

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2013/2 (57. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Interpretáció

Tartalom

TANULMÁNYOK

Interpretáció (Ambrus Gergely – Ullmann Tamás)	5
Huoranszki Ferenc: Hogyan értünk meg egy cselekedetet?	9
Pléh Csaba: A magyarázat és a megértés a szellemtudományos pszichológiában – egy évszázad elteltével	29
Ambrus Gergely: Interpretacionizmus, mentális okozás, fizikalizmus és Davidson szintézis-kísérlete	40
Schwendtner Tibor: Újraértelmezés a fiókban – Heidegger náciizmuskritikája 1935–40	53
Székely László: Interpretációk a fizikában	67
Gyenis Balázs: Determinizmus és interpretáció	85

FÓRUM

Forrai Gábor: Nem, Platón, te nem vagy irracionális	101
Mekis Péter – Sutyák Tibor: Egyetértés és egyértelműség (válasz Tózsér János <i>Hihetünk-e őszintén és komolyan filozófiai elméletekben?</i> című tanulmányára)	114
Schwendtner Tibor: Értelmes megismerő vállalkozás-e a filozófia? Megjegyzések Tózsér János tanulmányához	128
Tózsér János: Maradok szkeptikus, tisztelettel	135

DOKUMENTUMOK

Pseudo-Dionüsziosz Areopagitész: Isten nevei I–II. (Vassányi Miklós fordítása)	147
---	-----

SZEMLE

Bernáth László: Az újdonság tervrajzai	187
Corsano Dániel: Huoranszki Ferenc – <i>Freedom of the Will</i>	192
Tánczos Péter: A rejtőzködő és előbukkanó én	202
E SZÁMUNK SZERZŐI	207
SUMMARIES	209

Interpretáció

Az interpretáció témája a filozófia számos ágában releváns a nyelvfilozófiától és az elmefilozófiától a társadalomfilozófián át az esztétikáig, sőt a fizika filozófiájáig. Lapszámunk tematikus írásai az interpretáció elmefilozófiai, társadalomfilozófiai és fizikafilozófiai aspektusaihoz kapcsolódnak. Huoranszki Ferenc, Pléh Csaba és Ambrus Gergely a cselekvés értelmezésével kapcsolatos kérdéseket tárgyalnak, amelyek ugyanakkor a társadalomtudományok módszertanát is érintik; Schwendtner Tibor Heidegger történelem- és politikaértelmezésének 1930-as évekbeli változásait mutatja be; Székely László és Gyenis Balázs pedig a fizikai elméletek interpretációjához kapcsolódó kérdéseket elemeznek.

Huoranszki Ferenc „Hogyan értünk meg egy cselekedetet?” című tanulmánya szerint a cselekvés magyarázatának értelmezéséhez el kell különíteni azt a kérdést, hogy mi alapján tudjuk megkülönböztetni a szándékos cselekvéseket a pusztá viselkedésektől, attól a kérdéstől, hogy mi a cselekvés magyarázata, miért teszi valaki azt, amit tesz. Általában azt, hogy valamely esemény mitől az, ami, nem annak segítségével értjük meg, hogy mi magyarázza az esemény bekövetkeztét. A cselekvések vonatkozásában azonban több rivális megközelítés is elköveti ezt a hibát. A késői Wittgensteinhez és Anscombe-hoz köthető elképzelés, valamint ezek bírálója, Davidson szerint is a cselekvő szándékával magyarázzuk a cselekvéseket, ugyanakkor a cselekvést szándékosságára hivatkozva különböztetjük meg a (tőlük fizikailag megkülönböztethetetlen) pusztá történésektől. A különbség a szándékosság értelmezésében van: míg az Anscombe-hoz köthető hagyomány szerint a szándékosság kritériuma egyfajta gyakorlati tudás, az a mód, ahogyan a cselekvő maga értelmezi azt, amit tesz, Davidson szerint a szándékok a cselekvés okai, és a cselekvést etiológiája különbözteti meg a pusztá történéstől. Huoranszki alternatív elképzelése szerint viszont a cselekvéseket az különbözteti meg más olyan eseményektől, amelyekben a cselekvő szerepet játszik, hogy a cselekedetek a cselekvő ágens bizonyos képességeinek a manifestációi, tudniillik a cselekvő szándékos cselekvésre irányuló képességét manifestálják (a pusztá történések viszont nem).

Pléh Csaba „A magyarázat és a megértés a szellemtudományos pszichológiában – egy évszázad elteltével” című írása a megértés problémáját Dilthey nagyhatalmú fogalmi szembeállításával vizsgálja. A tanulmány mellett érvel, hogy a természettudományos magyarázat és a szellemtudományos megértés Dilthey által kidolgozott fogalmi ellentéte még mindig meghatározó az elme pszichológiai és filozófiai kutatásában. Dilthey, Spranger, Simmel és Jaspers gondolatai jelentik ennek az immáron egy évszázados történetnek az első felét, ami még mindig tart az emberi jelenség hermeneutikai és kauzális megközelítésének ellentétéként. Pléh Csaba a kortárs kutatás néhány olyan tendenciáját kritizálja, amelyek pusztán megértés alapú pszichológiára törekszenek. Amellett érvel, hogy az oksági magyarázatnak és az egészszleges megértésnek egyszerre kell jelen lennie a kutatásban, vagyis a Dennett értelmében vett fizikai és intencionális hozzáállást egyszerre kell alkalmaznunk.

Ambrus Gergely „Interpretacionizmus, mentális okozás, fizikalizmus és Davidson szintézis-kísérlete” című tanulmánya részben szintén a cselekvés értelmezéséhez kapcsolódik. A szerző azt vizsgálja, hogy azok az „interpretacionista” analitikus filozófusok, akik szerint az intencionális állapotok, a hitek és szándékok meghatározása szükségképpen interpretációs elvek alkalmazására támaszkodik, összeegyeztethető-e valamilyen – tartalmas – fizikalizmussal. Ez a kérdés azért is érdekes, mert a pozitív válasz azt ígéri, hogy a cselekvés magyarázatának kétféle, a megértés, illetve az okság fogalmára támaszkodó, egymással hagyományosan szembenálló megközelítése összeegyeztethető. A tanulmány mindezt azon a további kérdésen keresztül vizsgálja, hogy vajon az interpretacionista elképzelések képesek-e a mentális okozásra a fizikalizmussal összhangban álló értelmezést adni. A vizsgált interpretacionisták, Quine, Dennett és Davidson közül csak Davidson foglalkozik a mentális okozás problémájával, a szerző szerint azonban Davidson azon nézetei, amelyek relevánsak a cselekvés értelmezése szempontjából – tehát hogy „az indokok okok” (azaz a cselekvés hitekre és szándékokra hivatkozó magyarázata oksági magyarázat), a fizikalizmus (amely szerint a mentális események példányazonosak fizikai eseményekkel) és az interpretacionizmus a mentális attitűdök értelmezésében – nem alkotnak koherens és tartalmas koncepciót. Az interpretacionizmus és a fizikalizmus összeegyeztethetősége tehát továbbra is nyitott kérdés.

Schwendtner Tibor „Újraértelmezés a fiókban – Heidegger náciizmuskritikája 1935–40” című tanulmánya kettős értelemben is az értelmezés problémájához kapcsolódik. Egyfelől Heidegger önértelmezését vizsgálja a harmincas évek első felének németországi politikai viszonyrendszerében, vagyis Heidegger náciizmusának sokat vitatott kérdéséhez szól hozzá. Másrészt azokat a csak nemrégiben közreadott, de meghatározó jelentőségű kéziratokat értelmezi, amelyek párhuzamosan vetnek fényt Heidegger politikától való elfordulásának okaira és a kései filozófia néhány alap gondolatának kialakulási folyamatára. A tanulmány mellett érvel, hogy a harmincas évek második felében született nagy kézira-

tokban Heidegger egyszerre néz szembe saját nemzetiszocializmushoz fűződő politikai kudarcával és a *Lét és idő* vállalkozásának megfeneklésével. E két mozzanat készteti Heideggert új gondolati orientációk kidolgozására. Schwendtner Tibor írása a két motívum összekapcsolására irányul: egyfelől részleteiben elemzi Heidegger náciizmuskritikáját eddig ismeretlen anyagok alapján, például bemutatja, ahogy Heidegger a német állam újraalapítását a harmincas évek elején a nyugat szellemi megújításának kezdeteként értelmezte, később azonban ezt a kikényszerítést már inkább a létfelejtés részeként értette, ami a náciizmust a bolsevizmussal és a liberális kapitalizmussal rokonítja. A tanulmány másfelől néhány ekkoriban megszületett alapfogalom (első és második kezdet, Seyn, esemény, létfelejtés, machináció) elemzésével azt is megmutatja, hogy Heidegger náciizmuskritikája miként illeszkedik a filozófus kései gondolkodásába.

Székely László a fizikai elméletek interpretálásának többféle értelmét mutatja be, történeti példákon keresztül. Elkülöníti egyfelől a görög matematikai csillagászatban a ptolemaioszi rendszer két interpretációját, amelyeket a modern realista, illetve instrumentalista értelmezések előzményeiként mutat be. Az interpretáció egy másik fogalma különböző fizikai ontológiák közötti választást jelent a fizikai elméletek realista értelmezése mellett, ahol a rivális fizikai ontológiák kézenfekvően adódnak az értelmezők számára (erre egy példa a gravitáció távolbahatás- vagy éterelmélete). Egy harmadik értelemben vett interpretációs helyzet, amikor a fizikai elmélet matematikai apparátusához nem kapcsolódik kézenfekvő módon ontológia. Erre példa, a szerző osztályozása szerint, a kvantummechanika koppenhágai realista indeterminisztikus, realista determinisztikus (rejtett paramétereket feltételező, pl. bohmi), illetve agnosztikus értelmezése. A tanulmány konklúziója két tétel: (1) a quine-duhemi tézis a tudományos elméletek tapasztalatok általi aluldetermináltságáról bizonyos esetekben kiterjeszthető az elméletek ontológiájának a matematikai formalizmus általi aluldetermináltságával is. (Erre példák a kvantummechanika különféle interpretációi, illetve a relativitáselmélet einsteini és lorentz-i értelmezése.) Az előbbit kiegészíti, hogy (2) az elméletek ontológiai interpretációját történeti-kulturális kontextusok, értékválasztások is alapvetően befolyásolják. Mindazonáltal, hangsúlyozza a szerző, ez nem jelenti olyanfajta tudományos relativizmus elfogadását, amely a modern fizikát inegzakt, ambivalens tudományként kívánja „leleplezni” vagy „dekonstruálni”.

Gyenis Balázs „Determinizmus és interpretáció” című tanulmányában mellett érvel, hogy a determinizmus nagy metafizikai kérdése, szemben a filozófiában hagyományos elképzeléssel, nem egy interpretációtól független metafizikai tényre vonatkozik. Gyenis szerint a világ determináltságának kérdésére csak közvetve, legjobb fizikai elméleteink elemzésén keresztül tudunk válaszolni, a legjobb fizikai elméletek elemzésekor azonban azzal találjuk szembe magunkat, hogy a különböző elméletek különbözőképpen válaszolják meg ezt a kérdést. A tanulmány rendszerszerűen áttekinti a determinizmus fennállását

befolyásoló interpretációs választásokat: tárgyalja a kvantummechanika interpretációs problémáját, további kérdéseket határoz meg a fizikai elméletekben alkalmazott matematikai struktúrák reprezentációs szerepével kapcsolatban, valamint megmutatja, hogy – ezeken túlmenően – a fizikai lehetőséggel kapcsolatos „bevett nézet” megengedi, hogy a determinizmus igazsága előzetes filozófiai meggyőződéseinktől függjön, nevezetesen a természettörvények értelmezésére vonatkozó felfogásunktól. Gyenis szerint bevett feltevés, hogy egy adott fizikai elmélet determinisztikus voltának eldöntéséhez elegendő az adott elméletet önmagában vizsgálni – ilyen izolált elemzések alapján jutnak a fizikusok arra az intuícióikkal ellenkező eredményre, hogy a fizikai elméletek java része, a klasszikus mechanikát is beleértve, nem determinisztikus. Gyenis ezzel szemben azt javasolja: egy adott fizikai elmélet determinisztikusságának feltételei a fizikai elméletek közötti elméletközi kapcsolatok is. Konklúziója szerint „amennyiben ezen elméletközi kapcsolatok a megfelelő formát öltik, úgy a törvények természetéről alkotott alkalmas nézet lehetővé teheti, hogy olyan fizikai elméleteket is determinisztikusnak tartsunk, amelyet az izolált elemzés korábban nem determinisztikusnak ítélt. Amennyiben élünk az ehhez megkívánt interpretációs választásokkal, úgy a determinizmus fennállása a fizika egészén, és nem csak annak izolált elméletein múlik”.

A tematikus tanulmányokat a Fórum rovatban Forrai Gábor, Mekis Péter, Sutyák Tibor és Schwendtner Tibor Tózsér Jánosnak a *Magyar Filozófiai Szemle* 2013/1-es számában megjelent cikkére adott válaszai követik a szerző viszontválaszával együtt, majd Dokumentum-rovatunkban Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész *Isten nevei* című művének első és második részét közöljük Vassányi Miklós fordításában, a fordító által készített bevezetővel és lábjegyzetekkel.

Ambrus Gergely – Ullmann Tamás

Hogyan értünk meg egy cselekedetet?

Amikor arra keressük a magyarázatot, miért tett valaki valamit, gyakran hivatkozunk cselekedetének okaira. Ám a cselekvésmagyarázat kontextusában az „ok” kifejezés használata egy jól ismert kétértelműséget rejt magában. Amikor például azzal magyarázzuk valaki viselkedését, hogy parancsra tette, amit tett, vagy esetleg azért, mert félrevezették, akkor a cselekedet oksági magyarázata az etiológiára utal. A cselekedetet tehát úgy értjük meg, hogy egy a cselekedetet megelőző történetet igyekszünk rekonstruálni, amelynek keretében a cselekvő személy viselkedése értelmet kap. De sok esetben, amikor egy cselekedet okát igyekszünk megismerni, nem a cselekedetet megelőző eseményekre, hanem annak céljaira vagyunk kíváncsiak. Akkor mondjuk tehát, hogy megértettük egy cselekedet okát, ha azonosítani tudtuk azt a célt, amelyet a cselekedet végrehajtása szolgál.

A magyarázat e két típusát talán úgy jellemezhetjük legegyszerűbben, mint az „azért tette, mert...”, illetve az „azért tette, hogy...” típusú magyarázatokat. A cselekvés filozófiai elméletének egyik alapvető kérdése, hogy a cselekedetek magyarázatának e két módja hogyan viszonyul egymáshoz. Az eseményeket gyakran magyarázzuk etiológiájuk, azaz oksági történetük segítségével. Egyes filozófiai elképzelések szerint végső soron minden szinguláris esemény magyarázata az oksági történeten alapul.¹ Azonban, még ha meg is engedjük, hogy az események nem pusztán etiológiájuk segítségével magyarázhatók, az „azért történt, mert...” és az „azért történt, hogy...” típusú magyarázatok közti kapcsolat továbbra is nyitott kérdés marad.

Tegyük fel, hogy ha a cselekedetek események is egyben, akkor ebből az következik, hogy csak olyan feltételek segítségével magyarázhatjuk őket, amelyek bekövetkezésükkor fennállnak, vagy azokat megelőzik. Ennyiben minden szinguláris esemény magyarázata feltételez egyfajta etiológiát.² Másfelől azon-

¹ Emellett érvel például David Lewis. Vö. Lewis 1986.

² Még ha nem is merül ki abban. A deduktív-nomologikus modellek szerint például a magyarázat mindig a releváns törvények azonosítását is feltételezi.

ban nyilvánvaló, hogy a cselekedetek magyarázatakor gyakran hivatkozunk a cselekvő céljaira. Általában a szándékos cselekedetek jelentős részét éppen az jellemzi, hogy valamely cél érdekében történnek, és ezért a cselekedetet magát eredménye szempontjából értjük meg. A cselekedetek megértése során tehát a következő dilemmával kerülünk szembe:

1. Minden cselekedet egy a világunkban zajló egyedi (szinguláris) esemény is egyben.
2. Az egyedi eseményeket kizárólag etiológiájuk (oksági eredetük) segítségével magyarázzuk.
3. A cselekedeteket sok esetben eredményeikre hivatkozva magyarázzuk.

A filozófiai cselekvéseméletben három markáns álláspontot különböztethetünk meg a tekintetben, hogyan kellene e dilemmát feloldanunk. Az egyik álláspont az első állítást tagadja, azt állítja tehát, hogy a cselekedetek nem események. Egy másik álláspont szerint a cselekedetek események ugyan, de nem minden eseményt magyarázhatunk oksági eredetével.³ A harmadik, manapság talán legnépszerűbb álláspont szerint az etiológiai és a cselekvés eredményeire hivatkozó magyarázat nem mond ellent egymásnak, mivel utóbbit úgy kell értelmeznünk, mint az etiológiai magyarázat egy speciális típusát. Eszerint a cselekedetet nem magukkal a célokkal, hanem e célok cselekvő általi reprezentációjával magyarázzuk. Ezek a reprezentációk azonban megelőzik a cselekedet végrehajtását vagy egyidejűek azzal, és annak az oksági történetnek a részét képezik, amely a cselekedetek végrehajtásához vezet. A cselekedetek magyarázata tehát éppúgy oksági jellegű, mint az egyéb eseményeké.

Azt, hogy a szándékos cselekedet megértése sok esetben összefügg azzal, ahogyan a cselekvő saját cselekedetének célját reprezentálja, aligha vitathatjuk. Mint látni fogjuk azonban, egyáltalán nem világos, hogy ez a reprezentáció hogyan függ össze magával a szándékos cselekedettel; mint ahogyan az sem, hogyan lehetnek akár a reprezentációk, akár a reprezentáló mentális állapotok szinguláris események okai. A probléma abból származik, hogy a reprezentációk – pontosabban a reprezentáló állapotok – okai lehetnek az ok etiológiai, történeti értelmében a viselkedés olyan formáinak is, amelyek nem szándékos cselekedetek, csak „puszta” történések.

A következőkben igyekszem megmutatni: ahhoz, hogy ezeket a problémákat megválaszolhassuk, el kell választanunk egymástól két olyan kérdést, amely a cselekvések filozófiai elméletében gyakran összemosódik. Általában azt, hogy valamely esemény mitől az, ami – például hogy mi *individuál* egy eseményt úgy, *mint* cselekedetet –, nem annak segítségével értjük meg, hogy mi magyarázza az

³ Emellett érvelnek az cselekvés teleológiai elméletei, például von Wright 1971/1987, Wilson 1989, Klíma 2003, vagy Sehon 2005.

esemény bekövetkeztét. A cselekedetek filozófiai elméleteiben azonban a két kérdés gyakran összekeveredik: annak magyarázata, miként *különíthetjük el* egy személy életében azt, ami vele történik, attól, amit ő maga tesz, összemosisdik annak magyarázatával, hogy valaki *miért* teszi azt, amit tesz.

Amellett fogok érvelni, hogy csak akkor érthetjük meg, hogy a cselekvő céljai hogyan magyarázhatják viselkedését, ha azt a kérdést, hogy egy esemény miért tekinthető valaki szándékos cselekedetének, elválasztjuk attól, hogy mi magyarázza cselekedetét. Ahhoz azonban, hogy e megkülönböztetés jelentőségét megértsük, a tárgyalást érdemes annak vizsgálatával kezdeni, hogy milyen érvek indokolták a két kérdés összekapcsolását. Az érvek két típusát fogom megkülönböztetni annak alapján, hogy a szándékos cselekedeteket oksági történetük vagy a cselekvő episztémikus hozzáállása alapján igyekeznek elkülöníteni azoktól az eseményektől, amelyeknek a cselekvő személy az alanya, de amelyek mégsem az ő tettei. Ezek után térek át a szándékos cselekedetek azonosítására és magyarázatára vonatkozó saját javaslatom rövid bemutatására.

I. MAGYARÁZAT ÉS MEGÉRTÉS

A kortárs filozófiai cselekvésemélet két fontos forrása a logikai empirizmus és a késői Wittgenstein filozófiája. Bár a kortárs cselekvésfilozófia mindkét hagyományból merít, és ezt joggal teszi, érdemes felhívni a figyelmet arra, hogy mindkettő más-más kérdésre kereste a választ. A logikai empiristákat – általános tudomány-metodológiai érdeklődésüktől természetesen nem függetlenül – az a kérdés foglalkoztatta, hogy miként magyarázzuk a cselekedeteket. Pontosabban, hogy a cselekedetek magyarázatának logikája mennyiben különbözik, vagy különbözik-e egyáltalán a más típusú események magyarázatától. A logikai empiristák – mindenekelőtt Hempel klasszikus tanulmányai – a „tudományok módszertani egységének” jegyében amellett érveltek, hogy a cselekedetek magyarázata logikáját tekintve nem tér el az egyéb tudományokban használt magyarázatokétól. Mindkettő az úgynevezett deduktív-nomologikus modellen alapszik.⁴

A logikai empiristák magyarázatelméletének részletei számunkra nem lesznek érdekesek. A modell lényege, hogy csak úgy magyarázhatunk meg egy eseményt (vagy inkább: eseménytípust), ha azt levezetjük olyan premisszákból, amelyek törvényt is tartalmaznak. Ez a tézis elsősorban azzal a neokantiá-

⁴ Hempel 1965. 255. Hempel a motívumok alapján történő magyarázat tisztán oksági, nem teleologikus jellege mellett érvel, és ezért a nomologikus magyarázat egy típusának tekinti. Korai kritikussai Hempel álláspontját két irányból támadták. Donald Davidson szerint a cselekvés magyarázata oksági, de nem nomologikus, vö. Davidson 1980. 261–273. Georg H. von Wright szerint viszont a cselekvés magyarázata mindig teleologikus, ami összeegyeztethetetlen azzal, hogy egyben oksági is legyen, vö. von Wright 1971/1987.

nus, illetve neohegelianus hagyománnyal szembeállítva nyeri el jelentőségét, amely szerint a sajátosan emberi cselekedetek megértése más logikát követ, mint a természettudományokban használatos módszerek. A társadalomtudományokban alkalmazott magyarázatok ugyanis a megértés olyan sajátos módját követelik meg, amelyek csakis a cselekvésmagyarázatokat, illetve a cselekvések eredményeként létrejött intézmények, alkotások stb. magyarázatát jellemzik. A két hagyomány közti vita tehát elsősorban módszertani, nem pedig metafizikai természetű volt.⁵

Ezzel szemben a késői Wittgensteint elsősorban nem a cselekedetek magyarázatára vonatkozó kérdés, hanem egy metafizikai probléma izgatta, még akkor is, ha „megoldása” az általa vizsgált problémára a kérdés metafizika-mentes újrafogalmazásában, nem pedig egy alternatív válasz kidolgozásában áll. A *Filozófiai vizsgálódások* egy pontján Wittgenstein a következő kérdést teszi fel: „mi marad akkor, ha abból a tényből, hogy felemelem a karomat, leszámítom azt, hogy a karom felemelkedik” (Wittgenstein 1992. 621)? Ugyanez a kérdés természetesen a másik oldalról is megfogalmazható: mit kell *hozzáadnom* a viselkedéshez ahhoz, hogy szándékos cselekedet legyen (Anscombe 1957. 28)?

Ez utóbbi kérdés szolgál a legtöbb kortárs filozófiai cselekvéselmélet egyik kiindulópontjaként. Ez a kérdés azonban nem arra vonatkozik, hogy miként magyarázunk egy cselekedetet, hanem arra, hogy általában a cselekedet-típusú eseményeket mi különbözteti meg az olyan eseményektől, amelyek akár cselekedetek is lehetnének, de mégsem azok. A karfelemelés, illetve a szándékos testmozgás általában, csak egyike az ilyen típusú eseményeknek. Mint látni fogjuk, a testmozgások következményei vagy eredményei szempontjából ugyanígy felvethető ez a kérdés. De ennek a kérdésnek a tartalma nem tudomány-módszertani, hanem metafizikai, mivel a cselekedetek és egyéb események megkülönböztetésének kritériumára vonatkozik.

Mint sok más esetben, Wittgenstein kérdése egyben egy választ is sugall. És mint sok más esetben, itt is csak sugall, és ezáltal bőven hagy teret az értelmezés számára. A Wittgenstein által sugallt válasz természetesen az, hogy *semmi* sem marad, vagyis semmit sem kell hozzáadnunk egy eseményhez ahhoz, hogy az cselekedet legyen. Például bármi különböztesse is meg a szándékos cselekedetet a pusztá testmozgástól, az nem valami „hozzáadott”. De vajon mit tagadunk ezzel? Mit jelentene „hozzáadni valamit” a testmozgáshoz úgy, hogy azáltal egyben megváltoztatjuk annak metafizikai státusát? Azaz mit állítunk akkor, amikor tagadjuk, hogy a cselekvés megkülönböztető jegye *nem* valamilyen „hozzáadott” feltétel?

⁵ Ami természetesen nem jelenti, hogy ne lettek volna különbségek a metafizikai előfeltevésekben vagy következményekben. Egy mindmáig klasszikus összefoglalás a két hagyomány vitájáról von Wright 1971/1987. Más szempontból e témáról ugyancsak fontos forrás Collingwood 1946/1987.

Wittgenstein erről explicit módon nem sokat mond, de a *Filozófiai vizsgálódások* releváns passzusainak kontextusában természetesen tűnik a következő feltevés. Amikor valaki keze felemelkedik anélkül, hogy ez az illető szándékos cselekedete lenne, akkor az, ami hiányzik, az illető *szándéka* arra, hogy felemelje a kezét (vagy Wittgenstein kifejezésével a cselekedet „akarása”).⁶ Ahhoz tehát, hogy egy testmozgás valaki cselekedete legyen, az illető szándékát kellene valamilyen módon hozzáadnunk a testmozgáshoz. De mit jelent az, hogy egy „szándékot hozzáadunk” egy mozdulathoz? Illetve mit jelent az, hogy egy szándékos cselekedetből „semmit sem kell elvenni” ahhoz, hogy ne legyen szándékos? A válasz távolról sem világos.

Egy lehetséges értelmezés szerint magát a *szándékot* kell hozzáadni. Eszerint Wittgenstein azt az álláspontot kritizálta, amely szerint a szándékos emberi cselekedet két összetevőből áll: a testmozgásból és a valamilyen módon hozzá kapcsolódó szándékból. Azt azonban, hogy a szándékos cselekedetekben a cselekvő szándéka valamilyen módon szerepet játszik, abszurd lenne tagadni. A cselekvés természetére, illetve a „hozzáadásra” vonatkozó kérdés ezért nem az, hogy meg tudjuk-e különböztetni a cselekvő bármiféle szándékára történő hivatkozás nélkül azt, amit tesz, attól, ami pusztán történik vele, hanem az, hogy mi a viszony a releváns szándék és a cselekedet között.

És éppen ez az a pont, ahol a metafizikai és a metodológiai kérdésfeltevés nemcsak összefügg, de könnyen össze is mosódhat. Hiszen a cselekedeteket gyakran magyarázzuk a cselekvő szándékával. Ha a szándék a közös eleme mind a cselekedetek egyéb eseményektől történő megkülönböztetésének, mind pedig a cselekedet magyarázatának, könnyen juthatunk arra a számos filozófus által elfogadott következtetésre, hogy amennyiben a cselekvő szándéka helyesen magyarázza azt, *miért* tesz egy cselekvő valamit, ez egyben arra a metafizikai kérdésre is választ ad, *miért tesz* valamit a cselekvő, szemben azzal, amikor csak történik vele valami (például felemelkedik a keze anélkül, hogy felemelné).

II. CSELEKVÉS ÉS TELEOLÓGIA

Ám még ha a két kérdésre adandó válasz kapcsolódik is egymáshoz, ebből nem következik, hogy maguk a kérdések azonosak. Amikor azt kérdezzük, miért tett valaki valamit, már feltételezzük, hogy az illető szándékosan cselekedett, nem pusztán történt vele valami. Természetesen ha kiderül, hogy – például – testmozgása nem cselekedet volt, akkor annak bekövetkeztére más magyarázatot keresünk, nem az illető szándékát. Ahhoz ellenben, hogy például egy testmozgást szándékosként azonosítsunk, nem kell tudnunk, miért tette a cselekvő. Ha

⁶ Az akarat fogalma és a szándékos cselekedetek magyarázata közti viszonyról részletesebben vö. Huoranszki 2003.

valaki arra a kérdésre, hogy miért emelte fel a kezét, azt válaszolja „Csak úgy. Semmilyen okom nem volt rá”, az még nem alap arra, hogy megkérdőjelezzük a cselekedet szándékos voltát.

Ebből a nyilvánvaló problémából azonban nem feltétlenül az következik, hogy a szándék voltaképp nem magyarázhat, hanem csak az, hogy az előzetes szándék nem szükséges feltétele annak, hogy egy cselekedet szándékos legyen. Természetesen senki sem tagadja, hogy az emberi viselkedésnek vannak szándékos és nem szándékos formái. Ám ebből csak annyira következik, hogy lenne olyasmi, mint cselekedet nélküli szándék, amennyire abból, hogy vannak udvarias cselekedetek, következik, hogy létezik udvarias cselekedet nélküli udvariaság. Semmit sem kell „hozzáadnunk” egy cselekedethez ahhoz, hogy az udvarias legyen. Hasonló módon, a szándékosság is a viselkedés módjában rejlik, nem egy „hozzáadott” tényező.

Ha így is van azonban, még mindig meg kell értenünk a viselkedésnek azt a módját, ami csakis a szándékos cselekedeteket jellemzi. Mint korábban említettem, sok cselekedet közös jellemzője, hogy valamilyen célból történik. Néhány filozófus valóban úgy gondolja, hogy éppen ez a teleológiai aspektus az, ami a cselekedeteket megkülönbözteti az egyéb eseményektől. Továbbá, hogy épp ez a metafizikai különbség az, amely megalapozza a magyarázatban rejlő módszertani különbségeket. Az emberi cselekedetek, illetve az emberi cselekedetek eredményeinek magyarázata a célok azonosítását követeli meg, ez pedig a „megértés” egy speciális képességét feltételezi. Akármi legyen is ez a képesség, különböznie kell attól, ahogyan a viselkedésnek azon formáit értelmezzük, amelyek nem feltételeznek ilyen célokat.

Sok filozófus azonban elégedetlen ezzel a megoldással, mivel összeegyeztethetetlennek tartja a naturalizmussal. A naturalizmus standard értelmezése szerint, még ha igaz is, hogy bizonyos fizikai vagy biológiai magyarázatok teleologikusak, a teleologikus magyarázatok pusztán „átmenetiek”, amelyeket „végső soron” ki kell küszöbölnünk, vagy helyettesítenünk kell nomologikus vagy oksági magyarázatokkal. De miként egyeztethetjük össze a teleologikus magyarázatokat azzal az elképzeléssel, hogy minden cselekedetet mint eseményt végső soron annak etiológiája magyaráz?

Ami ezt a kérdést illeti, a Wittgenstein utáni korszak filozófiáját két eltérő megközelítés dominálja. Az egyik elképzelés szerint egy cselekedet szándékos volta abban a módban rejlik, ahogyan a cselekvő maga értelmezi azt, amit tesz. Ezeket az elméleteket a „gyakorlati tudás” elméleteinek fogom nevezni. Lényegük az a feltevés, hogy a szándékos cselekedetek és az egyéb események közti megkülönböztetés szempontjából az okság fogalma *irreleváns*, mivel a kettőt episztémikus kritériumok alapján kell megkülönböztetnünk. A cselekvés annak köszönhetően szándékos, hogy a cselekvő saját cselekedetét egy meghatározott módon ismeri meg. A másik elképzelés szerint a szándékos cselekvést annak oksági története különbözteti meg a nem szándékosról, és ezt éppen

az önismeret hiányának lehetőségére hivatkozva igyekeznek igazolni. Az elméletek közös feltevése azonban, hogy a cselekvést egyfelől összekötik a cselekvő önértelmezésének kérdésével, másfelől pedig a cselekvés magyarázatával. Míg azonban az előbbi valószínűleg kiküszöbölhetetlen eleme a tudatos cselekedetek megértésének, az utóbbi félrevezető feltevés.

III. GYAKORLATI TUDÁS

Miként kapcsolódik a gyakorlati tudás fogalma a szándékos cselekedetek megértéséhez? G. M. E. Anscombe javaslata szerint – aki Wittgenstein nyomán az elmélet első kidolgozója – a szándékos cselekedeteket az különbözteti meg az egyéb eseményektől, hogy a „miért” kérdés egy meghatározott értelemben alkalmazható rájuk. Amikor azt kérdezzük, miért tett valaki valamit, arra vagyunk kíváncsiak, hogy milyen gyakorlati érvek (*reasons*) alapján viselkedett úgy, ahogy (Anscombe 1957. 9). A cselekedetek az események azon osztálya, amelyre ez a kérdés alkalmazható. Anscombe megközelítése tehát nyilvánvalóan összeköti azt, hogy mi magyaráz egy cselekedetet, azzal a kérdéssel, hogy mi különbözteti meg a cselekedeteket az egyéb eseményektől.

Az elmélet további fontos feltevése, hogy a cselekedetek végrehajtása gyakorlati tudáson alapul, és éppen ez teszi lehetővé, hogy szándékosként értelmezzük őket. A gyakorlati tudás fogalmát Ryle nyomán gyakran azonosítják a „tudni hogyan” típusú tudással.⁷ Ebben az értelemben a gyakorlati tudás a „tudni, hogy mi” jellegű tudással áll szemben. Bár kétségtelen, hogy az ilyen értelemben vett gyakorlati tudás is szerepet játszik abban, hogy megértsük, miért szándékos egy cselekedet, a gyakorlati tudás filozófiai cselekvéseméletben használt fogalma a fenti felosztásban bizonyos értelemben a „tudni, hogy mi” jellegű tudáshoz tartozik. Eszerint a szándékos cselekedet megkülönböztető jegye az a mód, ahogyan a cselekvő önmaga cselekedetét értelmezi. Egy cselekedet annyiban szándékos, amennyiben a cselekvő *egy sajátos módon ismeri meg* azt, amit tesz.

Hogy miben rejlik ez a sajátos mód, azt nem könnyű jellemezni. Az elmélet képviselői szerint ezt a tudást az különbözteti meg az egyéb típusú tudástól, hogy nem bizonyítékon, evidencián alapul. Ez azonban nyilván további magyarázatot igényel. Maradjunk a karfelemelkedés példájánál. Tegyük fel, hogy valaki beköti a szemem és felemeli a karom. Csak annyit érzékelek, hogy az mozog. Miféle bizonyítékra van szükségem azon kívül, hogy érzem, felemelkedik a karom? És ha ez nem bizonyíték, hanem valamiféle közvetlen tudás, miért lenne bármilyen más ismeretem arról, hogy felemelem a karom? Hiszen úgy tűnik, ebben az esetben is csak onnan tudom, hogy felemelem a karom, hogy közvetlenül érzékelem: emelkedik.

⁷ Vö. Ryle 1949/1974.

A propriocepció vagy a kinesztetikus érzékelés tehát szintén olyan közvetlen tudást biztosíthat egy személy számára, amely nem külső megfigyelésen, evidencián alapul. A gyakorlati tudás annyiban különbözik ezektől, hogy a cselekvő nem, vagy nem pusztán valamilyen érzékelés (akár saját testének érzékelése) alapján tudja, hogy mit tesz, hanem annak alapján, hogy viselkedése egy gyakorlati érvelés következménye. Ezért logikai – bár nem feltétlenül temporális – értelemben a cselekedetet megelőzően is tudja, mit tesz. A gyakorlati tudás ezért egyfajta előrejelzés, bár nem feltétlenül előzi meg időben magát a cselekedetet.⁸

Az, hogy a gyakorlati tudás nem feltétlenül előzi meg a cselekedetet, nem mond ellent annak, hogy egyfajta előrejelzés jellegű tudás, mivel az előrejelzés jellegű tudás nem feltétlenül követeli meg, hogy az előrejelzett esemény maga korábban történjék, mint az előrejelzés. Múltbeli események megtörténtét is „előre jelezhetjük”, éppen abban az értelemben, hogy előre jelezzük azt, hogy bizonyítékot *fogunk* találni rá. A vizsgált elmélet szerint tehát szándékos cselekedeteinket az különbözteti meg a viselkedés egyéb formáitól, hogy már a cselekedet végrehajtása előtt, vagy végrehajtása közben, tudjuk, mit fogunk tenni, de *nem* valamilyen bizonyíték alapján. E tudás különös jellege nem pusztán abból adódik tehát, hogy megelőzheti a cselekvést, vagy azzal egyidejű lehet, hanem abból, hogy nem evidencián, bizonyítékon alapul, ami aligha feltételezhető az egyéb jövőre vonatkozó állításokkal kapcsolatban.

Hogy jobban megértsük a releváns megkülönböztetést, érdemes összevetni azt, hogy milyen módon tudhatja valaki azt, amit saját maga tesz, azzal, ahogyan egy másik egyén cselekedeteit érti meg vagy jelzi előre. Amikor mások cselekedetét megpróbáljuk előre jelezni, bizonyítékokat keresünk arra, hogy mi fog történni. Például igyekszünk megismerni a cselekvő képességeit, jellemét és motívumait. Előrejelzésünk lehet sikeres vagy téves, de csak úgy tehetjük bizonyosabbá, ha a releváns tényezőkről egyre több bizonyítékot gyűjtünk. Ráadásul egy ponton lehetőségeink kimerülnek. Legalábbis valószínűnek tűnik az a feltételezés, hogy a rendelkezésre álló evidenciák sosem lesznek elegendőek annak biztos előrejelzésére, hogy egy cselekvő adott helyzetben mit fog tenni.

Maga a cselekvő azonban egészen más helyzetben van. Ahhoz, hogy tudja, milyen cselekvést fog végrehajtani, természetesen neki is szüksége lehet a fentebb említettekhez hasonló tudásra. Tisztában kell lennie saját képességeivel, lehetőségeivel, amelyek cselekvési alternatíváit meghatározzák, és ha nem is tökéletesen, de valamilyen mértékig talán saját motívumival is. De mindezek együtt sem elégségesek ahhoz, hogy tudja, mit tesz vagy mit fog tenni. Amikor a cselekvést megfontolás előzi meg, akárhogy is döntsön a cselekvő, nem pusztán

⁸ A szándékos cselekvés és önmagunk cselekvése előrejelzésének kapcsolatáról lásd például Anscombe 1957, Velleman 1989, Wilson 2000, Moran 2004. Az eredeti elképzelés Wittgensteinnél is fellelhető, a legvilágosabban a *Filozófiai vizsgálódások* 628–632. paragrafusaiban.

képességei, gyakorlati alternatívái és a motivációi ismerete alapján tudja, hogy mit fog tenni. David Velleman – az elmélet legnagyobb hatású kidolgozója – kifejezésével élve, a szándékos cselekedet „spontán”. A cselekvő pontosan tudja, mit tesz, amikor éppen teszi, vagy a cselekvést közvetlenül megelőzően. Cselekedetéről „közvetlen gyakorlati belátással” is rendelkezik (Wilson 2000). De ez a belátás vagy tudás nem evidencián alapul.

Azt, hogy miként kapcsolódik az intencionális viselekedés a fentebb jellemzett gyakorlati tudáshoz, jól érzékelteti Velleman egyik példája. Tegyük fel, hogy az Andrassy úton sétálok a Hősök tere felé. Hirtelen azonban furcsa érzés tölt el: nem tudom, mit csinálok. Azt érzem, hogy lépkedek és megyek előre, és annak is tudatában vagyok, hogy haladok. De egy pillanatra nem értem vagy tudom, hogy pontosan mit is csinálok: csak sétálok, esetleg az Állatkertbe igyekszem, vagy a buszmegálló felé tartok. A gyakorlati tudás az a tudás, amelyet visszanyerek akkor, amikor megértem, mit teszek éppen. Ez a megértés nem abban áll, hogy további evidenciákat keresek saját viselkedésemmel kapcsolatban, ellenben feltételezi, hogy önmagam számára magyarázni tudom azt, amit teszek.

Eszerint egy adott cselekedet nem attól szándékos, hogy a szándék mint mentális állapot következménye, hanem attól, hogy a cselekvő egy sajátos tudással rendelkezik arról, hogy miért teszi azt, amit tesz vagy tenni fog. Mindez nem jelenti azt, hogy tagadnunk kellene, hogy létezik olyan típusú mentális állapot vagy diszpozíció, amit általában „szándéknak” nevezünk. A szándék vagy intenció szükséges lehet ahhoz, hogy a cselekedeteinket megelőző komplex mentális állapotunkat jellemezzük, döntéseinket magyarázzuk (Velleman 1989. 111). Amit a szándékos cselekedet gyakorlati tudáson alapuló elméletei tagadnak, az az, hogy egy cselekedet azért szándékos, mert valamely szándék következménye. A szándékosság önmagunk viselkedésének értelmezésén vagy „spontán” előrejelzésén alapszik, nem azon, hogy a viselkedés a szándék mint mentális állapot kauzális következménye.

IV. A CSELEKEDETEK INDIVIDUÁLÁSA

De valóban csak abban az esetben tekintünk egy cselekedetet szándékosnak, ha gyakorlati tudás kapcsolódik hozzá? Valóban logikailag lehetetlen, hogy valaki „nem tudja, ámde teszi”? Tegyük fel, hogy szombat este operaközvetítést hallgatok, és kedvenc részletemnél felhangosítom a rádiót. Ezzel felébresztem az egyik szomszédom, viszont segíték elaludni a másíknak. Ez utóbbiakról viszont fogalmam sincs: nem tudom, hogy szomszédaim otthon vannak-e, hogy mennyire szűrődik át a zaj a falon, vagy hogy az átszűrődő zene miként hat szomszédaimra. Felébreszteni vagy elaltatni valakit azonban cselekedetek is lehetnek. A fenti példában a szó egy bizonyos értelmében az én tettem, hogy elaltatok

vagy felébresztek valakit, nem pedig olyasvalami, ami pusztán megtörténik velem. A cselekvés tehát, úgy tűnik, nem követeli meg a gyakorlati tudást.

E nyilvánvaló ellenvetésnek természetesen az elmélet megfogalmazói is tudatában vannak. Az ellenvetés azonban nem megválaszolhatatlan. A válasz elfogadása ugyanakkor fontos metafizikai előfeltevéseken nyugszik. Elizabeth Anscombe nyomán – akinek a gyakorlati tudás fogalmát köszönhetjük – meg kell különböztetnünk egy cselekedetet mint eseményt annak különböző leírásaitól. Amikor felhangosítom a rádiót, felébresztem a szomszédomat is, de ez nem azt jelenti, hogy két különböző cselekedetet hajtának végre. Adott helyzetben ugyanis a rádió felhangosítása ugyanaz az esemény, mint a szomszéd felébresztése. A cselekvőnek természetesen nem kell *minden* leírás mellett – evidencia nélkül, spontán módon – tudnia azt, hogy mit tesz. Ahhoz, hogy cselekedjek, elégséges, ha az adott módon tudom, hogy felhangosítom a rádiót. Azt már nem kell tudnom, hogy az, amit teszek, egyben a szomszéd felébresztése is. Lehetséges, hogy nem tudom, de teszem: feltéve, ha van olyan leírása annak, amit teszek, amely gyakorlati tudásom tárgya lehet (Anscombe 1957. 12).

Az a kérdés, hogy Anscombe megoldása elfogadható-e, azóta is megosztja a filozófusokat. Hogyan állíthatjuk, hogy felhangosítani egy rádiót ugyanaz a cselekedet, mint felébreszteni valakit? Hiszen nyilvánvaló, hogy az egyiket végre lehet hajtani a másik nélkül is. Anscombe maga nem foglalkozik elméletének ontológiai következményeivel – ezt egyfajta kortünetnek is tekinthetjük –, de később a kérdés vizsgálata a „cselekedetek individuálása” néven a filozófiai cselekvésemélet egyik vitatémája lett. Tegyük fel, hogy egy cselekedet valóban egy esemény. És tegyük fel azt is, hogy egy szinguláris esemény ontológiai értelemben egy partikuláré. Vajon igaz-e, hogy a szinguláris esemény azonosítása független attól, milyen tulajdonságok révén utalok rá?

Egyfelől a nem esemény jellegű partikulárék esetében nyilvánvalónak tűnik, hogy a válasz igen. Utalhatok Angliai Erzsébetre úgy is, mint VIII. Henrik lányára, és úgy is, mint az utolsó Tudor-házbeli uralkodóra. A két tulajdonság nem azonos, de lehetséges, hogy segítségükkel ugyanazt a személyt jelöljük ki. Hasonló módon lehetséges, hogy adott körülmények között a rádió felhangosítása és a szomszéd felébresztése ugyanazt az eseményt jelöli ki, amely esemény azért az én tettem, mert létezik egy olyan leírása, amelynek megfelelően gyakorlati tudásom tárgya lehet.

A probléma azonban itt nem ér véget. Ugyanis bár episztémikus értelemben kétségtelen, hogy számos kontingens tulajdonság (az adott körülmények között igaz, hogy...) segítségével azonosíthatunk egy partikulárét, ebből nem következik, hogy minden ilyen tulajdonság individuál is egyben. Az individuálás modális következményekkel jár: ha egy tulajdonság individuál, nem lehetséges, hogy egy partikuláré ne rendelkezze vele. Ha például – Kripke nyomán – azt állítjuk, hogy az eredet individuál, akkor nem lehetséges, hogy I. Erzsébet ki-

rálányó ne VIII. Henrik lánya legyen. De természetesen lehetséges, hogy ne Erzsébet legyen az utolsó Tudor-házbeli uralkodó.

A metafizikai szempontból érdekes kérdés tehát az, mi individuál egy partikuláris cselekedetet, és ez a kérdés még fogósabb, mint az, mi individuál egy személyt vagy tárgyat. Anscombe nézetének kritikusai szerint a cselekedeteket részben azok a tulajdonságok individuálják, amelyek alapján cselekvéstípusokba soroljuk őket. Miután ezek a típusok nyilvánvalóan különböznek egymástól, nem állíthatjuk, hogy felhangosítani egy rádiót ugyanaz a cselekedet, mint felébreszteni a szomszédot. Adott helyzetben természetesen a két cselekedet végrehajtása nem független egymástól (szemben azzal, hogy valaki kinek a lánya, és hogy ő az utolsó Tudor), de nem is azonosak. Az egyik cselekedet végrehajtása adott körülmények között „generálja” a másikat. De ebből nem következik, hogy azonosak lennének (Goldman 1970. 20–48).

Másfelől egy cselekedet nagyon sokféleképp leírható, és ha feltesszük, hogy minden egyes leírás újabb cselekedetet generál, az a cselekedetek számának barokkos szaporodásához vezethet. Valaki átúsza a Balatont. Mellúszásban úszta át. Lassan úszta át. Úgy úszta át, hogy közben megfázott. De gyorsabban úszta át, mint a leglassúbb úszó. Miután úszni nem ugyanaz a tulajdonság, mint lassan úszni, úgy úszni, hogy közben megfázik valaki és így tovább, mindezek különböző cselekedeteket írnának le? Nehéz elhinni. De ha különbséget akarunk köztük tenni, meg kell mondanunk, milyen típusú leírás individuál egy cselekedetet, és milyen típusú nem. Anscombe eredeti elmélete szerint nincs a leírásoknak olyan speciális osztálya, amely alapul szolgálhat egy esemény szándékos cselekedetként történő azonosításához. Azt, hogy mely leírás alapján tekinthető egy cselekedet szándékosnak, a cselekedet kontextusa határozza meg (Anscombe 1957, 29).

A cselekedetek individuálására vonatkozó leggyakrabban elfogadott megoldás azonban Donald Davidson nevéhez fűződik. Davidson felhívja rá a figyelmet, hogy a cselekedetek többségét valamely következmény vagy eredmény segítségével írjuk le. Például: megfázott tőle, gyorsabban tette meg, mint a leglassúbb úszó stb. Hasonlóképp: felhangosította a rádiót, felébresztette a szomszédot stb. Van-e az eredményeknek olyan egyetemes típusa, amely cselekedeteinket individuálja? Davidson szerint van: a saját test mozgása. Amit valaki lényegileg tesz, az az, hogy mozgatja a saját testét: minden más csupán ennek adott körülmények közti eredménye, amely alkalmas arra, hogy segítségével a cselekedetet azonosítsuk (Davidson 1980. 59).

A cselekedetek individuálásának bonyolult kérdését itt nem szükséges tovább tárgyalnunk. Annyit azonban szeretnék megemlíteni, hogy Davidson elméletének következménye számomra lehangolónak tűnik: valóban semmi mást nem *teszünk*, csak a testünket mozgatjuk? Valóban nem beszélünk, csak a szánk jár? Cselekvő mivoltunk valóban nem terjed tovább saját testünkönél még akkor sem, ha saját testünk mozgásának módját aligha tudjuk pontosan mentálisan

reprezentálni? Nehéz ezt elfogadni, és nem is szükséges. Intuitíve sokkal elfogadhatóbbnak tűnik egy olyan megoldás, amely szerint nem felel meg *minden* leírásnak egy cselekedet, de *vannak* leírások, amelyek különböző cselekedeteket azonosítanak. Azonban ha nem fogadjuk el a „csak egy típusú leírás individuál”, illetve „minden leírás más típusú cselekedetet individuál” végleteit, kritériumokat kell adni arra nézve, hogy a különböző leírások mikor jellemeznek azonos cselekedeteket, illetve mikor különböztetnek meg egymástól adott körülmények között nem független cselekedeteket.⁹

V. ÉRVEK ÉS OKOK

Összefoglalva tehát eddig azt láttuk, hogy a gyakorlati tudáson alapuló elméletek szerint a viselkedés szándékos volta a cselekvő episztémikus hozzáállásának függvénye. A cselekedet azért szándékos, mert valaki gyakorlati tudással rendelkezik arról, mit tesz. Az elmélet fontos következménye, hogy ezáltal a cselekvő megérti és magyarázni is tudja azt, amit tesz. A cselekvés csak akkor lehet szándékos, ha ez a magyarázati kapcsolat fennáll. Következésképp az, hogy mi tesz valamit cselekedetté, és az, hogy miként magyarázzuk azt, amit a cselekvő tesz, nem függetlenek egymástól. Igaz, különbséget kell tennünk az első személyű magyarázat – ami elsősorban önismereti jellegű – és a cselekedet harmadik személyű megértése között. Utóbbi helyes volta evidenciákon alapul, és előbbitől függ. De mindkét esetben összekapcsolódik a viselkedés magyarázata a cselekedet szándékosságának kritériumával. Az első személyű ismeret természete, önmagunk viselkedése megértése és magyarázata, metafizikai különbséget hivatott megalapozni.

A szándékos viselkedésről kialakított másik nagy hatású elmélet éppen abban különbözik a gyakorlati tudás elméleteitől, hogy az első számú ismeretnek nem tulajdonít hasonló szerepet. Abban azonban követi a gyakorlati tudás elméleteit, hogy összekapcsolja azt a kérdést, hogyan magyarázzuk egy cselekedet végrehajtását, azzal, hogy az, ami történt, mitől vagy miért cselekedet. Az elmélet szerint az tesz valamit cselekedetté, hogy *meghatározott típusú okok eredménye*. A következőkben az ilyen elméleteket a cselekvés kauzális elméleteinek nevezem. Egyes kauzális elméletek a gyakorlati tudáselméletekhez hasonlóan tagadják, hogy a szándék mint mentális állapot típus közvetlen szerepet játszana a szándékos cselekedetek megértésében (Davidson 1980, Goldman 1970, Smith 1987). Más elméletek szerint egy cselekedet azért szándékos, mert a szándék mint mentális állapotok okozzák (Mele 1992). E két különböző típusú kauzális elmélet közt itt nem teszünk különbséget, mivel e különbség nem érinti

⁹ Egy érdekes javaslat ezzel kapcsolatban Ginet 1990. 2. fejezet.

az efféle elméletekkel kapcsolatos és jelen tanulmány szempontjából releváns ellenvetéseket.

Az oksági elméletek kiindulópontja, hogy a cselekedeteket a cselekvő mentális állapotai magyarázzák, amely állapotok bizonyos tartalmú pro-attitűdök és kognitív attitűdök együtt járását követelik meg, oly módon, hogy ezek a viselkedést a cselekvő szempontjából racionalizálják, ésszerűvé tegyék. A pro-attitűdök segítségével azonosítjuk a cselekvő céljait, a kognitív attitűdök tartalma pedig azt fejezi ki, mit gondol ennek alapján a cselekvő a rendelkezésére álló cselekvési alternatívák értékéről. Mindebben az elmélet még nem tér el jelentősen a gyakorlati tudás elméleteitől, hiszen ezek sem tagadják, hogy a „Mit teszek vagy fogok tenni?” kérdésre a cselekvő részben annak segítségével válaszol, hogy azonosítani képes azokat az attitűdjeit, amelyek cselekedetét önmaga számára értelmezhetővé teszik. A gyakorlati tudás elméletei azonban nem fogalmazzanak meg semmilyen kauzális hipotézist a motiváció és a cselekvés kapcsolatáról. A kauzális elmélet szerint azonban éppen ebben a kapcsolatban rejlik a szándékos cselekedet lényege. Akkor és csak akkor hajtunk végre egy szándékos cselekedetet, ha a releváns attitűdök cselekedetünk okai is egyben.

Mi indokolja az oksági hipotézis bevezetését? A legfontosabb érv a kauzális kapcsolat szükséges volta mellett – amit szokás Davidson „győzedelmes argumentumának” is nevezni – az, hogy ugyanannak a cselekedetnek a végrehajtását többféleképp is racionalizálhatjuk. Amikor valaki mérget önt a halálosan beteg nagybácsi italába, talán a szenvedésein akart enyhíteni, talán már szeretné megszerezni az örökségét. Mindkét motiváció jelen lehet, de mi dönti el, hogy az illető valójában mit tett? Davidson szerint erre nincs más válasz, mint az, hogy milyen gyakorlati érvek okozták valójában a cselekedetét. Egy cselekvő több gyakorlati érvel is rendelkezhet ugyanannak a cselekedetnek a végrehajtására, és hogy valójában miért tette azt, amit tett, az dönti el, hogy a gyakorlati érveket konstituáló mentális állapotok közül melyek okozták valójában viselkedését.

Mielőtt rátérnék az elmélettel kapcsolatos legfontosabb nehézségre, két problémára szeretném felhívni a figyelmet. Az első, hogy a Davidson által vizsgált esetekben nem világos, miért kellene tagadnunk, hogy mindkét érvcsoport szerepet játszott a cselekvés végrehajtásában. Feltehetjük például, hogy külön-külön egyik sem lett volna elég erős érv a cselekedet végrehajtása mellett. Vagy hogy valójában mindkét gyakorlati érv szerepet játszott a viselkedés meghatározásában, bár már az egyik is elég lett volna. Az elmélettel kapcsolatos legfőbb nehézség azonban nem az, hogy a cselekvő érvei oksági értelemben „túldeterminálhatják” cselekedetét. A problémát az okozza, hogy a releváns attitűdök és a cselekedet közti oksági viszony nem elégséges feltétele annak, hogy egy eseményt szándékos cselekedetként értelmezhessünk.

Tegyük fel ugyanis, hogy valóban csak az egyik játszott szerepet a cselekedet végrehajtásában, és a rivális érvek közti különbséget csak úgy érthetjük meg, ha azok oksági szerepére hivatkozunk. Tehát egy adott cselekedetet mindig csak

egy motívum *magyarázhat* helyesen, mégpedig az, amelyik okozta. Nem világos azonban, hogy ennek elfogadása elégséges, vagy akár releváns annak magyarázatához, hogy az, ami történt, miért volt valaki tette, s nem olyasvalami, ami csak történt vele.

Mindenekelőtt, még ha a vizsgált mentális állapotok valóban magyaráznak is egyes cselekedeteket, és ezt azáltal teszik, hogy okságilag relevánsak, az már cseppet sem világos, hogyan lehetnek ezek az állapotok *önmagukban* elégségesek bármely cselekedet végrehajtásához. Az okok tipikusan események, a mentális állapotok viszont diszpozíciók. Valaki vágyhat egy örökségre és gondolhatja úgy, hogy a legjobb eszköz annak mihamarabbi megszerzésére, ha mérget tesz a nagybácsi italába, anélkül, hogy ezt valaha is megtenné. Megkísérelhetjük persze, hogy egyre komplexebb mentális attitűdöket vezetünk be annak magyarázatára, miért tett vagy nem tett meg valaki valamit. Mondhatjuk, hogy a cselekvő értékelté saját vágyait, és azokat kielégítésre méltatlannak találta. Vagy hogy nem találta azokat eléggé racionálisnak. Vagy hogy a cselekedet végrehajtása ellentmond egyéb terveinek. Mindezek a válaszok azonban csak egyre komplexebbé teszik azokat a mentális feltételeket, amelyek a szándékos cselekedet végrehajtását okozzák. És ezzel együtt egyre nehezebben elfogadhatóvá teszik az elméletet, mert a szándékos cselekedetek végrehajtásának olyan komplex oksági feltételeket szabnak, hogy könnyen kiderül: azelőtt szándékosnak tekintett cselekedeteink döntő többsége nem az.¹⁰

De a komplexitás bármilyen szintjére jussunk is, az alapvető problémára nem kapunk választ. Kétségtelen, hogy bizonyos mentális diszpozíciók magyarázhatnak egy cselekedetet, ha már a cselekedet megtörtént. De az már kevésbé világos, miért ezen attitűdök oksági szerepe magyarázza azt, *hogyan* az illető cselekedett. Ez legjobban az olyan esetekben látható, amikor a releváns attitűdök jelen vannak és okságilag magyarázzák azt, ami történt, de nem döntenek el, hogy az, ami történt, valaki cselekedete volt-e vagy sem. Egy gyakran idézett példa a kezdő színész esete. Azt kell eljátszania, hogy remegő kézzel belép a színpadra. És valóban: remegő kézzel belép a színpadra. Jól akarja alakítani a szerepét (pro-attitűd), és úgy gondolja, kezének remegtetése a legjobb mód arra, hogy tökéletes alakítást nyújtson (releváns kognitív attitűd). Ám ezek a gondolatok olyan idegessé teszik, hogy keze önkéntelenül remegni kezd, amikor színpadra lép. Azt, ami történik tehát, a releváns attitűdök okozták, de nem szándékos cselekedet.

Az oksági elméletek persze tudatában vannak ennek a nehézségnek, és számos kísérlet született arra, hogy további kritériumokkal egészítsék ki az oksági kapcsolat feltételét. Ám ezek a kritériumok, amelyek egyre bonyolultabb feltételeket javasolnak, és egyre körmönfontabb ellenpéldák megfogalmazásához vezettek, továbbra sem teszik világossá, hogy egy olyan esemény, amely meg-

¹⁰ Ilyen komplex modellek elfogadását javasolja például Velleman 2000 és Bratman 2000. Az elméletek meggyőző kritikáját adja Hornsby 2004.

előzi a cselekedetet, miként magyarázhatja annak szándékos voltát. A szándékoság ugyanis, mint említettem, és ahogy a fenti példa mutatja, magának a magyarázandó cselekedetnek a jellegzetessége, nem pedig a cselekedet magyarázatának.¹¹

VI. CSELEKVIKÉPESSÉG

Mindezen nehézségek ellenére az oksági elméletek annyiban meggyőzőbbnek tűnnek a Wittgenstein és Anscombe munkássága által inspirált elméleteknél, hogy utóbbiak pusztán egy episztémikus jellegzetességgel szeretnének megalapozni egy hagyományosan metafizikainak tekintett distinkciót: a szándékos cselekedetek és a viselkedés egyéb formái közti különbséget. A fenti vizsgáldások alapján azonban kérdésesnek látszik, hogy vajon az okság-e az a metafizikai kategória, amelynek segítségével a különbséget meg kell értenünk. Mint említettem, természetesen senki sem tagadja, hogy a cselekedeteknek is van etiológiájuk. De nem világos, miért kellene, hogy a szándékos cselekedetek etiológiájának típusa bármiben is különbözzék attól, ahogyan egyéb eseményeket magyarázunk.

De van-e más lehetőség a metafizikai különbség magyarázatára, mint a cselekvő episztémikus hozzáállása vagy a cselekedet etiológiája? Talán igen. A továbbiakban egy harmadik lehetőség alap gondolatát szeretném felvázolni, illetve kiegészíteni. Jennifer Hornsby hívja fel a figyelmet arra, hogy a pusztán történés, illetve szándékos cselekedet közti különbség egy olyan ontológiai különbségen is alapulhat, amely nem vezethető le pusztán az események oksági eredetéből (Hornsby 2003). A cselekedetek meghatározott típusú szubsztanciák, ágensek cselekedetei. Ezzel persze az oksági elméletek képviselői is tisztában vannak. Azok a változataik, amelyeket eddig tárgyaltam, úgy tartják azonban, hogy az ágens (aktív cselekvő egyén) fogalmát kell megértenünk a szándékos cselekvés fogalma segítségével, és nem fordítva.

Az oksági elméleteknek azonban van egy kevésbé népszerű változata, amit eddig nem említettem, és amely szerint a cselekedet nem esemény, hanem események ágensek által történő okozása.¹² A cselekedetet az különbözteti meg az eseményektől, hogy míg utóbbiak okai más események, egy cselekedet olyan oksági folyamat, amelyben egy ágens – és nem annak valamilyen állapota – okozza a cselekedet eredményét. Például a kézfelemelés egy olyan oksági folyamat, amelynek során egy ágens saját kezének felemelkedését okozza. Nem

¹¹ A problémára tett megoldási javaslatokat kiválóan összefoglalja és kiegészíti Bishop 1989 és Enç 2003. A megoldás elvi lehetetlensége mellett érvel például Wilson 1989 és Schon 2005.

¹² Az ágens-okság elméletekről lásd egyebek mellett Chisholm 1964/2004, Taylor 1966, és Lowe 2009.

világos azonban, hogy egy ágens miért ne okozhatna olyan viselkedést, amely nem cselekedet. Korábbi példánkat használva, miért nem az ágens okozza saját keze akaratlan remegését.

Talán más módja is van azonban annak, hogy a pusztá történések és a szándékos cselekedetek közti különbséget értelmezzük. Amikor valaki cselekszik, egy meghatározott képességet fejez ki vagy manifesztál. Ha valaki szándékosan felemeli a karját, azzal a karfelemelés képességét gyakorolja, vagy manifesztálja. Ha valakinek önkéntelenül felemelkedik a karja, az is egy képesség gyakorlása lesz, de nem annak a képességnek a gyakorlása, amely a személyt cselekvő mivoltában manifesztálja. Eszerint ami alapvető módon megkülönbözteti egy személy szándékos cselekedetét viselkedésének egyéb formáitól, az nem az, hogy az egyiknek ő volt az oka, a másiknak viszont nem, hanem az, hogy a két esemény *különböző típusú képességek* manifesztálódása.

Ha a képesség és a manifesztáció fogalmait oksági terminusokban akarjuk elemezni, akkor a javasolt elmélet nem különbözik a korábban vizsgált oksági elméletektől. Például mondhatjuk, hogy elhatározom: felemelem a karom, ha valaki kéri. Ezért aztán szándékomban is áll felemelni, ha kéri. E szándék egyfajta diszpozíció vagy képesség, amely abban nyilvánul meg, hogy amikor hallom „Emeld fel a karod!”, és ebben semmi nem akadályoz meg, fel is emelem a karom. Szándékom, mint diszpozíció, oksági feltételként szerepet játszik a karom felemelkedésében (ha nem állt volna szándékomban, nem emeltem volna fel), még ha az ok maga a kérés volt is, nem a diszpozíció. Ha tehát a diszpozíciókat oksági szerepük alapján értelmezzük, úgy tűnhet, a két elmélet nem különbözik egymástól.

Fontos azonban látni, hogy maga az oksági jellemzés nem lesz *elégleges* ahhoz, hogy egy személy viselkedésében elkülönítsük egymástól azt, ami tett, attól, ami pusztán történik vele. Tegyük fel ugyanis, hogy az előbb említett mellett rendelkezem egy olyan diszpozícióval is, hogy önkéntelenül felemelem a kezem – mintegy ösztönös védekezésképp –, amikor megijedek. Valaki hirtelen rám kiált: „Emeld fel a kezed!” És valóban, a kezem felemelkedik. De vajon szándékos cselekedet volt ez? Vagy egy önkéntelen reakció? Akármilyen is legyen a válasz, mindenképp egy képesség megnyilvánulása lesz. Azonban két különböző képesség megnyilvánulása is lehet, és hogy melyik képesség megnyilvánulása lesz, az nem az oksági történettől függ.

Az állításom röviden a következő: metafizikai értelemben az különbözteti meg a cselekedettípusú eseményeket az egyéb olyan eseményektől, amelyekben a cselekvő szerepet játszik, hogy a cselekedetek meghatározott képességek manifesztációi. Tehát az, hogyan osztályozzuk az eseményeket, részben legalábbis attól függ, hogy azok milyen képességeket manifesztálnak. Ezért sem az oksági történet önmagában, sem pedig az a mód, ahogyan saját cselekedeteinket megismerjük, nem magyarázza a két viselkedéstípus közti metafizikai különbséget. A különbség abból adódik, hogy bizonyos események a cselekvő szándékos cselekvésre irányuló képességét manifesztálják, mások viszont nem.

Fontos hangsúlyozni, hogy az az elképzelés, amely szerint az események metafizikai osztályozásának alapja, hogy milyen képességeket manifesztálnak, egyáltalán nem *ad hoc* válasz egy cselekvéseméleti problémára. Először is szinte minden tranzitív vagy oksági viszonyt kifejező ige képességek manifesztálódására utal. Hogy valami feloldódik, oxidálódik, fertőz, fuzionál vagy hasad, magnetikusan vonz; illetve hogy valaki hazudik vagy téved, bátran vagy esztelenül viselkedik, mind attól függ, hogy egy bizonyos esemény vagy cselekedet milyen képességet manifesztál. A puszta fenomenális leírás – ha egyáltalán lehetséges ilyen – aligha lesz elegendő az események megfelelő elkülönítéséhez, típusba sorolásához.

Másodsor, a képesség jellegű kifejezések hagyományos elemzése is azt bizonyítja, hogy az események individuálása nem független attól, milyen képességeket manifesztálnak. A képesség jellegű tulajdonságokat vagy diszpozíciókat általában tényellentétes kondicionális állítások segítségével elemezzük. Például azt mondjuk, hogy akkor törékeny valami, hogy ha egy bizonyos erejű ütés érné, akkor apró darabokra esne szét. Ha azonban az „összetörük” kifejezést nem eleve egy képesség manifesztációja értelmében használjuk, a kondicionális igaz lehet anélkül, hogy valami rendelkezne az adott diszpozícióval vagy képességgel. Egy kínai váza törékeny, egy taposóakna nem. De mindkettőre igaz, hogy ha bizonyos erejű ütés érné, apró darabokra esne szét.¹³

Mi különbözteti meg mármost a két képességet egymástól? A fontos különbség nem abban áll, hogy melyek a manifesztáció kiváltó okai, hanem abban, hogy mi akadályoz(hat)ná meg az esemény manifesztálódását. Például egy aknát hatástalaníthatunk, egy kínai vázát nem. Ennek a cselekvést megalapozó képességek szempontjából különös jelentősége van, mivel a szándékos cselekedetek végrehajtásának fontos eleme, hogy a cselekvő azokat *valamilyen értelemben* kontrollálni képes, és ez a kontroll kapcsolódik ahhoz, hogy milyen körülmények között tartózkodhat a cselekvő attól, hogy megtegye azt, amit tett.

VII. KONKLÚZIÓ: ÖNÉRTELMEZÉS ÉS KONTROLL

Mindez nem jelenti azt, hogy a gyakorlati érvek és az önértelmezés ne kapna szerepet a szándékos viselkedés megértésében. Egy cselekedet nem attól lesz szándékos, hogy a cselekvő minden esetben tudatában van azoknak a gyakorlati érveknek, amelyek alapján a cselekedetet végrehajtja. Ebben a szándékos cselekedetek természetét vizsgáló minden filozófiai elmélet egyetért. Ellenben a legtöbb elmélet úgy véli, csak akkor lehet egy cselekedet szándékos, ha a cse-

¹³ A kondicionális elemzéssel kapcsolatban először Smith 1977 hívja fel erre a problémára a figyelmet. Johnston 1992 (232) nyomán szokás ezt az „álcázás” (*mimicking*) problémájának is nevezni.

lekvő rendelkezik is ilyen érvekkel. A szándékos cselekvés nem követeli meg az állandó önértelmezést, de azt megköveteli, hogy ha szükség van rá, a cselekvő valamilyen módon igazolni tudja önmaga és mások számára azt, amit tesz vagy tett. A gyakorlati érvek alapján történő igazolásnak ez a lehetősége az, amely a gyakorlati tudás elméletei szerint elégséges, a kauzális elméletek szerint pedig legalábbis szükséges feltétele annak, hogy valaki szándékosan cselekedjék.

A cselekvésről alkotott e filozófiai elméletek ellen vethető azonban, hogy nem képesek magyarázni a szándékos, ámde irracionális viselkedés lehetőségét, amilyen például az akarategyenge vagy a kényszeres viselkedés.¹⁴ A viselkedés ezen formái sok esetben – bár nem mindig – olyan szándékos cselekedetek, amelyeket a cselekvő önértelmezése szerint gyakorlati érvek nem támasztanak alá, vagy éppen erős gyakorlati érvek szólnak végrehajtásuk ellen. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az önértelmezés egy ennél gyengébb érelemben ne lenne feltétele a szándékos cselekedetnek. Egy cselekedet valóban csak akkor tekinthető szándékosnak, ha a cselekvő közvetlenül, nem evidenciák alapján tudja, hogy mit tesz. De nem azért, mert amit tesz, minden esetben gyakorlati érvei következménye, hanem azért, mert ha nem tudja, mit tesz, vagy pusztán megfigyelés alapján, tehát csak *post hoc* tudja, mit tesz, akkor a gyakorlati érvei sohasem szolgálhatnának arra, hogy saját cselekedetét kontrollálja. Röviden: a cselekvő számára a racionális kontroll lehetetlenné válna.

Az azonban, hogy egy cselekvő sajátos módon képes megérteni azt, amit tesz, a *következménye*, nem pedig a feltétele annak, hogy az az esemény, amit ily módon tud értelmezni, saját cselekvő képességének manifesztációja, és nem olyasvalami, ami pusztán megtörténik vele. Talán épp ennek segítségével érthetjük meg az akarategyenge és a patológikus értelemben kényszeres viselkedés bizonyos formái közti lényegi különbséget. Az akarategyenge személy cselekedetét saját cselekvő képességének gyakorlásaként éli meg, még ha világos is számára, hogy gyakorlati érvei a cselekvés végrehajtása ellen szólnak. A kényszeres cselekvő számára azonban önmaga viselkedése nem cselekvő képességének manifesztációja, még abban az esetben sem, ha úgy véli, hogy a cselekvés végrehajtása mellett erős gyakorlati érvek szólnak. Talán ennyiben mondható, hogy a kényszeres viselkedés a szándékos és nem szándékos viselkedés határán helyezkedik el.

Akármint is legyen azonban, a szándékos cselekedetet az különbözteti meg a viselkedés egyéb formáitól, hogy a személy bizonyos típusú képességeit manifesztálja. E képességeket pedig nem az episztémikus hozzáférés vagy valamilyen kitüntetett oksági viszony segítségével értjük meg. Ez nem zárja ki, hogy a képességek gyakorlása valamilyen oksági folyamaton alapuljon. És az is igaz, hogy a manifesztált képesség egyik jellegzetessége, hogy lehetővé teszi az ön-

¹⁴ Az irracionális cselekedetek típusairól és cselekvéseméletben játszott szerepükről vö. Huoranszki 2011a és 2011b.

értelmezés bizonyos formáit. Ám a szándékos cselekvés metafizikai specifikuma nem ragadható meg sem pusztán az oksági folyamatok jellegzetességeivel, sem pusztán azáltal, hogy önmagunk viselkedésének evidenciáktól független ismeretét minden esetben lehetővé teszi.

IRODALOM

- Anscombe, Elisabeth G. M. 1957. *Intention*. Oxford, Basil Blackwell.
- Bishop, John 1989. *Natural Agency: An Essay on the Causal Theory of Action*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bratman, Michael E. 2000. Reflection, Planning, and Temporally Extended Agency. *The Philosophical Review* 109. 35–61.
- Chisholm, Roderick M. 1964/2004. Az emberi szabadság és az én. In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.) 2004. *Kortárs metafizikai tanulmányok*. Budapest, Eötvös Kiadó. 175–187.
- Collingwood, Robin G. 1946/1987. *A történelem eszméje*. Ford. Orthmayr Imre. Budapest, Gondolat.
- Davidson, Donald 1980. *Essays on Actions and Events*. Oxford, Clarendon Press.
- Enç, Berent 2003. *How We Act. Causes, Reasons, and Intentions*. Oxford, Clarendon Press.
- Farkas, Katalin – Orthmayr, Imre (szerk.) 2003. *Bölcsélet és analízis*. Budapest, Eötvös kiadó.
- Farkas, Katalin – Huoranszki, Ferenc (szerk.) 2004. *Kortárs metafizikai tanulmányok*. Budapest, Eötvös Kiadó.
- Frankfurt, Harry 1997. The Problem of Action. In *Mele* 1997. 42–52.
- Ginet, Carl 1990. *On Action*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Goldman, Alvin, I. 1970. *A Theory of Human Action*. Englewood Cliffs, NJ. Prentice Hall.
- Grice, Paul H. 1971. Intention and Uncertainty. *Proceedings of the British Academy* 57. 263–279.
- Hempel, Carl 1965. *Aspects of Scientific Explanation*. New York, The Free Press.
- Hornsby, Jennifer 2004. Agency and Actions. In John Hyman – Helen Steward (szerk.) *Agency and Action*. Cambridge, Cambridge University Press. 1–23.
- Huoranszki Ferenc 2003. Mitől tudatos egy cselekedet? In Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.) *Bölcsélet és analízis*. Budapest, Eötvös Kiadó. 270–285.
- Huoranszki Ferenc 2011a. Weakness and Compulsion: The Essential Difference. *Philosophical Explorations*, 14. 51–67.
- Huoranszki Ferenc 2011b. Gyakorlati racionalitás és akaratyengesség. *Magyar Filozófiai Szemle* 55. 34–55.
- Hyman, John – Steward, Helen (szerk.) 2004. *Agency and Action*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Johnston, Mark 1992. How to Speak of the Colors. *Philosophical Studies* 68. 221–263.
- Klima Gyula 2003. Teleológia, intencionalitás, naturalizmus. In Farkas Katalin – Orthmayr Imre (szerk.) *Bölcsélet és analízis*. Budapest, Eötvös Kiadó. 259–269.
- Lewis, David 1986. Causal Explanations. In *Philosophical Papers*. Vol. II. 214–240.
- Lowe, Johnatan E. 2009. *Personal Agency*. Oxford, Oxford University Press.
- Mele, Alfred (szerk.) 1997. *Philosophy of Action*. Oxford, Oxford University Press.
- Mele, Alfred 1992. *Springs of Action. Understanding Intentional Behavior*. New York, Oxford University Press.
- Moran, Richard. 2004. Anscombe on „Practical Knowledge”. In John Hyman – Helen Steward (szerk.) *Agency and Action*. Cambridge, Cambridge University Press. 43–68.

- Ryle, Gilbert 1949/1974. *A szellem fogalma*. Ford. Altrichter Ferenc. Budapest, Gondolat.
- Sehon, Scott Robert 2004. *Teleological Realism: Mind, Agency, and Explanation*. Cambridge MA, MIT Press.
- Smith, David A. 1977. Dispositional Properties. *Mind* 86. 439–445.
- Smith, Michael 1987. The Humean Theory of Motivation. *Mind* 96. 36–61.
- Taylor, Richard 1966. *Action and Purpose*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice Hall.
- Velleman, David J. 1989. *Practical Reflection*. Princeton, Princeton University Press.
- Velleman, David J. 2000. *The Possibility of Practical Reason*. Oxford, Clarendon Press.
- Von Wright, Georg H. 1971/1987. *Magyarázat és megértés*. Ford. Csontos László. Budapest, Tömegkommunikációs Kutatóközpont.
- Wilson, George M. 1989. *The Intentionality of Human Action*. Stanford, Stanford University Press.
- Wilson, George M. 2000. Proximal Practical Insight. *Philosophical Studies* 99. 3–19.
- Wittgenstein, Ludwig 1992. *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz Kiadó.

A magyarázat és a megértés a szellemtudományos pszichológiában – egy évszázad elteltével*

Az eggyel ezelőtti századforduló táján a korabeli pozitivista pszichológiával szembeni elégedetlenség az ennek kiindulópontját adó Németországban is megfogalmazódott, mégpedig több módon. Az elégedetlenség kifejezésének egyik módja a Husserl (1910) által megfogalmazott platonisztikus kategóriaelmélet volt, egy másik azonban az a sajátos életfilozófiai alternatíva, amelyet Wilhelm Dilthey (1833–1911) berlini filozófiaprofesszor fejtett ki a humán tudományok és a történelem új megalapozására törekedve. Az életfilozófiai stílusú elégedetlenség a klasszikus természettudományos világgéppel szemben azóta is többször megfogalmazódott, s alapvető emberi tartalma annak hirdetése, hogy a pszichológia célja nem lehet a megismerés sóltan világának személytelen vizsgálata. Az életfilozófia életérzésében a lélektan célja az emberi élet teljességének megértése, annak értelmezése, ahogyan az emberek az életüket strukturálják, és jelentést vagy személyes értelmet tulajdonítanak az életeseményeknek. Az „általános pszichológia” oldaláról megfogalmazva mindez motivációs és nem kognitív központú emberképet sugall, mely ugyanakkor a kultúra és a történelem mentális értelmezését állítja előtérbe. Mindez Dilthey (1894) szerint egy új pszichológiát körvonalaz. Olyan pszichológia lesz ez, amely az emberi személyiséget mint a kultúra alkotóját jellemzi. Dolgozatomban azt próbálom megmutatni, hogy ennek az akkor új hozzáállásnak a mai aktualitása nemcsak a kulturális pszichológiában él (Cole 2005), hanem a mentális folyamatok kategóriaelemzésében s az oksági és értelmező hozzáállás örök kettősségében is.

* Az írás során az egeri Eszterházy Károly Főiskolán a TÁMOP program, Lyonban a *Collegium de Lyon* vendégszeretete támogatott. Mindkét intézménynek köszönöm a kiváló munkafeltételeket és a bizalmat. A kézírathoz értékes kommentárokat kaptam Bérdi Márktól, Láng Benedektől, Tarnai Mártától és Unoka Zsolttól, valamint két lektoromtól. A dolgozat a Társadalmi Megújulás Operatív Programja *IKT a tudás és tanulás világában – humán teljesítménytechnológiai (Human Performance Technology) kutatások és képzésfejlesztés* címet viselő, TÁMOP-4.2.2.C-11/1/KONV-2012-0008 azonosítószámú projektjének keretében készült. A projekt az Európai Unió támogatásával és az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

Ami a kifejezések sorsát illeti, nem tanulság nélküli, hogy Dilthey (1894) saját vállalkozását *leíró pszichológiának* nevezi. Ez azonban mást jelent számára, mint Brentano (1911, 1984, 1995) és követői számára. Brentano számára a leíró pszichológia a lelki élet kategóriáinak elkötelezetlen leírása: az a leírás, amit Husserl (1910) majd fenomenológiaként jellemez. A szellemtudományos pszichológiában viszont a leíró kifejezés elsődleges értelme a magyarázó, oksági, természettudományos attitűddel való szembeállítás. A szellemtudományos pszichológiában a tények mintegy belülről származnak, az átélő intimitásából, ugyanakkor olyan belső viszonyok ezek, melyek a külső kultúrában is megjelennek. Programadó dolgozatában Dilthey (1894) két pszichológia megkülönböztetését javasolta, melyet az 1. táblázat mutat. Ezt a szembeállítást a további viták és tisztázások, elsősorban Spranger (1926, 2004) deklaratív dolgozatainak fényében tehetjük így meg, hiszen Dilthey eredeti, meglehetősen hosszasan elbeszélő dolgozatában nincsenek ilyen tiszta szembeállítások.

1. táblázat.

A Dilthey (1894) által javasolt két pszichológia szembeállítása

<i>Vonás</i>	<i>Természettudományos</i>	<i>Szellemtudományos</i>
Attitűd	magyarázó	leíró
Okság	oksági	értelmező
Adatszerzés	hipotézisellenőrzés, indukció	intuíció, népi pszichológia
Közvetlen adatok	kísérletek	belső megfigyelés
Elemek	elementarisztikus	strukturális
A lélek szerkezete	mechanikus	értelmes
Redukcionizmus	belső és külső levezetés	visszavezethetetlen minőségek
Fejlődés	általános törvények	nagy emberek

Az akkor javasolt új, szellemtudományos pszichológia az emberi személyiséget mint a kultúra létrehozóját jellemzi. A természettudományos pszichológia oksági munkája mellett – vagy a radikális értelmezésekben majd egyenesen helyett – kell egy másik lélektan, amely értelmező és egészes, holisztikus. „A pszichikus életfolyamat legelemibb formáitól a legmagasabbig eredetileg és mindenütt egység. A lelki élet nem részekből nő össze, nem elemekből alakul ki. Nem kompozitum és nem eredménye az érzetatomok vagy érzésatomok együttműködésének: eredetileg és mindig átfogó egység” (Dilthey 1974. 429). Ennek a holizmusnak kifejeződése a tudat egysége és a személy egysége. S az elemek közt nincsen okozási viszony, hanem *sui generis* összefüggések vannak (Dilthey 1974. 431). Ez a felfogás radikálisan szembenáll a kor kísérleti pszichológiájával s a klasszikus elméleti elementarizmussal. Dilthey az attitűdkülönbséget világosan bemutatja. „A magyarázó pszichológia [ez a másik lélektan, P. Cs.] [...] kauzális összefüggéseknek akarja alárendelni a lelki élet jelenségeit, korlátozott

számú, egyértelműen meghatározott elem segítségével” (Dilthey 1974. 323). Az oksági törekvés hipotézisek sokaságához vezet. „A magyarázó pszichológia első jegye az volt, hogy korlátozott számú egyértelmű magyarázó elemből indította levezetéseit. Ez határozza meg mint második jegyét a modern pszichológiának, hogy a magyarázó elemek kapcsolatának csak hipotézis jellege van” (Dilthey 1974. 365). Dilthey ironikusnak látja ezt a látszatmagyarázatot. „Hipotézisek, mindenütt csak hipotézisek” (Dilthey 1974. 328–329).

Nem szabad, hogy csapdába ejtsen bennünket e kifejezések modern szcientista jelentése, ahol a kauzalitás és a magyarázat „mindent visz”. Dilthey számára a leíró értékesebb, mint a magyarázó, míg ma legtöbbször számára a leíró jelző egy tudományra alkalmazva kissé pejoratív. Dilthey számára a lelki élet kategóriáit megadó leíró pszichológia a fontosabb és érdekesebb, mert új, értelemfelteli összefüggéseket ad meg, s lényegében az Énre vonatkoztatott, első személyű pszichológia. Mindig az átélő kezelte struktúrákra és azok rekonstrukciójára irányul.

Dilthey másik kulcsfogalma a *megértés* (*Verstehen*). Ez a megértésfogalom sok irányban fejlődött a filozófiában és a nyelvészeti pragmatikában, de magában a pszichológiában is, a kulturális pszichológia legkülönbözőbb változatai mellett a modern kísérleti pszichológiában is megjelenik. Dilthey számára a megértés fokozatosan azzá az elemzéssé vált, amely kapcsolatot teremt az objektivációk és a mentális szellemi közösségek között. Ahogy Erdélyi Ágnes (1972) rámutat, Dilthey álláspontja fokozatosan távolodik a pszichologizmustól a hermeneutika irányába, feltehetően azzal is összefüggően, hogy kettőssége milyen kritikát kapott Ebbinghaus (1896) dolgozatában. A fiatal kísérleti pszichológus Ebbinghaus végeredményben a múlt képviselőjeként bírálja a szenior filozófust, mint aki nem is ismeri a korabeli új pszichológiát, úgy akar még újabbat kitalálni, hogy nem ismeri az akkor újat. Dilthey valóban főleg Herbart és Spencer munkáit idézi, Wundt laboratóriumi pszichológiája mintha nem is létezne számára. A pszichológusok bírálatának hatására visszahúzódott a pszichológia „reformjától”, s inkább saját pozitív programjára, a megértés elméletének kidolgozására összpontosított. A leíró pszichológia programjában a megértés még egy alternatív pszichológia kulcskategóriája. A megértés objektivitását keresve ez fokozatosan átalakul a szellemi objektivációkra utaló megértéssé. A megértés során ezekre a személyközi mozzanatokra és jelekre kell támaszkodnunk. Ebben az értelemben a megértés nyelvi és szociális. „Az objektív szellem világa ugyanakkor az interszubjektivitás világa is [...] a hermeneutika mindig *kifejezésekkel* kapcsolatos. A kifejezéseknek – szemben az »érzésekkel«, »vágyakkal« stb. – azonos jelentésük van mindenki számára, interszubjektívek” (Erdélyi 1972. 49–50). Vagyis Dilthey-nél magánál fellép egy eltolódás az objektivitás irányába, ami talán megfelelt annak, hogy kezdett érdeklődni a Husserl (1910) által képviselt intencionalitási fogalomrendszer iránt (Hunt 2005). Dilthey számos követője számára azonban – a legkiemelkedőbb közülük Eduard Spranger (1926) – a megértés

továbbra is az egyéni pszichológiai folyamatok és az interszubjektív mentális struktúrák közötti kapcsolat megteremtése.

Dilthey kicsit eltér a kor más képviselőjétől abban a tekintetben, hogy ő a pszichológiát továbbra is a középpontba helyezi, egy sajátos pszichologizmust képvisel. Ahogy Feest (2007. 46) jellemzi: „Dilthey a pszichológiát középpontba helyezte a szellemtudományok megalapozása során, mivel az ő számára a szellemtudományok egységei egyének, egymástól különböző pszichofizikai egészek. Ez sajátos értelmezést tulajdonított a pszichológia tárgyának, az egyént tartva annak.” Hozzátehetnénk: szemben az általa bírált korabeli kísérletező-magyarító pszichológiával, mely az érzetet s az érzést tartja a kiinduló egységnek.

A megértés, amelynek oly hosszú karrierje lesz a 20. században, Dilthey számára egyszerre jelenti a jelentés *empatikus és egészesleges* megragadását. „Tisztán intellektuális folyamatok révén magyarázunk, ám a lelkiület valamennyi erejének a felfogásban való együttműködése révén értünk meg” (Dilthey 1974. 372).

I. A TUDOMÁNYOK OSZTÁLYOZÁSA ÉS A PSZICHOLÓGIA HELYE

Dilthey javaslatainak tehát volt egy tágabb kerete arra nézve, hogy hogyan is próbálták osztályozni a tudományokat Németországban a 19. század második felében. Ez abban a korban is központi téma volt, hiszen, akárcsak ma, összefüggött az erőforrásokhoz (többek között az okos diákokhoz) való hozzáféréssel s az egyetemi struktúrával. A viták során intellektuális szempontból a történelem, a biológia és a pszichológia szerepét tekintették központinak.

Dilthey megértés-központú felfogása a történelmi alapú bölcsészet önmeghatározásának egy lépése. Ellentámadás ez a természettudományok egy előző nemzedékének öntudatra ébredésével szemben. S mint sokan rámutattak (Bruch [1997] jó összefoglalót ad erről), az ellentámadás igencsak agresszív volt, és különösebb megoldás nélkül a Weimari Köztársaság korszakát is jellemezte.

Dilthey kulcskérdése egy új tudomány-rendszer javaslata, mely az akkoriban (már) diadalmas és mindenevő természettudományok mellé módszer-tanilag is elkülönítve odaállít egy versenytársat, a szellemtudományokat. Dilthey kiindulópontja az egyetemes természettudomány és a partikularitásokkal foglalkozó történelem megkülönböztetése, amiben összhangban van az ugyanabban az évben programot hirdető Windelband (1894) nomotetikus-ideografikus elkülönítésével. Dilthey szerint a történelemben megfigyelhető kulturális tények valójában a kor szellemének kifejeződései. A történelemtudomány feladata ezeknek a mögöttes mentális mintázatoknak a feltárása s így a kulturális produktumok megértése a mögöttük rejlő emberi szellem rekonstrukciójával. A szellemtudományok alapvetően *hermeneutikus* jellegűek. Céljuk kulturális produktumok, Goethe életműve, a barokk építészet, a görög oszlopszerkezet jelentésének dekódolása, a bennük rejlő belső koherencia feltárása, akárcsak a

klasszikus bibliai szövegtanban. A természettudományok és a szellemtudományok attitűdje eltérő, mivel „a természetet magyarázzuk, a lelki életet megértjük”, miként Harrington (2000) kiemeli Dilthey vezető szembeállítását. Dilthey a hermeneutikus attitűdben próbálta megtalálni a szellemtudomány alapjait. A szellemtudományok különleges feladata a lélek objektivációi és maga az átélés közötti kapcsolat megtalálása.

Heinrich Rickert (1897, 1899) megpróbálta a biológia helyét is megtalálni ebben a rendszerben. Ő tette világossá, hogy a természettudományok közül a fizika követi az egyetemes mintázatot. Ezzel természetesen szemben áll nála is – akár csak Windelbandnál – az egyéni eseményekkel foglalkozó humántudományok világa. A biológia azonban – s érvelhetünk amellet, hogy idetartozik a pszichológia is – e két attitűd nem triviális kombinációja. A biológia az egyéni élőlények és életjelenségek sokaságából és változatosságából indul ki, de a darwini elmélet keretében eljut olyan általános érvényű törvényekhez, amelyek értelmezni képesek ezt a változatosságot. Le Guyader (2012) kínál egy modern olvasatot Rickert és az evolúciós elmélet kapcsolatáról. Az evolúció Le Guyader olvasatában az élő változatosság értelmezését univerzalisztikusan adja meg, ugyanakkor megőrzi az élőlények sokféleségét. Vagyis a francia biológus és kultúrtörténész értelmezésében a biológia egy sajátos szintézist valósít meg az egyetemes fizika és az egyedi bölcsészet között. A Windelband-féle kettősséget értelmezve Harrington (2000) két attitűdről beszél. „Míg a természettudományok az egyedit rendelik az általános alá, addig a bölcsészettudományok az egyediben szeretnék megtalálni az általánost” (Harrington 2000. 445). Ebben a gondolatmenetben a Dilthey által kiemelt szellem, mint Windelbandnál és Rickertnél az egyéni pszichikum világa, egyre inkább a megismerőtől független, objektív kultúrává válik.

Dilthey a hermeneutikát bibliaértelmezésből általános megértési programmá tette. Ennek izgalmas sorsa van a 20. századi filozófiában Heideggertől Ricoeurig. A megértés mind a társadalmi, mind a pszichológiai folyamatoknál a magyarázat alternatívájává válik.

II. A MEGÉRTÉS TÖBB JELENTÉSE

Mivel a megértés a mai hermeneutikai reneszánszban is központi fogalom, érdekes kis kirándulást tenni, hogy hogyan is alakult a sorsa – elsősorban a pszichológus szemével nézve – a 20. században. A megértést használjuk a pszichológiai kutatás eszközeként, de népi pszichológiánk egy fontos címkéje is. Sok gond abból származik, amikor a népi pszichológiai eljárásokat úgy állítjuk be, mint privilegizált hozzáférést sugalló tudományos módszert. A megértés kultivátorai Dilthey útján járva gyakran állítják ezt szembe a magyarázattal. Már a 20. század fordulóján a *verstehen* kifejezéssel kapcsolatos viták is világossá tették, hogy itt egy egész absztrakciós hierarchiát tárhatunk fel.

1. Egy kifejezés megértése, vagyis megértés a kommunikáció során.
2. Megértés beleélés révén, más lelkiállapotának megértése saját lelkiállapotunkon keresztül. Ez Lipps (1903) munkái nyomán a már a korban is kiemelt empátián, beleélésen keresztül történő megértést jelent.
3. Megértés a személyre vonatkoztatva. Például Napóleon alacsony termete érthetővé teszi számos cselekedetét.
4. A személy megértése a kulturális mintákhoz viszonyítva. Például egy fiatal lány életmódbeli lázadása a századfordulón értelmezhetővé teszi extrém viselkedését.
5. Az objektív szellem megértése az egyéni lelken keresztül, az objektivációba való beleélésen keresztül. A középkori művészek művein keresztül megpróbálom újra átélni a középkori művész lelkiállapotát.

Spranger (1926) számára a megértés, amely Dilthey-nél még elsősorban a történetírás segéd módszere, a szellemtudományos pszichológia kizárólagos módszerévé válik. Spranger számára a megértés javarészt a belső kapcsolatok feltárása, a koherencia megismerése. Wundt s követőinek természettudományos szemlélete ugyanis Spranger szerint az értelem nélküli belső kapcsolatokról való lemondást tartalmazta. A szellemtudományos pszichológia ezért teljesen lemond magáról a külső redukcióról egy sajátos belső redukció nevében. Spranger számára a megértés annyit jelent, hogy pszichológiáit pszichológiaival magyarázunk. A mentális eseményt egy másik mentális esemény kontextusába helyezzük. Ugyanakkor programszerűen Spranger (1927) azt hirdeti, hogy az igazi megértéshez túl kell lépniünk az egyéni pszichológián egy mentális értelmezési keretbe, ahol a mentális spirituálist jelent. Ennek a szakaszai a következők:

1. Átlépés a tudattalan világába, követve valamelyest a pszichoanalitikusokat. Rejtett szupraindividuális hajtóerők keresése.
2. Az objektív érzelmi intenciók elemzése, átlépés a személyfeletti értékrendszerbe.

Störing (1928) már Spranger kortásaként észrevette, hogy a rendszer fő gondja az, hogy a megértést magas spirituális régiókba helyezi, és nagy emberek alkotómunkájával foglalkozik. Eközben az értékek világa teljességgel platonisztikus, valamilyen szupraindividuális, lebegő világ lesz.

Max Weber (1987, 1998) társadalomelméletében már a Dilthey fellépését követő vitákban megpróbált túllépni a megértés intuitív, spekulatív természetén. Weber számára a társadalomtudomány feladata a megértés, mely azonban nem szemben áll a magyarázattal, hanem egy rendszer mögöttes mintázatának feltárása. Weber (1987. I. 38–39) a kor megértés-vitáihoz kapcsolódva fejti ki, hogy van beleélő (érzelmi) s racionális megértés. A szociológia elsősorban a célracionális cselekvés racionális rekonstrukciójára (megértésére) törekszik. Míg a történettudomány egyedi, a szociológia tipikus események megragadására tö-

rekszik. Amikor ezek menetében eltérést lát a célracionálisan rekonstruálható-tól, azt érzelmi tényezőknak tulajdonítja. Weber másik nagy lépése a típusok és az ideáltípusok beemelése volt a nomotetikus–ideografikus szembeállításba. A típusok lesznek a közvetítők az egyének és az általános törvények között. „A szociológia [...] a *típus*fogalmakat, s a történéis általános szabályait kutatja, ellentétben a történetírással, amely viszont *kulturális* szempontból fontos individuális cselekedetképződmények, események kauzális elemzésére törekszik” (Weber 1987 I. 49).

A 20. század eleji német szellemi világban a megértés népi pszichológiai mozzanatait leginkább Karl Jaspers (1912, 1913) dolgozta ki.¹ Világosan megfogalmazta a naív szándéktulajdonító rendszer központi szerepét a magyarázat–megértés kettősségben. „Míg a természettudományokban pusztán oksági természetű kapcsolatokat látunk, a pszichológiában a tudás nagyon másféle kapcsolatok megragadásán alapszik. Lelki jelenségeink más lelki jelenségekből származnak, számunkra értelmezhető módon. Akit megtámadnak, az dühös lesz, és megpróbálja megelőzni a támadást. Az egyik lelki jelenségnek a másiktól való levezetését genetikusan, vagyis fejlődésileg értjük meg” (Jaspers 1912. 1322). Jaspers a megértés két altípusát különíti el: a statikus és a genetikus megértést. Az első a kategóriákat viszonyító, valójában fenomenológiai megértés, pl. „azért nézi a kirakatot, mert éhes”, a második a tulajdonképpeni pszichológiai szint, pl. „azért nem szereti a spenótot, mert mindig azzal etették”. Ahogy Walker (1995) elemzi, Jaspers számára mindig különbség marad a pszichológiai megértés és a külső oksági magyarázat között. Klinikus szemléletének megfelelően azonban a megértés Jaspers esetében kevésbé intellektualisztikus – visszahozza azt az érzelmi mozzanatot, mely Ditley-nél is szerepelt. Átfordítva mai terminológiába: Jaspers arra törekedett, hogy megértse páciensei viselkedésében és élményeiben az „értelmes” kapcsolatokat, az értelmesbe mindazt beleértve, amit ma lazán érzelmi logikaként emlegetünk. Ez azonban nem oksági magyarázatot jelentett számára. Störing (1928) már említett könyvében éppen a népi pszichológiai mozzanatot bírálja Jaspersnél. Szerinte itt egy olyan megértésfogalommal van dolgunk, amely teljesen köznapi. Ennek nem szabadna a tudomány eszközzé válnia, hanem éppen a tudomány tárgyává kellene hogy legyen.

Ahogy Walker (1995. 261) rámutat, ugyanabban a berlini közegben, ahol Ditley és Spranger dolgozott, egy másik fenomenológus, Georg Simmel (1897, 2001) is kidolgozott egy megértésméleletet, amely párhuzamos Jaspersével, s amely a megértést a szubjektív pszichológia központjába helyezi.

- Minden megfigyelhető külső emberi cselekvés mögött megfigyelhetetlen belső pszichés események állnak.
- A belső pszichés eseményt a külső megfigyelhető cselekvés megragadása révén értjük meg.

¹ Jaspers munkáinak könnyebben hozzáférhető angol fordításait használom itt.

- Kikövetkeztetjük azokat a belső pszichés eseményeket, amelyek a másik megfigyelhető gesztusai és kifejezései mögött állnak, mégpedig úgy, hogy analógiát alkotunk azokkal a pszichés eseményekkel, amelyekről tudjuk, hogy saját gesztusaink és kifejezéseink mögött állnak. Megkonstruáljuk a megfigyelhető cselekvések mögötti érthető jelentéskapcsolatokat. A pszichés események érthető kapcsolatai mögött a személyiség egysége és totalitása áll.
- Mind a külső cselekvések, mind a belső pszichés események végső soron agyi folyamatoktól függenek.

III. MAGYARÁZAT ÉS MEGÉRTÉS VITÁJA ÉS LEHETSÉGES NYUGVÓPONTJA A MAI TÁRSADALOMTUDOMÁNYOKBAN

A megértés fogalmának s a hozzá kapcsolódó természeti és szellemtudományos kettősségnek megvan a folyamatossága a 20. században. Nemcsak az irodalomtudomány válik sokak kezében az értelmes rekonstrukció tudományává (megértővé), hanem a pszichológiában is újra megjelenik a megértő attitűd. A megértés mint rekonstrukció mozgatja a mai hermeneutikai elvű Freud-értelmezéseket is, hiszen az egész pszichoanalízist nem mint oki elméletet, hanem mint a páciens üzeneteinek rejtvényfejtési elvét ajánlják (Ricoeur 1998).

A mai felújításokban ez a gondolatmenet mint radikális javaslat jelenik meg. A konstrukcionista felfogásokban a pszichológia általános hermeneutikus megújítása Dilthey kettős pszichológiájából egyet formál. Nem oksági és jelentésközpontú pszichológia kettősségére van szükség, hanem csupán jelentésközpontú pszichológiára, melyben minden jelentés a társas közegben megkonstruált (Harré 1986. 1997). Ez a felfogás az oksági természettudományos modell helyett a jelentésbeli összefüggések megértő rekonstrukcióját tartja a pszichológiai megismerés helyes módjának. Módszertanilag a hermeneutikában, tartalmilag a jelentésviszonyokban találja meg az embertudományok specifikumát. A radikalizmus abban jelenik meg, hogy az érdekes vagy releváns pszichológiát teljes egészében átvinné erre a területre, s így a Dilthey-féle megértő pszichológiát tenné a kizárólagos pszichológiává, egyben szociálissá téve azt, amint Bodor (2002) részletesen érvel emellett.

Magam a hozzáállások többféleségében hiszek (Pléh 2008. 2011). Felfogásban a radikális megértő nézet a népi pszichológia egyik túláltalánosítása. Valójában mi mint emberek egyszerre vagyunk oksági értelmező és hermeneutikus lények. Egyszerre élünk okok és indokok világában, egyszerre használjuk az oksági és a megértő attitűdöt. Az ember teljességét visszaadó pszichológiának az ember természetéhez tartozóként kell láttatnia ezt a kettősséget.

Hunt (2005) rámutat arra, hogy a Dilthey-féle kettősség összekapcsolható a népi pszichológiával. Valójában mi magunk vagyunk egyszerre naturalisták és

szellemtudósok, hiszen egyszerre élünk egy naiv fizikával és egy naiv tudatelmélettel. „Komoly következményei vannak annak, hogy hogyan is értelmezzük saját diszciplínánkat. Dilthey-nél szellem és a természet kettéosztása, ahol a pszichológia ezek összefonódásában jelenik meg, ma átfogalmazható úgy, mint a kora gyermekkorban megjelenő kognitív megoldások lépcsőzetes összekombinálása. Az egyik a személyi tudás vagy »tudatelmélet«, a másik pedig »a népi fizika«” (Hunt 2005. 372).

Másként fogalmazva, a Dennett (1998) értelmében vett intencionális és fizikai hozzáállást egyaránt alkalmaznunk kell, amikor a viselkedést értelmezzük. Az első felel meg a klasszikusok megértő, a második a természettudomány szenvtelen, magyarázó hozzáállásának. Csakhogy ha az emberi lény egészét nézzük, e két hozzáállás a teljes kutatási folyamat két lépése. A „megértés” és a „magyarázat” nem kiiktatják, hanem kiegészítik egymást, feltéve, ha a mai elmefilozófiai és pszichológiai gondolkodásmódnak megfelelően magát a naiv egyént mint sajátos interperetáló lényt képzeljük el. Nemcsak a tudós imterpretál, hanem mi mindannyian, amikor a másikat tudásokkal s vágyakkal ruházzuk fel.

Van mindennek egy módszertani oldala is. Általánosságban arról is szó van ugyanis, hogy a pszichológiában is nehéz áttérnünk arra, hogy megkérdőjelezzük a belső jelentésviszonyokat, magát a naiv értelmező-megértő attitűdöt. Nehéz áttérni arra, amit Karl Popper (1997) falszifikációs felfogásnak nevez a tudományos gondolkodásban: tudományos igazoláshoz saját feltevésünk ellentettjével kell próbálkoznunk. Ha úgy gondoljuk, hogy a vörös haj sajátos viselkedést okoz, akkor ennek bizonyítására éppen ellentettjét kell ellenőriznünk. Meg kell néznünk azt, hogy vannak-e vörös hajúak, akik nem mutatják a sajátos viselkedést, majd a viszony oksági jellegének tisztázására azt, hogy vajon a „szokványos viselkedésű” emberek között ugyanolyan gyakoriak-e a vörösek, mint az egyéb hajszínűek. Ez az áttérés a közvetett bizonyításra átfogó tudományos probléma. A lélektan különlegessége itt egyrészt a klinikus paradoxona (Pléh 2008). Mi a gyakorlati munkában mindig a kirívó esettel találkozunk – gondoljunk a frenológusok bűnözőire s tehetségeire, akiknél bizonyítani vélték a koponyadudorokat, anélkül, hogy ellenpéldákat néztek volna –, s ennek alapján általánosítjuk pl. a fejformát vagy az illető élettörténetét. Pedig lehet, hogy a nem tolvajoknál is ugyanolyan gyakori az adott fejforma.

A másik fontos mozzanat, hogy a pszichológiát az okság és magyarázat kérdése nemcsak mint tudományt érinti, hanem szeretnénk azt is megérteni, hogy az emberekben hogyan alakul ki a fizikai és az intencionális, szándékalapú hozzáállás és magyarázati rendszer. A megértés és magyarázat klasszikus kettősségében a kontigenciák, korrelációk és oksági modellek viszonyáról is szó van. A korrelációk, a köznapi együttjárások felismerésének jellemzője a naiv szelekció a sokféle együttjárás között. A hasonlóságelv munkál bennünk, amikor az emberek eltéréseiről gondolkodunk. A kövér ember joviális, a sovány meg, miként Caesarral mondatja Shakespeare, „sokat tűnődik, s az ily ember veszélyes”. A tu-

dományos lélektan nagy lépése, amikor elhagyjuk a hasonlóságelvű építkezést. De még így is csak korrelációkhoz jutunk, ahol szintén működik a szelekció. A problémás gyermeknél könnyebben észrevesszük a negatív családi környezetet, s az igazán nehéz feladat ezeket a „köztéri korrelációkat” összekapcsolni a beavatkozásból induló kísérleti módszer adataival (Cronbach 1957. 1975). Megértés és okság kettőssége velünk fog maradni, mind az emberi természet, mind a tudományos bizonyítás lépcsőzetes jellege miatt.

IRODALOM

- Bodor Péter 2002. Konstruktivizmus a pszichológiában. *Buksz*, 14. 67–74.
- Brentano, F. 1911/1994. *Az erkölcsi ismeret eredete*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Brentano, F. 1995. *Descriptive psychology*. London, Routledge.
- Brentano, F. 1982. *Deskriptive Psychologie*. Hamburg, Meiner.
- Bruch, vom R. 1997. A Slow Farewell to Humboldt? Stages in the history of German Universities. In M. Ash (szerk.) *German Universities Past and Future. Crisis or Renewal?* Providence RI, Bergham Books. 3–27.
- Cole, M. 2005. *Kulturális pszichológia: Egy letűnt, majd újraéledő tudományág*. Ford. Rigó Anett. Budapest, Gondolat.
- Cronbach, L. J. 1957. The Two Disciplines of Scientific Psychology. *American Psychologist*, 12. 671–684.
- Cronbach, L. J. 1975. Beyond the Two Disciplines of Scientific Psychology. *American Psychologist*, 30. 116–127.
- Dennett, D. 1998. *Az intencionalitás filozófiája*. Ford. Pap Mária, Pléh Csaba, Thuma Orsolya. Budapest, Osiris.
- Dilthey, W. 1974. *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban*. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Gondolat, 2. kiadás: 2003.
- Dilthey, W. 1977. *Descriptive psychology and historical understanding*. Hague, Nijhoff. (Dilthey 1894 fordítása együtt egy másik dolgozattal.)
- Dilthey, W. 1894. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie. *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Berlin, 2. 1309–1407. Magyarul: Adalékok egy leíró és taglaló pszichológiához. Ford. Erdélyi Ágnes. In Dilthey 1974. 321–467.
- Dilthey, W. 1988. *Introduction to the Human Sciences: An Attempt to Lay a Foundation for the Study of Society and History*. Detroit Mich, Wayne State University Press.
- Ebbinghaus, H. 1896. Über erklärende und beschreibende Psychologie. *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 9. 162–205.
- Erdélyi, Ágnes 1972. Nyelvi kommunikáció és hermeneutika (Gondolatok egy Dilthey-kritikához). *Általános Nyelvészeti Tanulmányok*, 8. 39–52.
- Feest, U. 2007. 'Hypotheses, everywhere only hypotheses!': On some contexts of Dilthey's critique of explanatory psychology. *Studies in History and Philosophy of Biology and Biomedical Sciences*, 38. 43–62.
- Harré, R. 1986. Social sources of mental content and order. In J. Margolis – P. T. Manicas – R. Harré – P. F. Secord (szerk.) *Psychology: Designing the discipline*. London, Blackwell. 91–127.
- Harré, R. 1989. Vigotsky and artificial intelligence: What could cognitive psychology possibly be about? *Philosophical Psychology*, 2. 389–400.

- Harré, R. 1997. Érzelem és emlékezet. A második kognitív forradalom. Ford. Bodor Péter. *Replika*, 25. 141–146.
- Harrington, A. 2000. In defence of *Verstehen* and *Erklären*: Wilhelm Dilthey's Ideas Concerning a Descriptive and Analytical Psychology. *Theory and Psychology*, 10. 435–451.
- Hunt, H. T. 2005. Why psychology is/is not traditional science: The self-referential bases of psychological research and theory. *Review of General Psychology*, 9. 358–374.
- Husserl, E. 1910/1992. *A filozófia mint szigorú tudomány*. Ford. Baránszky Jób László. Budapest, Kossuth.
- Husserl, E. 1972. *Válogatott taulmányai*. Ford. Baránszky Jób László. Budapest, Gondolat.
- Jaspers, K. 1912/1968. The Phenomenological Approach in Psychopathology. *British Journal of Psychiatry*, 114. 1313–1323.
- Jaspers, K. 1913/1963. *General psychopathology*. Chicago, University of Chicago Press.
- Le Guyader, H. 2012. *Penser l'Évolution*. Paris, Imprimerie Nationale.
- Lipps, T. 1903. Einfühlung, innere Nachahmung, und Organempfindungen. *Archiv für die gesamte Psychologie*, 1. 185–204.
- Oakes, G. 1980. History and Natural Science. *History and Theory*, 19. 165–168.
- Pléh Csaba 2008. *A pszichológia örök témái*. Budapest, Typotex.
- Pléh Csaba 2011. *A lélektan a kultúra útjain*. Budapest, Kairosz.
- Popper, K. 1997. *A tudományos kutatás logikája*. Ford. Petri György – Szegedi Péter. Budapest, Európa.
- Rickert, H. 1897/1962. *Science and history: A critique of positivist epistemology*. New York, Van Nostrand.
- Rickert, H. 1899/1986. *The Limits of Concept Formation in Natural Science: A Logical Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ricoeur, P. 1999. *Az értelmezésről*. Ford. Jeney Éva. In Uő. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*. Budapest, Osiris. 232–256.
- Simmel, G. 1892/1977. *The problems of the philosophy of history*. Ford. G. Oakes. New York, Free Press.
- Simmel, G. 2001. *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Novissima Kiadó.
- Spranger, E. 1926. Die Frage nach der Einheit der Psychologie. *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse*. 172–199.
- Spranger, E. 2004. A megértő pszichológia. In Pléh Csaba – Győri Miklós (szerk.) *Okasmányok a kísérleti pszichológia történetéhez*. Budapest, Osiris. 282–292.
- Walker, C. 1995. Karl Jaspers and Edmund Husserl IV: Phenomenology as Empathic Understanding. *Philosophy, Psychiatry, and Psychology*, 2. 247–266.
- Weber, M. 1987. *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapjai*. I–II. Ford. Erdélyi Ágnes. Budapest, Közgazdasági és Jogi Kiadó.
- Weber, M. 1998. *Tanulmányok*. Ford. Erdélyi Ágnes – Wessely Anna. Budapest, Osiris 1998.
- Windelband, W. 1894/1980. Rectorial Address, Strasbourg. *History and Theory*, 19. 169–185. Eredeti forrás: Geschichte und Naturwissenschaft. Straßburger Rektoratsrede. In W. Windelband, *Präliminarien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*. Tübingen, J. C. B. Mohr. 136–160.

Interpretacionizmus, mentális okozás, fizikalizmus és Davidson szintézis-kísérlete

Az analitikus elmefilozófiában a logikai behaviorizmus viszaszorulása után az elme oksági-reprezentációs elméletei, a materialista típusazonosság-elmélet és a funkcionalizmus mellett megjelent egy olyan, Quine, Davidson és Dennett nevével fémjelvezhető értelmezési irány, amit összefoglalóan „interpretacionizmusnak” nevezhetünk. Ezek az elképzelések számos részletben különböztek egymástól, mégis egy csoportba sorolhatók az intencionális terminusokkal kapcsolatos felfogásuk alapján. Az interpretacionisták egyfelől elfogadták Chisholm tézisét, miszerint az intencionális idióma, így a „valamit jelenteni”, illetve a hit, vágy és más propozicionális attitűd terminusokat tartalmazó mondatok redukálhatatlanok a fizikai idiómára,¹ továbbá közös kiindulópontjuk, hogy az intencionális idióma *lényegileg másfajta*, mint a fizikai idióma, amely tényeket ír le, illetve magyaráz. Ahogy például Sellars fogalmaz:

A „...’ azt jelenti, hogy ...” a magja egy olyan egyedülálló beszédmódnak, amely épp annyira különbözik az empirikus tények leírásától és magyarázatától, mint az előírás és az igazolás nyelve (Chisholm–Sellars 1957. 527).

Az interpretacionisták tehát nemcsak azt állították, hogy az intencionális idióma redukálhatatlan a fizikaira, hanem azt is, hogy az intencionális idiómának vannak olyan általános vonásai, amelyekben radikálisan különbözik a fizikai idiómától (éppen annyira, ahogy a leírás és a magyarázat „nyelve” vagy „logikai tere” különbözik az előírás és az igazolás „nyelvétől” vagy „logikai terétől”),

¹ Az intencionális idióma redukálhatatlanságának tézisét általánosan megfogalmazhatjuk úgy, mint ami elveti a logikai behavioristák javaslatát, amely az intencionális mondatok jelentését olyan ún. redukciós mondatokra kívánta visszavezetni, amelyekben kizárólag fizikai terminusok, tehát ingerekre és viselkedésre (beleértve a nyelvi viselkedést) vonatkozó terminusok szerepelnek. Más megfogalmazásban a redukálhatatlansági tézis azt tagadja, hogy inger–viselkedési válasz kondicionálisokból következethetünk intencionális mondatokra (szemben például Carnap 1936, 1938, 1947/1956, 1955, Morris 1946, Ayer 1947 javaslataival). A redukálhatatlansági tézis mellett Chisholm tanulmányok sorában érvelt, lásd pl. Chisholm 1952, Chisholm 1955–56, Chisholm 1957. Chisholm–Sellars 1957.

és az intencionális idióma redukálhatatlansága a fizikai idiómára ezen a lényegi különbségen alapul.

Az interpretacionista elméletek közös feltevése, hogy az intencionális predikátumok tulajdonítása *normatív elvek* alkalmazását feltételezi; ha egy személy intencionális terminusokkal írunk le, hiteket és vágyakat tulajdonítunk neki, akkor az illetőnek tulajdonított propozicionális attitűdöknek meg kell felelniük például „a jóhiszeműség elvének” (charity-principle)² vagy bizonyos racionalitási követelményeknek.³ Ez azt jelenti: egy személy intencionális állapotait nem lehetséges ugyanolyan módon azonosítani, mint a fizikai állapotait. Míg egy személy fizikai állapotai elvben azonosíthatók pusztán a személy viselkedése és a rá ható ingerek alapján, intencionális állapotai, az, hogy mit hisz és mire vágyik, nem. Az intencionális állapotok azonosításához interpretációra van szükség, amely alkalmazza a normatív elveket (a racionalitási, illetve a jóhiszeműségi elveket) a személy viselkedésének értelmezésében. Következésképpen az intencionális állapotok, szemben a fizikai állapotokkal, nem interpretáció-függetlenek, abban az értelemben, hogy a meghatározott tartalmú hittel rendelkezősége feltétele az interpretációs elvek alkalmazása.

Ez nem jelenti azt, hogy szubjektív vagy értelmező-relatív kérdés lenne, hogy egy személynek milyen hitek tulajdoníthatók. A jóhiszeműségi elv, illetve a racionalitási elvek alkalmazása objektíve rögzíti egy személy hiteit, a személynek tulajdonított hitek ugyanazok lesznek, akárki is alkalmazza ezeket az interpretációs elveket. Azonban az, hogy egy személy milyen hitekkel és vágyakkal rendelkezik, nem olyan interpretáció-független tulajdonsága, mint az, hogy mennyi a testsúlya, vagy hogy milyen lelkiállapotban van, ezeknek a fizikai tulajdonságoknak a meghatározottsága ugyanis nem függ interpretációs elvek alkalmazásától.

Az intencionális idióma normativitását minden interpretacionista elfogadja. Ugyanakkor különböző állásponton vannak az intencionális állapotok ontológiájával kapcsolatban, különbözőképpen vélekednek arról, hogy az intencionális és a fizikai idiómák különbözősége mit implikál az intencionális és a fizikai jelenségek viszonyával kapcsolatban. Az alábbiakban Quine, Dennett és Davidson reprezentatív nézeteit emelem ki.

Quine (1960) nézete az intencionális állapotok létezéséről kettős. Egyfelől azt állítja, szigorú értelemben nem léteznek hitek, vágyak és más propozicionális attitűdök. Emellett alapvetően a létezéssel kapcsolatos nézeteire támaszkod-

² A jóhiszeműség elve röviden azt állítja, hogy amikor egy személy nyelvi megnyilvánulásait interpretáljuk, fel kell tételeznünk, hogy az illető hiteinek a többsége igaz. Vö. Davidson 1973.

³ Mint például Dennett 1981/1996. A racionalitási elvek között szerepelnek bizonyos elemi logikai következtetések, például a modus ponens, illetve a cselekvés racionalitását jellemző olyasféle egyszerű elvek, hogy ha valaki p -t szándékozik elérni, és azt hiszi, hogy ehhez q -t kell tennie, akkor *ceteris paribus* q -t fogja tenni.

va érvel. Általánosan szólva, Quine szerint csak azok az entitások valóságosak, amelyeket a világ legjobb tudományos elmélete posztulál. A világ legjobb tudományos elmélete Quine fizikalizmusa szerint a (legjobb) mikrofizikai elmélet, tehát a mikrofizikai entitások léteznek, valamint mindaz, amit meghatároznak. A mikrofizikai tények meghatározzák a makrofizikai tényeket, beleértve a viselkedésekkel kapcsolatos tényeket is, ezek tehát léteznek. A viselkedési tények azonban aluldeterminálják a beszédmegnyilvánulások jelentését, így jelentés mint entitás nem létezik. A jelentés aluldetermináltsága ugyanakkor öröklődik a propozicionális attitűdökre is: a hitek propozicionális tartalmát nem határozzák meg a fizikai tények, azaz a nyelvi viselkedés és a stimulusok (szemben bizonyos logikai behaviorista javaslatokkal, így például Carnap, Ayer vagy Morris bizonyos elképzeléseivel).⁴ Mivel a fizikai tények nem határozzák meg egyértelműen a propozicionális attitűdök tartalmát, így hitek, vágyak és más propozicionális attitűdök szigorú értelemben nem léteznek.

Másfelől viszont Quine szerint az intencionális idióma mégiscsak nélkülözhetetlen az emberi viselkedés leírásában. Ezért kettős mérce alkalmazását javasolja: az intencionális idióma, fogalomrendszer tudományos elméletként, amely a világ végső létezőit ragadja meg, nem jó. Másfelől viszont nem is kell tudományos elméletként értelmezni, az intencionális idióma másfajta célokat szolgál.⁵

Nem mondanék le az intencionális idióma hétköznapi használatáról, és nem állítanám, hogy az intencionális idióma gyakorlati szempontból nélkülözhető volna. Azonban a kanonikus jelölés megkettőzése szükséges. (...) Amennyiben a valóság végső és igaz szerkezetét akarjuk leképezni, akkor a kanonikus jelölés az a szigorú, aszkétikus séma, amely nem ismer (...) propozicionális attitűdöket, kizárólag az organizmusok fizikai alkotórészeit és viselkedését. (...) De ha a kanonikus jelölést úgy értjük, mint ami csak arra szolgál, hogy felszámoljuk vele a verbális zűrzavarokat (perplexities) és logikai dedukciókat eszközöljünk velük, akkor gyakran tanácsos a propozicionális attitűdök idiómáját tolerálni (Quine 1960. 221).

Dennett másképp értelmezi az intencionális állapotok létezését; felfogása Ryle-éhoz áll közel. Mint Haugeland írja Dennetttről:

⁴ Vö. az 1. lábjegyzettel.

⁵ Vö. Quine 1960. 216–221.

»Dennett valószínűleg egyetértene Ryle-lal: Teljesen szabályszerű és helyénvaló dolog azt mondani – egy bizonyos logikai hanghordozásban –, hogy létezik szellem, és azt mondani – másfajta logikai hanghordozásban –, hogy létezik test. De ezek a kifejezések nem a létezés két különböző faját jelzik, mert a 'létezés' nem olyan generikus fogalom, mint a 'színes' vagy az 'ivaros'« (Ryle 1949/1974. 29).⁶

„Haugelandnak igaza van – írja Dennett –, Dennettnek egyet kell értenie, és egyet is értett Ryle-lal, éppen ebben a kérdésben.”⁷

Az intencionális idióma által megragadott jelenségek igenis valóságosak; igaz, a hitek és vágyak azonosítása feltételezi az interpretációs elvek alkalmazását, amit a fizikai entitásoké nem, de ettől még létezik a hitek és vágyak világa, csak éppen másféle értelemben, mint a fizikai entitásoké. Tévedés azt gondolni, hogy a létezés generikus fogalom, kategóriahiba, hogy a test és az elme, a fizikai és az intencionális jelenségek ugyanabban az értelemben valóságosak.⁸

Davidson nézete az intencionális állapotok természetéről az interpretacionizmust egy erőteljesebb realizmussal igyekszik ötvözni. Első megközelítésben úgy tűnik, mintha Dennett nézetéhez állna közel, azaz azt állítaná, az intencionális állapotok valóságosak, csak éppen másféle értelemben, mint a fizikai állapotok. Davidson ugyanis hangsúlyozza a mentális jelenségek valóságosságát és önállóságukat, tehát hogy az intencionális jelenségek normativitásuk és holisztikus jellegük miatt alapvetően különböznek a fizikai jelenségektől. Másfelől azonban felfogása különbözik Dennettétől abban, hogy sokkal inkább névértéken veszi a fizikalista ontológiát. Noha hangsúlyozza a mentális és a fizikai jelenségek alapvető különbözőségét, emellett a mentális és a fizikai *események* (példány)azonosságát is állítja.

A mentális jelenségek interpretacionista megközelítésének legfőbb képviselői az analitikus filozófiában, Quine, Dennett és Davidson mindannyian megpróbálták ötvözni az interpretacionizmust a fizikalizmus valamilyen, egymástól is különbözően értelmezett formájával. A fizikalizmus Quine esetében azt jelenti: azok az entítások léteznek (szigorú értelemben), amelyeket a legjobb tudományos elmélet posztulál, illetve amelyek a legjobb tudományos elméletre redukálhatók, és mivel a világ legjobb tudományos elmélete a mikrofizikai elmélet, ezért a mikrofizikai entítások léteznek, illetve ami ezekre redukálható. Dennett fizikalizmusa abban a tézisében ragadható meg, hogy minden valóságos „viselkedő rendszer” leírható fizikai hozzáállással is (a tervezéses és az intencionális

⁶ Ryle így folytatja: „Az említett kifejezések a »létezik« két különböző jelentését mutatják, némiképp úgy, ahogy az »emelkedik«-nek különböző jelentése van a »vízszint emelkedik«-ben, a »hangulat emelkedik«-ben és az »átlagos életkor emelkedik«-ben (...). Épp ilyen jó vagy éppen rossz vicc lenne azt mondani, hogy léteznek prímszámok és szerdák, vélemények és hajóhadak; vagy hogy létezik emberi test és szellem.” Ryle 1949/1947. 29.

⁷ Vö. Dennett 1987/1989. 348–349.

⁸ Dennett 1987/1989. 348–349.

hozzáállás mellett), Davidsoné pedig abban, hogy szerinte minden entitás (így a mentális entitások is) azonosíthatók fizikai leírással is. Az analitikus interpretacionisták e tekintetben tehát gyökeresen szemben állnak azzal a Dilthey-től kezdődő hermeneutikai hagyománnyal, amely (az analitikus interpretacionistákhoz hasonlóan) az interpretációt a szellemi jelenségek meghatározásának, avagy megértésének konstitutív elemeként értelmezi, erre alapozva azonban a mentális és a fizikai jelenségek természetének alapvető különbségét állítja.⁹

*

Az alábbiakban arra a kérdésre fogok koncentrálni, hogy az analitikus interpretacionizmus hogyan értelmezi a mentális okozás jelenségét. Ez a kérdés önmagában is érdekes, de általánosabb jelentősége is van, tudnillik áttételesen arra a kérdésre is kihat, hogy az interpretacionizmus és a fizikalizmus együtt tartható-e. A fizikalizmus egyik neuralgikus pontja ugyanis a mentális jelenségek oksági hatásának összeegyeztetése a fizikalizmussal. Ilyenformán, ha sikerül alátámasztanom, hogy ennek a problémának a kezelésére az interpretacionistáknak sincs elfogadható javaslatuk, azzal egyben aláásom a mentális jelenségek analitikus interpretacionista értelmezését is.

A problémát, amit a mentális okozás felvet a fizikalisták számára, bevett szokás a túldetermináció vs. mentális jelenségek epifenomenalitásának dilemmájaként megfogalmazni. Ha a mentális jelenségek valóban okságilag hatékonyak fizikai jelenségek előidézésében, ugyanakkor a fizikalizmus alapfeltevése szerint minden fizikai eseménynek van elégséges fizikai oka (a fizikai világ oksági zártságának tézise), akkor úgy tűnik, a mentális jelenségek által okozott fizikai jelenségek túldetermináltak. Az alternatíva az, hogy a mentális jelenségek okságilag hatékonysága illúzió, a mentális jelenségek epifenomének.

Az antinaturalista hermeneutikai és fenomenológiai hagyományban a 19. század vége óta bevett stratégia ezt a problémát arra a tézisére hivatkozva kikerülni, hogy a szellemi jelenségek magyarázatának logikája, ideértve a tudatos emberi cselekvéseket és a kulturális jelenségeket (tehát az objektív vagy szupraindividuális szellem manifesztációit) is, más típusú, mint a természeti jelenségeké. Ennek az általános episztemológiai-tudományelméleti tézisnek egy változata az a nézet, amely szerint a mentális jelenségeknek nem lehet ugyanabban az értelemben oksági képességeket tulajdonítani, mint a fizikaiaknak. E nézet egy jellegzetes megfogalmazása Husserltől:

⁹ A „szellemi” és a „mentális” (avagy „pszichológiai”) jelentése ebben a hagyományban nem esik egybe: a szellemi jelenségekhez tartoznak az egyéni psziché jelenségei mellett az „objektív szellem” vagy kevésbé hegelizálón a „szupraindividuális szellem” (a társadalmi intézmények, műalkotás etc.) jelenségei is.

(Pszichikai) fenoméneknek természetet tulajdonítani, reális alkotórészeiket, kauzális összefüggéseiket kutatni – éppoly tiszta képtelenség, mintha a számok kauzális tulajdonságai, összefüggései iránt érdeklődnénk. Képtelenség, mert olyasvalamit naturalizálnánk, aminek lényege az, hogy léte nem lehet természeti jellegű (Husserl 1911/1972. 147).

Illetve:

Ami az oksági viszonyt illeti, azt kell mondanunk, amennyiben *okságon* azt a függvényjellegű vagy törvényjellegű függést értjük, ami a Természet típusába tartozó perzisztens reális dolgok perzisztens tulajdonságai konstitúciójának korrelátuma, akkor *a lélek vonatkozásában egyáltalán nem beszélhetünk okságról...* A (lélek) olyan létező, amely feltételesen kapcsolódik az élő test bizonyos körülményeihez, a fizikai természet körülményeihez. És, hasonlóképpen, a lélek jellemezhető azon ténnyel, hogy bizonyos lelki események, rendszeres módon, következményekkel járnak a fizikai természetben. De sem az élő test, sem a lélek nem tesz szert ezáltal »természeti tulajdonságokra«, a logiko-matematikai természet értelmében (Husserl 1989. 140).

Úgy is meg lehet ezt fogalmazni, hogy a mentális jelenségek oksági hatását a fizikai világra nem értelmes a természeti okság kategóriáiban leírni, ilyenformán a mentális oksági fizikalista problémája fenti formájában értelmetlen, tudniillik a mentális jelenségekre alkalmazni a fizikai jelenségekre érvényes oksáfgogalmat értelmetlenség.¹⁰

Kétséges azonban, hogy a fizikalista analitikus interpretacionisták számára is ilyen könnyen elintézhető-e ez a probléma. Ha ugyanis az interpretacionizmust az intencionális állapotok metafizikai realista felfogásának tekintjük (ha mégoly „puha” realistának is), akkor mondanunk kell valamit a mentális okozásról, tehát arról, hogy az intencionális állapotok és események hogyan járulnak hozzá a cselekvés okozásához. Ez csak akkor kerülhető el, ha az interpretacionizmust semmilyen értelemben nem tekintjük metafizikai realista felfogásnak, ahogy leginkább Quine értelmezhető. Ha azonban úgy tartjuk, az intencionális állapotok valóságosak, noha más értelemben, mint a fizikaiak, ahogy Dennett és Davidson is gondolja,¹¹ akkor felmerülhet, hogy oksági hatásokról számot kel-

¹⁰ Általános vonásait tekintve hasonló nézeteket képviselt már korábban Dilthey 1894; vagy egy másik hagyományból Ryle 1949/1974 is.

¹¹ Davidson realista a mentális eseményekkel és állapotokkal kapcsolatban, e tekintetben egyértelműen elhatárolja magát Quine álláspontjától. Vö. pl.: „Az anomáliás monizmus nem azt állítja, hogy amikor egy ágensnek mentális eseményeket és állapotokat tulajdonítunk, akkor ezeket pusztán projektáljuk az ágensre; éppen ellenkezőleg, az anomáliás monizmus szerint a mentális események éppen olyan valóságosak, mint a fizikai események, lévén hogy azonosak velük, és a mentális állapotok tulajdonítása éppen ilyen objektív. Quine ábrázolása, miszerint az attitűdtulajdonítások drámai ábrázolások, nem implikálja, hogy ne lenne valami, amit ábrázolnak.” Davidson 1997/2001. 72.

lene adni valahogy. Dennett semmilyen elmélettel nem szolgál a mentális okozásról. A dennetti felfogás távolabbi előzményei, mint például Ryle (1949/1974) nézetei, persze értelmetlennek tekintették az oksági fogalmak alkalmazását a mentális jelenségekre; a naturalista Dennett azonban vélhetően nem osztja ezt az elképzelést.

Quine és Dennett tehát egyáltalán nem foglalkoztak a mentális okozás problémájával, Davidson azonban kidolgozott egy sajátos elméletet. Az alábbiakban ezt az elképzelést fogom részletesen vizsgálni. Tézisem az, hogy Davidson javaslata a mentális okozás értelmezésére nem kielégítő: alapvetően azért, mert a mentális jelenségek természetének interpretacionista jellemzése nem illeszkedik azzal a képpel, ahogy a mentális jelenségeknek a fizikai világra gyakorolt oksági befolyását értelmezi.

Davidson mentális okozás elméletének a fő elemei a következők. (1) Az oksági kapcsolat események közötti redukálhatatlan metafizikai viszony, (2) amelynek fennállása olyan metafizikai tény, amely független attól, hogyan írjuk le az ok- és az okozat-eseményt. (3) A mentális okozás valóságos: bizonyos mentális események okoznak fizikai (vagy más mentális) eseményeket, és (2)-nek megfelelően az ilyen relációk fennállása vagy nem fennállása független attól, hogyan írjuk le az eseményeket. Továbbá (4) minden mentális esemény példányazonos valamilyen fizikai eseménnyel. Ez azt jelenti, minden mentális leírással azonosítható esemény azonosítható fizikai leírással is. (5) A mentális és a fizikai események közötti oksági kapcsolatok, amennyiben a mentális eseményeket fizikai leírással határozzuk meg, fizikai törvények alá vonhatók.¹²

Ez a koncepció a következőképpen kezelné a mentális okozás fizikalista problémáját. (5) A mentális és a fizikai események közötti oksági kapcsolatok, amennyiben a mentális eseményeket fizikai leírással határozzuk meg, fizikai törvények alá vonhatók, így a mentális és fizikai események közötti oksági viszonyok beilleszthetők a fizikai folyamatok oksági-magyarázati rendjébe, ilyenformán a fizikai jelenségek oksági zártsága nem sérül. Másfelől a túldetermináció avagy mentális epifenomenalizmus dilemmát Davidson azzal szándékozik kikerülni, hogy azt állítja, a mentális események nem – mentális vagy fizikai – *tulajdonságaik* révén fejtik ki oksági hatásukat, hanem a mentális események metafizikailag egyszerű *esemény-partikuláréként* okoznak más *esemény-partikulárékat*. (Ha tulajdonságaik révén fejtenék ki oksági hatásukat, akkor nem lehetne kikerülni a túldetermináltság vagy epifenomenalizmus problémát, tudniillik azt a kérdést, hogy a mentális eseményeknek a mentális vagy a fizikai tulajdonságai hatékonyak okságilag.)¹³

¹² Vö. Davidson 1970a/1980.

¹³ Lásd erről Kim és Davidson vitáját. Vö. Davidson 1963/1980, 1970a/1980, 1973a/1980, 1993 és Kim 1990, 1992.

Nos, ez a javaslat véleményem szerint nem tartható. Alapvetően azért, mert a mentális okozás ilyen, a mentális és fizikai események példányazonosságára támaszkodó értelmezése, valamint Davidson interpretacionista felfogása a mentális attitűdökről nem illeszkedik jól egymáshoz: a példányazonossági tézis és „az indokok okok” tézis, amely szerint a cselekvés hitekre és vágyakra hivatkozó magyarázata oksági magyarázat, nem alkotnak koherens koncepciót.¹⁴ Tömören a következők miatt. Davidson szerint (1) az indokok hit-vágy komplexumok, (2) a hitek és vágyak nem események, (3) az okok események. Tehát: az indokok nem okok. Részletesebben, a hitek és vágyak, amelyek a cselekvés indokai, attitűdök. Davidson szerint azonban az attitűdök nem entitások.¹⁵ Az attitűdök a *személy* viselkedésének leírásmódjai, azt jellemzik, ahogy egy személy (mint egység) viselkedését interpretáljuk, illetve ahogy ő maga leírja a viselkedését.

Azonban az, hogy egy személynek milyen hitei és vágyai vannak, nem olyan interpretáció-független tulajdonsága, mint az, hogy milyen testmozgásokat végez, vagy hogy milyen agyállapotban van. Más szóval az, hogy egy személy milyen hitekkel és vágyakkal rendelkezik (pontosabban fogalmazva, hogy milyen hitek és vágyak tulajdoníthatók neki), nem *empirikus tény* a személy állapotával kapcsolatban, Davidson felfogása szerint. Miért?

Egyfelől pusztán a közvetlenül megfigyelhető empirikus adatok, a nyelvi viselkedés és a stimulusok nem elégségek ahhoz, hogy meghatározott tartalmú attitűdöket tulajdoníthassunk egy személynek, ehhez szükség van az interpretációs elvek alkalmazására. Másfelől maguk az interpretációs elvek nem empirikus tényeket fejeznek ki. Nem arról van szó, hogy *az interpretációs elvek tényeket fejeznének ki az intencionális állapotokkal rendelkező lények általános természetével* kapcsolatban. Azt, hogy az emberek hiteinek többsége igaz, illetve hogy követnek bizonyos elemi racionalitási elveket, nem empirikus módszerekkel, megfigyelések, induktív következtetések alapján fogadjuk el Davidson szerint. Nem az emberek (nyelvi és nem-nyelvi) viselkedésének és a rájuk ható ingereknek a megfigyelésére alapozva fogadjuk el ezeket az általános kijelentéseket a hitekről és vágyakról, hanem a viselkedés értelmezésében, a viselkedést magyarázó hitek és vágyak meghatározásához *előfeltételezzük* őket. A hitekkel és más attitűdökkel rendelkezés tehát nem olyan tulajdonsága a személyeknek, mint a fizikai tulajdonságaik, például az agyi-idegrendszeri tulajdonságaik.¹⁶ Ezért Da-

¹⁴ Vö. Davidson 1963/1980.

¹⁵ Vö. pl. Davidson 1999. 654.

¹⁶ Vö. „Nincsenek szigorú pszichofizikai törvények, a mentális és a fizikai séma lényegileg különböző (disparate) elköteleződése miatt. A fizikai valóság egyik jellegzetessége, hogy a fizikai változást meg lehet magyarázni olyan törvényekre hivatkozva, amelyek azt más fizikailag leírt változásokkal és feltételekkel kapcsolják össze. A mentális szféra egyik jellegzetessége, hogy a mentális jelenségek tulajdonítása meg kell hogy feleljen az individuum indokai, hitei és intenciói hátterének. Nem lehetséges szoros kapcsolat a szférák között, ha mindkét szféra esetében fenn akarjuk tartani evidenciáik megfelelő (egymástól különböző) forrását” (Davidson 1970a/1980. 222). Részletesebben Davidson 1970a/1980. 219–223.

vidson felfogása alapján *nem is értelmes* az attitűdök és az agyállapotok *korrelációjáról* beszélni, ez, ha fogalmazhatunk így, kategóriahiba.

De hogyan értsük akkor a mentális és a fizikai okok példányazonosságának a tézisé, miszerint vannak mentális ok-események, amelyek azonosak fizikai ok-eseményekkel? Milyen eseményekre vonatkozhat Davidson tézise?

Felmerülhet, hogy noha a hitek és vágyak nem események, a hitek és vágyak *manifesztálódása* lehet esemény. Gondolhatjuk úgy, hogy ezt az elképzelést ki lehet bontani az állandó (standing) és a manifesztálódó (occurrent) hitek és vágyak megkülönböztetésére támaszkodva. Eszerint az állandó hitek és vágyak diszpozíciók, amelyek bizonyos körülmények között manifesztálódnak, például valamilyen észlelési esemény hatására, vagy amikor hirtelen eszünkbe jut valami. De közelebbről hogyan értelmezzük a hiteket és vágyakat mint diszpozicionális állapotokat? A materialista típusazonosság-elmélet a hiteket mint diszpozíciókat úgy értelmezi, ahogy a diszpozicionális fizikai tulajdonságokat, tudniillik valamilyen mögöttes kategoriális tulajdonsággal azonosítja őket. A törékenység diszpozicionális tulajdonságot például valamilyen anyagszerkezeti tulajdonsággal azonosítja (egy tárgy összetörését, azaz törékenységének manifesztációját a tárgyra gyakorolt valamilyen erőhatás, például egy ütés és az anyagszerkezeti tulajdonság együtt okozza). Ez az elképzelés azonban nem egyeztethető össze Davidson nézetével, hiszen Davidson szerint nem értelmes a(z állandó) hiteket és vágyakat agyállapotokkal azonosítani. Mint írja: „A hitek és vágyak (véleményem szerint) nem kicsi entitások az agyban” (Davidson 1970a/1980. 222). Ha pedig az állandó hitek nem azonosíthatók meghatározott agyállapotokként, akkor a hitek oksági szerepe a cselekvések okozásában sem értelmezhető a fenti analógiával, a hitekkel és vágyakkal azonos agyállapotok oksági képességeinek manifesztálódásaként.

Egy másik elképzelés szerint, ahogy a mentális eseményeket cselekvések okaiként értelmezhetnénk, hit- és vágy-attitűdjeink maguk nem események, *megváltozásuk* azonban esemény. Tegyük fel például, hogy az a szándékom, elutazom valahova a 6 óraker induló vonattal. Továbbá azt hiszem, ehhez hamarosan el kell indulnom a pályaudvarra, és ezért szándékozom is hamarosan elindulni a pályaudvarra. Kisvártatva azonban észlelem, hogy már túl késő van, vagy eszembe jut, hogy valamit még el kell intézнем, mielőtt elutaznék, és ezen mentális események hatására rájövök, hogy már nem érem el a vonatot. Emiatt megváltozik az a szándék-attitűdöm, hogy hamarosan a pályaudvarra menjek. A probléma az, mint Davidson is rámutat, hogy ezt az attitűdváltozást csak metaforikusan érthetjük eseményként. Tudniillik ha maguk az attitűdök nem entitások, akkor az attitűdök megváltozása sem lehet entitás. Mint írja: „mivel a hitek és vágyak nem entitások, csak metaforikus értelemben beszélhetünk a megváltozásukról, és ennek a metaforának a kiterjesztése, mondhatni, okként és okozatként beszélni róluk” (Davidson 1970a/1980. 222). De ha így van, akkor az attitűdváltozás nem egy szó szerinti értelemben vett mentális esemény, amire vonatkozhatna a példányazonossági tézis.

Egy harmadik lehetőség lehetne esetleg, hogy bár az attitűdök nem események, de az, hogy a személy megfelelő attitűdökkel rendelkezzen (azaz olyan állapotban legyen, aminek az alapján az interpretációs elveket alkalmazva megfelelő – tudniillik a cselekvést magyarázó – hitek és vágyak tulajdoníthatók neki), szükséges feltétele annak, hogy mentális események (tudniillik észlelések vagy gondolati aktusok) fizikai eseményeket, cselekvéseket okozhassanak.

Ezen elképzelés mellett szól, hogy pusztán a mentális eseményekre hivatkozni nem elégséges a pszichofizikai oksági kapcsolatok leírásában, a megfelelő hit-, vágy-attitűdökre is szükség van. Vegyünk az előzőhöz hasonló példát. Tegyük fel, az a szándékom, hogy elutazom a 6 órás vonattal, és azt hiszem, ennek kivitelezéséhez $\frac{1}{2}$ 6-kor el kell indulnom a pályaudvarra. $\frac{1}{2}$ 6-kor észlelem, hogy $\frac{1}{2}$ 6 van (ránézek az órára), és elindulok a pályaudvarra. Nyilvánvaló, hogy pusztán az az esemény, hogy észlelem, mennyi idő van, nem elégséges annak az oksági magyarázatához, hogy elindultam a pályaudvarra; a magyarázatban hivatkozni kell arra a szándékomra is, hogy a 6 órás vonattal elutazzak, illetve arra a hitemre is, hogy ehhez $\frac{1}{2}$ 6-kor el kell indulnom a pályaudvarra.

Azonban ez a javaslat is hasonló okokból problematikus, mint az előzők. Nevezetesen: a cselekvés pszichofizikai oksági magyarázatában szereplő „mentális ok” fogalma, ti. a hit-vágy-észlelés komplexum olyan „korcs fogalom”, amelynek az elemei nem ugyanabba a kategóriába tartoznak; így homályos, valójában miféle dologról is van szó.

Felvethető esetleg, hogy bár a hit- és vágy-attitűdök nem azonosíthatók (mert nem korrelálhatók értelmesen) agyállapotokkal, ettől még fennáll, hogy a partikuláris pszichofizikai okozási folyamatokban a személy azon állapota „mögött” vagy „mellett”, amelynek az alapján a meghatározott hitek és vágyak tulajdoníthatók neki, valamilyen agyállapotban is van, és ez az agyállapot okságilag közreműködik a cselekvés okozásában.

Nos, egy ilyen minimális fizikalizmust mindenképpen el kell fogadni, ha ki akarjuk zárni, hogy a pszichofizikai oksági kapcsolatokat tisztán mentális okok és fizikai okozatok közötti közvetlen kapcsolatokként értelmezzük. De ha csak ennyi Davidson fizikalizmusának a tartalma, akkor nem világos, mennyiben nyújtja a pszichofizikai okozás fizikalista értelmezését.

Ugyanis: a cselekvés pszichofizikai oksági magyarázata és a hit-vágy-észlelés komplexum „mögötti” agyi állapotokra hivatkozó fizikai oksági magyarázata között a mentális ok és a fizikai ok közötti korreláció értelmetlensége miatt nincs kapcsolat. Ez azt jelenti, a minimális fizikalizmus egyáltalán nem járul hozzá a pszichofizikai oksági kapcsolat magyarázatához. A minimális fizikalizmus olyan természetlen doktrína, amely nem alapoz meg többet, mint ami explicite benne van a meghatározásában, tudniillik hogy a pszichofizikai oksági kapcsolatok kivitelezésében valamilyen agyállapotok valahogyan közreműködnek.

De Davidson felfogása, amely szerint az indokok okok, valamint a mentális események példányazonosak fizikai eseményekkel, ennél tartalmasabb értel-

mezést ígért a pszichofizikai oksági kapcsolat fizikalista értelmezésére. Hogy világosabb legyen a minimális fizikalizmus termékletlensége, vessük össze más javaslatokkal a pszichofizikai okozás fizikalista értelmezésére. Egyfelől a redukcionista típusazonosság-elmélet szerint a mentális állapot típusok azonosak agyi állapot típusokkal, következésképp a pszichofizikai oksági folyamatok típusazonosak bizonyos agyi folyamatokkal. Másfelől az olyan nem-redukcionista fizikalista elméletek szerint, amelyek csak a pszichofizikai példányazonosságot tartják fenn, a típusazonosságot nem, a pszichofizikai oksági folyamatok példányazonosak bizonyos agyi oksági folyamatokkal. Davidson minimális fizikalizmusa szerint azonban sem típus-, sem példányazonosság nem áll fenn a pszichofizikai oksági kapcsolatok és az agyi oksági folyamatok között. A cselekvés pszichofizikai és fizikai oksági magyarázata között így nincs semmilyen kapcsolat.

*

Foglaljuk össze az eddigieket, illetve idézzük fel újra kissé a kontextust is. Davidson az „Actions, Reasons and Causes” (1963) című tanulmányában amellet foglalt állást, a hermeneutikai eredetű és a késői Wittgensteinhez is kapcsolódó hagyománnyal szemben, hogy „az indokok okok”, a hitekre és vágyakra hivatkozó magyarázatok lehetnek oksági magyarázatok. Ennek a davidsoni javaslatnak a következményei szerteágazóak, az egyik mindenesetre az volt, hogy megnyitotta az utat a hitek és vágyak redukcionista materialista értelmezése számára,¹⁷ amennyiben hatásosan érvelt amellet, hogy a racionalizáló magyarázatok lehetnek oksági magyarázatok, és így nem eleve értelmetlen (fogalmi ellentmondás) a hitek és vágyak és a fizikai állapotok kapcsolatára vonatkozó kérdés. Davidson azonban nem volt redukcionista: az anomáliás monizmus tanával (1970a/1980) olyan nézetet akart kifejteni, amelyik nem redukcionista a mentális jelenségekkel kapcsolatban, ugyanakkor összeegyeztethető a fizikalizmusmal; a mentális-fizikai típusazonosság elvetése egyfelől (a mentális és a fizikai predikátumok azonosítási kritériumainak „lényegi különbözősége” miatt),¹⁸ a mentális és fizikai eseménypéldányok azonosságának a fenntartása másfelől, ezt a célt próbálta beteljesíteni. A fenti vizsgálat, azt hiszem, megmutatta, hogy ezt a célkitűzést nem sikerült elérni. Mégpedig azért nem, mert Davidson más nézetei, jelesen a mentális attitűdök interpretacionista értelmezése, nem teszi lehetővé a hitek és vágyak példányazonosítását sem agyi állapotokkal. Emiatt viszont homályos, mi is lenne a pszichofizikai oksági kapcsolatok fizikalista értelmezésének a tartalma. A minimális fizikalizmus, ami csak annyit állít, hogy

¹⁷ A redukcionista materializmus legrészletesebben kidolgozott korabeli elmélete Armstrong 1968 volt.

¹⁸ Vö. a 15. lábjegyzettel.

a pszichofizikai oksági kapcsolatoknak van valamilyen fizikai-agyi bázisuk, összefér Davidson interpretacionizmusával, azonban semmilyen magyarázóerővel nem bír a pszichofizikai oksági kapcsolatok és az ezek bázisát képező fizikai-agyi folyamatok viszonyáról.

IRODALOM

- Ayer, Alfred Jules 1947. *Thinking and Meaning*. London, H. K. Lewis.
- Armstrong, David 1968. *A Materialist Theory of Mind*. London, Routledge.
- Carnap, Rudolf 1936/1972. Jelentés és ellenőrizhetőség. Ford. Altrichter Ferenc. In Altrichter Ferenc (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest, Gondolat.
- Carnap, Rudolf 1938. The Logical Foundations of the Unity of Science. *International Encyclopedia of Unified Science* Vol. I. Chicago, The University of Chicago Press. 42–62.
- Carnap, Rudolf 1947/1956. *Meaning and Necessity*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Carnap, Rudolf 1955a. Meaning and Synonymy in Natural Languages. *Philosophical Studies* 6/3. 33–47.
- Chisholm, Roderick M. 1952. Intentionality and the Theory of Signs. *Philosophical Studies* 3/4. 56–63.
- Chisholm, Roderick M. 1955–1956. Sentences About Believing. *Proceedings of the Aristotelian Society* (New Series) 56. 125–148. Újranyomva in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 2. 125–148.
- Chisholm, Roderick M. 1957. *Perceiving. A Philosophical Study*. Ithaca, Cornell University Press.
- Chisholm, Roderick M. – Sellars, Wilfrid S. 1957. Intentionality and the Mental: A Correspondence. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 2. 507–539.
- Davidson, Donald 1963/1980. Actions, Reasons, and Causes. In *Essays on Action and Events*. Oxford, Clarendon Press.
- Davidson, Donald 1970a/1980. Mental Events. In *Essays on Action and Events*. Oxford, Clarendon Press.
- Davidson, Donald 1973a/1980. The Material Mind. In *Essays on Action and Events*. Oxford, Clarendon Press.
- Davidson 1973b/1980. Radical Interpretation. In *Essays on Action and Events*. Oxford, Clarendon Press.
- Davidson, Donald 1993. Thinking Causes. In John Heil – Alfred Mele (szerk.) *Mental Causation*. Oxford, Clarendon Press.
- Davidson, Donald 1997/2001. Indeterminism and Antirealism. In *Subjective, Intersubjective, Objective*. Oxford, Clarendon Press.
- Davidson, Donald 1999. Reply to Bruce Vermazen. In Lewis E. Hahn (szerk.) *The Philosophy of Donald Davidson*. Chicago–La Salle, Open Court.
- Dennett 1981/1996. Az igazhívők és az intencionális stratégia sikerének forrásai. In Pléh Csaba (szerk.) *Kognitív tudomány*. Ford. Thuma Orsolya. Budapest, Osiris.
- Dennett, Daniel C. 1987/1989. Mid-Term Examination: Compare and Contrast. In *The Intentional Stance*. Cambridge MA, MIT Press.
- Husserl, Edmund 1911/1972. *A filozófia mint szigorú tudomány* (részletek). Ford. Baránszky Jób László. In *Válogatott tanulmányok*. Budapest, Gondolat.
- Husserl, Edmund 1913. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch. Halle, Max Niemeyer.

- Husserl Edmund 1989. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy, Second Book. Collected Works*, Vol. 3. Ford. Richard Rojcewicz – André Schuwer. Dordrecht, Kluwer.
- Kim, Jaegwon 1990. Explanatory Exclusion and the Problem of Mental Causation. In Enrique Villanueva (szerk.) *Information, Semantics, and Epistemology*. Oxford, Blackwell.
- Kim, Jaegwon, 1992. Multiple Realization and the Metaphysics of Reduction. *Philosophy and Phenomenological Research* 52. 1–26.
- Morris, Charles W. 1946. *Signs, Language and Behavior*. New York, Prentice-Hall.
- Quine, Willard Van Orman 1948/2002. Arról, hogy mi van. Ford. Eszes Boldizsár. In *A tapasztalattól a tudományig*. Budapest, Osiris.
- Quine, Willard Van Orman 1960. *Word and Object*. Cambridge MA, MIT Press.
- Ryle, G. 1949/1974. *A szellem fogalma*. Ford. Altrichter Ferenc. Budapest, Gondolat.

Újraértelmezés a fiókban Heidegger náciizmuskritikája 1935–1940*

Amikor Heidegger elvállalta a freiburgi egyetem rektorságát és belépett az NSDAP-ba, politikai elmélettel még egyáltalán nem rendelkezett. A ma rendelkezésre álló források alapján már tudjuk, hogy Heidegger 1933 előtt is figyelemmel kísérte a németországi politikai fejleményeket, és – amint Bultmannhoz írt leveléből kiderül¹ – már 1932-ben is a nációkra szavazott. Mégis ha Heidegger 1933 előtt írt filozófiai munkáit vizsgáljuk,² nyomát sem találjuk a politikai aktivizálódás közvetlen szellemi előkészítésének,³ politikafilozófiai megfontolásoknak.⁴

Heidegger a döntését követően azonban azonnal hozzálátott politikafilozófiai pozíciójának kidolgozásához. Az első néhány évben, kb. 1933–34-ben⁵ a filozó-

* A tanulmány megírását az OTKA 100922 számú projektje támogatta.

¹ Bultmann/Heidegger 2009. 191 sk.

² Vö. GA 34, GA 35.

³ E kérdést nem szabad összekeverni azzal a problémával, hogy Heidegger 1933 előtti filozófiájában, elsősorban a *Lét és idő*ben található-e olyan kezdemények, melyek magyarázzák a politikai bevetést (vö. Gedő/Schwendtner 2007).

⁴ 1932 nyári szemeszterén Heidegger a nyugati filozófia kezdetéről, Parmenidészről és Anaximandroszról tart előadást, melynek van ugyan egy közbeiktatott része, melyben az akkori szituáció is szóba kerül, ám itt sem politikai jellegű a kérdésfelvetés, épp ellenkezőleg. Heidegger például – némileg meglepő módon – elhatárolja magát a generációra való hivatkozástól, mint írja: „Mostanában szokásossá vált, hogy az emberek magukról mint egy generáció tagjáról beszéljenek. Az önmagunkra bámulás most generációs módon történik. [...] Ez a gátlástalan, majomszerű vájkálódás a saját generáció körül [...] lassanként gyomorforgatóvá válik.” (GA 35. 44.) Heidegger szerint az akkori szituáció megértéséhez Nietzsche, illetve a görög kezdetek ismétlődő újragondolásán keresztül visz az út. „Ha a nyugati filozófia kezdetét akarjuk felkeresni, akkor ez azt jelenti: a létkérdést mint az egzisztenciánk lehetőségének alapját kérdezzük újra, azaz azt úgy kérdezzük, hogy ezzel a kezdeti kezdetet együttkezdjük.” (GA 35. 100.)

⁵ Nehéz pontos határvonalat húzni Heidegger pozitív elfogadó és kritikusan szemben álló viszonyulása közé. Az elidegenítő hatások egymás után érték: a félresikerült rektori időszak Heidegger lemondásával végződött, a hosszú kések éjszakája minden bizonnyal visszahőkölésre készítette a filozófust, a 30-as évek második felére pedig már egyértelműen kritikusan szemlélte a kialakult rendszert. Más kérdés, hogy ennek nyilvánosan nem adott hangot, a pártból nem lépett ki, s egyáltalán, rendkívül óvatosan viselkedett.

fus törekvései részben arra irányultak, hogy a saját filozófiai elméletével aktívan kapcsolódjon be Németország átalakításába, ő maga szeretne volna szállítani a szellemi muníciót a változásokhoz.⁶ Erőfeszítéseinek középpontjába egy államelmélet kidolgozása került: olyan nevelő államnak a létrehozását akarta előkészíteni, mely a német egyetem átalakításán alapul, és a német nép radikális átnevelését irányozza elő.⁷ E törekvései csak rövid életűek voltak, amint elvesztette bizalmát a kialakuló náci rendszerben, úgy vált számára értelmetlenné egy pozitív államelmélet kidolgozása.

1935–36-tól kezdve az írásaiban fokozatosan a kijózanodás, a csalódás és az egyre markánsabbá váló kritikai gondolkodás válik jellemzővé. A legfontosabb és legkritikusabb írásai ebből az időből nem az előadásjegyzetei, bár azok is sok utalást tartalmaznak, hanem azok a nagy, közvetlenül az íróasztalfióknak szánt kéziratok, melyek Heidegger késői filozófiájának kidolgozását is adják. Filozófiai jelentőségét illetően kimagaslik ezek közül a 1936–38-ban született *Beiträge zur Philosophie. Vom Ereignis* címet viselő kézirat (GA 65), mely már a nácizmuskritika fő körvonalait is tartalmazza; ez utóbbi szempont vonatkozásában talán legfontosabbak a *Die Geschichte des Seyns*, valamint a *Koinon. Aus der Geschichte des Seyns* címet viselő kéziratok (GA 69), illetve a *Besinnung* című nagy terjedelmű kézirat (GA 66), melyek mind 1938 és 1940 között születtek meg.⁸

A kibontakozó kritikát ugyanakkor – véleményem szerint – nem lehet elválasztani Heidegger filozófiai fordulatától, a nácizmus kritikája szerves részét képezi a késői Heidegger léttörténeti gondolkodásának. E fordulatnak sok előzménye van 1933 előtti szövegekben, például a már említett 1932-es előadásokban, ám a 30-as évek második felében összekapcsolódott a két feladat: saját politikai kudarcával és magával a nemzetiszocializmussal való filozófiai szembenézés és a *Lét és idő* megfeneklett vállalkozása után új filozófiai orientáció kidolgozása. E tanulmány arra tesz kísérletet, hogy egyfelől rekonstruálja Heidegger nácizmuskritikáját, másfelől megmutassa, hogy e kritika miként illeszkedik a filozófus késői gondolkodásába.

I. LÉTTÖRTÉNETI GONDOLKODÁS A KÉSŐI HEIDEGGERNÉL

Heidegger gondolkodói útjának egyik vezérmotívumát abban a törekvésben találhatjuk meg, hogy a kifulladásnak és kiüresedőnek tekintett nyugati tradíciót újraalapítsa, mégpedig úgy, hogy e tradíció eredeti alapítását kritikai módon újragondolja, és egyben megismételje. *Alapítás mint ismétlés* – e motívum meg-

⁶ Heidegger szándékáról, hogy „a vezért vezesse” („den Führer führen”) lásd mindenekelőtt Pöggeler hasonló című cikkét (Pöggeler 1992).

⁷ Vö. Schwendtner 2013.

⁸ Figyelemre méltó, hogy a legélesebb nácizmuskritika a Hitler-rezsim legnagyobb sikereinek idejére esik.

határozó Heidegger egész gondolkodói pályáján: a fiatal Heidegger Arisztotelész filozófiáját próbálta a jelenkor filozófiai erőfeszítéseibe bevonni. Az 1933-as politikai szerepvállalást is úgy lehet értelmezni, mint amely a német állam újraalapítását a görög polisz ismétlésének fogja föl, az államot nevelőállamként szeretné felépíteni, amely a németiséget azzá tehetné a Nyugat számára, amit az elmúlt 2500 évben a görögség jelentett. A cél Heidegger számára itt is a Nyugat megmentése,⁹ mivel úgy látja, hogy a görögök által alapított tradíció kimerült, új alapításra van szükség, melyet – a német nép „történelmi kiválasztottságának”¹⁰ feltételezésével – a német állam tud megvalósítani.

Heidegger filozófiai fordulatát, mely a harmincas évek közepén, azaz éppen a nácizmustól való eltávolodás és az arra való filozófiai reflexió idején zajlott le, úgy értelmezhetjük, mint amely a Nyugat újraalapítását kitolja az ismeretlen jövőbe, az állami, hatalmi kísérletet alapvetően tévesnek tekinti, a politika helyett újra a filozófusok és a költők kezébe teszi ennek az újraalapításnak az előkészítését és majdani megvalósulását. Az egész koncepció mentes a korábbi aktivizmustól, épp ellenkezőleg az a szemlélet vezet, hogy egy olyan „léttörténetbe” ágyazottan létezik az emberiség, amelyben maga a lét története a meghatározó. A lételhagyottság (Seinsverlassenheit) kifejezés jól jelzi ezt a fordulatot: a történelem során a lét fordult el tőlünk, mi, emberek e nálunk erősebb történésben egzisztálunk, s előkészülhetünk ugyan a változásra, de azt nem kikényszeríthetjük ki.

E filozófiai fordulattal a nácizmus vonatkozásában döntő átrendeződés következik be. Míg Heidegger 1933-as politikai aktivizálódásának alapja az a feltételezés volt, hogy a német állam újraalapítása a Nyugat szellemi megújítását is kikényszerítheti, addig a harmincas évek során történt gondolat-fordulat eredményeképpen arra jut, hogy e kikényszerítési kísérlet éppen a létfelejtésnek része, amely lényegileg tartozik össze a bolsevizmussal és a liberális kapitalizmussal. Az újraalapítást nem lehet és nem szabad kikényszeríteni, csak a szellemi előkészítés marad a jelenkori gondolkodók számára.

A léttörténeti gondolkodást a következőkben néhány alapfogalom segítségével vázoljuk föl: az első és másik kezdet (Anfang), az y-nal írt lét (Sein),¹¹ az esemény (Ereignis) és a létfelejtés (Seinsvergessenheit) fogalmairól lesz szó.

⁹ Heidegger az élettér-elmélettel kapcsolatban már 1934-ben is szkeptikusnak mutatkozott (vö. *HJ* 4. 79. skk.) és mindvégig a népek önrendelkezésében, nem pedig a háborúban hitt (vö. *GA* 16. 151 sk., 280 sk., 299. 304, 307, 332 skk.), a második világháború kitörését is szomorúan fogadta (Bultmann/Heidegger 2009. 201, *MLS*. 205 sk., Kisiel 2009. 129). A németeknek ugyanakkor 1945 után is kivételes helyet tulajdonított a Nyugat sorsában, e helyet azonban csak akkor értelmezhetjük megfelelően, ha a metafizikai-filozófiai perspektívát tekintetbe vesszük.

¹⁰ Habermas kifejezése (Habermas 1984. 71); úgy vélem, ez esetben a kérlelhetetlen kritikusként pontosan sikerült Heidegger kulturális nacionalizmusának lényegét megragadnia (vö. még Habermas 1984. 67).

¹¹ A magyarítás ebben az esetben különösen nehéz, ezért a német szót fogom alkalmazni, ha létről írok, akkor a Sein-ről van szó.

II. ELSŐ ÉS MÁSIK KEZDET (ERSTER UND ANDERER ANFANG)

Heidegger a „léttörténeti gondolkodást” (vö. *GA* 65. 1. 84. 431. 436 skk.), melyet „kezdeti gondolkodás”-nak is nevez (anfängliches Denken, *GA* 65. 26. 58. 64 sk., 197), „az első még visszanyerendő kezdet és kibontakoztatásra váró másik kezdet közötti vitának (Auseinandersetzung)” (*GA* 65. 58) tekinti. Az első és a másik kezdet sarokpontjai tagolják a Nyugat történelmét. E kezdeteket kifejezetten történelemalapításként (Geschichtsgründung, *GA* 65. 486) kell értenünk. Ennek megfelelően a kezdeti gondolkodás tétje igen nagy Heidegger számára, nem kevesebbről, mint az ember teljes átváltozásáról (völlige Verwandlung des Menschen, *GA* 65. 113, vö. még *GA* 65. 84, 338, 439 sk., 475), egy lényegileg más történelem alapításáról van szó.¹²

Az első kezdetet, mint jól ismert, a korai görög gondolkodás, Anaximandrosz, Héralkeitosz, Parmenidész filozófiája jelenti Heidegger számára. E gondolati teljesítmény részben olyan alapszavak megalkotásában mutatkozott meg, mint a phüszisz, a logosz, az alétheia.¹³ A másik kezdet mibenléte sokkal elmosódottabb, Heidegger a messi jövőbe helyezi¹⁴ a másik kezdet bekövetkeztét, a saját feladatát az előkészítésében látja: az első kezdet filozófusaival való vita (Auseinandersetzung) kibontakoztatásában, a lét gondolása történeti folyamatának ábrázolásában,¹⁵ vagyis a léttörténet (Seynsgeschichte) vizsgálatában, a létfelejtés és a technika értelmezésében, a költészet, a nyelv, a lakozás gondolkodói feltárásában.

III. SEYN, SEYNSGESCHICHTE

Az y-nal írt lét (Seyn) megkülönböztetése a i-vel írt léttől (Sein) – még a Heideggerhez közel álló értelmezők köreiből is – sokszor értetlenséget váltott ki, pedig e különbség előzménye már a *Lét és időben* is megtalálható. A *Lét és időben* ugyanis egyfelől a lét mindig valamely létező léte,¹⁶ másfelől azonban a mű vezető kérdése az általában vett lét értelmének feltárására irányul.¹⁷ A konkrét létező léte esetében a létmegértés annak a tapasztati játéktérnek a létrejöttét jelenti,

¹² „Az eljövendő történelem (die künftige Geschichte) mint a Seyn történelme az ő igazságának alapításával veszi kezdetét” (*GA* 69. 31).

¹³ Vö. ezzel kapcsolatban Vajda 1993. 65–96, Marx 1961. 135–162.

¹⁴ „Az ilyen gondolkodásnak 200 évre előre kell gondolkodnia, hogy az első németek ráeszméljenek a Seyn igazsága és a létező elsivatagosodott elsőbbsége közötti döntés világló helyére” (*GA* 69. 86). E sorokból az is kiderül, hogy a nemzetiszocializmustól való elfordulás nem jelenti azt, hogy Heidegger a németek kitüntetett filozófiai-világtörténelmi pozíciójáról lemondott volna.

¹⁵ A filozófia története fő korszakainak ábrázolásáról van szó.

¹⁶ „A lét mindenkor egy létezőnek a léte” (*SZ.* 9, magyarul: 24).

¹⁷ „[E]z az ontológia a kardinális problémát, az általában vett lét értelmének kérdését veszi célba” (*SZ.* 37, magyarul: 55. vö. még *SZ.* 13, 15, 17, 183, 196, magyarul: 29, 31, 34, 215, 230).

amely lehetővé teszi, hogy az illető dologgal bánni tudjunk, viszonyulhassunk hozzá, tudományosan vizsgálhassuk stb. A lét mint olyan értelmezése viszont különböző létmódok tagolódását és egységét firtatja, azt a perspektívát szeretné kidolgozni, ahonnan értelmesen újragondolhatóak olyan kérdések, mint hogy mi az ember, milyen létmódot tulajdoníthatunk a matematikai tárgyaknak stb.

A Seyn megkülönböztetése a létre mint olyanra vonatkozó kérdést viszi tovább, többek között azzal a fontos különbséggel, hogy a késői Heidegger a Seyn szintjét eredendően történetinek tartja, vagyis arra a kérdésre, hogy miként tagolódik a lét létmódokra, miként „van” az ember, a szám, az állat stb., úgy felelhetünk, ha egy-egy történeti korszak létértelmezését tárjuk föl. A Seyn történelemként van, vagyis egy-egy történelmi korszak alaplátásmódját határozza meg, az alapmintázatot nyújtja a konkrét létmegértés, azaz az egyes dolgok megértése, használata, kutatása számára.

IV. ESEMÉNY (EREIGNIS)

Az „Ereignis” fogalmát csak jobb híján próbálom az esemény kifejezéssel fordítani, hiszen a német szó a közvetlen jelentésén túl a sajátja is utal, vagyis saját-tá tevő, elsajátító történészként, eseményként lehet érteni a fogalmat.¹⁸ Az esemény nem kényszeríthető ki Heidegger szerint, nincs olyan módszertani eljárás, vagy akár egzisztenciális fordulat, melynek eredményeképpen szükségképpen bekövetkezik. Az esemény bekövetkezte ugyanakkor sorsdöntő a nyugati történelem szempontjából. Az esemény valójában a Seyn története; Heidegger úgy fogalmaz, hogy „das Seyn west als das Ereignis” (GA 65. 236), vagyis a Seyn eseményként van/lényegül.

Az esemény természetesen nem következhet be az ittlét (Dasein) nélkül. Heidegger történeti dimenzióba helyezi a Seyn és az emberi ittlét találkozását az eseményben. „A Seyn történelmében az ember a saját lényegében lesz megszólítva és felszólítva (angesprochen) ezen igény (Anspruch) megválaszolására a Seyn igazságának módján” (GA 71. 191). A Seyn és a történeti ember kapcsolatát a megszólítás mintájára gondolhatjuk el. Az ember oldalán nagyon lényeges a nyitottság, a megfelelő hangoltság, az éberség (Wachsamkeit), melyek lehetővé tehetik, hogy egyáltalán megtörténhessen a Seyn tapasztalata és elgondolása, ám e nyitottság és készenlét nem elegendő, a Seyn-t mint eseményt nem lehet kikényszeríteni. Az emberi létet a késői Heidegger sokkal passzívabbnak ábrázolja, mint korábban, talán még azt is megfogalmazhatjuk, hogy az 1933-as aktívizmussal szemben a másik végletbe csap át a heideggeri felfogásmód.

¹⁸ Fehér M. István Heidegger-monográfiájában nem fordítja le, viszont a következő kifejezéssel írja körül: „Az *Ereignis* tehát kisajátító-elsajátító-átsajátító esemény” (Fehér 1992. 323 sk.).

V. LÉTFELEJTÉS

E passzivitás, más szóval a lét történetének elszenvedése jellemzi azokat a nagy korszakokat is, melyeket a filozófus a létfelejtés időszakainak tekint. A késői Heidegger ezt a Platóntól, Arisztotelésztől kezdődő és napjainkig tartó időszakot a metafizika fogalmával is jelöli. A metafizika létfelejtése ugyanakkor nem azt jelenti, hogy semmilyen viszony sincs a léthez, ez lehetetlen lenne, hiszen az emberi ittlét alapján létmegértő módon egzisztál. Inkább arról van szó, hogy a metafizika a létezőre fókuszál, és az e fókuszálást lehetővé tevő létmegértést nem tematizálja. A metafizika „a létezőt mint létezőt gondolja el. Mindenütt, ahol azt kérdezzük, mi a létező, a tekintetünk a létezőre mint olyanra szegeződik. A metafizikai képzetalkotás ezt a tekintetet a lét fényének köszönheti. A fény maga, vagyis az, amit az ilyen gondolkodás fényként tapasztal, már nem kerül ezen gondolkodás látókörébe; hiszen az a létezőt mindig és csakis a létezőre tekintettel állítja maga elé. [...] Mivel a metafizika a létezőt mint létezőt kérdezi, megmarad a létezőnél és nem fordul a léthez mint léthez” (WGM. 195 sk., magyarul: 335 sk.). E sorokból kiolvasható, hogy a metafizika valójában az első kezdet alapításából él, annak alapján ugyanakkor annak mintegy hátat fordítva szervezi meg azt a tudást, amelyen a nyugati történelem alapul.

A létfelejtés korszakai a nyugati történelem korszakait is jelentik; az újkornak kitüntetett jelentőséget tulajdonít Heidegger, amennyiben azt a létfelejtés kiteljesedésének tekinti. A *világkép kora* című 1938-as írásában a filozófus az újkor öt fő jellegzetességét emeli ki: 1. újkori tudomány, 2. gépi technika, 3. esztétikai művészetfelfogás, 4. emberi tevékenység kultúraként való felfogása, 5. istenektől való megfosztottság (vö. GA 5. 74 sk., magyarul: 70 sk.). E jellegzetességeket a számító gondolkodás (rechnendes Denken) kapcsolja össze, amely a létezőket – organizáció révén – megpróbálja az uralma alá hajtani.

VI. LÉTTÖRTÉNET ÉS POLITIKUM

A létfelejtés kiteljesedését „*a sokértelmű iránti teljes érzéketlenségben*” (GA 65. 117), a feltételekről való nem-tudás és emiatt bizonyos feltételek bálványozása, feltétlenné alakítása, az üzemszerűség kiterjesztése, a kérdésesség, valódi kérdezés elutasítása, a végesség iránti teljes tudatlanság jellemzi (vö. GA 65. 117 skk.). A világ elhomályosulása, a föld széttörése és az istenek elmenekülése jellemzi ezt a korszakot. A másik oldalon a számítás (Berechnung) kiteljesedését és feltétlenné válását érzékeli Heidegger, amely a bizonyosság, a biztonság, a szervezés elsőbbségében, a gyorsaság kultiválásában nyilvánul meg. További fontos jellemvonás az óriási (das Riesige) ünneplése (vö. pl. GA 65. 113, 120, 137), a tömegszerű feltörése (Aufbruch des Massenhaften, GA 65. 121 sk.).

Az egész jelenségekört Heidegger a magyarra szintén nehezen fordítható „Machenschaft” (machináció) fogalmával próbálja megragadni. A machináció a létezők egészére berendezkedő, önmagát totalizáló, számító-hatalmi berendezkedést jelent, amely megpróbál mindent, az emberi élet minden területét a maga képére gyúrni.

Heidegger a machináció működésmódját különösen két területen ábrázolta részletesen; az egyik ilyen terület, a technika- és tudománykritikája – elsősorban a háború után megírt, illetve kiadott tanulmányainak köszönhetően – jól ismert.¹⁹ A másik területről, a politikum vonatkozásában kifejtett kritikáról viszont életében nem jelentette meg a legfontosabb szövegeit, csak az összkiadásban, ott is csak 1989-cel kezdődően jelentek meg azok a kéziratok, melyek ezt tartalmazzák.²⁰ Erről a kritikáról lesz szó a következőkben.

A machináció felsorolt jellemzői (a számítás, a szervezés feltétlenné válása, a gyorsaság, az óriási, a tömegszerű kultiválása) nemcsak a nácizmusra vonatkozathatóak, hanem a kapitalizmusra és a kommunizmusra is. Ha továbblépünk a kifejezetten politikai fogalmak heideggeri értelmezéséhez, mint hatalom, erőszak, brutalitás, akkor látni fogjuk, hogy a filozófus itt is olyan nivelláló szemléletmódot alkalmaz, melyben a nemzetiszocializmus, a bolsevizmus és a nyugati kapitalizmus hasonló fényben tűnik fel. Természetesen Heidegger elemzései eljutnak addig a pontig is, ahol már egyértelműen a náci világnézet kerül górcső alá, mindenekelőtt a rasszizmus kritikájára gondolhatunk, illetve arra, hogy az 1933-ban még egyértelműen pozitív hangsúllyal megjelenő „völkisch”, „Volk” tematika is kritikai megvilágításba kerül.

A machináció működési módja a számítás, megcsinálás, elvégzés totalizáló, mindent magában foglaló mechanizmusa. „A *machináció* a minden csinálhatóságára való berendezkedést jelenti, mégpedig úgy, hogy a mindenre vonatkozó feltétlen számítás feltartóztathatatlansága előírányzottan tételezve van” (GA 66. 16). A megcsinálások e feltartóztathatatlan mechanizmusából szükségképpen következik a megsemmisítés (Vernichtung) és az elsivatagosítás (Verwüstung). „Machináció – hatalom – túlhatalom (Machenschaft – Macht – Übermächtigkeit). A *feltétlen, minden hatalmat maga alá gyűrő uralomra való berendezkedés*. A hatalom olyképpen kerül uralom alá, hogy a túlhatalom mint feltétlen elsivatagosítás működik” (GA 69. 47). E nem teljesen kidolgozott és ezért nehezen értelmezhető mondatok arra utalnak, hogy a machináció önmagát állandóan növelő hatalmi masinériává válik, ahol a hatalom természetes mozgása, hogy minden rajta kívül álló hatalmat be akar kebeleznii, és mindent, ami kívül marad e szerveződésen, meg akar semmisíteni. A megsemmisítésre való törekvés szerves része a csinálásként megszerveződött, túlhatalomra törekvő, vagyis minden más

¹⁹ A már említett *A világgép kora* című tanulmányon kívül feltétlenül megemlítendő a *Die Frage nach der Technik* című nagyhatású írás is (VA. 13–44).

²⁰ A nácizmuskritika és a technikakritika belső összefüggéseiről lásd Vietta 1989.

hatalmat bekebelező uralomnak. „A túlhatalomban rejlik az elnyomás (Niederzwingen) és a megsemmisítés (Vernichtung). [...] A teljes megsemmisítés pedig az elsivatagosítást jelenti [...]” (GA 69. 47). E folyamat jellemzője az erőszak és a brutalitás.²¹ „Az erőszak nem más, mint a machináció folyamatosan megsemmisítő és a megsemmisítés fenyegetéseként kibontakozó lényege” (GA 66. 16). „A megsemmisítés öncéllá válik” – írja Heidegger 1938–1940 táján (GA 69. 77).

Ez a túlterjeszkedő, mindent magába kebelező, „totális szervezet” (GA 69. 83)²² az egész földgolyót maga alá akarja gyúrni. Heidegger emiatt a planetáris jelzőt is alkalmazza az önmagát felhatalmazó és kiterjesztő hatalom jellemzésére. „A hatalom lényegi beteljesedésének történetileg megállapítható jele a »planetarizmus« és az »idiotizmus«. A »planetáris« a hatalmi működések az egész földre való vonatkozását jelenti [...] Az »idióta« (idion) pedig az önmagára-való gerjedelem elsőbbségét jelenti, amely mindenekelőtt mint szubjektivitás nyilvánul meg” (GA 69. 74). A planetáris idiotizmus tehát egy önmagára gerjedt hatalmi téboly, amely az egész földet szeretné megkaparintani.²³ E folyamat kiteljesedésének következményeképpen jön létre egy új típus, melyet Heidegger planetáris főbűnözőnek nevez. „A planetáris főbűnözőket, akik a legeslegújabb korban váltak először lehetségessé és szükségszerűvé, egy kézen éppen meg lehet számolni” (GA 69. 78).²⁴

Heidegger a „planetáris imperializmus” fogalmát is használja ebben az időben és ebben az összefüggésben,²⁵ s e szóhasználat is jelzi, hogy Heidegger

²¹ A brutalitás fogalmához vö. GA 69. 76 sk., Polt 2009. 164.

²² A totális fogalmát Heidegger nem használja saját bevett fogalmaként, de azért a kifejezés előfordul a machináció jellemzésekor (vö. GA 65. 40 sk.), olykor „totale Mobilmachung” kifejezés szerepel egyértelmű utalásként Ernst Jüngerre (GA 65. 143, GA 45. 179), néha kis távolságtartással használja a fogalmat (GA 69. 182), mégis elmondható, hogy Heidegger náciizmus-kritikája sok rokonságot mutat a totalitarizmus-elméletekkel (vö. pl. Arendt 1992, Marcuse 1990).

²³ Heidegger kritikájáról *A diktátor* híres jelenete juthat az eszünkbe, amikor a Chaplin által megszemélyesített Hynkel/Hitler egy földgömbbel játszik.

²⁴ Hitler nincs megnevezve, mint az egyik planetáris főbűnöző, de egy ugyanebben az időszakban született írásában Heidegger Hitler 1939 januárjában tartott beszédének egy mondatát elemezve a következő kérdésig jut: „Nem rögzítik-e itt előzetesen és végérvényesen az embert a létező használatára és uralására (és mindezt a lételhagyottságban)?” (vö. GA 66. 122 sk.) Hitler beszéde tehát Heidegger szerint a létező uralásáról és a lételhagyottság kibontakozásáról árulkodik, vagyis Hitler uralmát éppen a fent jellemzett folyamat részeként ábrázolja. Heribert Heinrichs naplójegyzete szerint Heidegger 1959-ben egy beszélgetés során azt mondta neki, hogy már 1938-tól „a huszadik század rablójának és bűnözőjé”-nek tekintette Hitlert (vö. Vietta 1989. 47, lásd még Kisiel 2009. 129). Sztálin neve is megjelenik az egyik ide tartozó írásban, természetesen ott Heidegger egyáltalán nem óvatoskodik (GA 69. 203).

²⁵ „Az ember mint a felvilágosodás korának eszes lényé nem kevésbé szubjektum, mint az az ember, aki nemzetként ragadja meg, mint népet akarja, s mint fajt tenyészt magát, s végezetül a földkerekség urává hatalmasodik. [...] A technikailag megszervezett ember planetáris imperializmusában az ember szubjektivizmusa eléri a csúcst, ahonnan a szervezett egyformaság síkságára érkezik, és ott berendezkedik” (GA 5. 111, magyarul: 100, vö. még Nolte 1992. 178 sk.).

szemléletében a nyugati kapitalizmus, a náciizmus és a kommunizmus egy töről fakad. Heidegger egy helyen 1935-ben is így fogalmazott: Oroszország és Amerika, e kettő metafizikailag tekintve azonos; a zabolátlan technika és a normál-ember talajtalan megszervezésének ugyanaz a reménytelen őrjöngése. Amikor a technika a földgolyó legtávolabbi csücskét is meghódította és gazdaságilag kiszákmányolhatóvá tette, amikor [...] az idő csupán gyorsaság, pillanatszerűség és egyidejűség, az idő mint történelem pedig teljesen eltűnt valamennyi nép ittlétéből, amikor a bokszoló a nép nagy fiának számít, amikor a milliós tömeggyűlések győzelmet jelentenek, – akkor, igen még akkor is mint valami kísértet nyúlik túl mindezeket a kísértéseket a kérdés: minek? – hová? – és mi van azután? (GA 40. 40 sk., magyarul: 19).

Heidegger egy különös és nagyon érdekes szövegben, melyet *Koinón. A Seyn történetéből* címmel 1939–1940-ben alkotott, bevezeti az idézőjellel ellátott „kommunizmus” fogalmát. E fogalom, mint hangsúlyozza, nem a kommunizmus „történetileg ismert jelenségeire” vonatkozik (GA 69. 191), hanem léttörténeti jellegű. A gondolatmenet a machináció és a hatalom jellemzéséből indul ki, amennyiben a hatalom végső soron egyetlen célt sem ismer önmagán kívül, hanem a hatalom önmagát felhatalmazó önmozgásáról van szó, mely a machináció feltétlenségére irányul. E planetáris hatalomgyarapításnak még a világháború is alárendelt eleme (vö. GA 69. 187). Heidegger következtetése szerint a feltétlenre irányuló, minden korlátot felszámoló mozgás végső soron az újkori hatalomkiteljesítés (Machtentfaltung) minden formájában ugyanaz. A demokratikus formák abból a fikcióból indulnak ki, hogy a hatalom a népnél van, ám ez Heidegger szerint csak demokratikus látszat (der „demokratische” Schein), ugyanakkor a despotizmusban a hatalom kiteljesítésének már „közvetlen metafizikai jellege” van (GA 69. 190), azaz a hatalom ontológiai jellegzetessége sokkal egyértelműbben megmutatkozik, mint a demokratikus hatalomgyakorlás esetében.

Heidegger az elemzéseit két fő megállapítással összegzi a hatalom metafizikai természetével kapcsolatban. Először is az újkori-legújabbkori időszak hatalomgyakorlását egyre inkább a külső cél hiánya, a határtalanság, a feltétlenség, az önmagát felhatalmazó jelleg jellemzi; másodsor az jellemzi e hatalmat, hogy mindent és mindenkit e feltétlen hatalomkiteljesítés közösebe (in das Gemeinsame [commune] der unbedingten Ermächtigung) kényszerít – e folyamatot nevezi Heidegger „a *kommunizmus* lényegének” (das Wesen des *Kommunismus*) (GA 69. 191). A „kommunizmus” fogalma tehát, így idézőjelek között használva, nemcsak a szovjet típusú társadalmi berendezkedésre utal, hanem a lételhatgyottság kiteljesedésének történeti korszakára, annak – az élet teljességét átfogó és meghatározó – hatalmi berendezkedésére.²⁶

²⁶ „Minél feltétlenebbül érvényesül a totális mozgósítás, annál elkerülhetetlenebb a metafizikai értelemben vett kommunizmus. A mindenkori államformák, a demokratikus, a

Van azonban egy lényeges pont, ahol Heidegger kritikája egyértelműen a náciizmusra vonatkozik, ez pedig a rasszizmussal, biologizmussal kapcsolatos elvi bírálat. Heidegger e vonatkozásban már az 1933–34-es időszakban is szemben állt a náciizmussal, hiszen a *Lét és idő* filozófiai perspektívája elvileg elutasította a biológista fölfogást, amennyiben az ember nyitott, létmegértő ittlétként való ontológiai értelmezése összeférhetetlen egy olyan filozófiai látásmóddal, amely az ember természeti, biológiai mivoltából indul ki (vö. *SZ* 10. §). Ennek megfelelően például 1933 januárjában Heidegger a „*biologizmus vakságáról*”²⁷ beszél „*az ember történeti egzisztenciális alapvalóságával szemben*” (GA 36/37. 211).²⁸ A 30-as évek második felében Heidegger hasonló tónusban beszél a biologizmusról (vö. GA 65. 127, 173 sk., 203, 221, 275 skk., 315), azonban már itt is a léttörténeti perspektíva érvényesül. A filozófus a machináció következményének tekinti a biológista szemléletmódot (GA 65. 128), sőt magát a rasszizmust már nem is egyszerűen a biologizmus következményének, hanem a metafizika kiteljesedett formái egyikének tekinti. „A rasszista gondolkodás metafizikai alapja nem a biologizmus, hanem a létező összes létének metafizikailag elgondolandó szubjektivitása. [...] A rassz *gondolata* azt jelenti, hogy a rasszal való számítás a lét mint szubjektivitás tapasztalatából származik. [...] A hatalom csinálmányként megvalósult lényege megsemmisíti a létező igazságának lehetőségét. Ez maga a metafizika vége” (GA 69. 70 sk., vö. még GA 69. 223).

A náci rasszizmus eszerint a metafizikai gondolkodás egyik végpontja, ahol az uralmi, mindent maga alá gyűrő, számító gondolkodás válik meghatározóvá. Az embert „*technicizált állat*”-ként fogják föl (GA 65. 98, 275, vö. még GA 65. 28), vagyis az ember biológiai meghatározottságaira épített technicista, brutalitásig elmenő eljárásmodot alkalmaznak, mely teljesen beleilleszkedik az önmagát növelő, minden mást megsemmisíteni igyekvő hatalom logikájába. A hatalom és a rasszizmus tehát Heidegger szerint szerves kapcsolatban áll egymással, mint írja: „A »rassz« hatalmi fogalom, mely előfeltételezi a *szubjektivitást* [...]” (GA 69. 223). A rasszizmus kritikájával párhuzamosan a náci nép (Volk) fogalmát is elkezd kritikálni, pedig 1933–34-ben az állam mellett a nép vált Heidegger politikai megfontolásainak pozitív kulcsfogalmává. 1937–38-ra viszont már erőtelje-

fasiszta, bolsevik és ezek kevert formái homlokzatok.” (GA 90. 231, vö. még Vernal 2009. 143, Nolte 1992. 182).

²⁷ Erwin Kolbenheyer nemzetiszocialista kultúrpolitikus biologizmusáról van közvetlenül szó, aki akkoriban a freiburgi egyetemen tartott előadást, s erre reagált Heidegger, de bátran általánosíthatunk, ezekben az években a filozófus visszatérő fordulata a „*nicht biologisch*”, jelezve az általa követendő elemzési irányt (vö. GA 86. 161, 597 sk.).

²⁸ Hozzá kell tennünk azonban, hogy Heideggernek van néhány olyan kijelentése az 1933–34-es időszakból, melyek arra utalnak, hogy a filozófus bizonyos esetekben mégis belecsúszott a „*vér és talaj*” (Blut und Boden) retorikába (vö. *HJ* 4. 72 sk., GA 36/37. 89, 263, GA 86. 162), illetve van néhány kijelentése, melyek miatt felmerül az antiszemitizmus gyanúja (vö. *HJ* 4. 82, *MLS*. 51, 116, Heidegger/Schwoerer 1929); e szövegek elemzését egy másik tanulmányban – Heidegger 1933-as politikai nézeteivel összefüggésben – szeretném elvégezni.

sen támadja a náci népfelfogását: arról beszél, hogy a náci számára „minden »népet« jelent: a közösségi, a faji, az alsó, a nemzeti, a maradandó [...]” Ez a felfogás „a történeti lét, a népi (das Völkische) bálványozását”, az uralmi gondolkodásba való beintegrálását jelenti (GA 65. 117 skk.).

VII. ESZKATOLÓGIA ÉS EGYÉNI FELELŐSSÉG

1945 után a fent elemzett kéziratok a fiókban maradtak, immár nem óvatosságból, és nem is azért, mintha nem lett volna módja Heideggernek megjelentetni őket (ha az első, háború utáni években nem is, 1947-től kezdve elkezdett publikálni, és az 50-es években már rendszeresen jelentetett meg írásokat), hanem saját elhatározásából maradtak kiadatlanul egészen a 90-es évekig. A korszakot nem érezte alkalmasnak gondolatai befogadására. Filozófiai értelemben ugyanis Heidegger már a harmincas évek második felére a szinte teljes reménytelenséghez jutott. A kor összes jelentős gondolati, ideológiai és politikai hatalmát a létfelejtés kifejeződésének tekintette, melyek zártak és ellenségesek lennének az általa képviselt léttörténeti gondolkodással szemben.

Az 1946-ban született *Anaximandrosz mondása* című írásában Heidegger a saját korát kifejezetten végidőként fogja föl, amikor a legfőbb kérdés abban áll, hogy „vajon a legiszonytatóbb változás előestéjén állunk-e, mely átfogja az egész földet és a történeti tér egész idejét? Vajon az estére éjszakát várunk-e, vagy pedig egy másik korai időt?” (GA 5. 325 sk., magyarul: 283). A filozófus a „lét eszkatológiájáról” beszél, a Nyugat történelmének bevégeződéséről, melyet csak egy új kezdet alapítása menthet meg. E kezdet eljövetele azonban teljesen uralhatatlan, kiszámíthatatlan.

Mint láttuk, a léttörténet eszkatológiai értelmezése náciizmuskritikájával korrelatív viszonyban fejlődött ki. A léttörténeti perspektíva keretet nyújtott Heidegger számára ahhoz, hogy a náciizmust mint egy bizonyos korszak tipikus formáját értelmezhesse, és fordítva: a náciizmus (a bolszevizmussal együtt) olyan példát jelentett a filozófus számára, amely mintegy bepillantást enged a legújabb kor valódi lényegébe. E léttörténeti felfogás azt is lehetővé tette Heidegger számára, hogy 1933–34-ben kinyilvánított feltételezését, mely szerint a náci állam alapítása egyben a kifulladás nyugati világ szellemi megújítását szolgálhatja, visszavonhassa, és a másik kezdetet, vagyis a Nyugat valódi megújulását a meghatározatlan jövőbe helyezze át.

Mint láttuk, a léttörténeti felfogás sokkal kiszolgáltatottabbnak látja a történelem szereplőit, hiszen a Seyn történetéről van szó, amely eleve elhúzódik a tárgyiasító megközelítés elől, és amely meghatározza egy-egy korszak látásmódját, létértelmezését. A léttörténeti felfogás ugyanakkor nagyon ambivalens az emberi döntés jelentőségének megítélésével kapcsolatban. A történés a Seyn és az emberi ittlét viszonylatában lehetséges csak, és az ittlét csakis döntés révén

lehet kész a Seyn megfelelő tapasztalatára. Egyszerűbb szavakkal: Heidegger szerint a Nyugat történetében csakis emberi döntések részvétele mellett következhet be fordulat, e döntések azonban kivételes, elsősorban filozófiai vagy költői döntések. Heidegger történelemszemlélete – Nietzsche osztályozását kölcsönözve – monumentális történelemfelfogásra emlékeztet,²⁹ amely a történelem roppant térségein lép át, és csak bizonyos – szerinte kitüntetett – történelemek keltik fel a figyelmét. Például az Anaximandrosz vagy Hölderlin által képviselt pozíciók, melyeknek a döntés, a tapasztalat, a gondolkodás és a megfelelő szavak megtalálása egyaránt része, jelentik Heidegger számára a Nyugat történetének valódi eseményeit, melyek a Seyn történetében feljegyzésre méltóak.

E szemléletmód egyik következménye az is, hogy Heidegger nem lát lényegi különbséget a liberális kapitalizmus, a náciizmus vagy a bolsevizmus között.³⁰ Szerinte mindannyian ugyanannak a lényegnek a kifejeződései, s ennyiben érdekesek a gondolkodás számára. Ezen uralmi módok meghaladása valójában a metafizika meghaladása (*Überwindung der Metaphysik*), s e gondolati meghaladás előkészítése valódi történelmi feladat, melyet Heidegger magára vállal. E perspektívából tekintve azok a különbségek, ahogy az emberek élnek és szenvednek a különböző társadalmi berendezkedések következtében, másodlagosnak tűnnek.

Egészében azt mondhatjuk, hogy Heideggernek a 30-as évek második felére sikerült kritikai pozíciót kialakítania a náciizmussal szemben, e történetfilozófiai pozíció azonban a nyugati történelmet a Seyn történeteként, a lételhagyottság korszakainak egymásutánjaként, illetve az akkori időszakot e lételhagyottság kiteljesedéseként értelmezi. E történelemszemlélet az egyéni felelősség kérdését, mely a náciizmussal való együttműködés vagy akár az együttélés vonatkozásában élesen felmerül, teljességgel háttérbe szorítja. Ha a korszak maga a lételhagyottság kiteljesedettségének a korszaka, akkor természetes módon adódik a következtetés, hogy az egyes szereplők felelőssége alig értelmezhető. E perspektívából tekintve az akkori német népesség nagy többségének nincs valódi felelőssége a náci rendszer bűneiért.³¹

²⁹ „Ha tehát a múlt monumentális szemlélete uralkodik [...], a múlt maga szenved *kárrt*: egész roppant részei merülnek feledésbe, sújtja őket a megvetés, s folynak tova mint valami szürke, vége nincs áradat, melyből csak egyes, felékesített faktumok emelkednek ki szigetek gyanánt.” (*KSA I. 262*, magyarul: 40) „Ha annak az embernek, aki nagyot akar teremteni, egyáltalán szüksége van múltra, akkor a monumentális történelemszemlélet révén keríti hatalmába [...]” (*KSA I. 264*, magyarul: 42)

³⁰ „Hogy az intelligenciának ez a szolgálata azután az anyagi termelési viszonyok szabályozására és uralására vonatkozik-e (ahogyan a marxizmusban), vagy egyáltalán minden, az adott pillanatban adottnak, fennforgónak és már tételezettnek az értelmes rendjére és magyarázatára (mint a pozitívizmusban), vagy egy nép lélettömegeinek és fájának organizatórikus irányítását hajtja végre, az már mindegy [...]” (*GA 40. 50*, magyarul: 23. sk.) Ezzel kapcsolatban vö. még *GA 65. 149*, *GA 66. 39, 74*, Vernal 2009. 143.

³¹ Heidegger háború utáni nyilatkozatairól, önértelmezéséről és természetesen a sokat vitatott hallgatásáról külön tanulmányban szeretnék írni.

Hasonlóan problematikus a liberális kapitalizmus, a bolsevizmus és a nácizmus egylényegűnek tekintése. Persze jogosult az a felvetés, hogy a heideggeri filozófia ezáltal azokra a totalisztikus tendenciákra hívja föl a figyelmet, melyek mindhárom berendezkedési módban, így a kapitalizmusban is benne rejlenek. Mégis fennáll a veszély, hogy ha nem rendelkezünk megfelelően árnyalt látásmóddal e konkurens társadalomszervezési módok vonatkozásában, akkor elméleti értelemben védtelenné válhatunk azokkal szemben.

IRODALOM

Martin Heidegger írásai

- GA 5. *Holzwege*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1977. magyarul: *Rejtekutak*. Ford. Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Koczinszky Éva, Pálfalusi Zsolt, Schein Gábor. Budapest, Osiris, 2006.
- GA 16. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910–1976*. Hrsg. von H. Heidegger. Frankfurt am Main, Klostermann, 2000.
- GA 34. *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*. Hrsg. von H. Mörchen. Frankfurt am Main, Klostermann, 1988.
- GA 35. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 2012.
- GA 36/37. *Sein und Wahrheit*. Hrsg. von H. Tietjen. Frankfurt am Main, Klostermann, 2001.
- GA 40. *Einführung in die Metaphysik*. Hrsg. von P. Jaeger. Frankfurt am Main, Klostermann, 1983.
- GA 45. *Grundfragen der Philosophie*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1992.
- GA 65. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1989.
- GA 66. *Besinnung*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 1997.
- GA 69. *Die Geschichte des Seyns*. Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 1998.
- GA 71. *Das Ereignis*. Hrsg. von F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main, Klostermann, 2009.
- GA 86. *Seminare. Hegel – Schelling*. Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 2011.
- GA 90. *Zu Ernst Jünger*. Hrsg. von P. Trawny. Frankfurt am Main, Klostermann, 2004.
- SZ. *Sein und Zeit*. Tübingen, Niemeyer, 1993.; magyarul *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Budapest, Osiris, 2001².
- WGM. *Wegmarken*. Frankfurt am Main, Klostermann, 1967., magyarul *Útjelzők*. Ford. Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Koczinszky Éva, Kocsog Balázs, Pongrácz Tibor, Tózsér Endre, Vajda Károly, Vajda Mihály. Budapest, Osiris, 2003.
- VA. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, Neske, 1954.
- HJ 4. Denker, Alfred – Zaborowski, Holger (Hrsg.) *Heidegger und der Nationalsozialismus. Dokumente. Heidegger Jahrbuch 4*. Freiburg/München, Alber, 2009.
- MLS. „*Mein liebes Seelchen*” *Briefe Martin Heideggers an seine Frau Elfriede 1915–1970*. Hrsg. von G. Heidegger. München, Deutsche Verlags-Anstalt, 2005.
- Rudolf Bultmann/Martin Heidegger 2009. *Briefwechsel 1925 – 1975*. Hrsg. von A. Großmann, Ch. Landmesser. Frankfurt am Main, Klostermann, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Heidegger/Schwoerer 1929. Levél. <http://www.zeit.de/1989/52/die-verjudung-des-deutschen-geistes>

További irodalom

- Arendt, Hannah 1992. *A totalitarizmus gyökerei*. Ford. Braun Róbert, Seres Iván, Erős Ferenc, Berényi Gábor. Budapest, Európa.
- Fehér M. István 1992. *Martin Heidegger*. Budapest, Göncöl.
- Geđő Éva/Schwendtner Tibor 2007. Döntés és történetiség. Politikum a *Lét és időben*. *Világosság*, 2007/4. 57–69.
- Habermas, Jürgen 1984. *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Kisiel, Theodore 2009. Political Interventions in the Lecture Courses of 1933–36. In A. Denker, – H. Zaborowski (Hrsg.): *Heidegger und der Nationalsozialismus. Interpretationen. Heidegger Jahrbuch 5*. Freiburg/München, Alber. 110–129.
- Marcuse, Herbert 1990. *Az egydimenziós ember*. Ford. Józsa Péter. Budapest, Kossuth.
- Marx, Werner 1961. *Heidegger und die Tradition*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Nietzsche, Friedrich 1991. *Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemäße Betrachtungen*, Kritische Studienausgabe 1. (KSA 1). München, de Gruyter.; magyarul Nietzsche 1989. *A történelem hasznáról és káráról*. Ford. Tatár György. Budapest, Akadémiai.
- Nolte, Ernst 1992. *Martin Heidegger. Politik und Geschichte im Leben und Denken*. Berlin–Frankfurt am Main, Propyläen.
- Polt, Richard 2009. Jenseits von Kampf und Macht. Heideggers heimlicher Widerstand. In A. Denker, H. Zaborowski (Hrsg.): *Heidegger und der Nationalsozialismus. Interpretationen. Heidegger Jahrbuch 5*. Freiburg/München, Alber. 155–186.
- Pöggeler, Otto 1992. Den Führer führen? Heidegger und kein Ende. In uő: *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg, Alber. 203–254.
- Schwendtner Tibor 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L'Harmattan.
- Schwendtner Tibor 2013. Autentikus tudomány és nevelő állam: Heidegger 1933-as egyetemi reformtervei. In Schwendtner Tibor (szerk.) *Filozófia és nemzetiszocializmus. Értelmezések és kontextusok*. Budapest, L'Harmattan (megjelenés alatt).
- Vajda Mihály 1993. *A posztmodern Heidegger*. Budapest, T-Twins, Lukács Archívum, Századvég.
- Vernal, Juan 2009. Bemerkungen über die Nietzsche-Vorlesungen Heideggers und ihren Bezug zur Politik. In A. Denker, H. Zaborowski (Hrsg.): *Heidegger und der Nationalsozialismus. Interpretationen. Heidegger Jahrbuch 5*. Freiburg/München, Alber. 130–144.
- Vietta, Silvio 1989. *Heideggers Kritik am Nationalsozialismus und an der Technik*. Tübingen, Niemeyer.

Interpretációk a fizikában*

I. BEVEZETÉS

Az *interpretáció* – más szóval *értelmezés* – fogalma magában foglalja azt a feltételezést, hogy tárgya üzenetet vagy mondanivalót hordoz, mely valakik számára megfejthető és megérthető, vagy legalábbis ilyen értelmű üzenet vagy értelem tulajdonítható neki. Persze a bolygók – például a Mars és a Vénusz – együttállása mint csillagászati esemény ilyen feltevés nélkül is „megérthető”, ha „megértés” alatt az együttállás okának megfejtését és a természet általános oksági rendjébe történő beillesztését értjük, ám itt mindaddig nem beszélhetünk értelmezésről, amíg fel nem tételezzük, hogy a kozmosz értelmet hordoz, és ennek részeként az a tény, hogy az ilyen együttállások időnként újra és újra jelentkeznek, a pusztán fizikán túlmutató jelentéssel bír. Így – amiként erre Patrick Heelan megvilágító erejű tanulmányában rámutat – Galilei nevezetes tézise, mely szerint a természet könyvét Isten a matematika nyelvén írta, a mai közhelyszerű felfogással szemben több volt, mint metafora: Galilei e kijelentésével – érvel Heelan – valójában hermeneutikai tételt fogalmazott meg, melyben a természetet mint Isten alkotását a másik nagy isteni alkotás, a Biblia kinyilatkoztatott szövege mellé állította, és ezáltal – nem taktikailag, nem az egyházzal szemben, hanem őszinte keresztény meggyőződéssel – megalapozta a természettudományok szuverenitását.¹ Hasonló igaz Albert Einsteinre is, aki a kozmosz rendjében ugyancsak egy anyagi világon túli, transzcendens – Galilei személyes istenével szemben személytelen – értelem megnyilvánulását vélte felfedezni.² Ha Galileitől és Einsteinától eltérően tagadjuk azt, hogy a természet értelmet hordoz,³ az ugyan „megérthető” lesz abban az értelemben, hogy jelenségeit általános természeti törvények által meghatározott kalkulatív-oksági rendszerbe illesztjük és kiszámíthatóvá tesszük, de – mivel tagadjuk, hogy ez a rend bármiféle önma-

* A szerző ezúton mond köszönetet az OTKA-nak, mely a K 79194 szám alatt támogatta a jelen tanulmány megszületését.

¹ Vö. Heelan 1991, Heelan 1994, Heelan 1997. 274–278.

² Lásd pl. Einstein 2005a., Einstein 2005b.

³ Mint amiképpen ez a fölvilágosodás óta az európai civilizációban az uralkodó tudományos és filozófiai álláspont. Vö. pl. Kolakowski 1994. 146.

gán túlmutató jelentéssel bírna – ez esetben értelmezésről nem beszélhetünk. A megértés tehát – legalábbis ha ezt az előbb leírt tevékenységet megértésnek tekintjük – tágabb kategória, mint az értelmezés. De a „megértés” és az „értelmezés” fogalma akkor is elválik egymástól, ha az előbbi alatt kifejezetten üzenetnek, szövegnek vagy a kimondott szavak értelmének felfogását értjük. Az értelmezés ugyanis – szemben az egyszerű megértéssel – mindig tudatos, reflektív aktus, mely mérlegeli a tárgy által közvetített vagy hordozott értelem kiolvasásának lehetséges alternatíváit és a félreértés lehetőségét, s mint ilyen, többet jelent, mint a megértés egyszerű, reflexió nélküli változata.

A természettudósnak mint szaktudományos kutatónak nem feladata, hogy a természet általa feltárt és leírt szegmensének metafizikai értelme felett töprengjen. Ő is „filozofálhat”, de e tevékenysége már a természettudományokon kívülre fog esni. Ha nem tudatosítjuk a természettudomány és a metafizika, a természettudomány és a teológia e különbözőségét, olyan következményekkel kell számolnunk, mint amivel Stephen Hawkingnál találkozhatunk, aki komolyan azt véli, hogy a fizika mint természettudomány képes megcáfolni a teremtő istenről szóló keresztény teológiát;⁴ vagy a Hawkingra hivatkozó népszerű ismeretterjesztő íróval, Gribbinnel abba a tévhitbe eshetünk, hogy a fizikus átveheti a teológusok és metafizikusok szerepét.⁵ Nyilvánvaló, hogy ez a radikálisan szcientista álláspont már nem a szaktudományos fizikára hivatkozik, hanem annak egyfajta metafizikává és teológiává tupírozott, zavaros és dilettáns változatára, amely egyik oldalról a fizika mint szaktudomány, másik oldalról a teológia és a metafizika természetének és hatókörének félreértéséből fakad.

Ám ha ez így van, akkor vajon következnek-e belőle, hogy az értelemkeresés és az értelmezés problémája kívül marad a természettudományokon? Másképpen fogalmazva: igaz-e az állítás, hogy a természettudósok – köztük a fizikusok – csupán kutatnak, majd leírják és rendszerbe illesztik kutatásuk eredményeit, de az értelmezést már meg kell hagyniuk a filozófiának és a teológiának? Korunk természettudósainak többsége hajlamos igenlően válaszolni e kérdésre, mivel meg van győződve arról, hogy a természettudományos eredmények egyértelműek, és ezért mint ilyenek tudományosan (tehát nem metafizikailag vagy teológiailag) minden értelmezési lehetőségen felül állnak. Ám még azoknak is, akik hajlamosak volnának elfogadni ezt a nézetet, szembe kell nézniük egy számukra zavaró tényezővel: azzal, hogy a kvantummechanikában – tehát egy kifejezetten egzakt, „kemény” fizikai diszciplínában – nemcsak elfogadott, hanem megkerülhetetlen az „értelmezés” kifejezés használata. Bár a fizikusok túlnyomó többsége a Bohr és Heisenberg nevéhez kapcsolódó úgynevezett „koppenhágai interpretációt” követi, és az általunk később ismertetésre kerülő alternatív értelmezésekre mint zavaros, hiteltelen próbálkozásokra tekint, az alternatív in-

⁴ Vö. Hawking 1989.

⁵ Gribbin 1986. 392.

terpretációkat követő kisebbség között éppen elég jelentős fizikus van ahhoz, hogy ne lehessen figyelmen kívül hagyni őket. S némileg hasonló a helyzet a relativitás elméletével is: bár itt az „ortodox”, einsteiniánus értelmezés gyakorlatilag egyeduralkodó, a Lorentz-féle elmélet formájában ugyancsak adva van egy alternatív interpretáció, melynek vannak fizikus követői.

Nincs-e ellentmondás az értelmezés problematikájának e fizikán belüli jelenléte és a szaktudományok elhatárolásával kapcsolatos korábbi fejtegetéseink között? A válasz viszonylag egyszerű: az értelmezés azon típusai, amelyeket az előbbiekben kizártunk a természettudományokból, a teológiához és metafizikához tartoztak, míg a modern fizika esetében az interpretációnak egy igen *speciális* típusáról van szó, amely egyrészt emberi alkotásra (az elméletek bizonyos részeire) vonatkozik, és ennyiben a szövegértelmező hermeneutikával állítható párhuzamba, másrészt mégsem az alkotók vélt vagy valós üzenetének vagy mondanivalójának megértésére, hanem a természet ontológiájára irányul. *A következőkben a modern fizikában jelen lévő ezen speciális értelmezési problémát fogjuk körüljárni.*

II. A MATEMATIKAI APPARÁTUS FIZIKAI ÉRTELMEZÉSÉNEK PROBLÉMÁJA A KVANTUMMECHANIKÁBAN

Közismert, hogy az atomok belső struktúráját leíró és az atomi jelenségeknek – így különösen a hidrogén szinképeinek – kiszámíthatóságában részleges sikereket elérő, 1913-ban megszületett Bohr-féle atommodell (az atomok „napszisztémamodellje”) nem volt kielégítő, mivel számos kérdést nyitva hagyott, és a megfigyelésekkel sem volt teljesen összhangban.⁶ Az egymástól függetlenül megszületett, de egymással ekvivalens Heisenberg-féle mátrixmechanika és Schrödinger-féle hullámmechanika viszont pontosan kiszámíthatóvá tette e jelenségeket, beleérve ebbe azokat is, amelyeket a Bohr-féle modell képtelen volt kezelni. Bár Heisenberg és Schrödinger elmélete azok számára, akik sem a matematikában, sem a fizikában nem járatosak, talányos lehet, ám szerencsére tárgyunk szempontjából elég annyit tudni róluk, hogy olyan, egymással ekvivalens matematikai eszközökről van szó, amelyek segítségével a fizikai jelenségek széles osztályára a jelenlegi mérési pontosság határán belül pontos előrejelzés nyújtható. Továbbá – ami ugyancsak igen fontos – mindmáig nem sikerült velük kapcsolatban olyan fogyatékoságokat felmutatni, amelyek az addig leghatékonyabbnak bizonyult Bohr-féle atommodell és a rá épülő matematika esetében nyilvánvalóak voltak.

A hatékonyságon túl ugyanakkor a heisenbergi-schrödingeri kvantummechanikának van még egy mozzanata, amelyben alapvetően különbözik Bohr elmé-

⁶ Vö. Heisenberg 1967a. 77–78; Lakatos 1970. 140–154; Simonyi 1986. 410–413.

letétől. Bohrnál ugyanis még adva van egy olyan fizikai ontológia, amelyre az elmélet matematikája ráépül: az atom belső szerkezetének előbbiekben említett naprendszermodellje. Így ha elvetjük az instrumentalista értelmezést, mely e modellt pusztán eszköznek tekinti, Bohr elmélete esetében természetesen és automatikusan adódik a matematikához kapcsolódó fizikai ontológia: az atomok azon naprendszer-szerű, szemléletes fizikai képe, amelyet a középiskolákban és a bevezető egyetemi kurzusokon még ma is tanítanak.

A kvantummechanikában a helyzet ettől gyökeresen különbözik. A Heisenberg és Schrödinger által megalkotott új elmélet meglepően hatékony matematikája ugyanis híján volt minden előzetes, a realista értelmezést segítő leírásnak. Heisenberg így jellemzi a koppenhágai interpretáció megszületése előtti állapotot: „Schrödinger eljárása lényegesen leegyszerűsítette sok olyan eljárás menetét, ami a kvantummechanikában rendkívül bonyolult volt. A *matematikai rendszer fizikai értelmezése* viszont komoly nehézségekbe ütközött” (Heisenberg 1978. 102–103. Kiem.: Sz. L.).

Néhány oldallal később pedig ezt olvashatjuk:

„A következő néhány hónap során jóformán másról sem beszéltünk Bohrral, mint a *kvantummechanika lehetséges fizikai értelmezéséről*” (Heisenberg 1978. 109. Kiem.: Sz. L.).

Persze Heisenberg visszaemlékezésében nem arról van szó, hogy adva volt egy absztrakt matematikai elmélet, amelyről a fizikusok nem tudták, hogy mit is jelent. (Hogyan is jöhetett volna létre egy ilyen elmélet?) A „matematikai rendszer” egyenleteinek változói már ekkor is hozzá voltak rendelve megfigyelhető és mérhető fizikai mennyiségekhez (azaz rendelkeztek *fenomenológiai fizikai interpretációval*), és – mint minden matematikai fizikai elmélet – jól operacionalizálható eljárásokkal definiálható mennyiségek közötti összefüggésekre vonatkoztak. Ám a Bohr-féle naprendszer-atommodellhez hasonló ontológiai képzetek egyáltalában nem társultak hozzájuk: ez esetben a fizika matematikája mint a fizikai jelenségek előrejelzésére szolgáló technika annak ellenére is a fizikai világra vonatkozó konkrét ontológiai elképzelés nélkül született meg, hogy paraméterei fizikailag interpretálva voltak, és maga a matematika jól meghatározott fizikai mennyiségekre vonatkozott.

Nyilvánvaló, hogy azok számára, akik a „fogd be a szád és számolj”⁷ attitűddel jellemzett instrumentalista beállítódást követik, a történet itt le is zárható: van egy teoretikus eszközünk, amelynek segítségével meglepően pontos előrejelzések nyújthatóak a jelenségek meglepően széles körére, s ennél többre egy instrumentalistának nincs szüksége. Sőt, az instrumentumhoz (azaz a paramétereiben fizikai mennyiségekhez rendelt, és ebben a *korlátozott* értelemben már fizikailag értelmezett matematikához) rendelt ontológia hiánya még előny is e szempontból, hiszen így nincs olyan része az elméletnek, amelyet az instrumen-

⁷ „Shut-up-and-calculate interpretation”: vö. Tegmark 1998. 855.

talistának az előrejelzéseket segítő pusztá hipotézissé lefokozva „dekonstruálnia” kellene. Mármost ha Bohr és Heisenberg hónapokat töltött azzal, hogy a Schrödinger-egyenlethez „fizikai értelmet” rendeljen – azaz azt ontológiailag is interpretálja –, akkor ez csupán azért volt lehetséges, mert egyrészt meg voltak győződve arról, hogy a sikeres matematikai fizika nem csupán eszköz, hanem benne valamiképpen a fizikai világ ontológiája jelenik meg, másrészt a fizikának mint tudománynak célját, értelmét nem csupán a sikeres előrejelzéseket adó rendszerben, illetve a mérhető mennyiségek közötti összefüggések megállapításában, hanem a fizikai világ ontológiai összefüggéseinek feltárásában-megismerésében látták.

III. A HEISENBERG-FÉLE HATÁROZATLANSÁGI RELÁCIÓK ÉS A KVANTUMMECHANIKAI INDETERMINIZMUS

A kvantummechanika koppenhágai interpretációja tehát egy olyan különleges szituációban született meg, amikor adva volt egy kifejezetten hatékony matematikai fizika, de az, hogy lehetséges-e annak valamiféle, az elmélet operacionalista értelmezésén túlmutató ontológiai fizikai értelmet tulajdonítani, és ha igen, milyet, homályos volt. E jellemzés azonban még nem elegendő a kvantummechanikában jelen lévő interpretációs probléma megvilágításához. Ugyanis tudjuk, hogy a koppenhágai interpretáció *indeterminista*, és éppen emiatt fogalmazódtak meg vele szemben *alternatív* értelmezések. Így a kvantummechanikán belüli értelmezési vita megértése érdekében meg kell világítanunk a koppenhágai interpretáció indeterminista jellegének eredetét. Ezen eredet feltárására ráadásul nem csupán az interpretáció filozófiai tematikája vagy a modern fizika filozófiája szempontjából érdekes, hanem *a filozófia egészét* érinti. Mai kultúránkban ugyanis általánosan elterjedt az a nézet, amely szerint a determinista fizikai világkép megbukott: azt a kvantummechanika megcáfolta. Ám ha ez valóban így volna – azaz *ha Bohrnak, Heisenbergnek és e nézet más képviselőinek igaza lenne* –, akkor ez azt jelentené, hogy *a fizika képes eldönteni egyes klasszikus filozófiai kérdéseket, és ezt a determinizmus–indeterminizmus kérdésében meg is tette az indeterminizmus javára, aminek nyomán a filozófia történetét, szerepét, mibenlétét gyökeresen át kellene értékelnünk.*

A determinizmus–indeterminizmus probléma kvantummechanikán belüli megjelenése abból fakad, hogy az a kvantummechanikai matematikai apparátus, amely oly sikeresnek és meggyőzőnek bizonyult az atomfizikai jelenségek – s így az atomok által kibocsátott színeképekben elhelyezkedő színekvonalak – előrejelzésében, további, meglepő és egyáltalában nem várt előrejelzéseket adott. Ezek az úgynevezett Heisenberg-féle határozatlansági relációk. A makroszkopikus világban azt tapasztaljuk, hogy *ha egy jól meghatározott időpontban adott és ismert egy test sebessége, tömege és energiája, valamint térbeli helyzete, akkor előre*

meghatározható jövőbeni mozgása, azaz mozgása determinált. Ezt Newton fizikája tudományosan is leírja. Ám e determinizmus megértéséhez nem kell ismernünk a fizikát: a labdajátékok és a biliárd ezen alapulnak, és a jó sportoló nap mint nap előre „kiszámítja”, „látja” a labda vagy a biliárdgolyók jövőbeni viselkedését. De a közlekedési eszközöktől a mindennapi szerszámokon át mi magunk is tanúi vagyunk ennek, és használjuk e determináltságot és az ebből adódó kiszámíthatóságot, még akkor is, ha a fizikáról semmit sem tudunk.

Fontos, hogy a makroszkopikus világban nyert fenti tapasztalatra vonatkozó leírásunk két különböző determináltságot foglal magában: az egyértelmű jövőbeli meghatározottságot, és ennek előfeltételét, a jelenbeli állapot teljes meghatározottságát. Mármint a Heisenberg-féle határozatlansági relációk arról szólnak, hogy bizonyos fizikai mennyiségpárok esetében nem lehetséges azok egyidejű pontos meghatározása, azaz a jövőbeli meghatározottság előfeltétele. Így pl. *Heisenberg értelmezésében* az egyik nevezetes reláció szerint ugyanúgy lehet egy elemi részecske vagy „az elektron helyéről és sebességéről beszélni, mint a newtoni mechanikában, mindkettőt megfigyelhetjük vagy mérhetjük. De nem lehet mindkét mennyiséget egyidejűleg tetszőleges pontossággal meghatározni” (Heisenberg 1967. 86).

Megjegyzendő, hogy a kvantummechanikai interpretációk között létezik egy olyan irányzat, mely a Heisenberg-féle relációkat Heisenberggel ellentétben az egyedi részecskékre alkalmazhatatlan statisztikai összefüggésnek tekinti, és ezen interpretáció esetében e relációk nem szükségképpen implikálnak indeterminizmust, hanem szigorúan determinisztikus folyamatok eredményei is lehetnek. Ez a felfogás a kvantummechanika későbbiekben említésre kerülő determinisztikus statisztikai értelmezéseinek osztályához tartozik, és részletesebben nem térhetünk itt ki rá. Mi mindenesetre – az alábbi 2. és 3. pontban – ennél erősebb állítást fogunk megfogalmazni, és amellet érvelünk, hogy az indeterminizmus akkor sem következik a határozatlansági relációkból, ha az utóbbiakat egyedi részecskékre alkalmazzuk.

Visszatérve Heisenberg előbb idézett állításához, az egy részecske jelenbeli állapotának teljes meghatározhatóságát zárja ki. S bár elvben elképzelhető olyan elmélet, amely a jelenbeli meghatározatlanság ellenére biztosítja a jövőbeli determinizmust, a kvantummechanika nem ilyen. Ezért ha elfogadjuk az ő felfogását, már csupán a helyre és a sebességre vonatkozó, általa említett relációból is az következik, hogy az atomok és elemi részecskék világában még akkor sem lehetne biliárdozni vagy labdajátékot játszani, ha egyébként ettől eltekintve azok a makroszkopikus testekhez volnának hasonlatosak, hiszen jelenbeli állapotuk meghatározhatatlansága miatt jövőbeli mozgásuk nem volna megállapítható, sem számítással, sem a sportolókat jellemző mesteri előrelátással.

Persze egyből felvetődik a kérdés, hogy ha ez így van – azaz ha a mikrovilág számunkra valóban indetermináltként adódik –, akkor miért jelenik meg determináltként a makroszkopikus világ? A válasz erre egyszerű. Egyrészt a mikro-

szinten jelentkező határozatlanság a mikrorészecskékből álló makroszkopikus testek világában statisztikailag kiegyenlítődhöz és eltűnhet. Másrészt a határozatlanság mértéke a makroszkopikus méretekhez viszonyítva oly kis mértékű, hogy – valószínűtlen, extrém, feltehetőleg mindaddig soha meg nem valósult esetektől eltekintve – gyakorlatilag észrevehetetlen volna akkor is, ha nem egyenlítődné ki.

Foglaljuk össze röviden az eddigieket! Heisenberg és Schrödinger a fizika történetének talán leghatékonyabb matematikai apparátusát hozta létre, melynek segítségével az atomfizikai-mikrofizikai jelenségek meglepően széles osztályai a ma már elképzelhetetlenül pontos mérési határokon belül tökéletes pontossággal kiszámíthatóvá és előrejelezhetővé váltak. Ez a rendszer azonban adott egy további, *nem várt, meglepő* előrejelzést: azok a fizikai értékek, illetve mennyiségek, amelyek a makroszkopikus testek determinisztikus viselkedése alapul, egyidejűleg pontosan nem határozhatóak meg.

Korábban úgy fogalmaztunk, hogy az előre történő meghatározáshoz *adottnak* és *ismertnek* kell lennie a szükséges értékeknek (sebesség, hely stb.), s ez nem volt véletlen: az ontológiai értelemben vett *adottság* és a fizikus általi *meghatározás* (vagy a sportoló általi intuitív belátás) nem azonos. Ezt figyelembe véve a kvantummechanika matematikájából következő határozatlanság három módon értelmezhető:

1. A matematika helyesen írja le a fizikai valóságot, azaz a kérdéses mennyiségek nem azért nem határozhatóak meg egyidejűleg, mert valamiféle korlátba ütközünk, hanem mert ezek a mennyiségek nem is léteznek pontosan a fizikai valóságon belül – azaz ontológiailag is bizonytalanok. Így például egy elektronnak nincs egyszerre pontos sebessége és pontos térbeli helyzete, azaz nem arról van szó, hogy ezek mint az elektron helyzetének, mozgásának jellemzői ontológiailag egyidejűleg és pontosan *adottak*, csak mi képtelenek vagyunk *megismerni* őket, hanem maga az elektron van híján e pontos értékeknek. Más szavakkal: ezen értelmezésben a matematikából következő indetermináltság a mikroszkopikus világ tényleges, fizikai-ontológiai indetermináltságát írja le. Következésképpen ezen értelmezésben a kvantummechanika a maga matematikájával *teljesen*: a fizikai világ általa vizsgált jelenségeit *teljesen és helyesen* írja le. Ezt a felfogást *a határozatlansági relációk ontológiai értelmezésének* nevezhetjük.
2. Előbbi példánkkal: az elektronnak és minden mikroszkopikus jelenségnek van pontos helye és sebessége, azaz ezek pontosan *adottak*, de azokat a kvantummechanika nem képes megragadni. Vannak olyan, számunkra még nem ismert, még hozzáférhetetlen tényezők, sajátosságok, mennyiségek, amelyeket megismerve a határozatlansági relációk meghaladhatóak, és az elmélet újra determinisztikussá tehető. Egzaktabban fogalmazva: a fizikai világ olyan „rejtett” paramétereket tartalmaz, amelyeket talán egyszer megismerhetünk, s akkor majd a kvantummechanika ezekkel kiegészí-

szített-továbbfejlesztett matematikája determinált fizikát fog adni. E felfogást nevezhetjük *a határozatlansági relációk ismeretelméleti értelmezésének*: eszerint a határozatlanság csak ismereteinkben lép fel, de a fizikai világ determinált.

3. A határozatlansági relációk az emberi megismerés átléphetetlen, végső korlátjait jelentik a fizikában. A mikrofizika világa ugyan determinált, de e determináltság sohasem válik számunkra hozzáférhetővé. Ebben az értelemben *a kvantummechanika teljes*, mindent leír, amit a fizikai megismerés feltárhat, indeterminizmusából azonban nem következik a fizikai világ indeterminált volta: a determináló folyamatok és struktúrák mélyebben húzódnak meg annál, hogy a fizika, illetve bármiféle emberi megismerés hozzáférhetne, azaz e determináltság mintegy „magában való”. A Heisenberg-féle határozatlansági relációk a jelenségek determinisztikus voltát meghatározó tényezők számunkra való elérhetetlenségének, „magábanvalóságának” következményei, mintegy erről „üzennek” a számunkra. Ezt a felfogást *a határozatlansági relációk agnosztikus értelmezésének* nevezhetjük.

Megjegyezzük, hogy a határozatlansági relációk értelmezésének e fenti, az *ontológiai, ismeretelméleti és agnosztikus* jelzők szerinti kategorizálása nem a kvantummechanika ténylegesen létező interpretációit követi, hanem a jelen tanulmány szerzőjének kategóriái, melyek a logikailag adódó értelmezési alternatívákat változtatják fel absztrakt formában. Ez az absztrakt felsorolás azonban megkönnyítheti az alábbiakban ismertetésre kerülő konkrét interpretációk megértését.

IV. A KVANTUMMECHANIKA HÁROM LEGJELENTŐSEBB INTERPRETÁCIÓJA

Bohr és Heisenberg közismerten az indeterminista fizikai ontológiát eredményező 1. pont alatti lehetőséget választotta, és ezt dolgozták ki komplett fizikai interpretáció formájában.⁸ Az alternatív interpretációk megjelenése, valamint az interpretációs viták kialakulása éppen ebből adódott: motivációjuk az indeterminizmus elutasítása és annak demonstrálása, hogy a fizikai determinizmus az új elmélet fényében is védhető. Ami a 3. értelmezési lehetőséget illeti, ez a kvantummechanikával kapcsolatos irodalomban nem szokott szerepelni, hiszen a koppenhágai interpretáció teljes fizikai elméletként történő elfogadásán alapul, s így értelemszerűleg nem igényli annak lecserélését új fizikai interpretációval. Funkciója, hogy rámutat: *még a koppenhágai interpretáció elfogadásából sem következik a fizikai világ indeterminizmusa, a determinizmus–indeterminizmus kérdése még ebben az esetben is megmarad filozófiai kérdésnek*. Ami a második lehetőséget illeti,

⁸ Vö. Heisenberg 1967b, Jammer 1974, Beller 1999.

idetartoznak a kvantummechanika Einstein, De Broglie és Schrödinger által is támogatott, a determinizmus mellett a fizikai hatások lokális jellegét is megőrző értelmezésének különböző variánsai,⁹ valamint a David Bohm által kidolgozott „holista” értelmezés, mely visszahozza a fizikába a távolbahatást.¹⁰

A most említettek közül az utóbbi, a Bohm-féle értelmezésben a távoli testek közötti kapcsolat képezi azt a rejtett, a kvantummechanikából kimaradt tényezőt, amelynek hiánya miatt annak matematikája indeterminisztikusként jelenik meg. Konkrét ontológiájában ez a tényező lehet tényleges távolbahatás, vagy egy olyan, a fizikai világ mélystruktúrájában működő fizikai mező, mely a távoli jelenségek között kapcsolatot teremt, de akár egyfajta, a fizikai világ egészét átfogó, a leibnizi eleve elrendelt harmóniára emlékeztető fizikai világrénd is. A távolbahatás visszahozását elutasító determinista értelmezés képviselői – szemben Bohmmal – arra törekednek, hogy egyidejűleg őrizzék meg a determinizmust és a távolbahatás tiltását, azaz ez az interpretáció azon a feltételezésen alapul, hogy a „lokalitás” – a távolbahatás kizárása – és a determináló rejtett tényezők – a „rejtett paraméterek” – bevezetése egyidejűleg érvényesíthetők.

A lokalitás és a rejtett paraméterek egyidejű lehetőségének cáfolatára a kvantummechanikával kapcsolatos metateoretikus irodalom Neumann Jánostól kezdődően számtalan érvt és egzakt bizonyítást fogalmazott meg (ezek az úgynevezett „no go” – „nem megy” – tételek),¹¹ ám ezek mindegyike konkrét, meghatározott előfeltevéseken nyugszik, és bár szűkítik a lokális determinista interpretációk lehetőségét, azt teljesen még annak ellenére sem zárhatják ki, hogy sokan e kizárásra már eldöntött tényként tekintenek. Legújabbban pedig a magyar tudományfilozófus, E. Szabó László és neves amerikai kollégája, Arthur Fine közös cikkben mutattak rá arra, hogy lehetséges rejtett paraméteres elméletet alkotni a lokalitás egyidejű megőrzésével.¹² Így

nem igaz, hogy a kvantummechanikában lenne elég empirikusan alátámasztott okunk azt állítani, hogy sérül a lokális realizmus, hogy más elvek – mint például a lokalitás – feladása nélkül nem lehet a világ rejtetten determinisztikus, hogy a kvantumjelenségekben megnyilvánuló valószínűségi jelleg ne lenne episztemikusan értelmezhető, hogy a kvantumjelenségek általában ne lennének beágyazhatóak egy lokális, determinisztikus és markovi világba (E. Szabó 2004. 197).

Ami a Bohm-féle interpretációt és annak különböző változatait illeti, vele szemben még a koppenhágai interpretáció legelkötelezettebb hívei is csupán metateoretikus érvt tudnak felhozni: arra hivatkoznak, hogy a távolbahatás megen-

⁹ Einstein 2005c, Szegedi 1981, Szegedi 1987a, Szegedi 1989, Jammer 1974.

¹⁰ Bohm 1952, Bohm–Hiley 1993, illetve Cushing 1994.

¹¹ Vö. E. Szabó 2004. 130–166.

¹² Lásd E. Szabó 2004. 179–198., illetve E. Szabó – Fine 2002.

gedése túl nagy ár a determinizmus megmentése érdekében, mivel metafizikai elemet épít be a fizikába és sérti az Ockham-borotva elvét.¹³

A *koppenhágai*, a *lokális determinista* és a *Bohm-féle* értelmezés tehát a kvantummechanika matematikájának három nagy, fizikailag legitím értelmezési ága, amelyek közül az utóbbi kettő determinista. Létrejöttük, együttlétezésük – a kvantummechanika további, filozófiai szempontból kétségtelenül extrém, de ezzel együtt logikus értelmezéseivel együtt¹⁴ – azon alapul, hogy a sikeres és hatékony matematikai fizikai leírás a paraméterek mérhető fizikai mennyiségekhez történő operacionális hozzárendeltsége ellenére nyitva hagyja a teret az ontológiai értelmezés számára. Mindez pedig azt is jelenti, hogy *kifejezetten hamis az általánosan elterjedt vulgárfilozófiai nézet, mely szerint a modern fizika megcáfolta volna a determinista fizikai világgépet.*

V. EINSTEIN VERSUS LORENTZ

Amint már jeleztük, a fenti jelenség nem egyedi a modern fizikában. Így a relativitáselmélet matematikája esetében is két legitím értelmezés adott: a lorentziánus és az einsteiniánus, melyek ugyanazon fizikai tapasztalatra adnak két nem csupán eltérő, hanem ontológiai tartalmában gyökeresen ellentétes magyarázatot. Amíg Einstein elmélete a kítüntetett vonatkoztatási rendszer fizikai lehetőségének *tagadására* épül, addig Lorentz elmélete éppen egy ilyen rendszer *feltevésén* alapul, s annak segítségével magyarázza meg a relativisztikus jelenségeket. S a modern fizika más területein – így a fizikai kozmológiában – is hasonló interpretációs kérdésekkel szembesülhetünk.

A legstílusosabb talán, ha e tekintetben Einstein első fizikus híveinek egyikét, a relativitáselmélet gyors recepciójában kulcsszerepet játszó Max von Laue-t idézzük, aki az einsteini elmélet méltatásával együtt is fontosnak tartotta hangsúlyozni a két elmélet ekvivalenciáját. Eszerint:

A Lorentz-féle kibővített elmélet és a relativitáselmélet között kísérletileg dönteni tulajdonképpen egyáltalában nem lehet, és ha az előbbi ennek ellenére a háttérbe szorult, ez főként annak tulajdonítható, hogy bármely közel is áll a relativitáselmülethez, hiányzik belőle a nagy, az egyszerű, az általános elv, amely a relativitáselmületet már eleve bizonyos nagyszerűséggel ruházza föl. (Laue 1919. 34).

¹³ Lásd például Heisenberg 1967c. 141–144., illetve Beller 1999. 171–210.

¹⁴ A legismertebb ilyen Hugh Everettnak a fizikusok között ma a koppenhágai interpretáció mellett ugyancsak népszerű sokvilág – Many Worlds – hipotézise. Vö. Everett 1957, illetve Tegmark 1998.

Laue e sorai az empirikus ekvivalencia hangsúlyozása mellett világossá teszik azt is, hogy Einstein elméletének felülkerekedése elsősorban metateoretikus jellegű értékítéleten – „a nagy, az egyszerű, az általános” elven és az ebből fakadó „nagyszerűsége” – alapult. Laue mint Einstein lelkes híve csupán azt hallgatta el elegánsan, hogy miközben Lorentz elmélete (amely persze ugyancsak magas szintű, matematizált tudományos elmélet, és mint ilyen, a mindennapi gondolkodás számára nem érthető közvetlenül) összhangban van mind a *józan ész* képzetével, mind a *hagyományos tudományos racionalizmussal*, addig Einstein elmélete – különösen a tér és az idő tekintetében – mindkettő számára abszurd mozzanatokot tartalmaz. S figyelembe véve a Laue által hangsúlyozott empirikus ekvivalenciát, az az állítás, mely szerint a fizikai kutatás eredményei, illetve a tudományos haladás volna az, ami kikényszerítette hagyományos fogalmaink feladását, üres frázis: *a józan észsel való konfliktus valójában* a fenti szövegrészben szereplő *metateoretikus értékek választásának következménye*.

A fizika haladása nem azzal teremtett új szituációt, hogy szükségsszerűvé tette a mindennapi képzeinkkel és a hagyományos racionalizmussal való szakítást, hanem azzal, hogy konfliktust teremtett ezen utóbbiak és a Max von Laue által hangsúlyozott, az elmélet formai jegyeihez tartozó egyszerűség és gondolati szépség között. A fizikus valóban objektív választási szituáció elé került, de ez nem a józan ész és az új fizika közötti választás kényszere volt, hiszen a relativisztikus jelenségek lorentziánus¹⁵ magyarázata konform a józan ész képzetével. Az elkerülhetetlen választás egyik oldalról az elmélet *formai szépsége, egyszerűsége*, másik oldalról *a hagyományos racionalizmussal és a józan észsel konform tudományos magyarázat*, azaz éppen a matematikai apparátus fizikai interpretációját szabályozó *metateoretikus értékek és normák* között áll fenn, melyek közül a formai szépség preferenciája az einsteiniánus, a tradicionális racionalizmussal és a józan ész képzetével összhangban lévő tudományos elmélet követelményének előnybe részesítése a lorentziánus interpretáció felé mutat.¹⁶

¹⁵ A lorentziánus felfogást követő interpretáció ma leggyakrabban idézett képviselője H. Ives, aki ugyan Lorentz-től eltérően nem az éter, hanem a fizikai tér segítségével vezeti be a kiténtetett rendszert, de akinek elmélete egyébként a lorentzi elmélet logikáját követi. Vö. Ives 1945, illetve Hazalett –Turner 1979. A fogalmilag és matematikailag leginkább kidolgozott lorentziánus elméletet a magyar Jánossy Lajos alkotta meg: Jánossy 1971. Vö. még Székely 2012.

¹⁶ Vö. például Székely 2007.

VI. A MATEMATIKAI FIZIKA FIZIKAI-ONTOLÓGIAI ÉRTELMEZÉSÉNEK HERMENEUTIKÁJA

A fentiekben mind a kvantummechanika, mind a relativitáselmélet esetében a fizika matematikai apparátusának a fenomenológiai-operacionális értelmezésen túlmutató fizikai-ontológiai értelmezéséről volt szó, és ez az értelmezés két tényezőn alapult.

1. Az egyik ezek közül az, hogy a jelenségeket, a megfigyeléseket kiszámíthatóvá tévő és azokra hatékony előrejelzéseket adó matematikai eszközökhöz (képletekhez, egyenletrendszerekhez) nem kötődött közvetlenül, illetve azokról leválaszthatatlanul ontológiai értelem. A matematikai fizika persze nem absztrakt matematika, mivel a benne szereplő változók fizikai jelentéssel bírnak: azok olyan fizikai mennyiségekhez vannak hozzárendelve, amelyek – legalábbis elvben – megfigyelhetők és mérhetők. Az egyszerűség kedvéért tekintsük például a mindenki által jól ismert newtoni $G = N \times m_1 \times m_2 / r^2$ képletet! E képletben N a newtoni gravitációs állandó, m_1 és m_2 a szóban forgó testek tömege, r e testek távolsága, G pedig a közöttük fellépő erő – azaz a benne szereplő valamennyi változónak van *fenomenológiai* és (egyúttal a kérdéses mennyiségek mérési eljárására vonatkozó *operacionális*) fizikai interpretációja. Ugyanakkor ez a képlet valamennyi változójának fizikai-operacionális meghatározottsága ellenére sem rögzíti egyértelműen saját *fizikai-ontológiai* értelmét: már Newton is tudta, hogy ugyanúgy leírhatja a testek vonzóerejét, mint amiképpen kifejezheti a gravitációs éter hatására fellépő, a testeket egymás felé mozdító nyomást.¹⁷ A modern fizikában persze ennél matematikailag és fizikailag jóval összetettebb összefüggésekről és egyenletekről van szó, de e tekintetben a helyzet nem változott. Így bár Bohr és Heisenberg úgy vélte, hogy a kvantummechanika sikeres matematikai fizikájával csak az ő saját, koppenhágai interpretációjuk fér össze, ezen álláspontjuk nemcsak filozófiailag tarthatatlan, hanem tényszerűen is, hiszen léteznek alternatív interpretációk.

Ismeretelméletileg tekintve mindez azt jelenti, hogy a tudományfilozófiában jól ismert és szokásosan *Duhem–Quine-féle empirikus aluldetermináltsági tételnek* nevezett (de helyesebben Duhem–Quine–Lakatos-féle) tétel¹⁸ kiterjeszthető a matematikai fizika apparátusára is. Konkrétan: amíg az előbbi tétel azt állítja, hogy a megfigyelési adatok, illetve a tudományos tapasztalat sohasem határozhatják meg egyértelműen tudományos magyarázatukat, hanem ugyanazon adatokra, illetve tapasztalatra mindig többféle elmélet adható, addig *fenti elemzésünk arra mutat rá, hogy az aluldetermináltság nem csupán a tapasztalat vonatkozásában áll fenn, hanem – legalábbis a fizika esetében – a jelenségek előrejelzésére sikeresen alkal-*

¹⁷ Vö. Newton 1679, Newton 1730. 350–351; Newton 1977. 327–328; Ducheyne 2011.

¹⁸ Vö. Lakatos 1970. 180–189. Appendix: *Popper, Falsificationism and the Duhem-Quine Thesis*. A tételről magáról pedig 184–189.

mazott matematika esetében is, mivel e matematika a természet ontológiája tekintetében nyitva hagyja a lehetőséget az alternatív, egymástól eltérő értelmezések számára.

2. A másik sajátosság ebből az előbbiből adódik. Mivel sem a tapasztalat, sem a kidolgozott és sikeres természettudományos matematikai elmélet nem determinálja egyértelműen a fizikai ontológiát, az így adódó szabadságfokot egyéb tényezők – így különösen a társadalmi-kulturális tényezők, a világnézeti elkötelezettségek, a kutatók csoportos vagy egyéni értékorientációja stb. – határozzák meg. Így tudjuk, hogy amíg Newton elutasította a gravitációnak mint távolbাহató erőnek a fogalmát,¹⁹ az őt követő korszak fizikusainak többsége az elmélet sikerére tekintettel feladta ezt a fenntartást, és legegyszerűbb, legkényelmesebb magyarázatként a testekben rejlő, távolbাহató vonzerő fogalmát immáron mint racionálisat – ráadásul a francia materialisták esetében mint materialistát! – fogadta el. Ugyanakkor az is ismert, hogy e fordulat nem volt teljes körű: például Riemann, Lord Kelvin vagy H. Lorentz továbbra is a távolbাহatás kiküszöbölésével kísérletezett,²⁰ hogy azután a 20. századi fizika Einstein révén ténylegesen is kiiktassa e képzetet. Most a fentiekben azt is láthattuk, hogy hasonló értékítéletek befolyásolják a kvantummechanika mai interpretációit: a determinista interpretációk a determinizmusnak mint értéknek tudatos vállalásán alapulnak, míg a determinista interpretációk közötti törésvonal a távolbাহatás természetontológiai megengedhetőségével kapcsolatos filozófiai jellegű értékítélet mentén bontakozik ki.

S ezen a ponton megjelenik a kulturális kontextus. A természettudósok nem elszigetelt, légtüres térben tevékenykednek, hanem a fizika matematikai apparátusának interpretációját meghatározó értékítéleteiket részben vagy teljesen életük, neveltetésük, tevékenységük kulturális-szociális kontextusa határozza meg. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy a marxizáló vagy más radikális tudásszociológiák helyesen értelmezik a természettudományokat. Nem mutatható ki ugyanis sem a newtoni gravitációs képlet értelmezésében, sem a modern fizikán belüli interpretációs vitákban az, hogy a kérdéses értékítéletek kifejezett és egyértelmű összefüggésben lennének a réteg- vagy osztálymeghatározottsággal, a politikai irányultsággal vagy más, hasonló tényezőkkel. Így a vallásos Newton a gravitáció éteralapú értelmezésével kísérletezett, míg a francia ateisták többnyire problémamentesként fogadták el a vonzóerő fogalmát. Hasonlóképpen, a relativitáselmélet éteralapú értelmezésének egyformán voltak hívei mind a német szélsőjobboldali, mind a marxista, mind pedig a nyugati demokráciák mellett elkötelezett tudósok között. A „dialektikus marxista” szovjet fizikusok között pedig ugyanúgy voltak követői a koppenhágai interpretációnak, mint a determi-

¹⁹ Newton 1693. 327–328.

²⁰ Vö. Thomson 1867, Thomson 1872, Riemann 1892, Lorentz 1900, illetve Isenkrahe 1879.

nista felfogásnak, míg a marxizmussal egyáltalában nem vádolható Einstein vagy Schrödinger a determinista interpretáció mellett állt ki.²¹

Ugyanakkor Bohrra mint dán tudósra hatással volt nemzetének nagy gondolkodója, Kierkegaard,²² akinek filozófiája – talán némileg paradox módon, a dán fizikus ismeretelméleti pozitívizmusa mellett – szerepet játszott a koppenhágai interpretáció kiformalódásában. Továbbá Mara Beller szerint az a mód, ahogyan a német kultúrában nevelkedett német Heisenberg a fizikai méréseket elemzi a határozatlansági relációval foglalkozó tanulmányában, a klasszikus német filozófia nagy egyénisége, Fichte filozófiájának hatását mutatja.²³ S végül – mint amiképpen erre Forman rámutat²⁴ – komoly érvek hozhatóak fel amellett, hogy a Weimari Köztársaság I. világháború utáni kulturális-szellemi légköre, a korszak német értelmiségét jellemző elbizonytalanodás, a racionalista világfelfogásban megingott hit és az indeterminizmushoz való ebből adódó vonzódás szerepet játszott a koppenhágai interpretáció megszületésében és karrierjében.

VII. ÖSSZEZÉS

Mindennek pedig hangsúlyos filozófiai-világnézeti jelentősége van. Ugyanis – a gyakran hangoztatott, ezzel ellentétes állításokkal szemben – a modern fizika egyáltalában nem követeli meg a természettel kapcsolatos hagyományos fogalmaink újragondolását. Így nem igaz az, hogy Einstein annak idején a fizikai determinizmus mellett kiállva tévedett volna, vagy intellektuális hanyatlása miatt már nem értette volna meg kellően a kvantummechanikát, és ezért követelte annak determinista értelmezését. Ő a racionális világkép és az általa e világkép elengedhetetlen elemének tekintett determinizmus mint érték mellett állt ki, és ennek nyomán *egy fizikailag lehetséges interpretáció* mellett érvelt.²⁵ Nem ő nem értette a kvantummechanikát, hanem valójában a koppenhágai interpretáció képviselői voltak azok, akik nem értették meg az ő filozófiai érvelését. De nem igaz az sem, hogy a térrel és az idővel kapcsolatos hagyományos képzeteket fel kell adni, mint amiképpen ezt Einstein hirdette relativitáselméletére hivatkozva, hiszen adva van a relativitáselmélet Lorentz-féle interpretációja, és legalább annyira megalapozott a hagyományos racionalitást védelmezve ezen interpretációt követni, mint amennyire filozófiai szempontból indokolt volt a determinizmus mint érték megőrzésére hivatkozva Einstein kiállása a lokális

²¹ Graham 1972.

²² Lásd például Jammer 1964. 166–172., illetve Folse 1985.

²³ Beller 1999. 5. és 58–67.

²⁴ Vö. Forman 1984, illetve Szegedi 1987. Ugyancsak a koppenhágai interpretáció dominanciájának történeti kontingenciája mellett érvel Cushing 1994.

²⁵ Vö. Einstein 2005c.

determinista, rejtett paraméteres interpretáció mellett. Ugyanígy nem kell elfogadnunk azt sem, hogy a modern fizikai kozmológia „big bang” („ősrobbanás”) elmélete szükségképpen a világegyetem 15-20 milliárd évvel ezelőtti keletkezéséről szól, mivel a big bang abszolút kezdetként történő tárgyalása már erősen értékterhelt, és vele szemben lehetségesek alternatív értelmezések. Következményképpen a modern fizikai elméletek elemzése során elkerülhetetlenül figyelembe kell vennünk a *hermeneutikai dimenziót*: azt, hogy a sikeres, az érintett jelenségek széles osztályait hatékonyan kiszámíthatóvá tévő matematikai apparátushoz kapcsolódó konkrét fizikai értelmezés mennyiben közvetlen folyománya ennek az apparátusnak, s mennyiben az elméletalkotók *értékpreferenciái* által meghatározott, *értékterhelt* interpretáció.

Ennek az interpretációs pluralizmusnak ugyanakkor semmi köze sincs a ma divatos tudományos relativizmushoz, vagy azokhoz a törekvésekhez, amelyek a modern fizikát inegzakt, ambivalens tudományként szeretnék „leleplezni”, „dekonstruálni”: a fizikai elméletek belső magja, az interpretálandó matematika tekintetében nincs helye ambivalenciának vagy bizonytalanságnak. Ezeknek, bár emberi alkotások, megvannak a maguk önálló, belső, az alkotók törekvéseitől, akaratától független – és ennyiben „objektív” – összefüggései és törvényei. Így sem Heisenberg, sem Schrödinger nem törekedett arra, hogy egyenleteiből a Heisenberg-féle határozatlansági relációk következzenek: ez egyszerűen szándékaiktól, a tevékenységüket, gondolkodásukat, habitusukat meghatározó szellemi és kulturális-társadalmi környezettől független, nem várt, a kvantummechanika matematikájából elkerülhetetlen következő objektív adottság. Mara Beller szavaival:

Nem a metafizikai, „paradigmatikus” kérdések, hanem a matematikai eszközök hatékonysága volt az, amiben a kvantumfizikusok közössége egyetértett. S e ponton az ortodox irányzat és ellenzéke egységes volt; az egyetértés az eszközök erejében megakadályozta a tudományos tevékenység felbomlását, bármily nagyok is voltak a filozófiai ellentétek. A teoretikus eszközöknek (az egyenleteknek, a megoldás módszereinek, a közelítési eljárásoknak) megvolt a maguk hajtóereje, míg a filozófiai eszmék *a posteriori* kerültek elfogadásra (Beller 1999. 4).

De a kulturális-társadalmi környezettől és az alkotók akaratától független az adottság is, hogy éppen ezek a modern fizikában szereplő matematikai-fizikai elméletek azok, amelyek minden korábbi elméletnél hatékonyabban és pontosabban teszik kiszámíthatóvá és előrejelezhetővé a fizikai jelenségek minden korábbinál szélesebb osztályát. Az, hogy vajon újabb elméletek meg fogják-e majd haladni őket, nyitott kérdés, de amiként a modern fizika sem relativizálta azt a tényt, hogy a newtoni elmélet minden megelőző elméletnél hatékonyabb és egzaktabb volt, úgy a mai fizika elméleteit esetleg majd leváltó új elméletek sem fogják relativizálni a modern fizikát.

Így az előbbieken jelzett hermeneutikai feladathoz nem elegendő a fizikai világ ontológiájára vonatkozó, interpretációfüggő állítások érték meghatározottságának tudatosítása. Szükség van az interpretációk tárgyát képező matematikai-fizikai elméletek legfontosabb mozzanatainak ismeretére is, és különösképpen annak belátására, hogy ezek az interpretálandó elméletek függetlenek saját interpretációiktól és alkotóik értékorientáltságától. Ha az interpretációs probléma jellegzetesen jelen van a modern fizikában, és ennek nyomán a modern fizikai elméletek ontológiai tartalma nem egyértelmű, akkor – éppen az elméletek interpretálandó, egzakt matematikai magjára gondolva – ez legalább annyira cáfolata a parttalan tudományos relativizmus posztmodern meséinek, mint amennyire ellentmond a minden vonatkozásban értékmentes tudomány mítoszát hirdető, egyoldalúan objektivistá szcientizmusnak.

IRODALOM

- Beller, M. 1999. *Quantum Dialogue: The Making of a Revolution*. Chicago, University of Chicago Press.
- Bohm, David 1952. A suggested interpretation of the quantum theory in terms of hidden variables I-II. *Physical Review* 85. 166–179, 180–193.
- Bohm, David – Hiley, B. J. 1993. *The Undivided Universe: An Ontological Interpretation of Quantum Theory*. London, Routledge.
- Cushing, J. 1994. *Quantum Mechanics: Historical Contingency and the Copenhagen Hegemony*. Chicago, University of Chicago Press.
- Ducheyne, Steffen 2011. Newton on action at a distance and the cause of gravity. *Studies in History and Philosophy of Science, Part A*, vol. 42(1). 154–159.
- E. Szabó László 2004. *A nyitott jövő problémája*. Véletlen, kauzalitás és determinizmus a fizikában. Budapest, Typotex.
- E. Szabó László – Fine, A. 2002. A local hidden variable theory for the GHZ experiment. *Physics Letters A* 295. 229.
- Einstein, Albert 2005. *Albert Einstein válogatott írásai*. Szerk. Székely László. Budapest, Typotex.
- Einstein, Albert 2005a. A kutatás vallásossága. In *Einstein* 2005. 280–281.
- Einstein, Albert 2005b. Vallás és tudomány. In *Einstein* 2005. 274–279.
- Einstein, Albert 2005c. A kvantummechanikai indeterminizmusról. (Részlet Einsteinnek a P. A: Schilpp által szerkesztett *Albert Einstein als Philosoph und Naturforscher* című kötetben található „Bemerkungen zu den in diesem Bande vereinigten Arbeiten” című írásából.) In *Einstein* 2005. 213–225.
- Everett Hugh 1957. ‘Relative state’ formulation of quantum mechanics. *Reviews of Modern Physics* 29 /3. 454–462.
- Folse, H. 1985. *The Philosophy of Niels Bohr: The Framework of Complementarity*. Amsterdam, North Holland.
- Forman, Paul 1971. Weimar culture, causality, and quantum mechanics: Adaptation by German physicists and mathematicians to a hostile environment. *Historical Studies in the Philosophy of Sciences* 3. kötet. 1–115.
- Graham, L.R. 1972. *Science and Philosophy in the Soviet Union*. New York, Knopf.
- Gribbin, J. 1986. *In Search of Big Bang: Quatumphysics and Cosmology*. New York, Bantam.

- Hazalett, Richard – Turner, Dean 1979. *The Einstein Myth and the Ives Papers. A Counter-Revolution in Physics*. Pasadena (California), Hope.
- Hawking, Stephen W. 1989. *Az idő rövid története*. Ford. Molnár István. Budapest, Maccenas.
- Heelan, Patrick A. 1991. Hermeneutical philosophy and the history of science. In D. Dahlstrom (szerk.) *Nature and Scientific Method. William Wallace Festschrift*. Catholic Washington, University of America Press. 23–36.
- Heelan, Patrick A. 1994. Hermeneutical philosophy and the history of science. In T. J. Stapleton (szerk.) *The Questions of Hermeneutics*. Kluwer. 363–375.
- Heelan, Patrick A. 1997. Why a hermeneutical philosophy of natural sciences? *Man and World* 30/3. 271–298.
- Heisenberg, Werner 1967. *Válogatott tanulmányok*. Ford. Morlin Zoltán, Kis István, Graff György és Simonffy Géza. Budapest, Gondolat.
- Heisenberg, Werner 1967a. A kvantumelmélet története. In *Heisenberg 1967*. 73–87.
- Heisenberg, Werner 1967b. A kvantummechanika koppenhágai értelmezése. In *Heisenberg 1967*. 88–102.
- Heisenberg, Werner 1967c. A kvantummechanika koppenhágai értelmezésének kritikája és az ellenjavaslatok. In *Heisenberg 1967*. 139–152.
- Heisenberg, Werner 1978. *A rész és az egész*. Ford. Falvai Mihály. Budapest, Gondolat.
- Isenkrahe, Caspar 1879. *Das Räthsel von der Schwerkraft*. Braunschweig, F. Vieweg.
- Ives, H. E. 1945. Derivation of the Lorentz transformations. *Philosophical Magazine* 7 (39). 392–403.
- Jammer, M. 1966. *The Conceptual Development of Quantum Mechanics*. New York, McGraw-Hill.
- Jammer, M. 1974. *The Philosophy of Quantum Mechanics: The Interpretations of Quantum Mechanics in Historical Perspective*. New York, Wiley & Sons.
- Jánossy Lajos 1971. *Relativity Based on Physical Reality*. Budapest, Akadémiai.
- Kolakowski, Leszek 1994. *Metafizikai horror*. Ford. Orosz István, Tarnóczy Gabriella. Budapest, Osiris–Századvég.
- Lakatos Imre 1970. Falsification and the methodology of scientific research programmes. In Lakatos Imre – Alan Musgrave szerk. *Criticism and the Growth of the Knowledge*. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science, London, 1965. 4. kötet. Cambridge, Cambridge University Press. 91–195.
- Lauc, Max von 1919. *Die Relativitätstheorie*. 1. kötet: *Die spezielle Relativitätstheorie*. 3. kiadás. Braunschweig, Vieweg.
- Lorentz, Hendrik 1900. Considerations on gravitation. *Proceedings of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences* 2. 559–574.
- Newton, Isaac 1693/1977. Levél Bentley-hez 1683. február 25-én. In Newton: *A világ rendszéről és egyéb írások*. (Válogatta, fordította és az utószót írta Fehér Márta.) Budapest, Magyar Helikon.
- Newton, Isaac 1730. *Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*. Negyedik, javított kiadás. London, William Innys. < URL: <http://www.gutenberg.org/files/33504/33504-h/33504-h.htm> >, utolsó hozzáférés: 2013. szeptember 26.
- Newton Isaac 1679. *Letter to Boyle*. < URL: <http://www.newtonproject.sussex.ac.uk/view/texts/normalized/NATP00275> >, utolsó hozzáférés: 2013. szeptember 26.
- Riemann, Bernhard 1892. Fragmente über Naturphilosophie. In Riemann: *Gesammelten mathematischen Werken*. Második kiadás, Leipzig, 526–538.
- Simonyi Károly 1986. *A fizika kultúrtörténete*. (3. átdolgozott kiadás.) Budapest, Gondolat.
- Szegedi Péter 1981. Determinisztikus törekvések a kvantummechanikában. De Broglie. In Horváth József (szerk.) *Filozófia és szaktudományok*. Budapest, Kossuth. 1981. 143–161.
- Szegedi Péter 1987. Tudományfejlődés és kulturális légkör. *Világosság* 1987/10. 647–655.

- Szegedi Péter 1987a. Utószó. In Dmitrij Ivanovics Blohincev: *A kvantummechanika ekvi kérdései – Kvantummechanikai méréselmélet*. Ford. Barta Gábor, Abonyi István. Budapest, Gondolat. 274–299.
- Szegedi Péter 1988. Determinisztikus törekvések a kvantummechanikában. Történeti-filozófiai elemzés. *Filozófiai Figyelő* 1988/1–2. 147–153.
- Szegedi Péter 1989. Indeterminism in Quantum Mechanics. *Doxa – Philosophical Studies* 15. 183–198.
- Székely László 2007. Albert Einstein és a XX. századi fizika mitológiája. *Világosság* 2007/11–12. 127–144.
- Székely László 2012. Lajos Jánossy’s reformulation of relativity theory. In Breidbach – Poggi (szerk.) *Jahrbuch für Europäische Wissenschaftskultur – Yearbook for European Culture of Science*. 6. kötet. Stuttgart, Franz Steiner Verlag. 253–270.
- Tegmark, Max 1998. The interpretation of quantum mechanics: Many words or many worlds? *Fortschritte der Physik / Progress in Physics* 46. 855–862.
- Thomson, Sir William 1872. On the ultramundane corpuscles of Le Sage. *Proceedings of the Royal Society of Edinburgh*. 7. kötet. 577–582. (Másodkiadás: *Philosophical Magazine. Fourth Series* XLV. 321–332.)
- Thomson, Sir William 1867. On vortex atoms. *The London, Edinburgh and Dublin Philosophical Magazine and Journal of Science*. London, 34. 15–24.

Determinizmus és interpretáció*

I. BEVEZETÉS

A tanulmányban bemutatjuk, hogy a determinizmus fennállása nem interpretációtól mentes tény, és rendszerszerűen áttekintünk a determinizmus fennállását befolyásoló, a filozófiai irodalomban kevésbé ismert interpretációs választásokat. A determinizmus metafizikai tan, mely szerint bizonyos feltételek teljesülése esetén az események vagy tények egyetlen fennállása lehetséges. Attól függően, hogy milyen típusú feltételek teljesülését kötjük ki, különböző determinizmusfogalmakat kaphatunk. Természettudományi összefüggésben determinizmus alatt *nomologikus állapotdeterminizmust* szokás érteni: eszerint a természet törvényei és a világ egy adott időpontban vett lehetséges állapota együttesen egyértelműen meghatározzák a világ más időpontbeli állapotait.¹

* A cikk alapjául szolgáló (Gyenis 2013) disszertációhoz kötetdíjeken túl szeretnék köszönetet mondani a *Magyar Filozófiai Szemle* két anonim bírálójának, valamint Kertész Gergelynek és Szabó Gábornak hasznos megjegyzéseikért.

¹A determinizmus irodalmában két fogalmat is szokás a nomologikus állapotdeterminizmussal hasonló vagy azonos módon használni: az ún. Laplace- és az ún. oksági determinizmust. Pierre-Simon de Laplace (Laplace 1820) megfogalmazásában a determinizmus akkor teljesül, ha a természet törvényeinek és a világ egy adott állapotának ismeretében tudhatóak a világ más időpontbeli állapotai. Az ismeretekre és a tudhatóságra való hivatkozással a determinizmus fennállását Laplace megfogalmazása függővé teszi különböző episztemikus, kognitív, kalkulációs stb. képességektől, és így keverednek benne ismeretelméleti és metafizikai szempontok. A determinizmust azonban metafizikai tanként értjük, amelyet szükséges élesen megkülönböztetni más, episztemikusan terhelt fogalmaktól, mint például az előrejelezhetőség fogalma.

Az oksági determinizmus elnevezés a természeti törvények és a világ állapotai általi meghatározottságra szintén nem igazán szerencsés. A nomologikus állapotdeterminizmus fentebb adott megfogalmazása nem használ oksági nyelvet – a megfogalmazás nem az okok és okozatok nyelvén fejezi ki az egyértelmű meghatározottságot, például hogy az okok egyértelműen meghatároznák az okozatokat –, és vitatott, hogy az oksági nyelv használata természettudományi összefüggésben mennyiben segítené elő a determinizmus problémájának megértését. (A Laplace-megfogalmazást, illetve az előrejelezhetőség problémájának és az oksági megközelítés elkülönítését ld. például (Earman 1986. 4–12). Az oksági nyelv és a determinizmus viszonyáról ld. még (Norton 2003).)

A nomologikus állapotdeterminizmus nem az egyetlen fizikai szempontból releváns determinizmusfogalom; bizonyos fizikai törvényszerűségek – például készletetett differenciálegyenletek – esetén természetesebb azt a kérdést feltenni, hogy vajon a világ

Mivel sem a természet törvényeit, sem pedig a világ lehetséges állapotait nem ismerjük, nem tudjuk eldönteni, hogy a determinizmus tana igaz-e. Arra nézve, hogy mik a természet törvényei és melyek a világ lehetséges állapotai, legjobb támpontjaink a fizikai elméletek. A tudományfilozófiában ezért széles körben kutatott kérdés, hogy amennyiben a legjobb fizikai elméleteink törvényeit igaznak tételezzük és elfogadjuk azt a módot, ahogyan ezen elméleteink leírják a lehetséges állapotokat, akkor ezen törvények és leírási módok alapján fennáll-e a determinizmus.

Ezzel a megközelítéssel két probléma adódik. Az első probléma az, hogy egy adott fizikai elmélet determinisztikus voltának eldöntése nem mentes bizonyos interpretációs választásoktól. A feladat látszólag egyszerű: meg kell határozni, hogy melyek egy fizikai elmélet törvényei, és hogyan írja le az elmélet a világ lehetséges állapotait, továbbá ellenőrizni kell, hogy vajon a törvények és egy lehetséges állapot együtt egyértelműen meghatározzák-e a más időpontbeli állapotokat. Ha igen, akkor az elmélet determinisztikus, ha nem, akkor nem determinisztikus. Fizikai elméleteinkben a törvények és az állapotleírások matematikai formát öntenek, és így a determinizmus kérdése matematikai eszköz segítségével jó eséllyel eldönthető. Sajnos azonban előfordul, hogy több különböző matematikai formába is önthetjük a törvényeket, illetve az állapotleírásokat, és egyes matematikai formákban érvényesül a determinizmus, más matematikai formákban viszont nem. A fizikai elmélet matematikai formájának kiválasztása nem mindig független a determinizmusra vonatkozó meggyőződésektől, ugyanis a fizikusok egyes esetekben éppen annak alapján választanak a különböző matematikai formák között, hogy melyik az, amelyben a determinizmus fennáll.

Ha megfelelő interpretációs választásokkal le is tudjuk küzdeni az első problémát, általánosságban az derül ki, hogy különböző fizikai elméletek különböző választ adnak a determinizmus kérdésére. Melyik fizikai elmélet választát fogadjuk el? Az általunk jelenleg ismert legjobb fizikai elméletek nem teljesen összeegyeztethetőek egymással, és nem egyértelmű, hogy a különböző eredményekből milyen, a világra vonatkozó általános következtetést lehet levonni a determinizmusra vonatkozóan. Ennek megfelelően a modern tudományfilozófiai szakirodalomban megjelenő munkák izolált fizikai elméletek válaszaik elemzésére korlátozódnak, e második, a különböző elméletek eredményeinek összekötését sürgető probléma megválaszolása nélkül.²

A tanulmányban a determinizmus fogalmának szabatos rögzítése nyomán kiemelünk négy interpretációs választást, amelyek mindegyike egyszerismind le-

állapotainak egy halmaza határozza-e meg egyértelműen a világ többi állapotát. Ezzel a problémakörrel ebben a tanulmányban nem foglalkozunk; további irodalomért ld. (Earman 2007).

² A fentieket illusztráló legjelentősebb összefoglaló munkák (Earman 1986, 2007), illetve fellelhetők ezek irodalomjegyzékében.

hetőséget is ad arra, hogy segítségével a determinizmus fennállása mellett vagy ellen érveljünk. Ezt követi a fizikai lehetségesség bevett nézetének elemzése; rámutatunk arra, hogy a bevett nézetnek két különböző olvasata is van, és az egyik olvasat nyitva hagyja annak a lehetőségét, hogy a determinizmus fennállása filozófiai elköteleződésektől, elsősorban a törvények természetéről alkotott nézetektől függjön. Végezetül érvelünk amellet, hogy a bevett nézet ezen olvasata lehetővé teheti a determinizmus vázolt megközelítésével szemben fentebb említett két probléma összekötését, és ezen összekötés végső soron segítségünkre is lehet a determinizmus védelmében.

II. A KEZDETIÉRTÉK-PROBLÉMA AKÉNT VALÓ MEGFOGALMAZÁS

Mikor mondjuk egy T fizikai elmületről, hogy determinisztikus? A következő meghatározás általánosan elfogadott:

(D) Legyen W a T elmélet szerint fizikailag lehetséges világok osztálya. T pontosan akkor *determinisztikus*, ha abból, hogy egy W -beli v és w állapota egy adott időpontban megegyezik, következik, hogy $v = w$.³

Ez a meghatározás a *lehetséges világ* fogalmának segítségével ragadja meg a determinizmus által megkövetelt egyértelmű meghatározottságot, tudniillik hogy bizonyos feltételek rögzítése esetén csak egyetlen lehetőség adódik. A modális fogalmakat természetesen sokféle módon érthetjük; itt a lehetségességre hivatkozó alethikus modális állításokra mint lehetséges világokról tett egzisztenciális állításokra tekintünk. E megközelítés alapján például ha a „lehetséges az időutazás” állítás igaz, akkor azt a „van egy olyan fizikailag lehetséges világ, amelyben időutazás történik” állításként érthetjük. Bár számos más rekonstrukciója is van a modális állításoknak,⁴ a lehetséges világokban való beszéd általánosan bevett gyakorlat a fizika filozófiai irodalmában.

A modalitás lehetséges világokkal való megközelítésén túlmenően elfogadjuk azt a széles körben osztott megközelítést is, miszerint a fizikai törvények határozzák meg azt, hogy mi fizikailag lehetséges. E két megközelítés együttesére mint a *fizikai lehetségesség bevett nézetére* fogunk hivatkozni. A bevett nézet alapján

³ Lényegében azonos meghatározásokért ld. például (Earman 1986. 13.) vagy (Earman 2007. 1370). Érdemes megjegyezni, hogy egyes fizikai elmületek esetében kérdéses, hogy vajon a determinizmus fogalma egyáltalán értelmezhető-e: például az általános relativitáselmületnek vannak olyan modelljei, amelyekben nem lehetséges globális időfüggvényt elkülöníteni, és így azt a kérdést sem lehet feltenni, hogy vajon egy adott időponthoz tartozó állapot a törvényekkel együtt egyértelműen meghatározza-e a többi időponthoz tartozó állapotot.

⁴ A lehetséges világok nyelvezete legalább Leibnizig visszavezethető; egy modern bevezetésért ld. (Kripke 1959) és (Lewis 1973) munkáit. A lehetségesség más megközelítéseihez ld. például (Yagisawa 2009) összefoglalóját.

annak eldöntéséhez, hogy T elmélet determinisztikus-e, három tényezőt kell rögzítenünk: Mik a fizikai törvények? Melyek e törvények szerint fizikailag lehetséges világok és azok állapotai? Tartozhat-e több fizikailag lehetséges világ is ugyanazon állapothoz?

A dinamikai törvényeket matematikai formában tipikusan ún. differenciálegyenletek segítségével fogalmazzuk meg, és a fizikai elmélet szerint lehetséges világokra első megközelítésben úgy gondolunk, mint e differenciálegyenletek megoldásaira; a világ lehetséges állapotai ekkor a differenciálegyenlet megoldásainak valamely időpontban vett értékei. A determinizmus kérdése így abban a matematikai formában jelenik meg, hogy vajon egy adott differenciálegyenletnek egy kezdeti értékhez (egy állapothoz) hány megoldása tartozik. Ha ezeknek az ún. kezdetiérték-problémáknak csak egy megoldása van, akkor az elmélet determinisztikus, ha esetenként több megoldása is van, akkor az elmélet nem determinisztikus.

A kezdetiérték-problémaként való megfogalmazás alapján úgy tűnik, hogy a determinizmus kérdése egyszerűen egy matematikai kérdésre redukálódik, amit ugyan esetenként matematikailag nem egyszerű megválaszolni, de a válasz maga mindenestre mentes az interpretációs problémáktól. A fizika története azonban szolgál meglepetésekkel. A legismertebb felmerülő problémát egy belső feszültségekkel terhelt elmélet, a kvantummechanika szolgáltatja. Kérdéses, hogy a kvantummechanika mennyire tekinthető tisztán dinamikai elméletnek abban az értelemben, hogy az elmélet szerint lehetséges világokat ténylegesen egy törvényként tekintett differenciálegyenlet megoldásai reprezentálják-e. Amennyiben a lehetséges világokat nem egy differenciálegyenlet szigorú értelemben vett megoldásai szolgáltatják – például azért nem, mert valamilyen további mechanizmus is közbeavatkozhat a világ állapotainak alakulásába –, akkor az előző bekezdésben felvázolt, a kezdetiérték-problémákra vonatkozó matematikai kérdés megválaszolása önmagában nem elégséges, hiszen a determinizmus fennállása ennek a további mechanizmusnak a viselkedésétől is függ.

Az interpretáció problémája ott jelenik meg, hogy fizikai megfontolások alapján nem tudjuk eldönteni, vajon a részecskék világában ténylegesen létezik-e az előző bekezdésben említett további mechanizmus. A kvantummechanika közgondolkodásba átszívárgott értelmezése szerint létezik, tudniillik a részecskék állapotainak megmérésekor ún. hullámfüggvény-kollapszus következik be, és ez a Schrödinger-egyenlet szerinti normális dinamikai fejlődést megakasztó kollapszus a determinizmus sérüléséhez vezet. Az ún. kollapszus-értelmezések mellett azonban más interpretációi is léteznek a kvantummechanikának, köztük olyanok, amelyek a dinamikai fejlődést érintetlenül hagyják. Az egyik közkedvelt interpretáció, az ún. Bohm-mechanika alapján a kvantummechanika determinisztikus elmélet, ugyanis a Bohm-állapot és vezérlőegyenlet együttesen egyértelműen meghatározzák a más időpontbeli Bohm-állapotokat. Bár a Bohm-mechanika nem változtat azon az alapvető ismeretelméleti helyzeten,

hogy a részecskék viselkedését tanulmányozó megfigyelők általában a részecskék viselkedésének csak a valószínűségéről tehetnek biztos kijelentéseket, ám a valószínűségek a Bohm-mechanikában a megfigyelők tudatlanságát fejezik ki, és nem vezetnek a determinizmus sérüléséhez.⁵

A determinizmus és a kvantummechanika értelmezéseinek kapcsolatával kiterjedt filozófiai irodalom foglalkozik, ezért a továbbiakban azon fizikai elméletekkel, illetve a fizikai elméletek azon interpretációival foglalkozunk, amelyek szerint nem létezik a dinamikai fejlődést megakasztó mechanizmus. A kezdetiérték-problémaként való megfogalmazás azonban számos további ponton is érzékeny matematikai és interpretációs választásokra. Amennyiben a formalista készletnek ellenállva egy fizikai elméletre olyan, csak részben formalizált elemeket tartalmazó entitásként gondolunk, mint ahogyan a ponttestek klasszikus mechanikája, az elektrodinamika, a relativitáselmélet stb. a tankönyvekben és fizikus szakcikkekben megjelennek, akkor egy fizikai elméletet többféleképpen is precíz matematikai formába lehet önteni, illetve több különböző matematikai objektumra is tekinthetünk úgy, mint aminek reprezentációs szerepe van a fizikai elméletben. Különböző matematikai megfogalmazások, illetve különböző reprezentációs választások azonban különböző eredményre vezethetnek a determinizmust illetően.

Három, a matematikai fizikában ismert példát emelünk itt röviden ki, amelyek közül az első kettő kevésbé elemzett a tudományfilozófiai irodalomban. A kezdetiérték-probléma megoldásainak egyértelműsége értelemszerűen függ attól, hogy mit értünk egy kezdetiérték-probléma *megoldása* alatt. Ez azonban korántsem egyértelmű. Az ún. klasszikus megoldás fogalma mellé a differenciálegyenletek irodalmában az elmúlt 80 évben több más megoldásfogalom is született. Egy adott megoldásfogalomhoz ragaszkodva számos fizikailag releváns problémának vagy nem létezik megoldása, vagy túl sok megoldása van, vagy a megoldások nem függenek folytonosan az adatoktól. Ezt a problémát felismerve a matematikai fizikában általánossá vált a gyakorlat, hogy a megoldásfogalmat mindig az adott fizikai problémához szabjuk, tudniillik azt a megoldásfogalmat keressük, amellyel a fizikai problémának létezik egyértelmű, megfelelően megválasztott topológiával az adatoktól folytonosan függő megoldása. Ha azt tapasztaljuk, hogy egy adott megoldásfogalommal élve a kezdetiérték-problémának több megoldása is van, úgy nem vonjuk le rögtön a következtetést, hogy a determinizmus sérül, hanem megpróbáljuk a fogalmat kicserélni egy másik, fizikailag még elfogadható megoldásfogalomra, amellyel a megoldás már egyértelművé válik.⁶ A determinizmus tehát – egy Pauli-parafrázissal élve – inkább heurisz-

⁵ A kvantummechanika különböző interpretációihoz egy könnyen hozzáférhető összefoglalóért ld. (Albert 1992) könyvét. A Bohm-mechanika kezdetiérték-problémájával kapcsolatos eredményekről (Berndl et al. 1995) ad áttekintést.

⁶ Az ún. gyenge megoldás leggyakrabban használt fogalmának bevezetéséhez és a fizikában előforduló differenciálegyenletekre történő alkalmazásához ld. (Evans 1998) könyvét.

tikus elvként és irányjelzőként funkcionál, amely mutatja az utat, amely felé a tudományos kutatásnak – ez esetben a megfelelő matematikai megfogalmazásnak – haladnia kell, mintsem hogy egy olyan metafizikai elv lenne, aminek az érvényességét közvetlenül kiolvashatjuk az elvtől függetlenül adott fizikai elméletből. Értelmszerűen amennyiben nem fogadjuk el a determinizmus eme heurisztikus szerepét a helyes megoldásfogalom kiválasztásában, hanem valamilyen, a determinizmus fennállásától független elv alapján választjuk meg a lehetséges világok reprezentációját szolgáló megoldásfogalmunkat, úgy egy elmélet determinisztikus volta közvetlenebb módon függ attól, hogy milyen matematikai választással élünk.

Egy fizikai elmélet determinizmusa függ attól is, hogy az elmélet fizikai törvényeinek melyik matematikai megfogalmazását tekintjük azok helyes reprezentációjának. A törvények ún. differenciál formája ugyanis lehetővé teheti olyan, több megoldással is rendelkező kezdetiérték-problémák megfogalmazását, amiket az ún. integrál forma kiszűr. A Schrödinger-egyenlet kapcsán, amelynek differenciál formája megengedi, ám az integrál formája nem teszi lehetővé bizonyos kezdeti állapotokhoz több lehetséges jövőbeli fejlődés létezését, a jelenségre már a tudományfilozófiai irodalom is rámutatott.⁷ A jelenség azonban ennél általánosabb: a lineáris differenciálegyenletek esetén az integrál formában megjelenő ún. propagátorhoz mindig lehet találni egyértelmű és a kezdeti értékektől folytonosan függő megoldásokkal rendelkező differenciál formát, ám nem minden differenciál formában megfogalmazott egyenletre igaz, hogy az összes megoldása egyértelmű, és a kezdeti értékektől folytonosan függ.⁸ A jelenség alapos elemzése komoly matematikai felvezetést igényelne, amely egy külön tanulmány feladata lehet; számunkra itt az a tanulság érdekes, hogy a fizikai elméletekben a törvényeket reprezentáló matematikai objektum megválasztása nem magától értetődő, és különböző választások különböző eredményre vezethetnek az elmélet determinizmusát illetően.

A determinizmus fennállását a törvények mellett a lehetséges állapotok és lehetséges világok matematikai reprezentációjának megválasztása is befolyásolja. Az egyik fő probléma annak biztosítása, hogy különböző matematikai reprezentációk különböző fizikailag lehetséges világokat reprezentáljanak. Amennyiben a választott matematikai reprezentáció fizikai korrelátummal nem rendelkező többletstruktúrát tartalmaz, úgy a determinizmus formailag könnyen sérülhet

Egy egyszerű példáért, amelyen jól nyomon követhető a különböző megoldásfogalmak közötti dialektika, ld. például a Hamilton–Jacobi-egyenlet (Deville 1999) által adott elemzését. A megoldásfogalom helyes megválasztásának további elemzése megtalálható itt: (Gyenis 2013).

⁷ Ld. (Norton 1999).

⁸ Ennek a tömör állításnak a precíz és nem minden kitételről mentes matematikai megfogalmazásához ld. (Fattorini 1983) összefoglalóját. Egy részletes filozófiai elemzésért ld. (Gyenis 2013).

anélkül, hogy ez a sérülés ténylegesen megjelenne a fizika modális tényeiben, tudniillik ha az állapotok csak a többletstruktúra más időpontbeli alakulását nem határozzák meg egyértelműen. Az interpretációs probléma abban áll, hogy gyakran nincsen független módszerünk arra, hogy eldöntsük, vajon egy adott matematikai reprezentáció ténylegesen fizikai korrelátummal nem rendelkező többletstruktúrát tartalmaz-e, vagy pedig a determinizmus sérüléséhez vezető létező fizikai tulajdonságot reprezentál. A fizikusok tipikus attitűdje e kérdés tekintetében hasonló, mint a helyes megoldásfogalom megválasztásakor: a determinizmus heurisztikus elvként szolgál, amelynek sérülését, amennyiben ezt a kísérleti tapasztalatok engedik, a többletstruktúra jelenlétének és így a matematikai reprezentáció nem megfelelő megválasztásának tulajdonítják.⁹

Ez utóbbi, az irodalomban az ún. gauge-szabadság témaköréhez kapcsolódó reprezentációs probléma a korábban említett kettőnél annál súlyosabb, hogy gyakran a „természetesen” adódó reprezentációról, így például a törvényként értelmezett differenciálegyenletek megoldásairól derül ki, hogy – feltehetően – többletstruktúrát tartalmaznak. Azonban komoly interpretációs nehézségekbe ütközhetünk, ha a természetes reprezentációt elvetjük, és helyette például ezen természetes reprezentációkból alkotott ekvivalenciaosztályra tekintünk úgy, mint ami egy fizikailag lehetséges világot reprezentál.¹⁰ A determinizmus fenntartásáért tehát komolyabb árat kell fizetnünk, mint amikor csak az általa keltett nyugtalanságot próbáljuk leküzdeni, hogy különböző fizikai elméleteknél esetleg különböző megoldásfogalmat kell választanunk.

Tegyük most félre a fent említett bonyodalmakat, és rögzítsük valamilyen módon, hogy egy fizikai elmélet mely típusú matematikai objektumainak van reprezentációs szerepe. Függhet-e még ekkor is interpretációs választásoktól a determinizmus fennállása?

III. A BEVETT NÉZET KÉT OLVASATA

Hogyan határozzák meg a fizikai törvények a fizikailag lehetséges világokat a bevett nézet szerint? A fizikai lehetségesség bevett nézetének egyik általánosan elfogadott olvasata a következő:¹¹

⁹ A determinizmus heurisztikus elvként való értelmezése kapcsán ld. például (Earman 2007. 1372).

¹⁰ Részletesebb elemzésért ld. (Earman 2007. 1378–1381).

¹¹ Néhány példa az irodalomból:

Letting W stand for the collection of all physically possible worlds, that is, possible worlds which satisfy the natural laws obtaining in the actual world [...] (Earman 1986. 13.)

In saying of a certain state of affairs that it is „physically possible”, one of the things we might mean is this: that the state of affairs is one such that the statement that it obtains is, by itself, consistent with the laws of nature. (Chisholm 1967. 412.)

- (a) Egy lehetséges világ pontosan akkor fizikailag lehetséges, ha kielégíti az aktuális világ fizikai törvényeit.

Tekintve, hogy nem ismerjük az aktuális világ fizikai törvényeit, és tekintve, hogy jelenlegi legjobb fizikai elméleteink nem konzisztensek egymással, az aktuális világ törvényei helyett adott fizikai elméletek törvényeihez szokás a fizikai lehetőségesség fogalmát relativizálni:

- (A) Egy lehetséges világ pontosan akkor fizikailag lehetséges T elmélet szerint, ha kielégíti T fizikai törvényeit.

Ha egy T elmélet fizikai törvényei megegyeznek az aktuális világ fizikai törvényeivel, akkor az aktuális világhoz kötött (a) és az elmülethez kötött (A) változatok értelemszerűen egybeesnek.

Tegyük most fel, hogy

- (1) rögzítjük a differenciálegyenletek egy megoldásfogalmát, és az ezen módon definiált megoldások „elégítik ki” a differenciálegyenletet,
- (2) T fizikai törvényeit T differenciálegyenletei reprezentálják, és
- (3) T differenciálegyenleteinek különböző megoldásai különböző lehetséges világokat reprezentálnak.

Ekkor T elmélet pontosan akkor determinisztikus, ha kezdetiérték-problémáinak legfeljebb egy megoldása létezik. Amennyiben a

- (4) T fizikai elméletnek van olyan kezdetiérték-problémája, amelynek több megoldása is létezik,

úgy a (D), (1)–(4), és az (A) feltevésekből következik, hogy T elmélet nem determinisztikus.

Az előző fejezetben bemutattuk, hogy az (1)–(3) feltevések mindegyike interpretációs választás eredménye, (4) pedig matematikai ténykérdés. Amennyiben (1)–(4) feltevéseket rögzítjük, egyetlen feltevés marad, amelytől a (D)-ben megfogalmazott determinizmus fennállása függ, ez pedig (A). Természetesen felvetődő kérdés tehát a következő: van-e a fizikai lehetőségesség bevett nézetének olyan, (A)-tól különböző olvasata, amely még helyet hagy az interpretációnak?

A válaszuk óvatos „igen”. A következő észrevétellel kezdjük: bár a fizikai lehetőségesség bevett nézete általánosan elfogadott, és az azt elfogadó filozófusok és fizikusok szándékaik szerint ezt az általánosan elfogadott nézetet vetik papír-

Our world seems to be governed by laws, at least around here. When we say that an event or situation is physically possible we mean that its occurrence is consistent with the constraints that derive from the laws. (Maudlin 2007. 18.)

ra, a bevett nézet valójában két különböző módon fogalmazódik meg. Az egyik olvasat a fentebb idézett (a) és (A). A másik olvasat a következő:¹²

- (b) Egy lehetséges világ pontosan akkor fizikailag lehetséges, ha fizikai törvényei megegyeznek az aktuális világ fizikai törvényeivel.
- (B) Egy lehetséges világ pontosan akkor fizikailag lehetséges T elmélet szerint, ha fizikai törvényei megegyeznek T fizikai törvényeivel.

Mind (A), mind (B) a lehetséges világok nyelvezetén ragadja meg a modalitást, és mindkét olvasat szerint a fizikai törvények határozzák meg, hogy mi fizikailag lehetséges. Tehát mind (A), mind (B) a fizikai lehetségesség bevett nézetének olvasata. A két olvasat azonban csak látszólag fogalmazza meg ugyanazt az elvárást. Ahhoz ugyanis, hogy (B) szerint egy w lehetséges világ fizikailag lehetséges legyen, nem elegendő, hogy w -ben egy adott T fizikai elmélet L fizikai törvénye igaz állítás legyen, hanem az is szükséges, hogy L fizikai törvénye is legyen a w lehetséges világnak.

Előfordulhat, hogy L igaz a w lehetséges világban, ám L nem fizikai törvénye w -nek. Ekkor w fizikailag lehetséges (A) szerint, ám nem fizikailag lehetséges (B) szerint. (B) tehát a fizikailag lehetséges világok szűkebb halmazát eredményezheti, mint (A). A fizikailag lehetséges világok szűkebb halmazával viszont javulnak a determinizmus esélyei is, hiszen a determinizmus fennállása attól függ, hogy adott állapotok csak egy vagy több fizikailag lehetséges világgal is összeegyeztethetőek-e. Előfordulhat tehát, hogy míg (A) és (1)–(4) feltevések mellett a determinizmus sérül, addig (B) és (1)–(4) feltevések mellett az elmélet determinisztikus.

Egy ilyen konklúzió megalapozásához azonban hosszú út vezet: meg kellene mutatni, hogy ténylegesen van különbség a két olvasat között, továbbá érvelni kellene amellet, hogy (B) olvasat olyan szűkülését is eredményezheti a fizikailag lehetséges világok halmazának, amely releváns a determinizmus fennállásának szempontjából. Ezek a lépések, mint látni fogjuk, további interpretációs választásokon nyugodnak, ezért vázlatosan bemutatjuk, hogy milyen további feltevéseket igényelnek.¹³

¹² Néhány példa az irodalomból:

A physically possible world is any possible world which has the same natural laws as does the actual world. (Bradley et al. 1979. 6.)

[...] There are possible worlds in which Ling-Ling is a plaid panda and in which the laws are exactly the laws of the actual world. Invoking the standard definition of physical possibility, it follows that it is *physically possible* for Ling-Ling to be a plaid panda. (Carroll 1994. 174.)

Let the *physically possible* worlds be those in which all and only the laws of physics of the actual world are laws of physics therein. [...] (Witmer 2001. 62.)

¹³ E tanulmányban nem foglalkozunk azzal a kérdéssel, hogy vajon milyen szempontok alapján dönthetünk az (A) és (B) olvasat között; egy elemzésért ld. (Gyenis 2013).

IV. FIZIKAI LEHETSÉGESSÉG ÉS FIZIKAI TÖRVÉNYEK

Van-e tényleges különbség a fizikai lehetséges bevett nézetének (A) és (B) olvasata között? Ez attól függ, hogy a T elmélet egy fizikai törvényét kifejező L állítás vajon fizikai törvény-e minden olyan ω lehetséges világban, ahol L igaz. Ez pedig függ attól, hogy mit gondolunk a fizikai törvények természetéről. Amennyiben úgy gondoljuk, hogy a fizikai törvények a világ nem-nomikus tényein élőszködnek (szuperveniálnak), úgy a válasz jó eséllyel nemleges, hiszen ebben az esetben ω nem-nomikus tényein múlik, hogy mely állítások lesznek fizikai törvények ω -ben, és melyek nem.¹⁴

A törvények nem-nomikus tényeken való élőszködésének legismertebb képviselője az ún. Legjobb Rendszer nézet a törvények természetéről. Egy világ nem-nomikus tényeiről többféle deduktív rendszer segítségével is számot lehet adni. Ezen deduktív rendszerek között lesznek különbségek: egyes deduktív rendszerek informatívabbak lesznek másoknál abban az értelemben, hogy a világ több nem-nomikus tényéről képesek számot adni; egyes deduktív rendszerek axiómái egyszerűbb alakot öltenek, mint másoké és így tovább. A Legjobb Rendszer nézet szerint a törvények azon deduktív rendszer axiómái, amely a legjobb egyensúlyt képes elérni az informativitás és az egyszerűség között.¹⁵ Bár az egyszerűség, az informativitás és a legjobb egyensúly fogalmai erősen problematikusak, és az ezek egyértelműsítése nélküli következtetések gyenge lábon állnak, a Legjobb Rendszer nézet egyike a jelenleg leginkább elfogadott elképzeléseknek arról, hogy mi tesz egy állítást törvénné.

Amennyiben a Legjobb Rendszer nézetet elfogadjuk, úgy (A) és (B) fizikailag lehetséges világai különbözhetnek. Egy illusztráló példa a következő. A töltések és elektromágneses mező nélküli üres ω világ kielégíti a Maxwell-egyenletet, és így ω az elektrodinamika törvényei és (A) alapján fizikailag lehetséges. Ugyanez az üres ω világ azonban nem fizikailag lehetséges az elektrodinamika törvényei és (B) alapján: a Maxwell-egyenletek nem törvények ω -ben, ugyanis „a világ üres” állítás ott feltehetően jobb egyensúlyt ér el az egyszerűségnek és az informativitásnak, mint a Maxwell-egyenletek. Az elektrodinamika törvényei és (B) alapján csak kellő számú és típusú töltést és elektromágneses mezőt tartalmazó világok lesznek fizikailag lehetségesek, mint amilyen a saját aktuális világunk is, amelyben ezeket a törvényeket felfedeztük.

¹⁴ A törvények hume-i élőszködésének első megfogalmazását ld. (Lewis 1986. ix). Azt, hogy mik számítanak „nem-nomikus” „tényeknek”, vita tárgya; a hume-i élőszködés különböző megfogalmazásaihoz ld. (Earman-Roberts 2005a, 2005b). E tanulmányban nem foglalkozunk azzal a fogós kérdéssel, hogy a humeianus természettörvény-felfogás mennyiben egyeztethető össze a modalitás lehetséges világok segítségével történő elemzésével.

¹⁵ A Mill, Ramsey és Lewis nevével fémjelzett Legjobb Rendszer nézethez ld. (Callender 2008), (Cohen–Callender 2009), (Earman 1986), (Lewis 1973, 1983, 1986, 1994), (Loewer 1996), (Mill 1947) és (Ramsey 1978) írásait.

Látjuk tehát, hogy (B) fizikailag lehetséges világainak halmaza függhet attól, hogy milyen nézetet fogadunk el arról, hogy mi tesz egy állítást törvénné. A nézet megválasztása filozófiailag terhelt, és nem következik a korábban tárgyalt (1)–(4) feltevésekből. Azt ugyanis, hogy mi tesz egy állítást törvénné egy lehetséges világban, nem rögzíti, hogy mi az aktuális világ törvényeinek listája, és azok milyen matematikai formában reprezentálódnak.

V. LEGJOBB RENDSZER ÉS DETERMINIZMUS

Tegyük fel, hogy (1)–(4) feltevések igazak egy T fizikai elméletre. Ekkor a fizikai lehetségesség bevett nézetének (A) olvasatából következik, hogy T nem determinisztikus. Kérdésünk e fejezetben a következő: van olyan nézete a törvények természetének, amely alapján a (B) olvasatból következik, hogy T determinisztikus?

Legyen L a szóban forgó T fizikai elmélet törvényét reprezentáló differenciálegyenlet. Nevezzük *determinisztikus megoldásnak* L minden olyan megoldását, melynek bármely állapotával vett kezdetiérték-problémának egyetlen megoldása van. Hasonlóképpen nevezzük *indeterminisztikus megoldásnak* L minden olyan megoldását, amelynek valamely állapotával vett kezdetiérték-problémának több megoldása is van. Végezetül nevezzük *indeterminisztikus csokornak* az indeterminisztikus megoldások bármely olyan halmazát, amelynek elemei valamely állapotukban megegyeznek.

A determinisztikus és indeterminisztikus megoldások összessége reprezentálja az (A) olvasat által fizikailag lehetségesnek ítélt világokat. Ahhoz, hogy a bevett nézet (B) olvasatából T determinizmusa következzen, szükséges, hogy a (B) szerint fizikailag lehetséges világokat a megoldások ennél szűkebb halmaza reprezentálja: bár a determinisztikus megoldások mind benne lehetnek ebben a halmazban, az indeterminisztikus csokrokból legfeljebb egy-egy megoldás lehet benne. A törvények természetének tehát egy olyan felfogását keressük, amely szerint a determinisztikus megoldások által reprezentált világok bármelyikének, míg az indeterminisztikus csokrok megoldásai közül legfeljebb egy-egy megoldás által reprezentált világnak reprezentálhatja L a törvényét.

Mi az a tulajdonság, ami elválaszthatja egymástól a determinisztikus és az indeterminisztikus megoldásokat? Adja magát a következő megfigyelés: egy determinisztikus megoldás esetén L maximálisan informatív abban az értelemben, hogy a megoldás egy állapotával kiegészítve megadja a megoldás által reprezentált világ minden múlt- és jövőbeli nem-nomikus tényét. Egy indeterminisztikus megoldás esetén L ebben az értelemben nem maximálisan informatív, hiszen még egy további állapot ismeretében sem képes számos különböző nem-nomikus tény közül kiválasztani azokat, amelyek igazak lesznek a megoldás által reprezentált világban. A különbség L informatívitasában a determinisztikus és

indeterminisztikus megoldások esetén jelzi, hogy a Legjobb Rendszer nézet valamilyen változata segítségünkre lehet az indeterminisztikus megoldások által reprezentált világok kiszűrésére.

A Legjobb Rendszer alkalmazásához azonban L informativitásbeli különbsége a determinisztikus és indeterminisztikus megoldások között önmagában még kevés. Ahhoz, hogy (B) egy indeterminisztikus megoldás által reprezentált ω világot ne találjon fizikailag lehetségesnek, arra is szükség van, hogy létezzen egy L -től különböző L' , amelynek ω nem-nomikus tényeiről adott leírása jobb egyensúlyát biztosítja az egyszerűségnek és informativitásnak, mint L . Ha L bármely indeterminisztikus megoldásához lenne ilyen L' , akkor a Legjobb Rendszer nézet, (B) és (1)–(4) feltevések alapján T determinisztikus elmélet, annak ellenére, hogy (A) és (1)–(4) alapján nem determinisztikus.

Ez a kérdés kijelöl egy kutatási programot. A kutatási program matematikai-fizikai oldalán azt keressük, hogy vajon egy fizikailag releváns differenciálegyenlet indeterminisztikus megoldásához mindig lehet-e találni egy olyan másik, fizikailag releváns, egyszerű összefüggést, amely informatívabb ezzel a megoldással kapcsolatban, mint az eredeti differenciálegyenlet. A filozófiai oldalon ugyanakkor motiválni próbáljuk a fellelendő összefüggést jellemző egyszerűség- és informativitás-fogalmakat, és ezek alapján keressük a Legjobb Rendszer nézetnek azt a megfogalmazását, amely ezt az összefüggést sikeresen törvénynek koronázza.

Ez a kutatási program *in abstracto* meglehetősen kilátástalannak tűnik, azonban néhány észrevétel reményre adhat okot. Ahelyett, hogy egy minden elképzelhető fizikai elméletre egyöntetűen alkalmazható sémát keressünk, érdemes közelebbről szemügyre venni a fizikában ténylegesen törvényként megjelenő differenciálegyenleteket. Az indeterminisztikus megoldások megjelenése tipikusan az ún. parabolikus és az ún. elliptikus differenciálegyenletekhez köthető, mint amilyen például a klasszikus hőegyenlet vagy a Laplace-egyenlet az elektrosztatikában. Az ún. kvázilineáris elsőfajú hiperbolikus egyenletekről azonban – és a legalapvetőbb dinamikai egyenleteink ilyen formába önthetőek – tudjuk, hogy csak determinisztikus megoldásokkal rendelkeznek. Ezen említett differenciálegyenlet-típusok nem teljesen függetlenek egymástól. Robert Geroch, a fizikában megjelenő parciális differenciálegyenletek egyik legismertebb szakértője szerint

[...] A case could be made that, at least on a fundamental level, all the “partial differential equations of physics” are hyperbolic—that, e.g. elliptic and parabolic systems arise in all cases as mere approximations of hyperbolic systems. Thus, Poisson’s equation for the electric potential is just a facet of a hyperbolic system, Maxwells equations (Geroch 2008. 2–3).

Magyarán a (4) feltételt kielégítő, kezdeti érték indeterminizmust eredményező differenciálegyenletek közelítései a dinamikai folyamatokat hűbben leíró, determinisztikus differenciálegyenleteknek.

Ha általánosan igaz lenne, hogy egy T fizikai elmélet L differenciálegyenletének egy s indeterminisztikus megoldásához találhatunk egy olyan, azt közelítő s' leírást, amely determinisztikus megoldása egy T' fizikai elmélet L' differenciálegyenletének, akkor részben meg lehetne kerülni a Legjobb Rendszer nézet által alkalmazott egyszerűségfogalom elemzését: mivel L' itt egy másik fizikai elmélet törvényét reprezentáló differenciálegyenlet, ezért feltehetően ki is elégtí az egyszerűség kritériumát (tekintve, hogy ezt a kritériumot, bármiben is álljon, a Legjobb Rendszer nézet képviselői a tényleges fizikai elméleteinkben fellelhető törvények „egyszerűségével” motiválják). Azonban kérdéses, hogy tekinthetjük-e s -re nézve L' -t informatívabbnak L -nél, hiszen s nem megoldása L' -nek, pusztán közelítése egy másik s' leírásnak, amely megoldása L' -nek. L' ebben az értelemben vett nagyobb informativitása azon múlik, hogy informatívabbnak tartunk-e egy olyan állítást, amely kezdeti értékekkel kiegészítve képes megadni a nem-nomikus tények egy valamekkora közelítésen belüli teljes leírását egy olyan állításnál, amely nem képes ilyen módon a nem-nomikus tények teljes leírását nyújtani. Ha a közelítést megengedő teljes leírást engedélyező állítást tartjuk informatívabbnak, úgy s -re nézve L' informatívabb L -nél, míg egyszerűség tekintetében feltehetően nincsen jelentős különbség közöttük. Amennyiben tehát a Legjobb Rendszer nézet egy olyan változatát fogadjuk el, amely megengedi a közelítés bevezetését,¹⁶ úgy az s indeterminisztikus megoldásnak L helyett L' lesz a törvénye, és így s a (B) olvasat alapján nem reprezentál a T elmélet szerint fizikailag lehetséges világot. A meghirdetett kutatási programnak így lehet esélye a sikerre.

Ez a gondolatmenet vázlatos és számos ponton további pontosításra szorul;¹⁷ sikeressége nem ítéhető meg a különböző fizikai elméletek törvényei közötti approximatív kapcsolatok részletes elemzése nélkül. Célunk e tanulmányban nem a vázolt kutatási program véghezvitele vagy védelme, hanem lehetőségének felmutatása. Már a kutatási program sikerének lehetősége is rámutat ugyanis arra, hogy az irodalomban többé-kevésbé ismert, a matematikai eszköztár reprezentációs problémáival összefüggő interpretációs választások mellett a fizikai lehetséges bevett nézetének alternatív olvasatai közötti választás is szükséges lehet ahhoz, hogy eldönthessük, determinisztikus-e a világ a legjobb fizikai elméleteink szerint.

¹⁶ A Legjobb Rendszer nézet lewisi megfogalmazása megköveteli a törvényektől, hogy igaz állítások legyenek. Az itt bemutatottól különböző megfontolástól vezéreltetve a Legjobb Rendszer nézet legújabb megfogalmazásai azonban lazítanak ezen a követelményen, és lehetővé teszik, hogy a törvények csak valamilyen közelítéssel legyenek igazak, amennyiben a közelítés bevezetésével az informativitásnak és az egyszerűségnek jobb egyensúlyát érhetjük el. Ld. például (Cohen–Callender 2009), különösen 24. lábjegyzet.

¹⁷ Részletesebb kifejtésért ld. (Gyenis 2013).

VI. KONKLÚZIÓ

Determinisztikus-e a világ? Hangsúlyoztuk, hogy erre a kérdésre csak közvetve, legjobb fizikai elméleteink elemzésén keresztül tudunk válaszolni. A legjobb fizikai elméleteink elemzésekor azonban azzal a frusztráló helyzettel találjuk szembe magunkat, hogy a különböző elméletek különbözőképpen válaszolják meg ezt a kérdést. Melyik elméletünknek higgyünk?

Bár az elmúlt években született egy kísérlet azonos rendszereket leíró különböző fizikai elméletek válaszainak összehasonlítására,¹⁸ a szakirodalmat az a gondolkodásmód határozza meg, mely szerint egy adott fizikai elmélet determinisztikus voltának eldöntéséhez elegendő az adott elméletet önmagában kifagatni, függetlenül attól, hogyan viszonyul más fizikai elméletekhez. Ilyen izolált elemzések alapján jutunk arra a precíz, ám a fizikus intuícióval szembeszegülő eredményre, mely szerint a fizikai elméleteink java része, a klasszikus mechanikát is beleértve,¹⁹ nem determinisztikus.

A fent vázolt kutatási program egyik érdekessége, hogy egy adott fizikai elmélet determinisztikusságának is feltételül szabja különböző fizikai elméletek közötti elméletközi kapcsolatok feltérképezését. Amennyiben ezen elméletközi kapcsolatok a megfelelő formát öltik, úgy a törvények természetéről alkotott alkalmas nézet lehetővé teheti, hogy olyan fizikai elméleteket is determinisztikusnak tartsunk, amelyet az izolált elemzés korábban nem determinisztikusnak ítélt. Amennyiben élünk az ehhez megkívánt interpretációs választásokkal, úgy a determinizmus fennállása a fizika egészén, és nem csak annak izolált elméletein múlik.

¹⁸ Ld. (Earman 2009).

¹⁹ A klasszikus newtoni mechanikára – például a biliárdgolyó-modellekre – gyakran szokás mint a determinizmus mintaképre gondolni; az intuitív képpel ellentétben azonban a Newton-törvényeknek számtalan nem determinisztikus modellje van. Egy példa: egy végtelen térbeli kiterjedésű newtoni világegyetemben lehetséges elhelyezni öt olyan pontszerű tömeget úgy, hogy ha rájuk csak a newtoni tömegvonzás egyenletei hatnak, akkor véges idő alatt végtelen távolságba kerülnek egymástól, azaz a newtoni világegyetemből véges idő alatt eltűnnek (Xia 1992). A pontszerű tömegek eltűnését követően üres newtoni világegyetem egy állapota a Newton-törvényekkel együttesen tehát nem határozza meg egyértelműen a világ többi (így a tömegeket még tartalmazó múltbeli) állapotát, ezért a determinizmus sérül. Mivel a klasszikus dinamika egyenletei invariánsak az idő irányának megfordítására, ezért az eredmény egyszersmind azt is jelenti, hogy egy üres newtoni világegyetemben bármikor megjelenhetnek a végtelenből érkező pontszerű tömegek, és mivel ennek megtörténtét a korábban üres világ egy állapota a Newton-törvényekkel együttesen nem határozza meg, ezért a jövőbeli determinizmus sem teljesül. Ezt és az ehhez hasonló példákat az teszi lehetővé, hogy a klasszikus mechanika megengedi a pontszerű részecskék, a végtelen kiterjedésű világegyetem és a korlátok nélküli sebesség létezését.

IRODALOM

- Albert, D. Z. 1992. *Quantum Mechanics and Experience*. Harvard University Press, Cambridge, MA és London.
- Berndl, K. – Dürr, D. – Goldstein, S. – Peruzzi, G. – Zanghì, N. 1995. On the global existence of Bohmian mechanics. *Commun. Math. Phys.* 173. 647–673.
- Callender, C. 2008. What makes time special. < URL: http://fqxi.org/data/essay-contest-files/Callender_FQX.pdf, utolsó hozzáférés: 2013. október 15.
- Carroll, J. W. 1994. *Laws of Nature*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Chisholm, R. M. 1967. He could have done otherwise. *Journal of Philosophy* 64(13). 409–417.
- Cohen, J. – Callender, C. 2009. A better Best System account of lawhood. *Philos. Stud.* 145. 1–34.
- Deville, R. 1999. Smooth variational principles and non-smooth analysis in Banach spaces. In F. H. Clarke, R. J. Stern & G. Sabidussi (szerk.): *Nonlinear Analysis, Differential Equations and Control. NATO Science Series C: Mathematical and Physical Sciences* 528. kötet. Kluwer, Dordrecht. 369–405.
- Earman, J. 1986. *A Primer on Determinism*. Reidel, Dordrecht.
- Earman, J. 2007. Aspects of determinism in modern physics. In J. Butterfield – J. Earman (szerk.): *Handbook of the Philosophy of Science. Philosophy of Physics, Part B*. Elsevier.
- Earman, J. 2009. Essential self-adjointness: implications for determinism and the classical–quantum correspondence. *Synthese* 169. 27–50.
- Earman, J. – Roberts, J. 2005a. Contact with the nomic: A challenge for deniers of Humean supervenience about laws of nature. 1. rész. *Philosophy and Phenomenological Research* 71. 1–22.
- Earman, J. – Roberts, J. 2005b. Contact with the nomic: A challenge for deniers of Humean supervenience about laws of nature. 2. rész. *Philosophy and Phenomenological Research* 71. 253–286.
- Evans, L. C. 1998. *Partial Differential Equations*. American Mathematical Society, Providence.
- Fattorini, H. O. 1983. *The Cauchy Problem*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Geroch, R. 2008. Partial differential equations of physics. < URL: <http://arXiv.org/abs/gr-qc/9602055v1>, utolsó hozzáférés: 2013. október 15.
- Gyenis B. 2013. *Well Posedness and Physical Possibility*. Ph.D. disszertáció. Department of History and Philosophy of Science, University of Pittsburgh.
- Kripke, S. 1959. A completeness theorem in modal logic. *Journal of Symbolic Logic* 24. 1–15.
- Laplace, P. S. 1820. *Théorie analytique des probabilités*. V. Courcier, Paris.
- Lewis, D. 1973. *Counterfactuals*. Harvard University Press, Cambridge.
- Lewis, D. 1983. New work for a theory of universals. *Australasian Journal of Philosophy* 61. 343–377.
- Lewis, D. 1986. *Philosophical Papers* 2. kötet. Oxford University Press, New York.
- Lewis, D. 1994. Humean supervenience debugged, *Mind* 103. 473–490.
- Loewer, B. 1996. Humean supervenience. *Philosophical Topics* 24. 101–126.
- Maudlin, T. 2007. *The Metaphysics Within Physics*. Oxford University Press, New York.
- Mill, J. 1947. *A System of Logic*. Longmans, Green and Co., London.
- Norton, J. 1999. A quantum mechanical supertask. *Foundations of Physics* 29. 1265–1302.
- Norton, J. 2003. Causation as folk science. *Philosophers' Imprint* Vol. 3. 1–22.

- R. Bradley, N. S. 1979. *Possible Worlds: An Introduction to Logic and its Philosophy*. Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- Ramsey, F. 1978. *Foundations*. Routledge and Kegan Paul, London.
- Witmer, D. G. 2001. Sufficiency claims and physicalism. In C. Gillett – B. Loewer (szerk.): *Physicalism and its discontents*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Xia, X. 1992. Existence of noncollision singularities in the n -body problem. *Annals of Mathematics* 135. 411–468.
- Yagisawa, T. 2009. Possible objects. In E. N. Zalta (szerk.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* winter 2009 edn. <URL: <http://plato.stanford.edu/entries/possible-objects/> >, utolsó hozzáférés: 2013. október 15.

Nem, Platón, te nem vagy irracionális

Tózsér cikkében két dolgot állít:

- (I) A filozófia nem alkalmas (nem megbízható) módja a megismerésnek.
- (II) Nem hihetünk komolyan és őszintén egyetlen filozófiai elméletben sem, vagyis a filozófiai kérdésekben ítéletünket fel kell függesztenünk.

Mindkét állítást a disszenzusból vett érve alapozza, mely így fest:

- (1) A filozófia minden területén disszenzus van a különböző filozófusok között.
- (2) A filozófusok közti disszenzus episztemikusan egyenrangú és maximális kompetenciájú felek között áll fenn.
- (3) Ha a filozófusok közti disszenzus episztemikusan egyenrangú és maximális kompetenciájú felek között áll fenn, akkor a filozófia nem alkalmas (nem megbízható) módja a megismerésnek.

(K) A filozófia nem alkalmas (nem megbízható) módja a megismerésnek.

Először amellet fogok érvelni, hogy az érv hibás, mert az (1) premissza hamis. Másodsor amellet, hogy (II)-t Tózsérnek akkor sem sikerül megalapoznia, ha (1) igaz. Ami (I)-et, az érv konklúzióját illeti, azt gyanítom, hogy ez valójában nem különbözik (II)-től; ha mégis, akkor vagy hamis a (3) premissza, vagy (I)-ből nem következik (II).

I. VALÓJÁBAN MEKKORA A DISSZENZUS?

Minden megismerési vállalkozásban van disszenzus. Ha felmerül egy új kérdés, a szakmai közösségnek össze kell gyűjteni a bizonyítékokat, mérlegelnie kell a pro és kontra érveket, s ez időbe telik. Mindig vannak eldöntetlen kérdések, és mindig van disszenzus is. Csakhogy a legtöbb megismerési vállalkozásban a kérdéseket előbb-utóbb lezárják, a disszenzus átadja a helyét a konszenzusnak.

A konszenzus ritkán teljes: a legtöbb területen – talán a matematika kivételével – gyakran akadnak olyanok, akiknek kompetenciája nem kérdőjelezhető meg, és mégsem fogadják el a többségi álláspontot. Jánossy Lajos nem fogadta el az einsteini relativitáselméletet, Einstein nem fogadta el Bohr kvantummechanikáját, Stephen Jay Gould pedig sok tekintetben szemben állt a mainstream evolúciós elmélettel. De pár külön utas nem számít. Ezek figyelembevételével (1)-et így kell értenünk:

A legtöbb (minden?) filozófiai kérdésben a filozófusok tartósan képtelenek egyetértésre jutni, és a rivális álláspontok számottevő támogatottsággal rendelkeznek.

Ez pedig hamis. Nem azt állítom, hogy a filozófiában ugyanolyan nagy a konszenzussal lezárt kérdések aránya, mint más vállalkozásokban, vagy hogy a filozófiára nem jellemző az alapvető kérdésekről folytatott vita. Készséggel elismerem, hogy a filozófiában jóval gyakoribbak és kiterjedtebbek a véleménykülönbségek, mint más diszciplínákban. Csak azt állítom, hogy (1) hamis. Ennyi azonban elegendő is a disszenzusból vett érv cáfolatához, mert (I) olyan általános és radikális konklúzió, amelyet egy gyengébb premisszából nem lehet következtetni.

(1)-et Tózsér azzal támasztja alá, hogy számtalan példát sorol fel a disszenzusra. E példákból azonban csak akkor lehetne általánosítani, ha a minta reprezentatív lenne. De nem az. Ha filozófiai kérdéseket kell felsorolnunk, olyan heurisztikát használunk, mely ebben az esetben félrevezet. Egy analógia. Ha arra kérem az olvasót, mondjon olyan angol szavakat, amelyekben *k* betű van, zömmel olyan szavakat fog mondani, melyek *k*-val kezdődnek. Nincs ezekkel a szavakkal semmi baj: valóban van bennük *k*. Ha azonban azt kérdezem, hogy vajon a *k* első betűként vagy harmadik betűként fordul elő gyakrabban, a használt heurisztika alapján azt fogja mondani, hogy a *k* gyakoribb első betűként, mint harmadikként, ami hamis: a *k* – akár a tényleges előfordulást, akár a szavak számát tekintjük – sokkal gyakoribb harmadik betűként, mint elsőként (Tversky – Kahneman 1973). Az a mód, ahogy a filozófiai kérdéseket felsoroljuk, hasonlóképpen torzít, mégpedig három okból is.

Az első okot az *érdeklődés* iránti elfogultságnak nevezhetjük. Egy kérdés akkor igazán kérdés, ha nincs eldöntve. A probléma akkor igazán probléma, ha nem egyértelmű a megoldása. Az álláspont akkor igazán álláspont, ha vannak alternatívái. A tanítás akkor igazán tanítás, ha vitatott. Az elmélet akkor igazán elmélet, ha spekulatív és kockázatos. Így amikor filozófiai kérdéseket, problémákat, álláspontokat, tanításokat vagy elméleteket kell felsorolnunk, természetes, hogy inkább olyanokra gondolunk, amelyek körül vita van. Így nem nagyon jutnak eszünkbe az olyan nézetek, melyekben konszenzus van, amilyenek például az alábbiak:

- A tudományos elméletek ellenőrzése holisztikus.
- A mentális állapotok nem viselkedési diszpozíciók.
- A fizikai tárgyak nem redukálhatók érzéki benyomásokra.
- Szükségszerű kapcsolatok nemcsak a nyelvben léteznek, hanem a valóságban is.
- Vannak szükségszerű kijelentések, melyek csak a posteriori tudhatók.
- A világban lévő rossz logikailag összeegyeztethető egy mindentudó, mindenható és végtelenül jóságos Isten létezésével.
- A tudásnak nem szükséges feltétele az infallibilis igazolás.
- Cselekedeteink indokai lehetnek cselekedeteink okai.
- Nem minden általánosítást igazolnak pozitív esetei.
- A sorites paradoxon nem kerülhető el háromértékű logikával.
- Vannak intrinzikus tulajdonságok, amelyek relációsak.
- Egy kijelentés igazsága nem más állításokkal való koherenciájában áll.
- A megnyilatkozások illokúciós ereje nem magyarázható kizárólag konvencionális szabályokkal.
- A deduktív következtetés nem mindig adja tovább a bizonyítékot a premisszákról a konklúzióra.
- Az ontológiai redukció szükséges és elégséges feltétele a modális szupervenienencia.

Ezek valódi filozófiai tanítások. Nem triviálisak, hiszen a múlt század egyes időszakában sokan hamisnak tartották őket; némelyiket többen tartották hamisnak, mint igaznak. (Az utolsó kivétel: nem tartották hamisnak, csak éppen jó ideig senki nem gondolta azt, hogy az ontológiai redukciót így kellene értelmezni.)

A torzítás második oka a *nagy kérdések* iránti elfogultság. Ha egy elmefilozófust egy másik területen dolgozó kollégája arról kérdez, hogy mivel foglalkozik mostanság, elég szerencsétlen dolog lenne azt felelnie, hogy a fenomenális fogalomstratégia továbbfejlesztésével. Ebből ugyanis a másik jó eséllyel egy kukkot sem ért meg. Jobban teszi, ha azt az általános kérdést mondja el, amelynek tisztázásához e kisebb részprobléma vizsgálata révén reményei szerint hozzájárulhat. Hasonlóképpen, ha valaki a filozófiai problémák általános természetéről akar valamit mondani, olyan példákat kell hoznia, amelyeket a másik ismer. A nagy kérdések lezárásában pedig kevésbé vagyunk sikeresek. (Nem vagyunk teljesen sikertelenek: az, hogy van-e szükségszerűség a valóságban, avagy minden szükségszerűség nyelvi-fogalmi természetű, elég nagy kérdés volt, és lezártuk.) De miközben a nagy kérdéseken dolgozunk, számtalan kisebb kérdésben sikerül egyetértésre jutnunk.

Ennek illusztrálásához arra kérem az olvasót, végezze el a következő kísérletet. Vegyen egy a szűkebb szakterületére vonatkozó írást, amelynek konklúziójával nem ért egyet, s amelynek érvelését alapvetően hibásnak tartja. Menjen rajta végig, és számolja össze azokat a kijelentéseket, melyeket elfogad, s azokat, amelyeket nem. Azt fogja találni, hogy az előbbiből jóval több van. Ha arra ké-

rem, számolja össze azokat, amelyeket szinte minden hozzáértő elfogadna, és amelyeket sok hozzáértő elutasítana, akkor is az előzőből talál többet.

Ami a részleteket illeti, külön érdemes felhívni a figyelmet két kijelentés-típusra, melyeknek nagy jelentősége van a filozófiában, és amelyekben sokszor sikerül egyetértésre jutni. Két közös jellemzőjük van: nem önmagukban érdekesek, hanem azért, mert azt várjuk tőlük, hogy segítsenek az önmagukban is érdekes kérdések megválaszolásában; ugyanakkor önmagukban többnyire nem döntenek el az érdekes kérdéseket.

Az első típus a *distinkció*. Kanonikus formája:

' p ' mondaton érthetjük p_1 és p_2 kijelentést.

Ha az egyik filozófus valamilyen ' p '-t tartalmazó premisszára támaszkodik, a másik megfogalmazza a distinkciót, s ezen az alapon vonja kétségbe a szándékolt konklúziót. Íme egy példa.

Quine (1951/1999), egyebek között, azzal érvelt az analitikus mondatok létezése ellen, hogy helyes az alábbi séma:

'S' mondat akkor és csak akkor igaz, ha 'S' azt jelenti, hogy s és s

Ha pedig így van, a mondat jelentése – hogy 'S' azt jelenti, hogy s – nem elégséges a mondat igazságához. Tehát nincsenek olyan mondatok, amelyek pusztán jelentésüknél fogva igazak.

Amire az analitikusság barátja (Boghossian 1996) egy distinkcióval válaszol:

Azon, hogy egy mondat analitikus, érthetjük azt, hogy egyedül jelentésénél fogva igaz (metafizikailag analitikus), és azt, hogy pusztán jelentése alapján tudhatjuk, hogy igaz (episztemikusan analitikus).

Quine érve, fogja mondani, csak a metafizikai analitikusságot cáfolja, az episztemikus analitikusságot nem. Ez nem dönti el a kérdést. Az analitikusság ellenfelei amellet fogják érvelni, hogy episztemikusan analitikus mondatok sem léteznek. A distinkciót azonban nem fogják vitatni. Valamiben tehát egyetértésre jutnak, jóllehet abban a kérdésben, hogy léteznek-e bármilyen értelemben analitikus mondatok, továbbra sem lesz köztük egyetértés.

A második típus az *útjelző*. Kanonikus formája:

Ha p , akkor q .

Ha az egyik filozófus egy útjelző segítségével érvel egy kijelentés mellett vagy ellen (modus ponensszel q mellett, vagy modus tollensszel p ellen), ellenfelei

sokszor elfogadhatják az útjelzőt, anélkül, hogy konklúzióját elfogadnák. David Lewis például hírhedt arról, hogy a lehetséges világokat konkrét létezőknek tartja: az a lehetséges világ, amely igazná teszi azt a mondatot, hogy 'David Lewis lehetett volna profi nehézsúlyú bokszvilágbajnok', ugyanolyan értelemben létezik, amilyenben a mi világunk, csak éppen mi nem abban vagyunk, hanem ebben (Lewis 1986). E mellett az alábbi útjelzővel érvelt:

Ha a modális tulajdonságok nem önnön jogukon létező, eredendő tulajdonságok (= elemezhető nem-modális entitások révén), akkor a lehetséges világok konkrét entitások.

Lewis konklúzióját a legtöbben nem fogadják el, de erről az útjelzőről sikerült meggyőznie a modális metafizika művelőit.

Mint mondtam, a distinkciók és az útjelzők önmagukban nem annyira érdekesek. Az azonban egyértelmű, hogy az ilyen distinkciók és útjelzők filozófiai nézetek. Az is egyértelmű, hogy nem triviálisak: felállításuk komoly intellektuális erőfeszítést igényel. És nagyon sok esetben sikerül egyetértésre jutnunk velük kapcsolatban.

A torzítás harmadik oka az *ahistorikus* elfogultság. Ez abban áll, hogy a jelenlegi kérdéseket hajlamosak vagyunk azonosítani a korábbi kérdésekkel, s ezért figyelmen kívül hagyjuk, hogy a filozófiai kérdések az idők folyamán sokat változtak. Ez azt a látszatot kelti, mintha a filozófusok évszázadok óta pontosan ugyanazokon a kérdéseken rugóznának. Pedig az, amit egy és ugyanazon kérdésnek tekintünk, valójában variációk egy témára. Ez nem azt jelenti, hogy hiba lenne a variációk sorozatát egy kérdésnek tekinteni, hiszen kellő absztrakciós szinten csakugyan ugyanarról van szó. A filozófus azonban nem ezen az absztrakciós szinten tekintett kérdésem dolgozik, hanem egy konkrét változatán, ha úgy tetszik a variáción, nem pedig az absztrakt témán. Hadd világítsam meg ezt azon, ahogy az univerzálé-problémát Tózsér *Metafizika* könyvében tárgyalja.

Az univerzálé-problémát Tózsér így fogalmazza meg:

Hogyan magyarázhatjuk meg, hogy numerikusan különböző partikuláris tárgyak *ugyanazokkal* a tulajdonságokkal rendelkezhetnek? Hogyan magyarázhatjuk meg, hogy bizonyos numerikusan különböző tárgyak tulajdonságaikban *azonosak* egymással? (Tózsér 2009. 29)

A realista válasz szerint:

[A] tulajdonságok univerzálék, azaz – ellentétben a partikuláris tárgyakkal, amelyek egy adott időben a térnek csak valamely meghatározott helyét foglalhatják el – olyan entitások, melyek egy időben numerikusan *több különböző partikuláris tárgyban is egyaránt jelen lehetnek* (Tózsér 2009. 35).

Amikor pedig rátér a realizmus részletes tárgyalására, Tőzsér azzal folytatja, hogy ezt a választ először Platón fogalmazta meg (Tőzsér 2009. 31), és bizonyosággal idéz egy rövid szakaszt a *Parmenidész*ből (130e–131a).

Egy bizonyos absztrakciós szinten mindez tökéletesen helytálló, és nagyon helyesnek találom, hogy Tőzsér, amikor egy ízig-vérig mai metafizika tankönyvet ír, utal a mai probléma gyökereire. Ha azonban leereszkedünk erről az absztrakciós szintről a konkrét történeti szintre, akkor bizony találunk különbségeket Platón kérdése és válasza, és a mai kérdés és a mai realista válasz között.

Ami a kérdést illeti, Platónnak a formákkal kapcsolatos elmélete nem egyszerűen a fenti kérdés megválaszolására irányul, hanem legalább két másik kérdés megválaszolására is. Az első az, hogy miként lehet a tudásnak szilárd és változatlan tárgya, hiszen az érzékelhető dolgok folyton változásban vannak, ezért Platón szerint nem lehetnek tudásunk tárgyai. A második pedig az, hogy miként lehetnek az erkölcsi és politikai értékeknek az emberi megállapodásoktól független standardjai, ha egyszer a konkrét dolgok megítéléséről az emberek eltérő módon vélekednek. Ha pontosan a fenti kérdés izgatná, miért utasítja el kategorikusan Szókratész alig pár sorral feljebb (130cd), hogy a szőrnek, a sárnak, a szennynek „s más ilyen megvetett, hitvány dolgoknak” lenne ideájuk? Az én orromból kinövő egyik szőrszál numerikusan különbözik a Tőzsér orrából kinövő egyik szőrszáltól, mégis mindkettő egyformán szőr. Akkor miért nem a szőr formája teszi őket egyaránt szőrré? (Néhány lehetséges magyarázatért lásd Rickless 2012)

Ami pedig a választ illeti, Platón formái nem univerzálék a fenti értelemben, ugyanis nincsenek jelen a partikuláris tárgyakban. Egyrészt, a formák olyan minták vagy standardok, amelyeket a partikuláris tárgyak jobban vagy rosszabul, de soha nem tökéletesen utánoznak. (A kör formája tökéletes kör, a kör alakú tárgyak ellenben nem tökéletesen kör alakúak.) Másrészt a formák, szemben a partikuláris tárgyakkal, téren és időn kívül léteznek, ezért a partikuláris tárgyak csupán részesedhetnek bennük. Ezt Tőzsér jól tudja, s a 32. oldalon helyesen jellemzi Platón elméletét. Aztán a 34. oldalon megtudjuk, hogy a 'realizmus' címszó alatt Tőzsér a kortárs, inkább arisztotelianus realisták álláspontját tárgyalja. Vagyis a realizmus fenti jellemzése és a Platón besorolása közötti inkonzisztenciát pontosan az ahistorikus elfogultság szüli. Ha kellően absztrakt módon fogalmazzuk meg az univerzálé-problémára adott válaszokat, Platón természetesen realista. De Tőzsér nem látja, hogy ehhez fel kell emelkednünk egy bizonyos absztrakciós szintre, ezért jellemzi a realista álláspontot olyan módon, hogy az jól illik a kortárs a realistákra, de nem illik jól Platónra.

Ha a kérdés absztrakt formája helyett konkrét platóni formáját tekintjük, a realizmus absztrakt formája helyett pedig a konkrét platóni realizmust, akkor itt ma már konszenzust találunk. Platón kérdése, abban a konkrét formában, ahogy értette, rossz volt; nem így kell a kérdést feltennünk. Platón realizmusa pedig, abban a formában, ahogy ténylegesen megfogalmazta, tarthatatlan; egy

védhető realista álláspontot nem így kell artikulálnunk. Az ahistorikus elfogultság következtében azonban hajlamosak vagyunk ehelyett azt látni, hogy még mindig ugyanazon törjük a fejünket, mint Platón, és még mindig nem jutottunk egyetértésre.

Szintén az ahistorikus elfogultságot látom abban, amikor Tózsér ezt kérdezi:

[K]omolyan el tudod képzelni (és most nem a dolog metafizikai lehetőségére gondolkodok), hogy 2024-ben valaki olyan érveléssel áll elő, amely minden filozófust egyszer és mindenkorra meggyőz arról, hogy a szorongásnak mint tudatos tapasztalatnak van intencionális tárgya? Vagy azt, hogy 2156-ban valaki az összes filozófust ráébreszti arra, hogy el kell kötelezni magunkat az absztrakt entitások létezésére mellett? Vagy azt, hogy 2260-ban lesz valaki, aki – teljes körű konszenzust teremtve ezzel – megmutatja, hogy a műalkotások esztétikai értéke nem azok érzéki tulajdonságain szupervenial? (Tózsér 2013. 162.)

Nem tudom elképzelni. De nem azt nem tudom elképzelni, hogy ezekben a kérdésekben ne szülessen konszenzus, hanem azt, hogy a konszenzus úgy szülessen meg, hogy egyszer csak valaki előáll a döntő érveléssel. Az ilyen nagy filozófiai kérdések nem így nyernek megoldást, hanem úgy, hogy megjelenik egy sor különböző elgondolás, melyek együttes eredményeképpen a kérdés olyan alakot ölt, hogy megválaszolhatóvá válik.

Példának tekintsük, hogy mi mindenre volt szükség ahhoz, hogy Kripke érvelése nyomán pár év alatt egyetértés szülessen abban, hogy van szükségszerűség a valóságban, s a szükségszerűség nem egyszerűen a szavak és fogalmak használatára vonatkozó kritériumokból fakad:

- Frege jelentés–referencia megkülönböztetése, Russell elmélete a határozott leírásokról
- a természeti törvények jellemzésére tett logikai pozitivisták kísérletek
- a modalitások Quine-féle kritikája
- a modális szemantika kialakulása

E négy fejlemény egyike sem a dolgokban magukban létező szükségszerűség rehabilitálására irányult. Fregét a modalitások nemigen foglalkoztatták. Russell és a logikai pozitivisták egy olyan empirista programon dolgoztak, amelynek részét képezte a nem fogalmi eredetű szükségszerűség tagadása. Quine még radikálisabb empirista volt, és a fogalmi-nyelvi szükségszerűséget is igyekezett felszámolni. A modális szemantika kezdetben formális elmélet volt, és jó ideig nem számított metafizikailag érdekesnek. Ráadásul a négy különböző tanítás körül nem volt konszenzus, legfeljebb a modális szemantika általános szerkezetében létezett valamiféle laza egyetértés. Csakhogy az ilyen kérdéseken való vita során létrejöttek azok a fogalmak és gondolati panelek, amelyek segítségé-

vel olyan formában lehetett feltenni a kérdést, hogy egyértelmű legyen a válasza. Vagy, talán némileg pontosabban: voltak bizonyos kérdések – pl. vajon megtörténhetett volna Arisztotelésszel, hogy egészen más pályát fut be, hogy nem lesz filozófus, nem tanul Platónnál stb?; vajon egy olyan folyadék, amely legfeltűnőbb tulajdonságaiban megegyezik a vízzel, ám szerkezete nem H₂O, víz lenne-e? –, amelyekre tudtuk a választ. Az iménti fejleményekre azért volt szükség, mert ezek híján nem lehetett látni, hogy az utóbbi kérdések alapján a szükségszerűség hollétére vonatkozó kérdés is megválaszolható.

Ez a folyamat a *Jelentés és jelölet* 1892-es megjelenésétől Kripke 1970-es előadásaiig 78 évig tartott. A tanulság az, hogy abból, hogy egy vita jelenleg eldönthetetlennek látszik, nem lehet arra következtetni, hogy soha nem is fogjuk eldönteni. Miután jelenleg nem tudjuk, milyen új filozófiai elképzeléseink lesznek ötven vagy száz múlva, nem tudjuk azt sem, hogyan fog kinézni ennyi idő múltán a ma eldönthetetlennek látszó kérdés.

Összefoglalva: nagyon jó okai vannak, hogy (1)-et miért vagyunk hajlamosak igaznak tartani, s miért számít szinte közhelynek; a filozófiai kérdések és álláspontok felsorolásakor olyan heurisztikát használunk, amely súlyosan elfogult az olyan kérdések irányába, amelyben nincs konszenzus. (1) azonban hamis: a filozófiában nincs olyan mértékű disszenzus, amelyből (I)-re lehetne következtetni.

II. VALÓBAN NEM SZABAD A FILOZÓFIAI ELMÉLETEKBEN HINNÜNK?

A racionális megismerőktől azt várjuk el, hogy episztemikus hozzáállásukat – hogy hisznek egy kijelentésben, hogy bizonyos fokig hisznek a kijelentésben, hogy a kijelentés tagadásában hisznek, vagy hisznek bizonyos fokig, illetve hogy felfüggesztik ítéletüket – a rendelkezésükre álló bizonyítékok összessége határozza meg. Ha a bizonyítékok egyértelműek, akkor járnak el helyesen, ha hisznek, ha az ellentétes irányokba mutató bizonyítékok egyformán erősek, akkor jól teszik, ha felfüggesztik ítéletüket. Tózsér szerint a filozófiai kérdésekben fel kell függesztenünk ítéletünket (II). Amellett fogok érvelni, hogy ezt akkor sincs okunk elfogadni, ha az előző szakasz érvelését figyelmen kívül hagyjuk, azaz feltételezzük, hogy (1) premissza igaz.

Vajon milyen viszonyban van (II) (I)-gyel? Tózsér ezt írja:

Már csak az maradt hátra, hogy két rövid reflexiót fűzzek a disszenzusból vett érv konklúziójához.

Először is, a következőképpen értem a konklúziót: mivel a filozófia nem alkalmas (nem megbízható és nem hatékony stb.) módja a megismerésnek, ezért *nem lehetsz komolyan és őszintén filozófiai elméletekben* (Tózsér 2013. 170).

Az „ezért” miatt ezt talán érthetjük úgy, hogy (I) és (II) különböző kijelentések, és az utóbbi az előbbiből rövid úton következik. Ekkor a „reflexió” a nyilvánvaló következmény kibontásában áll. A másik lehetőség, hogy nincs szó új kijelentésről, (II) nem más, mint (I) parafrázisa. Szerintem Tózsér ezt a második értelmezést részesítené előnyben, s ha így van, akkor jól teszi.

Miért? Azért, mert ha (I)-et úgy értelmezzük, hogy mást állít, mint (II), akkor beleszaladunk két probléma valamelyikébe: (I)-ből nem következik (II), vagy a disszenzusból vett érv (3) premisszája hamis lesz. Bármelyik probléma lép fel, (II) a disszenzus alapján nem lesz jó érvünk (II) mellett.

Lássunk pár ilyen értelmezést:

(Ia) A filozófia nem nyújt tudást.

(Ia)-ból nem következik (II). A racionális hittel szemben lényegesen szerényebb elvárásaink vannak, mint a tudással szemben. Tegyük fel, hogy vettem egy lottószelvényt. Ekkor racionálisan hiszem azt, hogy nem lesz ötösöm – hiszen ennek elenyésző a valószínűsége –, mégsem tudom, hogy nem lesz ötösöm. Ráadásul, ha (3) utótagját (Ia)-ként olvassuk, akkor (3)-hoz (II)-n keresztül vezet az út. Pontosan hogyan ássa alá az episztemikusan egyenrangú felek közötti disszenzus a tudást? Nem nagyon látok más lehetőséget, mint azt, hogy a disszenzus aláássa a racionális hitet, s ha nem hihetem racionálisan, hogy p , akkor nem is tudhatom, hogy p .

Második nekifutás:

(Ib) A filozófiai nem nyújt metaszintű tudást (= ha tudsz egy filozófiai kijelentést, akkor sem tudod, hogy tudod).

Bár ez nem igazán tűnik (I) legitim olvasatának, Tózsér egy ízben ír valamit, ami ezt sugallhatja:

A tudás klasszikus meghatározása szerint ebben az esetben ugyan *tudnád*, hogy a Thészusz hajója a renovált hajóval azonos, mivel teljesülne a tudás valamennyi szükséges feltétele (megfelelő vélekedés, fallibilis igazolás, *igazság*), de azt már *nem tud(hat)nád*, *hogy tudod*, mivel ez utóbbit nem hihetnéd igazoltan (Tózsér 2013. 168).

Ez annyiban szerencsésebb az előzőnél, hogy a (3) premissza megalapozásához nincs szükségünk (II)-re. Ehelyett valami olyasmit kell feltételeznünk, hogy ahhoz, hogy tudjuk, hogy tudjuk p -t, racionálisan kell hinnünk, hogy tudjuk p -t. A disszenzus pedig a filozófiai kijelentések tudásába vetett racionális hitünket ásná alá. Sajnos azonban (Ib)-ből sem következik (II). Gondoljunk bele: a metaszintű tudásnak még szigorúbb feltételei vannak, mint az alapszintű tudásnak, s már az utóbbinak is szigorúbb feltételei vannak, mint a racionális hitnek (vö. lottó).

Harmadik próbálkozás:

(Ic) A filozófiában használatos módszerek megbízhatatlanok (= alkalmatlanok az igazság kiderítésére).

Ez annyiban ígéretesebb a korábbiaknál, hogy ebből következtethetünk (II)-re. Ha tudjuk, hogy bizonyos módszerek megbízhatatlanok, valóban nem racionális az ilyen módszerek révén elért kijelentésekben hinnünk. Például, ha tudod, hogy szürkületben rosszul látsz, akkor, ha a szürkületben úgy látod, hogy egy filozófus áll előtted, valóban nem szabadna azt hinned, hogy egy filozófus áll előtted. Csakhogy azzal, hogy (3) utótagját (Ic)-ként értelmezzük, igencsak megnehezítjük e premissza védelmét. A filozófiában használatos módszerek és a más területen alkalmazott módszerek között komoly átfedés van – például a filozófiában is felállítunk fogalmi megkülönböztetéseket, és a filozófiában is következtetünk deduktíve. Ha ezek mindegyike megbízhatatlan, akkor nemcsak a filozófiai kijelentések racionális hihetőségét ássuk alá, hanem sok más kijelentését is. Ha a filozófiában egyaránt vannak megbízható és megbízhatatlan módszerek, akkor (3) hamis lesz, (Ic)-re pedig nem következtethetünk helyesen.

Ezért inkább (Id)-re van szükségünk.

(Id) A speciálisan filozófiai módszer megbízhatatlan.

De ha (3) utótagját így olvassuk, akkor (3)-at megint csak nem lesz okunk elfogadni. Van olyan, hogy „a speciálisan filozófiai módszer”? Ráadásul „a speciálisan filozófiai módszernek”, a legtöbb (minden?) filozófiai kérdés megválaszolásában szerepet kell játszania, mert azok a tanítások, melyek nem e módszer alkalmazásából származnak, megmenekülnek Tőzsér érvétől.

Talán vannak más lehetőségek is, de remélem, ennyi is elég, hogy lássuk, hogy jobban járunk, ha úgy tekintjük, hogy (I)-en Tőzsér valójában (II)-t érti, tehát egy állításról van szó, nem kettőről. A (3) premisszát ekkor így kell értenünk:

(3*) Ha a filozófusok közti disszenzus episztemikusan egyenrangú és maximális kompetenciájú felek között áll fenn, akkor a filozófusok meggyőződései nem racionálisak.

Ez az, amire Sextus Empiricus támaszkodik: ha az episztemikusan egyenrangú felek közt nincs egyetértés, fel kell függeszteniük ítéletüket. (Ezt természetesen úgy kell értenünk, ahogy Sextus explicitté is teszi, hogy a felek ismerik egymás érveit, s nem csak annyit tudnak, hogy a másik mást gondol.)

E körül mostanában élénk vita zajlik (lásd Christensen 2009., Feldman – Warfield 2010). A kérdés teljesen általános formában a következő:

Kitarthatok-e racionálisan meggyőződésem mellett abban az esetben, ha tudom, hogy mások, akiket episztemikusan egyenrangúnak ismerek el, nem osztják meggyőződésem?

A tágabb társadalmi kontextusban releváns lehet, hogy hányan vannak az én pártomon, illetve hogy az egyes résztvevők egymástól függetlenül vagy egymás hatására alakítják-e ki véleményüket. Az írások többsége azonban olyan leegyszerűsített kétszemélyes eseteket tárgyal, miként Tőzsér, amikor a két patológusról ír. Világos, hogy erre a kérdésre Tőzsérnek *nemleges* választ kell adnia. Ha ugyanis megengedi, hogy az episztemikusan egyenrangú felek más véleményen lehetnek úgy, hogy mindkettejük véleménye racionális, akkor az egyenrangú filozófusok közötti disszenzus önmagában nem ad okot annak megkérdőjelezésére, hogy véleményük racionális, vagyis hogy szabad azt hinniük, amit hisznek, és nem kell ítéletüket felfüggeszteniük. Vagyis ha egyenrangú felek között lehetséges racionális véleménykülönbség, (3*)-at semmi okunk elfogadni.

Vannak, akik úgy gondolják, hogy az egyenrangú felek közötti racionális véleménykülönbség csakugyan lehetetlen. Feldman (2006, 2007) szerint például az, hogy egy velem episztemikusan egyenrangú fél ugyanazon bizonyítékok alapján másként foglal állást, azt mutatja, hogy a kérdés nem dönthető el a rendelkezésre álló bizonyítékok alapján, s ezért, amennyiben racionális vagyok, fel kell függesztenem ítéletem. Nem fogok ez ellen érvelni. Csak annyit akarok megmutatni, hogy azzal, hogy Tőzsér állásfoglalásra kényszerül egy újabbán sokat tárgyalt, komoly filozófiai kérdésben, *dialektikus csapdába* kerül. Úgy látom, hogy csak három lehetősége van.

Egy: magáévá teszi azt az álláspontot, egyenrangú felek közti disszenzus esetén kötelező az ítélet felfüggesztése. Ebben az esetben azonban álláspontja *inkohérensé* válik. Egyfelől elkötelezi magát (II) mellett, miszerint a filozófiai kérdésekben fel kell függesztenünk ítéletünket, másfelől van olyan filozófiai kérdés – a racionális véleménykülönbség lehetőségére vonatkozó kérdés –, amelyben nem függeszti fel az ítéletét. Vízet prédikál és bort iszik.

Kettő: megpróbálja megmutatni, hogy az episztemikusan egyenrangú felek közti racionális véleménykülönbség lehetőségére vonatkozó kérdés különbözik a filozófiai kérdések többségétől (vagy éppenséggel minden más filozófiai kérdéstől). Ehhez azonban arra van szükség, hogy nagyon sok filozófiai kérdést elemezzem és rendre megmutassa, hogy a racionális véleménykülönbség kérdését illetően más az episztemikus helyzet, mint a többi filozófiai kérdés esetében. Ez *reménytelen vállalkozásnak* tűnik. Először is, a feladat túl nagy. Másodszor, *prima facie* elég valószínűtlen, hogy itt, szemben az egyéb filozófiai kérdésekkel, nem episztemikusan egyenrangú felek állnak szemben, s hogy a racionális véleménykülönbség lehetőségét megengedők kevésbé kompetensek, kevésbé tájékozottabbak, vagy éppenséggel kevésbé okosak, mint ellenfeleik. (Ezek közé tartozna például Alvin Goldman is, vö. Goldman 2010!) Harmadszor, saját kritériumai

alapján csak akkor mondhatja azt, hogy sikerrel járt, ha konszenzust teremt s mindenki mást is meggyőz arról, hogy itt a helyzet speciális.

Három: hű marad (II)-höz s a racionális véleménykülönbség kérdésében felüggeszti az álláspontját. Ebben az esetben viszont (3*)-ban sem hihet racionálisan, erről is fel kell függesztenie ítéletét. Ha viszont így dönt, sürgősen vissza kell vonnia írását. Ha nem így teszi, akkor *filozófiai trollá* válik, aki „nem hiszi komolyan és őszintén, amit mond”.

Ugyanehhez a konklúzióhoz, ti. ahhoz, hogy (II)-t nem igen lehet megalapozni, sokkal rövidebb úton is el lehet érkezni. A metafizika is filozófia. Ezért nehéz elképzelni, hogy a metafizikában lehetnek racionális hiteink úgy, hogy a filozófiában ne lennének.

III. MIÉRT AGGASZTÓ MÉGIS A DISSZENZUS?

Nem vitattam, hogy a filozófiában több kérdéstről van disszenzus, mint más megismerési vállalkozásokban. Nem hiszem azonban, hogy ez pusztán intellektuális szempontból veszélyeztetné a filozófia mint megismerési vállalkozás legitimitását. Más szempontból viszont veszélyezteteti.

Demokratikus társadalomban élünk, nem pedig egy olyan társadalomban, ahol egy szűk uralkodó réteg műveltségi eszményei jelölik ki, hogy melyik vállalkozás legitim, melyik vállalkozás fenntartására kell az adófizetők pénzét áldozni. Ha a közvéleményben az a kép uralkodik a filozófusokról, hogy évezredek óta ugyanazokat a kérdéseket rágcsálják a válasz minden reménye nélkül, akkor ez ki fog fejeződni abban, hogy hány filozófia tanszék és hány filozófiai folyóirat lesz, hogy mennyire finanszírozzák a filozófiai kutatásokat, hogy digitalizálják-e a fontos filozófiai műveket, vagyis hogy a filozófiának mint szakmának mi lesz a sorsa. A fizikusok megtalálták a Higgs-bozont, a történészek feltárták a Római Birodalom összeomlásának okait. Mit csináltak a filozófusok? Rájöttek, hogy egyes kérdéseket másként kell feltenni, hogy bizonyos korábbi válaszok tarthatatlanok, de magukat a nagy kérdéseket, abban az absztrakt formában, ahogy a nem szakmabelieknek el lehet magyarázni, nem válaszolták meg. Ha Platón óta nem oldottuk meg az univerzálé-problémát, nem kellene most már abbahagyni? Mit mondunk erre? Úgy, hogy a válaszuk ne csak igaz legyen, hanem érthető és meggyőző is. Sürgősen ki kellene találni, mert a jövő elkezdődött.

IRODALOM

- Boghossian, Paul Artin 1996. Analyticity Reconsidered. *Nous* 30/3. 360–391.
- Christensen, David szerk. 2010. The Epistemology of Disagreement. In *Episteme: A Journal of Social Epistemology*, 6/3. 231–353. (Special Issue)
- Feldman, Richard 2006. Epistemological Puzzles about Disagreement. In S. Hetherington (szerk.) *Epistemology Futures*. New York, Oxford University Press. 216–236.
- Feldman, Richard 2007. Reasonable Religious Disagreements. In L. Antony (szerk.) *Philosophers Without Gods*. New York, Oxford University Press. 194–214.
- Feldman, Richard – Warfield, Ted A. (szerk.) 2010. *Disagreement*. Oxford, Oxford University Press.
- Frege, Gottlob 1892/2000. Jelentés és jelölet. Ford. Máté András. In Máté András (szerk.): *Logikai Vizsgálódások*. Budapest, Gondolat. 118–147.
- Goldman, Alvin I. 2010. Epistemic Relativism and Reasonable Disagreement. In Feldman – Warfield 2010. 188–216.
- Kripke, Saul 2007. *Megnevezés és szükségszerűség*. Ford. Bárány Tibor. Budapest, Akadémiai.
- Lewis, David 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Blackwell.
- Platón 1984. Parmenidész. Ford. Kövendi Dénes. In *Platón összes művei*, II. Budapest, Európa. 809–894.
- Quine, Willard van Orman 1951/1999. Az empirizmus két dogmája. Ford. Faragó-Szabó István. In Forrai Gábor – Szegeci Péter (szerk.) *Tudományfilozófia: Szöveggyűjtemény*. Budapest, Áron. 131–151.
- Rickless, Samuel 2012. Plato's Parmenides. In Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2012 Edition) <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/plato-parmenides>
- Tőzsér János 2009. *Metafizika*. Budapest, Akadémiai.
- Tőzsér János 2013. Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? In *Magyar Filozófiai Szemle*, 57/1. 159–172.
- Tversky, Amos – Kahneman, Daniel 1973. Availability: A heuristic for judging frequency and probability. *Cognitive Psychology*. 5/1. 207–233.

Egyetértés és egyértelműség

(válasz Tózsér János *Hihetünk-e őszintén*

és komolyan filozófiai elméletekben?

című tanulmányára)

Tózsér János azt állítja, hogy mivel (1) a filozófia minden területén disszenzus áll fenn a különböző filozófusok között, és (2) ez a disszenzus nem a rivális vitázók kognitív vagy morális fogyatékoságából fakad, és (3) mivel nem tekintünk megbízható ismerethordozónak olyan területet, amelynek egyenrangúan kompetens művelői semmiben nem értenek egyet az eredményeket tekintve, ezért (4) a filozófia nem megbízható ismerethordozó. Más szóval: nincs filozófiai természetű tudás. És mivel ilyesmi nincs, (5) nem lehet „őszintén és komolyan hinni” filozófiai elméletekben, és ha nem lehet, akkor el kell fogadnunk, hogy (6) a filozófia művelésének értelme – amennyiben a filozófia célja filozófiai problémákra adott igaz válaszok megtalálása volna – csakis valamiféle filozófián kívüli dolog lehet.

Úgy véljük, hogy Tózsér gondolatmenete fontos és izgalmas metafizikai kihívást tartalmaz. Olyasmit, amit hiba és felelőtlenség lenne nem átgondolni. Ugyanakkor, átgondolván, nem értünk egyet vele. Tisztában vagyunk mindazonáltal azzal, hogy Tózsér érdeme, hogy ezeket a kérdéseket a magyar nyelvű filozófiai diskurzusban szóba hozta, így neki köszönhető, hogy van mivel egyet nem érteni.

Közelebbről: úgy véljük, hogy (1) részben zavaros, részben hamis, (2) rendben van, (3) precíz kvalifikációra szorul, (4) hamis premisszára épül és nem egyértelmű, (5) nem világos, vagy nem következik (1–4)-ből, (6) pedig önmagában tartható, ám nem támasztják alá a tanulmányban szerepeltetett érvek.

I.

Tózsér példák sorának segítségével demonstrálja, hogy a filozófia összes problématerületén disszenzus van. Példái a kortárs metafizikától az ismeretelméleten, az etikán és az esztétikán át egészen a filozófiatörténetig átfogják a filozófia egész elméleti horizontját. Célja annak a – szerinte intuitíve egyébként is meglévő – evidenciának a nyomatékosítása, hogy a filozófiában keresztül-kasul *csakis* viták

és rivalizáló álláspontok vannak jelen, a konszenzus jele és perspektívája nélkül. A demonstráció a következő tézist kívánja igazolni: „Nem létezik egy olyan filozófiai probléma sem, melynek megoldása kapcsán egyetértésre jutottak volna a felek, és nem létezik egy olyan filozófiai elmélet sem, amelyet valamennyi filozófus elfogad.” (Tózsér 2013, 159. A továbbiakban a szövegre csak oldalszámokkal hivatkozunk.) Az igazolás azonban a példák egyoldalú megválasztásán és retorikai túlzásokon múlik.

Tózsér szerint a konszenzus hiánya „egyik legelemibb tapasztalatunk”. Miben áll ez a tapasztalat? Tózsér példái szerint abban, hogy bármely filozófiai kérdésre vonatkozóan találkozunk olyan, kompetens filozófusok által hirdetett és általuk érvekkel alátámasztott p és q nézetekkel, amelyekre a p és q kijelentések analitikus ellentmondásban állnak. Ám annak, hogy ellentmondásról beszélhessünk, szükséges feltétele, hogy a két filozófus ugyanazt a nyelvet beszélje (vagy legalábbis részleges jelentéstartó fordítás legyen a nyelvek között); tehát egyetértsenek abban, hogy egy adott területen milyen problémákat milyen fogalmi keretek között, milyen kérdésekben lehet megfogalmazni, és milyen módszereket tekintenek legitimnek a válaszadásra. Filozófiai vita csak ott jöhet létre, ahol az alapkérdéseket illetően konszenzus van. Akik semmiben nem értenek egyet, azok érteni sem fogják egymást.

Lássuk most Tózsér konkrét példáit a disszenzusra. Csak retorikai túlzásként lehet értékelné azt, amit a tanulmány a filozófiatörténeti vitákról mond:

Abban, hogy mit állított Arisztotelész, Descartes vagy Kant, épp annyira nincs egyetértés, mint a filozófia fentebb említett területein. Hogy Platón szerint az ideák és az érzéki tárgyak mellett léteznek-e harmadik pólusként trópusok – vitatott. Hogy Descartes dualista volt, avagy trialista, ugyancsak az. Hogy Kant fenomenalista volt, avagy realista, szintén. Nem is beszélve arról, milyen véleményen van az analitikus filozófusok nagy része a kontinentális kollégáik működéséről, és *vice versa* (161).

Rengeteg interpretációs vita van ezekben a kérdésekben, ugyanakkor e viták masszív konszenzuális alapokra épülnek. Az, hogy Platónnál a trópusok önálló entitások-e, tipikusan olyan értelmezési kérdés, ami arról szól, hogy egy modern fogalom mennyiben alkalmazható egy klasszikus szerző gondolkodására. Nincs azonban vita arról, hogy Platónnál a lélek a fizikai testtől különböző természetű entitás, amire nem érvényesek a fizikai test határozmányai. A Descartes-kutatók között széles körű konszenzus van abban a kérdésben, hogy a dualizmus fogalma nem jellemzi híven a Descartes által elfoglalt metafizikai-ontológiai pozíciót. Ezért, ha Descartes-ról van szó, nem is jön számba komolyan. Abban is konszenzus van azonban, hogy *bizonyos* descartes-i szöveghelyek alkalmasak egy metafizikai dualista pozíció rekonstruálására. Tehát ha *nem* Descartes-ról van szó, hanem az elmefilozófia egyik történeti irányzatáról, akkor ezeknek a szöveghelyeknek a segítségével takarékosan, elegánsan és pedagógiailag haték-

konyan be tudjuk mutatni, mik is a dualizmus klasszikus érvei. Kant ügyében bizonyára sokan vitáznak azon, hogy fenomenalista volt-e vagy realista, ám azon már jószerivel senki, hogy azonosnak tekintette-e az *a priori* és a szükségszerű kijelentések körét, hogy a matematikai igazságokat szintetikusnak gondolta-e, vagy hogy konkluzívnak fogadta-e el az ontológiai istenérvet. Tudjuk a válaszokat. Hogy aztán milyen *véleménnyel* vannak egymásról analitikus és kontinentális szerzők, az vagy nem filozófiatörténeti probléma, vagy ha igen, akkor a válasz meglehetősen egyértelműséggel kiolvasható szövegeikből.

Nem korlátozódik a filozófiai konszenzus pusztán történeti kérdésekre. Széles körben elfogadott, hogy némely filozófiai álláspont nem tartható. Csak néhány példa. Senki nem gondolja, hogy a *Phaidón* ciklikus argumentuma valóban bizonyítja a lélek halhatatlanságát. Senki nem gondolja, hogy a tobozmirigy működése jó magyarázat a mentális okozásra. Senki nem gondolja, hogy a transzcendens entitásokban való részesedés volna okságilag felelős a tárgyak tulajdonságaiért és viszonyaiért. Senki nem gondolja, hogy a tárgyak lényegi szerkezetében rejlő törekvésre kellene visszavezetni fizikai állapotváltozásaikat. Senki nem gondolja, hogy a morális jó minden további nélkül azonos volna az érzéki örömmel. Senki nem gondolja, hogy a műalkotások esztétikai értékét a természethez vagy a szellemhez privilegizált hozzáférést élvező zseni ténykedésére kellene visszavezetni. És hogy ne csak elszórt és régmúlt doktrínák szerepeljenek a példacsokorban, íme három, egymással összefüggésben álló okokból tarthatatlannak bizonyult nézet a filozófiai közelmúltból: konszenzuális, hogy a következtetési szabályokat a racionális személyek tényleges pszichológiai felépítése nem alapozza meg, konszenzuális, hogy a logika és a metafizika nem választható el egymástól olyan élesen, ahogyan a logikai pozitivisták szeretnék volna, konszenzuális, hogy a quine-i modális nihilizmus nem tartható opció sem a logika, sem a nyelvfilozófia, sem a metafizika szintjén. Amikor konszenzusról beszélünk, persze nem azt akarjuk mondani, hogy kivétel nélkül mindenki egyetért egy témában. Csupán annyit, hogy *jellemzően* egy gyékényen árulnak a terület szakemberei.

Tőzsér ezt az ellenvetést jó előre hártja, amikor azt írja, hogy „olyan elmélet és álláspont bizonyára létezik, amelyet egyetlen filozófus sem képvisel, de ez most mellékes” (159). Nem világos, mire gondol. Ha olyan elméletekre, amiket soha senki nem gondolt épkézláb filozófiai elméletnek (mondjuk, hogy a világ három leválaszthatlan nyúlész vitájából jött létre, vagy bármi hasonló képtelenség), akkor igaza van, ezek tényleg mellékesek. Ha azonban olyasmikre, amikről az előző bekezdésben esett szó, akkor igen erősen kellene érvelni amellet, hogy releváns és egykor igazi „episztemikus előjárók” (166) által képviselt opciók tarthatatlannak bizonyulása marginális esemény a filozófiai szcénában. Szerintünk nem az; szerintünk ezek éppenséggel a filozófiai tudás részei.

De hogy ne kizárólag negatív konszenzusokkal hozakodjunk elő, íme, néhány példa a pozitív filozófiai konszenzusra. Mindenki egyetért abban, hogy egy

szükségszerűen igaz általános kijelentésből következik bármely instanciájának igazsága. Egyetértés van abban, hogy az azonosság tranzitív. Alig vitatott, hogy a cselekvésképesség vagy -képtelenség kérdése releváns a morális felelősség ügyében. Konszenzuális, hogy a tudás, az észlelés vagy az emlékezés faktív állapotok. Elfogadjuk, hogy szövegek, képek, törvénykönyvek értelmezésekor az előzetes felvázolás, a feedback, a korrekció hermeneutikai körkörösége érvényesül. A túlnyomó többség szerint különbség van fizikai, logikai és metafizikai szükségszerűség között. Az elsőrendű predikátumkalkulus helyes és teljes. A szemantikailag zárt nyelvek sértik a klasszikus logika törvényeit. Eltérő életformák fenomenális tapasztalatai egymás számára intranszparenssek. Az induktív és abduktív következtetések nem igazságmegőrzőek. És így tovább.

Kézenfekvő ellenvetés, hogy az utóbbi példák jó része egyrészt izolált tétel, miközben Tózsér (valószínűleg, habár nem specifikáltnan) komplex filozófiai elméletekről beszél, másrészt pedig az emlegetett konszenzuális belátások egyike-másika erősen technikai jellegű, vagyis nem szubsztantív *filozófiai* gondolat, hanem az elméletalkotás módszertani fedezete. Ha az első ellenvetést tekintjük, akkor furcsa, hogy Tózsér tanulmánya „kekeckedésnek” (161) minősíti azt a kérdést, ami pedig a leglényegesebb volna, hogy tudniillik mit is értsünk *filozófiai elmélet* alatt. Márpedig azt hajtogatni, hogy a filozófusok között disszenzus van valamiben, ám „kekecnek” és „képmutatónak” (162) bélyegezni azt, ha megkérdezzük, hogy *pontosan* miben is van az a disszenzus, nem tisztességes.

Szerintünk a példacsokorban szereplő gondolatok filozófiai elméletek belső, generatív magjaként osztott belátások, vagy inherensen összefüggenek ilyen belátásokkal, és konzekvenciáik és más belátásokhoz való kapcsolataik termékeny szakmai viták tárgyai. A predikátumkalkulus helyességének és teljességének kérdése nem pusztán egy formális bizonyítási procedúra ügye, hanem – például – a logikai formalizmus és a racionális gondolkodás viszonyát, illetve a tisztán szintaktikai rendszerek és a szemantikailag tartalomtelített nyelvek kapcsolatát firtató alapvető filozófiai kérdéskör része.

Az, hogy a filozófiában minduntalan fordulatokat emlegetnek, nem billenti okvetlenül a disszenzus felé a mérleget az egyetértés és egyet nem értés dinamikájában. Frege *Az aritmetika alapjaiban* arról a meggyőződéséről számol be, hogy évszázadok tévelygése után sikerült körvonalaznia a természetes számok helyes filozófiai elméletét. Ehhez képest ha ma találunk két filozófust, aki maradéktalanul egyetért a természetes számok természetét illetően, akkor egészen biztos, hogy az egyik tanítványa a másiknak, vagy ugyanannak a tanítványai. Fregével pedig senki sem ért egyet, mert mára világossá vált, hogy elgondolása inkoherens, az inkoherencia áthidalására tett későbbi nagy kísérlete pedig inkonzisztens.

Frege érdemeit illetően azonban konszenzus van. Egyetértünk abban, hogy Frege egyszer s mindenkorra helyére tett bizonyos szükséges feltételeket: a természetes számok bármely filozófiai elméletének számot kell adnia aritmetikai

kifejezéseink szintaktikai és szemantikai viselkedéséről. (Lásd pl. Dummett 1991. 200 skk.) Erre egyetlen Frege előtti elmélet sem volt alkalmas; Frege után viszont csak azokat az elméleteket vesszük komolyan, amelyek kísérletet tesznek erre, és mindenekelőtt e kísérlet sikere alapján ítéljük meg őket. Természetesen ma is lehet valaki kantianus a természetes számokkal kapcsolatban; de ehhez igen jelentős mértékben tovább kell gondolnia *A tiszta ész kritikája* érveit. A számokat illetően többet tudunk Kantnál. Úgy véljük, hogy a filozófiatörténeti fordulatoknak általában is ilyen a természete. Nem új válaszokat köszönhetünk nekik, hanem a korábbiaknál kevésbé naivan feltett kérdéseket és a válaszadás új módszertani standardjait. Ez tudás, éspedig sajátosan filozófiai tudás.

Az igazán fontos dolog az, hogy a filozófiai előjárók elől járnak annak egységes megítélésében, hogy *hol vannak problémák*. Elvégre ha van fejlődés a filozófiában mint diszciplínában – és szerintünk igenis van –, akkor az a fejlődés mindenekelőtt abban áll, hogy egyre kifinomultabban vagyunk képesek azonosítani a problémás pontokat. Márpedig tényleges episztemikus előrelépés az, ha kiderül, hogy egy bizonyos témában a rendelkezésre álló filozófiai eszközökkel, tanultsággal, kreativitással, azaz a kompetencia egész arzenáljával megmutatható, hogy mivel nem vagyunk képesek zöldágra vergődni, mi az, amin még tovább kell gondolkodni. Tudjuk, hogy a modális kijelentések igazságfeltételei metafizikai problémák sorát nyitják meg. Tudjuk, hogy ismereteink deduktív zártságának feltétele szkeptikus kérdéseket provokál. Tudjuk, hogy a másik ember vagy a másik személy másikként és személyként való megtapasztalása próbára teszi a reflexiót. De nem is kell folytatni, hogy mi mindenről tudjuk, hogy problémás, hiszen Tőzsér remek katalógusát adja ezeknek. Ugyan ki vitathatná, hogy amit felsorol, az tényleg mind filozófiai probléma? Tudjuk, hogy azok, egyetértünk vele, egymással, előjáróinkkal és a filozófiai városállam minden járókelőjével.

II.

Mielőtt belefognánk a tanulmány fő érvének elemzésébe, érdemes megvizsgálni néhány előfeltevést, amelyről Tőzsér kijelentései *árulkodnak*. Ezekből az előfeltevésekből nem rajzolódik ki koherens metafizikai elképzelés. Később majd kísérletet teszünk arra is, hogy körvonalazzunk egy metafizikai elméletet, amelyet Tőzsér érve egészében *implikál*. E szakaszban négy előfeltevésre fogunk koncentrálni: 1. világos különbséget lehet tenni a konszenzus és a disszenzus esetei között; 2. a szakértői és a filozófiai diskurzus lényegileg különbözik egymástól; 3. a filozófiai disszenzus ismérve, hogy az idő előrehaladtával nem szűnik meg; 4. a filozófia célja igaz filozófiai kijelentések és ezekből előálló igaz elméletek előállítására.

Legalább kétféle értelmet lehet tulajdonítani annak, ahogy a szöveg konszenzusról és disszenzusról beszél. Egyrészt beszélhetünk deklarált konszenzusról

vagy disszenzusról, amely akkor áll elő, ha az egyes álláspontok, illetve elméletek képviselői deklarálják, hogy megegyező vagy különböző véleményen vannak; másfelől konszenzus vagy disszenzus előállhat a felek deklarációjától függetlenül is azzal, hogy állításaik konzisztensek vagy inkonzisztensek egymással.

Tőzsér ráadásul zavarba ejtő könnyedséggel használja a konzisztencia fogalmát egymásnak ellentmondó állításokban. Például amikor arról beszél, hogy „egy bizonyos entitástípus melletti ontológiai elköteleződés milyen más entitástípus melletti elköteleződéssel jár konzisztensen együtt” (160), a szöveggörnyezetből kikövetkeztethetően a konzisztens együtt járás egyszerűen logikai következményt jelent, ami valóban szorosan összefügg a konzisztenciával. Az állítás itt az, hogy még a konzisztencia- és következményviszonyokat illetően sincs konszenzus. Később azt olvassuk, hogy „az analitikus filozófiában fel van tárva a legtöbb filozófiai probléma fogalmi-logikai szerkezete, és egyúttal az is, hogy azoknak milyen konzisztens megoldási javaslatai lehetségesek” (171). A kettő együtt nem tartható, még akkor sem, ha a konszenzust az első esetben deklaratívan értjük.

Ha az analitikus filozófia képes lenne a konzisztenciaviszonyokat tisztázni, az mindenekelőtt ellentmondana a cikk tézisének – hiszen a filozófiai elméletek konzisztenciájára vonatkozó tudás maga is filozófiai tudás. Feltételezzük, hogy önmagában ez még nem gond, radikálisan szkeptikus álláspontot eleve nem lehet önellentmondás nélkül képviselni. De ennél többről is szó van. Az ugyanis, hogy egy elméletnek vannak-e egymásnak ellentmondó következményei, Gödel második nemteljességi tétele értelmében bizonyos minimális feltételek teljesülése esetén nem látható be abszolút módon; a konzisztenciára vonatkozó eredményeink kivétel nélkül „ha a T elmélet konzisztens, akkor a T elmélet is az” formájúak – ahol T bizonyos értelemben erősebb elmélet, mint T , tehát konzisztenciájában sincs több okunk hinni (lásd Franzén 2005. 97–110). De a forgalomban lévő filozófiai elméletek esetében még ennél is komplikáltabb a helyzet, hiszen ezek nagyon kevés kivétellel nem formalizáltak, és így sokszor még az inkonzisztencia felmutatása is problematikus; értelmezésfüggő lehet, hogy két következmény ellentmond-e egymásnak vagy sem.

Mindemellett a konzisztencia példája alkalmas arra, hogy a szakértői és a filozófiai problémák viszonyát szemléltessük, és ebből kiindulva egy további ponton is vitába szálljunk Tőzsérral. Egyrészt az, hogy az elsőrendű Peano-aritmetika (a természetes számok standard axiómarendszere) konzisztens-e, szakértői kérdés, amelyhez csak megfelelő szakmai előismeretekkel vagy szakértők bevonásával lehet tartalmasan hozzászólni. Másrészt a kérdés egyben természetesen filozófiai is, hiszen matematikai tudásunk alapjait érinti. Harmadrészt a bevetett szakértői eszköztár dacára, mint láttuk, abszolút értelemben csak a negatív válasz oldhatja meg a kérdést; a pozitív válasz menthetetlenül relatív. Mindezek fényében némiképp meglepő a matematikafilozófus szakma konszenzusos hite a Peano-aritmetika konzisztenciájában; de ebből a konszenzusból természetesen ugyanúgy nem

következik semmi arra vonatkozóan, hogy a konzisztenciavizsgálatok alkalmas módjai-e a megismerésnek, ahogy a disszenzusból sem következne semmi (egyszerűen érdekesebb a konzisztenciára fogadni, mert ha ez az elmélet inkonzisztensnek bizonyulna, az körülbelül akkora katasztrófa lenne a matematika megalapozására nézve, mint Frege axiómarendszere esetében a Russell-paradoxon). *Tudjuk*, mi következik Gödel második nemteljességi tételéből; *tudjuk* a relatív konzisztenciaeredményekből következő feltételes kijelentések igazságát; *tudjuk*, milyen filozófiai következményei vannak ezeknek az eredményeknek; és így tovább. A fő kérdést illetően azonban le kell mondanunk a tudásról.

A szakértői tudás számos területén vagyunk ugyanilyen helyzetben. Egy matematikai elméleten belül például általában nem számíthatunk parttalan szakértői vitákra; a kérdések általában vagy konszenzuálisan eldöntöttek, vagy konszenzuálisan eldöntetlenek. A viták vagy esztétikai természetűek (melyik fogalmi felépítésnek van elsőbbsége, melyik bizonyítás az elegánsabb), vagy stratégiaiak (melyik kérdéseket érdemes kutatni és milyen eszközökkel). Teljesen más azonban a helyzet akkor, ha elméletek között kell választanunk. Természetesen az ilyen választásnak is vannak standardjai; ha például a matematika megalapozására keresünk keretelméletet, a jelöltek meg kell hogy feleljenek sajátos minimális feltételeknek. És ezeken a feltételeken túl is van számtalan szakértői szempont, amely a vitában érvényesíthető; de ezeket a szempontokat illetően már nincs egyetértés.

Hogy egy példát is mondjunk: nagyjából egyetértés mutatkozik a matematika megalapozásával foglalkozók között abban a kérdésben, hogy a halmazelméletnek szüksége van új axiómákra a standard ZFC-axiómákon túl. Abban azonban már nincs egyetértés, hogy melyek legyenek ezek az új axiómák. A különböző, erősebb halmazelmélettel megtámogatandó elméleteknek különböző, olykor egymásnak ellentmondó axiomatikus igényei vannak. Még abban sincs egyetértés, hogy milyen érvek dönthetnének egy-egy új axióma mellett. Például Gödel nyomán sokan támogatják a mérhető számosságok posztulálását; de Gödel emellett előadott, döntőnek szánt analógiás érvével jószerivel senki nem ért egyet (lásd Solovay 1990. 19 sk.).

Elnézést a hosszú kitérőért. Természetesen választhattunk volna más területet is vizsgálódás tárgyául, hogy levonjuk a következő, Tózsér gondolatmenete szempontjából fontos tanulságokat: 1. a szakértői és a filozófiai viták még a legegzaktabb területeken sem választhatók maradéktalanul külön egymástól; 2. a szakértői vitáktól sok esetben ugyanúgy nem remélhetünk konkluzív eredményt, mint a filozófiaiaktól; 3. a konkluzivitás hiánya nem jelenti azt, hogy az adott területen le kellene mondanunk a tudás igényéről.

Végül arról, hogy a filozófia célja igaz kijelentések és elméletek előállítása – és ezért a filozófiai elméletekbe vetett hit lehetőségének döntő szerepe van a vállalkozás sikere szempontjából. Tózsér egy Lewis-idézettel illusztrálja a filozófiai elméletekben való hitnek azt a pszichológiai fogalmát, amelytől az általa

tárgyalt „őszinte és komoly” hitet el akarja határolni. Az idézet fordításából ki-maradt egy véleményünk szerint fontos modalitás: „soha ne hozakodj elő olyan filozófiai elmélettel, amit nem *tudsz* elhinni [Tőzsérnél: *nem hiszel* – az eredetiben: *cannot believe*] a legkevésbé filozófiai és a hétköznapi felfogásodnak leg-inkább megfelelő [*most commonsensical*] pillanataidban” (Lewis 1986. 135). Bár Lewis ismeretének tekintetében Tőzsér episztemikus előjárónknak számít, tisztelettel vitatnánk azt az állítását, hogy a maxima pszichológiai természetű volna. A *common sense* és a filozófiai elméletek közötti *episztemológiai* konfliktusról szól; arról, hogy van-e értelme olyan elméletet választanunk, amely ellen a *common sense* tiltakozik. Másfelől a Tőzsér fordításában elnyelt modalitás nélkül a maxima szembemenne azzal, amire Lewis szövege kísérletet tesz: meggyőzni az olvasót, hogy fogadjon el egy, a *common sense*-nek ellentmondó filozófiai elméletet. A modalitás feloldja ezt a konfliktust. A megelőző bekezdésben Lewis arról ír, hogy a *common sense* korrigálható (Lewis 1986. 134); nem statikus, hanem az elfogadott elméletekkel kölcsönhatásban dinamikusan alakuló fakultás. (Hasonló dinamikus jelenségekről lásd Lewis 1979.)

Azért kötöttünk bele egy segédigébe, mert Lewis gondolatmenetéből olyan filozófiaeszmény körvonalazódik, amelyet ugyan csak egyikünk fogad el, de mindkettőn a Tőzsér által képviselt metafilozófiai álláspont valós alternatívájának gondoljuk. Eszerint a filozófiának nem az az *elsődleges* feladata, hogy igaz filozófiai kijelentésekhez juttasson bennünket. Az elsődleges feladat terápiás; az, hogy ki-mozdítson a naiv intuíciónk által diktált szűklátókörű elgondolásaink fogságából. A Lewis által *elsődlegesen* megcélzott filozófiai belátás eszerint tehát nem az, hogy az aktuálisak mellett vannak más világokbeli létezők is, hanem az, hogy a *common sense* vélekedéseink *arról, hogy mi van*, esetlegesen és felülbíráhatóak. És ami ezt a belátást illeti, Tőzsér kritériumai szerint is sokkal alkalmasabb jelölt arra, hogy „őszintén és komolyan” elhiggyük, mint a modális realizmus maga.

E szerint az elképzelés szerint tehát a filozófiában a fejlődés abban áll, hogy a korábbi problémafelvetéseink a későbbiekben naivnak bizonyulnak. Hadd idézzük ezzel kapcsolatban Tőzsér egyik példáját! Abban egyetértünk, hogy nem remélhetjük, hogy a filozófiai közösség egy napon majd megalapozott konszenzusra jut a mereológiai esszencializmus vagy a mereológiai appropriációs elv elsőbbségét illetően. Az viszont nagyon is elképzelhető, hogy olyan új érvek merülnek majd fel a jövőben, amelyek fényében ez a választás hamis dilemmának bizonyul majd. A filozófiatörténetben számos példát láthatunk ilyen fordulatokra. Hamis dilemmának bizonyult például, hogy a fizikai tárgyak formája vagy a transzcendens formákból való részesedésüknek, vagy az inherensen bennük lévő entelekheianak tudható be. Hamis dilemmának bizonyult az is, hogy az univerzum vagy végtelen kiterjedésű, vagy határolt. Frege korábban említett matematikafilozófiai forradalmának is az a fő hozadéka, hogy kiderült: a korábban kizárólagosan választhatónak gondolt álláspontok közül egy sem felel meg elemi kritériumoknak. És így tovább.

III.

Ideje közelebbről szemügyre venni a „disszenzusból vett érvet”, amire a tanulmány fő tanulságai épülnek. Az érvet Tózsér a következőképpen prezentálja:

- (1) A filozófia minden területén disszenzus van a különböző filozófusok között.
- (2) A filozófusok közti disszenzus episztemikusan egyenrangú és maximális kompetenciájú felek között áll fenn.
- (3) Ha a filozófusok közti disszenzus episztemikusan egyenrangú és maximális kompetenciájú felek között áll fenn, akkor a filozófia nem alkalmas (nem megbízható) módja a megismerésnek.
- (K) A filozófia nem alkalmas (nem megbízható) módja a megismerésnek (169).

Az előző szakaszban ismertetett megfontolások alapján az érv (1) premisszáját vagy hamisnak, vagy homályosnak véljük. Az (1) ugyanis kétértelmű, hiszen két, eltérően kvantifikált interpretációra ad lehetőséget. Érthetjük így:

- (1a) Minden filozófiai elgondolás vitatott (más filozófiai elgondolások által); azaz minden x -re: ha x egy filozófiai elgondolás, akkor x disszenzus tárgya.

De így is:

- (1b) Minden filozófiai elgondolásban (vele összefüggésben, belőle kiindulva, elveit felhasználva) vannak vitatott pontok; azaz minden x -re van olyan y , hogy: ha x egy filozófiai elgondolás, és y teoretikusan kapcsolódik x -hez, akkor y disszenzus tárgya.

Nem mindegy, melyiket tartjuk (1) hiteles interpretációjának. Ha ugyanis (1a)-t, akkor a premissza hamis, és ekként nem állhat jót a konklúzió igazságáért (erről szólt az előző szakasz). Ha viszont (1b)-t, akkor az (1) premissza igaz, ám a (3) premisszát vonakodnánk igaznak elfogadni. Tózsér ezt írja a (3)-ról: „A (3) triviálisan igaz, hiszen nyilván senki nem tekint megbízhatónak olyan módszert, amelynek alkalmazásával episztemikusan egyenrangú és maximális kompetenciával bíró felek különböző eredményekre jutnak” (169 sk.). Csakhogy ez esetben a (3)-ban szereplő kondicionális egyáltalán nem triviálisan igaz. Alighanem minden diszciplínában az a helyzet, hogy episztemikusan egyenrangú és maximális kompetenciával bíró felek vitáznak olyan kérdéseken, amelyek összefüggésben állnak a mindannyiuk által osztott belátásokkal. A genetikusok között disszenzus van abban, hogy a szemét-DNS milyen örökléstani funkciót tölt be; a neurológusok nem egyeznek abban, hogy elkülöníthető-e a tükroneuronok csoportja. Lehetséges, hogy ezek a viták – ahogyan természettudományos viták esetében lenni szokott – 2024-re vagy 2156-ra elülnek vagy megoldódnak,

de mérget vehetünk rá, hogy lesz disszenzus valamiben. De gondoljunk csak a szociológusok, a történészek, a filológusok, politológusok nézetkülönbségeire. Biztos, hogy a történészek aztán nem fognak egyetérteni abban, hogy pontosan mi vezetett Napóleon waterloo-i vereségéhez. Minden diszciplínában, ezekben is, meg a filozófiában is, vannak vitatott kérdések. De ettől még nem gondoljuk azt, hogy ezek ne volnának alkalmas (megbízható) módjai a megismerésnek.

Magától értetődően, ha a (3) kondicionálisát nem fogadjuk el, a konklúziót sem kell elfogadnunk.

IV.

Ha feltesszük is, hogy (1), (2) és (3) igaz, és (K) következik a premisszákból, bajban vagyunk abban az ügyben, hogy a konklúzió mit is jelent igazából. A mondat, ismételjük meg, a következő:

(K) A filozófia nem alkalmas (nem megbízható) módja a megismerésnek.

A zárójelben szereplő „nem megbízható” kifejezés zavarba ejtő. Episztemikus és episztemológiai megbízhatóság alatt sokféle dolgot értenek a filozófiában, és a szöveg nem ad támpontot, hogy melyik értelmet kellene választanunk. Ezért, jobb híján, de nem minden rossz érzés nélkül, figyelmen kívül hagyjuk. Ami marad, végtére is, kellően világosnak tűnik.

(K') A filozófia nem alkalmas módja a megismerésnek.

Világosnak tűnik, mire megy ki a játék, de nem az. Ugyanis (K') jelentheti egyszerűen azt, hogy nincs olyan, hogy *filozófiai tudás*. Más szavakkal azt, hogy ha p egy filozófiai igazság, akkor a Kompetens Filozófus (KF) nem tudhatja azt, hogy p , mert – a disszenzus omniprezenciája miatt – nincs abban a pozícióban, hogy tudja, hogy p . Tiszta sor: az ásó nem alkalmas a fogpiszkálásra, nincs olyan, hogy ásóval való fogpiszkálás; a biciklicsel nem alkalmas módja a gátfutásnak, nincs is biciklicselezős gátfutás; a filozófia nem alkalmas módja a megismerésnek, azaz nincs olyan, hogy filozófiai megismerés, nincs filozófiai tudás. Eszerint:

(K'a) Ha p filozófiai igazság, akkor KF nem tudja, hogy p .

Azonban Tőzsér cikkének az a része, amely közvetlenül megelőzi a disszenzusból vett érv elővezetését, egy ennél összetettebb értelmezést sugall. Ott arról van szó, hogy még ha egy filozófus igaz igazolt belátásra jutna is egy p filozófiai igazság dolgában, vagyis klasszikus kritériumok szerint tudná is, hogy p , akkor sem tudhatná, hogy tudja, hogy p , mert pályatársai megegyező nívójú megfonto-

lások alapján úgy vélnék, hogy *nem-p*. A disszenzus valódi kártétele ilyképpen a filozófiai tudás iterálhatatlansága volna. Az, hogy a filozófia nem alkalmas módja a megismerésnek, ez esetben azt jelenti, hogy a filozófiai tudás nem iterálható, azaz:

(K'b) Ha p filozófiai igazság, és KF tudja, hogy p , akkor KF nem tudja, hogy tudja, hogy p .

(K'b)-t a következő gondolatmenet támasztja alá. KF tudja, hogy p , és abban a pozícióban van, hogy tudja, hogy p . Ennek a pozíciónak a lényege: filozófiai előképzettség, elméletképző ügyesség, érveléskészség stb. Mindez teljesül. De KF pályatársai, akik szintén ebben a pozícióban vannak, úgy hiszik, hogy *nem-p*. KF tudja, hogy p (igaza van), a pályatársak úgy hiszik, hogy *nem-p* (nincs igazuk), következésképpen a pályatársak nem tudják, hogy *nem-p* (hiszen a tudás faktív). Viszont ha tudnák, hogy nem tudják, hogy *nem-p*, akkor nem is hinnék és állítanák azt (nem erkölcstelenek és nem idióták), tehát nem tudják, hogy nem tudják, hogy *nem-p*. Csakhogy saját kognitív és episztemikus állapotukkal kapcsolatosan a helyzetük tökéletesen megegyezik KF helyzetével. És mivel azonos metaepisztemikus helyzetben vannak, a dolog úgy áll, hogy a pályatársak nem tudják, hogy *nem-p* vagy *nem-egészen-p*, és nem tudják, hogy nem tudják, hogy *nem-p*, KF ellenben tudja, hogy p , de nem tudja, hogy tudja, hogy p .

Tózsér szerint annak, hogy KF nem tudja, hogy tudja, hogy p , speciális oka, méghozzá filozófián belüli oka van: a disszenzus. Tegyük fel, hogy egy bizonyos Nagyon Komoly Filozófiai Kérdésen száz episztemikus előljáró dolgozik (töri a fejét, állást foglal, publikál, ilyenek). Tegyük fel azt is, hogy KF tudja, hogy a válasz p (p igaz, és KF telivér szakmai okossággal jött rá). Igen ám, de láttuk, hogy mivel a maradék 99 pályatárs hasonló paraméterek mellett azt fogadja el igaznak, hogy *nem-p*, KF nem tudja, hogy tudja, hogy p . Ha így konstruáljuk meg a helyzetet, akkor elképzelhető, hogy valamilyen messzemenően esetleges és filozófián kívüli okból KF riválisai elkezdenek hullani, mint a legyek (KF mágus-követője mindet hipnotizálja; lecsap a hírhedt metafizikus sorozatgyilkos; KF egy retorikailag tökéletesen felépített blogbejegyzésben mindenkit maga mögé állít; egy agyi kórokozó következtében az adott kontextusban senki nem képes elgondolni mást, mint p -t igaznak). A lényeg az, hogy senki nem szegül szembe KF-fel, nincs disszenzus, az eltérő nézeteket senki nem vallja. Ekkor, az előzőekből következően, KF egyszeriben *tudja, hogy tudja, hogy p*. Tudja, hiszen a helyzet, ami miatt nem tudta, hogy tudja, megszűnt. De a helyzet megszűnésének semmi köze a filozófiához, tehát ha korábban nem tudta, hogy tudja, hogy p , most meg tudja, hogy tudja, az nem azért van, mert a filozófia olyan, amilyen.

A disszenzusból vett érv konklúziójának (K'b) variánsa nem tartható. Egyébként is úgy gondoljuk, hogy az iterálható tudás garanciájának elvárása indokolatlanul leszűkítené a „megismerésre alkalmas módok” körét. De a jelen össze-

függésben azért nem tartható, mert nem harmonizál azzal, amit Tőzsér mond, nevezetesen, hogy magában a filozófiában van valami, ami miatt a filozófia nem alkalmas módja a megismerésnek.

Ezért (K) interpretációjában tartani kell magunkat a (K'a) egyszerűbb és áttekinthetőbb verziójához.

V.

Ha pedig így értjük a disszenzusból vett érv konklúzióját, akkor nagyon problémásnak kell gondolnunk azt, ahogy maga Tőzsér reflektál megállapítására:

[A] következőképpen értem a konklúziót: mivel a filozófia nem alkalmas (nem megbízható és nem hatékony stb.) módja a megismerésnek, ezért *nem hihetsz komolyan és őszintén filozófiai elméletekben* (170).

Nem világos, hogy mit értsünk „komoly és őszinte hit” alatt. Tőzsér annyi magyarázatot ad erre a kifejezésre, hogy nem pszichológiai állapotról beszél, hanem arról, hogy van-e episztemikus vagy racionális indokunk arra, hogy higgyünk egy filozófiai igazságban. Nézetünk szerint azonban ez nem kvalifikálja elégségesen a fogalmat. Két esetet tudunk elgondolni. Az első szerint a „komoly és őszinte” hit valójában nem más, mint a hit *simpliciter*, vagyis az a dolog, amit a tudás szükséges feltételeként (esetleg, ritkábban, implikátumaként – Williamson 2000) szokás felfogni. A második szerint a „komoly és őszinte” hit teoretikus értelemben eltér attól, amit hitnek nevezünk, és valamiféle olyan episztemikus állapotot jelöl, aminek a tudás szükséges feltétele.

Amennyiben az első lehetőséget választjuk, a probléma szembeszökő. Mivel a hit a tudás szükséges feltétele, a következő alakú kondicionálist kell elfogadnunk (újabb példa a konszenzuális filozófiai tételre):

(H) Ha KF tudja, hogy p , akkor KF hiszi, hogy p .

Vegyük ehhez (K'a)-t:

(K'a) Ha p filozófiai igazság, akkor KF nem tudja, hogy p .

És mivel jelen esetben p filozófiai igazság (hiszen arról van szó), Tőzsér azt látja, hogy mivel KF nem tudja, hogy p , ezért KF nem is hiszi (mi több, nem hiheti), hogy p . Csakhogy ez nem következik, sem technikailag, sem intuitíven. Technikailag ez az előtag tagadásának következtetési hibája, intuitíven pedig nyilvánvaló, hogy hihetek valamit anélkül is, hogy tudnám azt.

Kövekezőképpen a „komoly és őszinte hit” más és több, mint a hit, más és több, mint a tudás – hiszen a tudás csak szükséges feltétele neki.

De micsoda? Mi az a komoly és őszinte hit, ami még hozzáadódik hiteinkhez és ismereteinkhez, és releváns a filozófia mint „episztemikus/kognitív vállalkozás” tekintetében? Mert egyébként mi hajlamosak lennénk úgy vélni, hogy édes mindegy, hogy egy filozófiai álláspont kidolgozója vagy zászlóvivője vagy követője őszintén és komolyan hiszi-e, amit állít, vagy csak szakmailag korrekt módon tesz közzé egy nézetet. Szakmailag inkorrekt lenne a vitát pusztán azért elutasítani valakivel, mert érzésünk szerint „filozófiai trollként”, „pusztán publikáció- és/vagy hivatkozásgyarapítási célból” (167) terjeszt elő egy filozófiai álláspontot. Persze, rövid úton visszacsúsztunk a pszichológiai megközelítésbe. Ám a baj pontosan az, hogy ha a komoly és őszinte hit nem más, mint az, hogy van episztemikus indokunk arra, hogy igaznak tartunk valamit, akkor a tudás komponenseként (vagy implikátumaként) számon tartott jó öreg hitfogalomnál lyukadunk ki. Ha Tózsér mást ért rajta, meg kellene mondania, hogy mit. De nem mondta meg.

VI.

Végezetül: erős kételyeink vannak, hogy a Tózsér által festett filozófia-portréban valóban minden filozófus felismerné azt, amit művel.

Nem pusztán arról van szó, hogy a „szerintem valamennyi filozófia az igazságra pályázik, és ennyiben valamennyi filozófia episztemikus vállalkozás” (171) mondat még a „szerintem”-mel együtt is brutálisan leegyszerűsíti a filozófia önértésének ügyét. Különösen azért, mert ehhez a meghatározáshoz társul a végkövetkeztetés, amely szerint a filozófia művelésének csakis valamilyen filozófián kívüli értelme lehet. Mit kezdünk azokkal, akik úgy értik a filozófiát, mint aktivitást, ami változást visz a gondolkodásba vagy a világba? Akik szerint a filozófia a művészettel rokon kreatív tevékenység? Akik szerint a filozófia terapikus diskurzus, aminek célja az, hogy rádöbbenjünk arra, mit lehet és mit nem lehet, mit érdemes és mit nem érdemes gondolnunk? És mindaz a nem-episztemikus értelem, amit a filozófia hordoz, a legkevésbé sem filozófián kívüli, hanem éppen az a legbelseje. Igen, mondhatjuk, hogy ez nem is filozófia, vagy azt, hogy akik így vélekednek, félreértik azt, amit csinálnak. Még az is lehet, hogy némelykor van is ebben valami. Mégsem ok ez arra, hogy a filozófia összes válfaját beledobáljuk az episztemikus kondérba, és homogénre főzzük őket.

A gond az, hogy Tózsér, meglátásunk szerint, ott talál konszenzust, ahol nincsen (és ott nem, ahol van). Lehet, hogy mi történetesen egyetértünk vele a filozófia ambícióit illetően (egyikünk legalábbis hajlamos rá), de, függetlenül ettől, nem értünk vele abban, hogy ebben a kérdésben egyetértés lenne.

Ráadásul Tőzsér nem csupán azt állítja, hogy minden filozófia episztemikus vállalkozás. Ennél szubsztantívabb metafizikai és metafizikai elkötelezettséget vállal. Csak azért mondhatja azt, hogy a filozófiával baj van, hogy az ember nem tudja, vagy nem tudja, hogy tudja, hogy melyik filozófiai álláspont igaz, csak azért mondhatja, hogy a filozófia nem alkalmas módja a megismerésnek, mert hallgatólagosan elfogadja, hogy (i) a valóságnak van valamilyen szerkezete, (ii) ez a szerkezet stabil, (iii) ez a szerkezet reprezentálható, (iv) a szerkezet reprezentációja fogalmak megfelelő eloszlási mintázata és (v) e fogalmak alkalmazásával tett igaz kijelentések révén történhet meg. Csakhogy mindez nem *a* filozófia előfeltevése, hanem *egy* filozófia programja. Például a Tőzsér által is idézett Theodore Sideré (Sider 2012). És újra: legalább egyikünk rokonszenvezik ezzel a programmal, ezzel a filozófiával, de nem hiszi, hogy ez volna maga a filozófia, nem hiszi, hogy ebben konszenzus volna a filozófusok (vagy bárkik) között.

Tőzsér komolyan és őszintén hisz egy filozófiai elméletben, mert csak ebből a filozófiai elméletből kiindulva hiheti komolyan és őszintén, hogy nem lehet komolyan és őszintén hinni a filozófiai elméletekben. Jelentsen ez bármit is.

IRODALOM

- Dummett, Michael 1991. *Frege: Philosophy of Mathematics*. London, Duckworth.
- Franzén, Torkell 2005. *Gödel's Theorem: An Incomplete Guide to Its Use and Abuse*. Wellesley, Peters.
- Lewis, David 1979. Scorekeeping in a language game. *Journal of Philosophical Logic* 8. 339–359.
- Lewis, David 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Basil Blackwell.
- Sider, Theodore 2012. *Writing the Book of the World*. Oxford, Oxford University Press.
- Solovay, Robert M. 1990. Introductory note to 1938, 1939, 1939a and 1940. In Solomon Feferman et al. (szerk.) Kurt Gödel, *Collected Works*. 2. kötet. Oxford, Oxford University Press. 1–25.
- Tőzsér János 2013. Hihetünk-e őszintén és komolyan filozófiai elméletekben? *Magyar Filozófiai Szemle*, 2013/1. 159–172.
- Williamson, Timothy 2000. *Knowledge and its Limits*. Oxford, Oxford University Press.

Értelmes megismerő vállalkozás-e a filozófia?

Megjegyzések Tózsér János tanulmányához

Tózsér János kitűnő tanulmányában arra a végkövetkeztetésre jut, hogy „a filozófia nem alkalmas (nem megbízható) módja a megismerésnek”, ezért azt javasolja, hogy keressünk filozófián kívüli értelmet a filozófia művelése számára. Tózsér érvelésében abból a közös tapasztalatból indul ki, hogy „a filozófia egyetlen területén sincs konszenzus”, kortárs filozófiai és filozófiatörténeti példák sorával erősíti meg ezt az állítását, s még azt a valószínűsíthető, ám igazolhatatlan hipotézist is megfogalmazza, hogy „soha nem fog születni olyan filozófiai elmélet, amelyet valamennyi (vagy legalábbis szinte valamennyi) filozófus elfogad”. Tózsér mindebből arra következtet, hogy mivel előre lehet tudni, hogy maximális kompetenciájú filozófusok is mindig egymást kizáró megoldási javaslatokat fognak hatékonyan védelmezni a többivel szemben, ezért a filozófiát nem lehet olyan megismerési módnak tekinteni, amely képes problémákat megoldani. Ha viszont erre képtelen, akkor nem is tekinthető alkalmas megismerési módnak.

Tózsér írásához korábbi vitánk szempontjából szeretnék hozzászólni. A vitát Tózsér Eszes Boldizsárral 2005-ben közösen írt cikke indította el,¹ ahol többek között azt állították, hogy az analitikus filozófia, melyet az „argumentatív racionalitás és maximális világosságra való törekvés jellemez” (Eszes–Tózsér 2005. 66), az egyetlen örököse a klasszikus filozófiának, amennyiben az analitikus filozófusok – ellentétben a kontinentális kollégáikkal – folytatják azt a problémamegoldó tevékenységet, mely Platón óta jellemzi a filozófiát. „Az analitikus filozófusok legnagyobb része úgy gondolja ugyanis, hogy ő személy szerint egy Platóntól induló párbeszéd részese, ugyanis végső soron ugyanazokkal a problémákkal foglalkozik, mint maga Platón, Descartes, Locke vagy Kant”, ezért „az analitikus filozófia az *egyetlen* olyan kortárs filozófiai mozgalom, amely a klasszi-

¹ Vö. többek között Eszes–Tózsér 2005, Schwendtner 2006, Ullmann 2006, Szummer 2006, Faragó Szabó 2007, Eszes–Tózsér 2007, Varga 2007, Faragó Szabó 2009.

kus filozófiai problémákkal abban az értelemben foglalkozik, hogy megoldást igyekszik találni rájuk” (Eszes–Tózsér 2005. 69).²

Akkori válaszómban vitattam a szerzőpáros alapvető feltételezését, mely szerint a filozófia lényege a problémamegoldásban lenne, amint ott megfogalmaztam: „teljes félreértés lenne, ha erre szűkítenénk a tevékenységüket: ők [a filozófusok – S. T.] nem problémamezőkön legelésztek, hanem a világ, az ember, a megismerés, a praxis stb. kérdéseit *összefüggésükben próbálták meg feltárni és értelmezni*. [...] A filozófusok által kidolgozott kérdésfeltevések nem tetszőlegességek voltak, hanem égető szükségleteket fogalmaztak meg filozófiai módon, *az általuk feltett kérdéseknek téje volt*” (Schwendtner 2006. 8). A konkrét történeti filozófiák nem problémahalmok, hanem az élettel összefüggő komplex, szellemi világot konstituáló építmények.

Ehhez hozzátettem még azt a hipotézisemet, hogy „a teljes filozófiák szükségszerűen töréspontokat, feszültségeket tartalmaznak, e töréspontok gyakran egy-egy összetett, ellentmondásokat tartalmazó fogalomban, annak sokértelmű használatában jelennek meg. [...] Egy, talán kissé meglepő matematikai példával tudnám e különbséget illusztrálni: képzeljünk el egy gömböt, amely teljes egészében hajás. Bizonyítható, hogy e gömbön a haját lehetetlen forgó vagy választék nélkül kifésülni. A teljes filozófia szerintem analóg helyzetben van, képtelenség anélkül kifejtteni teljes filozófiát, hogy töréspontok (a hasonlat szerint forgók vagy választékok) ne lépjenek fel” (Schwendtner 2006. 12). Ezzel szemben a mai analitikus filozófia normál tudományként, vagyis részkérdések elhatárolt kidolgozásaként működik, ezáltal próbálja a töréspontok felbukkanását elkerülni.

A következőkben meg szeretném mutatni, hogy Tózsér az itt vitatott cikkében jelentős darabokat átvesz az érveléséből, s ezt felhasználva jut arra a következtetésre, hogy az általa korábban favorizált problémamegoldó filozófiai tevékenység önmagában értelmetlen.³ E következtetéssel viszont nem értek egyet, azt gondolom, hogy Tózsér azért jut arra a tarthatatlan következtetésre, hogy a filozófia nem alkalmas módja a megismerésnek, illetve hogy a filozófia nem birtokolja a saját értelmét, mert több – véleményem szerint hibás – előfeltevésével még nem számolt le. A legfontosabb ilyen téves előfeltevés, hogy a filozófia egésze alapvetően problémamegoldó, más szóval: rejtvényfejtő tevékenység, a megismerési tevékenysége problémák helyes megoldásából áll

² Megjegyzendő, hogy Tózsér és Eszes már 2005-ben is jelzi, hogy „a kortárs analitikus filozófusok döntő hányada nem hiszi azt, hogy létezhet egy filozófiai probléma végérvényes, mindenki által elfogadható, mindenki számára megnyugtató megoldása” (Eszes–Tózsér 2005. 71). Ott azonban így folytatják a gondolatmenetüket: „Attól ugyanis, hogy nem léteznek végérvényes, mindenki számára megnyugtató megoldások a filozófiába, még létezhetnek jó és kevésbé jó, rossz és kevésbé rossz megoldások” (Eszes–Tózsér 2005. 71).

³ Szerinte „az egyetlen lehetőség, hogy a filozófia művelésének értelmessége mellett érvelj, annak kijelentése, hogy a filozófia művelésének valamilyen filozófián *kívüli* értelme van”.

– illetve állna, ha meg tudná a problémákat oldani. Ennek megfelelően Tőzsér filozófia- és igazságfogalma is túlságosan korlátozott, ebből adódnak a téves következtetései.

Tőzsér gondolatmenete azon az eddigi tapasztalaton, illetve jövőre vonatkozó intuíción alapul, hogy a filozófiai viták nem oldódnak meg, nincs konszenzus a filozófia egyetlen szegmensében sem; a szerző ugyanakkor kísérletet sem tesz arra, hogy válaszoljon arra a kérdésre, hogy milyen mélyebb oka van annak, hogy szükségszerű a disszenzus a filozófián belül. Saját filozófiaképéből és megfogalmazott feltételezéseiből ez egyáltalán nem világos, különösen az nem, hogy a kortárs analitikus filozófia miért nem képes konszenzusra jutni egyes problémák vonatkozásában. Feltételezem, hogy Tőzsér továbbra is tartja azt a véleményét, hogy az analitikus filozófiát „argumentatív racionalitás és maximális világosságra való törekvés jellemzi” (Eszes–Tőzsér 2005. 66), továbbá azt sem említi, hogy lemondott volna arról a nézetéről, hogy a filozófia problémamegoldás. Ezen előfeltevések mentén érthetetlennek tűnik a disszenzus: a filozófiai problémákat argumentatív racionalitással, igazságra törekvő kiváló elmék próbálják megoldani, miként lehetséges, hogy „episztemikusan egyenrangú és maximális kompetenciájú felek” nem képesek dűlőre jutni? Tőzsérnek olyasmit kell előfelteleznie a szükségszerű disszenzussal kapcsolatos meggyőződése érdekében, ami nincs összhangban a filozófia működéséről vallott elképzeléseivel. Ha a filozófia elsősorban tényleg problémák megoldásából állna, akkor teljesen érthetetlen lenne, hogy a legkiválóbb elmék több ezer év alatt egyetlen (!!!) problémát sem voltak képesek meggyőzően megoldani.

Azt gondolom, hogy Tőzsér a disszenzussal kapcsolatos álláspontjával olyan előfeltevéseket hoz játékba, melyek egészen más filozófiafelfogásból származnak. E felfogás szerint a filozófia az egészet próbálja megragadni, továbbá önmagát, a saját tevékenységét, *a filozófiai megragadás feltételeit is tematizálja*, ezenfelül választ próbál adni az emberi praxist érintő kérdésekre is. Ezt azonban véges, történeti pozícióból igyekszik megvalósítani, ezért a létrehozott gondolati építmény szükségképpen töréspontokat tartalmaz. E filozófiafelfogásból már érthető, hogy miért szükségszerű a disszenzus. Ha ugyanis lehetséges lenne töréspontok fellépése nélkül teljes filozófiai elméletet kidolgozni, akkor a maximális kompetenciájú, világosan érvelő filozófusok kénytelenek lennének ezt respektálni, és konszenzus alakulna ki. Ha ugyanis ellentmondásmentes, az argumentációt, a stílust, az előfeltevéseket stb. érintő törések nélküli gondolati építménnyel kerül szembe egy kompetens és csak az igazság felé orientálódó filozófus, akkor is kénytelen elismerni ezeket a jellegzetességeket, ha esetleg feltételeznél, hogy több teljes, törésmentes filozófiai elmélet is kidolgozható, bár ez utóbbi feltételezés rendkívül inplauzibilis.

Más szóval úgy tűnik, mintha Tőzsér hallgatólagosan átvette volna a töréspontokkal kapcsolatos feltételezésemet, amennyiben ugyanis az a meggyőződése, hogy a filozófiát szükségképpen disszenzus jellemzi, szerintem azt is fel-

tételeznie kell, hogy lehetetlen töréspont nélküli filozófiát kidolgozni, sőt, azt is gondolnia kell, hogy ez utóbbi miatt szükségszerű a disszenzus. Természetesen nem kizárt, hogy Tózsér egészen más filozófiafelfogás talaján jutott e belátásokra, s azt majd e cikkre írandó válaszában bemutatja.

A disszenzus tartós létével és szükségszerűségével tehát teljesen egyetértek Tózsérral, a végkövetkeztetésével kapcsolatban azonban kételyeim vannak. Kijelentését, mely szerint „a filozófia nem alkalmas (nem megbízható) módja a megismerésnek”, csak erős korlátok között tartom elfogadhatónak. Továbbra is a kulcskérdés, hogy a filozófiát rejtvényfejtésnek fogjuk-e föl. Ha a filozófia rejtvényfejtés, akkor Tózsérnek a végkövetkeztetését illetően igaza van: a normáltudományként felfogott filozófia nem képes problémákat megoldani, vagyis képtelen arra, ami a deklarált célja, más szóval értelmetlen tevékenység.⁴

Már az eredeti vitánk egyik legfontosabb kérdése is az volt, hogy értelmes és előrevivő-e az a gyakorlat, amit a szerzőpáros így írt le: az analitikus filozófia „világosan körülhatárol egy filozófiai problémát, számba veszi a lehetséges megoldási javaslatokat, és tanulmánya nagyobb részében a saját megoldási javaslata mellett hoz fel logikai természetű érveket” (Eszes–Tózsér 2005. 66).⁵ Most Tózsér elismeri, hogy soha nem fognak filozófusok úgy megoldani problémákat, ahogy az a normál tudomány természetes helyszínein, a természettudományos kutatások területén naponta történik. Úgy vélem, hogy ebből neki is le kellett volna vonni a következtetést: nincs értelme különálló problémák vizsgálatként művelni a filozófiát, hiszen a legfőbb cél, a problémák konkluzív megoldása teljességgel lehetetlen. Ez a vállalkozás arra jó, hogy a filozófia beolvadjon a jelenlegi egyetemi-kutatási finanszírozási és legitimációs rendszerbe, de eközben e gyakorlat a filozófiát elidegeníti a legfontosabb céljaitól.

De le kell-e mondanunk arról, hogy a filozófiát megismerési vállalkozásként fogjuk föl, amely az igazság feltárására törekszik? Úgy vélem, hogy egyértelmű nemmel válaszolhatunk e kérdésre, ám a válasz kifejtéséhez vissza kell térnem az egész gondolatmenet előfeltévéseül szolgáló filozófiafelfogáshoz. Ebben a vitacikkben természetesen csak jelezni tudom az alternatíva körvonalait.

Ha a filozófiát az egész fogalmi megragadására irányuló vállalkozásként fogjuk föl, ahol az emberi praxis előfeltételeiről, illetve magának a filozófiának a helyéről is összefüggő koncepció kerül kifejtésre, akkor már látszik, hogy egy

⁴ Emiatt Tózsér javaslata heves ellenállásra számíthat az analitikus filozófia berkein belül.

⁵ Ez a leírás, mint próbáltam kifejtetni, a normál tudományos rejtvényfejtés pontos meghatározása. Kuhn így ír a normáltudományos rejtvényfejtésről: a tudóst „az a meggyőződés hajtja, hogy ha elég ügyes, sikerül megoldania egy rejtvényt, amelyet még senki sem oldott meg, vagy senki sem oldott meg olyan jól, mint ő” (Kuhn 1984. 63). A rejtvényfejtés előfeltétele, hogy a tudós „beszűkítse látókörét”, s a „természet egy bizonyos részét olyan részletesen és mélyen vizsgálják, ami másképp elképzelhetetlen volna” (Kuhn 1984. 46). Az analitikus filozófia esetében persze nem a természetről, hanem a filozófia tárgyairól, problémáiról van szó.

ilyen vállalkozás episztemikus karakterét és „igazságát” sokkal komplexebb igazságfogalommal tudjuk csak megfelelően leírni, mint ami egy kijelentésre vonatkoztatottan megfelelőnek tűnik. Egy kijelentés igazságértékét a feltételek és fogalmak pontos meghatározásával, az igazolás módjának rögzítésével nagyon precízen meg lehet határozni. Egy filozófiai mű, gondolati építmény esetében azonban az igazság és nem igazság kérdése sokkal összetettebb. A filozófiatörténetből ismert, rendkívüli módon komprimált és tagolt gondolati építmények, mint például *A tiszta ész kritikája*, *Az európai tudományok válsága* vagy éppen *Az állam* ugyanis véleményem szerint nem tekinthetők lineáris módon bejárható képződményeknek.⁶ E különleges, nem lineáris értelemterek csak mint egészek működnek filozófiaként. „Igazságuk” azon múlik, hogy milyen mélységben ragadják meg az ember helyzetét a kozmoszban, a társadalomban, a történelemben stb. Éppen ezért a filozófiák ugyan megismerési vállalkozások, igazságuk azonban a komplexitásukban is rejlik, akkor lehetnek igazak, ha maguk is tartalmazzák az ember paradox helyzetét a világban.

E komplexumok „igazsága” a bejárt utak gazdagságával, következetességével, az alkalmazott módszertan szigorúságával, az érvelések élességével, a belátások pontosságával nő. Persze minden filozófiai építmény tartalmaz kisebb mellélövéseket, tévedéseket, a lényeg azonban az, hogy minél „igazabb” egy filozófiai mű, annál kérlelhetetlenebbül mutatkoznak meg azok a szükségyszerű törések, melyek ellentmondásokban, tematikus egyenetlenségekben, előfeltevések váltásában jelentkeznek. Ezek a törések a mű igazságához tartoznak, a szigor és a kudarc korrelatív módon tartozik össze. Egy filozófiai mű igazsága ezért teljesen más természetű, mint egy verifikálható kijelentés igazsága.⁷

A törések révén a filozófiák az emberi végesség lenyomatai is, tükrözik azt az esetleges történeti perspektívát, esetleges műveltségi háttérrel, egzisztenciális struktúrát, melyek a létrehozójukat jellemzik.⁸ A filozófiák jelentősége persze többek között azon múlik, hogy e végességek mennyire jelenítik meg az emberi létezés, illetve a kor nagy feszültségeit. A jelentős filozófiai műben nemzedékek

⁶ Emiatt az is elképzelhetetlen, hogy a filozófiatörténészek megegyezésre jussanak, hogy „mit állított Arisztotelész, Descartes vagy Kant”. Ha egy filozófiai műről konszenzus jön létre, hogy mi az értelme, akkor az valószínűleg nem is igazi filozófiai mű, csak hasonlít rá.

⁷ Teljes tévedés azt hinni, hogy elkülönülten érdemes érvelni olyan típusú kijelentések mellett vagy ellen, mint „a fizikai tárgyak univerzálék nyalábjai”, vagy „kizárólag partikuláris entitások léteznek” stb. Ha valaki filozófiát alkot, akkor e kérdésekre sok más mellett is választ kell adnia. E filozófia igazságáról lehet beszélni, de egy ilyen kiragadott állítás igazságáról vagy hamisságáról nincs értelme.

⁸ Nietzsche a *Túl jön és rosszon* című írásában a következőket írja: „Fokozatosan kiderült számomra, mi is volt eddig minden nagy filozófia: nem más, mint szerzőjének önvallomása, s egyfajta akaratlan és észrevétlen mémoires [...]” (Nietzsche 1999. 19, magyarul: 13).

ismernek magukra, e művek nemzedékek számára jelentenek vonatkozási pontokat, átlátható értelem-összefüggéseket. Ennek következtében egy-egy filozófiai (élet)mű rendkívüli hatást képes kifejezni. A nyugati történelem ismerője nem mondhatja azt, hogy Platón, Arisztotelész, Descartes vagy éppen Nietzsche nélkül ugyanúgy alakult volna a történelmünk, mint ahogy velük alakult – e filozófusok és sok más filozófus „igazságai” beidegződéseinkké, önértelmezésünk részévé váltak.

Összegezve mondandómat: Tózsér tanulmányában az analitikus filozófia rejtvényfejtő gyakorlatához való ambivalens viszony fejeződik ki. Tózsér kiváló látteleletet nyújt az úgynevezett filozófiai problémák megoldására való törekvés hiábavalóságáról. Remek példák felvonultatásával érzékelteti, hogy mennyire sikertelennek bizonyult az a projektum, mely az elkülönített „klasszikus” filozófiai problémák megoldását tűzte ki célul. A szerző azonban nem szakadt el az analitikus filozófia önképétől és emiatt nem sikerült azokat az előfeltevéseket tisztázni a maga számára, melyek révén eljutott a szükségeszerű disszenzus belátásához. Ezek az előfeltevések azonban mégis működtek, s ennek révén Tózsér levonta a fontos következtetést, hogy a rejtvényfejtő filozófia episztemikusan értelmetlen vállalkozás. Az előfeltevések és a filozófiakép tisztázatlansága miatt azonban Tózsér a filozófia egészéről lemond mint értelmes megismerő projektumról. Ezt nagyon rosszul teszi, mert mind az emberiség önismeretében, mind pedig a világ megismerésében a filozófia mindig is úttörő szerepet játszott. Igaz, a filozófia sohasem abban jeleskedett, hogy problémákat oldott meg, vagy megbízható ismereteket szállított volna, hanem képes volt olyan rendkívül komplex, nem lineáris értelemtereket létrehozni, melyek vonatkozásában egy-egy kor értelmezni tudta a felmerülő kérdések, problémák sokaságát. A legnagyobb filozófiai művek mindmáig ilyen vonatkozási értelemterekként fungálnak. Ezeknek a filozófiai alkotásoknak az episztemológiai értékét tagadni akkor is botorság, ha minden bennük foglalt állítás más filozófusok által cáfoltnak tekinthető. Valódi ön- és világismerethez jut az, aki e filozófiai művekben elmélyül.

IRODALOM

- Faragó Szabó István 2007. És hova álljanak a belgák? Hozzászólás az analitikus-kontinentális vitához. *Magyar Filozófiai Szemle*, 51/1–2. 109–127.
- Faragó Szabó István 2009. The Analytic-Continental Debate. In *Filozofia*, 64/2. 107–113.
- Eszes Boldizsár – Tózsér János 2005. Mi az analitikus filozófia? *Kellék*, 27–28. 45–71.
- Eszes Boldizsár – Tózsér János 2007. Mi és mi *nem* az analitikus filozófia? *Magyar Filozófiai Szemle*, 51/1–2. 75–107.
- Kuhn, Thomas 1984. *A tudományos forradalmak szerkezete*. Ford. Bíró Dániel. Gondolat, Budapest.

- Nietzsche, Friedrich 1999. *Jenseits von Gut und Böse, Zur Genealogie der Moral*. München, de Gruyter. Magyarul: *Túl jón és rosszon*. Ford. Tatár György. Műszaki Kiadó, Budapest. 2000.
- Schwendtner Tibor 2006. Analitikus versus kontinentális filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle*, 50/1–2. 1–15.
- Szummer Csaba 2006. „A fenomenológia váratlan felbukkanása az ezredforduló megismeréstudományában. *Magyar Filozófiai Szemle*, 55/2. 139–161.
- Ullmann Tamás 2006. Analitikus és kontinentális filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle*, 50/3–4. 227–251.
- Varga Péter 2007. Analitikus filozófia és fenomenológia: a közös nem létező tárgy. *Magyar Filozófiai Szemle*, 51/1–2. 21–74.

Maradok szkeptikus, tisztelettel¹

BEVEZETÉS

„Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben?” című tanulmányomban (Tőzsér 2013) azt próbáltam megmutatni, hogy nem hihetünk komolyan és őszintén filozófiai elméletekben. Érvem a következőképpen épült fel. Mivel (1) a filozófia minden területén nézetkülönbség van a különböző filozófusok között, és mivel (2) e nézetkülönbség episztemikusan egyenrangú és maximális kompetenciájú felek között áll fenn, és mivel (3) ha a filozófiai nézetkülönbségek episztemikusan egyenrangú és maximális kompetenciájú felek között állnak fenn, akkor a filozófia nem alkalmas módja a megismerésnek, úgy (K) a filozófia nem alkalmas módja a megismerésnek. Ha pedig ez így van, akkor filozófiai ítéleteinket fel kell függeszteni, s ha egyáltalán van értelme a filozófia művelésének, akkor annak a filozófián kívül kell lennie.

Kritikusaim érvelésem minden pontját kikezdi. A Mekis Péter–Sutyák Tibor szerzőpáros és Forrai Gábor úgy látják: a filozófiában nincsen olyan mértékű nézetkülönbség, mint amekkorának láttatom, s amekkorából jogosan vonhatnék le szkeptikus konklúziókat a filozófiai megismerés természetére nézve. Úgy látják továbbá: még ha igazam is volna abban, hogy a filozófiában olyan mértékű nézetkülönbség van, mint amekkorának láttatom, az érvem akkor sem volna konkluzív. Schwendtner Tibor pedig úgy látja: a filozófia valójában nem problémamegoldó tevékenység, hanem valami más. Ennyiben pedig tanulmányom mondanivalója nem releváns.

Kritikusaimnak hálás vagyok. Kritikáik megmutatták, hogy tanulmányomnak valamennyi hibája megvan, ami egy szándékosan vitaindító, vagyis provokatív szánt tanulmánynak meg szokott lenni: leegyszerűsítő, néhol pontatlan, itt-ott túlzó, bizonyos részeket túlmagyaráz és bizonyos fontos részletekről hall-

¹ Köszönettel tartozom Bács Gábornak és Schmal Dánielnek a tanulmányomhoz fűzött fontos észrevételeikért. A tanulmányhoz vezető kutatás az Európai Unió és Magyarország támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával a TÁMOP 4.2.4.A/2-11-1-2012-0001 azonosító számú „Nemzeti Kiválóság Program – Hazai Hallgatói, illetve kutatói személyi támogatást biztosító rendszer kidolgozása és működtetése konvergencia program” című kiemelt projekt keretei között valósult meg.

gat. E hibáktól eltekintve ellenvetéseik nem ingattak meg: továbbra is komolyan és őszintén hiszek abban, hogy mondanivalóm lényege igaz és releváns.

Az alábbiakban nem külön-külön válaszolok az egyes kritikákra, hanem a fent említett három téma szerint. Először azt vizsgálom, hogy ténylegesen mekkora a nézetkülönbség a filozófiában, másodszer azt, hogyan kell pontosan megfogalmazni a disszenzusból vett érvet, harmadszor a filozófiai problémák és a filozófia viszonyát. Helyszűke miatt nem tudok minden egyes ellenvetésre válaszolni, de remélem, hogy nem épp azok az ellenvetések maradnak megválaszolatlanul, melyeket szerzőik a legnagyobb becsben tartanak.

I. A NÉZETKÜLÖNBSÉGEK MÉRTÉKE A FILOZÓFIÁBAN

Vitatott tanulmányomban számos filozófiai problémát hoztam annak illusztrálására, hogy nincsen konszenzus a filozófiában, és a filozófia egymással versengő elméletek színtere, példáim azonban nem győzték meg sem a Mekis–Sutyák szerzőpárost, sem Forrait. Előbbi szerint „az igazolás a példák egyoldalú megválasztásán és retorikai túlzásokon múlik” (Mekis–Sutyák 2013. 115), utóbbi szerint példáim elfogultak és nem reprezentatívak (Forrai 2013. 102. skk). Mind a szerzőpáros, mind Forrai ellenpéldákat is felhoz: szemben azzal, amit mondok, igenis vannak olyan filozófiai tanítások, melyeket széles körű konszenzus övez. Ha pedig vannak ilyenek, akkor az érvelésem el sem indul.

Kezdem a Mekis–Sutyák szerzőpáros ellenpéldáival. Szerintük minden filozófus egyetért például abban, hogy „az azonosság tranzitív” (Mekis–Sutyák 2013. 117), abban, hogy „a tudás, az észlelés vagy az emlékezés faktív állapotok” (uo.), vagy abban, hogy a „cselekvésképesség vagy képtelenség kérdése releváns a morális felelősség ügyében” (uo.).

Ezek rossz példák, mert *trivialitások*. Az azonossági viszony tranzitivitásáról minden matematikát tanuló általános iskolás tud, még ha a kifejezést nem is ismeri; bárki, aki először hallja azt a mondatot, hogy „tudom, hogy Mozart orosz vodkafőző mester volt”, azonnal felismeri, hogy az hibás; a fejlődépszichológiából jól ismert, hogy már egy három-négy éves gyerek is jól tudja, hogy cselekvésképesség szükségeltetik ahhoz, hogy valakit jogosan leszidjunk vagy megdicsérjünk. Mindezzel azt akarom mondani: a filozófia feladata nem efféle trivialitások kimondásában áll. Olyan ez, mint ha azzal hozakodna elő valaki: a közgazdaságtudomány egyik konszenzuális tanítása, hogy az ember a leggyakrabban nem vásárol olyan terméket, amit nem akar megvenni.

Bírált tanulmányomban azt is próbáltam megmutatni, hogy a filozófiatörténetben sincsen konszenzus. Több példát is felhoztam, többek között azt, hogy erősen vitatott, hogy Kant fenomenalista volt-e vagy realista. Erre a Mekis–Sutyák szerzőpáros így felel: „Kant ügyében bizonyára sokan vitáznak azon, hogy fenomenalista volt-e vagy realista, ám azon jószerivel senki, hogy azonosnak te-

kintette-e az a priori és szükségszerű kijelentések körét, hogy a matematikai igazságokat szintetikusnak gondolta-e, vagy hogy konkluzívnak fogadta-e el az ontológiai istenérvet” (Mekis–Sutyák 2013. 116).

A helyzet hasonló, mint az imént. E felsorolt konszenzusok *éppúgy* trivialisítások, mint hogy az azonossági viszony tranzitív: valamennyi fehéren-feketén benne van *A tiszta ész kritikájában*. Csakhogy a filozófiatörténeti kutatás feladata nem efféle trivialisítások kimondásában áll, ahogy a filozófiai kutatások feladata sem olyan trivialisítások kimondása, hogy az azonossági viszony tranzitív. Ilyen erővel a szerzőpáros azt is írhatta volna: „Tőzsér téved, amikor azt állítja, hogy a filozófiatörténetben nincsen egyetértés, mert noha abban valóban nincs konszenzus, hogy Descartes dualista volt-e, vagy trivalista, abban viszont masszív egyetértés mutatkozik, hogy szerinte a lélek gondolkodó szubsztancia, arról a teljes körű konszenzusról nem is beszélve, hogy francia származású volt és nem indián.”

A szerzőpáros ellenpéldái között a trivialisítások mellett igazi, jó kövér kontroverzális állítások szerepelnek konszenzuálisan elfogadottként beállítva. Például: a „szövegek, képek, törvénykönyvek értelmezésekor az előzetes felvázolás, a feedback, a korrekció hermeneutikai körkörösége érvényesül” (Mekis–Sutyák 2013. 117), vagy az „[e]ltérő életformák fenomenális tapasztalatai egymás számára intranszparenssek” (Mekis–Sutyák 2013. 117). Mivel empirikus kérdés, hogy e téziseket illetően konszenzus van-e, végeztem egy kis felmérést. Jelentem: a több mint tíz megkérdezett filozófus egyike sem értett egyet e két tézissel. Utóbbiról egyenesen úgy gondolták, hogy az triviálisan hamis: többen közülük olyan legendás marhaságok közé sorolták, mint hogy a magyar nyelvhez viszonyítva az eszkimó nyelvben összehasonlíthatatlanul több szó van a hóra.

Forrai ellenpélda-listája végiggondoltabb és rokonszenvesebb. Végiggondoltabb, mert Forrai tudja, hogy e lista elemei között nem szerepelhetnek trivialisítások (Forrai 2013. 103). És rokonszenvesebb, mert listája végén nem szerepel az „és így tovább” kifejezés, ami a Mekis–Sutyák szerzőpáros listája végén díszileg azt a látszatot keltve, mintha alkonyattól pirkadatig sorolni tudnák a konszenzuálisan elfogadott filozófiai vélekedéseket.

Ettől eltekintve Forrai listája sem győz meg. Tizenöt példájából négy valamely a kortárs filozófiában igen népszerűtlen álláspont vagy elmélet tagadása: a 2. a logikai behaviorizmusé, a 3. a fenomenalizmusé, a 7. a tudás infallibilista felfogásáé, a 12. az igazság koherenciaelméletéé. De ha veszem azt, hogy „[s]zükségszerű kapcsolatok nemcsak a nyelvben léteznek, hanem a valóságban is” (Forrai 2013. 103), akkor – figyelembe véve a Hume-diktumról folyó vitákat – e tézist nem nevezném konszenzuálisnak. Vagy ha veszem azt, hogy „[v]annak szükségszerű kijelentések, melyek csak a posteriori tudhatók” (Forrai 2013. 103), akkor – figyelembe véve, hogy e kijelentés csak akkor lehet igaz, ha a tulajdonnevek milli–kripcsei elméletét fogadjuk el, holott az kontroverzális (Bourget–Chalmers kérdőíves felmérése szerint a megkérdezetteknek csak 34,5%-a

milliánus, 28,7%-a fregeiánus, és a maradék 36,8% más nézetet vall, lásd: Bourget–Chalmers 2013) – e tézist sem nevezném konszenzuálisan elfogadottnak.

Természetesen nem volna jogos Forrai és a Mekis–Sutyák szerzőpáros valamennyi ellenpéldáját az íróasztal mellől, mindenféle empirikus vizsgálat nélkül megítélnem. De nem is szükséges. Nem csak az a fontos ugyanis, hogy a filozófusok nagyobb része mit gondol Forrai és a szerzőpáros ellenpéldáiról: nyilván minden filozófiai probléma kapcsán van olyan álláspont, amit (valamivel) többen képviselnek, mint a riválisait. Az is fontos, hogy az általuk felhozott ellenpéldák mennyire *masszív*an konszenzuálisak.

Vegyük Forrai egy másik példáját a konszenzusos vélekedésekre. Eszerint: „[c]selekedeteink indokai lehetnek cselekedeteink okai” (Forrai 2013. 103). Nem vitatom: az 1970-es évektől kezdve valóban ez az uralkodó nézet. De képzeljük el a következő esetet. Kineveznek téged egy fontos és nívós filozófiai folyóirat élére. Tegyük fel, hogy beérkezik egy valamennyi szakmai sztenderdnek megfelelő, briliánsan argumentált tanulmány, melyben a szerző amellettt érvel, hogy az indokaink nem a cselekedeteink okai. A gondolatmenet így épül fel: (1) A ma uralkodó elméletek egyike sem képes megnyugtatóan magyarázni a más elmék problémát, holott az elengedhetetlen a kollektív intencionalitás magyarázatához, mely jelenség a filogenezis megértésének kulcsa. (2) A kollektív intencionalitás csak akkor magyarázható plauzibilisen, ha a mentális állapotokat Wittgenstein és Ryle szellemében értjük, azaz úgy tekintjük őket, mint amelyeket bizonyos értelemben „látunk”, és viselkedési diszpozíciókkal azonosítjuk őket. (3) Ha a mentális állapotokat viselkedési diszpozíciókkal azonosítjuk, akkor szakítanunk kell azzal a nézettel, hogy az indokaink (vélekedéseink, vágyaink stb.) a cselekedeteink okai lehetnek.

Ha ez történe, és neked kellene döntened a tanulmány sorsáról, akkor pusztán arra való hivatkozással, hogy neked személy szerint szilárd meggyőződésed, hogy az indokok lehetnek okok, és hogy egyúttal ez az uralkodó nézet, *nem állhatnál* a tanulmány megjelenésének útjába. Több dolog miatt sem, de elsősorban azért, mert *nem zárhatnád ki eleve*, hogy a cikkben vázolt új szempont (a filogenezisben központi szerepet játszó kollektív intencionalitás és az azzal egyedül kompatibilis behaviorista színezetű szemlélet) *felülírhatja* a kialakult konszenzust. Más szavakkal: nem zárhatnád ki eleve, hogy a tanulmány olyan perspektívát nyújt, melyből bizonyos jelenségeket (például a filogenezisben alapvető szerepet játszó kollektív intencionalitást) jobban tudunk magyarázni, mint az ortodox nézet. Az pedig, hogy pusztán arra való hivatkozással, hogy szembemegy a konszenzussal, nem állhatnál a tanulmány megjelenésének útjába, világosan mutatja: a jelenlegi konszenzus arról, hogy az indokok lehetnek okok, *puha* és *törékeny*.

A kontraszt kedvéért vegyük a következő esetet is. Ugyanannak a folyóiratnak a főszerkesztője vagy, és beérkezik egy valamennyi szakmai sztenderdnek megfelelő, briliánsan megírt tanulmány, melyben a szerző amellettt érvel, hogy

minden tizennegyedik évét betöltő lánynak morális kötelessége elfátyolozni az arcát. A gondolatmenet így épül fel: (1) Valamennyi etikai elmélet elhibázott, ami a morális helyességet vagy helytelenséget a cselekedet másokra gyakorolt hatásával magyarázza. Vagyis abban az esetben is beszélhetünk cselekedetek morális helyességéről vagy helytelenségéről, ha az senki mást nem érint. (2) A moralitás fogalmát ezért elsősorban nem az egyes cselekedetek, hanem a személyiség jellemvonásai szempontjából kell vizsgálni, vagyis az erényetika mellett kell elkötelezni magunkat. (3) A morális erények egyik legfontosabbika a bátorság, hűség, mértéktartás stb. mellett a tisztaság, melynek egy tizennegyedik évét betöltő lány esetében az elfátyolozott arc az adekvát megnyilvánulása.

Ha ez történné, és neked kellene döntened a tanulmány sorsáról, akkor szerintem nem támogatnád annak megjelenését. Mégpedig azért nem, mert *nem tudnád elképzelni*, hogy a tanulmány kínálta új szempont felül tudná írni a kialakult konszenzust. Egyszerűen úgy gondolnád: *minden vitán felül áll*, hogy a lányoknak nincsenek efféle kötelességei. Ez pedig azt mutatja, hogy e kérdésben masszív a konszenzus. És azt is, hogy amiről a szerző ír, valójában *nem* élő etikai probléma.

Forrai nemcsak ellenpéldákat hoz, hanem annak az okát is igyekszik feltárni, hogy miért gondolja a legtöbb filozófus (nem csak én), hogy a filozófiában nincsenek konszenzuális megoldások. Szerinte e látszat egyik oka a nagy kérdések iránti elfogultság. Ahogy fogalmaz: „miközben a nagy kérdéseken dolgozunk, számtalan kisebb kérdésben sikerül egyetértésre jutnunk” (Forrai 2013. 103). Ezt többek között azzal támasztja alá, hogy megkéri az olvasót, hogy olvasson el egy témájába vágó tanulmányt, amelynek érvelésével és konklúziójával nem ért egyet, majd számolja meg a kérdéses tanulmányban azokat az állításokat, melyekkel egyetért és azokat, melyeket elutasít, és ha ezt teszi, akkor azt fogja tapasztalni, hogy az előbbiből lényegesen több van.

Egy ilyen kísérlet nem cáfolja mondanivalóm lényegét. Nem azt állítom (és korábban sem azt állítottam), hogy a filozófusok az égvilágon semmiben nem értenek egyet. Egyetérthetnek abban, hogy mik a filozófiai problémák. Abban is, hogy egy filozófiai problémának milyen megoldási javaslatok lehetségesek. Abban is, hogy e megoldási javaslatoknak (elméleteknek) milyen erényei vannak és milyen nehézségekkel kell szembenézniük. Esetleg abban is, hogy bizonyos filozófiai kifejezéseknek milyen különböző jelentései vannak. Néha abban is, hogy bizonyos kijelentések mely más kijelentésekkel konzisztensek és melyekkel nem. Mindössze azt állítom és azt állítottam: a filozófia nem oldotta meg azokat a problémákat, amelyek megoldására vállalkozott. Abban nincsen tehát egyetértés, hogy mely filozófiai elméletek igazak.

A vita köztünk az, hogy mind a Mekis–Sutyák szerzőpáros, mind Forrai szerint az előbb felsorolt dolgok *is* a filozófiai megismerés esetei. Nem vitatom, hogy a fentebbi dolgok egyike sem triviális, mégsem nevezném ezeket filozófiai tudásnak vagy megismerésnek. Ahhoz ugyanis, hogy a különböző filozófusok

között *egyáltalán* nézetkülönbségek alakulhassanak ki, *nyilván* létezniük kell jól meghatározott és konszenzuálisan elfogadott filozófiai problémáknak, filozófiai álláspontoknak és filozófiai érveknek. Ezek nélkül nem volna miben nem egyetérteni és nem volna lehetséges egymás álláspontja ellen érveket felhozni. De az ezekben való egyetértés nem a filozófiai megismerés célja, hanem az előfeltétele. A filozófiai tevékenység apparátusához vagy eszköztárához tartozik, és nem az elért kutatási eredményei közé.

II. A DISSZENZUSBÓL VETT ÉRV

A Mekis–Sutyák szerzőpáros és Forrai ellenvetései meggyőztek arról, hogy elég szerencsétlen formában fogalmaztam meg a disszenzusból vett érvet. Előadom tehát újból, remélve, hogy ez talán immunis az ellenvetéseikre.

Peter van Inwagen egy helyütt ekképp ír:

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

Van Inwagen tökéletesen írja le a filozófiai nézetkülönbségek számomra releváns típusát. Egyrészt: nem arról van szó, hogy van Inwagennel óvodások, kisiskolások, gimnazisták, kezdő filozófus-hallgatók vagy más témával foglalkozó filozófusok nem értenek egyet, hanem arról, hogy David Lewis nem ért egyet, aki hasonló témákkal foglalkozik, mint ő, és vele episztemikusan egyenrangú. Másrészt: nem arról van szó, hogy Lewis az elefántcsonttornyában, izoláltan, van Inwagen és más szerzők elméletei és érvei ismeretének hiányában dolgozza ki van Inwagenétől alapvetően különböző koncepcióját, hanem arról, hogy ismeri van Inwagen és mások elméletét, tisztában van az azok mellett felhozott érvekkel és ez utóbbiak erejét nem becsüli alá.

Az első felmerülő kérdést Forrai nagyon pontosan fogalmazza meg: „kitarthatok-e [jogosan filozófiai] meggyőződésemmel abban az esetben, ha tudom, hogy mások, akiket episztemikusan egyenrangúnak ismerek el, nem osztják meggyőződésemet?” (Forrai 2013. 111).

Hadd képzeljem bele magam van Inwagen helyébe! (1) Álláspontom szerint a nem-aktualizált lehetőségek nem fizikai tárgyak. (2) Nem hiszem, hogy episztemikusan kitüntetett helyzetben vagyok, azaz nem hiszem, hogy szemben más filozófusokkal, privilegizáltan hozzáférék a valósághoz. (3) Tisztában vagyok az-

zal, hogy velem episztemikusan egyenrangú filozófusok (például Lewis) eltérő állásponton vannak, mint én. (4) Reflektálva saját tevékenységemre azt látom: az általam képviselt álláspont *mindössze egy* a sok-sok létező álláspont (fikcionalizmus, modális dimenzionalizmus, genuin realizmus stb.) közül.

Az első felmerülő kérdés tehát némileg másként megfogalmazva a következő: kitarthatok-e jogosan az általam képviselt elmélet mellett, ha tevékenységemre reflektálva azt látom, hogy elméletem csak egy a sok elmélet közül, melyek mindegyikét olyan filozófus képviseli, akit magammal episztemikusan egyenrangúnak ismerek el?

Vegyük észre, hogy e kérdés megválaszolása egy *további* kérdés megválaszolásától függ! Eszerint: *releváns-e vagy sem* önreflexióból származó *másodrendű* vélekedésem (jelesül, hogy álláspontom csak egy a sok közül) abból a szempontból, hogy kitarthatok-e jogosan *elsőrendű* vélekedésem mellett (például, hogy a nem-aktualizált lehetőségek nem fizikai tárgyak)? Figyelembe kell-e vennem e metasztintű belátásomat vagy nyugodtan ignorálhatom?

A válasz nem magától értetődő. Érvelhet valaki amellett, hogy nyugodtan ignorálhatom. Íme. Amikor arról kell döntenem, hogy mit higgyek a nem-aktualizált lehetőségek természetéről, akkor *kizárólag* a témához *inherensen kapcsolódó* megfontolásokat kell figyelembe vennem. Például azt, hogy a nem aktualizált lehetőségek vajon propozíciók, körülmények vagy univerzálék? Vagy azt: hogyan tüntetem ki az aktuális világot a számtalan absztrakt entitás (nem aktualizált lehetőség) közül? Vagy azt: erszisztaként plauzibilisen tudom-e magyarázni a világokon átívelő azonosságot? Az a megfontolás, hogy magammal episztemikusan egyenrangúnak elismert filozófusok más állásponton vannak, mint én, és hogy álláspontom csak egy a sok közül, *nem ilyen*. Nem kapcsolódik inherensen a témához, semmi köze hozzá. Ennélfogva nincs okom figyelembe venni. Irreleváns.

A Mekis–Sutyák szerzőpáros is ezen a metafizikai állásponton van, melyet egy szellemes *reductio ad absurdum* típusú érveléssel támasztanak alá:

[Tegyük fel], hogy valamilyen messzemenően esetleges és filozófián kívüli okból [riválisaim] elkezdenek hullani, mint a legyek [...]. [S]enki nem szegül szembe [velem], nincs disszenszus, az eltérő nézeteket senki nem vallja. Ekkor, az előzőekből következően [...] egyszeriben [jogosan hihetem], hogy *p*. [Jogosan hihetem], hiszen a helyzet, ami miatt nem [hihettem], megszűnt. De a helyzet megszűnésének semmi köze a filozófiához, tehát ha korábban nem [hihettem jogosan], hogy *p*, most meg [jogosan hihetem], az nem azért van, mert a filozófia olyan, amilyen (Mekis–Sutyák 2013. 124; hasonlóan érvel még Kelly 2006).

Nem fogadom el ezt az érvelést: igenis relevánsak lehetnek másodrendű vagy meta-vélekedéseink abból a szempontból, hogy kitarthatunk-e jogosan elsőrendű vélekedéseink mellett. Vegyük a következő esetet. Konferenciát szervezel,

melyhez fogadás tartozik. Zajlanak az előkészületek, és hirtelen elbizonytalanodsz, hogy van-e elegendő bor. Megkérsz engem (akit magaddal episztemikusan egyenrangú borosüveg-számlálónak ismersz el), hogy veled együtt én is számoljam meg a borosüvegeket a hűtőszekrényben. A dolog úgy alakul, hogy míg te 32 üveget számolsz, addig én csak 27-et. Borosüvegekről és nem kopasz férfiakról lévén szó, nem merül fel azok azonosságfeltételei kapcsán bizonytalanság; nevezetesen hogy ez és ez a dolog vajon borosüveg-e vagy sem. Vagyis a tény, hogy más eredményre jutottunk, nem interpretációs kérdés.

Ha ez a helyzet állna elő, akkor az volna a helyes (vagy: episztemológiailag indokolt), hogy mindaddig, míg egyetértésre nem jutunk, *mindketten felfüggesztjük az ítéletünket* a borosüvegek számát illetően. Annak a metasztintú belátásodnak ugyanis, hogy egy veled episztemikusan egyenrangúnak elismert borosüveg-számláló más eredményre jut, mint te, és hogy ennél fogva a borosüvegek számát tekintve az álláspontod csak az egyik a kettő közül, *kételet kell ébresztenie* benned számolásod helyességét illetően. (És persze *vice versa*.) Természetesen ragaszkodhatsz ahhoz, hogy te számoltál jól, és én rosszul, de *csak akkor*, ha alapos okod van azt gondolni, hogy *mégsem* voltunk episztemikusan egyenrangúak. Mert például részegen álltam neki borosüvegek számolásának. Vagy mert számolás közben többször is elfelejtettem, hogy eddig hány üveget számoltam meg. Vagy mert nem számoltam meg a mélyhűtőbe tett üvegeket.

Vegyük észre, mennyire implauzibilis volna a szerzőpáros által írottak szellemében okoskodni! Azaz így: „nyugodtan tartsatok ki *mindketten* az álláspontotok mellett, egyikőtök amellett, hogy 32 üveg van, a másik amellett, hogy 27 üveg, mert metasztintú megfontolásaitok nem relevánsak, az égvilágon *semmi közük* ahhoz, ami egyedül *számít*, nevezetesen ahhoz a kognitív folyamathoz, mely elmétekben a borosüvegek számolása közben végbement!”

A filozófiai nézetkülönbségek persze sok tekintetben különböznek ettől az esettől. Szemben a borosüvegek számlálásával, a filozófiában permanensen nem alakul ki konszenzus az egymást episztemikusan egyenrangúnak elismerő felek között. Csakhogy a filozófia esetében *még inkább* indokolt ítéleteink felfüggesztése, mint ebben a prózai esetben. Azt ugyanis egészen bizonyosan kizárhatjuk, hogy bárki episztemikus feljebbvalóságára hivatkozva érveljen az álláspontja mellett. Lewis ellenfele úgy, hogy David folyton részeg, valahányszor amellett érvel, hogy a lehetséges világok fizikai tárgyak, és van Inwagen ellenfele úgy, hogy Peter mindig halálfáradt, amikor azt igyekszik megmutatni, hogy a szabad akarat inkompatibilis a determinizmussal.

Ezek után hadd fogalmazzam meg újból a disszenzusból vett érvet:

- (1) Minden (vagy majdnem minden) filozófiai probléma megoldása kapcsán nézetkülönbség van a különböző filozófusok között.
- (2) A filozófiai nézetkülönbségek olyan filozófusok között állnak fenn, akik egymást kölcsönösen episztemikusan egyenrangúnak ismerik el.

(3) Ha a filozófiai nézetkülönbségek olyan filozófusok között állnak fenn, akik egymást kölcsönösen episztemikusan egyenrangúnak ismerik el, akkor a filozófusoknak fel kell függeszteniük az ítéleteiket.

Következésképpen:

(K) A filozófusoknak minden (vagy majdnem minden) filozófiai probléma kapcsán fel kell függeszteniük az ítéleteiket.

A kritikák hatására belátom, hogy korábbi tanulmányomban tényleg szerencsétlenül fogalmaztam meg a disszenzusból vett érvet. Forrai és a Mekis–Sutyák szerzőpáros meggyőzött arról, hogy feleslegesen hozakodtam elő azzal a konklúzióval, hogy „a filozófia nem alkalmas (nem megbízható) módja a megismerésnek”, és meggondolatlanul állítottam, hogy a filozófiai tevékenységnek kizárólag valamilyen filozófián kívüli értelme lehet. Mert ha történetesen igazam van (és szerintem igazam van), és valóban fel kell függesztenünk a filozófiai ítéleteinket, úgy erre az eredményre a filozófiai megismerés eszközeivel jutottam. A filozófia segített annak belátáshoz, hogy episztemológiailag szerénynek kell lennünk. E filozófiai megismeréssel szembeni szkepszis viszont telivér filozófiai tanítás, és mint olyan nyilvánvalóan nem lehet más, csakis a filozófia belügye.

III. A FILOZÓFIAI TEVÉKENYSÉG ÉS A FILOZÓFIAI PROBLÉMÁK

Schwendtner Tibor ambivalensen áll a tanulmányomhoz. A Mekis–Sutyák szerzőpárossal és Forraival ellentétben nem vitatja a disszenzusból vett érvet. Elismeri, hogy ha a filozófiai problémák megoldását tartjuk a filozófia feladatának, akkor az érv konkluzív, és a filozófiai megismeréssel szembeni szkepticizmus jogos. Ugyanakkor szerinte tévesen előfeltételezem, „hogy a filozófia egésze alapvetően problémamegoldó, más szóval: rejtvényfejtő tevékenység” (Schwendtner 2013. 129).

Schwendtner a problémamegoldásra szakosodott filozófiákkal egy egészen másfajta filozófiát állít szembe. Szerinte e másfajta, „valódi” és „teljes” filozófia „az egészet próbálja megragadni, továbbá önmagát, a saját tevékenységét, a *filozófiai megragadás feltételeit is tematizálja*, ezenfelül választ próbál adni az emberi praxis érintő kérdésekre is” (Schwendtner 2013. 130, kiemelés az eredetiben). E filozófiákkal szemben azért hatástalan a disszenzusból vett érv, és azért nem indokolt a szkepszis, mert e filozófiák nem egymástól *izolált* filozófiai problémákra kínálnak megoldást. Ahogy fogalmaz: „[h]a a filozófiát az egész fogalmi megragadására irányuló vállalkozásként fogjuk fel, ahol az emberi praxis előfeltételeiről, illetve magának a filozófiának a helyéről is összefüggő koncepció kerül kifejtésre, akkor már látszik, hogy egy ilyen vállalkozás episztemikus karakterét és »igazságát« sokkal

komplexebb igazságfogalommal tudjuk csak megfelelően leírni, mint ami egy kijelentésre vonatkoztatottan megfelelőnek tűnik” (Schwendtner 2013. 131-132). E filozófiák igazsága ugyanis „azon múlik, hogy milyen mélységben ragadják meg az ember helyzetét a kozmoszban, a társadalomban, a történelemben” (Schwendtner 2013. 132); „akkor lehetnek igazak, ha maguk is tartalmazzák az ember paradox helyzetét a világban” (Schwendtner 2013. 132). E „filozófia sohasem abban jeleskedett, hogy problémákat oldott meg, vagy megbízható ismereteket szállított [...], hanem képes volt olyan rendkívül komplex, nem lineáris értelemtereket létrehozni, melyek vonatkozásában egy-egy kor értelmezni tudta a felmerülő kérdések, problémák sokaságát” (Schwendtner 2013. 133).

Még világosabb lesz a kontraszt e kétféle filozófia közt, ha Schwendtner korábbi tanulmányából is idézek két passzust. Az egyik:

A filozófiatörténetből ismert filozófusok persze rengeteg filozófiai problémára próbáltak megoldást találni, de teljes félreértés lenne, ha erre szűkítenénk a tevékenységüket: ők nem problémamezőkön legelésztek, hanem a világ, az ember, a megismerés, a praxis stb. kérdéseit összefüggésükben próbálták meg feltárni és értelmezni. [...] A filozófusok által kidolgozott kérdéshelyzetek nem tetszőlegesek voltak, hanem égető szükségleteket fogalmaztak meg filozófiai módon, az általuk feltett kérdéseknek tétje volt [...] (Schwendtner 2006. 8).

A másik:

Descartes nem „klasszikus” problémákkal foglalkozott, hanem átfogó kérdéseken gondolkodott és eközben az e kérdésekből adódó problémákat próbálta megoldani. „Klasszikus problémákat” az old meg, aki elszakadt az eleven tradíciótól, aki számára a filozófiatörténet probléma- és érvbánya, ahonnan külszíni fejtéssel jó [témákat] lehet vételezni. A „klasszikus problémák” kifejezés cezúráját von a valódi filozófiák és a rejtvényfejtő problémamegoldás közé (Schwendtner, 2006. 8).

Általában kerülni szoktam az adverbiumok használatát, de most nem fogom: szerintem *rendkívül* implauzibilis a Schwendtner által javasolt szembeállítás. Egyik oldalon nagy, halott filozófusok – a másikon kis, élő filozófusok. Egyik oldalon égető szükségleteinkkel, emberi praxisunkhoz szervesen kapcsolódó kérdésekkel viaskodó kevesek – a másikon tét nélküli, jelentéktelen problémákkal bíbelődők tömege. Egyik oldalon nem lineáris értelemterek megalkotásán fáradozó szellemóriások – a másikon problémamezőn legelésző siserehad. Egyik oldalon klasszikus filozófiai művek, melyeket nem érint a disszenzusból vett érv – a másikon filozófiai cikkek, melyek védtelenek vele szemben.

Kezdem azzal, ha e szembeállítás jogos volna, nagyon beszűkülne a lehetséges filozófiai tevékenységek köre. E filozófia-felosztás szerint – már elnézést kérek! – valamennyien a kis, élő filozófusok táborába tartozunk, mivel egyikünk sem

alkotott és nem is fog alkotni Schwendtner szemében jelentős filozófiai művet, vagyis olyat, melyben „nemzedékek ismernek magukra, jelentenek számukra vonatkoztatási pontokat, átlátható értelem-összefüggéseket” (Schwendtner 2013. 132–133). Ennélfogva ha nem akarunk felhagyni a filozófia művelésével, de egyúttal problémamezőkön sem szívesen legelészünk, akkor csak egyet tehetünk: behelyezkedhetünk valamelyik nagy, halott filozófus perspektívájába és onnan értelmezhetjük „a felmerülő kérdések, problémák sokaságát”. Bizonyára vannak olyanok, akik mindezt nem élnék meg különösebb tragédiaként, de azért olyanok is akadnak szép számmal, akik egyetlenegy nagy, halott filozófus víziójával sem tudnak nyugodt szívvel azonosulni. Számukra Schwendtner nem kínál értelmes alternatívát.

Schwendtner filozófia-felosztása azért is implauzibilis, mert a nagy és a kicsi filozófusok közti különbség nem abban van, hogy az előbbieket égető szükségleteinkkel, emberi praxisunkhoz szervesen kapcsolódó kérdésekkel foglalkoznak, utóbbiak pedig csak filozófiai problémákkal. Maga a szembeállítás rossz! Arról van ugyanis szó, hogy *maguknak a filozófiai problémáknak* a megoldása jelent égető szükségletet. Szerintem égető szükséglet állást foglalni abban a kérdésben, hogy elménk túléli-e testünk halálát vagy sem, de egyúttal filozófiai probléma is. Égető szükséglet állást foglalni abban a kérdésben, hogy felelősek vagyunk-e a cselekedeteinkért vagy sem, de egyúttal filozófiai probléma is. Égető szükséglet állást foglalni abban a kérdésben, hogy létezik-e életünk folyását felügyelő személyes Isten vagy sem, de egyúttal filozófiai probléma is. De hogy ne csak Kant példáival jöjjenek: égető szükséglet lehet sokunk számára állást foglalni abban a kérdésben, hogy az abortusz morálisan helytelen-e vagy sem, de egyúttal filozófiai probléma is. És – hogy ne menjünk messzire – égető szükséglet lehet sokunk számára, hogy van-e értelme a filozófia művelésének vagy nincs, de egyúttal filozófiai probléma is. Mindezzel azt akarom mondani: maguk a filozófiai problémák „mélyen nyugtalanító problémák” (Wittgenstein 1953/1998. 111. §). Kissé patetikusan fogalmazva: a filozófiai problémák természetéhez tartozik, hogy közülük többre égető szükségletünk megpróbálkozni a válaszadással.

A legfőbb ellenvetésemet a végére hagytam. Schwendtner szerint azért nem hatékony a disszenzusból vett érv a „valódi” vagy „teljes” filozófiákkal szemben, mert azok túlságosan komplexek, átfogóak és finoman tagoltak ahhoz, hogy egy egyszerű igaz-hamis kérdéssel elintézhetőek legyenek. Szerintem Schwendtner ebben azért téved, mert az a kérdés, hogy egy filozófiai elmélettel szemben hatékony-e vagy sem a disszenzusból vett érv, *független* attól, hogy a kérdéses elmélet egy jól meghatározott filozófiai probléma megoldási javaslat-e vagy „komplex, szellemi világot konstituáló építmény” (Schwendtner 2013. 129), „mint például *A tiszta ész kritikája*, *Az európai tudományok válsága* vagy éppen *Az állam*” (Schwendtner 2013. 132). Ha ugyanis – kis, élő filozófusként – abban kell döntennem, hogy melyik nagy, halott filozófus nézőpontjába helyezkedjek bele, akkor azt a metaszintű megfontolást *is* figyelembe kell vennem, hogy e nagy, klasszikus

filozófusok episztemikusan egyenrangúak voltak. Vagyis bármelyikük mellett teszem is le a voksomat, csak olyan mellett tehetem le, aki *mindössze egy* a sok közül. Más szavakkal: amikor arról döntök, hogy egy filozófiai probléma kapcsán melyik megoldási javaslat mellett kötelezzem el magam, és amikor arról, hogy melyik nagy filozófiai víziót válasszam nézőpontomul, a két helyzet *hasonló*. Mindkét esetben episztemikusan egyenrangú lehetőségek közül kell választanom.

De hogy valami biztatót is mondjak: nekünk, kis, élő filozófusoknak nem szabad követnünk nagy, klasszikus elődeink példáját. Ezek nagy része ugyanis nem abban jeleskedett, hogy reflektált volna arra, amit csinál. Nem azt állítom, hogy nem foglalkoztak közülük többen is filozófiai előfeltevéseik vizsgálatával, hanem azt, hogy abban az értelemben nem reflektáltak a tevékenységükre, hogy megfontolták volna, hogy az ő álláspontjuk is csak egy a sok közül. E nagy, klasszikus filozófusok tipikusan nem fogadták el sem elődjüket, sem kortársaikat magukkal episztemikusan egyenrangúnak, a maguk tevékenységét gyakran a filozófiában bekövetkezett fordulatként emlegették, és úgy gondolták, hogy ők mindenki másnak az episztemikus feljebbvalói. E nagy, klasszikus filozófusok jórésze bizony *fanatikus* volt. A feminizmussal mélyen rokonszenveve azt is mondhatnám: valamennyiükben túltengett a férfiú. Abból a szempontból valamennyinél különben lehetünk, hogy érzékenyebbek lehetünk náluk. Képesek lehetünk arra, amire ők nem: episztemológiailag szerények lehetünk.

IRODALOM

- Bourget, David – Chalmers, David 2013. What Do Philosophers Believe? *Philosophical Studies* (forthcoming).
- Forrai Gábor 2013. Nem, Platón, te nem vagy irracionális. *Magyar Filozófiai Szemle*, 57/2. 101–113.
- Kelly, Thomas 2006. The Epistemic Significance of Disagreement. In John Hawthorne – Tamar Gendler Szabo (szerk.): *Oxford Studies in Epistemology*. Oxford, Oxford University Press. 167–196.
- Mekis Péter – Sutyák Tibor 2013. Egyetértés és egyértelműség. (Válasz Tőzsér János *Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben?* című tanulmányára). *Magyar Filozófiai Szemle*, 57/2. 114–127.
- Schwendtner Tibor 2013. Értelmes megismerő vállalkozás-e a filozófia? Megjegyzések Tőzsér János tanulmányához. *Magyar Filozófiai Szemle*, 57/2. 128–134.
- Schwendtner Tibor 2006. Analitikus versus kontinentális filozófia. *Magyar Filozófiai Szemle*, 50/1–2. 1–15.
- Tőzsér János 2013. Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben? *Magyar Filozófiai Szemle*, 57/1. 159–172.
- van Inwagen, Peter 1996. It Is Wrong Everywhere, Always, and for Anyone to Believe Anything on Insufficient Evidence. In J. Jordan – D. Howard-Snyder (szerk.): *Faith, Freedom and Rationality: Philosophy of Religion Today*. Lanham, MD, Rowman & Littlefield. 137–153.
- Wittgenstein, Ludwig 1953/1998. *Filozófiai vizsgálódások*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Atlantisz Kiadó.

VASSÁNYI MIKLÓS

Pszeudo-Dionüsziosz Areopagitész: Isten nevei I–II.

BEVEZETŐ

1. PSZEUDO-DIONÜSZIOSZ AREOPAGITÉSZ
(ÁL-AREOPAGITA SZENT DÉNES) MŰVEI: FILOLÓGIAI ALAPOK

A Dénes nevéhez fűződő szövegek két nagy csoportra oszthatóak: fennmaradtakra és fenn nem maradtakra. A fennmaradt szövegek tovább oszthatóak a *Corpus Dionysiacum*nak ('dénesi szövegtest') nevezett gyűjteménybe tartozókra, illetve az e korpuszon kívül Dénes neve alatt hagyományozottakra. Mindkét csoport minden szövege görög nyelvű. A *Corpus Dionysiacum* négy értekezésből (*Isten nevei*, *A mennyei hierarchia*, *Az egyházi hierarchia*, *Misztikus teológia*) és tíz teológiai levélből áll.¹

A korpuszon kívül hagyományozott csoport ismét tovább osztható valószínűleg ténylegesen Dénestől származó művekre, illetve valószínűleg nem tőle származókra (*spuria*). A feltehetőleg autentikus művek közé tartozik egy Miatyánk-magyarázat, egy himnusz, egy Timóteushoz írott levél és egy Titushoz írott levél töredéke.²

A *Corpus Dionysiacum* különböző pontjain maga Dénes tesz említést hét további szövegről, melyek jelenlegi ismereteink szerint nem maradtak fenn. Különböző kutatók más és más módon foglalnak állást ezekről: egyesek szerint elvesztek, mások szerint Dénes meg sem írta őket, ismét mások szerint pedig van olyan szöveg, amely más cím alatt és más szerzőnek tulajdonítva maradt fenn.³

¹ Jelen fordítás és bevezető tanulmány elkészültét az OTKA „K 101503” számú, „A misztika fogalma és hagyományai az európai gondolkodásban” című projektje támogatta. A fordítást Dr. Tóth Anna Judit vetette össze az eredetivel. Ezúton szeretnék neki köszönetet nyilvánítani, továbbá köszönetet mondani Dr. Buzási Gábornak és Dr. Bugár Istvánnak is értékes fordítástechnikai javaslataikért, filozófiatörténeti utalásaikért.

² Vö. Suchla 2008. 60–61. A korpuszon kívüli, de autentikusnak tartott műveket nemsokára kiadják a Göttingenben megjelenő *Corpus Dionysiacum*-sorozatban (feltehetőleg ez lesz a sorozat III. kötete).

³ E hét, maga Dénes által megnevezett mű: *Θεολογικαὶ ὑποτυπώσεις* (Teológiai vázlatok), *Συμβολικὴ θεολογία* (Szimbolikus teológia), *Περὶ ψυχῆς* (A lélekről), *Περὶ δικαίου καὶ θεοῦ δικαιοῦ* (Az igazságos és isteni ítéletről), *Περὶ νοητῶν τε καὶ αἰσθητῶν*

A minket itt érdeklő *Corpus Dionysiacum* nem az eredeti állapotában, hanem egy szerkesztett, magyarázott (és eredeti szövegében megváltozott) *editio variorum* (alternatív olvasatokat is tartalmazó, kommentált kiadás), az ún. *János-redakció* formájában maradt ránk.⁴ Szküthopoliszi János palesztinai püspök ugyanis a 6. század második negyedében korpusszá állította össze és lapszéli magyarázatokkal látta el a négy értekezést és tíz levelet. A korpusz – minden jó kéziratban – csak e *scholion*nal ellátott formában létezik, még a késő antik-kora középkori fordításokban is.⁵ Ez a tény felveti azt a sajátos szövegkonstitúciós kérdést, hogy egyáltalán mi a mű: a kommentár vajon eleve a műhöz tartozik-e (s ez esetben csak azzal együtt lenne-e szabad kiadni), vagy pedig nem.⁶

János nemcsak magyarázta a szöveget, hanem apologetikus bevezetőt is írt hozzá.⁷ E filozófiailag-teológiai igényes, alapos magyarázatokhoz később más szerzők, mindenekelőtt a nagy 7. századi teológus, Hitvalló Maximosz *scholion*jai is hozzávegyltek.⁸ B. R. Suchla, illetve P. Rorem és J. C. Lamoreaux

(A szellemi és az érzéki dolgokról), *Περὶ τῶν Θεῶν ὕμνων* (Az isteni himnuszokról), *Περὶ τῶν ἀγγελικῶν ιδιοτήτων καὶ τάξεων* (Az angyali sajátosságokról és rendekről), vö. Suchla 2008. 210. A *Szimbolikus teológia* lehetséges filozófiai rekonstrukciójáról lásd Semmelroth 1952. 1–11. Perczel 1999. 673–710. a *Teológiai vázlatokat* azonosítja egy másik szerzőnek tulajdonított, fennmaradt teológiai művel.

⁴ S. Lilla szerint bizonyos, hogy a ránk maradt kéziratok őse már nem az eredeti szerzői szöveg (az archetypus) volt, hanem igen sok, többfajta, egy vagy több szóból, illetve egész mondatból álló, és több szerzőtől eredő betoldást is tartalmazott (lásd Lilla 1980. küln. 193–198; megjegyzendő, hogy Lilla még a PG 3 szövegét vette kritika alá, és nem az összes kézíratra támaszkodott). A kritikai kiadás szerkesztője, B. R. Suchla szerint csak a *hyparchetypus*, azaz másodlagos archetypus rekonstrukciója volt lehetséges (CD I. 1990. szövegkritikai bevezető, 36–64). Idézzük összefoglalását: „*Da seine [=des CD] gesamte Überlieferung von allem Anfang an echte Lesarten zusammen mit zugehörigen Varianten bezeugt, müssen diese Doppellesarten auf ein gemeinsames Exemplar zurückgehen, das zum Ausgangspunkt der Überlieferung wurde. Dieses gemeinsames Exemplar war ein Variantenkodex. Wir müssen davon ausgehen, daß sein Schreiber bewußt eine Editio Variorum geschaffen hat. Er notierte Varianten interlinear oder marginal in sein Editionsexemplar, so daß gewissermaßen ein doppelter Hyparchetyp entstanden ist... Der redaktionelle Eingriff in den Text... stellt eine Kontamination dar, die erklärt, warum in der hsl. Überlieferung ausgesprochen wenige sinnenstellende oder sinnesverändernde Varianten vorkommen*” (56). Perczel István szerint az eredeti szerzői szöveg indirekt úton, mindenekelőtt Szergiosz korai szír fordítása alapján állítandó helyre, mivel a CD kritikai kiadása is csak a romlott szövegű *hyparchetypus*t tudta rekonstruálni (lásd Perczel 2000. küln. 79–84).

⁵ Vö. Suchla 2008. 54. Szergiosz szír fordítása kivétel: nem tartalmazza János *scholion*jait (uo. 57).

⁶ Faraggiana 2009. 214. felveti, hogy esetleg soha nem is létezett kommentár nélküli szöveg, hanem a korpusz eleve a magyarázattal együtt készült. Ez esetben a ’szerkesztő’, Szküthopoliszi János legalábbis társszerző lenne. Lásd még Rorem – Lamoreaux 1998. 1–2.

⁷ Szküthopoliszi János életéről és munkásságáról lásd Rorem – Lamoreaux 1998. 23–36. A bevezető apológia kritikai szövegét és annak francia fordítását közli Saffrey 1998. 791–810. János apológiájának német fordítását közli Suchla 2008. 187–194.

⁸ Vö. Suchla 1989. 79–83; és Rorem – Lamoreaux 1998. 36–39. Lásd alább a 9. pontban is.

különítették el a bizonyosan Jánosnak tulajdonítható *scholion*okat a többtől úgy, hogy összevetették a kommentárt Phókasz szír fordításával (korai 8. század), amely a *scholiá*ból csak János magyarázatait tartalmazza. A legjelentősebb *scholion*okat lábjegyzetben közöljük, mivel nélkülük a szöveg sok helyen igen nehezen érthető.

2. SZENT DÉNES SZEMÉLYE, A KORPUSZ DATÁLÁSA

A *Corpus Dionysiacum* és a Dénes névéhez kapcsolt többi szöveg szerzőjének személye ismeretlen, bár a *VII. levél* azzal az irodalmi fikcióval él,⁹ hogy a szerző az *Apostolok cselekedetei* 17,34-ben szereplő Dénes, aki Pál athéni, areioszpagoszi beszédét hallgatva „hitt neki”. A szerző személyének azonosítására igen sok kísérlet történt, tudományos konszenzus azonban egyelőre nem alakult ki e kérdésben.¹⁰ A szerző azonosítását döntően befolyásolhatja a korpusz datálása, melynek tekintetében az újabb szakirodalom szintén nem egységes: Rorem és Lamoreaux a 6. század első harmadába (515 és 528 közé) helyezik a művek keletkezését (Rorem – Lamoreaux 1998. 9–11), Perczel 2012. 56–60. jóval korábbra (470 és 485 közé), míg Suchla álláspontját (keletkezés 476 és 528 között) közvetítőnek nevezhetjük.¹¹

⁹ *VII. levél*, 3. fejezet (CD II. 170).

¹⁰ Hathaway 1969. 31–35. öt oldalon át huszonnégy klasszikus azonosítási kísérletet ismertet és mérlegel kronológiai rendben, pontos bibliográfiai adatok feltüntetésével. Andrew Louth atya monográfiája nem foglal állást ebben a kérdésben, csak megállapítja az egyetértés hiányát („few of the suggestions have convinced anyone other than their authors and none has gained general acceptance”, Louth 1989. 2). Az újabb szakirodalomban Mazzucchi 2006. 317–333. igen sok érve támaszkodva Damaszkiosszal, az athéni Akadémia utolsó vezetőjével azonosítja a szerzőt. Suchla 2008. 18–25. ezzel szemben csak annyit állapít meg, hogy a szerző valószínűleg *caesarea palaestinae*i illetőségű lehetett. Ch. Faraggiana 2009. 214. viszont azt a lehetőséget veti fel, hogy a korpusz szerkesztője, Szküthopoliszi János lenne azonosítandó Dénessel. Perczel 2012. Dénes álnevének dekódolásával arra a következtetésre jut, hogy a szerzőt a Küroszi Theodorótosz köréhez tartozó Rhodoszi Agapétoszzal kell azonosítanunk.

¹¹ A korpusz Suchla 2008. 21. szerint feltehetőleg palesztínai szír keresztény területen keletkezett.

3. GÖRÖG KÉZIRATOK, KIADÁSOK ÉS KORAI KLASSZIKUS NYELVI FORDÍTÁSOK

A görög szöveg legkorábbi, fennmaradt kézírata 800 körüli,¹² *editio princeps* 1516-os,¹³ mai *textus receptus* Suchla, Heil és Ritter kiadása 1990–1991-ből.¹⁴ A *Corpus Dionysiacum* legkorábbi fordítása, amely még a szerzői archetípusból készülhetett, 536 előtt keletkezett, szír nyelvű, Rís 'Aynōi Szergiosz († 536) műve. A másik klasszikus szír fordítás – Edesszai Phókasz műve – 708 előtt keletkezett, legkorábbi kézírata 804-ből származik (vö. Faraggiana 2009. 212; Perczel 2008; Suchla 2008. 58). A legkorábbi *fennmaradt*, de *datálatlan* szír kézirat (Szergiosz fordítása) korábbra tehető, mint emez és mint a legkorábbi fennmaradt görög kézirat: a szakértők a késői 6. század és 800 közé eső időszakba helyezik (Perczel 2000. 82. 21. jz). A *Corpus Dionysiacum* legelső latin fordítása Hilduin apáttól származik (831–835); a latin fordítástörténetből külön említendőek még Johannes Scottus Eriugena (852–859) és Marsilio Ficino (1490–1492) fordításai (Vö. Suchla 2008. 220).

4. AZ ISTEN NEVEI CÍME ÉS INSPIRÁCIÓJA

A cím Koch szerint (új)platonikus ihletésű: mindenekelőtt Platón *Kratüloszára* utal.¹⁵ Hozzátehetjük, hogy Damaszkiosz *De primis principiis*-ének 59. fejezete szintén Déneséhez hasonló módon veti fel az isteni teljesség, *pléróma* megnevezésének problémáját (bár a kifejtés azután más irányba fordul). I. P. Sheldon-Williams pedig meggyőzően érvel amellett, hogy a Dénes által Hierotheosznak nevezett és többször idézett, azonosítatlan mester *Theologikai sztoikheiósz*iszében megfogalmazott istennév-program az *Isten nevei* talán legfontosabb mintája.¹⁶

¹² Ez a kézirat feltehetőleg a párizsi *Bibliothèque Nationale*-ban őrzött *Parisinus graecus 1330*-as leltári számú palimpszeszt, azaz újraírt kódex *scriptura inferior*-ja (vö. Faraggiana, „Il *Nomocanon*,” 206). Suchla ellenben gyenge minőségűnek ítéli a *Parisinus graecus 1330*-at, és úgy véli, hogy a legrégebbi kézirat az ugyanott őrzött *Parisinus graecus 437*, amely viszonylag pontosan datálható: 827-ben vagy kevéssel azelőtt keletkezett Dadogó Mihály bizánci császár ajándékként Kegyes Lajos frank király, római császár számára. Ez azonban Suchla szerint sem teljes értékű szöveg, hanem 'gyorsmásolat', amennyiben nem tartalmazza Szküthopoliszi János kommentárját (vö. CD I. 31. [„Mutilierte Corpus-Handschriften” № 130], 36 és 52 [„*Eilabschrift minderer Qualität*” és Omont 1904/1965).

¹³ *Sancti Dionysii opera omnia* in aedibus Philippi Juntae editit A. Colotius. [Firenze] 1516.

¹⁴ Ezt a kiadást CD I, illetve CD II. rövidítés alatt hivatkozunk (lásd alább a főszöveg 9. pontjában is).

¹⁵ H. Koch Platón *Kratüloszá*nak arra a részére (401B–408B) utal, ahol Szókratész és Hermogenész a homéroszi istenek neveit próbálják filozófiailag értelmezni. Koch megjelöl továbbá ilyen tárgyú passzusokat Porphüriosz, Iamblikhosz, Proklosz műveiben is, lásd Koch 1900. 9.

¹⁶ Vö. *Isten nevei* III.2 és Sheldon-Williams 1966. küln. 112–113. A *Theologikai sztoikheiósz*iszé (*A teológia elemei*) is azonosítatlan vagy elveszett szöveg, melynek tartalmát csak Dénes

5. AZ ISTEN NEVEI FELÉPÍTÉSE ÉS TARTALMA

Az *Isten nevei* tizenhárom részből áll, amelyek tartalma címszavakban így jellemezhető: 1. a névprobléma expozíciója; 2. a névprobléma szentháromság-teológiai vonatkozása; 3. buzdítás imádságra; Dénes műve Hierotheoszéhoz képest; 4. Isten mint a jó; a rossz problémája; 5. Isten mint a minden létezőt létrehozó lét; 6. Isten mint örök élet; 7. Isten mint bölcsesség; 8. Isten mint hatalom, igazságosság és megváltás; 9. Isten mint nagy és kicsi, azonos és más stb.; 10. Isten mint mindenható; 11. Isten mint béke; 12. Isten mint a Szentek Szentje, Királyok Királya, Urak Ura, istenek Istene; 13. Isten mint a tökéletesség és mint Egy.

A fordításban itt közölt első két rész tartalmát pedig a következőképpen bonthatjuk ki:

I.1–4. E fejezetek fő gondolata, hogy a *Szentírás*ban mondottak a tételes istentanforrásai, e tanításokon nem szabad túlmenni. Ennek ellenére már itt is újplatonikus fejtegetéseket találunk Isten kimondhatatlanságáról, hiperbolikus transzcendenciájáról és Istenről mint Egyről.

I.5. A mű egyik dialektikai alapkérdése itt fogalmazódik meg: ha Isten hiperbolikusan transzcendens (elzárt és megközelíthetetlen), akkor hogyan lehet róla egyáltalán beszélni, hogy lehet a teológiát művelni? Dénes válasza szerint Istent egyfelől a létezők róla való *tagadásával* (negatív teológia), másfelől az *okozataiból* lehet „megénekelni” (pozitív teológia).

I.6–8. Dénes tovább taglalja az istennevek problémáját: Isten egyfelől megnevezhetetlen ugyan, másfelől azonban okozatai alapján mégis alkalmazhatunk rá neveket, amennyiben Ő a világ teremtője, gondviselője. A nevet meghaladó jóság így – paradox módon – minden létező alapján megnevezhető a kauzalitás elve szerint. A testi jellegű istennevek felsorolása után Dénes rátér a „szellemi” istennevekre, hangsúlyozva, hogy azokat is az Írások alapján fogja majd vizsgálni.

II.1. A névprobléma szentháromság-teológiai vizsgálatának eredménye, hogy Isten minden *a posteriori* kikövetkeztetett tulajdonsága az *egész* Istenre vonatkozik, nem csak egy részére, azaz nem csupán *egy* isteni személyre. Dénes gyors indukcióval a következő isteni nevekről (végső soron isteni attribútumokról) bizonyítja, hogy a teljes istenségre vonatkoznak: jóság; lét; élet forrása; világ fölötti uralom; szépség; bölcsesség stb.¹⁷ Végül e tézisekkel összhangban közli, hogy célja az egységes, átfogó istennév meghatározása.

rövid prezentációjából ismerjük (*Isten nevei*, II.10). Sheldon-Williams szerint nincs okunk kételkedni abban, hogy valós történeti személy valóban létező (illetve valamikor létezett) művéről van szó.

¹⁷ E sorrend nyilván értékrend is. Megfigyelhető, hogy itt kimarad a másutt mindig hangsúlyozott *egység*, de talán azért, mert éppen arról van szó, hogy mindezek a tulajdonságok Istenre mint egységre, egységesen vonatkoznak.

II.2–3. Az átfogó istennevek alkalmazása azonban nem jelenti az egyes isteni személyek egyedi tulajdonságainak (atyaság, fiúság) *összeolvasztását*. E kérdés tekintetében is az Írásokat kell útmutatónak tekintenünk. – Dénes ezután *negatív* teológiai listát állít fel Isten közös, azaz mindhárom isteni személyre kiterjedő tulajdonságairól (és egyben megnevezéseiről): Jó feletti, Isten feletti, lét feletti, élet feletti, bölcsesség feletti.¹⁸ Ezt az isteni kauzalitás alapján kiegészíti egy párhuzamos, *pozitív* teológiai listával is: jó, szép, létező, életet nemző, bölcs stb. (Mindkét listából kimarad az *egység*.) Istenben ezzel szemben *nem* közös az atyai, fiúi, szentléleki név és mivolt, illetve Krisztus embersége.

II.4. Isten átfogó tulajdonságai – Dénes szavával az isteni *egyesülések* – alap–felépítmény viszonyban állnak az isteni *elhatárolódásokkal* (a csak egyetlen személyt jellemző tulajdonságokkal). Az isteni természet egészét jellemző *egyesülések* vagy *egységek* felettes valóságok: ezek alkotják Isten transzcendens magját. Az egyedi isteni aspektusokat megjelölő *elkülönülések* ezzel szemben Isten önkinyilatkoztatásai, automanifesztációi: kiáramlások (*proodoi*) az alacsonyabb rendű valóságok számára.¹⁹ Dénes e ponton újra felsorolja a Háromság minden személyében *közös* tulajdonságokat, melyek majdnem mind negatív teológiai jellemzők, a meghaladás értelmében vett tagadások. Első helyen áll a létfellettség. A fejezet zárógondolata, mely szerint a mindeneket meghaladó Egységben részesül minden (és így lesz minden maga is egység), Proklosz *Elementatió*jából származó tétel.

II.5–6. A Háromság három aspektusának *egyedi* sajátosságai. Az isteni személyek mint a transzcendens lényeg egyedileg elkülöníthető aspektusai is rendelkeznek azonban *közös* tulajdonságokkal. Dénes ismét a prokloszi részesülés-elméletet alkalmazza az istenfogalomra: Isten az, akiben *részesülés nélkül* (*amethexia*) *részesül* a sokaság. Szerzőnk ezután újra kitér Krisztus sajátosságára (elkülönülésére), rámutatva, hogy ennek során is van közös tulajdonsága a másik két személlyel.

II.7–8. A szellemi működések és az akarat elnyugvása mint istenismereti módszer. A Dénes által alkalmazott újplatonikus gondolatmenet szerint az isteni tulajdonságokat csak a részesülések (*metokhai*) útján ismerjük meg, melyek során minden szellemi működések kialszik, mivel Isten lényege nem elgondolható s nem kimondható. Isten az abszolút transzcendens lény. Az isteni lényeg megismerhetetlenségének oka, hogy a kauzalitás olyan leképezés, amely csak ikonikus és nem lényegi hasonlóságot eredményez az okozatban.

II.9–11. Az isteni megismerhetetlenség a *megtestesült* Krisztust is jellemzi. Dénes itt a nevezetes Hierotheosz-idézettel, tömény újplatonikus teológiával írja le a Fiú felfoghatatlan természetét:²⁰ támaszkodik a részesülést és az Egy túlcsoordulását tárgyaló prokloszi elméletre (*Elementatio*), valamint az Egy transzcendenciájának damaszkioszi tanára (*De primis principiis*). Krisztus e transzcen-

¹⁸ Ez a sorrend is fontossági sorrendnek tűnik.

¹⁹ Ez egyben a filozófiai kabbala (végső soron plótinuszi) alapgondolata is.

²⁰ Hierotheoszról lásd Sheldon-Williams 1966. *passim*.

denciája ellenére ereszkedett le az emberhez. További újplatonikus – prokloszi, damaskioszi – teológiai tételek írják le Isten *osztathatlan osztódását*. Isten, az Egy az egység transzcendens forrása, amely transzcendenciája ellenére részesíti önmagában az evilági egységeket. Dénes megfogalmazásai azt sejtetik, hogy Istenben van egy alap vagy mag (ez Isten mint hiperbolikusan transzcendens Egy), amelyet körülvesznek Isten egyedi megnyilvánulásai (*proodoi*) vagy hatóerői. Ezt fejezi ki Dénes azzal is, hogy Istenben erősebb az egység, mint az elkülönülések, azaz hatások. Az utolsó fejezet kifejezett propozícióval zárul: célunk Istent a megnyilvánulásai alapján dicsérni a Szentírásban található istennevekből kiindulva, úgy, hogy mindegyiket Isten *egészére* alkalmazzuk.

6. AZ ISTEN NEVEI TEOLÓGIÁJA

Dénes e művének teológiája a pozitív és a negatív teológia határán áll,²¹ de egyértelműen inkább a pozitív teológiához tartozik, amennyiben kifejezetten a kausalitás mozzanatára összpontosítva írja le Isten főbb lehetséges megnevezéseit. E teológia egyik fő kérdése Isten elérhetetlenségének és önátadásának (önközlésének) paradoxona: a legkevésbé hozzáférhető, egyben a legközvetlenebbül adott is. A rejtett mag és a periféria közötti végtelen távolság csökkentését szolgálja a *theophaneíák* tana: ezek az Isten lényegéből származó jelenségek a befogadó felfogóképességéhez illő arányokra kicsinyítik le az isteni végtelenséget. Az isteni elérhetetlenség elérését teszi lehetővé a szellemi működés elnyugvása is, amely egyfajta misztikus unió eszköze – Isten rejtettebb tulajdonságait ugyanis csak a bennük való részesedés képes velünk megismertetni.

Dénes *trinitológiája* az isteni lényeg egysége és az isteni személyek különbsége között egyfajta alap–felépítmény viszonyt érzékel. A Szentháromság kitüntetett figyelemben részesülő személye Krisztus, aki az emberi természet felvétele miatt a leginkább egyedi vonásokat mutatja a Háromságon belül.

Dénes visszatérően hangoztatja, hogy a teológiai kutatás határa a Szentírás, de egyáltalán nem tartja be ezt az önmaga számára lefektetett elvet. Ez továbbvezet minket a következő kérdéshez.

7. AZ ISTEN NEVEI ÚJPLATONIKUS JELLEGÉNEK KÉRDÉSE

Dénes tanítása egyfelől jellegzetesen keresztény, másfelől jellegzetesen újplatonikus: szerzőnk szentháromság-teológus és krisztológus, de fundamentál-teológiája, istenfogalma újplatonikus magvú. Nyilvánvalóan igen jól ismeri

²¹ Vö. I.6.: „A teológusok mármost ennek tudatában úgy is megéneklék őt mint névtelent, és úgy is, hogy az összes névre támaszkodnak.”

különösen Prokloszt.²² Egyes lényegi tanítások – különösen az Egy egyszerre transzcendens és immanens viszonyulása a Sokhoz, Isten osztatlan osztódásának tana – kifejezetten Proklosz *Sztoikkheiószisz*ából fogantak (vö. II.11),²³ vagy Iamblikhosz *De mysteriis*éből, vagy Damaszkosz *De primis principiis*éből. Megfigyelhető továbbá, hogy az istenfogalom kidolgozásában a keresztény, illetve újplatonikus fejtegetések úgy váltogatják egymást, mintha csak a szerző szerkesztési elve lenne, hogy egy nyíltan szentírási hivatkozású passzust egy tartalmilag újplatonikus passzus bont ki, értelmez, támaszt alá. Ezenkívül a *terminus technicus*ok jelentős része bizonyíthatóan újplatonikus szerzők alkotása. Ál-Dénes nyilvánvalóan teljesen tudatosan ágyazta be az Egy újplatonikus alapteológiáját a keresztény istentanba. Az eljárás filozófiai-teológiai célja legkevesebb az lehetett, hogy így megmutassa: egy ilyen szintézis legalábbis lehetséges. De talán egyenesen az volt a cél, hogy világossá váljon: a szintézis kifejezetten megtermékenyítő hatású lehet a keresztény teológiára. Ha Dénes számítása ez volt, akkor célját elérte: a *Corpus Dionysiacum* szövegei Keleten Hitvalló Maximosz, Nyugaton Johannes Scottus Eriugena közvetítésével beépültek a teológiai hagyomány alapjaiba.

8. FORDÍTÁSI-TERMINOLÓGIAI PROBLÉMÁK

A mű az *Isteni nevekről* (*Περὶ θεῶν ὀνομάτων*, *De divinis nominibus*) szerzői címet viseli, és lehet érvelni amellet, hogy a címet helyesebb lenne így fordítani (elvégre angolul is így szokás: *The Divine Names*). Miután azonban a mű témája Isten *a posteriori* megalapozott neveinek, megnevezéseinek számbavétele (melyekre azután felépíthető egy rendszeres teológia), ezért tartalmilag mégis pontosabbnak tűnik a cím *Isten nevei*-ként való fordítása (ahogyan Suchla is fordítja: *Die Namen Gottes*).

A helyenként rendkívül bonyolult szintaxis és a filozófiai értelmezési problémák mellett különösen az *οὐσία* (*uszia*) terminus fordítása, értelmezése jelent nehézséget a szövegben (önmagában, összetételeiben és képzett formáiban is). Ez a terminus itt véleményünk szerint a *lét* (Pl. *Ti.* 29c3) és a *lényeg* (Pl. *Phdr.* 245e3, Arist. *Metaph.* 1017b22) fogalmához is kapcsolódik. Miután azonban célszerű egyetlen kifejezéssel fordítani, ezért a *lényeg* szót választottuk.

²² A Proklosz által Dénesre gyakorolt hatásról lásd Sheldon-Williams 1972, valamint Saffrey 1998.

²³ Ismeretes, hogy az *Isten nevei* IV-ben döntő Proklosz *De malorum subsistentiájának* hatása.

9. FILOLÓGIAI MEGJEGYZÉSEK

B. R. Suchla kritikai kiadásának (CD I) szövegét (*textus receptus*) vettük alapul, a korai szír fordítások figyelembevételével. Meg kell jegyeznünk, hogy Perczel István nem tekinti elfogadhatónak a Suchla–Heil–Ritter által rekonstruált *hyparchetypus* szövegét (vö. Perczel 2004. 414; 2008. 558; 2012. 65–66).

Lábjegyzetben hozzuk a filozófiai-teológiai szempontból fontosabb *scholionokat* (magyarázatokat) Szküthopoliszi János kommentárjából. Amikor Rorem–Lamoreaux *Scholion*-fordítása alapján meg lehetett állapítani, hogy egy adott *scholion* Szküthopoliszi Jánostól származik, ezt János nevének említésével mindig jelöltük, ellenkező esetben csak annyit írtunk, hogy „a *Scholion* ezt és ezt mondja”. A *Scholion* további szerzőiről (Hitvalló Szt. Maximosz, Georgiosz Pakhümerész stb.) és a kommentár kialakulásáról, hagyományozódásáról lásd Suchla bevezetőjét a *Corpus Dionysiacum* IV/1-es kötetéhez (CD IV/1. 17–21; 39–51). Suchla a CD IV/1 kritikai apparátusában külön tünteti fel a Hitvalló Maximosznak tulajdonítható *scholionokat*.

Az *Isten nevei* főszerzőjében szereplő bibliai szöveghelyeket és a görög filozófiai utalások nagyobb részét Suchla kiadásának apparátusa alapján tüntettük fel (és minden esetben ellenőriztük).

A szögletes zárójelek [] vagy fordítói közbevetések, kiegészítések, vagy az eredeti terminusokat közlik. A normál zárójelek () Dénes és a többi szerző szövegében szerzői közbevetések. A részeket és fejezeteket jelölő számok nem szerepelnek a kéziratokban.

Isten nevei

Dénes pap Timóteusnak, paptársának

(Szküthopoliszi János kommentárjának felhasználásával)*

I. RÉSZ

1.

Most pedig, kedvesem, a *Teológiai vázlatok* után¹ rá fogok térni az istennevek magyarázatára, amennyire ez lehetséges. S legyen számunkra most is előírás az Írások ama törvénye, hogy az Istenről mondottak igazságát ne az emberi bölcsesség meggyőző érvei által kifejtetten féljük, hanem a teológusok Szentlélek ihlette erejéből nyert bizonyítás révén,² mely által kimondhatatlanul és megismerhetetlenül összekapcsolódunk a kimondhatatlan s megismerhetetlen dolgokkal, midőn értelmi és szellemi képességünk és működésünk felsőbbrendű módon egyesül [*ἔνωσιν*] velük.

Ezért hát egyáltalán nem szabad merészkednünk kimondani vagy akár elgondolni valamit a lényegfeletti [*ὑπερουσίον*] és rejtett istenségről azon túlmenően, amit a Szentírás Istenhez illően megvilágosított előttünk. Hiszen magának az értelmet és észet és lényeget meghaladó lényegfelettségnek [*ὑπερουσιότητος*] jellegzetessége, hogy nem nyerhető róla tudás. Neki lényegfeletti tudást kell tulajdonítanunk, annyira tekintve felfelé, amennyire behatol hozzá az isteni Írások ragyogása, míg a felsőbb sugarak felé az isteni dolgok iránti mértékletességgel és jámborsággal, alázatosan fordulunk. Elvégre ha egy kicsit is hinnünk kell a tökéletesen bölcs és igaz teológiának, az egyes szellemekhez illő mértékben tá-

* A Migne-féle patológia *S. Maximi in librum De divinis nominibus scholia* cím alatt közli a kommentárt (PG 4. 185–416), bár a szöveg nagyobb részének szerzője Szküthopoliszi János (lásd a Bevezetőt). A *Scholia* idézéséhez Suchla kritikai kiadását vettük alapul: CD IV/1, de közöljük a PG 4 oldalszámait is. Suchla kritikai szövegrekonstrukciója igen sok helyen eltér a PG 4 erősen romlott szövegétől.

¹ *μετὰ τὰς Θεολογικὰς ὑποτυπώσεις*. Dénes egyik elveszett vagy esetleg soha meg nem írt műve. A *Scholion* elveszett műként tartja számon (CD IV/1. 146. = PG 4. 201D 4–5: *ῥητεῖται*). Dénes említi alább, az I.5-ben és a II.1-ben is.

² Az eredetiben szó szerinti idézet Szent Páltól, 1Kor 2,4.

rulnak fel s válnak a szemlélet tárgyává³ az isteni dolgok, mivel a mennyei jószág megváltó igazságosságban, Istenhez illően különíti el a mérték szerinti dolgoktól a mérhetetlenséget, hiszen az befogadhatatlan.

Amiként ugyanis felfogadhatatlanok és szemlélhetetlenek az érzéki dolgok számára a szellemi dolgok, illetve a formát és alakot viselőik számára az egyszerű és alak nélküli dolgok, s a testi alakokkal megformáltak számára a testetlen dolgok megfogadhatatlan és alakba nem önthető alakmentessége, az igazság ugyanazon aránya szerint haladja meg a lényegeket a lényegfeletti végtelenség, és a szellemeket a szellem feletti egység. S minden gondolkodás [*διανοίαις*] számára elgondolhatatlan a gondolkodás feletti Egy, és minden értelem számára kimondhatatlan az értelem feletti Jó, amely minden egység egyesítő egysége [*ἐνὰς ἐνοποιός*] és lényegfeletti lényeg s felfogadhatatlan ész [*νοῦς ἀνόητος*] és leírhatatlan értelem, az értelem, az ész és a név számára hozzáférhetetlen, másként létezik, mint a létezők, s bár a létezés *oka* mindenek számára, maga mégsem létező, amennyiben minden lényegen túl van,⁴ s amiként érvényesen és érthetően Ő maga tette világossá önmagáról.

2.

E lényegfeletti s rejtett istenséggel kapcsolatban tehát – mint mondtam – nem szabad arra merészkednünk, hogy bármit mondjunk vagy akár elgondoljunk azon túl, amit a szent Írásokban isteni módon kinyilvánítottak számunkra. Mert amint Ő maga jóságához illően tanítja önmagáról az Írásokban, a róla szóló tudás (hogy Ő micsoda) és az Ő szemlélése minden létező számára elérhetetlen, mivel mindenkétől lényegfeletti elkülönült [*ὑπερουσίως ἐξηρημένη*]. És sok olyan teológust fogsz találni, akik nemcsak mint láthatatlant és felfogadatlant énekelték meg Őt, hanem mint kifürkészhetetlent s kinyomozhatatlant is, mivel nyomuk sincs azoknak, akik eljutottak az Ő rejtett végtelenségéhez.

Mégsem igaz, hogy a Jóban egyáltalán ne részesülhetne egyetlen létező sem, hanem – bár állandóan önmagán nyugtatja lényegfeletti sugarát – jóságához illően megmutatkozik minden egyes létező arányos megvilágosításaiban [*ἐλλάμψειν*], s a szent szellemeket felemeli a nekik elérhető, őrá irányuló szemlélődéshez és közösséghez s a hozzá való hasonuláshoz [*ὁμοίωσιν*], ha a megengedett módon s szentekhez illően elmélkednek róla, és se fel nem fuvalkodnak képtelenül annak irányába, ami meghaladja a hozzájuk igazodó módon megadott isteni jelenést [*θεοφανείας*], se nem csúsznak lefelé a rosszabb felé való lealacsonyodás folytán,

³ ἐποπτεύεται – a misztériumvallások szókészletében a beavatás legmagasabb fokát leíró terminus.

⁴ ὡς πάσης οὐσίας ἐπέκεινα. Vö. Platón, *Állam* VI. (509B8–9): „a Jó nem lényeg [*εἶδος*: lét], hanem túlemelkedik a lényegen méltóság és hatalom tekintetében.” (...οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.)

hanem állhatatosan és elhajlás nélkül emelkednek fel a rájuk világító sugárhoz, s a nekik engedélyezett megvilágosodások iránti illő mértékű vágyakozásukban szent istenfélelemmel, fegyelmezetten és jámborul szárnyalnak fölfelé.

3.

Alávetve magunkat ezen isteni igának, mely az égfeletti lények [τῶν ὑπερουρανίων οὐσιῶν] minden szent rendjét is járomban tartja, felemelkedünk a szent Írásokban ránk ragyogó sugarakhoz, az ész és lényeg fölötti isteni princípium [θεαρχίας] rejtelmét az ész kifürkészhetetlen és szent istenfélelmével, a nem kimondandó dolgokat pedig fegyelmezett hallgatással tisztelve. S az Írások világossága vezet el bennünket az isteni himnuszokhoz – mert az Írások a világot meghaladó módon [ὑπερκοσμίως] világosítanak meg minket – s a szent himnuszénekléshez, mivel képessé tesznek meglátni a tőlük kapott, velünk arányos isteni fényeket, és megénekelni minden szent megvilágosodás [φωτοφανείας] jötevé forrását, olyan módon, ahogy azt Ő maga ránk hagyományozta önmagáról a szent Írásokban. Például úgy, hogy Ő mindenek oka és forrása és lényege és élete, az elbukók számára gyógyulás és feltámadás; akik az istenképiséget megrontó hatás felé csúsztak el, azoknak megújulás és újjáalakulás; akiket valamely profán izgalom nyugtalanít, azoknak szent nyugalom; a megállapodottaknak biztonság; a hozzá emelkedőknek felfelé vezető irányítás; a megvilágosítottaknak megvilágosodás; a beavatottaknak a megszentelődés forrása; az átistenülőknek isteni mivolt [τῶν θεουμένων θεαρχία]; az egyszerűvé válóknak egyszerűség; az egyesülőknek egység; minden kezdet kezdete, mely lényegfeletten meghaladja a kezdetet, s a rejtelem törvény szerinti, jóságos közlése; s röviden szólva, az élők élete, a létezők lényege, minden élet és lényeg forrása s oka, mivel jósága a létezésbe vezet a létezőket, és fenntartja őket.

4.

Ezekbe a dolgokba a szent Írások által nyertünk beavatást. Azt fogod találni, hogy a teológusok úgyszólván minden szent himnusz-zengése is az istenség jótékony megnyilvánulásainak [προόδους]⁵ megfelelően renndezi el magyarázat-⁶ s

⁵ Szküthopoliszi János a *πρόδος* szót lényegileg *ἔκφανσις*-ként („kinyilvánítás”) értelmezi, amikor azt írja, hogy Dénes „az Atya elgondolást meghaladó előjövételét [*πρόοδον*] a Fiú és a Szentlélek kinyilvánításába [*ἔκφανσιν*] »termékenység«-nek mondja” (CD IV/1. 134. = PG 4. 196B2–7).

⁶ *ἐκφαντορικῶς*. A *Scholion* szerint az *ἐκφάντωρ* terminus eredetileg azokra utalt, akik „a misztériumok kimondhatatlan tanításait szimbólumok útján tették világossá” (CD IV/1. 130. = PG 4. 193B12–14).

dicsőítésképpen az istenneveket. Ezért látjuk, hogy az isteni princípiumot szinte az összes teológiai értekezésben szent módon egyrészt mint *egységet* [*μονάδα*] és oszthatatlan egyet [*ἐνάδα*]⁷ éneklik meg természetfeletti résznelküliségének egyszerűsége és egysége miatt, mely résznelküliség által mint egyesítőerő által eggyé válunk, s – miután részekre tagolható különbségeink világlefletti módon eggyé fonódtak – istenképi egységgé és Istenhez hasonló egyesüléssé állunk össze; másrészt mint *hármasságot* lényegfölötti termékenységének három személyben való [*τριωπόστατον*] kinyilvánítása miatt, amelyből származik s „kapja nevét minden nemzetség a mennyben és a földön”;⁸ harmadrészt pedig mint a létezők *okát*, miután mindent az Ő létadó jósága hozott létre, amely egyfelől bölcs és szép, hisz minden létező, mely a saját természetét sértetlenül megőrzi, telve van az Istennel áthatott harmónia teljességével és szent szépséggel; másfelől pedig különösen emberszerető,⁹ hiszen egyik személyében [*ὑποστάσεων*] valóban teljes közösséget vállalt az emberi létezéssel,¹⁰ amennyiben magához emeli és magára ölti az emberi nyomorúság állapotát, miáltal az oszthatatlan Jézus kimondhatatlan módon összetetté lett,¹¹ és időbeli tartamot kapott az örökkévaló, s az emberi természetben született meg az, aki a teljes természet minden rendjéből lényegfeletti módon kilép, sajátos tulajdonságainak változatlan és összeolvadás nélküli [*ἀσυγχύτου*]¹² állandósága mellett. S ami egyéb, isteni erejű világossággal csak megajándékozott minket ihletett tanítómestereink titkos hagyománya az Írások nyomában s azok magyarázatául, abba beavatást nyertünk mi is, egyelőre a velünk arányos módon, az Írásokban megnyilvánuló és a szent rendben hagyományozott emberszeretet szent fátylain keresztül, mely érzékelhető dolgok leplébe burkolja az intelligibilis dolgokat, s a létezőkbe a lényegfelettiéket,¹³ s alakokba és formákba öltözteti az alak és forma nélkülieket, és a természetfeletti s alakkal megjeleníthetetlen egyszerűséget a részekre tagolható jelképek változatossága révén sokszorozza meg és önti formákba.

⁷ Szküthopoliszi János nem tesz különbséget a *μονάς* és a *ἐνάς* szavak jelentése között, mindkettőt „részek nélküli egység”-nek fogja fel (CD IV/1. 131–132. = PG 4. 193C2–D1).

⁸ Mt 28,18. A *Scholion* szerint a „nemzetség” szó egyfelől a kerubok, szeráfok, fejedelemségek, hatalmak azonos sorozatba tartozó rendjeire (*τάξεις*) utal, amennyiben azok egymással érintkeznek, másfelől az emberek szellemi rendjeire mint a rokonság egy fajára, illetve az emberek egymással való társulásaira is (CD IV/1. 134. = PG 4. 196B8–12).

⁹ *φιλάνθρωπον δὲ διαφερόντως*. A szófordulat vizatér a teológiailag fontos 4. *Levélben* is, vö. Vassányi ford. 2012.

¹⁰ A részben Szküthopoliszi Jánosnak tulajdonítható *scholion* szerint Dénes itt a nesztorianusok, monofiziták és apollinaristák ellen foglal állást, amennyiben hangsúlyozza, hogy a Szentháromság egyik személye teljes közösséget vállalt az emberi nemmel (CD IV/1. 135. = PG 4. 196C8–D5).

¹¹ *ὁ ἀπλοῦς Ἰησοῦς συντετέθη*

¹² Krisztus kettős természetének összeolvadás nélküli, de szétválaszthatatlan egységéről lásd Maximosz 5. *ambiguumát* (vö. Vassányi ford. 2012). A *Scholion* is leszögezi, hogy Krisztus összeolvadás nélkül (*ἀσυγχύτως*) őrizte meg isteni természetét akkor is, amikor azzá lett, ami azelőtt nem volt: emberré (CD IV/1. 136. *in apparatu critico* = PG 4. 196D9–12).

¹³ *τοῖς οὐσι τὰ ὑπεροσία*

De majdan, amikor már romolhatatlanná és halhatatlanná váltunk, s elnyertük a Krisztus-alakúság és hiánytalan üdvösség állapotát, az Írás szerint „mindig az Úrral leszünk” [1Thessz 4,17], mivel egyrészt tökéletesen tiszta szemlélődések révén eltelünk az Ő látható isteni megmutatkozásával [θεοφανεΐας],¹⁴ amely vakító világossággal ragyog körül minket, mint a tanítványokat Urunk tökéletesen isteni színeváltozása során; másrészt pedig a szenvedélyt nem ismerő és anyagtalan lélekrészben, az ész révén részesülünk az Ő intelligibilis megvilágosításában [φωτοδοσίας] és az észet meghaladó egyesülésben a túlvilágian ragyogó sugarak megismerhetetlen s üdvözítő felfogása által. Elvégre a mennyfeletti szellemek [ὑπερουρανίων νοῶν] istenibb utánczása révén¹⁵ „angyalokkal egyenlők” leszünk, amiként az Írások igaz tanítása mondja, s „Isten fiai, hiszen a feltámadás gyermekei vagyunk”. [Lk 20,36.]

Most azonban – amennyire ez nekünk lehetséges – illő szimbólumokat alkalmazunk az isteni dolgokra, ezektől pedig velünk arányos mértékben fölemelkedünk a szellemi látványok¹⁶ egyszerű és egységes igazságához, s túl az Istenhez hasonló dolgok minden emberi elgondolásán, értelmi működéseinke beszűntetve¹⁷ fogjuk fel a lényegfeletti ragyogást – amennyire ez megengedett –, melyben minden ismeret minden teljessége a kimondhatatlant meghaladó módon eleve létezett,¹⁸ s amelyet se elgondolni nem lehet, se kimondani, se egyálta-

¹⁴ A *Scholion* Szküthopoliszi Jánosnak tulajdonítható része szerint (CD IV/1. 139–140. = PG 4. 197C12–D4) Krisztus látható teofániája (isteni megjelenése) „az Ő isteni teste,” „élő húsa”. Ezt a tézist Dénes egyszerre irányozná a nesztorianusok és a monofiziták ellen. János elmélete szerint Krisztusnak lesz *szellemi* teofániája is, amely az ész számára lesz észlelhető, s amelyet csak az üdvözülés állapotában szemlélhetünk majd (ἡ δὲ νοητῆ, ἥτις κατὰ νοῦν ἔσται ἡμῖν μεθεκτῆ). A nem János által írt *scholion*-rész (uo. D4–8) hozzátézi, hogy e magasabb rendű teofániától, isteni jelenéstől is el fogunk fordulni azonban maga Isten felé, hogy Tőle elnyerve a tökéletes megvilágosodást (ἐκείθεν τελείως ἐλλαμπόμενοι), összetett mióvtunk feladásával oszthatatlan egységgé váljunk (ἐνοειδῶς ἐν γενώμεθα).

¹⁵ A *Scholion* szerint (CD IV/1. 140. *in apparatu critico* = PG 4. 197D9–200A3) Dénes azért beszél „istenibb” utánczáról, mert a szent életű emberek már ezen a világon is a „mennyfeletti elmékhez”, az angyalokhoz illő (ἀγγελολοπηπής) életet élnek, de még nem tökéleteset. Az üdvösség állapotában viszont elérik majd a tökéletességet (τὸ τέλειον).

¹⁶ A *Scholion* az angyalokra vonatkoztatja a „szellemi látványok” (νοητῶν θεαμάτων) kifejezést, mivel szerinte az egy sorral lejjebb szereplő „Istenhez hasonló dolgok” (vagy „isteni dolgok” τῶν θεοειδῶν) kifejezés egyértelműen rájuk utal (CD IV/1. 140–141. = PG 4. 200A4–9).

¹⁷ A *Scholion* szerint (CD IV/1. 141. = PG 4. 200A10–15) azért nyugszanak el az ember szellemi működései (Dénes szövegében τὰς νοεράς ἐνεργείας, a *Scholion*ban τῆς νοεράς ἐνεργείας), mert az ész az isteni természet felfoghatatlanságát (τὸ τῆς θείας φύσεως ἀκατάληπτον) nem foghatja fel a maga *mozgásával* (τῆ κινήσει τοῦ νοῦ). A megismerés (ἡ νόησις) ehelyett épp a saját nyugalmával, működéstől való mentességével tudja – paradox módon – felfogni a felfoghatatlant, amennyiben adományozott, világos és teljes meggyőződés birtokába jut a Felfoghatatlan közelében (πρὸς τινα ὁμολογουμένην καὶ τρανῆν πληροφοριαν ἡ νόησις φέρεται παρὰ τὸ ἀκατάληπτον, ὅπερ τῆ οικεία ἀνεργησίᾳ καταλαμβάνεται).

¹⁸ Istenben minden megteremtendő létező eleve létezett (vö. Ef 1,4), mondja Szküthopoliszi János *scholion*ja (CD IV/1. 141–142. = PG 4. 200B2–C1), amennyiben Isten öröktől fogva

lán sehogyan szemlélni, mivel mindenen túl van [*ἐξηρημένην*] és több mint megismerhetetlen [*ὑπεράγνωστον*], s mert egyrészt minden lényegi ismeret és hatóerő minden beteljesedését együtt lényegfölötti módon eleve önmagában foglalja, másrészt pedig átfoghatatlan hatóereje révén még az összes mennyfö-lötti szellemnél is magasabban helyezkedik el. Hiszen ha minden ismeret a lé-tezőkre vonatkozik, és határa a létezőkig terjed ki, akkor a minden lényegen túl lévő fényesség egyben minden ismeretet is felülmúl.¹⁹

5.

Ha azonban meghalad minden értelmet és minden megismerést, s általában a szellem és a lényeg fölött helyezkedik el, amennyiben mindeneket körülvesz és összetart s eleve magában foglal, míg ő maga mindenek számára teljességgel fel-foghatatlan, és sem érzékelés nincsen róla, sem képzet, se vélemény; se név, se szó nem illik rá, se érintés,²⁰ se tudás; akkor az *Isten neveiről* szóló értekezésünk hogyan ér célba, ha bizonyítható, hogy a lényegfölötti istenség megszólíthatatlan és néven túli?

Nos – amiként mondtuk, midőn a *Teológiai vázlatokat* kifejtettük –, az Egyet, a megismerhetetlent, a lényegfelettit, magát a Jót, ami önmagában véve van, a háromságos egységet [*τριαδικήν ἐνάδα*], mely egyformán Isten [*ὁμόθεον*]²¹ és egyformán jó, se kimondani nem lehet, sem elgondolni. De még a szent hatal-mak angyalokhoz illő egyesülései is,²² melyeket a több mint megismerhetetlen és transzcendensen ragyogó jóságra irányuló felfogásoknak [*ἐπιβολάς*]²³ vagy átvételeknek [*παραδοχάς*] kell neveznünk, kimondhatatlanok és megismerhe-

(*προαιωνίως*) tudta, hogy meg fogja teremteni őket, és hogy mikor fogja megteremteni őket. Isten így már a teremtés előtt ismerte (*προεγνωσμένα*) minden teremtményét, ezért azok benne előzetesen léteztek (*προϋφέστηκε*).

¹⁹ ἢ πάσης οὐσίας ἐπέκεινα καὶ πάσης γνώσεως ἐστὶν ἐξηρημένη.

²⁰ Az „érintés” (*ἐπαφή*) Epikurosz óta „közvetlen értelmi belátás, *intuitio*” értelemben használt filozófiai terminus (*Fragm.* 250; vö. Plótinosz 6.7.36.4; Iamblikhosz, *Comm.math.* 8.37; uő., *Myst.* 3.26.30). Szküthopoliszi János kommentárja szerint „szellemi felfogás” (*νοερὰν κατάληψιν*, CD IV/1. 145. = PG 4. 201C8–9).

²¹ „Az »egyformán Isten« valamiképpen a tökéletesen szent Háromságra vonatkozik.” (*Scholion*, CD IV/1. 146. *apparatus criticus* = PG 4. 201D6–7.)

²² „Egyesülései”: a *Scholion* alapján (lásd a következő lábjegyzet) az Istennel való egyesülés típusaira kell gondolnunk.

²³ A *Scholion* szerint az „angyali teremtmények mintegy Isten jóságának felfogásai”. ahol ‘felfogás’ alatt „a teremtett dolgok egység felé haladó, osztatlanul osztott akarását” kell érteni (*τὴν εἰς τὸ καθ’ ἐν τῶν παραγομένων μερισμένην ἀμερῶς θέλησιν*), tehát „az egyes szellemi dolgok teremtése felé irányuló mozgást”. Arra is gondolhatunk azonban – folytatja a *Scholion* –, hogy az *epibolé*, illetve *paradokhé* az Istennel való egyesülés moduszai (*οἱ τρόποι τῶν πρὸς Θεὸν ἐνώσεων*), amennyiben az angyalok az értéküknek megfelelő mértékben *vagy* odafordulnak (*ἐπιβάλλουσι*) Isten jóságához, *vagy* átveszik (*παραδέχονται*) Tőle jóságának kinyilatkoztatását. Az egyesülés moduszai nemcsak az emberek, hanem még az alacsonyabb rendű angyalok számára is felfoghatatlanok (CD IV/1. 146–147. = PG 4. 201D8–204B2).

retlenek, s csak azokban az angyalokban léteznek, akiket az angyali megismerésen túl erre méltónak találtak.

Az Istenhez hasonlatos, vele az angyalok módjára (amennyire ez lehetséges) egyesülő szellemek²⁴ – miután minden szellemi működésük elnyugvása²⁵ által megvalósul a megistenült szellemek [*ἐκθειουμένων νόων*] ilyen egyesülése az istenfeletti világossággal – ezen egyesülések révén e világosságot kiváltképpen úgy éneklük meg, hogy tagadnak róla minden létezőt, mivel valóságosan és természetfeletti módon megvilágosodtak a vele való legidvezítőbb egyesülés révén afelől,²⁶ hogy Ő minden létező oka ugyan, de magában véve semmi sem,²⁷ mint-hogy mindenektől lényegfeletti módon elkülönült.

Az isteni princípium lényegfelettségét tehát – hogy mi is a jóságon túli jóság léten túli létezése²⁸ – sem mint értelmet vagy hatóerőt, sem mint szellemet vagy életet vagy lényegét nem szabad megénekelnie senkinek azok közül, kik a minden igazság fölötti igazság szerelmesei; hanem csak mint minden habitustól, mozgástól, élettől, képzettől, véleménytől, névtől, értelemtől, gondolkodástól, észről, lényegtől, állapottól, megalapozástól, egyesüléstől, beteljesedéstől, határtalanságtól, minden létezőtől a meghaladás értelmében függetlent. De miután Ő – a jóság létezése lévén²⁹ – pusztá léte által minden létező oka, ezért az isteni

²⁴ Szküthopoliszi János szerint e szellemek (*νόες*) a próféták és az apostolok, akik az angyali mintát követve akkor érik el az Istennel való egyesülést (*τῆς ἀγγελουμῆτου ἐνώσεως πρὸς Θεόν*), ha minden világi működésük elnyugvása révén (*κατὰ ἀπόπασιν πάσης ἐνεργείας κοσμικῆς*) megistenülnek (*ἐκθειουμένους*). A szellemi létezők esetében ugyanis – folytatja a Szküthopoliszi – minden mozgás, működés, valamint elnyugvás is *hatékony* vagy tevékeny (*ἐνεργῶς ἔστι*), és az egyesítő tökéletességhez vezet. Az örökkévaló és testetlen dolgokban lévő elnyugvások (*ἡρεμῖαι*), nyugalmi állapotok (*ἡσυχῖαι*), a működések szünetelési (*τῶν ἐνεργειῶν αἱ ἀποπαύσεις*) paradox módon épp az ilyen létezők természetének megfelelő *cselekvést* váltják ki (*τὸ κατὰ φύσιν πράττειν ποιῶσιν*), ami elősegíti a zavartalanságot (*τῆς ἀοχλησίας... πρόξενον*; CD IV/1. 148–149. = PG 4. 204B3–C6). – János ilyen módon átértelmezi az ‘elnyugvás’ fogalmát, amennyiben a ‘lényeg zavartalan működését, beteljesedését, a dolog legmagasabb rendű működésének tökéletes megvalósulását’ érti rajta, nem a szó szoros értelmében vett passzivitást.

²⁵ *ἀπόπασιν*. A *Scholion* ezt így magyarázza: „lehetetlen ugyanis Istennel egyesülni [*ἐνωθῆναι Θεῷ*] és bizonyos módon Istenné válni [*Θεὸν τρόπον τινὰ γενέσθαι*], ha az érzékelésben és az értelemben nem nyugszik el valamelyik az anyagi működések közül [*τις τῶν ὑλικῶν ἐνεργειῶν*].” (CD IV/1. 149. *in apparatus critico* = PG 4. 204C8–11.) – Rá kell mutatnunk azonban, hogy Dénes a *szellemi* működések elnyugvásáról beszél (*κατὰ πάσης νοεῶς ἐνεργείας ἀπόπασιν*), a *Scholion* ellenben itt az *anyagi*, fentebb a *világi* működésekéről.

²⁶ Azért szükséges minden létezőt tagadni az isteniről (a negatív teológia, *theologia apophatike* eljárásának megfelelően), mert semmilyen létezővel sem sorolható egy kategóriába (*τὸ πρὸς μηδὲν τῶν ὄντων παραβάλλειν τὸ θεῖον*), mondja a *Scholion* (CD IV/1. 149. *in apparatus critico* = PG 4. 204C12–D1).

²⁷ Ezt úgy kell érteni – mondja Szküthopoliszi János –, hogy Isten semmi sem a *létezők közül* (*ὡς τῶν ὄντων μηδὲν ὄντα*), amennyiben a létezők oka a létezőkön túl van (*ὕπερ γὰρ τὰ ὄντα ὁ αἴτιος τῶν ὄντων*; CD IV/1. 149. = PG 4. 204D2–5).

²⁸ *ὑπεραγαθότητος ὑπερῦπαρξιος*

²⁹ *ὡς ἀγαθότητος ὑπαρξιος*. Visszaütalás az előző mondatban szereplő „jóságon túli jóság léten túli létezése” kifejezésre, amely egy *negatív* teológiai következtetés alapjául szolgált.

princípium gondviselését [*πρόνοιαν*], mely a jóság forrása, az összes *okozatából* kiindulva kell megénekelnünk.³⁰ Mert őreá való tekintettel s ővégette vannak mindenek, „és Ő előbb volt mindennél, és minden őbenne áll fenn”. [Kol 1,17; vö. Róm 11,36.] S a mindenség azáltal jön létre és áll fenn, hogy Ő létezik, és őreá vágyakoznak mindenek – a szellemi és értelmi dolgok az ismeret útján,³¹ a náluk alacsonyabb rendűek az érzékelés útján, a többiek meg életmozgásukkal vagy lényegi, habitusukból fakadó alkalmasságukkal.³²

6.

A teológusok mármost ennek tudatában úgy is megéneklék őt, mint megnevezhetetlent [*ἀνώνυμον*], és úgy is, hogy az összes névre támaszkodnak.

Egyfelől mint *megnevezhetetlent* – mint amikor leírják, hogy maga az isteni princípium a szimbolikus isteni megmutatkozás rejtelmes látomásainak³³ egyikében

A „jóság létezése” kifejezés most *pozitív* teológiai megfontoláshoz vezet: az Istenről való beszéd Isten okozatai alapján mégis lehetséges.

³⁰ Szküthopoliszi János a ‘gondviselés’ terminus kapcsán tiltakozik a mechanikus teremtés gondolata ellen (mely szerint Isten ugyanúgy indíték nélkül, vakon teremtene, ahogyan a pók sző). Areopagita szerint – írja János – Isten kizárólag a jóságától indítatva teremti a mindenséget (*φησι γάρ διὰ μόνην ἀγαθότητα τὸ πᾶν παραγαγεῖν τὸν Θεόν*). Ezért lehetséges a kauzalitás elve alapján Isten okozataira (*τὰ αἰτιατά*) felépíteni a pozitív teológiát: Isten lényege önmagában véve ismeretlen (*ἀνεπίγνωστα*) ugyan, de a teremtésben *megnyilvánul*, mintegy *előjön* (*ἐκ τῆς εἰς τὰ ἔξω προόδου*; CD IV/1. 150–153. = PG 4. 205B3–208A9).

³¹ „Szellemi dolgoknak az anyagi természetet nevezi, értelmi dolgoknak pedig az emberit; náluk alacsonyabb rendűeknek az állati természetet, amely csupán az érzékelés képességével van felruházva... A többi dolog, tudniillik a növények és minden élettelen és nem mozgó dolog tekintetében részben azt mondja, hogy »életmozgásukkal«, tehát a táplálkozó és növekedő mozgásukkal [vágyakoznak őreá], mert ezek a tulajdonságok vannak a növényekben; míg az élettelen dolgok azáltal [vágyakoznak őreá], hogy magukban birtokolják teljes létüket – hisz ezt értette azalatt, hogy »lényegi, habitusukból fakadó képességükkel.«” (*Scholion*, CD IV/1. 154. *in apparatu critico* = PG 4. 208A11–B6; lásd még PG 4. 205C1–208A9.) A „lényegi, habitusukból fakadó képesség” (*οὐσιώδη καὶ ἐκτικὴν ἐπιτηδειότητα*) fogalmát a kommentár egy korábbi szöveghelyen úgy értelmezi, mint a ‘képesség sajátosságát,’ ‘sajátos képességet’ (*ιδιότης τῆς δυνάμεως*), mely a dolog habitusából, azaz ‘tartós minőségéből’ (*ἔμμονος ποιότης*) fakad (vö. CD IV/1. 153–154. = PG 4. 208A2–4).

³² Vö. Dénes: *Isten nevei* IV.4. (CD I. 148). A dolgok e felosztása tartalmi és terminológiai rokonságot mutat Proklosz *A teológia elemei* (*Elementatio theologica | Stoikheiosis theologiké*) c. művének 39. tételével (lásd Dodds 1963. 40–42). Az ottani három osztályhoz képest (élettelen dolgok–élőlények–megismerő lények) azonban Dénes – úgy tűnik – öt osztályt különböztet meg: angyal–ember–állat–növény–élettelen létező.

³³ *ἐν μιᾷ τῶν μυστικῶν τῆς συμβολικῆς θεοφανείας ὁράσεων*. Areopagita *A mennyei hierarchiáról* IV.3-as fejezetében úgy definiálja a *teofánia*, azaz ‘isteni megmutatkozás’ fogalmát, mint egyfajta látást, látomást (*horasis*). A szerző itt az anyagi rendek feladatairól beszél. E feladatok egyike az Istenről való ismeretek közvetítése az emberek számára olyan látomások formájában, melyek megvilágosítanak ugyan, de Isten *lényegét* mégsem közlik: „A teofániákban a szentek Istenhez illő kinyilatkoztatások [*ἐκφαντορίας*] formájában részesülnek, bizonyos szent és a szemléltető természetére szabott látomások által [*ὁράσεων*]. Isten mélységesen bölcs igéje tehát joggal nevezi isteni megjelenésnek az ilyen látomást, amely saját magában ábrázolja

megrótta azt, aki megkérdezte: Mi „a neved?”,³⁴ s mintegy mindennemű, az Isten nevére irányuló ismerettől elúzva a kérdezőt, azt is mondta: „Miért kérded a nevemet?” [1Móz 32,30], és hogy „Nevem csodálatos”. Vagy nem ez a valóban csodálatos név [Zsolt 8,2], „mely minden név fölött való” [Fil 2,9.], a megnevezhetetlen, a „minden nevet” meghaladó, „mely neveztetik” [Ef 1,21.] akár „e világon”, akár „a következendőben”? [Ef 1,21.]

Másfelől mint *soknevűt* – mint amikor más alkalommal úgy idézik az istenséget, mint amely így szól: „Vagyok, aki van” [2Móz 3,14], „vagyok az élet” [Jn 11,25], „a világosság” [Jn 8,12], „az Isten” [1Móz 28,13], „az igazság” [Jn 14,6]; s amikor maguk az isteni dolgokban bölcsek a mindenség okát úgy dicsérik sok névvel, minden okozatából kiindulva, mint jót, szépet, bölcset, szeretettet; mint istenek istenét, urak urát, „szentek szentjét” [Dán 9,24]; mint örökkévalót, létezőt és a korszakok okát, az élet ajándékozóját; mint „bölcsséget” [Péld 8,1; 1Kor 1,24], „észt” [vö. Ézs 40,13], értelmet; mint olyat, aki tud s eleve birtozza a teljes ismeret minden kincseit; mint „hatalmat” [1Kor 1,24], uralkodót, a királyok királyát; mint „öreg korút” [Dán 7,9. 13; 22], kortalant és változatlant; mint „megmentést” [2Móz 15,2], „igazságosságot” [1Kor 1,30], „szentséget” [1Kor 1,30], „váltságot” [1Kor 1,30]; mint olyat, aki nagyságával mindeneken túlmagasodik, s mint könnyű szélben szólót.³⁵ És azt is mondják, hogy a szel-

és nyilatkoztatja ki az isteni hasonlóságot [*ὁμοίωσιν*], mintegy az alak nélküli valóságok alakba öltöztetésével, minthogy az a szemlélt az isteni valósághoz [*τὸ θεῖον*] emeli. Hiszen az ilyen látásban a szemlélő isteni megvilágítást [*ἐλλάμψεως*] kap, és valamilyen isteni titokba nyer szent beavatást. Ezekbe az isteni látomásokba dicső elődeink mennyei hatalmak közreműködésével kaptak beavatást.” (Ford. Erdő P. in Vidrányi [szerk.] II. 225. PG 3. 180C = CD II. 22.) – A *mennyei hierarchiáról* c. Dénes-műhöz írott *scholion* így fejtegeti a teofánia fogalmát: „[Dénes] ezt nem azért nevezi teofániának, mert megvilágítja [*φαίνειν*] az Istent, és megmutatja, mi ő – hiszen ez lehetetlen; hanem azért, mert a szentek bizonyos szent és befogadóképességükhöz illő látások révén [*διὰ τινων ὁράσεων*] méltónak találtak az isteni megvilágosodásra [*θείας ἐλλάμψεως*], melyekről azt állítja [Dénes], hogy az angyalok közreműködésével jönnek létre.” (PG 4. 56C5–10.) – A 9. századi, Dénes- és Maximosz-fordító Johannes Scottus Eriugena Arcopagitától és Maximosztól átveszi a teofánia elméletét. A *Periphyseon* c. mű (864–866 között) I. könyve szerint Isten végtelenül meghalad minden létezőt, ezért lényege intellektuális látással sem látható, csupán az e lényegből keletkező képek, a teofániák észlelhetőek: „...nem csupán az önmagában változás nélkül létező isteni lényegét magát hívjuk Istennek, hanem a teofániák is, melyek e lényegből s e lényegről az értelmes természetben megjelennek, Isten nevét viselik.” („...*non solum ipsam diuinam essentiam incommutabiliter in se ipsa existentem deum uocari, sed etiam ipsas theophanias quae ex ea et de ea in natura intellectuali exprimentur dei nomine praedicari.*” Jeauneau [szerk.] 1996. 11.) Valamivel lejjebb pedig – Maximoszra való hivatkozással – a Karoling-kori filozófus így határozza meg a teofániák eredetét: „Ezért a teofánia Isten bölcességének az emberi természethez való kegyelem általi leereszkedéséből magából jön létre és ugyanezen természet szeretet általi felemelkedéséből ama bölcességhez.” („*Ex ipsa igitur sapientiae dei condensione ad humanam naturam per gratiam et exaltatione eiusdem naturae ad ipsam sapientiam per dilectionem fit theophania.*” Uo. 13–14.)

³⁴ 1Móz 32,30 (Jákób és az angyal története).

³⁵ Vö. 1Kir 19,12; vö. Arcopagita: *Az istennevekről* IX.1 (CD I. 207–208). A *Scholion* is a Királyok első könyvében lévő szöveghelyre utal (CD IV/1. 155. in *apparatu critico* = PG 4. 208C5–14).

lemekben van és a lelkekben [vö. Böl 7,27.] és a testekben [1Kor 6,19.] és a mennyben és a földön [Mt 28,18], s hogy ugyanakkor ugyanott maradva ugyanaz: világon belüli [ἐγκόσμιον. Jn 1,10], világot körülvevő, világfeletti, mennyfeletti, létfeletti, nap, „csillag” [Jel 22,16], „tűz” [5Móz 4,24; Mal 3,2], „víz” [Jel 22, 17], „szellő”,³⁶ harmat [Hos 6,4; 14,6], felhő,³⁷ igazi kő [ἀυτολίθον vö. Zsolt 118,22.] és „kőszikla” [1Kor 15,28]³⁸ – minden létező,³⁹ és a létezők egyike sem.

7.

Így tehát mindenek okára, mely mindenek felett van, a névtelenség is rá fog illeszteni meg a létezők minden neve is,⁴⁰ hogy valóságos legyen a mindenség fölötti uralma, és őreá irányuljanak mindenek, s tőle mint októl, mint kezdettől, mint beteljesedéstől függjenek,⁴¹ és maga legyen – ahogy az Írás mondja – „minden mindenekben” [1Kor 15,28], s valóban mint a mindenség létesítőjéről zengjünk róla, aki eredet és beteljesítő s fenntartó, őriző és otthon,⁴² és önmaga felé vissza-

³⁶ πνεῦμα. Bár Suchla itt Jn 4,24-re és Jel 22,17-re utal (ahol *pneuma* = 'szellem'), a szövegkörnyezetből ítélve mégis valószínűbb, hogy a *pneuma* szó itt a természeti jelenséget (szél) jelöli. Ezt a terminust – Rufinus latin fordítása alapján ítélve – első közelítésben Origenész is ebben a jelentésében vizsgálja *A princípiumokról* 1.1.1–4-ben.

³⁷ Vö. Hos 6,4 és 2Móz 13,21 (Isten nappal felhőoszlopban, éjjel lángoszlopban mutatja az utat népének).

³⁸ Vö. 2Móz 17,6; és 4Móz 20,8 és 11.

³⁹ Vö. 1Kor 15,28: „...hogy az Isten legyen minden mindenkben.”

⁴⁰ Vö. Platón, 2. *levél* (312E) és Plótinosz 1.7.1.

⁴¹ „Kezdet annyiban, hogy a létezést adja; határ pedig annyiban, hogy megtart a létezésben.” (*Scholion*, CD IV/1. 156. in *apparatu critico* = PG 4. 208D4–6.)

⁴² φρουρά και ἐστία: Dénes ugyanezt a kettős képet használja jelen műve IV.1-es fejezetében is (CD 1. 144). Plótinosz szerint az első létező (ὄν τοῦτο πρῶτον) „előjövetele és visszafordulása” révén keletkezik „mindenek lényege és otthona” (οὐσία και ἐστία ἀπάντων; 5.5.5). Az 'őrzés' (φρουρά) Proklosz *Elementatio theologica* c. művének 154. és 156. tézisében az istenek tulajdonsága, amely „egybetart minden megvédett dolgot annak sajátos tökéletességében” (Dodds [szerk.] 1963. 136). Szküthopoliszi János szerint Areopagita Dénes „abban az értelemben nevezte Istent mindenek otthonának [ἐστίαν], hogy Ő minden szent lakása [οἶκον]... De helyes, hogy rögtön hozzátette, hogy »mint egység«; hisz miután azt mondta, hogy »Ő a mindenség«, és hogy »Benne vannak mindenk«, ezért – nehogy valaki ezt az összetétel értelmében véve eltérjen az igazságtól, amennyiben feltételezi, hogy a mindenség darabokban gyűlik össze Istenben – gyorsan meg is szüntette ezt az abszurditást azáltal, hogy hozzátette: »egyesítettként [ἡνωμένα]« ami azt jelenti, hogy [Isten] a saját egységében megmaradva, sőt, inkább az egység fölött maradván [ὑπὲρ ἐνάδα μείναντα] mint egységet meghaladóan egyszerű dolog [ὑπερρηπλωμένον], részek nélkül [ἀμερῶς] és a létezőkhöz való vegyülés nélkül [ἀμυγῶς τοῖς οὐσιν] a mindenség, és van benne mindenekben; sőt, 'teljes függetlenségben [ἀσχετώως] van benne mindenekben, azaz semmi sem uralkodik rajta vagy határolja be őt testi értelemben, mivel inkább azt kell mondanunk, hogy transzcendens [ἐξῆρημένως]; mert kívül van mindenen, amennyiben nincsen sehol, hiszen belőle vannak mindenek, és ő maga benne van mindenekben: elvégre belőle állt össze a mindenség [ἔξω γὰρ ἐστὶ τῶν ἀπάντων, οὐδαμοῦ ὦν, ἐξ αὐτοῦ πάντων ὄντων, και

forduló,⁴³ és pedig mint egység, teljes függetlenségben, transzcendens módon. Mert nemcsak az összetartottság vagy élet vagy beteljesedés oka, hogy csupán egyik vagy másik gondviselő tevékenysége alapján nevezzük 'a nevet meghaladó jószág'-nak. Hanem minden létezőt egyszerűen⁴⁴ s meghatározhatatlanul elővételezett önmagában egyetlen és mindent okozó gondviselésének tökéletes jótékonysága által, s így illő módon járunk el, amikor az összes létező dologból kiindulva dicsérjük és nevezzük meg Őt.

δ.

A teológusok azonban nemcsak ezeket az istenneveket tisztelik, melyeket a gondviselés mindent átfogó vagy egyes részekre irányuló aktusaiból vagy a gondviselés által gondozott dolgokból nyerünk, hanem a szent helyeken⁴⁵ vagy másutt időnként történő isteni megjelenésekből⁴⁶ is, melyek a beavatottakat vagy a prófétákat megvilágosítják, megnevezik – más és más oksági összefüggés és hatóerő alapján – a világosság fölötti és nevet meghaladó jószágot. És alakok-

αὐτὸς ἐν πᾶσιν· ἐξ αὐτοῦ γὰρ τὰ πάντα συνέστηκε].” (*Scholion*, CD IV/1. 156–158. = PG 4. 209A1–B4.)

⁴³ πρὸς ἐαυτὴν ἐπιστρεπτική. Az *epistrophé* („visszafordulás“) és származékai plótinuszi és prokloszi szakkifejezések. Plótinusznál az emanálódó valóság visszafordulását írja le az Egy felé (*Enneades* 4.3.4.23; 4.8.4.2; 5.8.11.9 stb.), Proklosznál a szellemi valóságok önreflexiós képességét jelöli (*Elementatio* 15–16.). Dénes a szövegkörnyezet alapján ítélve prokloszi értelemben (‘testetlensége miatt reflexióra képes’) használja a terminust.

⁴⁴ ἀπλῶς, azaz „összetétel nélkül [ἀσυνθέτως]; mert [Isten] egyetlen létezőből sem tétetett össze, és nem is egyesült egyikkel sem testileg, kivéve a Megtestesülős [οἰκονομία] idején”. (*Scholion*, CD IV/1. 158. = PG 4. 209B5–7.) A kommentár szerint Dénes a továbbiakban arra céloz, hogy Isten a teremtés előtt a maga tökéletes egyszerűségében előre elgondolta a teremendőkét.

⁴⁵ ἀνακτόροις. „A hellének »királyi lakhely«-nek [ἀνάκτορα] nevezték az általuk tisztelt istenek birtokait [τεμένη]; a szent [Dénes] tehát ezek révén arra utal, amiről Ézsaiás ír; mert úgy tűnik, azt sugallja, hogy Ézsaiás a templomban látta amaz isteni látomást [θεῖαν... ὄψιν, Ézs 6] a szeráfokkal; a továbbiakat pedig Ezékiel babiloni látomása [ὄρασιν] miatt mondja, és más szemlélődések [θεωρίας] miatt.” (*Scholion*, CD IV/1. 158. in *apparatu critico* = PG 4. 209B11–C2.)

⁴⁶ φασμάτων. „Mert megjelenéseknek nevezi Isten szimbólumokban való kinyilatkoztatásait...” (uo. B8–9.) B. Suchla Bálám látomására utal (4Móz 24,3–9, *Septuaginta*: ὄρασιν θεοῦ εἶδεν), Ézsaiás látomására a templomban (Ézs 6, *Septuaginta*: εἶδον τὸν κύριον καθήμενον ἐπὶ θρόνον ὑψηλοῦ...), Jeremiás látásaira (Jer 1,11–14), Ezékiel látomására a négy lelkes állatról (Ez 1, *Septuaginta*: εἶδον ὀράσεις θεοῦ) stb. Felhívja a figyelmet ugyanakkor a Dénesnél szereplő görög terminus (φάσμα) platonikus-újplatonikus eredetére is: Platón *Phaidros*-za szerint az istent követő lélek a testbe jutás előtt beavatottként „boldog látomásokat lát” (ἐνδαιμόνα φάσματα μούμενοι τε καὶ ἐποπτεύοντες, 250C3) – ez feltehetőleg az ideák világlefletti, értelmi szemléletére utal. Iamblikhosz a *De mysteriis* 2. fejezetében (3.11) a szellemi lények megmutatkozásai (ἐπιφάνειαι) közötti különbségeket határozza meg, és ennek során az istenek változatlan alakú megjelenéseinek leírására használja a terminust: μονοειδῆ μὲν ἐστι φάσματα τὰ τῶν θεῶν. „Isteni jelenés” jelentésben fordul elő a terminus Proklosz *In Alcibiadem*-jében is (142.3).

kal s emberi vagy tüzes vagy csillogó formákkal ruházzák fel [vö. Ez 1,27], és dicsérik szemeit [Zsolt 33,18.] és füleit [Jak 5,4.] s hajtincseit [Dán 7,9.] és orcáit [Zsolt 34,17.] és kezeit [vö. Ez 10,8.] s hátát [Zsolt 91,4.] és szárnyait [Zsolt 17,8; 91,4.] és karjait,⁴⁷ hátulját⁴⁸ és lábait.⁴⁹ Koronákat [Jel 14,14.] s trónokat,⁵⁰ poharakat⁵¹ és keverőedényeket [Péld 9,2; vö. 9,5.] és más,⁵² rejtelmes dolgokat raknak köréje, melyekről a *Szimbolikus teológiában* fogunk szólni képességünk szerint.⁵³

Most pedig, miután a jelen értekezésre tartozó dolgokat az Írásokból összeszedtük, a mondottakat mintegy mérőúdként használva és szem előtt tartva térjünk rá a szellemi istennevek magyarázatára, s amit az egész teológiában a szent vezérlés törvénye⁵⁴ mindig előír nekünk, tekintsünk⁵⁵ Istent látó értelemmel az Istent megmutató, igazi szemlélődésekre [*θεοφανεῖς... θεωρίας*], és fordítsunk megszentelt füleket a szent istennevek magyarázatai felé, az isteni tanítás szerint a szentekre bízva a szent dolgokat, s elszigetelve ezeket a beavatatlan nevetésektől és gúnyolódásoktól; sőt, inkább megváltva magukat a nevetőket – már ha valóban vannak ilyen emberek – az effajta, Isten elleni lázadástól.

Neked tehát mindezeket meg kell őrizned, jó Timótheusom, az igen szent tanítás szerint, és az isteni dolgokat se beszéd tárgyává, se ismertté nem szabad tenned a beavatatlanok számára. Nekem pedig adja meg az Isten, hogy Istenhez illően dicsérjem a megszólíthatatlan s megnevezhetetlen istenség sok jótékony nevét, és ne vegye el az „igazság szavát” [Zsolt 119,43.] számtól.

⁴⁷ 5Móz 33,27 (Mózes áldása Izráelnek).

⁴⁸ Vö. 2Móz 33,23 (Mózes istenlátása a hegyen).

⁴⁹ 2Móz 24,10 (Mózes istenlátása a hegyen).

⁵⁰ Zsolt 89,5 és Ez 1,26 (Ezékiel látomása).

⁵¹ Mt 26,27 (az utolsó vacsora) és 1Kor 10,16.

⁵² ἄττα (CD I. 121. 2) korrekciójával ἄττα-ra.

⁵³ Nem ismerjük Arcopagita e művét. A *Scholion* is felhívja rá a figyelmet, hogy Arcopagita itt csak ígéri, hogy meg fogja írni ezt az értekezést. Vö. Semmelroth 1952. és Rorem 1984 17–18.

⁵⁴ ὁ ἱεραρχικός θεσμός. A *hierarkhia* (ἱεραρχία, „szent vezérlés”) a létezők törekvése az Istenhez való hasonulásra. A terminus Dénes alkotása. Definíciója A *mennyei hierarchia* III.1–2 szerint a következő: „A *hierarchia* szerintem szent rend és tudomány és működés [*τάξις ἱερά καὶ ἐπιστήμη καὶ ἐνέργεια*], mely a lehetőségekhez mérten hasonul az istenképiséghez, és az Istentől neki adott megvilágításoknak megfelelően, erejének arányában fölemelkedik Isten utánzására... A *hierarkhia* célja tehát a lehető legtökéletesebb hasonulás Istenhez és a vele való egyesülés [*πρὸς θεὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις*], mert Isten vezérli minden szent tudományban és működésben” (CD II. 17; Erdő P. fordítása kis módosítással, in Vidrányi [szerk.], II. 221). A *Scholion* szerint e kifejezés kapcsán megjegyzendő, „hogy leginkább a papokhoz illik a szent Írást vizsgálni”. (CD IV/1. 159. = PG 4. 209C6–7.)

⁵⁵ *θεοπτική διανοία ... ἐποπτεύσωμεν. Az ἐποπτεύω* ige a misztériumvallások terminológiájában a beavatás legmagasabb fokára utal. Platón a *Phaidrosz*-ban a lélek túlvilági szemlélődését írja le vele: ὀλοκλήρα δὲ καὶ ἀπλᾶ καὶ ἀτρεμῆ καὶ εὐδαιμόνα φάσματα μούμειοι τε καὶ ἐποπτεύοντες ἐν ἀνυγῇ καθαρᾷ... (250C2–4; vö. fentebb 69. jz).

II. RÉSZ

1.

*Magát a jóságot*⁵⁶ azért dicsőítik az Írások, mert az isteni princípium teljes⁵⁷ valóságát – hogy az vajon micsoda – meghatározza és megmutatja. Hiszen mi másra tanít a szent teológia is, amikor azt mondja, hogy maga az isteni princípium szól így útmutatásként: „Miért mondasz engem jónak?”⁵⁸ és „Senki sem jó, csak egy, az Isten.” [Mk 10,18; Lk 18,19.]

A következő pedig, miután más helyütt is megvizsgáltuk, bizonyított tény számunkra: hogy az Írások az összes, Istenhez illő megnevezést nem Isten egy részéről,⁵⁹ hanem mindig az egész és teljes és hiánytalan⁶⁰ s tökéletes istenségről zengik; s hogy e nevek mind osztatlanul, megszorítás nélkül, korlátlanul, általánosan vonatkoznak a teljes és egész istenség teljes egészére. És így – amiként a *Teológiai vázlatokban* rámutattunk – ha valaki netán azt mondaná, hogy ez a jellemző nem a teljes istenségre vonatkozik, az káromolja Istent⁶¹ és megkísérli illetéktelenül szétszakítani az egységet felülmúló egységet.⁶²

Azt kell tehát mondanunk, hogy a jóságot az egész istenségre kell vonatkoztatnunk. Elvégre maga a természeténél fogva jó Ige is mondta, hogy „jó va-

⁵⁶ *ἀντογαθότης*. A terminus korábban Proklosznál fordul elő, az *Elementatio theologica* 127. fejezetében („Minden isteni lény [τὸ θεῖον] elsődlegesen és a legnagyobb mértékben egyszerű, és ezért a legnagyobb mértékben önelégűleges [αὐταρκέστατον]). A fejezet végkövetkeztetése szerint egy isteni lény nem szorul rá más dolgokra, mivel önmaga által jó: οὐτε οὖν τῶν ἄλλων δεῖται, ἀντογαθότης ὑπάρχων. A későbbi, keresztény szerzők közül Damaszkuszi Szt. János (7–8. sz.) használja ezt a terminust az *Expositio fidei* 8. fejezetében az isteni természet leírásában, más újplatonikus ihletésű kifejezésekkel együtt (mint pl. ὑπερούσιος, ὑπέρθεος, ὑπεράγαθος).

⁵⁷ Szküthopoliszi János kommentárja szerint a II. rész az istenség teljességének hangsúlyozásával az ariánusok, eunomiánusok, nesztoriánusok és akefaloszok ellen foglal állást, amennyiben Dénes „szokása »teljes istenség«-nek nevezni a tiszteletre méltó Háromságot” (CD IV/1. 160. = PG 4. 209D5–8).

⁵⁸ Mt 19,17 (Károli). Szó szerint: „Miért kérdezel engem a jóról?”

⁵⁹ Szküthopoliszi János itt arra hívja fel a figyelmet, hogy a teológia dicsérő állításai – a Fiú megtestesülésétől eltekintve – az isteni Háromság személyeire együttesen, közösen vonatkoznak ugyan, de a három személynek mégis vannak olyan, jellegzetes *sajátosságai* (χαρακτηριστικαὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων ιδιότητες), melyek csak az egyik vagy a másik személyre illenek. Így például csak az Atyára igaz, hogy ő Atya stb. (CD IV/1. 161–162 = PG 4. 212B5–14).

⁶⁰ „Figyeld meg, hogy a »hiánytalan« [ὀλοκλήρῳ] szó a teljes istenség Háromságát jelenti.” (*Scholion*, CD IV/1. 162. in *apparatu critico* = PG 4. 212C1–2.)

⁶¹ „Figyeld meg, hogy aki szerint az istennevek nem közösek, az istentelenül szétszakítja a tiszteletre méltó Háromság egységét.” (Szküthopoliszi János *scholionja*, CD IV/1. 162. = PG 4. 212C3–5.)

⁶² τὴν ὑπερηνωμένην ἐνάδα. A ὑπερήνωται terminus Areopagita Dénes előtt Iamblikhosznál fordul elő a teurgia elméletének szóképzésében (*De mysteriis* 2.11). A ἡνωμένον alakot Proklosz használja többek között az *Elementatio theologica* 4. tézisében („Mindaz, ami egyesített [ἡνωμένον], különbözik attól, ami önmaga által egy [τοῦ αὐτοενός]”), ahol szembeállítja az egységben *részesülő* sokaságokat az *önmaga általi* egységgel.

gyok”,⁶³ és az Isten-ihlette próféták valamelyike is a jó Lelket [*πνεῦμα*] dicséri.⁶⁴ Továbbá, ha azt mondják, hogy a „Vagyok, aki vagyok” [2Móz 3,14.] nem a teljes istenségről szóló dicséret, hanem erőszakosan egyetlen részére vonatkozóan határozzák meg, akkor hogyan fogják értelmezni azt, hogy mindezeket az mondja, „aki van, aki vala, aki eljövendő, a Mindenható” [Jel 1,8; vö. 1,4], illetve azt, hogy „De te ugyanaz vagy”,⁶⁵ meg azt, hogy „az igazságnak lelke”, a valóságos, „aki az Atyától származik” [Jn 15,26]?

És ha azt mondják, hogy nem az egész istenség az élet forrása [*ζωαρχίαν*], akkor hogyan lehet igaz a szent Írás, mely azt mondja, hogy „Amint az Atya feltámasztja a halottakat és megeleveníti, úgy a Fiú is, akiket akar, megelevenít” [Jn 5,21]; s hogy „A Lélek [*πνεῦμα*] az, ami megelevenít” [Jn 6,63]? Mivel pedig a mindenség fölötti uralom is a teljes istenségé, ezért – úgy vélem – az istennemző istenség vagy a fiúistenség kapcsán nem is lehet megmondani, hogy a teológia hányféleképpen hirdeti az Atyáról és a Fiúról az ’Úr’ nevet. Emellett azonban „Úr a Lélek” is [*πνεῦμα*. 2Kor 3,17].

S a teljes istenségről állítjuk a szépséget és a bölcsességet is; és a világhosságot s istenítő képességet [*τὸ θεοποιόν*] és az okságot s mindazt, ami az egész isteni princípiumra vonatkozik, az Írások egyfelől átfogóan veszik fel minden isteni dicsőítésbe, mint amikor azt olvassuk, hogy „Az egész az Istentől” van [1Kor 11,12], másfelől pedig részekre bontva,⁶⁶ mint amikor azt halljuk, hogy „Mindenek Óáltala és Óreá nézve teremttettek”,⁶⁷ és „Minden Óbenne áll fenn”,⁶⁸ és „Kibocsátod a te Lelkedet, és megújulnak”.⁶⁹ S röviden szólva, maga az isteni Ige mondotta, hogy „Én és az Atya egy vagyunk” [Jn 10,30], s hogy „Mindaz, ami az Atyáé, az enyém” [Jn 16,15], és „Az enyémekek mind a tiéd, és a tiéd az enyémekek” [Jn 17,10].

⁶³ Mt 20,15; vö. Jn 10,11 (a Jó Pásztor).

⁶⁴ Zsolt 143,10: „Taníts meg engem a te akaratodat teljesítenem, mert te vagy Istenem! A te jó lelked vezéreljen engem az egyes földön.”

⁶⁵ Zsolt 102,28 (az ég és a föld változik és elpusztul, de Isten ugyanaz marad).

⁶⁶ *διεξοδικῶς*. „Amikor azt mondja, hogy »az egész az Istentől van«, akkor ez az egész Istenséget átfogóan [*περιληπτικῶς*] jelenti, tehát a szent Háromságot. Amikor pedig azt mondja, hogy »Mindenek Óáltala és Óreá nézve teremttettek«, akkor ez az egyik isteni személyt jelenti külön – mert ezt a teremtő Igére értette mindenki.” (*Scholion*, CD IV/1. 164. = PG 4. 212D8–213A4.)

⁶⁷ Kol 1,16 (a Fiúra vonatkozik).

⁶⁸ Kol 1,17 (a Fiúra vonatkozik).

⁶⁹ Zsolt 104,30 (az Atyára, illetve a Lélekre vonatkozik).

Továbbá mindazt, mi az Atyáé s az övé,⁷⁰ az isteni Léleknek tulajdonítja mint közös és egységes jellemzőt:⁷¹ az isteni működések, a szentséget [σέβας], az eredendő⁷³ s fogyatkozhatatlan oki mivoltot és a jóhoz illő ajándékok osztását. S úgy vélem: akik az isteni Írásokon nevelkedtek el nem torzult fogalmakkal, azok egyike sem fogja tagadni, hogy az összes, Istenhez illő tulajdonság az egész isteni princípiumban megvan az istenien tökéletes tanítás szerint.

Miután tehát mindezeket itt röviden és részlegesen, másutt ellenben illő hosszúságban⁷⁴ bizonyítottuk s meghatároztuk az Írások alapján, meg fogjuk kísérelni kifejtetni, hogy miféle átfogó isteni elnevezést kell választani a teljes istenség számára.

2.

Ha pedig valaki azt mondaná, hogy ezáltal összeolvadást [σύγχυσιν] vezetünk be az Istenhez illő elhatárolással [διαίρεσεως] szemben,⁷⁵ arról azt gondoljuk, hogy az effajta érvelés még őt sem képes meggyőzni arról, hogy ez igaz. Mert

⁷⁰ A *Scholion* itt többek között Lk 11,20-ra, 12,10-re és az ApCsel 1,8-ra utal annak igazolásául, hogy az isteni működések, az Istennek kijáró tisztelet és az isteni ajándékok osztása a Szentléket is jellemzik (CD IV/1. 165. *in apparatu critico* = PG 4. 213A8–13).

⁷¹ ἡνωμένως. „Figyeld meg, hogy közössé egyesülnek [κοινωνικῶς ἡνωταί] a szent Háromság tulajdonságai.” (*Scholion*, CD IV/1. 165. = PG 4. 213A6–7.) A ἡνωμένως terminus korábban Proklosz *Eukleidész-kommentárjában* jelenik meg a 14. definícióhoz („Alak”) frott magyarázatban, az istenek alakjának jellemzésében: ez „egység-szerűen behatárolja a teljes alakokat”.

⁷² Θεουργίας. A *theurgia* szó újplatonikus eredetű: Iamblikhosznál (Kr. u. 3. század) még ‘szent, mágikus erejű rítus’ jelentésben áll. A *De mysteriis* 9.6 szerint az emberi lelket a testtel összekötő *daimón* „addig kormányozza az embereket, amíg a szent *theurgia* révén [διὰ τῆς ἱερατικῆς θεουργίας] a lélek számára felügyelő és vezérlő istent nem állítunk...” Ágoston Porphüriosznak tulajdonítja a *theurgiát* mint olyan eljárást, amely egy *daimón* vagy isten megidézése révén eléri (vagy megakadályozza) a lélek megtisztulását (*purgationem animae per theurgiam*; *Az Isten városa* 10.9). Dénes azonban nyilván nem ebben az értelemben használja e terminust, amely különböző műveiben többször is megjelenik.

⁷³ πηγαιῖν. Szküthopoliszi János itt olyan szentírásai szöveghelyeket idéz, amelyek Istent forrásnak nevezik (Zsolt 36,10 és Jer 2,13), és ezek alapján úgy érvel, hogy „Istent tehát forrásnak nevezik mint mindazon dolgok egyfajta anyaméhét és princípiumát és okát, melyek megjelennek és előjönnek a létezésbe”. Ezután amellet érvel, hogy a Szentlélek is „forrás és princípium [πηγαῖαν αἰτιαῖν]”, mivel közreműködött a létezők létrehozásában (CD IV/1. 165–166. = PG 4. 213A14–C1).

⁷⁴ Suchla itt – a jelen mű legelső mondatára utalva – megjegyzi, hogy Dénes valószínűleg írt egy másik szentháromságtani értekezést is (vö. CD I. 124. *in apparatu critico*).

⁷⁵ „Istenhez illő megkülönböztetésnek a szent Háromság esetében a személyek összefolyás nélküli ismeretét [τὴν περὶ τῶν ὑποστάσεων ἀσύγχυστον... γνώσιν] nevezte... Mert a szent Háromság *együttes* teológiai jellemzése nem jelenti azt, hogy a személyeket összemoszuk egymással [σύγχυσιν εἰσάγειν τῶν ὑποστάσεων].” (*Scholion*, CD IV/1. 166–167. = PG 4. 213C6–11.) Az összefolyás vagy összeolvadás (σύγχυσις) kiküszöbölése a Szentháromság személyei közül a lényeg szétválaszthatatlan azonossága (οὐσίας ταυτότης) mellett Nazianzoszi Szt. Gergely teológiájának is fontos eleme (vö. 20. *beszéd* 7).

ha valaki teljességgel ellensége az Írásoknak, akkor az feltétlenül távol fog állni a mi filozófiánktól is, és ha nincs gondja az Írások szerinti istenismeretre, akkor nekünk miért lenne gondunk arra, hogy elvezessük őt a teológiai tudományhoz? Ha viszont tekintetbe veszi az Írások igazságát, akkor e hitszabály és világosság birtokában mi is erőnkhez mérten, kitérő nélkül kezdünk a védőbeszédbe, mondván, hogy a teológia bizonyos tulajdonságokról azt tanítja, hogy egyesítettek, másokról ellenben azt, hogy elhatároltak, és se az egyesített dolgokat nem szabad szétválasztani, se az elkülönítetteket egybeolvasztani, hanem a teológia nyomában kell képességünk szerint felemelkednünk az isteni ragyogásokhoz [μαρμαρυγᾶς]. Mert miután onnét megkaptuk az isteni kinyilatkoztatásokat⁷⁶ mint az igazság igen szép mérőpalcáját, igyekszünk az ott lévő dolgokat megőrizni önmagukban, hozzátétel és elvétel s változtatás nélkül, s így az Írások őrzése révén őrződünk meg, és általuk erősödünk meg annyira, hogy őrzésükben megőrződjünk.

3.

A teljes istenséget egységesen jellemzi – mint azt az Írások alapján a *Teológiai vázlatok*ban részletesebben is bizonyítottuk –, hogy a jón túli, istenfeletti [ὑπέρθρον], lényegfeletti meghaladja az életet, meghaladja a bölcsességet, s hogy Ő mindaz, amit még a meghaladás értelmében vett tagadás⁷⁷ mondhat; és ezekkel együtt jellemzi Őt a kauzalitás alapján állítható összes tulajdonság [τὰ αἰτιολογικά]: a jóság, a szépség, a létezés, az életadás, a bölcsesség s mindaz, aminek az összes jó okát jóhoz illő adományai miatt nevezzük.

Nem közös viszont az Atya, a Fiú, illetve a Lélek lényegfeletti neve és tulajdonsága,⁷⁸ mert ezek tekintetében semmilyen felcserélhetőség [ἀντιστροφῆς], illetve egyáltalán semminemű közösség nem vezethető be.⁷⁹ Emellett szintén

⁷⁶ ἐκφαντορίας. „Kinyilatkoztatásnak nevezi a misztériumokat kinyilvánító tanításokat.” (Scholion, CD IV/1. 168. = PG 4. 213D8–9.)

⁷⁷ ὑπεροχικῆς... ἀφαιρέσεως. „Felfogás feletti tagadással [κατὰ ἀφαίρεσιν ὑπὲρ ἔννοιαν] dicsérjük, amennyiben a nem szemlélt dolgai alapján mint transzcendenst [ὑπεραναβεβηκότως] imádjuk, például mint halhatatlant, mint örökkévalót és láthatatlant és önelégülést s így tovább – elvégre ezek is a Háromság közös jellemzői [κοινά]; a »kauzalitás alapján állítható tulajdonságok« pedig azok, melyek kiáradtak a teremtésbe Tőle mint minden szép dolog okától, amiként írva van, hogy ‘minden szép dolog az Övé.’” (Szküthopoliszi János scholionja, CD IV/1. 168. = PG 4. 216A1–8.)

⁷⁸ χρῆμα. Ez az általános terminus előfordul még a 2. levélben (CD II. 158. = PG 3. 1068A).

⁷⁹ „Közösen állítható róluk a létfelettség: amint az Atyáról, úgy a Fiúról és a Szentlélekről is. A Szentháromság *elkülönült* jellemzői esetében azonban – amilyenek a nevek – azt mondja, hogy nem lehetséges a konverzió [ἀντιστροφήν] vagy a közösség. Hiszen az Atyát nem lenne helyes Fiúnak hívni, se a Fiút Atyának. Ugyanez áll a Szentlélekre is.” (CD IV/1. 169. = PG 4. 216A9–15.)

különálló tulajdonság [*διακεκριμένον*] még Jézus Krisztus teljesen emberi és változás nélküli létezése,⁸⁰ s mindaz, ami csak az e létből fakadó emberszeretet valóságos misztériuma.

4.

De úgy vélem, újrakezdés gyanánt inkább az isteni egyesülés és elhatárolódás egészen tökéletes módját kell elmagyaroznunk, hogy világossá váljék számunkra az érvelés egésze, mely kiküszöböl minden bizonytalanságot és homályosságot, valamint a lehetőségekhez képest jól elkülönítetten s világosan és szép rendben határozza meg a reá tartozó dolgokat. Teológiai hagyományunk szent beavatottjai ugyanis – mint már másutt is mondtam – az isteni egyesüléseket a kimondhatatlant és megismerhetetlent meghaladó örökkévalóság rejtett és meg nem nyilvánuló *felettes valóságainak*⁸¹ nevezik, az elhatárolódásokat⁸² pedig az istenség jóságos kiáramlásainak s megnyilvánulásainak.⁸³ S a szent Írások útmutatását követve azt mondják, hogy az említett egyesülésnek is vannak sajátosságai [*ἰδία*], és viszont, az elhatárolódásoknak is vannak bizonyos sajátos egyesülései is meg elhatárolódásai is.

Az isteni egyesülésben avagy a lényegfelettségben az egységet okozó hármasság⁸⁴ egyesült és közös jellemzője például a lényegfeletti létezés,⁸⁵ az istenfeletti istenség,⁸⁶ a jót meghaladó jóság, az összes, mindeneiket meghaladó sajátosság mindeneiket meghaladó azonossága,⁸⁷ az egység forrását meghaladó

⁸⁰ „Figyeld meg, hogy csak Isten Igéje lett emberré [*ἐνανθρωπήσας*]. Apollinariosz ellen mondja [Dénés], hogy »teljesen« emberré lett, amennyiben embersége értelmes lélekből [*ψυχῆς νοερᾶς*] és az emberi testből áll össze. Elvégre ezt teszi világossá az is, hogy azt mondja róla: »emberi« – amit Eutükhész ellen is mond. Nesztoriosz ellen pedig az szól, hogy Jézusnak Istenként változás nélküli, emberi létezését tulajdonít. S az is, hogy 'valóságos'-nak nevezi a [Jézus] »emberségében lévő misztériumokat«: az éhségét, a fájdalmát, s hogy a vízen járt, és hogy a zárt kapuk ellenére megjelent a tanítványoknak, és hogy feltámasztotta a holtakat, és magát a szenvedéstörténetet és a többi ilyet.” (Szküthopoliszi János magyarázata, CD IV/1. 169–170. = PG 4. 216B1–12. János egy kicsit változtat az idézet szövegén.)

⁸¹ ἀνεκφοιτήτους ὑπεριδρύσεις

⁸² „»Elkülönülések«-nek [*διακρίσεις*] nevezi a személyek formájában imádozt fennállásokat [*ἐννοποστάτους προσκυνήτας ὑπάρξεις*], azaz egyfelől a Fiú kimondhatatlan előragyogását [*ἀπαυγασμόν*] az Atyából, másfelől a Szentlélek megismerhetetlen előjövételét [*ἐκπόρευσιν*] az Atyától.” (Szküthopoliszi János *scholion*-ja, CD IV/1. 171. = PG 4. 216C8–12.)

⁸³ προόδους τε καὶ ἐκφάνσεις

⁸⁴ τῆ ἐναρχικῆ τριάδι

⁸⁵ ὑπερούσιος ὑπαρξίς

⁸⁶ ὑπέρθεος θεότης

⁸⁷ ἡ πάντων ἐπέκεινα τῆς ἐπέκεινα πάντων ὄλης ιδιότητος ταυτότης – az egyes isteni személyek egyedli sajátosságainak egybeesése az egyetlen isteni lényegben.

egység,⁸⁸ a kimondhatatlanság, a sokhangúság,⁸⁹ az ismeretlenség, a teljes ismeretség,⁹⁰ a mindent állítás, a mindent tagadás,⁹¹ minden állítás és tagadás meghaladása, az egység forrásául szolgáló személyek egymásban tartózkodása – ha lehet ilyet mondani – és maradása, mely az egységet teljesen meghaladóan egységes [*ὑπερρηνωμένη*], de egyetlen részében sem egybemosódott [*συγκεχυμένη*], mint ama lámpafények sem (hogy érzéki és köznapi hasonlatokkal éljek), melyek egyetlen helyiségben világítanak, s mindegyik a maga egészében van benne a többi fény egészében, és mind körülhatárolt, a többitől függetlenül, egyedileg létesülő elkülönüléssel bír, hisz az elkülönülésben egyesültek, de az egyesülésben elkülönültek.⁹² S látjuk is, hogy ha a helyiségben sok lámpás van, akkor mindnyájuk fénye valamiképp egyetlen fénnnyé egyesül, és egyetlen osztatlan ragyogással világít; és – úgy vélem – senki sem lenne képes

⁸⁸ ἡ ὑπὲρ ἐναρχίαν ἐνόητος – „Az »egység forrását meghaladó egység« az isteni természet minden egységet és egyszerűséget meghaladó rész nélküliségét és egyszerűségét jelenti, mely a létezőkben van.” (*Scholion*, CD IV/1. 171, in *apparatu critico* = PG 4. 216C13–D2.)

⁸⁹ „»Kimondhatatlan« a lényege megnevezhetetlensége miatt; »sokhangú« pedig azért, mert sokhangúsága ama dolgok változatosságában van, melyekkel jól tesz.” (CD IV/1. 171. in *apparatu critico* = PG 4. 216D3–5.)

⁹⁰ Itt Szküthopoliszi János az isteni ismeretség és ismeretlenség kapcsán egy hosszabb értekezésben a misztikus tapasztalat leírását adja: „El kell mondanunk, hogyan ismeretlen és teljesen ismert az Isten, s hogy miként szerezzük meg tudatlanságban [*ἀγνωσία*] a róla való tudást. Mert a tudatlanság [*ἀγνοία*] révén válik ismertté az Isten. De ne a tanulatlanságból [*ἀμαθία*] származó tudatlanságra gondolj, mert az a lélek homálya; s ne is az észlelésre képes tudatlanságra, mert a nem ismertről nincs ismeret; hisz az ilyen tudatlanság maga is a tudás egy formája [*εἶδος... γνωριστικόν*]; hanem ama tudatlanság révén ismerjük meg ismertként, mely által kiterjeszkedünk a belátásokon [*νοήσεις*] túl, és minden, Istennel kapcsolatos megismerés meghaladásával egyszerűvé válunk. [...] Ebben a tudatlanságban megállva, a mindenek előtti lény képévé válunk. Az összes formát és a belátásokat elhagyva, minden beszédnél hatalmasabb szótlanságban [*ἀφασία*] helyezkedünk el, amennyiben még arról sincs tudomásunk, hogy nem tudunk; azután amikor ismét visszatérünk a szótlanságban lévő hallgatásból, és megértjük, hogy nem tudunk, a továbbiakban tartózkodunk a megismerhetetlen kutatásától.” (CD IV/1. 171–173. = PG 4. 216D6–217B6.)

⁹¹ ἡ πάντων θεσίς, ἡ πάντων ἀφαίρεσις – a *Scholion* 'létesítés'-nek fogja fel a *θεσίς*-t, 'megfosztás'-nak az *ἀφαίρεσις*-t, és mindkettőt Isten tevékenységként értelmezi (CD IV/1. 173. = PG 4. 217B–C).

⁹² ἠνωμένα τῇ διακρίσει καὶ τῇ ἐνώσει διακεκριμένα. Suchla szerint a paradox formula teológiai forrását Nazianzoszi Szt. Gergely beszédeiben kell keresnünk. A 28. beszéd (=2. beszéd a teológiáról) 1. fejezete így fogalmaz: „legyen velünk az egyetlen istenségtől származó egyetlen megvilágosítás, amely az egységben tagolt, de a tagoltságban egységes.” (Ladocsi G. fordítása pontosítva in Vidrányi [szerk.] 1994. I. 141; μάλλον δὲ μίαν ἐκ τῆς μᾶς θεότητος γενέσθαι τὴν ἑλλαμψιν ἐνικῶς διαιρουμένην, καὶ συναπτομένην διαιρέτως.) A 39. beszéd 11. fejezete hasonlóan nyilatkozik: „megkülönböztetve összekapcsoljuk [az isteni személyeket] [...] az egységet sem tesszük meg elegyedésnek, sem a megkülönböztetést elkülönítésnek.” (Vanyó ford. [2001.] 258; „συνάπτεται διηρημένως... οὕτε τὴν ἐνωσιν σύγχυσιν ἐργαζόμενοι, οὕτε τὴν διαίρεσιν ἀλλοτριώσιν”). Nyugaton az 5. vagy 6. századi, galliai-hispániai eredetű *Clemens Trinitas*-hitvallás írja le hasonló, paradox terminusokkal a Szentháromság személyeinek egymáshoz való viszonyát: „*nec confusi, nec divisi, sed et distincte coniuncti, et coniuncti distincti; uniti substantia, sed discreti nominibus, coniuncti natura, distincti personis*” (Denzinger – Schönmetzer 1976. № 73).

az egyik lámpás fényét elkülöníteni a többiétől az összes fényt körülvevő levegőből, s meglátni az egyik fényt a másik nélkül, hisz mindegyik mindegyikben keveredés nélkül elvegyült.⁹³

De ha e fényforrások közül csak egyet is kiviszünk a szobából, vele együtt távozni fog annak minden saját fénye is, anélkül hogy magával vinne valamit a többi fényből, illetve hogy a többinek hátrahagyna a magából. Hiszen – mint mondtam – mindegyikük mindegyikükkel való tökéletes egyesülése teljesen keveredés nélküli volt [*ἀμιγής*], egyetlen részében sem olvadt össze, s ráadásul valóságosan egy testben történt: a levegőben, és úgy, hogy a fény az anyagi természetű tűzből származott.

Mert azt állítjuk, hogy a lényegfeletti egyesülés meghaladja nemcsak a testekben lévő egyesüléseket, hanem magukban a lelkekben és magukban a szellemekben lévőket is, melyekkel vegyítetlenül és világfeletti módon rendelkezik egytől-egyig minden Istenhez hasonlatos, mennyfölötti fény⁹⁴ olyan részesülés [*μέθεξις*] révén, mely arányos azokkal, akik részesülnek e mindeneget túlhaladó egyesülésben.

5.

De van elkülönülés is a lényegfeletti isteni tanokban, nemcsak az, amelyről beszéltem – hogy magában az egyesülésben keveredés és összefolyás *nélkül* nyugszik az egységet okozó személyek mindegyike –, hanem az is, hogy a lényegfeletti isteni eredet [*θεογονία*]⁹⁵ jellemzői nem állíthatóak kölcsönösen egymásról. A lényegfeletti istenség egyedüli forrása az Atya, mivel nem Fiú az Atya, s nem Atya a Fiú, hiszen a dicséretetek tisztán őrzik meg az isteni személyek mindegyikének sajátosságait.

Ezek a kimondhatatlan valóságban s egyesülésben lévő egyesülések és elkülönülések.⁹⁶ De még ha isteni *elkülönülés* is a jóságos előjövetele [*προόδος*] amaz

⁹³ ἀμιγῶς συγκεκραμένων

⁹⁴ „Figyeld meg, hogy az összes lelket [*ψυχὰς*] és szellemet [*νόας*] is »mennyfölötti fény«-nek nevezi; és azt mondja, hogy mindezek az élő szubsztanciák [*οὐσίαις*] egyesülnek – amint ez ama fények hasonlatában áll, melyek valamely helyiségben keveredés és összefolyás nélkül egyesülnek egymással –, amennyiben hasonlóak Istenhez, és önmagukhoz mérten részesülnek Isten egységet meghaladó egyesülésében...” (*Scholion*, CD IV/1. 176. = PG 4. 220C12–D4.)

⁹⁵ „Figyeld meg, hogy »lényegfeletti istenszületés«-nek és »forrás«-nak az Atyát hívja; és hogy a *nevek* [a Szentháromság személyeinek nevei] nem feleltethetőek meg egymásnak.” (*Scholion*, CD IV/1. 177. = PG 4. 200D6–8.)

⁹⁶ „Itt a kimondhatatlan Háromság három személybe való előjöveteleiről [*προόδου*] közül isteni tanítást, mert az Atyaisten – időtlen, jóságos és szeretetből fakadó mozgással – előjött a személyek elkülönülésébe, bár részek nélkül és fogyatkozás nélkül megmaradt a maga teljességében egység-felettinek és egyszerűséget meghaladónak, míg a kiragyogása [*ἀπανυγασματος*] előjött a létezésbe mint élő képmás, és míg a teljesen szent Lélek imádatra

isteni egyesülésnek, mely jósága révén egység-felettien sokasítja s szaporítja önmagát, az isteni elkülönülésben akkor is közösek a korlátozhatatlan adományozások, létesítések [*οὐσιώσεις*],⁹⁷ megelevenítések, bölcsé tevések, a mindeneket okozó jóság más ajándékai, melyek által a részesülések s a részesülők alapján dicsőítjük ama dolgokat, melyek a részesülés nélküli részesülés tárgyai.⁹⁸

Az is közös és egyesített dolog és egy az egész istenségben, hogy teljes egészében részesül benne minden benne részesülő dolog, s hogy viszont semmi sem részesül benne semmilyen részével, amiként a kör középpontjában is teljes egészében részesül a kör valamennyi sugara, és ahogy a pecsétnyomó sok lenyomata részesül az ősképi pecsétben úgy, hogy a lenyomatok mindegyikében teljesen benne van ugyanaz a pecsét, jóllehet egyetlenben sincs benne egy részével sem. De ezeket is meghaladja a mindent okozó istenség mentessége a részesüléstől [*ἀμεθεξία*], amennyiben Őt semmi sem érintheti, és más, vegyülettel járó közössége sincs a részesülőkkel.

6.

Mégis azt mondhatná valaki, hogy a pecsét nem mindegyik befogadóban egész és ugyanaz. Ennek azonban nem a pecsét az oka, hiszen ő teljesen és változatlanul beleadja magát mindegyikbe, csak hogy a benne részesülők különbözősége eltérővé teszi az egyetlen, teljes és azonos ősminta [*ἀρχετυπία*] lenyomatait. Úgy értem, ha ezek puhák és könnyen felveszik a képet, és simák s éles körvonalúak, és se nem állnak ellen a benyomásnak, se nem túl kemények, de nem is szétesőek és lágyak, akkor tiszta, világos és tartós lesz a lenyomat. De ha valami

méltóan és az örökkévalóságot meghaladóan kiáradt [*ἐκπορευομένου*] az Atyából, amint az Úr misztikusan tanítja. Jósága révén sokasodott háromszemélyű istenséggé [*τριπρόστατον θεαρχίαν*] a mindenség oka és forrása. Ezt mondja a teológus Gergely is az *Eunomiosz elleni beszéde*ben. De az isteni elkülönülésnek más módja is van: Isten előjövetele – túlláradó jósága miatt – a láthatatlan és látható teremtés változatosságába. Közös ellenben a háromszemélyű és elkülönült egység teremtő gondviselése és jósága...” (Szküthopoliszi János *scholionja*, CD IV/1. 177–178. = 221A1–B3.)

⁹⁷ Vö. Nazianzoszi Szt. Gergely, *30. beszéd* (=4. teológiai beszéd), 20. fejezet, mely szerint a Fiú „élet, mivel világosság, és minden értelmes természet fenntartója és létesítése [*οὐσιώσις*].” (Gallay [szerk.] 1978. 270.)

⁹⁸ τὰ ἀμεθέκτως μετεχόμενα. Az *ἀμεθεκτος* melléknév az *Isten neveiről* szövegében előfordul aktív (‘valamiben részt venni képtelen’) és passzív (‘a részesedés tárgyának lenni képtelen’) értelemben is (vö. CD II. *Griechisches Register* 271). Itt a szöveggörnyezet alapján passzív, prokloszi értelemre kell gondolnunk. A részesülés tárgyává válni nem képes dolgok Proklosz szerint magasabb rendűek a részesülés tárgyává válóknál, ezek pedig a részesülőknél, vö. *Elementatio theologica*, 23–24. tétel. A *Scholion* a következő magyarázatot fűzi a szöveghelyhez: „Az Istenség lényegében [*τὸ κατ’ οὐσίαν*] nem lehet ugyan részesülni, s arról nincs ismeret sem; de a részesülés tárgya annyiban, hogy mindenké belőle jönnek létre, és hogy Ő tartja össze a mindenséget, hogy az létezzon.” (CD IV/1. 179. *in apparatu critico* = PG 4. 221C1–4.)

esetleg hiányzik ezekből a feltételekből, az részesedésre való képtelenséget és homályosságot és más, olyan tulajdonságokat fog okozni benne, melyek a részesedésre való alkalmatlansága folytán jönnek létre.

Elkülönül azonban az ember iránti jóságos isteni működésből [*θεουργίας*] az,⁹⁹ hogy a lényegfeletti Ige teljesen és valóságosan emberi lényegű lett az embertől,¹⁰⁰ s mint ilyen cselekedett és szenvedett, ami az ő emberi módon való isteni működésének jele s megkülönböztető jegye.¹⁰¹ Hiszen az Atyának és a Léleknek ezekben semmilyen értelemben sincsen közössége, hacsak – mondhatná valaki – nem a közös, jóságos és emberbaráti akaratok révén, s az egész, transzcendens és kimondhatatlan isteni működés tekintetében, melyet a változást nem szenvedő művelt¹⁰² az emberi formában való megszületése után is, Isten és Isten Igéje lévén. Mi is úgy törekszünk az isteni jellemzőket érvelésünkben egyesíteni is és elkülöníteni is, ahogyan maguk az isteni jellemzők közösek, illetve elkülönültek.

7.

De ahány, Istenhez illő okát csak megtaláltuk az Írásokban ezen egyesüléseknek és elkülönüléseknek, annyit – a lehetőség mértékében – elmagyaráztunk a *Teológiai vázlatokban*, külön-külön tárgyalva mindegyiket, amennyiben egyeseket kifejtettünk és feltártunk az igaz érvelés útján, a szent és zavartalan szellemet az Írások fénylő látványaihoz vezetve; másokkal pedig – minthogy ezek

⁹⁹ „Figyeld meg, hogy az Ige emberré válása [*ἐνανθρώπησις*] elkülönül a Szentháromságtól.” (*Scholion*, CD IV/1. 180. = PG 4. 221C14–D2.)

¹⁰⁰ „Itt ismét a megtestesülést [*εὐαγ*: Gondviselést, *οἰκονομίαις*] taglalva, az Isten-Igéhez kapcsolja azt, anélkül hogy az Atya és a Lélek is részt vállalna ebben, hacsak nem csupán akarata tekintetében. Figyeld meg a megtestesülés pontos leírását, amennyiben elváltozás nélkül jött létre a lételetti Isten-Ige, mivel Isten maradt, és mégis létrejött emberi formában, teljes mértékben az embertől, tehát úgy, hogy valóságosan testet és értelmes lelket nyert; és mert az Isten-Ige valóságosan az, aki szenvedett, és pedig a teste révén; és mivel az ő emberi módú isteni működése [*ἀνθρωπικῆ... θεουργία*] mindaz, amit a megtestesülése során tett; és mivel ebben nem vett részt se az Atya, se a Szentlélek, hacsak nem úgy, hogy egyetértettek a hússá válással [*σαρκώσεως*] és akarták azt; és úgy, hogy a Fiúistennel együtt idézték elő a csodákat. Figyeld meg, hogy mindezek leginkább a nesztorianusok, a monofiziták [*Ἀκεφάλων*] és a manicheusok [*Φαντασιαστών*] ellen szólnak.” (Szküthopoliszi János *scholionja*, CD IV/1. 180–181. = PG 4. 221D3–224A7.)

¹⁰¹ Dénes 4. levelének utolsó mondata hasonló módon kapcsolja össze az emberi és isteni működést: „...mivel Isten emberré lett, egyfajta új, *istenemberi* működést [*θεανδρικήν ἐνέργειαν*] folytatott.” (CD II. 160. = PG 3. 1072C.) Lásd az előző lábjegyzetben idézett *Scholion*t is.

¹⁰² Perczel István szóbeli útmutatása alapján itt nem Suchla olvasatát (*ἔδρακε*, „látott”), hanem a párizsi Bibliothèque Nationale-ban őrzött *Parisinus graecus 437* olvasatát (*ἔδρακαυ*), illetve 5 további kódex olvasatát (*ἔδρα και*) követjük, mert a szöveg így minden tekintetben koherensebb. Az *ἔδρακε* alak valószínűleg a kódexmásolás során itacizmus miatt becsúszott hallási hiba.

rejtelmesek [μυστικῶς] – az isteni hagyományt követve a szellemi működés fölöött egyesültünk.¹⁰³

Elvégre minden isteni tulajdonság, s ami csak világossá vált előttünk, csupán azáltal válik ismertté, hogy részesülünk benne [μετοχαῖς].¹⁰⁴ De hogy maguk az isteni tulajdonságok vajon milyenek saját princípiumuk és alapjuk tekintetében, az meghaladja az észet s minden lényeket és ismeretet. Így nevezzük bár Istennek vagy életnek vagy lényeknek vagy világosságnak vagy értelemnek a lényegfölötti rejtelmet,¹⁰⁵ semmi mást nem gondolunk el, mint a belőle hozzánk küldött, átistenítő [ἐκθεωτικᾶς] vagy lényeket létesítő vagy életet nemző vagy bölcsességet adományozó hatóerőket. Őt magát azonban minden szellemi működés kialakítása [ἀπόλυσιν] útján észleljük, miközben semmi olyan megistenülést [θέωσιν] vagy életet vagy lényeket nem látunk, ami pontosan megfelelne annak az Oknak, mely mindeneken a meghaladás minden fajtájával tülemelkedik.

Hogy mármost az Atya az istenség mint eredet, a Fiú és a Lélek ellenben az istenszülő istenség [θεογόνου θεότητος] – ha lehet ezt így mondani – Isten-nevelte hajtásai és mintegy virágai s lényegfeletti fényei, azt a szent Írásokból vettük át. De hogy mindez miként van, azt se kimondani, se elgondolni nem lehet.

δ.

De az ember szellemi működésének teljes hatóereje addig terjed ki, hogy mind mi, mind a mennyfölötti hatalmak elnyertük a teljes isteni atyaság és fiúság ajándékát a mindeneket meghaladó atyai és fiúi princípiumtól, mely által istenekké

¹⁰³ „Az Istenről kimondható dolgok értelmét a szent szellem magyarázza, vagyis értelmezi, amennyiben teljesen elmélyed az isteni dolgokban, míg a földi és szenvedélyt okozó dolgoktól zavartalan marad; de *magukat* az isteni dolgokat nem tudja másként észlelni, mint a létezőkre irányuló minden szellemi mozgásának elnyugvásával [κατὰ ἀπόπασιν πάσης κινήσεως νοητικῆς]. Ezt jelenti ugyanis a »szellemi működés fölött [ὑπὲρ νοερὰν ἐνέργειαν] kifejezés, vagyis azt, hogy amikor az Isten felfoghatatlansága mindenfelől körülveszi a szellemet, a szellem akkor fogja fel a keresett dolgot« (Scholion, CD IV/1. 182. in apparatus critico = PG 4. 224B12–C6.) Ez az üdvözült akarat elnyugvásának tana.

¹⁰⁴ Ezen ismeretelméleti tézis párhuzamát megtaláljuk Proklosz teológiájában (*Elementatio theologica* 123), ahol azt olvassuk, hogy az istenek – a minden létezőn túli elhelyezkedésük ellenére – észlelhetőek és megismerhetőek a bennük részesülők számára (ἀπὸ δὲ τῶν μετεχόντων ληπτὸν ἔστι καὶ γνωστὸν) ezek sajátosságai alapján.

¹⁰⁵ „Mert az »Isten« név sem világítja meg a lényeket, sem azt, hogy mi az Isten, hanem bizonyos, irántunk való jótéteményt fejez ki; és mivel az Isten által nekünk adományozott részesülések alapján alkotjuk meg Isten neveit is; míg az, hogy mi maga Isten, mindenki számára felfoghatatlan. Elvégre az isteni létezést így fogjuk majd valamennyire is méltóan dicsérni, amikor minden, még a legerőteljesebb, de értelmi természetű működéstől is általunk teljesen eloldva szent hallgatásban fogad majd minket, akik észleljük a belőle kiáradó ajándékokat. Mert akarata révén hozza létre a létezőket, miközben mi szilárdan megállunk egy olyan állapotban, melyben eszünk nem képes megkülönböztetésekre, s amelyet a szerző egy oldallal feljebb »tudós tudatlanság«-nak nevezett [γνώσιν ἐν ἀγνώσιᾳ].” (Scholion, CD IV/1. 182–183. = PG 4. 224C10–D9.)

s istenek fiaivá és istenek apjává lesznek¹⁰⁶ és így is neveztetnek az Istenhez hasonló szellemek,¹⁰⁷ amennyiben az ilyen atyaság és fiúság szellemi módon teljesedik be, tehát testetlen, anyagtalan, értelmi úton, hiszen az isteni Lélek minden értelmi anyagtalanságon és megistenüléson túl helyezkedik el, és mivel az Atya és a Fiú minden isteni atyaságon és fiúságon túlemelkedően transzcendens.

Mert nincsen pontos hasonlóság az okozatok és az okok között, hanem az okozatok befogadják ugyan az okok képmását, de maguk az okok meghaladják az okozatokat, és túlemelkednek rajtuk sajátos princípiumuk lényege szerint. S hogy emberi hasonlatokkal éljek, azt szokás mondani, hogy az élvezetek, illetve keserűségek élvezést, illetőleg szomorkodást idéznek elő, bár maguk nem élveznek és nem szomorúak. A tűzről, bár melegít és éget, szintén nem mondjuk, hogy maga is elég vagy felmelegszik. És ha valaki azt mondaná, hogy maga az élet [*αὐτοζωήν*] él, vagy hogy az önmaga általi világosság megvilágosodik, az véleményem szerint nem helyesen beszélne,¹⁰⁸ hacsak nem valami más módon érti ezeket – úgy, hogy az okozatok tulajdonságai többletként és lényegileg eleve benne vannak az okokban.

¹⁰⁶ Dénes *A mennyei hierarchiáról* c. művének XII.3-as fejezete így értelmezi az istenekkel kapcsolatos kijelentéseket: „Azt fogod találni, hogy a teológia »istenek«-nek is nevezi a mennyei és emberfeletti szubsztanciákat és a közöttünk élő, Istent mindenek felett szerető és szent férfiakat, jóllehet az isteni rejtelem létfeletti módon meghalad [*ἐξηρημένης*] mindeneket, s túlemelkedik mindeneken, és bár a létezők egyikét sem lehet a szó szoros értelmében és teljesen hozzá hasonlónak nevezni. Továbbá amelyik eszes és értelmes lény – a képességéhez mérten – teljesen odafordult az istenséggel való egyesüléshez, és annak isteni kisugárzásaihoz [*ἐλλάμψεις*] – amennyire teheti –, folyamatosan felemelkedik, az a képessége szerinti (ha lehet ilyet mondani) isteni hasonlósága révén [*θεομιμησία*] kiérdemli azt is, hogy ugyanúgy nevezzük, mint Istent.” (CD II. 43. = PG 3. 293B.) Suchla szerint e nyilatkozat szentírási alapjai a következő versek lehetnek: Zsolt 82,1 („Isten áll az Istennek gyülekezetében, ítél az istenek között”) és 6 („Istenek vagytok ti, és a Felségesnek fiai mindnyájan”), 1Kor 8,5 („Mert ha vannak is úgynevezett istenek akár az égben, akár a földön, amint hogy van sok isten és sok úr”) és Gal 3,26 („Mert mindnyájan Isten fiai vagytok”). A *Scholion* szerint pedig ezen „istenek” alatt az angyalokat és az igaz embereket kell értenünk (CD IV/1. 185. = PG 4. 225B1–3).

¹⁰⁷ *A mennyei hierarchiáról* c. Dénes-műhöz részben Szküthopoliszi János által írott *Scholion* szerint „szellemek” alatt „értelmi avagy anyagi hatalmakat” kell érteni, „miután ezek mindegyike teljességgel szellem” (PG 4. 32A13–B2).

¹⁰⁸ Dénes itt a Plátón *Parmenidész*-ben problémássá tett önpredikáció (pl. „a Nagyság nagy,” vö. 132A–B) ellen érvel azon az alapon, hogy az végtelen regresszushoz vezethet. Plátón dialógusában Parmenidész ezzel a megfontolással az idea-elmélet meghatározatlan részesülés-fogalmának egyik lehetséges értelmezését kívánja érvényteleníteni. (*Bugár István utalása alapján.*)

9.

De az egész teológia legvilágosabb pontja is¹⁰⁹ – hogy Jézus Isten létére emberi alakot öltött [*θεοπλαστία*] – szóval kimondhatatlan, és minden ész számára megismerhetetlen, még maga a legelső angyal számára is a legmagasabb rangúak között. S annyit beavatottak módján megtanultunk ugyan a hagyományból, hogy férfiként vett fel új lényeket, de azt már nem tudjuk, hogy miként formálódott egy szűz véreből, más, a természetétől különböző törvény szerint, és hogyan járt száraz, bár testi tömeget és anyagi súlyt hordó lábbal a nedves és mozgékony anyag tetején, s a többit sem, ami Jézus természetfölötti természetrajzával kapcsolatos.¹¹⁰

De ezeket már mi is kellőképpen kifejtettük más helyeken, és a híres tanító is megénekelte a *Teológia elemeiben* fölöttébb természetfeletti módon¹¹¹ – ezeket ő vagy a szent teológusoktól vette át, vagy az Írások tudományos kutatása alapján is belátta a velük való hosszú foglalatosság és a tanulmányozásuk révén, vagy valaminő istenibb ihlet is beavatta őt, mivel nemcsak tanulta, hanem át is élte az isteni dolgokat,¹¹² s mert a velük való közös állapota [*συμπαθείας*] folytán – ha lehet így fogalmazni – beavatást nyert a velük való taníthatatlan és rejtjel-

¹⁰⁹ „Teológiá»-nak az emberré válással [*ἐνανθρωπήσεως*] kapcsolatos tanokat nevezi. S az Úr Jézus hússá válására [*σάρκωσιν*] utal, amikor azt mondja, hogy »Isten létére emberi alakot öltött.« Mindezek leginkább a nesztorianusok ellen szólnak – hogy azt mondja, hogy »férfi alakjában létrejött.« Vedd észre, hogy azt mondja: egy szűz véreből formálódott az Úr Jézus teste. Figyeld meg, hogyan mondja, hogy vannak bizonyos legmagasabb rangú angyalok, és hogy van közöttük egy első. A magasabb rangú angyalokról az isteni János beszél a *Jelenések könyvében*. Tóbiás könyvében és Kelemennél a *Vázlatok* 5. könyvében pedig azt olvastuk, hogy a vezető angyalok száma hét. »Legmagasabb rendű angyalok«-nak a három legfelső rendet szokta nevezni [Dénes]: a trónokat, kerubokat, szeráfokat, amint ezt a *mennyei hierarchiáról* szóló szövegben többször is világossá teszi. Itt azonban azt mondja, hogy még a legelső angyal számára sem érthető az emberré válás módja.» (Szküthopoliszi János *scholionja*, CD IV/1. 186–187. = PG 4. 225D1–228A7.)

¹¹⁰ Hitvalló Maximosz az *Ambigua ad Thomam* 5. kérdésében Dénes 4. levelének magyarázata során idézi ezt a szakaszt (Janssens, B. [szerk.] 2002 [CC SG 48], 23; magyarul Vassányi ford. 2012).

¹¹¹ Az *Isten nevei* III. részének 2. fejezete és más szöveghelyei szerint ez a mester Hierotheosz (CD I. 139. = PG 3. 681A). Ezt a *Scholion* is megerősíti: „Mesterére, a szent Hierotheoszra céloz, amint ezt rögtön világossá is teszi. Pál után ugyanis még ő segítette. Azt mondja, hogy mivel Hierotheosz alkalmasint átélt isteni dolgokat, így nyert ihletet...” (Rorem – Lamoureaux szerint Szküthopoliszi János, Suchla szerint viszont Maximosz *scholionja*; CD IV/1. 188. *in apparatus critico* = PG 4. 228A9–A12). Hierotheoszról lásd Sheldon-Williams 1966. E filozófiailag elmélyült cikk szerint Hierotheosz nem fiktív személyiség, de Sheldon-Williams nem tesz kísérletet történeti azonosítására. Úgy véli, Hierotheosz tanai (melyeket Dénes különböző fontos szöveghelyeken összesen hatszor említ vagy idéz) újplatonikus jellegűek, de nem annyira a plótinuszi, mint inkább a későbbi, elsősorban talán porphürioszi, iamblikhoszi metafizikára vezethetőek vissza. A Perczel I. által tárgyalt „Szent Hierotheosz könyve” egy, a *Corpus Dionysiacum*nál fiatalabb szír kézirat (Perczel 2008. küln. 563–564. és lásd a 45. és 46. lábjegyzeteket további bibliográfiai utalásokkal).

¹¹² A megkülönböztetés Arisztotelész *De philosophia* (*Περὶ φιλοσοφίας*) c. fiatalkori művéből származik (fr. 15, Ross [szerk.] 1955. 84.), ahol Arisztotelész – a műből fennmaradt töredékek

mes egyesülésbe és a beléjük vetett hitbe. S hogy mélyreható gondolkodásának számos és üdvös szemlélődését itt igen röviden idézzük, az általa összeállított *Teológia elemeiben* ezeket mondja Jézusról:

10.

A Fiú mindeneket okozó és beteljesítő istensége – mely a részeket a teljességgel összhangban tartja, és bár se nem rész, se nem teljes, teljes is meg rész is, hisz *minden* lévén a részt és a teljeset is önmagában egybefogta, meghaladta s eleve birtokolja¹¹³ – egyfelől tökéletes a tökéletlen dolgokban a tökéletesedés forrása lévén, másfelől nem tökéletes a tökéletesekben több mint tökéletes és tökéletességet megalapozó lévén; formát adó forma a formátlan dolgokban a forma princípiuma lévén, forma nélküli a formákban forma fölötti lévén; lényeg, habár minden lényeg fölött áll anélkül,¹¹⁴ hogy vegyülne velük, és bár lényegfeletten meghalad minden lényeket, míg minden princípiumot s rendet meghatároz, és minden princípium és rend fölött helyezkedik el. S mértéke a létezőknek,¹¹⁵ és örökkévalóság, de az örökkévalóságot meghaladja és megelőzi;¹¹⁶ telített a hiányt szenvedő dolgokban, túltelített [*ὑπερπλήρης*]¹¹⁷ a telítettekben; ki-

szert – egyebek mellett azt a különbséget fejtegette, mely a *tanulás* (*μαθεῖν*), illetve a misztériumokba való beavatás alatti *átélés* (*παθεῖν*) között van. (*Bugár István utalása alapján.*)

¹¹³ A *rész*, *egész* és *egész feletti* fogalmait a Fiúra alkalmazó fejtegetés minden valószínűség szerint a *részestülés*, *methexis* prokloszi elméletére alapozódik. Ez háromlépcsős ontológiai hierarchiát tételez fel, melyben a *részt* logikailag és ontológiailag megelőzi a *részekből álló egész* (*τὸ ἐκ τῶν μερῶν ὅλον*), ami a *részestülés tárgya* (*τὸ μετεχόμενον*), ezt pedig a *részekből nem álló egész* (*τῆς πρὸ τῶν μερῶν ὁλότητος*), amiből nem lehet *részestülni* (*τὸ ἀμέθεκτον*, vö. *Elementatio theologica* 24 és 69).

¹¹⁴ A kifejezés erősen emlékeztet Damaszkiosz egy szöveghelyére (*De principiis* 88), ahol ezt olvassuk az Egyről: *τὸ τῆς οὐσίας ἐν ἐπιβατεῦον*.

¹¹⁵ *μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων*; vö. Platón, *Törvények* 716C: „Nekünk bizony leginkább az isten minden dolgok mértéke” (*ὁ δὲ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστᾶ*), amiből Platón arra következtet, hogy az emberi igazságosság mértéke az istenhez való hasonlóság. Vö. továbbá Proklosz, *Elementatio theologica* 117: „Minden isten a létezők mértéke” (*πᾶς θεὸς μέτρον ἐστὶ τῶν ὄντων*). Proklosz tézisének bizonyítása szerint az istenek a henadikus jellegük (egység-voltuk) révén meghatározzák (*ἀφορίζει*) a sokaságot, és mértéket adnak neki.

¹¹⁶ Vö. Proklosz, *Elementatio theologica* 107. tétel, mely az időbeli, a minden tekintetben örökkévaló, az örökkévalóság és az örökkévalóságot megelőző lét (*τὸ ὄν τὸ προαιώνιον*) viszonyát tisztázza.

¹¹⁷ A *ὑπερπλήρης* („túltelített”) terminus az újplatonikus szókészlet eleme. Plótinosz szerint (5.2: „Az Egy utáni dolgok keletkezéséről és rendjéről” 1) az Egy a tökéletessége folytán „mintegy túlcsoordult, és túltelítettsége más dolgot hozott létre” (*οἷον ὑπερερρῶν καὶ τὸ ὑπερπλήρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο*). Proklosz szerint pedig a túltelítettség az istenek ama tulajdonsága, amely miatt a többi dolgot is részesítik önmagukból. Az istenek ugyanis nem egyszerűen telítettek jósággal, hanem a másodrendű dolgokat is megtöltik vele (*ὑπέρπληρες ἄρα εἶναι δεῖ τὸ πληρωτικὸν ἄλλων... εἰ οὖν τὸ θεῖον ἅπαντα ἀφ’ ἑαυτοῦ πληροῖ τῶν ἀγαθῶν τῶν ἐν αὐτῷ, ἕκαστον ὑπέρπληρες ἐστίν*; *Elementatio theologica* 131).

mondhatatlan, kifejezhetetlen, észfölötti, élet fölötti, lényeg fölötti.¹¹⁸ Természetfeletti módon van birtokában a természetfelettség, lényegfeletti módon a lényegfelettség.

E magasságból azután az emberszeretet jegyében leereszkedett egészen a természetig, s valóban új lényeket vett fel, és *férfiú* nevet kapott az istenfeletti – de irgalmasak irántunk a szellemet és értelmet meghaladó, himnuszokban megénekelt tulajdonságai, s ezekben van a természetfelettsége és lényegfelettsége: nemcsak abban, hogy elváltozás és összevegyülés nélkül vállalt közösséget velünk,¹¹⁹ míg a tútelítettséget semmi sérelem nem érte a kimondhatatlan önküüresítése [*κενώσεως*] miatt,¹²⁰ hanem abban is – és ez a legkülönösebb mind közül –, hogy az emberi természet tulajdonságait viselve volt természetfölötti, amennyiben az emberi lényeg tulajdonságait hordozva e lényeg feletti létére minden tulajdonságunkat az ember eszközeivel haladta meg az ember fölött.¹²¹

11.

Ezekről mármost elég is ennyi. Haladjunk előre értekezésünk célkitűzése felé, a nekünk lehetséges mértékben kifejtve az isteni elkülönülés közös és egységes neveit.

S hogy sorjában mindent világosan meghatározzunk előre, isteni elkülönülésnek [*διακρίσιν θεϊαν*] – mint már mondtuk – az isteni princípium jóhoz illő megnyilvánulásait [*προόδους*] nevezzük. Hisz ez – amennyiben minden létezőnek ajándéku adja és reájuk önti a minden jóban való részesüléseket – egyrészt az egységre jellemző módon elkülönül, másrészt *egy* létére megszaporodik,¹²² s

¹¹⁸ Kifejezetten Proklosz teológiájára emlékeztető felsorolás. Az *Elementatio theologica* 115. tétele szerint „Minden isten szubsztancia fölötti és élet fölötti és észfölötti” (*πᾶς θεός ὑπερούσιος ἐστὶ καὶ ὑπέρζωος καὶ ὑπέρνονος*), mivel az Egy „láncolatába” (*σειρᾶς*) tartozik, az Egy maga pedig létfeletti. Az egység a prokloszi metafizikában a lét alapja: a lét rászorul az egységprincípiumra, de az egység nem szorul rá a létre, hanem meghaladja azt (*ὑπερούσιον*).

¹¹⁹ *ἀναλλοιώτως ἡμῖν καὶ ἀσυγχύτως κεκοινωνήκε*. Szküthopoliszi János magyarázata ennek kapcsán a következőt jegyzi meg: „Figyeld meg, hogy »elváltozás és összevegyülés nélkül vállalt közösséget velünk« és sérülés nélkül; s hogy természetfeletti maradt az emberi természet tulajdonságaiban, és lényegfeletti a lényegre jellemző tulajdonságokban, és az emberi természetet emberfeletti módon hordozta, tudniillik szűztől született, büntelen volt, Isten hatalmával mondott és tett mindent, a víz felszínén járt és így tovább. Figyeld meg tehát, hogy senki sem beszél ilyen jól az isteni gondviselésről a nesztoriánusok, akephalosok és manicheusok ellen.” (CD IV/1. 192–193. = PG 4. 229C7–D1.)

¹²⁰ Fil 2,7: „önmagát megüresíté, szolgálai formát vévén föl.”

¹²¹ Emlékezetesen fejtegeti ezt a gondolatot Hitvalló Maximosz az *Ambigua ad Thomam* 5. ambiguumában (PG 91. 1045D1–1056C10 = CC SG 48. 19–34 = V. linn. 1–308), többször utalva a jelen műre is (magyarul lásd Vassányi ford. 2012).

¹²² *πληθύνεται δὲ ἐνικῶς*. A *πληθύνω* ige hasonló, teológiai összefüggésben való használatát lásd Proklosz, *Elementatio theologica* 125; és Damaszkiosz, *De principiis* 139. A *Scholion* szerint „ez a manicheusok ellen szól – az Egyről [*τὸ ἐν*] mondja, hogy megszaporodik. Hisz miután

megsokasodik anélkül, hogy az egységtől elválna.¹²³ Szóval miután az Isten lényegfeletti módon létezik, de a létet adja a létezőknek, és létrehozza az összes lényeket,¹²⁴ sokasodni mondjuk őt,¹²⁵ mert Ő azáltal az Egy, hogy önmagából hozza elő a sok létezőt, bár semmivel sem kevésbé marad egy a sokasodás során, egységes a megnyilvánulás folyamán, és telített az elkülönülésben, amennyiben minden létezőtől lényegfeletti módon elhatárolódik [*ἐξηρημένον*], s a mindenséget egységesen hozza elő, és kisebbedés nélkül árasztja ki fogyatkozhatatlan önközléseit [*αὐτοῦ μεταδόσεων*]. De bár egység is, és bár minden résznek és egésznek s egynek és sokaságnak ad az egységből, mégis ugyanúgy lényegfeletti módon egy, mivel se a sokaságnak nem része, sem pedig nem részekből álló egész. S így se nem egy, se nem részesül az egységben. Mindezekről távol állván egység az egy felett, a létezők számára egység s részek nélküli sokaság [*πληθος ἀμερέως*], kimeríthetetlenül túltelített, teljesen egység és sokaság, mely létrehoz és beteljesít s fenntart.¹²⁶

Miután a tőle kapott istenülés révén az egyéni képesség szerinti istenalakúság által hasonlóképp sok isten lesz,¹²⁷ ezért úgy látszik, és úgy is mondjuk, hogy az egy Isten szétválik s megsokasodik, de ettől még az eredendő és istenfeletti Isten [*ἀρχίθεος καὶ ὑπέρθεος*] nem kevésbé egy Isten lényegfeletti módon, aki oszthatatlan az osztható dolgokban,¹²⁸ egyesített önmagával és a sokasággal, bár keveredés és sokasodás nélküli.

őbelőle és őáltala és őbeléje [*masc.: αὐτόν*] teremttettek mindenek, és ő minden létező csúcsa, s ő hozott létre minden lényeket, ezért Dénes helyesen mondja, hogy »megszaporodik« az általa létrejött dolgok révén; amikor mindenek alávettettek az Atyának, róla is azt halljuk, hogy az általa létrejött dolgok révén maga is alávettetik az Atyának, amint az Apostol mondja, hogy »akkor maga a Fiú is alávettetik majd« [1Kor 15,28]. S ilyen létevé megmaradt egynek és ugyanazonnak a mindenség létrehozatalának sokasodása során, adományainak fogyatkozás nélküli kiárasztásában, mivel rész ugyan a mindenségben, de semmi sem a mindenségből. Elvégre lényegfeletti, és számunkra elérhetetlen. De ezt Dénes lentebb magyarázza meg.” (CD IV/1. 194. *in apparatus critico* = PG 4. 229D6–232A11.)

¹²³ *πολλαπλασιάζεται ἐκ τοῦ ἐνός ἀνεκφοιτήτως*. Damaszkiosz majdnem pontosan ugyanezzel a kifejezéssel írja le a sokaság leszármazását az Egyből: „Az egyetlen forrás elkülöníthetetlen még az általa meghatározott sok és különböző valóságtól is, jóllehet ő az Egytől elválaszthatatlan gyökér [*ρίζα οὐσα ἀνεκφοιτήτος τοῦ ἐνός*]...” (*De principiis* 59.)

¹²⁴ *παράγει τὰς ὄλας οὐσίας*. A *παράγω*, *παραγωγή* terminusok és ezek származékai a 'létrehoz(ás)' jelentésben az újplatonikus teológiai szókészlet elemei, vö. Plótinosz 6, 8, 20; Damaszkiosz, *De principiis* 32 és 39; Proklosz, *Elementatio theologica* 7.

¹²⁵ A megsokasodó Egy tanának platóni forrása a *Parmenidész* (144C, E; 145C; 147B; 158A).

¹²⁶ *παράγον καὶ τελειούν καὶ συνέχον*. Isten beteljesítő-fenntartó funkciójának e jellemzése erősen emlékeztet az Egy működéseinek prokloszi leírására: „Ha[] a Jó tart fenn minden létezőt [...], az egyes dolgok lényegének fenntartója és összetartója [*σωστικόν καὶ συνεκτικόν*] pedig az Egy [...], akkor a Jó bármiben legyen is jelen, azt eggyé teszi, és összetartja az egyesítés révén. S ha az Egy összetereli és összetartja a létezőket, akkor mindegyiket a jelenléte által teljesíti be [*τελειοῖ*].” (*Elementatio theologica*, 13. tétel, magyarázat.)

¹²⁷ *θεῶν πολλῶν γιγνομένων*

¹²⁸ *ἀμέριστος ἐν τοῖς μεριστοῖς*. A kifejezés Nazianzoszi Gergely 31. *beszédének* (A Szentlélekről) 14. fejezetére emlékeztet, ahol a Szentháromság három személyében lévő

Tanítómmal közös vezetőm¹²⁹ az isteni megvilágosodás útján, az isteni dolgokban kiválóan jártas személy, „a világ világossága”¹³⁰ természetfeletti módon belátta ezt is, ezért a következőket mondja Istentől ihletve szent levelében: „Mert ha vannak is úgynevezett istenek akár az égben, akár a földön – amint-hogy van sok isten és sok úr –, mindazáltal nekünk egy Istenünk van, az Atya, akitől van a mindenség, mi is Őbenne; és egy Urunk, a Jézus Krisztus, aki által van a mindenség, mi is Őáltala.” [1Kor 8,5–6.] Mert Isten esetében is erősebbek az egyesülések, mint az elhatárolások, és megelőzik azokat,¹³¹ s az isteni személyek nem kevésbé egyesültek az egység elválaszthatatlan és egységes szétválása után is.¹³²

Az egész istenség e közös és egyesült elhatárolásait, avagy jóságos megnyilvánulásait fogjuk lehetőség szerint megkísérelni elzengeni az őket az Írásokban kinyilatkoztató istennevek alapján, előzetesen leszögezve (mint mondtuk),¹³³ hogy az összes jótékony istennevet – az isteni személyek bármelyikére vonatkozik is – az egész isteni teljességre alkalmazzuk korlátozás nélkül.

Fordította Vassányi Miklós

egyetlen istenségről halljuk, hogy „oszthatatlan a felosztottakban” (ti. a három személyben: ἀμέριστος ἐν τοῖς μεμερισμένοις... ἢ θεότης).

¹²⁹ Mint Szküthopoliszi János *scholionja* rámutat, a „tanító” a fentebb (II:9) említett Hierotheosz, Dénes és Hierotheosz „közös vezetője” pedig Szt. Pál (Suchla Maximosznak tulajdonítja a *scholiont*, vö. CD IV/1. 195. *in apparatu critico* = PG 4. 232B4–8).

¹³⁰ Vö. Mt 5,14 (a hegyi beszéd).

¹³¹ Szküthopoliszi János kommentárja szerint „a mindenség oka és alkotó istensége a saját isteni és úri mivolta nevének oszthatatlan és széttagolatlan közlésével létrehozta az úgynevezett isteneket és urakat, habár az isteni mivolt nem darabolódott fel istenség-részekké – amiként az aranyból sok pénzérme lesz –, s bár a sok isten együtt szintén nem alkotja az Ő istenségét, ahogyan a sok alakzat az egyetlen világrendet; hanem azt, hogy az »Isten megsokasodik« a létezők létrehozására gondviselő megnyilvánulásaival külön-külön törekvő akarata alapján mondjuk, amennyiben megsokasodik, és mégis részek nélküli *egy* marad, amiként a Nap is sok sugarat bocsát ki, mégis megmarad az egységben[]Jól mondják az isteni tulajdonságokról is, hogy az egyesülések uralkodnak az elhatárolódásokon. [...] Mert [Isten] ugyanaz marad, még ha úgy tűnik is, hogy akarata elhatározódik a többi dolog létrehozására. Ezért minden elhatárolásnak, tehát a mindenség léte lépésének megelőző oka és ura az Isten oszthatatlan egysége [évác].” (CD IV/1. 195–197. = PG 4. 232B12–D10.)

¹³² „Az isteni tulajdonságok *egyesüléseinek* azokat a dolgokat mondja, melyeket az istenségben egységként és egyetlenként szemlélünk, de nyilvánvalóan ama sajátosságok nélkül, melyeket ezek megalapoznak, tehát az atyaság és fiúság nélkül s a Léleknek az Atyától való előjövetele nélkül. *Elhatárolások* alatt pedig azt érti, hogy sok dolog van, ami részesül az isteni adományokban. Úgyhogy az egyesülések alapul és vezérül szolgálnak. Hisz nem a sok dologból állt egybe az egyetlen istenség és uraság, hanem ennek egységéből kiindulva szemlélhető amazok sokasodása.” (*Scholion*, CD IV/1. 198. *in apparatu critico* = PG 4. 233A7–B3.)

¹³³ Vö. II.1, második bekezdés.

IRODALOM

Szövegkiadások

- CC CM = 1966. *Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis*. Turnhout, Brepols.
- CC SG = 1977. *Corpus Christianorum, Series Graeca*. Turnhout, Brepols.
- CD I = 1990. *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysios Areopagita: De divinis nominibus*. Szerk. B. R. Suchla. Berlin – New York, Walter de Gruyter. (Patristische Texte und Studien, Bd. 33.)
- CD II = 1991. *Corpus Dionysiacum II: Pseudo-Dionysius Areopagita: De coelesti hierarchia – De ecclesiastica hierarchia – De mystica theologia – Epistulae*. Szerk. G. Heil – A. M. Ritter. Berlin – New York, Walter de Gruyter. (Patristische Texte und Studien, Bd. 36.)
- CD IV/1 = 2011. *Corpus Dionysiacum IV/1: Ioannis Scythopolitani prologus et scholia in Dionysii Areopagitae librum 'De divinis nominibus' cum additamentis interpretationibusque*. Szerk. B. R. Suchla. Berlin – Boston, De Gruyter. (Patristische Texte und Studien, Bd. 62.)
- Chevallier, Ph., (szerk.) 1937–1950. *Dionysiaca: Recueil donnant l'ensemble des traductions latines des ouvrages attribués au Denys de l'Aréopage I–II*. Bruges, Desclée de Brouwer. (Reprint: Stuttgart. 1989)
- Denzinger, H. – A. Schönmetzer (szerk.) 1965. *Enchiridion symbolorum*. Editio XXXVI. Barcelona, Herder.
- Dodds, E. R., (szerk.) 1963. *Proclus, The Elements of Theology*. A Revised Text with Translation, Introduction and Commentary. Oxford, Clarendon Press.
- Gally, P. (szerk.) 1978. *Grégoire de Nazianze, Discours 27–31 (Discours théologiques)*. Paris, CERF. (SC 250)
- Janssens, B. (szerk.) 2002. *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*. Turnhout, Brepols – Leuven, University Press. (CC SG 48.)
- Jeauneau, É. A. (szerk.) 1996. *Iohannis Scotti seu Eriugena Periphyseon*. Liber primus. Turnhout, Brepols. (CC CM 159.)
- PG ('Patrologia Graeca') = 1857–1866. *Patrologiae cursus completus omnium ss. patrum, doctorum scriptorumque ecclesiasticorum Graecorum* [egyres kötetek címe kissé eltér]. Accurante J.-P. Migne. Turnhout, Brepols. [egyres kötetek évszámmal, mások é.n.; egyres kötetek modern reprintben is].
- Ross, W. D. (szerk.) 1955. *Aristotelis fragmenta selecta*. Oxford, Clarendon Press.

Fordítások

- Suchla, B. R. (szerk.) 1988. *Pseudo-Dionysius Areopagita: Die Namen Gottes*. Stuttgart, Hiersemann Verlag.
- Luibheid, C. ford. 1987. *Pseudo Dionysius: The Complete Works*. Foreword, notes and translation collaboration by P. Rorem. New York, Paulist Press.
- Ványó L. ford. 2001. *Nazianzoszi Szt. Gergely beszédei*. Budapest, Szent István Társulat.
- Vassányi M. ford. 2012. „Hitvalló Maximosz: 5. *ambiguum*. Bevezetés, fordítás, jegyzetek, bibliográfia.” [Függelékben Dénes 3. és 4. levelének fordításával.] *Theologiai Szemle*. 1. 100–109.
- Vidrányi K. (szerk.) 1994. *Az isteni és emberi természetről. Görög egyházatyák*. I–II. Budapest, Atlantisz.

Szakirodalom

- Balthasar, H. Urs von. 1940. Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis. *Scholastik* 15. 16–38.
- Coakley, S. – Ch. M. Stang (szerk.) 2009. *Re-thinking Dionysius the Areopagite*. Chichester, UK. Wiley–Blackwell.
- Faraggiana di Sarzana, Ch. 2009. Il *Nomocanon Par. Gr.* 1330, »horride rescriptus« su pergamene in maiuscola contenente un antico commentario ad Aristotele, il *Corpus Dionysiacum* e testi patristici. *Nέα Ρώμη – Nea Rhome. Rivista di ricerche bizantinistiche*. 6. 191–225.
- Hathaway, R. F. 1969. *Hierarchy and the Definition of Order in the Letters of Pseudo-Dionysius*. The Hague, Nijhoff.
- Koch, H. 1900. *Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mystereienwesen. Eine litterarhistorische Untersuchung*. Mainz, Kirchheim.
- Koch, H. 1895. Proklus als Quelle des Pseudo-Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen. *Philologus*. 54. 438–454.
- Lilla, S. 1980. Osservazioni sul testo del *De divinis nominibus* dello Ps. Dionigi l'Areopagita. *Annali della Scuola Normale di Pisa. Serie III. vol. XI/1*. 125–202.
- Louth, A. 1989/2001. *Denys, the Areopagite*. London–New York, Continuum.
- Mazzucchi, C. M. 2006. Damascio, autore del *Corpus Dionysiacum*, e il dialogo *Περὶ πολιτικῆς ἐπιστήμης*. *Aevum* 80. 299–334.
- Omont, H. 1904/1965. Le manuscrit des oeuvres de saint Denys l'Aréopagite envoyé de Constantinople à Louis le Débonnaire en 827. *Revue des études grecques* 17. 230–236.
- Perczel I. 1999. Le pseudo-Denys, lecteur d'Origène. In W. A. Bienert – U. Kühneweg (szerk.) *Origeniana septima. Origenes in den Auseinandersetzungen des 4. Jahrhunderts*. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 137) Leuven, Peeters. 673–710.
- Perczel I. 2000. Sergius of Reshaina's Syriac Translation of the *Dionysian Corpus*. Some Preliminary Remarks. In C. Baffioni (szerk.) *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale. Filologia, storia, dottrina*. Atti del Seminario nazionale di studio (Napoli–Sorrento, 29–31 ottobre 1998). Alessandria, Edizioni dell'Orso. 79–94.
- Perczel I. 2004. The Christology of Pseudo-Dionysius the Areopagite: The Fourth Letter in Its Indirect and Direct Text Traditions. *Le Muséon*. 117. 409–446.
- Perczel I. 2008. The Earliest Syriac Reception of Dionysius. *Modern Theology*. 24/4. 557–571.
- Perczel I. 2012. Pseudo-Dionysius the Areopagite and the Pseudo-Dormition of the Holy Virgin. Megjelenés előtt álló kézirat: *Le Muséon*. 125/1–2. 55–97, hivatkozás a szerző szíves engedélyével.
- Roem, P. 1984. *Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudo-Dionysian Synthesis*. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies. (Studies and Texts 71.)
- Roem, P. 1993. *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to their Influence*. Oxford, Oxford University Press.
- Roem, P. – J. C. Lamoreaux 1998. *John of Scythopolis and the Dionysian Corpus. Annotating the Areopagite*. Oxford, Clarendon Press. (Oxford Early Christian Studies)
- Saffrey, H. D. 1998. Le lien le plus objectif entre le Pseudo-Denys et Proclus. In J. Hamesse (szerk.) *Roma, magistra mundi. Itineraria culturae medievalis. Mélanges offerts au Père L. E. Boyle*. Louvain-la-Neuve, Fédération des Instituts d'Études Médiévales. 791–810. (Textes et études du Moyen Âge 10.)
- Sheldon-Williams, I. P. 1966. The Pseudo-Dionysius and the Holy Hierotheus. *Studia Patristica*. 8. 108–117.
- Sheldon-Williams, I. P. 1972. Henads and Angels: Proclus and the Pseudo-Dionysius. *Studia Patristica*. 11. 65–71.

- Semmelroth, O. 1952. Die *Θεολογία συμβολική* des Pseudo-Dionysius Areopagita. *Scholastik* 27. 1–11.
- Suchla, B. R. 1980. Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum. *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* 1: Philologisch-historische Klasse. 3. 31–66.
- Suchla, B. R. 1989. Die Überlieferung von Prolog und Scholien des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum. *Studia Patristica*. 18/2. 79–83.
- Suchla, B. R. 1993. Zur geplanten Neuedition der Scholia ad Corpus Dionysiacum Areopagiticum. In E. A. Livingstone szerk. *Studia Patristica. Papers Presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies Held in Oxford, 1991*. Leuven, Peeters. 209–212.
- Suchla, B. R. 1995. Verteidigung eines platonischen Denkmodells einer christlichen Welt. *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* 1: Philologisch-historische Klasse. 1. 1–28.
- Suchla, B. R. 2008. *Dionysius Areopagita: Leben – Werk – Wirkung*. Freiburg–Basel–Wien, Herder.
- Vassányi M. 2012. Structure and Meaning of St. Denys' Fundamental Theology in *De divinis nominibus*. A Comparison with Proclus' Theory of the One in *Institutio theologica*. *Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology*. 73/4. 1–12.

BERNÁTH LÁSZLÓ

Az újdonság tervrajzai¹

„Nincs új a nap alatt.” – Ez valószínűleg szó szerint nem igaz, de azért van benne valami. Nem csak azért, mert gyakran tapasztaljuk, hogy az újdonságnak kikiáltott dolgok gyakran nem egyebek, mint régi ötletek leporolt változatai, amelyek újszerűségüket csak az emberi emlékezet korlátozottságának köszönhetik. Ha úgy vesszük, a természettudomány is azon a reményen alapul, hogy „odakint” lényegében véve minden ugyanaz, hogy az események törvényei nem változhatnak. Ullmann Tamás könyve Kant kopernikuszi fordulataánál fölveve a fonalat annak az ötletnek a további sorsát igyekszik nyomon követni, amely szerint minden külső szabályszerűség, még a természet törvényei is, bizonyos értelemben a megismerés legmélyebb és változtathatatlan szabályaira épül. Ezeket a szabályokat hívhatjuk a láthatatlan formának – ahogyan Ullmann teszi *A láthatatlan forma* című könyvében –, vagy az újdonság tervrajzainak is. Hiszen ezek a szabályok vagy sémák mintegy előre megrajzolják, mit tapasztalhatunk. Bármi, amit átélünk, tartalmaz újdonságokat,

de soha nem lépheti túl ezeket az előre megrajzolt határokat. Ullmann Tamás javarészt a fenomenológia hagyományára támaszkodva fejti ki, hogyan lehet ezt az „ötletet” továbbgondolni.

„Két alapvető jelentőségű kérdést fogok behatóan vizsgálni: a tudat intencionalitását és a tudat sematizáló tevékenységét” – mondja a bevezetőben, majd hozzáteszi: „A könyv legfőbb tézise azonban az, hogy ez a két elemzési irány nem választható el egymástól: a sematizmus vizsgálata elvezet az intencionalitás rejtélyének tisztázásához, az intencionalitás kutatása pedig beletorkollik a sematizmus problémájába” (9). Kicsit másképpen: a tudat mindig valamilyen módon irányul valamire, s hogy ez miért van így, és miért olyan az irányulás módja, amilyen, azt azon keresztül fogjuk megérteni, hogyan alakul ki ez a mód, hogyan válik valamiként érthetővé az, amit tapasztalunk – és *vice versa*. A Heideggerről szóló fejezetben a következő megvilágító erejű megjegyzést olvashatjuk: „Az állatok például valószínűleg nem dolgokat észlelnek, hanem környezetet, vonzó vagy taszító környezeti részleteket, táplálékot stb. A mi észlelésünkre viszont olyannyira rátelepszik a dologi megjelenés, hogy a terep például nem tudjuk sűrű, anyagi valósággal betöltött létezésnek vagy fényfoltok nyüzsgésének észlelni, hanem különálló,

¹ Ullmann Tamás: *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L'Harmattan, 2010. 430 oldal, 3600 Ft. A jelen recenzió korábbi változata a *Kultúra és Kritika* (kuk.hu) portálon jelent meg.

megmaradó, kiterjedt, szubsztanciális létezők »üres« közegként észleljük” (338). Heideggert követve úgy látszik, hogy a dologság egy alapvető séma, amibe majd mindent behelyez a megismerési folyamatunk, és ezért a létezőket legtöbbször mint dolgokat tapasztaljuk. A kérdés az: hogyan történik mindez, és miért?

Ullmann nem törekszik arra, hogy egyetlen elméletet felvázolva a véglegesség igényével megválaszolja ezeket a kérdéseket. Célja inkább – ahogyan ő fogalmaz – Kant, Husserl, Heidegger, Wittgenstein és Merleau-Ponty gondolkodását elemezve „a lehetséges gondolkodási módok gondolati modellként való felvázolása” (9). A fenomenológiai problémák tárgyalásánál nem szokatlan, hogy a kérdés szisztematikus feltárása ötvöződik az elődök gondolatainak részletes elemzésével. Számomra Ullmann egyik érdekes észrevétele, hogy valamilyen időbeli fejlődésre is figyelhetünk ezeket a szerzőket sorba rendezve. Kant a sematizmus mikéntjét még igyekezett teljesen a tudat szintetizáló tevékenységére visszavezetni azzal, hogy azt állította, az én heterogén elemek – például érzéki és értelmi komponensek – egységének megteremtésével alakítja ki viszonyulásunk módját, és ebben mindenképp követte őt Husserl, mert ő is elfogadta: a tapasztalat egysége és érthetősége voltaképpen a tudat szintetizáló tevékenységének köszönhető. Ám Husserl például a transzcendentális ösztöntan kidolgozásával már a tudat szintetizáló tevékenységét előkészítő, a tudatba belenyúló, de javarészt a tudatot megelőző „rendszer” pontosabb leírását is igyekezett elvégezni. Ez együtt járt azzal, hogy a statikus fenomenológiától elmozdult a „genetikus” fenomenológia felé, ahol a hangsúly már nem a „késztermék” leírásán van, hanem a fenomének keletkezésén. A transzcendentális értelemben vett ösztönvilág (ami – kissé leegyszerűsítve – azt szabja meg, hogy a tudatnak milyen dolgok kö-

zött szokása a kapcsolódás lehetőségi feltételeit megteremteni) azonban még mindig a szubjektumhoz tartozik, annak mintegy előszobája. Heidegger fundamentálintológiai megközelítése viszont a végsőig feszíti a Kant által bevezetett szintézis-paradigmát azáltal, hogy a *Dasein* létmegértését és „dologi” látásmódját visszavezeti a temporalításra, amit már semmiképpen sem tekinthetünk a jelenvalólét saját teljesítményének.

Míg Husserl és Kant a tapasztalat szervezőelvét a szubjektumban keresték, addig Heidegger és Merleau-Ponty egyre inkább úgy látták, hogy még komolyabban kell venni Husserlnek az újkori filozófiát érintő kritikáját. Így szerintük a szubjektum és az objektum fogalma nemcsak átértelmezésre szorul, de egyenesen tarthatatlan, és egy közös alaphoz (a létben, illetve a hűsben) keresték azt a struktúrát, ami meghatározza látásmódunknak azt a részét, amin ha akarunk, sem tudunk igazán változtatni. Ullmann szerint Merleau-Ponty tűnik ebben a vonatkozásban a legradikálisabb gondolkodónak, aki egészen elveti a szintézis-paradigmát, de mégis igyekszik az érzéki észlelés problémáját egészen újszerű és kidolgozott fogalmisággal megközelíteni.

Merleau-Ponty azzal, hogy nem csupán a tudatig vezeti vissza az észlelés témáját, hanem a lét sűrű erezetének kutatásáig, már magát az észlelést is, amit *par excellence* fenomenológiai témának tekintünk, a hagyományos értelemben vett fenomenológia határvidékére helyezi. A „különböződés”, a „hiátus”, a „negativitás” és az „eltérés” fogalmai azok, amelyek a szintézis helyett tapasztalati világunkat magyaráznák. Ezeknek a fogalmaknak a referenciái a szemlélet által közvetlenül nem közelíthetőek meg, mert „...a sematizáció mozgásának központi eleme semmilyen saját létezéssel, saját értelemmel, saját valósággal nem rendelkezik, ennek ellenére minden értelem, létezés, forma alapvető mozzanata” (404).

A könyv végső tanulságának is ezt tekintetem: ha a tapasztalat alapzatát keressük, túl kell lépniünk a klasszikus értelemben vett fenomenológián, és egy újszerű fenomenológiát végezve, nem megtagadva a racionális elemzés útját, egészen új látásmódra és fogalmiságra lesz szükségünk. Amellett, hogy szimpatikusnak találok ezt a törekvést, volna itt egy kritikai megjegyzésem, ami nem annyira Ullmann, sokkal inkább az általa elemzett újabb fenomenológiai törekvéseket érinti. Husserl filozófiájának egyik nagy előnye, hogy módszertanilag rendkívül alapos, és világos, milyen lépésekkel kívánja megvalósítani a különböző fenomenótípusok vizsgálatát. De az újabb fenomenológiai törekvések, bár elutasítják Husserl „szigorú tudományát”, mintha nem szolgálnának olyan plasztikus módszertannal, mint a fenomenológia atyja. Ullmann összefoglalásában is leginkább az vált jól láthatóvá számomra Merleau-Ponty fenomenológiájával kapcsolatban, hogy radikálisan kiterjesztené a fenomenológiai vizsgálódások körét, valamint hogy a klasszikus fenomenológiának mely előfeltevéseit utasítja el ez a gondolkodásmód, de az kevésbé, hogy a francia filozófus szerint mely módszertani fogások azok, amelyek biztosítják a kiterjesztett fenomenológia elemzéseinek sikerességét.

Igyekszem ezt az észrevételemet jobban kifejtteni. Husserl, mivel fenomenológiája a tudatossághoz és a tudatos reflexióhoz kötődik, egészen pontosan el tudja magyarázni, milyen tudatos műveleteket kell elvégezni, hogy azt lássam, amit ő. A zenével és az idővel kapcsolatos eszmefuttatások ezt remekül példázzák. Ha tudatosan figyelek a zene folyamatosságára, akkor észreveszem, hogy nem lehet idő-pontok egyszerű halmaza, s mintegy világossá válik, mit ért Husserl ősbnyomáson és lecsengésen. Ez azért történhet meg, mert Husserl valami klasszikus értelemben vett tudatosnak a fenomenológiáját kívánja megalkotni, s mint-

egy lehet „látni”, hogy az általa felkínált fogalmak valóban ráillenek a tapasztalatra. Merleau-Ponty ezzel szemben a reflexió, a tudatosság világát egészen megelőző világról akar beszélni, ahol érzéki és fogalmi nem válik el egymástól, arról a rejtélyes valamiről, amit a reflexió sohasem állíthat maga elé (mert mindig megelőzi azt). Egyik ilyen, Ullmann által is ismertetett példa a sportolás tapasztalatáról szól: miközben focizok, klasszikus értelemben véve nem reflektálok az eseményekre. Amint körültekintek a pályán, egy reflexió előtti gondolkodásban fogom fel, hogy merre kell passzolni. Az, hogy valahova odanézek, látom a pálya adott részét, s emellett gondolom, hogy oda passzolni is kell, nem válik el egymástól. Amíg valaki ennyit mond a „reflexió előtti világról”, tapasztalatról, addig kétségkívül igaza is van. De amint azt kezdi el elbeszélni, hogy milyen ez a reflexió előtti tapasztalat, már nagyon is ingoványos talajra lép. Merleau-Ponty például azt mondja, hogy éppen úgy érzi a játékos a kaput, mint saját „vízszintesét”, illetve „függőlegesét”, azaz testtartását. Ez most vagy igaz, vagy nem, amit mondani akarok, az az, hogy sohasem fogjuk megtudni. Pontosabban azt állítom, hogy filozófiai módszerekkel ez nem megtudható. Éppen azért, mert csak a reflektív tudatom tud ezen gondolkodni, aki soha nem lehet jelen akkor, amikor igazán belemélyedek a fociba. Az emlékek túlságosan fákók, és éppen az hiányzik belőlük, ami segítségünkre lehetne: a tapasztalat élelensége és túlbujánzsága. Talán egy kognitív pszichológus tud mit kezdeni a problémával: mindenféle érzékelőket szerelve a fejemre megnézheti, mely agyterületek aktivizálódnak, és hogyan, miközben játszok, s ebből talán kielemezhetné, hogyan érezhettem magam a játék közben: a kapu helyzetét hasonlóan érezkeltem-e, mint saját testemnek a vízszinteshez viszonyított helyzetét, vagy sem? De filozófiai eszközm nincs arra, hogy eldöntsem a kérdést.

Ullmann Tamás igyekszik Merleau-Ponty filozófiáját azzal megvédeni, hogy megmutatja, a francia filozófus megkísérelt egy olyan új fogalmiságot kidolgozni, ami által mégis tárgyalhatóvá válnak ezek a „transzfenomenológiai” problémák. Ullmann szépen felvázolja ezt a fogalmi hálót, és számomra nagyon rokonszenves ez a fenomenológiai forradalom, amely ismét az ontológia irányába fordul. Valahol remélem, hogy szkepticizmusom nem megalapozott. Ám ezekkel az újszerű fogalmakkal kapcsolatban több, csöppet sem elhanyagolható kérdés merül föl. Vegyük Merleau-Ponty központi fogalmát, a „hús”-t. A hús az a valami, aminek differenciálódása, redőződése gyakorlatilag az egész tapasztalat, és bizonyos értelemben minden. Ha például x módon rétegződik, akkor az azzal azonos, hogy van egy fájdalomtapasztalat. Ennek a húsnak a mozgása voltaképpen a tapasztalat áramlása, ami egyrészt a reflexió előtti őstapasztalat szintje, de másrészt maga a reflektáló tapasztalat is, ami valamiképpen értelmezi az előbbit. Hogy mi a hús, azt csak metaforákkal lehet megközelíteni, illetve maga a hús fogalma sem lehet több, mint valamiféle metafora, hiszen amint pontos fogalmi definícióit megadnánk, alkalmatlanná válna arra, hogy a reflektált tudatosságot megelőző tapasztalatra illeszkedjen. De így az is mindig kérdéses marad, hogy maga Merleau-Ponty egészen pontosan mit értett a fogalom alatt. Tegyük föl egy pillanatra, hogy a fenti metaforikus kép jól megragadja Merleau-Ponty „hús” fogalmának egyik aspektusát. Ami zavar engem, az az, hogy az így kapott ontológia valójában már sem a reflexió számára adódó szemléletben nem lelhet magának támaszt, sem fogalmi természetű vagy empirikus ismereteinkről, hiszen az ezeket megelőző valóságról szól. Ha jól látom, vonzerejét annak köszönheti, hogy egészen szuggesztív képét adja a valóságnak, amiről úgy érezzük,

hogy igen, kiadhatja azt a tapasztalati világot, amit tényleg megtapasztalunk. A hús mozgása, redőződése, erezete felváltja a régi, kicsit kopottas szubjektum–objektum szintézis fogalmakat (amelyek értelme nemcsak hogy nagyjából rögzített, de egy kicsit túl merev is). De ezen a szuggesztív költői erőn túl, valamint azon az ígéreten túl, hogy majd egyszer igazán jól ki tudunk dolgozni egy, a régi dichotómiákat elkerülő, aránylag teljes ontológiát, van-e valami, ami ennek a költői képnek a készpénzként való kezelésére készítené? Még ha Merleau-Ponty metaforái tényleg hűen kifejezik a reflektálatlan tudat tapasztalatát, akkor is megmarad a kérdés, hogy mégis milyen érvek vannak amellett, hogy a reflektív tudatnak nincs igaza, amikor például a szubjektum–objektum ontológiai kettősségét tételezi. Honnan tudjuk, melyik tudat álláspontja van közelebb a valósághoz, s melyik az illúzió? Persze a szubjektum–objektum, test–elme stb. fogalmi megkülönböztetése sok problémát, sőt paradoxont szült. Ez azonban nem érv, hiszen azért voltak erre képesek, mert ezeket a fogalmakat jól kidolgozták. Talán ha egyszer radikálisan végiggondoljuk Merleau-Ponty filozófiájának szemléletmódját és annak következményeit, nem fogunk kellemetlen paradoxonokba ütközni? Szerintem ez egy megalapozatlan remény, de lehet, hogy nincs igazam, hiszen e végiggondolásnak a töredékét sem végeztem el.

Nem véletlen, hogy a Wittgenstein-tanulmányról még egy szót sem szóltam. Ez az írás több szempontból is kakukktojásnak tűnik. Nemcsak azért, mert Wittgenstein nem a fenomenológiai, hanem az analitikus tradícióhoz tartozik. Ez a tanulmány a legrövidebb mind közül, s bár vertikálisan alapos (vagyis kimerítően elemzi Wittgenstein aspektuslátással kapcsolatos gondolatait), mégis úgy éreztem, különösen a többi tanulmánnyal összehasonlítva, hogy itt Wittgenstein más, ide köthető gondolatait

is játékba lehetett volna hozni. Máshol – például Kantnál – a szabály problémája erősen kötődik a sematizmushoz, és Ullmann elemzéséből ez remekül látszik is. Lehet, hogy erőltetett lenne, de mégis, talán meg lehetett volna próbálni Wittgenstein szabályokról, szabályalkotásról és szabályok értelmezéséről szóló gondolatait szorosabban hozzákapcsolni a sematizmus-problémához. A másik dolog, ami miatt kicsit kilóg ez a tanulmány a többi közül, hogy – érthető okokból – ez a fejezet nem igazán utal vissza vagy előre a többi írásra, s ugyanígy: mintha a többi tanulmány sem nagyon tudna a Wittgenstein-fejezet létezéséről.

Ezenkívül, a könyv egésze kapcsán, csupán két elmarasztaló megjegyzésem volna. Az első: számomra nagyon zavaró volt, hogy újra és újra a „rejtélyes”, a „mélységes” és más ehhez hasonló kifejezésekbe kellett ütköznöm. Egészen természetes dolog, hogy egy filozófiai probléma rejtélyes, ezért talán felesleges ennyiszor emlékeztetni erre az olvasót. A második problémám általánosabb, és nemcsak Ullmann Tamás munkáját érinti. Ezt a kritikát néhány dicsérettel vezetném be. Először is Ullmann könyve mindvégig nagyon világos, valószínűleg azoknak is, akik még csak most ismerkednek a fenomenológiával. Heidegger vagy Merleau-Ponty gondolatait anélkül tudja egyszerűen érthetővé tenni, hogy filozófijukat eltorzítaná. Másodszor Ullmann jól kidomborítja, hogy melyek a téma – a sematizmus – szempontjából nézve fontos különbségek az egyes gondolkodók nézetei között. Ennek ellenére – és ebből következik második, fontosabb problémám – számomra mindvégig homályban maradt, hogy melyik koncepciót volna érdemes választanom. Egyfelől azt sem látom, hogy melyik elméletet támasztják alá jobban a (fenomenológiai) tények. Mi segíthetne eldönteni, hogy a sematizmus szintézis-jellegű folyamat vagy sem? Elolvasva a

könyvet, ezt nem látom olyan világosan, mint azt a tényt, hogy ez két különböző megközelítés. Ez természetesen azért is van így, mert a fenomenológiában a felmutatás fontosabb szerepet tölt be, mint az argumentálás. Ám talán éppen ezen a ponton lenne lényeges szerepe a művek értelmezőjének. Ezen akár úgy is segíthetne Ullmann, hogy kicsit erőteljesebben jelzi, ő melyik megközelítést tartja jobbnak, célravezetőbbnek. Másfelől viszont azért sem voltam képes lényegesen szimpatikusabbnak látni egyik modellt a másiknál, mivel nem tudtam belátni, milyen távolabbi következményei vannak a döntésemnek. Másképpen megfogalmazva: nem vált érthetővé számomra, mi volna a jelentősége annak, ha a sematizmus-probléma kapcsán a husserli vagy éppen a merleau-ponty-i megoldását választanám. Van-e egy ilyen választásnak bármi további következménye, mondjuk, az episztemológia, a metafizika, az etika, a metafizika területén? Mi tehát a sematizmus-probléma kérdésének a valódi tétje? Talán figyelmesebben kellett volna olvasnom. Mindenesetre nagy segítséget jelentene, ha az ilyen jellegű elemzői tanulmányokban ezeket az elméleti következményeket erősebben jeleznék az olvasónak. Biztos vagyok benne, hogy ezzel a témát is közelebb hoznák számára.

Összességében és a kritikus megjegyzésektől függetlenül Ullmann Tamás könyve az egyik legkiválóbb azok közül, amelyek a fenomenológia témájában magyar nyelven megjelentek Magyarországon, és biztos vagyok benne, hogy külföldi összehasonlításban is megállja a helyét. Világos, érthető nyelve, szakmai alapossága, áttekinthető szerkezete és részletes bibliográfiája miatt nélkülözhetetlen azok számára, akik Ullmann Tamáshoz hasonlóan meg akarják pillantani a tapasztalatainkban rejlő „láthatatlan formát”.

Huoranszki Ferenc: Freedom of the Will

Ahogy a címből is kiderül, a könyv¹ a szabad akarat lehetőségének kérdéskörét tárgyalja. A szerző álláspontja szerint – az erkölcsi felelősséghez szükséges értelemben – akkor is rendelkezhetünk szabad akarral, ha esetleg kiderülne a világunkról, hogy törvényei determinisztikus módon működnek. A célja tehát egy kompatibilista, azaz a fizikai világ determinisztikus vagy indeterminisztikus voltától független leírást adni a szabad akarról, azaz a másképp cselekvés képességéről. Ehhez azonban először le kell számolnia az intuitív komoly meggyőző erővel bíró konzekvencia argumentummal. Eszerint a determinisztikus világok jelenbeli állapota a fizika törvényei alapján meghatározza a jövőbeli állapotukat, tehát a jövőbeli cselekedeteinket is, és így egy ilyen világban minden helyzetnek csak egy lehetséges kimenetele van. Emellett olyan módon kell meghatározni másképp-cselekvési képességünket, amely összhangban van a szabad cselekvéssel kapcsolatos hétköznapi intuícióinkkal, illetve képes kezelni a hasonló kiindulópontból született elméletek ellen általában felhozott ellenvetéseket is. Huoranszki válasza ezekre a nehézségekre a kondicionális elemzés, melynek lényege az, hogy a szabad akarat mibenlétét egy

kontrafaktuális kondicionális segítségével határozza meg. Eszerint a másképp cselekvés képességéhez nem szükséges, hogy az aktuális világban ténylegesen lehetőségünk legyen másképp cselekedni; elég annyi, hogy egy lehetséges világban – amennyiben másképp döntöttünk volna – másképp cselekedtünk volna.

Huoranszki erős érveket sorakoztat fel a kompatibilizmus mellett, és rendkívüli részletességgel veszi számba a lehetséges ellenérveket. Az elhivatott kompatibilisták vagy inkompatibilisták remek szövetségest, ellenfelet vagy konkurenciát találhatnak benne, azok számára pedig, akik még nem merültek el mélyebben a témában, részletes körképpel szolgál a legfontosabb elméletekről. Az olvasó soha nem érzi magát elveszve az érvek és gondolatkísérletek végeláthatatlan erdejében; a világos struktúra következtében mindig pontosan tudhatja, hogy hol tart, és mi következik, illetve a fejezetek elején lévő remekül eltalált mottók is segítenek felvenni a gondolatmenet fonálát.

Ezen írás első felében a konzekvencia argumentumot fogom bemutatni, valamint azt, hogy Huoranszki milyen módon kívánja cáfolni, majd rekonstruálom, hogy miképp ad számot a szabad akarat mibenlétéről. Mivel reménytelen vállalkozás lenne a könyv egészét részleteiben bemutatni,

¹ Huoranszki 2011.

elsősorban az a célom, hogy minél érthetőbb és tömörebb formában felvázoljam Huoranszki álláspontját. Ezután röviden összefoglalom Bács Gábornak a BUKSZ hasábjain megjelent recenzióját² követően közte és a szerző között kibontakozott vitát. Ezt rendkívül tanulságosnak tartom, mivel szemléletesen példázza a Huoranszki álláspontja ellen leggyakrabban emelt kifogásokat. Végül pedig egy ellenvetést fogalmazok meg, mely Huoranszki egy periférikusnak nevezhető kérdésre adott válaszána tarthatóságát kérdőjelezi meg.

I. A KONZEKVENCIA ARGUMENTUM ÉS A RÁ ADOTT VÁLASZ

A konzekvencia argumentum tekinthető a kompatibilista elméletek tűzpróbájának; ha valaki egy ilyen elmélettel szeretne előállni, az első kézenfekvő feladata az, hogy valamilyen cáfolatot adjon erre az érve. Az intuíciókkal, melyeket formába önt, Huoranszkinak saját bevallása szerint saját magában is le kellett számolnia.³ Az érvek több változata is van; Peter van Inwagen három formában is kifejti, a következőkben ezek közül fogom bemutatni az egyiket.⁴

(1) Szükségszerű, hogy P_0 és L igazságából logikailag következik P igazsága. (Ahol ' P_0 ' mondat az univerzum egy korábbi, t_0 -beli fizikai állapotára vonatkozó összes igaz kijelentés konjunkcióját fejezi ki, ' L ' mondat a fizikai törvények konjunkcióját fejezi ki, és ' P ' mondat az univerzum jelen állapotára vonatkozó tetszőleges kijelentést fejez ki. Az (1) a determinizmus definíciójából következik.)

- (2) Ha szükségszerű, hogy p , akkor senkinek nincs és soha nem is volt választása abban, hogy p .
- (3) Senkinek nincs és soha nem is volt választása abban, hogy P_0 és L igazságából következik P igazsága.
- (4) Senkinek nincs és soha nem is volt választása abban, hogy P_0 és L igaz.
- (5) Ha senkinek nincs és soha nem is volt választása abban, hogy p , és senkinek nincs és soha nem is volt választása abban, hogy *ha* p , *akkor* q , akkor senkinek nincs és soha nem is volt választása abban, hogy q .
- (6) Senkinek nincs és soha nem is volt választása abban, hogy P igaz.⁵

Amennyiben az érv helyes, egy determinisztikus világban nem lehetséges szabad akarat, tehát erkölcsi felelősség sem. Mint a legtöbben, Huoranszki is az (5) premiszát támadja. Maga Inwagen is elismeri, hogy ez a premissza – mely azt állítja, hogy a „nincs választása” modális operátor zárt a logikai következményekre nézve – a leginkább problémás, ám véleménye szerint mégis nyilvánvalóan igaznak tűnik, elmentésben a kompatibilizmussal, tehát az előbbi érdemes preferálni. Huoranszki ezzel nem ért egyet; bár elismeri, hogy a kompatibilizmus igazsága nem nyilvánvaló, a premisszáét sem tartja annak. Szerinte a szabad akaratot képességként, konkrétan a másképp cselekvés képességeként kell felfognunk, a képességek meglétéhez pedig nem szükséges, hogy valaha aktualizáljuk őket. Továbbá Huoranszki szerint amennyiben elfogadjuk Inwagen inkompatibilista tézisé, nemcsak a másképp cselekvés képességére kell érvényesnek tartanunk, hanem más képességekre is:⁶

² Bács 2012.

³ Huoranszki 2011. 28.

⁴ Lásd Inwagen 1983.

⁵ Az érv fordítása Bács Gábortól származik, vö. Bács 2012. 311.

⁶ Huoranszki 2011. 24.

azt kell állítanunk – ahogy Hume tette⁷ –, hogy egyáltalán nem léteznek aktualizálatlan képességek, tehát például egy kockacukor, melyet soha nem merítenek vízbe, nem rendelkezik az oldhatóság képességével. Ezt a következtetést pedig Inwagen is szeretné elkerülni. Huoranszki nézeteit arról, hogy miért nem szükséges a képességek meglétéhez, hogy valaha aktualizálják őket, jól összefoglalja a következő gondolatkísérlet.

Képzeljük el, hogy *S* egy gazdag ember, aki szereti a luxusautókat. De *S* egyúttal igen elővigyázatosan vezet és mindig betartja a sebességhatárokat. Előfordulhat, hogy *S*-nek van egy Ferrarija, és hogy soha nem megy vele gyorsabban 130 km/h-nál. Rendelkezik-e az autó ettől függetlenül azzal a képességgel, hogy 130-nál gyorsabban menjen? Normális esetben azt gondolnánk, hogy igen, de amennyiben Inwagen érve helyes, és a determinizmus is igaz, a válasz nem. Ha a Ferrari képes lett volna 130-nál gyorsabban menni, amíg *S* birtokában volt, akkor hamissá tehetett volna egy *P* proposíciót, amely az egész világ pillanatnyi helyzetének fizikai leírása. Ha a determinizmus igaz, ezt csak akkor tehetett volna meg a Ferrari, ha egyúttal P_0 és *L* konjunkcióját is hamissá teszi, mivel az érv szerint a képességek tulajdonítása zárt a logikai következményekre nézve. Az autó viszont nyilvánvalóan nem képes átírni a múltat vagy fittyet hányni a természet törvényeire, így ez nem lehet igaz. Ebből tehát az következik, hogy amennyiben a determinizmus és a konzekvencia argumentum igaz, a Ferrari, mely egész pályafutása alatt *S* birtokában volt, nem volt képes 130-nál gyorsabban menni. Ez viszont nyilvánvalóan hamisnak tűnik.⁸

Huoranszki szerint az, hogy a determinizmus igaz, nem veheti el másképp-cse-

lekvési képességünket. Természetesen ha a determinizmus igaz, valóban nem történhetnek másképp a dolgok, de szerinte ez még nem jelenti azt, hogy nem vagyunk képesek megtenni azokat a dolgokat, amelyeket nem tettünk meg. Attól, hogy a Ferrari soha nem fog 130-nál gyorsabban menni, egy bizonyos értelemben mégis képes rá, mely értelemben például egy Trabant nem, bármilyen vadul is vezet a tulajdonosa. Ugyanis ha *S* valamiért úgy döntött volna, hogy 130-nál gyorsabban megy az autóval, akkor megtehetett volna, még ha ez ténylegesen nem is fordult elő. És Huoranszki szerint a másképp cselekvés képessége ebben a kontrafaktuális kondicionális segítségével meghatározható értelemben releváns az erkölcsi felelősség szempontjából.

S szabad akarattal rendelkezik abban az értelemben, hogy képes lett volna végrehajtani egy aktuálisan nem végrehajtott *A* cselekedetet *t* időpontban akkor és csak akkor, ha *S* *A*-t cselekedte volna *t*-kor, amennyiben (1) *S* úgy döntött volna, és (2) nem változott volna meg az a képessége, hogy végrehajtsa *A*-t *t*-kor, és (3) nem változott meg abban az a képessége, hogy döntsön arról, végrehajtsa-e *A*-t *t*-kor vagy sem.⁹

A kondicionális elemzést Moore honosította meg az analitikus filozófiában.¹⁰ Huoranszki is tőle vette át (1) feltételét, azonban Moore elemzésének (2) és (3) feltételeit lecserélte, mivel úgy találta, hogy az előbbi végtelen regresszushoz vezet, az utóbbi pedig semmitmondó.¹¹ Az általa javasolt (2) és (3) kikötésekről ezzel szem-

⁷ Hume 1978. 171.

⁸ vö.: Huoranszki 2011. 26.

⁹ Huoranszki 2011. 66. (A könyvből vett idézetek fordításai tőlem származnak – C. D.)

¹⁰ Moore 1912. 220–221.

¹¹ Huoranszki 2011. 56.

ben úgy gondolja, hogy összhangban vannak a másképp-cselekvés képességével kapcsolatos intuícióinkkal, illetve hatékonyan leszerelik a kondicionális elemzés ellen eddig felhozott legfontosabb ellenvetéseket.

II. A BÁCS–HUORANSZKI-VITA

A következőkben a Bács és Huoranszki között a BUKSZ hasábjain, az előbbi recenzójában felhozott ellenvetések nyomán kialakult vitát¹² fogom röviden összefoglalni. Bács két ellenvetéssel is élt¹³ a könyvben bemutatott kondicionális elemzéssel szemben. Az egyik szerint az elemzést ördögien körkörössé teszi a (2) pont, míg a másik szerint a (3) pont aláássa a kompatibilizmust. Az ellenvetéseket Huoranszki válaszaival, illetve Bács ezekre adott válaszaival együtt fogom bemutatni.

Első ellenvetés: Bács szerint a kondicionális elemzés második pontja – mely szerint az az egyik feltétele annak, hogy elmondhassuk S -ről, hogy képes lett volna végrehajtani egy aktuálisan nem végrehajtott A cselekedetet t időpontban, hogy nem változott meg A végrehajtására vonatkozó képességében t -kor – ördögi kört rejt. Ezt a kikötést egyébként Huoranszki azért tartja szükségesnek, hogy kikerülje az olyan – a kondicionális elemzés eredeti formájában logikailag lehetséges – helyzeteket, melyekben az ágens azért, hogy A megtétele mellett dönt, elveszíti az erre irányuló képességét.¹⁴ Gondoljunk például arra, hogy egy démoni lény valamilyen apró szerkezetet épít valakinek az agyába, melynek segítségével lebéníthatja, ha neki

nem tetsző döntést készülne hozni.¹⁵ A (2) kikötés lehetővé teszi, hogy ilyen esetekben azt mondjuk, hogy a bénító chip aktiválása megvonta A megtételének képességét az ágenstől. Azonban Bács szerint ha alaposabban megvizsgáljuk, hogy mit jelent az, ha S megváltozik A megtételének képességében t -kor, ördögien körkörössnek fogjuk találni. A következő formára hozza ezt a kikötést:

S megváltozik A megtételének képességében t -kor akkor és csak akkor, ha (i') S rendelkezett A megtételének képességével t előtt, de nem rendelkezik már vele t -kor, vagy (ii') S nem rendelkezett A megtételének képességével t előtt, de rendelkezik már vele t -kor.¹⁶

Mivel (i') és (ii') diszjunkciója képezi a feltételt, ahhoz, hogy S képes legyen A megtételére, arra van szükség, hogy mindkét állítás hamis legyen. (i') és (ii') részei azonban konjunkcióban vannak, tehát elég, ha mindkét állításnak csak egy-egy eleme hamis. A két állítás első része nem lehet egyszerre hamis, mivel ez ellentmondás lenne. Második részük szintén nem lehet egyszerre hamis, tehát két lehetőség marad: vagy (i') első és (ii') második fele hamis, vagy fordítva. Az első eset szerint S soha nem is rendelkezett A megtételének képességével, így ezt nyugodtan kizárhatjuk mint az A megtételére vonatkozó képesség feltételét. Marad tehát a második eset, melyre Bács a következőképpen fogalmazza át Huoranszki elemzésének (2) feltételét:

(2') S rendelkezett A megtételének képességével t előtt, és S rendelkezik vele t -kor.¹⁷

¹² Lásd Bács 2012, Huoranszki 2013, Bács 2013.

¹³ Bács 2012. 312.

¹⁴ Huoranszki 2011. 64.

¹⁵ Lehrer 1982. 44.

¹⁶ Bács 2012. 312.

¹⁷ Bács 2012. 312.

Bács szerint azonban ezzel tulajdonképpen Huoranszki azt a választ adja arra a kérdésre, hogy mit jelent képesnek lenni *A* megtételére, hogy egyebek mellett képesnek lenni rá *t*-kor és egy korábbi időpontban, ami egyáltalán nem informatív. Szerinte Huoranszki elemzése végső soron erre az ördögien körkörös formára redukálódik:

S képes *A*-ra *t*-kor akkor és csak akkor, ha *S* *A*-t tenné *t*-kor, ha *S* úgy döntene, és..., és *S* képes *A*-ra *t*-kor.¹⁸

Huoranszki válasza: Huoranszki nem lát semmi ördögöt, sem körkört az elemzése második pontjában. Nem ért egyet azzal, hogy mivel az elemzésben hivatkozik az elemzett képességre, csak akkor azonosíthatjuk ezt az elemzés segítségével, ha már ismerjük. Ennek bemutatására azt a találos kérdést teszi fel az olvasónak, hogy egy tárgy mely *T* tulajdonságára utal a következő feltételes állítás:

Bizonyos idő után feloldódik, ha (1) előtte vízbe tettük, és ha (2) a vizsgált *T* tulajdonsága nem változik meg mindaddig, amíg fel nem oldódott.¹⁹

Egyértelmű, hogy a kérdéses *T* tulajdonság a vízben oldhatóság képességjellegű vagy diszpozíciós tulajdonsága. Ennek megértéséhez pedig egyáltalán nem kell előre tudnunk, hogy mi a *T* tulajdonság, sőt még azt sem kell feltételeznünk, hogy bármely tárgy rendelkezik vele. Tehát az aktuálisan végre nem hajtott cselekvések végrehajtásának képességére vonatkozó kondicionális elemzése – mely egyébként D. H. Mellor diszpozicionális tulajdonsá-

gokra vonatkozó elemzésének²⁰ kiterjesztése – nem lehet tartalmatlan. Hangsúlyozza továbbá azt is, hogy elemzésének az a lényege, hogy egy képességjellegű tulajdonságot bizonyos események segítségével azonosítson. A (2) feltételben valóban szerepel a kérdéses tulajdonság, azonban a feltétel nem *S* tulajdonság *birtoklását* tételezi fel, hanem egy *esemény* meg nem történtét. Tehát az elemzésben nincsen semmi ördögi, de még körkörös sem.

Bács reakciója: Szerinte Huoranszki nem cáfolta érdemben ellenvetéseit. Úgy gondolja, hogy a szerző által felhozott találos kérdés nem analóg azzal, amit ellenvetésében állít, és inkább így kellene szólnia:

[A] tárgy, amely rendelkezik vele, bizonyos idő után feloldódik, ha előtte vízbe tettük, és *T*.²¹

Bács szerint az erre adott válasz feltételezi *T* előzetes ismeretét, és nem is vágthatjuk rá, hogy *T* bizonyára a vízben oldhatóság, mivel az első feltétel még nem a teljes definíció. Továbbra is a saját elemzését tartja helyesnek, és azzal érvel emellett, hogy bár a változás valóban esemény és nem állapot, mégis leírható úgy, mint egy tulajdonság birtoklása egy időpontban és nem birtoklása egy másik időpontban.

Bács második ellenvetése: Ezzel az ellenvetésével, melyet Huoranszki szupervenienencia érvnek nevez, Bács arra mutat rá, hogy szerinte a kondicionális elemzés harmadik pontja aláássa az elemzés kompatibilista voltát. A harmadik pont (hasonlóan Moore elemzésének második pontjához) azon sztenderd ellenvetés ellen irányul, hogy ha az ágens nem dönthetett volna másképp (a világ és az ennek részét képező agyi folyamatainak determinisztikus volta miatt), akkor nem is cseleked-

¹⁸ Bács 2012. 312.

¹⁹ Huoranszki 2013.

²⁰ Lásd Mellor 2000.

²¹ Bács 2013.

hetett volna másképp. Ebben az esetben változatlanul igaz az elemzés első pontja, miszerint az illető cselekedhetett volna másképp, amennyiben másképp dönt, de mivel az is igaz, hogy nem dönthetett volna másképp, végső soron nem rendelkezik a másképp cselekvés képességével.

Moore abban a kondicionális formában ragadja meg a döntési képességet is, hogy „*S* másképp döntött volna, ha úgy döntött volna, hogy másképp dönt”. Huoranszki szerint azonban ez a forma végtelen regresszust eredményez,²² mivel a másképp cselekvési képességünket a döntési képességünkhöz köti, a döntési képességünket azonban egy másik döntési képességhez. El kell döntenünk, hogy hogyan döntünk, de ha ezt a képességet is meg akarjuk alapozni, akkor egy következő döntési képességhez jutunk: arról is döntenünk kell, hogy hogyan döntünk arról, hogy hogyan döntsünk és így tovább.

Huoranszki a végtelen regresszus elkerülése végett primitív képességnek tekint a döntés képességét, mint például a víz oldhatóságát; egyfajta fundamentális létezőnek, mely nem redukálható tovább más entitásokra, azonban melyre redukálhatóak más entitások (például tulajdonságok vagy modalitások).²³ Bács szerint azonban ez aláássa az elmélet kompatibilitizmusát. Nem érti, hogy miért lenne más a helyzet a másképp döntés képességével, mint a másképp cselekvés képességével. Elvégre a döntés mentális aktusa szintén fizikai (agyi) eseményeken szuperveniál, és ha feltételezzük, hogy mondjuk a valami megtétele melletti és elleni döntéshez különböző agyi folyamatok tartoznak, akkor ugyanúgy nem dönthetünk másképp, ahogy nem is cselekedhetünk másképp, mivel az agyunk jelenbeli (fizikai) állapota meghatározza, hogy a következő pillanat

ban milyen állapotban lesz. Tehát Bács szerint Huoranszki kondicionális elemzése nem kompatibilis a determinizmussal, és így a szabad akarat, amelyet meghatároz a segítségével, szintén nem lesz az.

Huoranszki válasza: Megjegyzi, hogy az elemzése nem tesz említést az alternatív döntés képességéről; mindössze azt köti ki, hogy képesek vagyunk döntést hozni cselekedetek végrehajtásáról. Hogy ez milyen értelemben feltételezi az alternatívákat, az egy másik kérdés. Bács érveit nem tartja konkluzívnak, mivel nem a kondicionális elemzéssel érvel a determinizmus és a szabad akarat kompatibilitása mellett, hanem azzal, hogy a képességek hiányának tulajdonítása nem zárt a logikai következmények tekintetében. Ha a képességek hiányának tulajdonítása zárt lenne a logikai következmények tekintetében, az azt jelentené, hogy amennyiben igaz a determinizmus, egyáltalán semmilyen eseményt sem tudunk szándékosan befolyásolni, mivel minden esemény olyasvalaminek a következménye (a múlt eseményei és a fizika törvényei), amit nem tudunk befolyásolni. Ez viszont ellentmond intuícióinknak, mivel a befolyásolható és befolyásolhatatlan eseményeket akkor is meg kell tudnunk különböztetni, ha igaz a determinizmus.

Gondoljunk például egy bírósági tárgyalásra; joggal mondhatjuk, hogy a bíró döntése befolyásolhatja a tárgyalás kimenetelét, a vádlotté viszont nem. Huoranszki értelmezésében a vádlott nem is rendelkezik döntési képességgel ebben a helyzetben, mivel szerinte csak olyasmiről dönthetünk, amit képesek vagyunk véghezvinni.²⁴ Ha a vádlott „eldöntené”, hogy ártatlan lesz, az körülbelül olyan lenne, mintha a réten futkosva és a karjaival csapkodva „eldöntené”, hogy ő most repülni fog. Ez nyilvánvalóan különbözik attól, amikor egy madár eldönti,

²² Huoranszki 2012. 56.

²³ Huoranszki 2011. 33.

²⁴ Huoranszki 2011. 53.

hogy ő most repülni fog, majd végrehajt egy jól ismert mozdulatsort, és felemelkedik a földről, még ha egy determinisztikus világban a madár nem is rendelkezik valós alternatívával.

Huoranszki szerint léteznek olyan nem-determinisztikus képességek, melyek gyakorlása lényegileg megköveteli az alternatívákat. Amikor például egy érmét feldobunk, akkor függetlenül attól, hogy a világ múltbeli állapota és a fizika törvényei meghatározzák-e, hogy melyik oldalára esik, elmondhatjuk erről az eseményről, hogy az eredménye vagy fej, vagy írás lesz. Szerinte a szupervenienca önmagában nem szolgál érvként képességeink determinisztikus volta mellett, még egy globális szempontból determinisztikus világban sem; a kompatibilizmusra vonatkozó kérdés ezen a ponton kezdődik, nem itt ér véget.²⁵ Úgy gondolja, hogy a felelős cselekvés vizsgálatához a cselekvő képességeit kell vizsgálni, és nem a világ jelenbeli állapotának viszonyát a távoli múlthoz. Elutasítja az inkompatibilizmus azon következményét, hogy az erkölcsi felelősség lehetőségére vonatkozó kérdés egy fizikai kísérlet vagy számítás alapján fog eldőlni.

Bács reakciója: Bács szerint Huoranszki ellenérvei nem semlegesítik szupervenienca-érvét. Különösnek találja, hogy egy determinisztikus világban indeterminisztikus képességek létezzenek. A döntési képesség indeterminisztikus voltát úgy értelmezi, hogy „az egyén akkor is dönthetett volna másképp *adott múlt és törvények mellett*, ha adott múlt és törvények mellett úgy döntött, ahogy döntött, és ha döntése a múlton és a törvényeken szupervenial”. Nem látja, hogy miben nyilvánulna meg a pénzérme azon képessége, hogy írást is eredményezhet egy determinisztikus világban, hiszen valahányszor „visszapörgetjük” az időt, mindig fej lesz a dobás eredménye. Sze-

rinte ha megnyilvánulna a pénzérme azon képessége, hogy azonos múlt és fizikai törvények mellett a másik oldalára esne, akkor az adott világ nem lenne determinisztikus. Az ő szavaival élve: „[h]iába nem-determinált a mentális döntés, ha a bázisául szolgáló idegi, agyi esemény és a kiváltott fizikai viselkedés az.”²⁶

Összefoglalás: Meglátásom szerint Bács ellenvetései nem cáfolják Huoranszki kondicionális elemzését. Első ellenvetése csak akkor érvényes, ha elfogadjuk az arról adott értelmezését, hogy mit jelent nem elveszíteni egy képességet. Szerinte az időbeli komponens – melyet az elveszít szó fejez ki – redukálható arra a semmitmondó kikötésre, hogy „rendelkezik az adott képességgel”. Úgy látom azonban, hogy ez a redukció jelentésvesztéssel jár: többet jelent továbbra is rendelkezni valamivel, mint pusztán rendelkezni vele, és Huoranszki kikötése épp erre a többletre vonatkozik.

Bács második ellenvetését erősebbnek, de szintén inkonkluzívnak látom. Tulajdonképpen azokat az intuíciókat önti újra formába, melyeket a konzekvencia argumentum, és így a kérdés az, hogy elfogadjuk-e ezeket. Meglátásom szerint Bács és Huoranszki nézeteltérése végső soron arra vezethető vissza, hogy – bár abban egyikük sem kételkedik, hogy egy determinisztikus világban csak egyféle valóság kimenetele lehet egy adott döntéshelyzetnek – mit tartanak a „dönthetett volna másképp” kontrafaktuális kijelentés helyes értelmezésének.

Huoranszki szerint továbbra is az adott ágensről lenne szó abban a kontrafaktuális helyzetben, melyben az illető másképp dönt, az ehhez szükséges fizikai különbségektől függetlenül. Ezt azzal indokolja, hogy a döntés aktusához hozzátartozik, hogy több választásunk is van. Tehát még

²⁵ Huoranszki 2013.

²⁶ Bács 2013.

ha azok a fizikai események, melyekből tulajdonképpen összeáll a döntésnek nevezett esemény, determinisztikusak is, maga a döntés indeterminisztikus abban az értelemben, hogy az a kontrafaktuális ágens, akinek agyi állapota a másképp-döntéshez szükséges mértékben különbözik az aktuálisétól, tekinthető ugyanazon ágens egy kontrafaktuális változatának. Eszerint a „dönthetett volna másképp” helyes értelmezése valami ilyesmi: *van olyan lehetséges világ, amelyben másképp döntött volna.* Gondoljunk például egy olyan világra, mely mindenben azonos az aktuálissal, kivéve azt, hogy a döntés előtt telefonon felhívja valaki az ágens, és megkéri, hogy egy filozófiai érv kedvéért döntsön másképp. Bács szerint ezzel szemben a világ és nem az ágens lehetséges kontrafaktuális változatai a mérvadóak, és a „dönthetett volna másképp” mondatról adott elemzése valami ilyesmi: *ennek a világnak a története alakulhatott volna úgy, hogy másképp dönt.*

Tehát a kérdés végső soron az, hogy melyik értelmezési módot fogadjuk el helyesnek. Ha Huoranszkiét, akkor Bács ellenvetései hatástalanok, akárcsak a konzekvencia argumentum. Ha Bácsét, akkor helyes a konzekvencia argumentum, és Huoranszki kondicionális elemzése helytelen. Azonban fontosnak tartom megjegyezni, hogy Bács értelmezéséből az is következik, hogy egy determinisztikus világról egyáltalán nem tehetünk kontrafaktuális állításokat. Ugyanis ha bármilyen létjogosultságot adna a kontrafaktuálisoknak, Huoranszkinak csak annyit kellene állítania, hogy a másképp cselekvés képességének kondicionális elemzéséhez épp ez a fajta kontrafaktuális szükséges.

III. EGY TOVÁBBI ELLENVETÉS

A következőkben egy ellenvetést fogok megfogalmazni Huoranszkinak a szándé-

kos cselekvés szükséges feltételeiről adott leírása ellen.²⁷ Nézete szerint „[v]annak bizonyos tettek [...], melyekről csak az mondhatja, hogy szándékosan tette, aki rendelkezik a megfelelő készséggel, még ha a siker valószínűsége igen alacsony is”.²⁸ Azonban ezt a fajta szándékosságot elkülöníti az erkölcsi felelősséghez szükséges befolyástól (control): ha tudom magamról, hogy nagyon rosszul célzok, de azért rálövök valakire egy puskával (akár abban a reményben, hogy úgyszem fogom eltalálni), és ezzel a halálát okozom, akkor ezért erkölcsileg felelős vagyok, még ha nem is mondhatom, hogy szándékosan lőttem le.

Huoranszki hangsúlyozza, hogy bár egy készség meglétének szükséges feltétele lehet, hogy az ágens megbízhatóan nagy valószínűséggel legyen képes végrehajtani az adott cselekvést, ez a megbízhatóság nem statisztikai; nem pusztán annyiról van szó, hogy ha valamit nagyobb valószínűséggel hajtok végre sikeresen, akkor képes vagyok rá.²⁹ Szerinte a különbség elsősorban az, hogy aki nem képes valamire, az ugyan végrehajthatja sikeresen az adott dolgot, de ez pusztán véletlen, akárcsak az, amikor a megfelelő készséggel rendelkező embernek nem sikerül végrehajtania az adott cselekvést. Az előbbi esetre azt hozza fel példának, hogy csak az tud szándékosan gölt löni szögletből, aki rendelkezik a megfelelő készséggel, az utóbbira pedig azt, hogy a legjobb zongoristák is elhibáznak néha egy hangot.³⁰ A készség meglétének feltétele tehát a megbízható végrehajtás, amely azonban meglátásom szerint paradoxonhoz vezet.

Képzeljünk el egy futballmeccset, melyen az egyik csapat játékosai átlagosan két méter magasak, míg a másikéi átlago-

²⁷ Huoranszki 2011. 43.

²⁸ Huoranszki 2011. 91.

²⁹ Huoranszki 2011. 90.

³⁰ Huoranszki 2011. 90

san másfél méter magasak. Furcsa helyzet, de kétségtelenül lehetséges. A meccs utolsó percében járunk, az állás döntetlen, és az alacsony csapat következik egy szöglettel. Muszáj gólt lőniük, különben kiesnek, hosszabbításra pedig nincs mód. Az alacsony csapatból előáll az a játékos, aki a legpontosabban tud lőni. Tudja, hogy ha beadja a labdát a kapu elé, akkor teljesen esélytelen, hogy alacsony csapattársaihoz kerüljön. Csak egyetlen módon mentheti meg a meccset: ha szögletből gólt lő. Még soha nem csinált ilyet, nem is gyakorolta, úgyhogy igen alacsonyra becsüli a siker esélyeit, de mivel nincs más lehetőség, muszáj megpróbálnia. Dacára a rá nehezedő hatalmas felelősségnek és a valószínű kudarnak, minden ügyességét összeszedve, a tőle telhető legpontosabb mozdulattal ellövi a labdát.

Ha a képzeletbeli focistánk sikerrel belőné a gólt szögletből, vajon tényleg azt kellene állítanunk róla, hogy nem szándékosan tette? Véleményem szerint nem. Elképzelhetjük, hogy korábban egyszer már véletlenül sikerült szögletből gólt lőnie, de ebben az esetben más lett volna a szándéka; mondjuk, középre akarta volna beadni a labdát, de megcsúszott, és ezért más szögben találta el. Meg kell tudnunk különböztetni a két helyzetet, és úgy gondolom, hogy erre egyedül a szándékosság fogalma alkalmas: az első esetben a focista azért rúgta meg a labdát, hogy x eseményt idézze elő, és ez így is lett, míg a másik esetben y esemény előidézésének szándékával rúgta meg a labdát, de az eredmény x lett. Ez alapján a következő definíciót javaslom arra, hogy egy esemény (például javas gól) szándékos.

Egy esemény akkor szándékos, ha (1) az ágens végrehajtott egy cselekvést azzal a céllal, hogy az esemény megtörténjen, és (2) az esemény megtörténtét ez a cselekedet okozta.

Huoranszki ezek mellett egy további feltevést is hozzárendel a szándékossághoz: a megfelelő készség (jelen esetben a szögletből góllövés) birtoklását, amit a megbízható végrehajtáshoz köt. Amikor valaki szert szeretne tenni egy készségre, rendszerint elkezd gyakorolni az adott cselekvést, azaz újra és újra megpróbálja. Huoranszki gondolatmenete szerint lennie kell egy pontnak a gyakorlás során, amikortól fennáll a megbízható végrehajtás, és a készség birtokába kerülünk. Azonban ha meg akarjuk határozni ezt a szükséges minimumot, Szoritész kupac-paradoxonjához hasonló helyzetbe kerülünk: hányszor kell sikeresen végrehajtania az alacsony focistának a szögletgólt, hogy azt mondhasa, hogy rendelkezik a megfelelő készséggel? Véleményem szerint erre a kérdésre csak ad hoc válaszok adhatóak. És van egy további probléma is az elképzeléssel: aligha beszélhetünk a szögletből gólt lövés gyakorlásáról olyanok esetében, akik nem képesek ennek szándékos végrehajtására, márpedig Huoranszki szerint a készség megszerzése előtt ez a helyzet. Viselkedésüket legfeljebb kísérletező rugdalódzásként és nem a szögletből gólt lövés gyakorlásaként határozhatjuk meg. Ha pedig pusztán véletlen, amikor ennek során bemegy a labda a kapuba, akkor nem világos, hogy ez miért járulna hozzá jobban a készség megszerzéséhez, mint az, hogy hányszor pattan, miután földet ér.

Mindebből azt a következtetést vonom le, hogy Huoranszki a készségekről adott leírása nem tartható. Vele ellentétben úgy gondolom, hogy mindenki, aki érti, hogy mit jelent szögletből gólt lőni – tehát képes ezt célként kitűzni –, és rendelkezik az ennek megvalósításához szükséges fizikai adottságokkal, rendelkezik a szögletből gólt rúgás készségével, melynek mértékét gyakorlással növelheti. Ha valaki megbízhatóan képes végrehajtani valamit, az annyit tesz, hogy az adott készséggel

nagyobb mértékben rendelkezik, mint az, aki megbízhatatlanul. A készség megléte tehát az általam javasolt értelemben is szükséges a szándékos cselekvéshez, azonban ha teljesül az (1) és (2) feltétel, az már előfeltételezi ezt, tehát felesleges külön megemlíteni.

IRODALOM

- Bács Gábor 2012. Ferenc Houranszki: Freedom of the Will A Conditional Analysis. *BUKSZ*, 24/3-4. 307–314.
- Bács Gábor 2013 (megjelenés alatt). Válasz Huoranszki Ferencnek. *BUKSZ*, 25/1. 9–10.
- Hume, David 1978. *A Treatise of Human Nature*. Oxford, Oxford University Press.
- Huoranszki Ferenc 2011. *Freedom of the Will*. New York, Routledge.
- Huoranszki Ferenc 2013 (megjelenés alatt). Válasz Bács Gábor ellenvetéseire. *BUKSZ*, 25/1. 6–9.
- Lehrer, Keith 1982. Cans without Ifs. In Gary Watson (szerk.) *Free Will*. Oxford, Oxford University Press. 41–45.
- Mellor, David Hugh 2000. The Semantics and Ontology of Dispositions. *Mind* 109, 1–28.
- Moore, George Edward 1912. *Ethics*. New York, Henry Holt.
- Van Inwagen, Peter 1983. *An Essay on Free Will*. Clarendon Press, Oxford.

A rejtőzködő és előbukkanó én

Sümege István: *Alanyi filozófia. Irodalmi-bölcseleti írások*
Szombathely, Savaria University Press 2011. 319 oldal

Friedrich Nietzsche egy korai munkájában bemutatja az ideális olvasót, aki képes a sorok között olvasni, aki nem felejtette el, hogy miként kell olvasás közben gondolkodni: aki mindezt nem azért teszi, hogy aztán recenziót írjon, hanem tékozló módon csupán a gondolkodás kedvéért (vö. Friedrich Nietzsche: *Művelődési intézményeink jövőjéről*. Fordította Óvári Csaba. Máriabesnyő, Attraktor 2011. 10). Talán nem távolodunk el nagyon az igazságtól, ha a nietzschei értelemben vett jó könyvvel szemben hasonló elvárásokat támasztunk: fontos, hogy az ilyen munka a könnyen rekonstruálható exoterikus jelentés túl további mélységeket rejtjen magában, amelyek hosszan tartó kontemplációra csábítják az olvasót. Sümege István *Alanyi filozófia* című tanulmánykötete pontosan ilyen mű, hiszen mind a könyv felépítése, mind annak felvetései átvezetnek minket egy összetett, nem könnyen tematizálható, ám annál jelentősebb problémahálózathoz. Ami az olvasó számára erénynek tűnik, az a recenzens számára akadályként jelenik meg; mivel a kötet a megszokott megközelítések felőli *kimondhatatlan* megszólaltatására tesz kísérleteket, ezért nehezen lehet rekonstruálni a könyv voltaképpeni tartalmát. Ezt a nehézséget a narrátori fellépés teszi kevésbé súlyossá.

A szerző a könyvhöz írott előszavában összefoglalja a kötet keletkezéstörténetét, és megjelöli az egyes szövegek háttérben álló mögöttes kérdésfelvetéseket. E két gesztus egyike sem tekinthető feleslegesnek, sőt talán azt is mondhatnánk, hogy az előszónak ez a két egymással összefonódó feladata adja meg a könyv jelentőségét. A szövegek származásának és összetartozásának hitelesítése azért szükséges eljárás, mivel a kötetben közölt írások korábban már megjelentek valahol máshol is, illetve mert azok első pillantásra tematikusan szétartónak tűnnek. Az előszó, az utószó, a különböző betoldások és átírások mind a könyv kohézióját szolgálják, ami nem lehetne sikeres, amennyiben a kötet nem rendelkezne egységes háttérrel. Sümege István egy korábbi munkája célkitűzéseit fedezi fel jelen könyve rejtett csomópontjaiban: a szolipszizmus életfilozófiai problémáját, a kontingencia és a transzcendencia feszültségének kérdését, valamint a nem-diszkurzív filozófiai gondolkodásmód lehetőségét (11–12). Az előszóból az is kiderül, hogy a szerző egykor egy monografikus igényű kötetet kívánt írni a rejtőzködő én jelenségéről, végül letett róla, ám ez a kötet megvalósította az elejtett tervezet lényegi programját (9–10). Ez az információ megerősíti azt az olvasói benyomást, hogy jelen munka nem egyszerű kompiláció,

hanem a kötet a bevettnek nevezhető filozófiai írásmód alternatívája kíván lenni. A könyv egységességéről az olvasó maga is könnyen meggyőződhet: míg az egyes tanulmányok, esszék, dialógusok konkrét, látszólag véletlenszerű kérdéseket járnak körül mindig egy bizonyos aspektusból, addig a kötet maga példát állít a szerző számára kedves hálózatos írásmódra. Az *Alanyi filozófia* legnagyobb érdeme feltehetően ebben a gesztusban keresendő: a kontingensből konzisztensst alkot, miközben formailag is megvalósítja, s ezáltal hitelesíti a kifejtett vagy jelzett gondolatokat.

A kötet első, *A rejtőzködő én* című tanulmánya rögzíti a szerző koncepciójának sajátos szubjektumát. Alapvetően Descartes és Berkeley szövegeit járja körül, miközben kimutatja náluk az én érzékelhetőségének és kommunikálhatóságának anomáliáit. A szerző a zavarok mögött egy öntudatlan világpercepció, a szolipszista életérzés körvonalait fedezi fel, amelyet Descartes és Berkeley a számukra rendelkezésre álló fogalmakkal nem tudtak „koherensen artikulálni” (32–33). Az elmentmondások feloldhatóságát kutatva, a filozófiatörténeti keret mögül aztán előtűnnek a rejtőzködő énnel a szerző által képviselt kontúrjai, amelyek a könyv olvasása során, hála a sokféle perspektívának, egyre világosabban állnak előttünk. Ez a szubjektum-koncepció nem mellékesen szimbolikusan is megjelenik a szellemes borítón, az ablakon kikukucsáló kőfaragó mester alakjában, amelyre a szerző maga is felhívja a figyelmet (11). Hozzá kell tenni, hogy amennyire elrejtőző, legalább annyira előtűnő is ez a kitekintő szubjektum, és ez igaz a szerzői szubjektumra is. A kötet kohéziós erejét adó textuális implantátumok folyamatosan reflektálnak a szöveg egészének összefüggéseire, a könyv narrátora időről időre felhívja a figyelmet a kapcsolódási pontokra. Ez a permanens felbukkanás azonban a könyv egyik ér-

nyének tudható be, mivel egy forma-problémát (is) boncolgató mű esetében az ilyen szintű önreflexió szükségesnek tűnik ahhoz, hogy maga a szöveg több legyen egy mimetikus poétikus eljárásnál. Ez a mozzanat szimmetrikus egyezést mutat a szerző által körvonalazott, művészeti alkotásokat értelmező módszerrel, a filozófiai kritikával, amely átvezet minket a következő szöveghez.

Az epoché művészete és a művészet mint epoché című darab explicite is foglalkozik a könyvet uraló formaproblémával. Sümegezi az epoché husserli fogalmából kiindulva, annak jelentését mindinkább szélesítve eljut a fogalom olyan csupasz értelméig, amely alkalmasnak tűnik a műalkotások filozófiai paradigmaértékének felmutatására (47–49). Szemben a kötetben más tekintetben hangsúlyos szerepet kapó Ottlik Géza álláspontjával, miszerint a művészet és a kritika produktív szimbiózisa értelmesen nem elgondolható, a szerző amellett érvel nagy meggyőzőerővel, hogy „a művészet gondoskodásának eredményeként szárba szökkenő mag csakis valamilyen kritika által aratható le” (50). Ez a filozófiai kritikának nevezett módszer vagy aktivitás az előbbi értelemben vett epoché megvalósítására törekszik. A szöveg hátralevő részében a szerző ennek a tevékenységnek négy nagyobb stratégiáját, és ezeken belül több szempontját, megközelítését különönbözteti meg. Elsőként a filozófia és a művészet kölcsönhatásával (az „érzéki és kategoriális szintézise”) foglalkozik, megvizsgálva azt, hogy milyen esetekben lehet termékeny ez a fajta együttműködés. Van, hogy irodalmi alkotások vagy filozófiai teóriák feldolgozásához elengedhetetlenül szükséges a másik területen való jártasság, de akkor is termékenynek bizonyulhat az együttműködés, ha új tapasztalatok és fogalmak megszólaltatása a cél (52–53). Egy a megszokottól eltérő kategóriaháló rávetítése az adott műalkotásra, illetve a

megkövült fogalmak irodalmi művek általi felélénkítése, újra érzékvé tétele szintén hasznos lehet. A filozófiai kritika alkalmas lehet arra is, hogy kitágítsa a filozófia határait (második stratégia): ezt oly módon éri el, hogy megpróbálja kiaknázni az irodalmi művekben rejlő filozofikus bölcsességet (55). Sümegi István a harmadik stratégiát az idegen megközelíthetőségében látja meg. Heidegger dolog fogalma révén és *A Buddenbrook ház* példáján mutatja be, hogy a műalkotások filozófiai interpretációja mennyiben tudja az idegent számunkra megközelíthetővé tenni úgy, hogy az közben megőrzi sajátos jellegét is (56–58). A filozófiai kritika alkalmas lehet arra is, hogy kikísérletezzon alternatív gondolkodásmódokat (negyedik stratégia). Anélkül, hogy elvitatnánk a többi megközelítés erőnyeit, talán ez bizonyulhat a legérdekesebb útnak. A szerző e tendencia kapcsán három modellt említ meg: a narratív, a képi és a hálózatos gondolkodást. Lényegre törő pontossággal adja meg a három típus főbb jellemzőit, kiemelve az azokban rejlő értelmezői lehetőségeket; például a hálózatos gondolkodás működtetése termékenynek bizonyulhat Ottlik vagy Nietzsche szövegeinek interpretálásakor (60–61).

Az eddigieket három, kifejezetten Ottlik Géza munkásságával foglalkozó szöveg követi. Az *Utánaszámolás* című írás műfaját tekintve recenzió, amelyben a szerző Jakus Ildikó és Hévízi Ottó *Ottlik-veduta* című könyvét ismerteti, elemzi és bírálja. A mű érdemeinek elismerése mellett vitába száll a könyvben szereplő értelmezéssel, és ahogyan arra a recenzió címe is utal, leellenőrzi az abban alkalmazott kalkulus helyességét. Az olvasatot igen sok szöveghelyre alkalmazza, és igyekszik kimutatni annak helyenkénti túlzott merészségét. A *Képirás* című részben abból a problémából indul ki, hogy a festészethez nem értő Ottlik miért helyez akkora hangsúlyt

írásaiban a képiségre. Ottlik elméleti-poétikai és szépirodalmi alkotásait gondosan elemezve mutatja ki, hogy mennyiben és milyen módon lehet a kép (és a festő alakja) paradigmaértékű a szerző számára. A szövegben megvalósulni láthatjuk a filozófiai kritika bizonyos korábban megjelölt lehetőségeit, és ugyanez igaz a következő, *Kalandos hajózás az epika rejtélyes vizein* című írásra is. A *Buda* kérdéses műfajiságából kiindulva azt vizsgálja meg, hogy mennyiben rejtőztek filozófiai célkitűzések Ottlik szépírói munkásságában. Az életművet formai kíséreltek sorozataként mutatja be (ismét figyelembe véve az írói önértelmezéseket is), amelyek kitérőkön és elhagyott zsákutcákon át vezetnek el a *Buda* komplex formai megoldásaiig. Újabb szemléltető adalékokat kapunk a kritikai filozófia természetéről, amikor a szerző összeveti az imént jelzett folyamatot Vajda Mihály Ottlikéval ellentétes irányú, de ahhoz hasonlóan határátlépő formai kísérelteivel (155–161).

A kötet következő nagyobb szakasza az eddigiekben pedzegetett kérdések interperszonális, társadalmi dimenzióját járja körül. Az alapvetően Hannah Arendt gondolkodás-konceptióját interpretáló *Metafizika és politika között* című írás továbbviszi *A rejtőzködő énben* megfogalmazott problémát: a gondolkodó én maga valamilyen módon mindig elgondolhatatlan (166). Az elegánsan felépített tanulmány amellet, hogy körbejárja Arendt majd' minden fontosabb témáját (a vita activa igazi jelentése és jelentősége, a forradalom paradigmaértéke stb.), sokban árnyalja a szerző rejtőzködő énről vallott elképzelését. Bár a szöveg Arendt gondolkodói hozzáállása miatt néhol ellentétbe kerül a korábbi írással, a kötet koncepcióját szem előtt tartva az olvasó képes tájékozódni az egyes álláspontok között. A *Szókratész és Thraszümakhosz Budapesten* című dialógus az *Állam* releváns szakaszának értelmezése, aktualizálása és

továbbgondolása. A kerettörténet szerint a címszereplők, a Platón-mű modernizált alakmásai, a Gellérthegy oldalában (évszázadokkal korábbi vitájukat felidézve) egymásra ismernek, és újabb eszmecserébe kezdenek. Az álláspontok, talán az új kontextusnak köszönhetően, azóta közeledtek egymáshoz; a Budapesten zajló beszélgetés középpontjában a transzcendencia paradox státusza, illetve az immanens szemlélet túlságának veszélye áll. Korunk filozófiai kihívásai éppúgy szóhoz jutnak a dialógusban, mint a közelmúlt társadalmi változásai és politikai eseményei. A szöveg eleinte ügyesen fenntartja a karakterekben megjelenő platóni vonatkozások, modern szubjektumtípusok és a konkrét kortárs személyekre való utalások játékát és komplexitását, ám a dialógus vége felé az egyre direkter célzatosság és a szcenírozás fokozódó pontossága már a rejtvényfejtés műveletére kényszeríti az olvasót. A „Válság” és „apokalipszis” című írás a krízis nagyon is aktuális kérdésével foglalkozik, melyben a szerző megkülönbözteti a válságról való gondolkodás két szintjét: a közgazdaságit és a társadalomkritikait (239). Értelemszerűen utóbbit elemzi behatóbban; miközben megvizsgálja, hogy mennyiben hatja át gondolkodásunkat a válságközpontúság, és ennek milyen következményei vannak, felveti azt a kérdést is, hogy ha megszabadulunk lineáris időszemléletünkől, nem veszünk-e el minden olyan értéket, amely megóv minket attól, hogy a nietzschei értelemben vett utolsó emberekké váljunk (249–250).

Az *Ős Kaján és Dionüszosz* című tanulmány Ady versét Nietzsche felől próbálja értelmezni. A közvetlen hatás lehetőségeit végigvéve, mérlegelve, majd zárójellel nem egy filológiai intenciójú elemzésbe, hanem egy filozófiai-kritikai eljárásba konkludál a szöveg. Az *Ős Kaján*t hagyományosan sátáni alakként azonosító értelmezésekkel szemben a szerző végiggon-

dolja azt a lehetőséget, hogy a szereplőben a nietzschei Dionüszosz attribútumai fedezhetőek fel. A precíz elemzés során világgossá teszi, hogy nem a hagyományos értelmezések lecserélésére, hanem csak kiegészítésére tartja alkalmasnak interpretációját. A következő, dialógus jellegű szöveg szintén egy irodalmi alkotás értelmezését adja: Thomas Mann *Friedemann úr, a törpe* című írásával foglalkozik. Az aprólékos interpretáció a mű ellentmondásosnak tűnő mozzanataiból kiindulva állít fel egy pszichológiailag nagyon is valószínű megközelítést, amely az identitás hirtelen átalakulásának lehetőségére támaszkodik. Az *Épi(dia)lógos* című befejező szakasz az én kettősségének gondolatával próbál meg még egyszer elszámolni, és közben jelzi az egyes szövegek lehetséges kapcsolódási pontjait, felvázolva a háttérben álló gondolatvilág néhány csomópontját.

Sümege István könyvét látszólagos széttagoltsága ellenére nagyfokú következetesség jellemzi, amelynek köszönhetően a kötet saját példájával is alátámasztja azt a szövegekben megjelenő meglátást, hogy a hálózatos gondolkodás produktumai nem kevésbé akkurátusak, mint a hagyományos, lineáris értekező írások. Ez az összeszedettség és precizitás a kötetben több módon is megnyilvánul. Egyrészt a szerző nemcsak az elemzett művek állításait kezeli kritikusan, hanem saját elképzelései esetében is pedáns módon végigveszi a következményeket. Sorozatosan jelzi, ha ráakad egy-egy olyan tényezőre, amely ellentmond saját elméletének, nem hallgatja el az értelmezése számára esetleg zavarba ejtő mozzanatokat; erre példaként lehet felhozni a szerző Mann-elemzés kapcsán tett önironikus megjegyzését, miszerint az interpretáció során éppen a korábban bíralt Hévízi Ottó-féle módszert alkalmazza ő is (289). Másrészt a gondos hozzáállás megnyilvánul a szerző és a kötet egészének viszonyában is. Azon a már említett

jellemzón túl, hogy a szerzői én időről időre előbukkan, hogy ráirányítsa az olvasói tekintetet a közvetlenül nem kiolvashatóra, a narrátori kontroll más jegyeit is felfedezhetjük a kötetben. Ha az olvasó valamilyen zavaró tisztázatlanságba ütközik (többnyire a kötet szerkezeti sajátosságai miatt állnak elő ezek a zavarok), hamarosan vagy találkozik a probléma kifejtésével, vagy ha arra nincs lehetőség, a hiány magyarázatával. Utóbbi esetre példaként felhozhatjuk az én és a gondolko-

dás Arendt-tanulmányban felbukkanó, a korábbi szövegeknek ellentmondó viszonyrendszerét, amelynek jelenlétét az *Epi(dia)lógos* legalább jelzi, ha megoldani nem is áll módjában (313). Az olvasónak a könyv forgatásakor az az érzése támadhat, hogy a szerzői én a kötet rejtett középpontjából figyeli, hogy a hálózatában keletkező feszültségek és rezgések pontosan mely szálakra, gondolatmenetekre vannak hatással, hogy aztán onnan a megfelelő útra terelhesse olvasóját.

E számunk szerzői

AMBRUS GERGELY a Miskolci Egyetem BTK Filozófia Intézetének habilitált docense.

Főbb kutatási területei az elmefilozófia, nyelvfilozófia, analitikus filozófia története, metafizika. E-mail: gergely.ambrus@gmail.com

BERNÁTH LÁSZLÓ a Pázmány Péter Katolikus Egyetem filozófia szakán végzett, jelenleg az ELTE Filozófiai Doktori Iskolájának doktorandusza az analitikus program keretében. Főbb kutatási területe az elmefilozófia. E-mail: bernathlaszlo11@gmail.com

CORSANO DÁNIEL a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen végzett, jelenleg az ELTE filozófia szakos hallgatója, a *Kultúra és Kritika* portál (kuk.hu) *Zene és koncert* rovatának szerkesztője. Kutatási területe a nyelvfilozófia, elmefilozófia, metafizika és a művészet filozófiája. E-mail: daniel.corsano@gmail.com

FORRAI GÁBOR (DSc) egyetemi tanár a BME Filozófia és Tudománytörténet Tanszékén. Főbb kutatási területei az ismeretelmélet, tudományfilozófia és Locke filozófiája. E-mail: forrai.gabor62@gmail.com

GYENIS BALÁZS (PhD) a Pittsburgi Egyetemen végzett, jelenleg az MTA Filozófiai Intézetének fiatal kutatója. Főbb kutatási területe a modern fizika filozófiája és az általános tudományfilozófia. E-mail: bgyenis@gmail.com

HUORANSZKI FERENC (DSc) egyetemi tanár a Közép-európai Egyetem (CEU) Filozófia Tanszékén. Főbb kutatási területei a kortárs metafizika és cselekvésemélet, valamint ezek kapcsolata a korai modern filozófiákkal. E-mail: huoransz@ceu.hu

MEKIS PÉTER (PhD) az ELTE BTK Filozófia Intézetének adjunktusa. Kutatási területei a nyelvfilozófia, logika és matematika filozófiája. E-mail: mekis@ludens.elte.hu

PLEH CSABA egyetemi tanár (BME, Eszterházy Károly Főiskola), az MTA rendes tagja. Kutatási területe a pszichológiatörténet, a megismerési folyamatok pszichológiája, a pszicholingvisztika. E-mail: pleh.csaba@ektf.hu

SCHWENDTNER TIBOR (DSc) egyetemi tanár a Miskolci Egyetem BTK Filozófia Intézetében. Kutatási területei a fenomenológia, a természettudományok hermeneutikája, a filozófiai hermeneutika és a 19–20. századi filozófiatörténet. E-mail: sch6171@ella.hu

SUTYÁK TIBOR (PhD) a Szegedi Tudományegyetem docense. Kutatási területe a kortárs metafizika, az elmefilozófia, a pszichoanalízis és a francia posztstrukturalizmus. E-mail: sutyaktibor@gmail.com

SZÉKELY LÁSZLÓ az MTA Filozófiai Intézetének tudományos főmunkatársa. Kutatási területei a fizikai kozmológia története és filozófiai-ismeretelméleti háttere, a relativitás

táselmélet története és a fizika interpretációi, a természettudomány és hermeneutika, Thomas Kuhn tudományfilozófiája a legújabb kutatások fényében.

Email: szekely.laszlo@btk.mta.hu

TÁNCZOS PÉTER a Debreceni Egyetem Humán Tudományok Doktori Iskola doktorandusza. A modern filozófia szubverzív tendenciáinak tipizálhatóságával foglalkozik, emellett főleg esztétikai és hermeneutikai kérdések érdeklik.

E-mail: tanczos.peter@yahoo.com

TŐZSÉR JÁNOS (PhD) egyetemi docens, Társadalomtudományi Tanszék, Kaposvári Egyetem. Kutatási területe az elmefilozófia, metafizika. E-mail: jantozser@gmail.com

VASSÁNYI MIKLÓS (PhD) a Károli Gáspár Református Egyetem tanszékvezető docense, tudományos dékánhelyettes. Kutatási területei: kora újkori és újkori filozófiatörténet, metafizika és vallásfilozófia, korai bizánci teológia, misztika.

E-mail: vassanyi.miklos@kre.hu.

Summaries

How to Understand an Action?
FERENC HUORANSZKI

In this paper I argue that we need to distinguish two questions often conflated in discussions about the nature of intentional action. The question about the nature of action concerns the distinction between those episodes in our life that are actions and those that are not. According to an influential tradition in the philosophy of action, the nature of action should be understood with reference to how the agent understands her own behavior. Anscombe and her followers try to cash out the nature of action in terms of the agents' first-person practical knowledge. Davidson and his followers argue that this account needs to be supplemented with a causal criterion, according to which in order to act intentionally, agents' reason must cause their action. This criterion is potentially available only from a third-person point of view, if at all. I argue that both types of accounts fail to grasp the distinguishing feature of intentional action and agency. Instead, I suggest following a proposal by Jennifer Hornsby, according to which actions should be understood as manifestations of agent-relevant abilities and capacities. I argue that although such an account is neither causal nor does it require practical knowledge, it can explain well the possibility of practical self-interpretation.

Explanation and Understanding in 'Mental Science Psychology':
A Hundred Years Later
CSABA PLÉH

The paper reviews the relevance of the key concepts of a psychology based on understanding rather than explanation, first proposed by Dilthey. Such a psychology was supposed to be a holistic, non-reductionist approach to mental life, opposed to the reductionist trends in early experimental psychology. The paper surveys the different early interpretations of this concept in Dilthey, Spranger, Simmel and Jaspers. The basic message has been a contrast between understanding and explanation, prefiguring a differentiation between hermeneutic and causal approaches to human phenomena. This shows up in contemporary radical approaches that propose to build a psychology merely based

on understanding. However, ‘understanding’ and ‘explanation’ should not be taken as mutually exclusive positions. Rather they should be interpreted as intentional and physical stances in interpreting human behavior in the sense of Daniel Dennett.

Interpretationism, Mental Causation and Physicalism –
and Davidson’s Proposal for a Synthesis
GERGELY AMBRUS

The paper investigates the question whether some interpretationist accounts of action in the analytic tradition, which hold that the determination of a subject’s beliefs and desires necessarily involves interpretative practices, may be reconciled with some substantial form of physicalism. This question is interesting because an affirmative answer holds out the promise that the two great traditions concerning action, based on understanding and explanation, may be reconciled. The paper addresses this issue by examining whether the interpretationists provide such an account of mental causation which accords with physicalism. Among the leading representatives of ‘analytic interpretationism’, i.e. Quine, Dennett and Davidson, only Davidson was concerned with this problem. The paper argues, however, that Davidson’s views relevant to his account of action, viz. the thesis that “reasons are causes” (i.e. explanation of action in terms of beliefs and desires is a causal explanation), physicalism (according to which mental events are token-identical with physical events), and interpretationism concerning mental attitudes, do not merge into a coherent and substantial conception. Hence, whether interpretationism may be reconciled with physicalism remains an open question.

Reinterpretation in the Drawer. Heidegger’s Criticism of Nazism: 1935-1940
TIBOR SCHWENDTNER

Heidegger’s relation to Nazism was increasingly critical in the second half of the 1930s. The emerging criticism of Nazism was, at the same time, inseparable from Heidegger’s turn (Kehre): the criticism of Nazism was an organic part of the “being-historical” (seinsgeschichtlich) thinking of the late Heidegger. This turn had had considerable antecedents in the texts before 1933, nevertheless, the two challenges, viz. confronting Nazism and elaborating a new philosophical orientation, became interwoven in the 1930s. These challenges resulted in Heidegger’s views that Western history is the history of Seyn, i.e. successive epochs of the abandonment of being [Seinsverlassenheit], and that his own time/epoch is to be considered as the fulfillment of this process. It must be noted, however, that this history of philosophy completely obfuscates the question of personal responsibility regarding the collaboration or symbiosis with Nazism.

Interpretations in Physics LÁSZLÓ SZÉKELY

Through the analysis of the interpretations of quantum mechanics and the theory of relativity, the paper aims to demonstrate the following thesis: the Duhem-Quine thesis on empirical underdetermination can be extended to the claim that not only the empirical data, but the empirical data together with the mathematical formalism of a physical theory do not suffice to determine completely our theories of physical reality. As a consequence, beyond observational data and mathematical physics, cultural and social factors as well as the value-preferences of physicists also play role as constitutive elements of physical theories. For example, the indeterminist interpretations of quantum mechanics are not neutral but value-laden, and deterministic interpretations, which insist on classical determinism as a value, are also possible. On the other hand, the thesis of the underdetermination of physical reality by mathematical physics confirms neither radical relativism, nor extreme versions of sociology of science. On the contrary, the mathematical formalism to be interpreted is autonomous – and in this sense “objective” – to a great extent with respect to cultural, social and other non-scientific factors and, therefore, there is a firm consensus regarding it in science.

Determinism and Interpretation BALÁZS GYENIS

We show that the truth of determinism is not an interpretation-free fact and we systematically overview relevant interpretational choices that are less known in the philosophical literature. After bypassing the well known interpretational problem that arises in quantum mechanics, we identify three further questions about the representational role of the mathematical structures employed by the physical theories. Finally we point out that even if we settle all representational issues the received view of physical possibility may also allow the truth of determinism to depend on prior philosophical convictions, notably on one’s philosophical account of the nature of laws.

