyarázatokat, amelyek a tudományos nézetekben ideológiát láttak (pl. a konzervatív Pasteur a szűznemzés cáfolatával a tömegmozgalmakat kívánta volna eszmeileg ellehetetleníteni).

Az összemérhetetlenség módszertani változata ugyanakkor egy normatív kérdést is felvet. A módszertanok történeti váltakozása mellett milyen jogcímünk lehet a tudomány történetében többé-kevésbé folyamatos fejlődést látni? Ez a kérdés Fehér Márta legtöbbek által olvasott írásában, *A tudományos forradalmak szerkezeté*hez írott utószóban is felmerül. Ennek utolsó lábjegyzetében ezt írja:

Valahogy hasonló a kérdés ahhoz, mint amit Örkény István tesz fel „Az élet értelme" című egypercesében. „Ha sok cseresznyepaprikát madzagra fűzünk, abból lesz a paprikakoszorú – írja. – Ha viszont nem fűzzük fel őket, nem lesz belőlük koszorú. […] Csak a madzag tenné? Nem a madzag teszi. A madzag, mint tudjuk, mellékes, harmadrangú valami. Hát akkor mi? Aki ezen elgondolkozik, s ügyel rá, hogy gondolatai ne kalandozzanak összevissza, hanem helyes irányban haladjanak, nagy igazságoknak jöhet a nyomára." […] Tulajdonképpen ezt a madzagot keresik a tudományfilozófusok. (Fehér Márta 1984. Thomas Kuhn „tudományfilozófiai paradigmája". In Thomas S. Kuhn: *A tudományos forradalmak szerkezete*. Budapest, Gondolat. 322.)

Lehet, hogy a nagy igazság az, hogy nincs jogcímünk, és nincs is szükségünk efféle narratívára. Elég gyönyörködnünk a paprikákban, és jó, ha tudjuk, hogy többféle madzag is megteszi, ha épp koszorút fűznénk.

Forrai Gábor – Zemplén Gábor

Szkülla és Kharübdisz – a cinikus értéktagadás és az ájult bálványimádás között

Délutáni teázás Fehér Mártával

Fehér Mártával 2004. február 12-én a Magyar Rádió Tudományos Szerkesztőségének munkatársaként beszélgettem Tompa utcai lakásában. Ez a beszélgetés még sehol nem került nyilvánosságra, az alábbi szöveg a teljes beszélgetés 2021-ben szerkesztett változata.

A JÓHISZEMŰ KÉTSÉGBEVONÁS ÁLLÁSPONTJA

Milyen szerencsés vagy, hogy abban a tradicionálisan polgári lakásban élsz, ahol még a szüleiddel éltél…

Ez így van, ezt én is így gondolom, ezért is nem fordult meg igazán a fejemben az, hogy elmenjek. Persze még fiatal koromban, amikor még éltek a szüleim, a barátommal, élettársammal elhatároztuk, hogy építtetünk egy másik lakást magunknak, részt veszünk egy társasházépítkezésben. Ez meg is történt, azonban, amikor a lakás elkészült, akkor mindkét szülőm – fél éven belül – meghalt. És akkor úgy döntöttem, hogy itt maradok. Ez egyrészt tragikus fordulat volt, másrészt azonban szerencsés, mert én ezt a lakást mindig is szerettem, és most örömömre szolgál, hogy itt a Tompa utcában még a környék is feljavult.

Közben ideugrott melléd a cicád is, ő is elmaradhatatlan lény melletted. Mi az ő szerepe az életedben?

Mindkét macskámhoz a véletlen révén jutottam. Az első, aki szegény már nem él, karácsony tájt – nagyon hideg idők jártak – behúzódott ide, olyan három hónapos lehetett, és itt sírdogált a lépcsőházban két napig. Én azt hittem, hogy talán talál majd valakit, aki beveszi, vagy valakitől megszökött, és visszatalál a lakásába, de ez nem történt meg, és akkor már nem bírtuk tovább hallgatni a sírását, és bevettük. Először nagyon meg voltam illetődve, hogy mit fogok én kezdeni egy ilyen kis jószággal. Világéletemben városban éltem, már a nagyszüleim is városlakók voltak, és így nem állatok közt nőttem fel, még egy kanárink sem volt gyerekkoromban. (Macskám most is nagyon érdeklődik, biztosan hallja, hogy róla beszélünk.) Tehát először nem is tudtam, hogy mit kell csinálni egy ilyen kis jószággal, és az első héten el akartam ajándékozni. Mindenkinek

ajánlgattam, fűnek-fának, de senki nem kérte. Így aztán – először kényszerűségből – döntöttünk, hogy megtartjuk, és egyre több és több örömünk lett benne. Csodálatos, nyugodt, alkalmazkodó kis jószág volt, és azt is jól tűrte – amitől én először féltem –, hogy mi sokat voltunk távol itthonról, de mint tudjuk, a macskák az elfoglalt emberek jószágai. Nem igényelt sétáltatást, nem igényelt túl sok foglalkozást, jól elvolt egyedül is, nem úgy, mint szegény kutyák, amelyek erősen társas lények lévén nehezen tűrik, ha üres lakásban kell ücsörögniük.

Hogyan jutott el a pályád a matematikától a filozófiáig és a tudománytörténetig, tudományfilozófiáig? Neveket sorolok, ezekre fel lehetne fűzni a pályádat, mondjuk Vekerdi Lászlót említeném, aki nagyon nagy hatással volt a pályádra. Vagy például Polányi Mihály, esetleg Paul Feyerabend…

Hogyan jutottam el én a matematikától a tudományfilozófiáig? Ebben is a szüleimnek volt meghatározó szerepük. Ugyanis apám és anyám kezdettől fogva nagy gondot fordítottak az öcsém és az én nevelésemre. Anyám nagyon művelt nő volt, zenében, irodalomban, képzőművészetben hallatlanul jártas, szerette és belénk oltotta kis korunktól kezdve a zene szeretetét, a zenetörténet, a képzőművészettörténet, irodalomtörtének szeretetét. Apám pedig mérnökember volt, természettudományos és műszaki érdeklődésű, de persze ő is művelt.

Apám nagy lelkesedéssel vitt bennünket TIT-előadásokra, múzeumokba, bemutatókra. Ő maga magyarázott nekünk, természettudományos ismeretterjesztő könyveket adott a kezünkbe, és persze vitt bennünket nemcsak kirándulni és uszodába, hanem színházba, operába, ahová persze anyámmal együtt jártunk. Nekem máig meghatározó élményem, ötéves múltam, amikor elvittek az operába a *Diótörő*t megnézni. Máig az egyik legkedvesebb zeném a *Diótörő*. És persze lelkesen járok én magam is operába, színházba, koncertre. Aztán amikor középiskolás lettem, kétfajta érdeklődés küzdött bennem, és bizony nehéz volt a választás. Egyfelől régész szerettem volna lenni, és a bölcsészkarra menni, másfelől a természettudományi karra, mivel a fizika iránti érdeklődésem is erős volt. Érdekes módon a Műszaki Egyetemre nem volt kedvem jelentkezni, pedig apám vállalata még ösztöndíjat is felajánlott volna, ha ezt választom. De én nem gyakorlati orientációjú voltam, nem a műszaki létesítmények, gépek, szerkezetek érdekeltek, hanem a világegyetem szerkezete, és elsősorban az elméleti fizika, kozmológia, ilyesmi, csillagászat. A szüleimnek megint hála, azt mondták, lemondanak arról, hogy ösztöndíjat kapjak, hanem ehelyett ők fizetik a tanulásomat. Menjek akkor az ELTE-re. Akkor úgy döntöttem, hogy a természettudományi karra megyek, mert gondoltam, hogy a humán érdeklődésemet kielégíthetem azzal, hogy olvasok, színházba járok. Ellenben matematikát és fizikát nem lehet autodidakta módon tanulni. Így történt, hogy elvégeztem a matematika–fizika szakot, viszont egyre erősebbé vált az ott tanultak nyomán a filozófiai, tudományfilozófiai, természetfilozófiai érdeklődésem. Ötödéves koromban Simonovits Istvánné – Simonovits Anna, három matematikus gye-

rek anyja – hirdetett egy filozófiaszemináriumot, az akkori modern polgári filozófiákról – ahogy ezt akkor nevezték –, egzisztencializmus, pozitivizmus és neotomizmus. Én akkorra már ezekben a témákban kis jártasságra szert tettem, mert jártam könyvtárba, és olvastam. A szüleimnek hála, akkor már több nyelven tudtam olvasni, németül és angolul mindenképpen. Oroszt tanultunk végig az iskolában, bár ehhez a kurzushoz az irodalmak nem éppen orosz nyelvűek voltak. Simonovitsné szólt nekem, hogy a Műegyetemen, a filozófia tanszéken keresnek valakit, aki természettudományos végzettségű, de hajlandó lenne elvégezni még a filozófiai szakot is, és ott tanítana. Ez számomra a véletlen szerencse ajándéka volt, mert ily módon még egy bölcsész szakot is elvégezhettem, a filozófiát. És a Műegyetemre kerültem, ami apámat büszkeséggel töltötte el, hogy ha nem is műszaki tanszéken, de a Műegyetemen vagyok. Nagy lelkesedéssel fogtam neki a filozófia szak elvégzésének is. E szak végzése közben bizony nem a legjobb tanárokkal találkoztam, de azért volt köztük néhány kiváló. Így például Simon Endre vagy Komoróczy Géza, akitől az ókori keleti kultúrák vallástörténetét tanulhattuk pompás előadásában. Máig emlékszem azokra a kurzusokra, csodálatos volt. Komoróczy Gézának azóta is nagy tisztelője vagyok. Amikor ezt a szakot végeztem, megismerkedtem a kortárs, később úgy nevezték őket, „nagy generáció" tagjaival, akik, becsületükre legyen mondva, nem néztek ki engem az ő tudományfilozófia diákkörükből, pedig én egy outsider voltam. A nagy generációba tartozott: Altrichter Ferenc, Bence Gyuri, Nyíri Kristóf, Ludassy Mária, Erdélyi Ágnes, Kiss János. Főleg Altrichternek, Bencének és részben Nyírinek köszönhetek sokat, mert ők már akkor igen jártasak voltak a tudományfilozófiában. Ők hatottak rám inspirálólag azzal, hogy követtem a példájukat, ajánlottak nekem olvasmányokat. Kortárs csoport voltak ugyan, de felnéztem rájuk, mint nálam sokkal többet tudókra ezen a területen. Altrichter és Nyíri pedig ráadásul ugyancsak matematika–filozófia szakos volt, tehát nem is volt idegen tőlük az én mentalitásom. Így kezdődött a dolog, ezért orientálódtam én aztán a tudományfilozófia felé, és már igen korán kialakult ez a komplex megközelítésű érdeklődésem a tudományfilozófiában. Magyarán, a tudományfilozófiát történetileg megközelíteni, illetve a tudomány történetét tudományfilozófiai szemszögből is vizsgálni.

Feltételezem, hogy ez a komplex szemlélet aztán a 70-es, 80-as években, oxfordi egyetemi éveid alatt teljesedett ki…

Ezek sajnos csak hónapok voltak. Még mielőtt Oxfordba kimentem, megírtam a kisdoktori disszertációmat, a Maupertuis-féle legkisebb hatás elvéről és annak máig tartó fejleményeiről, utóéletéről. Ez már tudománytörténeti jellegű és metodológiatörténeti dolgozat volt. Máig nem kell szégyellenem ezt a dolgozatot, bár nem jelent meg, Pierre Louis Maupertuis 18. századi francia fizikus volt, ő indította el – a fizikában nagyon jelentős szerepet játszó – úgynevezett legkisebb hatás elvét, a variációs elvet, amit később a Hamilton-elvnek neveztek. Miután megírtam ezt a disszertációt, Zemplén Jolán és Vekerdi László let-

tek a mentoraim. Vekerdi Lászlónak nagyon sokat köszönhetek, türelmét és megértését az én ifjúkori zsengém iránt, azt, hogy nem dorongolt le, miközben bizonyára abban azért nagyon zsenge dolgok is voltak – lévén egy kezdő első munkája –, hanem tanácsokat adott, bátorított, buzdított.

Máig nagy tisztelettel nézek fel Vekerdire, és bámulom a felkészültségét, olvasottságát, tudását és gondolatgazdagságát. Zemplén Jolán sajnos nem sokra rá eltávozott az élők sorából. Most viszont boldog vagyok, mert testvérének unokáját a doktori iskolámban taníthatom, Zemplén Gábort, az igen tehetséges fiatal doktoranduszt. Most áll védés előtt, és remélem, hogy nemzetközileg is karriert fog befutni, mert annyira tehetséges, és jól tud nyelveket is.

Visszakanyarodva, számodra ezek az oxfordi hónapok milyen újdonságot hoztak?

Oxfordba már a disszertáció után kerültem ki, Laurence Jonathan Cohen volt az úgynevezett *supervisor*om, posztgraduális tanulmányokat folytató diákként kerültem ki, hiszen már akkor nekem megvolt a két diplomám, meg egy itthoni doktori fokozatom. Fél évet tölthettem volna ott, de sajnos csak három hónap lett, mert anyám súlyosan megbetegedett, és nem akartam tovább kint maradni. Nagyon jól éreztem magam Oxfordban, a csodálatos ódon környezet, ami hozzám nagyon közel áll, a gyönyörű kis egyetemi városka, és az a nagy szeretet, amivel fogadtak. Egy kis *bed-and-breakfast* panzióban vettem ki szobácskát, amelyet egy középkorú házaspár vezetett. A kis házikóban talán öt szoba volt, amit diákoknak, fiataloknak adtak ki. Az érdekes az volt, hogy ez a házaspár engem az első naptól kezdve úgy fogadott, mintha én valami távoli rokonuk lennék, elvittek vacsorázni, meghívtak hangversenyre, színházba, baráti összejövetelekre. Próbáltam nekik oly módon viszonozni, hogy én is vettem hangversenyjegyet, és meghívtam őket, hogy ne legyen olyan egyoldalú a dolog. Elvégre nem egy szegény rokon voltam, bár hát nem voltam gazdag sem. Érdekes módon mások, a ház többi lakója nem részesült ebben, mindenesetre azóta is, legalább üdvözlőlapok erejéig kapcsolatban vagyunk, holott ennek már huszonöt éve. Enynyit az emberi oldaláról. Más ismerősökre is szert tettem, nagyon hasznos volt, egyetemi kollégákkal kapcsolatba kerültem, Cohenen, a *supervisor*omon kívül. Megismertem Rom Harryt, aki világhírű tudományfilozófus, rendkívül kreatív egyéniség. Megismertem William Newton Smith-t, Kathy Wilkest, akiknek a meghívására azután tíz éven keresztül Dubrovnikban, a nemzetközi posztgraduális egyetemen előadó voltam, a kéthetes, minden tavasszal megtartott tudományfilozófiai szemináriumon. Mert ezeket a szemináriumokat Harry, Will Newton Smith, Kathy Wilkes és még mások is szervezték. Ez a dubrovniki szeminárium is nagyon hasznos volt a továbbképzésben.

Visszatérve Oxfordra, hasznos és boldogságot adó volt, hogy láttam egy nagyon nyitott, demokratikus egyetemi életet. Nemcsak a kollégák között, hanem emlékszem, hogy amikor először beültem éppen Rom Harry egyik előadására, ami egy nagy előadóteremben, vagy 100–150 első vagy másodéves diáknak szól,

akik még tudományos ragban nem voltak nagyon előrehaladottak, és Rom Harry akkor már köztiszteletben álló, nemzetközi hírű professzor volt. Tehát Rom Harry elkezdi az előadását, adja elő a nézeteit, egy pár kéz rögtön a levegőbe. Feláll az az elsőéves diák, és teljesen elfogulatlanul, őszinte érdeklődéssel a szemében előadja, hogy „professzor úr, én nem értek egyet azzal, amit ön mondott, szerintem ez így és így van", és mondja az érveit. Én azt hittem, hogy most itt rögtön ránk szakad a plafon, mert Magyarországon – ez 1976-ban [történt] – én addigi egész pályafutásom alatt nem szoktam hozzá, hogy a professzornak ellentmondunk. És ilyen módon, hogy „kérem szépen, az nem úgy van, ahogy mondja, hanem így és így van, mert én ezt olvastam, és szerintem ez másképpen van". Amire aztán Rom Harry elgondolkozott egy kicsit, és azt mondta, hogy „tényleg, ebben van valami, amit ön mond, látja, erre én még eddig nem is gondoltam, de végig fogom gondolni, visszatérünk majd még erre a pontra". És így folyt az előadás. Nem egyszerűen arról szólt, hogy a professzor kinyilatkoztat, mi áhítattal hallgatunk, és buzgón jegyzetelünk, és majd a vizsgán igyekszünk szó szerint visszamondani azt, amit a professzor mond, mert arra kapunk jelest. Mi a németes iskolarendszerhez szoktunk hozzá, ahol a memorizálás tökéletességére adnak jó jegyet, azt jutalmazzák. Az angolszász iskolarendszer – és aztán ezt később magam is megtapasztaltam, amikor Amerikában már én tanítottam egy évig – úgy működik, hogy a professzor tételeket terjeszt elő, ötleteket ad, mi, diákok pedig azért vagyunk ott, hogy ezeket fontolóra vegyük, mérlegeljük, elfogadjuk vagy elvessük. És együtt megvitassuk a professzorral, mert csak a megvitatás után tudunk tételeket igazán elfogadni, magunkévá tenni. A professzor dolga, hogy meggyőzzön bennünket, tehát nem ismeretanyagot ad át, amit mi memorizálunk, hanem megpróbál bennünket meggyőzni és gondolkodásra késztetni. Ezt nevezem én angolszász iskolarendszernek, tehát az argumentatív oktatást. Ez a görögökre visszamenő hagyomány, hisz gondoljuk el, hogy Platón dialógusai mind argumentatív szerkezetűek, Szókratész nem tanít, ő egyrészt kérdez, másrészt rákérdez, gondolkodásra késztet, és megingat vagy megerősít bennünket, hallgatóit, beszélgetőtársait a meggyőződésükben. Szókratész nem akar ránk erőltetni semmiféle nézetet, úgyhogy ez volt nekem a nagy benyomásom Oxfordban.

Nyilván hatott rád az ott tapasztalt demokratikus légkör, de vajon a 60-as évek végének ellenkultúrája is? Egyszer említetted, hogy egyetemistaként operalemez-hallgató baráti körbe jártatok. Szóval, amikor itthon a rockzene meg az ellenkultúra éppen születőben és terjedőben volt, akkor te operalemezeket hallgattál a barátaiddal.

Igen, akkoriban mi éppen azért éreztük szükségét annak, hogy ilyen *flying universitiy* jellegű, magánlakásokon tartott összejöveteleken vegyünk részt. Nem elsősorban politikai indíttatásból. Ennek nem feltétlenül volt ellenzéki éle, főleg nem az operahallgató vagy operaelemző szemináriumnak. Fodor Géza tartotta egy magánlakáson. A *Varázsfuvolá*t elemezte például hosszasan, és aztán

másokat is. Vagy Pernye András zenetörténeti előadásaira jártam többedmagammal, szombat délutánonként. Úgy éreztük, hogy az egyetemen oktatottakon túl – én nem voltam elégedetlen az oktatás színvonalával, bár persze nem minden tanár volt színvonalas, nem minden óra volt egyformán jó, meg hát nem is lehetett sok mindent tanítani – én többek között azért is jártam ezekre az előadásokra, mert itt meg lehetett beszélni dolgokat, itt közbe lehetett kérdezni, itt elő lehetett hozakodni azzal, hogy én esetleg másképp tudom, vagy mást olvastam, vagy másképp gondolom. Ezeknek szabadabb, demokratikusabb légkörük volt, itt nem egy professzor áll elő, és a tekintélyes ujjával nyomta agyon a diákokat, hanem kvázi egyenrangú felek álltak egymással szemben, ahol az egyik félnek persze nagyobb rangja volt, hiszen nagyobb tudása volt. De ő ezzel nem nyomasztotta a közönséget.

A tekintély megkérdőjelezése és nem azonnali elfogadása annyira mélyen húzódik munkásságodban, hogy például először nálad találkoztam azzal a szemlélettel, ami a tudomány tekintélyét is megkérdőjelezi. Tehát odáig jutottál el, hogy a tudomány abszolút igazságai is megkérdőjelezhetőek… ahogyan a tudományfilozófiában is vitathatónak tartod, hogy csak normatív módon és csak abszolútumokban lehet beszélni.

Igen, így van. Én azt gondolom, hogy az én egész mentalitásom angolszász jellegűvé vált. Miközben tőlem nagyon távol áll a tiszteletlen tekintélyrombolás, a cinikus relativizmus, én nem ez vagyok. De ugyanakkor rendkívül taszít engem – a másik oldalon – az ájult bálványimádás, abszolútumkeresés, fundamentalizmus. Itt egyszerűsítek, persze. Két rossz véglet van szerintem, Szküllа és Kharübdisz, a cinikus értéktagadás egyfelől, másfelől az ájult bálványimádás, nevezzük így, bármi is legyen a bálvány. Nemcsak Isten lehet bálvány, embereket, tanokat is lehet istenként tisztelni. Legyen ez a tan nemcsak vallásos, nemcsak politikai, nemcsak társadalomfilozófiai, akár természettudományos tan is, ha azt ájult bálványimádás tárgyává teszik, azt én nem tudom elfogadni, és úgy gondolom, hogy ez a fajta magatartás – tehát az, hogy a Szküllát és a Kharübdiszt is próbálom elkerülni – egy jó értelemben vett szókratészi, szóval görög vagy angolszász argumentatív magatartás. Úgy gondolom, hogy megengedett és önmagában nem elítélendő mindig mindennel szemben a jóindulatú rákérdezés, a jóhiszemű kétségbevonás álláspontja. Én általában jóhiszeműen, jó szándékkal közeledem emberekhez, tanokhoz, nézetekhez, nem vagyok hiperkritikus. Néha még annyira sem vagyok kritikus, amennyire talán kellene, mert eleve feltételezem, hogy az illető biztosan többet tud, mint én, vagy biztosan egy nagyon jól átgondolt nézetrendszert tár elém. Tehát én először mindig megpróbálom elfogadni. Úgy olvasok mindig egy cikket, hogy ez biztos így van, ahogy írja, és csak azután kezdek felette morfondírozni, ez ugye egyrészt szakmai kötelességem is, másfelől nem vagyok hiperkritikus, de kritikus igen. Ilyen az alapbeállítottságom.

A TUDOMÁNY ÖNREFLEXIÓJA

Miközben a tudomány abszolútumait is kritikusan nézed, aközben nyilván tapasztalsz a társadalomban tudományellenességet. Ugyanakkor magad is többször említetted, hogy félted a túlságosan technikafüggő társadalmat…

A tudományellenességnek, ami többféle formában jelen van a modern társadalmakban, nagyon összetett az okrendszere. Ugyanis a tudomány nem csupán ismeretrendszer – a laikusok szemében semmiképpen –, hanem egy intézmény. Egy intézmény, ami a modern társadalmakban hatalmi pozícióban van, ami a modern társadalmakban a mindennapi élet egészét áthatja, átszövi, jelen van a politikában, sőt, a politikában legitimáló szerepet is betölt. A politikusok szándékosan rájátszanak arra, hogy a tudomány karizmáját, a tudomány tekintélyét hívják segítségül, és a döntéseiket nemegyszer ezzel indokolják az állampolgárok szemében. A tudományellenesség jórészt ebből fakad. A tudomány mint intézmény, ami tehát hatalmi pozícióban van és hatalmi pozíció támaszául szolgál. A tudomány mint ismeretrendszer és mint a technikai output alapja átszövi, áthatja – főleg a fejlett világban – a mindennapi élet egészét. Egészen odáig, hogy mikrohullámú sütőt használunk az étkezés eszközéül, ami egy rendkívül fejlett, magasszintű tudományos eredményeken alapuló technikai eszköz, és egy olyan eszköz, amelynek vajmi kevesen értik a működési elveit. De egyrészt, megkönnyíti az életünket, másrészt, az az erős technikai szféra, amelyben élünk, rákényszerít bennünket bizonyos magatartásokra. Rákényszerít. Ezeket állandóan javíttatni kell, cserélni kell, ezek működését meg kell tanulni. Egyes idős emberek már a tévé-távirányító működését sem tudják megtanulni, nem tudnak pénzt kivenni a bankautomatából. Nemcsak az időseknek, hanem a kevéssé tanult embereknek bizony – valljuk be őszintén – ez a technikai szféra alkalomadtán nemcsak megkönnyíti, hanem meg is nehezíti az életét. Tehát nem csak felhőtlen boldogság okozói ezek az eszközök, és akkor még nem beszéltünk arról, hogy milyen környezeti hatásai lehetnek az egyre kiterjedő technikai szférának, ami bizony egészen komolyan veendő fenyegetés az egész emberiség számára. Ne felejtsük el, hogy a szeméttermelés, az erdők pusztítása, a tengerek, óceánok szennyezése már a kritikus határon van. A környezetvédők nem ok nélkül kongatják a harangot, de az a masszív technikai gépezet, ami a modern társadalmak gazdasági szerkezetének motorja, nem állítható le egyik pillanatról a másikra, és ráadásul senki nem tudja, ha leállítanánk, akkor mit tudnánk helyette működtetni. Az emberiség borzasztó nagy dilemmában van, és ennek a dilemmának a jó része abból származik, hogy olyan sikeresek vagyunk a tudományban.

Ezért gondolod, hogy a tudomány szemszögéből a jövő század a biológia, illetve a pszichológia évszázada lesz?

Én most így gondolom, de hogy még mi jön – mert hiszen a század legelején vagyunk –, azt sajnos, vagy hál' istennek, nem látom előre, de ez a feltételezés

nem újdonság, mivel most a biológiában – beleértve a fiziológiát, neurofiziológiát – történnek óriási felfedezések. Éppen Magyarországon is, Freund Tamás kutatásaival, amelyek – szakemberek szerint – egészen nagymértékű áttörést jelentenek majd a neurofiziológiában. Feltételezhető, hogy jó és rossz, félelmetes és bámulatos eredményeket teremt a fiziológia és a pszichológia fejlődése. Feltehető és remélhető, hogy meg tudunk oldani majd olyan problémákat, amelyek az idegek, idegsejtek regenerálásával kapcsolatosak, és bénult, szklerózisos vagy vak embereknek vissza fogjuk tudni adni a képességeit, a mozgás- és látásképességet. A pszichológia, karöltve a neurofiziológiával, remélhetőleg könnyít majd számos ideg- és főleg elmebeteg helyzetén, akikkel jelenleg nemigen tudunk még mit kezdeni. Tudjuk, hogy az elmebetegségek a legkevésbé kezelhető betegségek közé tartoznak, súlyos tünetekkel és súlyos társadalmi problémákat okozva. Remélhető persze az is, hogy a társadalomtudományok is fejlődnek, a szociálpszichológia és a szociológia összefogva talán talál majd megoldást, hogy csökkenjen bizonyos elmekórképek veszélyessége. Mert a jelenlegi elképzelések szerint bizonyos személyiségzavarok egy része neurofiziológiailag, genetikusan fundált, megalapozott, de a társadalmi környezet hívja elő, manifesztálja. A fejlett társadalmaknak egyik súlyos gondja a rengeteg neurotikus kórkép megjelenése, a drogfüggők nagy és egyre növekvő számától kezdve egyéb addikciók, az alkoholizmus, a legkülönbözőbb devianciák megjelenéséig és terjedéséig. Remélhetőleg ezek megelőzésére kerül majd a hangsúly, a családon belül a nevelésre, az oktatási és pedagógiai módszerek átalakítására, amire világszerte már számos jó példát találunk.

Neked személy szerint milyen technikáid vannak arra, hogy megőrizd a lelki egyensúlyodat és tetterődet? A személyes tragédiák téged sem kerültek el – saját betegséged, a párod halála –, amikor nehéz élethelyzetbe kerülsz, akkor te mihez nyúlsz?

Nem mondanám, hogy hatásos technikáim vannak, de azért valahogy megőriztem az egyensúlyomat igen sok és nehéz élethelyzetben. Itt megint a szüleimet és a gyerekkoromat kellene emlegetni. Apám és anyám stabil, kiegyensúlyozott és szerető környezetet biztosítottak nekünk. És mi az öcsémmel máig nagyon közeli és támogató kapcsolatban vagyunk. Neki családja, két gyereke van, én úgy érzem, hogy ők az én családom, és ők is úgy éreznek engem, mint hogyha én is az ő közvetlen családjukba tartoznék. Tehát én nem egyszerűen egy távoli nagynéni vagyok az öcsém két gyereke számára. Mi így az öcsémmel megőriztük azt a légkört, amit kaptunk, és az életben ezáltal segítjük egymást és magunkat. Az öcsémnek is voltak nagyon nehéz korszakai, munkahelyén, családjában, de bennünket ez a családi neveltetés, az, amit a szüleinktől kaptunk, segített át a nehéz helyzeteken. Meg a barátok. Én nagyon sokat köszönhetek minden baráti és kollegiális közösségemnek. Mindig kaptam tőlük valamit. Némi rosszat is, de általában a közvetlen csoportjaimtól mindig jót kaptam, segítséget kaptam a kollegáimtól, sok tanáromtól, sok barátomtól. Máig nagyon

szép és gazdag kapcsolatrendszerem van, és ezeknek az embereknek a jelenléte, támogató létezése mindig átsegített ezeken a nehézségeken. Csak egy példát hadd mondjak rá. Amikor 1978-ban ellenzéki magatartásom miatt eltiltottak az oktástól, akkor majdnem kidobtak a tanszékről, csak a tanszéki kollegák és az akkori tanszékvezetőnő, P. Kovács Gizella kiállása mentett meg. Mindenesetre három évre eltiltottak az oktatástól. Ami egyrészt nagyon fájdalmas volt, mert szerettem oktatni, másrészt persze áldás is volt benne, mert ülhettem éjt nappallá téve a könyvtárban. A bölcsészkaron azért tarthattam egy 17. századi fizikatörténeti szemináriumot, Hermann István meghívására – máig emlékezetes ez, és sok jó tanítványt szereztem ott. Na, szóval visszatérve, az én tanszéki kollegáim pedig, hogy mégse maradjak oktatás nélkül, azt mondták, hogy te nekünk fogsz szemináriumi foglalkozást tartani, tudományfilozófiából, és akkor ők mint diákjaim leültek, én meg előadtam nekik, és persze megvitattuk a modern tudományfilozófiai fejleményeket. Ez részben nekik is hasznos volt, hiszen addigra én összeolvastam egyet s mást. Nekem is hasznos volt, mert jó kollegiális légkörben egy jó tanszéki szemináriumot tarthattam, és nem jöttem ki az oktatási gyakorlatból sem. És tudod, ez nagyon sokat számít, amikor az ember amúgy igen rossz lelkiállapotban van, politikailag nemkívánatos, sőt majdnem az állásából is eltávolított személy, akkor nem érzi úgy, hogy meg van bélyegezve, nem érzi, hogy ő egy leprás, hanem éppen ellenkezőleg.

Amikor az előbb beszéltél a neurofiziológiáról és a tudomány megfogható eredményeiről, amelyek, még ha a távolabbi jövőben is, megtapasztalható és értékes valósággá válhatnak. De mi a tudományfilozófia haszna? A tudományfilozófia eredménye nem mérhető közvetlenül. Mi az a közvetett és távoli eredmény, ami fontos lehet?

A rossz nyelvek – bizonyos vitriolos nyelvű fizikusok – úgy szoktak fogalmazni, hogy a tudományfilozófia körülbelül annyit számít a természettudósnak, mint az ornitológia a madaraknak. Hát, ha viccelődünk, akkor így is felfoghatjuk. Egy természettudósnak, mondják, egyáltalán nem szükséges tudományfilozófiát tudnia, mert az csak zavarhatja őt a kutatásaiban. Amiben van valami, ugyanis a tudományfilozófia nem más, mint a tudomány, a természettudomány önreflexiója. Na mármost egy embernél az önreflexió kiolthatja azt az alap lelkiállapotot, amelyre irányul a reflexió. Tehát hogyha én irtó jót mulatok egy viccen, s közben eszembe jut, hogy szent isten, mit is jelent, hogy most jót mulatok? Milyen érzés is ez? Humorosnak találok valamit? – Ebben a pillanatban már gondolkodom, és nem nevetek önfeledten. Önfeledten nevetni, önfeledten boldognak lenni, alkalomadtán önfeledten sírni az egyfajta állapot. Másik lelkiállapot azon morfondírozni, hogy miért zokogok én vigasztalhatatlanul. A tudományfilozófia ez utóbbi, a tudomány önreflexiója. A tudományfilozófusnak az is a dolga, hogy megkérdőjelezzen bizonyos ökölszabályokat, kőtáblára vésett metodológiai normákat, kétségbe vonjon, mögéjük nézzen, megvitassa más kollegáival, és utána azt mondja, hogy hopp-hopp, talán ez nem általános szabály, ne mindig ezt kö-

vessétek. A tudományfilozófus hasznos módon, éppen azáltal, hogy mögé néz bizonyos módszertani szabályoknak, kétségbe von egyeseket, esetleg jobbakat, másokat javasol helyettük, esetleg csak megingatja a beléjük vetett abszolút bizalmat, és ezáltal hozzájárul egy későbbi jobb tudományos tevékenységhez. Tehát direkt hatása valóban nincs a most kutató természet- és társadalomfilozófusok számára, bár egyes természet- és társadalomkutatók nagyon is olvasnak tudományfilozófiai műveket. A jobbak, a nagyok általában ezt tették, sőt, maguk is foglalkoztak tudományfilozófiával. Lásd Einstein, Schrödinger, Heisenberg, Bohr, Teller és így tovább, akiknek kimondottan tudományfilozófiai műveik vannak, mert ők megengedhették maguknak azt a luxust, hogy reflektáljanak is arra, amit csinálnak. Egy átlagkutató általában beéri azzal – és miért ne, ez nem hiba –, hogy egyszerűen csak a mesterei által tanított normák alapján kutat. És eredményeket mutat fel. Kész, vége, és ezek felett nem morfondírozik. Ő az önfeledt kutató. Önfeledt alatt azt értem, hogy önfeledten nevet, de nem gondolkodik el azon, hogy hopp, min is nevettem én.

ÉRTELMISÉG HELYETT – SZAKEMBER

A felsőoktatás is átalakulóban van. Alkalmasnak látod a mostani tömegtermelő, a tudásipart kiszolgáló egyetemi oktatást arra, hogy a kritikai magatartást is átadja?

A kérdés valószínűleg jogosabb, mint valaha. Én azt gondolom, hogy talán a hagyományos értelemben vett értelmiségi eltűnik, helyette megjelenik a szakember. A szakember, aki valamely jól definiált, szűk terület – szükségképpen szűk, ez nem pejoratív jelző, hanem tény, leírás –, tehát szűk terület szakembere, ahol igen jól teljesít, és azt a konkrét feladatot oldja meg, amit alkalomadtán mások tűznek ki számára. A tudomány is, egyébként – számos nemcsak természet-, hanem társadalomtudomány is – ebbe az irányba mozdult el. Sok kutatás az állami finanszírozás bázisáról átkerül a multik, a monopóliumok által finanszírozott ágba, ahol is a kutatók számára célfeladatokat tűznek ki, ezek általában gyártmányfejlesztési feladatok, pontosabban a gyártmányfejlesztés alapjait érintő, esetleg elméleti tudományos feladatok várnak megoldásra. Projektkutatásokat finanszíroznak, projektkutatássá válik a *tudományos* kutatás, szemben a korábbi – állami – finanszírozással, amely apanázs jellegű kutatás volt. A tudós kapott egy fix összeget, amiből ő tisztességesen megélt és kutatott. Hogy mit, azt általában ő szabta meg. A tudománynak volt egy belső fejlődése, ezért is tűnt úgy, hogy a tudománynak van egy belső logikája. Az akkori tudománytörténészek még a 20. század második felében is úgy gondolták, hogy a tudományt belső motor működteti, ez, vagyis a tudomány belső logikája viszi őt előre. Az egyik probléma szüli a másikat, az egyik megoldandó feladat szüli a másikat. És ez tulajdonképpen így is volt az apanázsfinanszírozás mellett. Mostantól a projekt-

finanszírozási szisztéma lép életbe. Fennáll a veszélye annak, hogy a tudomány széttöredezik, szegmentálódik, és az egységes világkép megfogalmazása még annyira sem lehetséges, mint a korábbiakban. És nem azért, mert túl sokat tudunk és nehéz összeilleszteni, hanem mert a különálló projektfinanszírozás miatt nem lehet összeilleszteni őket. Ezekben a projektekben jól definiált módon kell dolgozni, mégpedig gyorsan, effektíven, sőt, egyre gyorsabban. Miután egyre rövidebb idő van a kitűzött feladatok megoldására, egyre kevésbé nyílik tehát lehetőség és idő arra, hogy az ember olyasmin morfondírozzon, ami nem okvetlenül a feladata. Nincs értéke annak, hogy leüljek és gondolkodjak. Sőt, úgy fizetnek, hogy lehetőleg minden időm ki legyen használva célfeladatok megoldásával. A fennmaradó időmet meg legfeljebb alvással és rekreációval tölthessem. Egyáltalán, a társadalomban nem lesz olyan fülke – niche, ahogy a biológusok mondják –, ahová a filozófust be lehet állítani, aki csak úgy morfondírozik. Akkor is morfondírozik, ha éppen a kutyáját sétáltatja, mert az meghatározhatatlan tevékenység. Az nem olyan, hogy most leülök, 8-tól 10-ig fogok morfondírozni, most fogok filozofálni. Ez történhet elvben – bármikor vagy semmikor. Egyes embereknek erre van hajlamuk, képességük, és az ilyen embereket általában hagyni kell élni a társadalomban. Újfajta társadalom lesz, ahol az ilyen emberek számára nincsen hely. Én nem szeretném azt mondani, hogy ha nem lesznek filozófusok – többek között még társadalomfilozófusok sem – akkor összedől a világ. Ugyanakkor egyrészt, mindenképpen valamivel színtelenebb lesz, másrészt, eltűnik a tüske, ami önreflexióra ösztökéli a szakértelmiségieket, hogy ne csak csinálják a feladatukat, hanem egy kicsikét rálássanak saját magukra meg a világra. Mert a filozófia egy ilyen kilátó, vagy messzelátó.

Három dologban nem értek veled egyet. Az egyik, hogy azért nem kizárólag projektfinanszírozás létezik, hanem még él az apanázs jellegű tudományfinanszírozás is. A másik, hogy egy tudós akkor is gondolkodik valamin, ha azt éppen nem finanszírozzák. Harmadik pedig az, hogy azt mondtad, nem lesz egységes világkép, vagy kevesebb az esély ennek kialakulására. Számomra arról szól az elmúlt 10–15 év rendkívül sok szakirodalma, hogy nincs is egységes világkép.

Egységes világkép az már csak azért sincs, mert nem lehet átfogni a tudás egészét, nincs olyan elme, és a filozófia nem is elsősorban az egységes világkép alkotására irányul. Én ezt, hogy nincs egységes világkép, vagy egyre kevesebb [lehetőség van] az ilyen kialakíthatóságára, csak mint egy olyan mozzanatot említettem, hogy a világkép szintjén, a kutatás szintjén nem nagyon látom a szegmentálódás ellen ható folyamatokat, tehát amelyek szintetizálnának, amelyek például ennek a szegmentálódásnak egyfajta metaszintjét hoznák létre. Ahonnan a szegmentálódás áttekinthető. Tény, hogy filozofikus gondolatokra lehet úgy is jutni – persze annak, akinek erre hajlama is van –, ha valakinek nem ez a fő foglalkozása. Nem ártana azonban, ha maradnának filozófusnak nevezett emberek, mert Nyugat-Európában is megfigyelhető, hogy ezek a hagyományosnak

nevezhető filozófiai tanszékek és oktatók lassan kénytelenek átképezni magukat „szolgáltató iparossá". Megkeresni, ha valami olyan területet találnak, ahol fel tudják mutatni, hogy én így esztergályoztam a hallgatóim agyát, és akkor az most egy kicsit gömbölyűbb lett. Egy olyan ficakot esztergáltam bele, hogy így jobban kell az iparnak. Például, a Delft Egyetemen – műszaki egyetem Hollandiában – filozófus-mérnököt bocsátanak ki, ez található a diplomában. Ez a filozófus-mérnök pompás dolog, mert attól filozófus-mérnök, hogy nemcsak szerkezeteket tud előállítani, ami mérnöki feladat, hanem ők igyekeznek arra is megtanítani, hogyan vegye számításba a társadalmi reakciót, ahogyan feltehetően majd reagál erre az a társadalom, a közösség, a régió, ahol ez a szerkentyű működni fog. Nahát, egyfelől ez nagyon pompás, és tényleg jó fejlemény, másfelől pedig – vajon egy ilyen filozófus-mérnök el tud helyezkedni, kell-e a diplomája bárkinek is a piacon? Fizetnek azért, hogy filozófus-mérnököt alkalmazzanak? A nagy biztosítótársaságok azokkal a vállalatokkal már olcsóbban kötnek biztosítást, ahol ilyen mérnök működik a fejlesztésen, mert azáltal, hogy egy ilyen mérnök figyelembe veszi az általa tervezett szerkentyűknél a fogyasztók, vásárlók reakcióját, kevesebb kártérítési igény érkezik be majd a biztosítóhoz az előállt szerkentyű működése nyomán. Lám, milyen érdekes áttételek léteznek.

Ez marketing, technológiai, fejlesztési szempont, de mi köze a filozófiához?

Ez nem filozófia, csak úgy nevezik. Innen indultam el, hogy nekünk a Műegyetemen a Filozófia Tanszéknek találnunk kell egy jól eladható szolgáltatást. Ez az úgynevezett *Érveléstechnika* tárgyunk, amit nem kell szégyelljünk, mert az egy tisztességes dolog. Megtanítjuk a hallgatókat érvelni, argumentálni, de ez azáltal vált eladhatóvá, hogy a menedzserek magukévá tették, mert hiszen nekik tárgyalniuk kell, nekik meg kell győzniük az ellenfelüket. Tehát akkor ez már nem igazán filozófiaként funkcionál, hanem egy technikaként, rábeszélő gépezetként, és ezáltal van piaci értéke. Lassan eltűnt mögüle a filozófia.

A BESZÉLGETÉS LUXUSA

Annak meg nincs piaci értéke, hogy a képzés végén kételkedő elméket lehet felmutatni?

Mi csak úgy vitatkozunk, mint valaha Szókratész. Visszamegyek Platón dialógusaihoz. Leülünk lakomázni, ami persze nem azt jelenti, hogy leesszük, leisszuk magunkat pillanatok alatt, hanem kellemes közegben csevegünk, és megvitatunk bizonyos kérdéseket. Tehát csak úgy beszélgetünk. Nem akarjuk megoldani a gyártmányfejlesztés valamely problémáját, nem akarunk új piacokat felkutatni, hanem csak beszélgetünk, ezeknek indirekt funkciójuk is van, tehát nem tisztán széplelkűség, amiről én itt beszélek. Erre céloztam, amikor azt mondtam, hogy a tudományfilozófiának és általában a filozófiának az emberiség

szintjén van haszna. Ha hagyom az embert morfondírozni, elgondolkodni egyen s máson, és nem hajszolom folyton, és nem zúdítom rá egyfelől az információt, másfelől nem követelem azonnal vissza outputként azt, amit ebből hasznosítani tud a piacon. Ezzel, ha rövid távon nem is, de hosszú távon nagy haszonra tehetek szert. Éppen Freund Tamás hozta fel azt a hasonlatot, hogy ma úgy él az egyes ember, mintha a feje egy olyan postahivatal lenne, amibe csak hozzák be a leveleket, de soha nem visznek onnan ki, vagy nincs idő onnan kivinni, mert az összes postás azzal van elfoglalva, hogy csak hurcolja be, ömlessze be a levelet az épületbe. Egy ilyen postahivatal rövid idő alatt összeomlik. Bennünket is ez fenyeget. Mert az szép, hogy az információ állandóan zúdul ránk, több forrásból, egyidejűleg, de ha csak információ marad, ha nincs időnk feldolgozni, összefűzni, tűnődni rajta, akármilyen szinten tűnődni – az baj. A tűnődés nem feltétlenül filozofálás – de minden embernek van igénye a tűnődésre.

Az egyik nyilatkozatodban olvastam, hogy az 1978-ban készült, *A halottlátó* című filmet ma is aktuálisnak tartod, ugyanakkor mindig megengedően beszélsz azokról a képzetlen, utolsó szalmaszálba kapaszkodó emberekről, akik az úgynevezett áltudományos dolgok felé fordulnak. Általában valamiféle empátiával és megértéssel nézed a talajvesztett embereket. Beszéltél arról is, hogy az érzelmi kulturáltságunk messze elmarad az értelmi kulturáltságunktól, és mintha ma fokozottabbak lennének a különbségek az emberi csoportok, az emberek között egyrészt intellektuálisan, másrészt pedig az érzelmi kulturáltság szempontjából is.

Ezzel a kérdéssel valóban komolyan szembe kellene néznünk, mert súlyos instabilitást okoz a társadalomban, minden fejlett és, azt hiszem, a fejletlen társadalmakban is. Nálunk már jelentkeznek ezek a tünetek, és ez mind annak a következménye, hogy érzelmileg nem vagyunk egyensúlyban, és nem tudjuk egyensúlyban tartani a gyerekeinket sem. Elvesznek a spontán reziliencia technikái. Mivel a tudomány áthatja egész életünket, az anyák, apák kézikönyvből próbálják megtanulni, hogyan kellene a gyereket nevelni, onnan akarják kiolvasni, spontán hajlamaiknak már nem mernek engedni, mert úgy vélik, hogy mindaz, ami spontán és tanulatlan, az egyben rossz is, ami persze koránt sincs így. Az érzelmi labilitás és az érzelmi kulturálatlanság is általánosabbá válik. Hasonlatképpen fel szoktam hozni a *Virágot Algernonnak* című könyv számomra paradigmatikus történetét. Ott is arról van szó, hogy a szegény fiút intellektuálisan – ami a racionális féltekéjét illeti – csodagyógyszerrel felfejlesztik, ellenben érzelmileg teljesen alulfejlett, kvázi érzelmi idióta marad. Ha csakis információ-elsajátításra tudjuk sikerrel ránevelni a fiataljainkat, ez a társadalomban nehéz helyzetet teremthet.

Sipos Júlia

E számunk szerzői

Fazekas Péter az Aarhus Egyetem Institute of Advanced Studies és a Center of Functionally Integrative Neuroscience tudományos munkatársa. Kutatási területei: elmefilozófia, a pszichológia filozófiája, kognitív tudomány.
E-mail: fazekas.peter@gmail.com

Forrai Gábor az ELTE Gazdálkodástudományi Intézetének egyetemi tanára. Fő kutatási területe: ismeretelmélet, tudományfilozófia, argumentációelmélet.
E-mail: forrai@gti.elte.hu.

Gyenis Balázs a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa. Kutatási területei: a fizika filozófiai kérdései, tudományfilozófia.
E-mail: gyepi@hps.elte.hu

Hofer-Szabó Gábor a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos tanácsadója. Kutatási területei: a modern fizika filozófiai kérdései, a valószínűség és a kauzalitás metafizikája.
E-mail: Szabo.Gabor@abtk.hu

Inan Dániel Haydar az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskola Analitikus Filozófia Programjának negyedéves hallgatója, kutatási területe a tudat természete és az énnel való kapcsolata.
E-mail: haydar6819@hotmail.hu

John Éva az ELTE BTK filozófia szakán végzett. Kutatási területe: Kant – a kanti filozófia kialakulása és filozófiatörténeti előzményei ismeretelméleti és metafizikai szempontból.
E-mail: eva.john.johnny@googlemail.com

Kertész Gergely a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének munkatársa. Kutatási területei: tudományfilozófia, elmefilozófia, a biológia filozófiai kérdései.
E-mail: Kertesz.Gergely@abtk.hu

Komorjai László filozófus, fenomenológiával, ismeretelmélettel és nyelvfilozófiával foglalkozik. Jelenleg az ELTE-n kutató az NKFIH támogatásával.
E-mail: laszlo.komorjai@gmail.com

Marosán Bence Péter a Budapesti Gazdasági Egyetem és a Pázmány Péter Katolikus Egyetem oktatója. Az ELTE BTK filozófia (2004) és esztétika (2008) szakán szerzett diplomát, 2014-ben PhD fokozatot az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájában. Fő kutatási területei: fenomenológia, kritikai filozófia, ökofilozófia.
E-mail: bencemarosan@googlemail.com

Mesterházi Miklós filozófus, fordító, korábban (1978–2016) a (volt) Lukács Archívum és Könyvtár munkatársa, a Lukács Archívum Nemzetközi Alapítvány kuratóriumi tagja.
E-mail: mesterhazi.miklos@gmail.com

Nyírő Miklós, PhD, filozófia MA – The New School for Social Research, New York; PhD – Eötvös Loránd Tudományegyetem, Budapest. A Miskolci Egyetem BTK Filozófia Tanszékének habilitált docense, a tanszék vezetője; 2012 és 1917 között az

MTA–ELTE Hermeneutika Kutatócsoport tudományos munkatársa. Kutatási területei a filozófiai hermeneutika és a neopragmatizmus.
E-mail: miklosnyiro2011@gmail.com

Rózsa Erzsébet (DSc), 2016-tól a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének professzor emeritája. Főbb kutatási területei: a német idealizmus, Hegel filozófiája, gyakorlati és alkalmazott filozófia, társadalomfilozófia. Számos német és magyar nyelvű könyv szerzője, szerkesztője, a *Meditor* könyvsorozat és folyóirat szerkesztője. 2021-től a Chilei Hegel Társasággal együttműködve online Hegel-szemináriumokat és vendégelőadásokat tart.
E-mail: rozsa.erzsebet@arts.unideb.hu

Sipos Júlia tudományos újságíró.
E-mail: sipos.julia@gmail.com

Szegedi Nóra az MTA KIK könyvtárosa. Kutatási területe Kant és a fenomenológia.
E-mail: szegedi.nora@konyvtar.mta.hu

Toronyai Gábor a Budapesti Corvinus Egyetem docense. Fő kutatási területe Edmund Husserl késői transzcendentális fenomenológiai filozófiája.
E-mail: toronyai@uni-corvinus.hu.

Weiss János (Dsc) a Pécsi Tudományegyetem Filozófia és Művészetelméleti Intézet Filozófia Tanszékének egyetemi tanára. Számos könyv szerzője és szerkesztője. Fő kutatási területei: a frankfurti iskola, a német idealizmus és romantika, esztétika, társadalomfilozófia.
E-mail: janosweiss@gmail.com

Zemplén Gábor a az ELTE Gazdálkodástudományi Intézetének egyetemi tanára; a Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa. Kutatási területei: a 17–19. századi színelméletek, integrált tudománytörténet és tudományfilozófia, érveléselmélet.
E-mail: zemplen@gti.elte.hu

Summaries

Péter Fazekas – Balázs Gyenis – Gábor Hofer-Szabó – Gergely Kertész

Causation: A Dynamical Systems Approach

We present a new account of causation that aims to anchor causal claims of everyday parlance and of special sciences in terms of how the physical states of the underlying dynamical system evolves in time. According to our account, causal claims assert relationships between two sets of physical states: the truth of the causal claims depends on whether the time evolution of physical states connects these two sets such that the majority of physical states from one set evolve into the other set. Our account, contrary to former theories of physical causation, is not revisionist, and is able to explain e.g. negative causal claims without rendering them merely quasi-causal. The virtues of our approach are demonstrated by showing how it is able to account for causally relevant factors, being 'the' cause, and cases of overdetermination and causation by absences.

Gábor Forrai

The Value of Responsibility Attribution or Why the Revisionist Argument Fails

According to the revisionist argument proposed by Zimmerman, Rosen and Levy, each blameworthy action is either acratic, i.e. committed in full knowledge of the fact that it is morally wrong, or derives from some prior acratic action the blameworthiness of which it inherits. Since acratic actions are very rare, we are much less often responsible for our actions than we normally believe. Therefore, our practice of responsibility attribution is flawed and needs to be revised. The paper argues that even if it is granted that we are seldom responsible for our actions, and we often blame unfairly, that is not sufficient to establish that our practice needs to be revised. The objection is based on two ideas. The first is that if our practice were revised in the way proposed, our moral regulation would be much less efficient in improving our moral agency, i.e. in leading us to think and act in accordance with the requirements of morality. The second is that the efficiency of moral regulation is more important than its fairness, because unfairness causes less harm than an inefficient moral regulation would. Therefore, maintaining our actual practice of responsibility attribution is justified even if the responsibility judgments it issues are often unfair.

Inan Dániel Haydar

The Unity and Deep Nature of Consciousness

The article discusses the relation between consciousness and phenomenal content. By phenomenal content I mean that which (1) can be qualitatively characterized and (2) is a potential object of introspection. One option is to say that consciousness and content are two ontologically distinct things. I think this is wrong and will opt for the second view according to which they are but two aspects of an unbreakable unity. This view, however, can take two forms depending on to which aspect we ascribe ontological priority. Barry Dainton, apparently, is an advocate of the content-first view. I will argue for the contrary view according to which consciousness is the ontological foundation of experience. My aim is to show that contents must be understood as constituted of their respective experimental acts (that is, of consciousness). Combining the atomistic theory of the unity of consciousness with Dainton's conception is one way to arrive at this conclusion. I will argue that if this framework were right, then there could not be such a thing as a complex experience (with more than one content). Furthermore, I claim that if my argumentation here is on the right track, it follows that according to the proper understanding of complex experience the reason that its contents are experientially presented together is that they are the modifications of their underlying consciousness.

Bence Péter Marosán

On Individual and Collective Unconscious after Freud, Jung, and Husserl

The main goal of this study is to compare three concepts of the unconscious: Freud's, Jung's, and Husserl's theory on non-conscious phenomena, as well as to lay down the basics for further phenomenological analysis of the individual and collective unconscious. I try to point out that for Freud, the individual unconscious, and the biological-instinctive background, the desire-satisfying character of the unconscious are the leading motives, while for Jung the unconscious appears as fundamentally collective and culturally shaped, and the ability of the collective unconscious to create collective symbols and images is particularly important. The Freudian and Jungian psychoanalysis are two, essentially empirically related scientific theories.

By comparison, Husserl's mature phenomenology considers itself as the foundation of every positive and empirical science whatsoever, whose central concept is consciousness itself. I tried to indicate, however, that the concept of the unconscious can also be found in Husserl, which had gone through a particular and complex development in his œuvre. If we take a closer look at Husserl's approach in this respect, surprisingly, we find parallels with Freud and Jung. I aimed to reveal that Husserlian phenomenology is flexible and adaptable enough to incorporate the main elements of the Freudian and Jungian psychoanalysis in a phenomenologically and transcendentally legitimate way, and that moments, which indicate the outlines of a systematic phenomenology of the individual and collective unconscious, can also be found in Husserl's work.

Miklós Nyírő

Cultural Politics *versus* Dialogue

Richard Rorty's Metaphilosophy within the Context of Hermeneutics

The paper accomplishes two tasks, namely, it offers an overview of Rorty's metaphilosophical considerations developed over the period of forty years – from the publication of *The Linguistic Turn* (1967) to that of *Philosophy as Cultural Politics* (2007) –, and then, it positions Rorty's overall metaphilosophical stance with regard to the hermeneutical metaphilosophies of Heidegger and Gadamer. It argues that Rorty's pertaining views evolved over the years as a consistent attempt at re-enforcing 'metaphilosophical pragmatism' in more and more comprehensive contexts – philosophies of language, the whole history of analytic philosophy, the entire Western history of ideas – and remained, for the most part, a 'domestic, therapeutic affair' of philosophy, seeing it as one of the voices within the broad arena of historicist culture criticism. It also shows, however, that the late notion of 'philosophy as cultural politics' marks a turn toward the 'foreign affairs' of philosophy coupled with assigning a crucial role to it in culture as a whole. The paper, then, points out, first, that Rorty's project is underpinned by an ultimate conceptual distinction between a 'norm-free order of causation', on the one hand, and a 'norm-free order of justification' (i.e. 'conversation') among norm-governed vocabularies, on the other; and second, that the latter is a variant of 'hermeneutic universalism'. This leads to differentiating between two notions of 'conversation', namely, a truly dialogical one governed by so-called 'historical universals' and a competitive-agonal one requiring a nominalized notion of conversation. In embracing the latter kind of 'leached hermeneutics', Rorty is motivated, I maintain, by his hopes for radical cultural change – hopes that he shares, even if different kinds, with the late Heidegger –, wishing to get rid of the past, which in turn necessarily leads to violence against true dialogue. The paper concludes by claiming that philosophy becomes cultural politics when dialogical conversation – the *terra firma* of human co-existence according to Gadamer – is turned into a goal-governed enterprise, such as, e. g., 'defending the case of democracy' (Rorty), or 'preparing for a second beginning in the history of Being' (Heidegger).

Gábor Toronyai

A Phenomenological Approach to Death – Tracing Husserl's Views

In this writing the author presents a brief but nevertheless systematic attempt at a clarification of different meanings of *death* that can be found in Edmund Husserl's rare phenomenological investigations concerning this problem. As an initial step, the methodological problem is explicated: phenomenological epoché, reduction and constitution as a form of philosophizing and *death* as a limit-problem of phenomenology. Then the different meanings of death are explored from the four different standpoints of the phenomenological methodological approach. From the standpoint of the natural attitude of thinking death is understood by the *worldly events of the deaths of others*. After the first stage of the transcendental phenomenological reduction – that is suspending and separating by way of the *primordial reduction* and thus objectifying and highlighting the intersubjective layer of our thinking – *death* gains the core meaning of a *secession from the*

community (more exactly from the communicative normalizational communal processes). After the second move of the phenomenological reduction – suspending our ability to have both our personal past (and future) and personal habitualities – *death* mainly refers to a *disintegration of the personality*. The ultimate move of the phenomenological reduction leads us to the always actual core of our life, to the *living present* of our *transcendental ego*. From this innermost point of view *death* turns out to be the problem of the *unthinkability of the death of the transcendental ego*, which, at the same time, constitutes the fundamental condition of the *thinkability of death* from those lower standpoints. Beyond the analysis of the existential and intersubjective layers of meaning, the author also briefly outlines Husserl's thoughts on the metaphysical constructive-speculative dimension of death. The short study closes with a consideration of the respective ideas of James Dodd and Saulias Geniusas concerning a comparison of the Husserlian and the Heideggerian approaches of *death*.