

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2017/3 (61. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Ismeretelmélet
és normativitás



Tartalom

Ismeretelmélet és normativitás (<i>Forrai Gábor</i>)	5
--	---

FÓKUSZ

BERNÁTH LÁSZLÓ – PAÁR TAMÁS: Szabad-e hinnünk az erkölcsi felelősségben?	9
FORRAI GÁBOR: Doxasztikus deontológia akaratlagos ellenőrzés nélkül	31
GENG VIKTOR: Miért nem működik?	49
PAVLOVITS TAMÁS: Mathesis universalis és végtelen A matematika mint a megismerés normája a kora újkorban	67

VARIA

PAKSI DÁNIEL: Fizikalizmus gyenge lábakon A materializmus interpretációja Samuel Alexander téridő- elméletének a fényében	87
HÉVIZI OTTÓ: Időérezet az eszmék levelén A kanti antinómiák képtelen temporalitása és a monogram-érv	113
FORCZEK ÁKOS: Képzelőerő és fantázia Kantnál A tapasztalati megismerés és a kritikailag hiteltelen értelemképződések viszonyáról	128
KORÁNYI MÁRTON: Francis Bacon politikai filozófiája	148
JANI ANNA: Történetiség mint a vallásfenomenológia és a teológia közötti kapocs a fiatal Heidegger gondolkodásában	173

SZEMLE

GIMES BALÁZS: Schmal Dániel: <i>Az elme filozófiája a kora újkorban</i>	189
NAGY JÓZSEF: Jan Assmann: <i>Rossz közérzet az emlékezetkultúrában</i> <i>Beavatkozás</i>	195
MEZEI BALÁZS: A gondolkodás drámaisága Szalai Zoltán könyve Szilasi Vilmosról	199
E számunk szerzői	203
Summaries	205

Ismeretelmélet és normativitás

Mostani számunk tematikus blokkjának tanulmányai az ismeretelmélet és a normativitás problémakörét járják körül.

Bernáth László és Paár Tamás *Szabad-e hinnünk az erkölcsi felelősségben* című írásában azt az igen érdekes kérdést vizsgálja, hogy a szabadsággal kapcsolatos viták fényében megengedhető-e az erkölcsi felelősségbe vetett hit. Abban széles körű egyetértés van, hogy az erkölcsi felelősség megköveteli a szabadságot, abban viszont távolról sincs egyetértés, hogy milyen feltételek teljesülése esetén cselekszik valaki szabadon. Az erkölcsi felelősségbe vetett hitet nem a szabadsággal kapcsolatos metafizikai viták lezáratlansága fenyegeti, hanem az, hogy hogyan festenek a fontosabb főbb álláspontok. A helyzet ugyanis az, hogy akár a libertarianizmus, akár a kompatibilizmus kurrens változatait tekintjük, mindegyikük nagyon komoly metafizikai feltételek teljesüléséhez köti a szabadságot, s távolról sincs elegendő bizonyítékunk mellett, hogy ezek a feltételek ténylegesen fennállnak. Ennélfogva mellett sincs elég bizonyítékunk, hogy van erkölcsi felelősségünk. De ha nincs elég bizonyítékunk, hihetünk-e benne? Bernáth és Paár válasza az, hogy igen. Érvelésük azon alapul, hogy sorra veszik, miféle kötelességünket sérthetjük meg ezzel az emberi felelősség létezésébe vetett hittel. Ha ez a kötelesség erkölcsi, akkor az erkölcsi felelősségbe vetett hit felfüggesztése melletti érv előfeltételezi, hogy van erkölcsi felelősségünk, s így öncáfoló. Ugyanez a helyzet akkor is, ha episztemikus kötelességről van szó, ám ezt úgy értelmezzük, hogy az episztemikus felelősség lehetőségfeltételei egybeesnek az erkölcsi felelősségével. Ha pedig az episztemikus felelősséget másképpen értelmezzük, akkor az episztemikus kötelezettségek áthágása nem olyan súlyos dolog, ami megengedhetetlen lenne. Tanulmányuk második felében Bernáth és Paár még tovább mennek: kellő bizonyítékok híján nemcsak hogy szabad hinnünk az erkölcsi felelősségben, hanem hinnünk is kell benne. Emellett nagyjából Pascal mintájára érvelnek: ha tévesen hiszünk az erkölcsi felelősségben, annak nincsenek súlyos következményei, ám ha tévesen tagadjuk az erkölcsi felelősség létezését, annak igenis vannak.

Forrai Gábor *Doxasztikus deontológia akaratlagos ellenőrzés nélkül* című tanulmányában William Alston érvével vitatkozik, amely szerint nincsenek doxasztikus, azaz a hiteinkkel kapcsolatos episztemikus kötelességeink, például hogy ha egy kijelentés és tagadása mellett egyformán erős bizonyítékok szólnak, akkor fel kell függesztenünk ítéletünket. Alston érve két premisszán alapul: (1) a hiteinkkel kapcsolatos episztemikus kötelezettség megkövetelik az akaratlagos ellenőrzést, de (2) hiteink fölött nem gyakorlunk ilyen ellenőrzést. Az első premisszát Alston a „kellből következik a lehet” elvére alapozza: ha kötelességünk valamit hinni, akkor képesnek kell lennünk azt hinni, ami szerinte azt jelenti, hogy saját döntésünknek kell meghatároznia, hogy hisszük-e a kérdéses kijelentést vagy sem. Forrai úgy érvel, hogy a doxasztikus kötelezettségek esetén a „kellből következik a lehet” „lehet”-jének más az értelme, mint a cselekedetekre vonatkozó morális vagy prudenciális kötelességek esetében. A doxasztikus esetekben a „lehet” azt jelenti, hogy az illetőnek megvan a szükséges kognitív kompetenciája. A „kellből következik a lehet” a doxasztikus esetekben azt mondja ki, hogy a doxasztikus kötelezettségeket a megismerő alany képességeihez kell szabnunk, például ha a bizonyítékok ugyan alátámasztanak egy kijelentést, de ennek felismeréséhez kiváló képességekre van szükség, akkor egy gyenge felfogású megismerőnek nem kötelessége az adott kijelentésben hinni. A doxasztikus kötelezettségek ezen védelme ugyanakkor aláássa az igazolás deontológiai fogalmát, mely szerint azok a hitek igazoltak, melyekkel nem sértjük meg episztemikus kötelezettségeinket. A gond az, hogy a kognitív kompetencia személyenként változó, s így episztemikus kötelezettségeink is azok, s egy radikálisan személyfüggő igazolásfogalom nem tudja betölteni azt a szerepet, amelyet az igazolásnak az ismeretelméletben szánunk.

Geng Viktor *Miért nem működik?* című tanulmányában a tényítéletek és értékítéletek megkülönböztetését védelmezi Hilary Putnam ellenében. Putnam érve azon alapul, hogy a tényeket az igaznak tartott elméletek révén azonosítjuk, az igazságot viszont episztemikus értékek révén ismerjük fel: azt az elméletet tartjuk igaznak, amely egyszerű, koherens stb. Mivel a tények ezért feltételezik az értékeket, a tények és értékek hagyományos dichotómiája megalapozatlan. Geng nem vitatja, hogy a tények azonosítása feltételezi az értékeket, azonban amellet érvel, hogy ebből nem következik a dichotómia tarthatatlansága. Ennek érdekében sorra veszi a dichotómia különféle változatait – szemantikai: a kétféle kijelentés jelentése különbözik; ontológiai: tények és értékek másféle létezők; logikai: a kétféle kijelentés között nincs logikai kapcsolat; motivációelméleti: csak erkölcsi értékítéletek indítanak cselekvésekre, a ténykijelentések önmagukban nem képesek erre; episztemológiai: a kétféle kijelentést eltérő módon igazoljuk –, majd sorra megmutatja, hogy ezek kivétel nélkül konzisztensek azzal, hogy a tények azonosítása episztemikus értékekre támaszkodik.

Kissé távolabbról kapcsolódik az ismeretelmélet és a normativitás témaköréhez Pavlovits Tamás *Mathesis universalis és végtelen: A matematika mint a megismerés normája a kora újkorban* című írása, amely arra a feszültségre irányítja rá a fi-

gyelmet, amely a 17. századi ismeretelmélet és az akkori matematikai kutatások között jött létre. A 17. századi filozófusok, legalábbis a kontinensen, a matematikában vélték megtalálni azt a világosságot, evidenciát és pontosságot, amelynek követendő mintának kell szolgálnia minden megismerési törekvés számára. A matematika kognitív feltételeinek elemzése vezetett el az olyan fogalmakhoz, mint Descartes természetes világossága, vagy a tiszta és elkülönült belátások. Csakhogy e fogalmakat Descartes és társai a görög matematika elemzése révén alkották meg, a görög matematikusokat azonban (az egy Arkhimédész kivételével) finitista szemléletmód jellemezte, azaz ódzkodtak attól, hogy a végtelennek bármilyen pozitív szerepet szánjanak. A 17. században megjelenő projektív geometria és infinitezimális számítás ezzel szemben megkövetelte a végtelen fogalmát; ám a végtelenre apelláló gondolatmenetek gyakran paradoxonokhoz és ellentmondó intuíciókhoz vezetnek, s híján voltak azoknak a jegyeknek, melyek a matematikát követendő normává tették. Így az a furcsa helyzet állt elő, hogy éppen a matematika nem tett eleget a belőle elvonatkoztatott normáknak. Míg az alkotó matematikusok jó része túllépett ezen a problémán, mások – mint Berkeley az infinitezimális számítás bírálatakor – pontosan ezeket a normákat kérte számon az újabb matematikán.

A *Varia* rovatban Paksi Dániel, Hévízi Ottó, Forczek Ákos, Korányi Márton és Jani Anna írásait olvashatók.

Paksi *Fizikalizmus gyenge lábakon – A materializmus interpretációja Samuel Alexander téridő-elméletének a fényében* című tanulmányában a kortárs fizikalista nézeteket bírálja, azt állítva, hogy a mellettük szóló filozófiai érvek, illetve az empirikus tudományok által feltárt tények nem meggyőzők. A fizikalizmus mai népszerűsége szerinte inkább abból ered, hogy egyrészt a nézet elnevezése félrevezetően azt sugallja, mintha maga a fizika egyértelműen alátámasztaná azt, másrészt a tan túl általános, majdnem tartalmatlan megfogalmazása miatt, továbbá, mert olyan fogalmi keretbe van ágyazva, ami gyakorlatilag megakadályozza a komolyan vehető koherens alternatív metafizikai nézetek kidolgozását. Paksi ezen túl pozitíve emellett is érvel, hogy Samuel Alexander emergentizmusa a mai fizikalizmusok olyan alternatívája, amely összhangban áll a 20. századi fizikai elméletekkel, továbbá, hogy a fizikai jelenségek oksági zártságán alapuló érv a fizikalizmus mellett nem megalapozott.

Hévízi Ottó *Időerezet az eszmék levelén: A kanti antinómiák képtelen temporalitása és a monogram-érv* című tanulmánya Kant időértelmezését vizsgálja. Mint ismeretes, Kant „hivatalos doktrínája” az volt, hogy a temporalitás csak az empirikus tapasztalatok jegye, nem a képzeteké. Ugyanakkor számos példát találhatunk az ezzel ellenkező elképzelésre is Kant írásaiban. Hévízi tézise szerint Kant az időről és a temporalitásról vonatkozó elgondolásának sémáját nem tudatosan alkalmazta az ideák területére vonatkoztatva is, különösen az antinómiatanban a kozmológiai eszmékkel kapcsolatban. Az írás elsősorban ezt a tézist kívánja pontosítani és igazolni az ún. „monogram-érvvel”.

Forczek Ákos *Képzelőerő és fantázia Kantnál: A tapasztalati megismerés és a kritikailag hiteltelen értelemképződések viszonyáról* című írásában Kant tapasztalatelméletének egy a bevettnél komplexebb értelmezésére tesz kísérletet, amennyiben nemcsak az objektív tárgytapasztalat létrejöttének, szerveződésének a kritikai írásokban kidolgozott elméletét vizsgálja, hanem az antropológiai írásokban tárgyalt szubjektív képzetekre vonatkozó nézeteket is. Az elemzés a fantázia és az imagináció megkülönböztetéséből indul ki. Az utóbbi az érzékiség és az értelem között közvetítő képzelőerő, amely az objektív realitással bíró tárgytudat létrehozásának eszköze, az előbbi működése viszont a kontrollálhatatlan értelemképződéseké, az álmok, a hallucinációk, a fantáziajelenségek világa. Forczek érvelése szerint Kant a normalitás és az abnormalitás fogalmaival próbálja megragadni ezeket a szubjektív jelenségeket, patologizálva ezzel a fantáziát és kizárva a kritikai vizsgálatok tárgyköréből.

Korányi Márton *Francis Bacon politikai filozófiája* című írásában Bacon munkásságának egy olyan területét mutatja be, amely jóval kevésbé ismert a tudománnyal kapcsolatos nézeteinél – annak ellenére, hogy Bacon politikus is volt. Ennek oka részben az, hogy a politikával kapcsolatos nézeteit nem összegezte egyetlen műben, ezek csak különböző forrásokból rekonstruálhatók. Korányi elsőként az *Advancement of Learning* morálfilozófiát és politikát érintő gondolatait veszi alapul, majd *A szerencséről* és *A királyságok és államok igazi nagyságáról* című műveket elemzi; a továbbiakban összeveti Bacon nézeteit Guicciardini és Machiavelli írásaival is. Kiemeli, hogy Bacon politikai és morálfilozófiai nézetei között vannak feszültségek; így például Bacon szerint időnként szükséges amorális politikai döntéseket hozni, ez ugyanakkor ütközik a morálfilozófia alapját jelentő *charitas* univerzális érvényének feltételezésével.

Jani Anna *A történetiség mint a vallásfenomenológia és a teológia közötti kapocs a fiatal Heidegger gondolkodásában* című tanulmánya elsősorban azt vizsgálja, hogy a *Lét és időben* körvonalazódó létanalitikai diszpozíció kimunkálása során Heideggert milyen filozófia- és teológiatörténeti mozzanatok inspirálták. A szerző a skolasztikus tradícióra és a vallás fenomenológiai vonatkozására fókuszál, s miután néhány alapfogalom jelentését tisztázza a vizsgált kontextusban (*Kenntnisnahme*, *formale Anzeige*), a *Dasein* (ittlét) eseményszerűségét a történetiség fenoménjának elemzésével mutatja be. A tanulmány konklúziójaként megállapítható, hogy a húszas évek Heideggerénél a vallás fenomenológiájának problémája és a fenomenológiai megértésre irányuló kérdés egymással szinkronban formálódik.

Számunkat három recenzió zárja: Gimes Balázs Schmal Dániel *Az elme filozófiája a kora újkorban* (Budapest, Gondolat, 2016) című könyvről ír, Nagy József Aleida Assmann *Rossz közérzet az emlékezetkultúrában. Beavatkozás* (Budapest, Múlt és Jövő, 2016) című művét recenzálja, Mezei Balázs pedig Szalai Zoltán Szilasi Vilmosról szóló könyvét mutatja be (*Im Schatten Heideggers. Einführung zu Leben und Werk von Wilhelm Szilasi*. Freiburg, Verlag Karl Alber, 2017).

Forrai Gábor

BERNÁTH LÁSZLÓ – PAÁR TAMÁS

Szabad-e hinnünk az erkölcsi felelősségben?*

Az alábbiakban két tézis mellett fogunk érvelni. Az első, hogy a morális felelősségbe vetett hitünket nem kell felfüggesztenünk még akkor sem, ha nincs elegendő bizonyítékunk arra vonatkozóan, hogy van erkölcsi felelősség. A második érv továbbmegy az elsőnél: ez azt kívánja megmutatni, hogy még ha nem is vagyunk képesek bizonyítékok által igazolni a morális felelősségben való hitet, akkor is hinnünk kellene a morális felelősségben.

Mielőtt érveinket felvonultatnánk, felvázoljuk azt a jelenlegi intellektuális szituációt, amelyben különösen fontosnak bizonyulnak azok az érvek, melyeket be fogunk mutatni. Ezután néhány alapfogalmat tisztázunk, majd rátérünk a két érvre, amelyek a vita fő kérdését új oldalról közelítik meg.

I. A VITA ÁLLÁSA

Azoknak a túlnyomó többsége, akik nem foglalkoztak a morális felelősség szakirodalmával, hisznek abban, hogy az egészséges felnőtt emberek felelősek tetteik és döntéseik túlnyomó többségéért. Sőt, legtöbben úgy látják, hogy általában morálisan felelősek hiteikért, érzelmeikért, vágyaikért, jellemvonásaikért és mulasztásaikért is. Azaz legtöbben úgy vélik, hogy az emberek sokszor morálisan hibáztathatóak vagy dicsérhetőek döntéseikért, tetteikért, bizonyos tulajdonságaikért stb. – amennyiben a kérdéses tett vagy tulajdonság morálisan rossz vagy jó. A nagy többség ráadásul nemcsak hisz a morális felelősségben, de nehezen vagy talán egyáltalán nem lenne képes (vagy nem akarná) feladni ezt a hitét. A morális felelősség fogalma és a hozzá kapcsolódó gyakorlatok túl fontosnak tűnnek mindennapi életünkben ahhoz, hogy csak úgy, egy-egy filozófiai érv vagy megfontolás képes legyen elérni azt a pszichológiai hatást, hogy egyszerűen eldobjuk a morális felelősségbe vetett hitet. Sok esetben még azok is, akik

* Bernáth László a pályázat megírása alatt az OTKA K109638 számú pályázatának támogatásában részesült.

találkoznak a morális a felelősséggel kapcsolatos bizonyos szkeptikus érvekkel, és úgy találják, azok plauzibilisek, végül mégsem jutnak el arra a pontra, hogy elvessek a morális felelősségbe vetett hitüket, mert a szkeptikus érvek pillanatnyi meggyőző ereje alulmarad a mindennapi élet és gyakorlat azon erős szuggesztív hatásával szemben, amely szerint mégiscsak létezik morális felelősség. Számukra csakis úgy volna lehetséges a morális felelősségbe vetett hit felfüggesztése, ha erőfeszítéseket tennének, hogy a szkeptikus érveket mindig lelki szemeik előtt tartásák, és nagyfokú önkontrollról tanúbizonyságot téve valamiféle távolságtartással kezeljék a mindennapi morális gyakorlatot.

A morális felelősségbe vetett hitről mindig is nehéz volt lemondani, de a régi érvek mellett néhány új és különösen erős érv merült fel amellet, hogy fel kellene függesztenünk azt a hitünket, hogy bárki is morálisan felelős lenne bármiért.

Sok kortárs filozófus véli úgy, hogy a morális felelősség létezésével kapcsolatos klasszikus aggályok önmagukban is arról kellene meggyőzzenek bennünket, hogy nincs morális felelősség, vagy legalábbis nem túl valószínű, hogy van (lásd például Strawson 1994, Pereboom 2001 és 2014, Levy 2011). Szerintük akár determinisztikusak a természeti törvények, akár indeterminisztikusak, nem lehetünk felelősek semmiért sem. Egyrészt, ha a természeti törvények determinisztikusak, akkor tetteink és jellemvonásaink végső soron nem tőlünk származnak, hanem a régmúlt eseményeiből és a determinisztikus természeti törvényekből. Másrészt, ha a természeti törvények indeterminisztikusak, akkor a véletlen mülk, hogyan döntünk és cselekszünk.

A morális felelősség védelmezői régóta próbálnak válaszokat adni ezekre az érvekre, de az utóbbi időben új szkeptikus érvekkel is szembe kell nézniük. Az egyik legnépszerűbb szkeptikus ellenvetés szerint a morális felelősség legjobb elméletei (akár kompatibilista, akár libertáriánus oldalról érkeznek) olyannyira erős metafizikai kritériumokat szabnak a morális felelősséggel való rendelkezéshez, hogy voltaképp nem is tudjuk, hogy a szükséges metafizikai feltételek az aktuális világban valaha fennállhatnak-e (Byrd 2010; Schon 2013; Maier 2014; Kearns 2015).¹ Ez a probléma különösen érzékenyen érinti a morális felelősség libertáriánus elméleteit, amelyek szerint a morális felelősség feltétele az, hogy a cselekvők képesek legyenek legalább olykor kontrollálni egyes indeterminisztikus folyamatokat (lásd például van Inwagen 1983; Ginet 1990; Kane 1996; O'Connor 2000; Clarke 2003; Balaguer 2004; Mele 2006; Franklin 2011). Nem elég, hogy a jelenlegi legjobb tudományos elméleteink nem tudtak meggyőző bizonyítékot szolgáltatni arra, hogy a valóság ténylegesen indeterminisztikus lenne, de arról végképp nincsenek fizikai és metafizikai bizonyítékaink, hogy az

¹ Schon és Maier például világossá teszik, hogy nem a morális felelősség feladása mellett érvelnek, hanem arra kívánnak rámutatni, hogy a felelősséget elfogadó elméletek revíziójára van szükség episztemológiai szempontból. A hangsúly ettől függetlenül cikkeikben a szkeptikus érveken van. A jelen cikk úgy is felfogható, mint válasz az episztemikus aggályokra bizonyos revíziók felvetése által.

ágensek metafizikai „felépítése” olyan volna, hogy képesek irányítani bármikor is a természet indeterminisztikus folyamatait.

Bár a libertáriánusok megpróbálták ezeket az episztemikus aggályokat megválaszolni, megítélésünk szerint sikerük nem osztatlan. Jean-Baptiste Guillon (2014) szerint például fenomenológiai alapokon hihetünk a morális felelősség létezésében. Eszerint mivel fenomenológiailag nagyon úgy tűnik, hogy szabadok vagyunk, jogunk van hinni abban, hogy szabadok vagyunk. Peter van Inwagen (1983) amellettt érvelt, hogy erkölcsi ismereteink kiterjednek arra, hogy a hétköznapiakban a mentálisan egészséges felnőtt emberek morálisan felelős lények. Szerinte ezt nyugodtan tekinthetjük megalapozott tudásnak, mert amennyiben a szkeptikus érvek miatt ezt elutasítjuk, úgy sok más területen (például a külvilág létét illető kérdésben) is be kellene hódolnunk a szkeptikus érveknek, hiszen azok hasonló logikára épülnek. Végül pedig mások egyszerűen a szkeptikus érvek egyes premisszáinak tarthatatlanságára hívják föl a figyelmet, anélkül, hogy elmagyaroznák, végül is minek köszönhető az, hogy tudással rendelkezünk a morális felelősségről (Coffman 2016).

Anélkül, hogy a részletekbe belemennénk, csak egyetlen szempontra szeretnénk felhívni a figyelmet, ami miatt számos filozófusnak úgy tűnik, ezek a védekezési kísérletek implauzibilisek. A libertáriánusok szerint tudhatjuk, hogy például az indeterminizmus a morális felelősség feltétele. Van Inwagen és Guillon szerint ráadásul morális vagy fenomenológiai alapokon *tudhatjuk*, hogy ezek a feltételek fennállnak. Mindebből az következik, hogy *pusztán fenomenológiai és / vagy morális* alapokon *tudhatjuk* azt is, hogy a valóság metafizikai szerkezetét részben olyan természeti törvények alkotják, melyek *indeterminisztikusak*. Sokan úgy látják: túlságosan merész és implauzibilis ez az álláspont (Fischer 2007; Maier 2014; Kearns 2015). Ők meggyőzően állítják, hogy a természeti törvények természetéről nem lehet tudásunk morális vagy fenomenológiai alapokon.

Úgy véljük, sokan egyetértenek ezzel, ugyanakkor azzal is, hogy nagyon nagy áldozat lenne a morális felelősségről lemondani. Talán nem tévedünk, ha megkockáztatjuk, hogy az eddig felvázolt intellektuális helyzet az, ami jelentős részben motiválja azokat a kompatibilista elméleteket, amelyek úgy próbálják megszabni a morális felelősség feltételeit, hogy azok közé minél kevesebb olyan metafizikai feltétel kerüljön, melyek teljesülésének ellenőrzése gyakorlatilag lehetetlen (lásd például Fischer 1994; Fischer–Ravizza 1998; Mele 1994; Scanlon 1998 és 2008; Huoranszki 2011; McKenna 2012). Amennyire látjuk, az ilyen metafizikailag keveset követelő kompatibilista elméletek leginkább egy ostromlott várhoz hasonlítanak. Még nem vették be egészen a várat, de minden jel arra mutat, hogy ez idő kérdése – és nem fog felmentő sereg érkezni. Számos erős ellenvetés merült fel az ilyen elméletekkel szemben és véleményünk szerint nem igazán születtek megnyugtató válaszok. A probléma leegyszerűsítve az, hogy minél gyengébbek a metafizikai feltételei a morális felelősségnek, annál könnyebb olyan gondolat kísérleteket fabrikálni, ahol ugyan a cselekvő ágens

kielégíti a morális felelősség szándékoltan gyenge feltételeit, az illetőt mégis valamely más ágens vagy a múlt egy távoli eseménye és a természeti törvények közösen mintegy megfosztják a morális felelősséghez szükséges szabad akaratától vagy önkontrolltól (van Inwagen 1983; Mele 2006; Pereboom 2001 és 2011). Ráadásul, ahogy már jeleztük is, egyesek (például Sehon 2013) metafizikailag nem túl sokat követelő kompatibilista elméletekkel kapcsolatban is felvetették a szkepticizmust mint elkerülhetetlen következményt.

A robusztus metafizikai feltételekről lemondó kompatibilizmus és a szabad akaratunk tényére vonatkozó tudásunkat hangsúlyozó libertarianizmus helyett itt mi egy másik stratégiát ajánlunk arra, hogy miként igazoljuk a morális felelősségbe vetett hitünket.² Eszerint *nincs arra szükség*, hogy mérsékeljük metafizikai elvárásainkat, vagy hogy azt állítsuk, a morális és fenomenológiai intuíciók mélyreható metafizikai tudást biztosítanak számunkra. Az elakadt vita folytatása helyett a morális felelősségbe vetett hit retorzív védelmét kíséreljük meg (megmutatva, hogy a szkeptikus felszólítása maga ellen fordítható), és annak praktikus igazolását végezzük el (egy fogadási szituáció felvázolása által).

Először is amellett fogunk érvelni, hogy, még ha úgy is tekintjük, hogy nincs *elegendő bizonyítékunk* arra vonatkozóan, hogy egyáltalán bárki morálisan felelős-e vagy sem, *nem kell* feladnunk azt a hitet, hogy morálisan felelős lények vagyunk. Ez azért van így, mert csak akkor lehetnek figyelmen kívül nem hagyható kötelességeink, ha morálisan felelős lények vagyunk – következésképpen az az elgondolás öncáfoló, hogy elegendő bizonyítékunk van azt hinni, hogy a kellő bizonyítékok hiányában figyelmen kívül nem hagyható kötelességünk a morális felelősségbe vetett hitet felfüggeszteni. A második érvben pedig arra is kísérletet teszünk, hogy megmutassuk: a lehetséges *legjobb* lépés – amíg a morális felelősség létezését nem cáfolják minden kétséget kizáróan – azt hinni, hogy morálisan felelős lények vagyunk.

II. MIÉRT NEM KELL FELFÜGGESZTENÜNK A MORÁLIS FELELŐSSÉGBE VETETT HITÜNKET?

A következőkben azt nevezzük felelősségszkeptikusnak, aki szerint fel *kellene* függeszteni a morális felelősségbe vetett hitünket, mert a rendelkezésre álló bizonyítékok nem támasztják kellőképpen alá, hogy az aktuális világban a morális felelősség feltételei bármikor is teljesülhetnének. A felelősségszkeptikusokkal szembeni standard válasz eddig abban állt, hogy a filozófusok megpróbálták megmutatni, hogy igenis képesek vagyunk bizonyítani, hogy a morális felelősség feltételei gyakran teljesülnek. (Mint láttuk, ez vagy a feltételek csökkenté-

² Ez ugyanakkor nem zárja ki a másik két stratégiát – ezekhez képest alapvetőbb, ám kevesebb elköteleződést követő igazolást jelent.

sével vagy olyan merész kijelentésekkel járt, amelyek szerint széleskörű tudásunk van a világ metafizikai szerkezetéről.) Mi ehelyett elsősorban azt állítjuk, hogy *még ha* nem is áll rendelkezésünkre elegendő bizonyíték mellett, hogy a morális felelősség metafizikai feltételei teljesülnek, nem kell felfüggeszteni a morális felelősség létezésébe vetett hitet.

Az tehát világos, hogy mire szólít fel bennünket a felelősségszkeptikus. Az viszont kevésbé, hogy pontosan milyen értelemben. A „fel kell függesztened a hitedet” imperatívusza többféleképp is értelmezhető. Mi úgy látjuk, alapvetően négyféleképpen. Először is a felelősségszkeptikus felszólítása értelmezhető úgy, mint ami a lehetséges következmények alapján praktikus vagy konzekvencialista értelemben szólít fel az ítélet felfüggesztésre. Ám lehet, hogy felszólítását nem a következményekre, hanem a várható következményektől független kötelességekre és elvekre alapozza. A szkeptikus állíthatja, hogy valójában morális kötelességünk felfüggeszteni a morális felelősségbe vetett hitet, mivel morális kötelességünk elvetni azokat a hiteket, amelyek alátámasztásához nem áll rendelkezésre elégséges mennyiségű bizonyíték. Vagy mondhatja, hogy a morális felelősségtől független episztemikus kötelességünk elvetni a morális felelősségbe vetett hitet, amennyiben nincsenek kellőképpen erős bizonyítékaink.

Mi itt emellett érvelünk, hogy bármilyen alapon vagy bármilyen értelemben szólít is fel bennünket a felelősségszkeptikus a morális felelősség létezésébe vetett hit feladására, nem kell engedelmeskedni a felszólításának. Ha praktikus vagy konzekvencialista értelemben teszi ezt, azért nem, mert nincs jó okunk azt gondolni, hogy a morális felelősség elfogadásának negatív következményei lennének (sőt: van néhány jó okunk azt gondolni, hogy a következmények inkább pozitívak).

Ha a felszólítás és a hozzá kapcsolódó kötelesség morális, akkor megint csak nem kell felfüggeszteni a morális felelősségbe vetett hitet, mivel csak akkor vannak morális kötelességeink, ha morálisan felelősek vagyunk. Ezért pedig, ha elegendő bizonyítékunk van arra vonatkozóan, hogy morálisan kötelesek vagyunk bizonyos esetekben felfüggeszteni a hitünket, akkor elegendő bizonyíték áll rendelkezésünkre arra vonatkozóan is, hogy morálisan felelős lények vagyunk. Ám ha arra sincs elegendő bizonyítékunk, hogy morális kötelességünk volna bármikor is az ítéletfelfüggesztés, akkor nincs okunk azt gondolni, hogy kötelességünk volna felfüggeszteni a morális felelősségbe vetett hitet. Következésképpen: akár van elegendő bizonyítékunk a morális felelősség létezése mellett, akár nem, morálisan nem lehet kötelességünk feladni a benne való hitet.

Ha a szkeptikus felszólítása nem morális felszólítás, viszont a morális kötelességekre lényegi vonásaiban hasonlító episztemikus kötelességet fejez ki, akkor a felszólítás megint csak annyiban vonatkoztatható ránk, amennyiben teljesülnek mindazok a feltételek, amelyek szükségesek és elégségesek a morális felelősséggel való rendelkezéshez. De megeshet, hogy a szkeptikus szerint az ítéleteknek az evidenciákhoz való igazítása olyan episztemikus kötelesség,

amely egyáltalán nem is hasonlít a morális kötelességekhez. Ám ebben az esetben amellet fogunk érvelni, hogy semmi rosszat nem teszünk azzal, ha nem engedelmeskedünk ennek az episztemikus kötelességnek és a szkeptikus felszólításának.

Alább részletesen áttekintjük az érveket amellet, hogy miért nem kell egyik esetben sem felfüggesztenünk a morális felelősségbe vetett hitünket.

1. A praktikus indoklás

Ahogy fentebb mondtuk, a felelősségszkeptikus *praktikus* alapokon is felszólíthat a morális felelősségbe vetett hit felfüggesztésére. A szkeptikus felszólításával ekkor arra kívánja felhívni a figyelmünket, hogy kifizetődőbb, ha felfüggesztjük a morális felelősségbe vetett hitet. Eszerint egyfajta „böles előrelátás” vezet a következményeken tartó szkeptikus szemét az ítélet-felfüggesztés előnyben részesítése során.

Nos, ha a szkeptikus ebben az első értelemben érti, hogy fel kellene függesztenünk az ítéletünket, akkor furesza nehézséggel találja szemben magát. Ugyanis nem lehet tudni, hogy a morális felelősségbe vetett hit felfüggesztése pozitív vagy negatív következményekkel jár-e a társadalomra vagy az egyénre nézvést. A legtöbb tanulmány azt sugallja (például Vohs–Schooler 2008; Feldman–Chandrashekar–Wong 2016), hogy a morális felelősségbe vetett hitnek összességében inkább pozitív, mintsem negatív hatásai vannak, de a szkeptikus joggal mutathat rá arra, hogy ezek az eredmények nem perdöntőek. És mi is elfogadjuk: ezek az érvek nem megdönthetetlenek, a végső szó még várat magára ebben a vitában – és korántsem lehetünk biztosak abban, hogy egyszer megnyugtatóan eldőlt ez a kérdés. De a szkeptikusnak ennek értelmében azt is el kell fogadnia, hogy nincs perdöntő bizonyítékunk arra vonatkozóan sem, hogy a morális felelősségbe vetett hitnek összességében negatív hatásai lennének. Következésképpen nincs jó indokunk arra, hogy praktikus megfontolásokból bárkitől is elvárjuk, hogy felfüggeszse a morális felelősségbe vetett hitét.

Ám érvelhet úgy a felelősségszkeptikus, hogy nem a felelősségbe vetett hitnek, hanem a felelősségbe vetett *megalapozatlan* hitnek vannak negatív hatásai. Ha valaki úgy hisz a felelősségben, hogy maga is elismeri, az evidenciák erre nem hatalmazzák fel, akkor egy olyan episztemikus attitűdöt alakít ki, amely *attitűdnek* igenis többé-kevésbé bizonyíthatóan negatív konzekvenciái vannak. Ugyanis ha az emberek hiteiket attól függetlenül fenntartanák, hogy elegendő bizonyíték áll rendelkezésükre vagy sem, annak végzetes következményei lennének.

A felelősségszkeptikusnak abban igaza van, hogy ha általános attitűddé válna az, hogy a bizonyítékokkal egész addig nem foglalkozunk, amíg hitünk negatív következményeit nem látjuk, annak katasztrofális következményei lehetnének,

ezért muszáj valamilyen korlátozó elvet bevezetni. Egy olyan elvre van szükség, aminek mentén a morális felelősségben való hitet fenn lehet tartani, ugyanakkor nem fenyeget az a veszély, hogy az elv alkalmazása teljes episztemikus önkényességhez vezet. Itt nem törekszünk egy minden elméleti igényt kielégítő elv megalkotására, csupán arra, hogy rámutassunk: az ítéletfelfüggesztés kötelessége alól kivételt kell képezzen az a hit, amely egyrészt megfelelő átgondoláson esett át, másrészt csakis a legkomolyabb erőfeszítések árán tudnánk tőle megválni. Az általunk javasolt részleges elv tehát azt mondja ki, hogy elégtelen evidencia esetén az ítéletfelfüggesztést nem szükséges végrehajtani akkor, ha a negatív következmények a partikuláris esetben nem előre láthatóak megfelelő mérlegelést követően sem, és a kérdéses hit olyannyira nehezen feladható (akár pszichológiai okokból), hogy csak komoly áldozatokkal és szisztematikus tréning segítségével lehetne a hit teljes feladásához eljutni.

Ezzel a kivétellel kapcsolatban külön is érdemes felhívni a figyelmet három dologra. Először is az adott hitünket (és annak következményeit) megfelelő mérlegelésnek kell alávetnünk ahhoz, hogy kitarthassunk mellette még akkor is, ha alátámasztására nincs kellő bizonyítékunk. Azaz itt nincs szó olyan ítéletekről, amelyeket csak véletlenszerűen vagy épp aktuális hangulatunknak megfelelően vetünk (vagy fogadunk) el. Ha ilyen gondolatokkal szemben megengedőek lennénk, az valóban könnyen negatív következményekkel járhatna. A morális felelősség azonban nem egy ilyen hit: számos filozófus vitatkozik erről a problémáról, valamint a morális felelősségbe vetett hit következményeiről már jó ideje anélkül, hogy akár a vitában résztvevő legprominensebb felek megegyeztek volna abban, mi is volna a következménye a morális felelősségbe vetett hit feladásának. Így ez a kérdés alapos átgondoláson esett át. Másodsor kiemelendő az is, hogy mivel csak nagyon kevés hitünk van olyan mélyen beágyazódva, mint a morális felelősségbe vetett hit, és jelen érvelésünk szempontjából legfőbb az ennyire meggyökeresedett hitek élveznek védelmet – ezért még a szóban forgó elv alapján is csak nagyon kevés esetben fogunk mentesülni elégtelen evidenciák esetében attól, hogy fel kelljen függeszteni a hitünket. Harmadsor pedig idézzük fel, hogy itt még mindig a praktikus következményekről van szó, azaz a pszichológiai erőfeszítés, a szilárd vélekedéseink „idomítása” által megkövetelt energia maga is hátránynak, praktikus kellemtlenségnek tekinthető. Tehát miközben sem az adott hitet elfogadó, sem a hitet felfüggesztő attitűd nem egyértelműen káros, az előbbi állapotból az utóbbiba való eljutás mégis lehet praktikus okokból sokak számára nemkívánatos; és mivel egyelőre a felfüggesztésre vonatkozó javaslatot csakis praktikus szempontból vizsgáltuk, ezért itt ez a tényező is elégséges a hitfelfüggesztés elutasításához.

2. Deontologikus erkölcsi kötelességek

A szkeptikusok nagy többsége nem ilyen „praktikus” vagy „konzekvencialista” értelemben mondja azt, hogy az embereknek fel kellene függeszteniük a morális felelősségbe vetett hitet. Inkább ahhoz hasonló értelemben, mint amikor valaki azt mondja, hogy mindenkinek hűségeseznek kell lennie a házastársához. Az illető valószínűleg nem azért mondja, amit mond, mert úgy véli, hogy ez a viselkedésmód vezet a legnagyobb társadalmi jóléthez. Hanem azért, mert úgy véli, az embereknek a következményektől függetlenül is kötelességük a hűség. Azaz nem konzekvencialista, hanem deontologikus értelemben gondolja azt, hogy az embereknek a házastársukhoz hűségeseznek kell lenniük. És a legtöbb szkeptikus ilyen deontologikus értelemben szólítja fel a vitapartnerét arra, hogy ha nem rendelkezik megfelelő evidencia-bázissal ahhoz, hogy alátámassza a szóban forgó hitet, akkor fel kell függesztenie ítéletét a kérdéses állítás igazságértékével kapcsolatban.

Mindezt úgy is ki lehet fejezni, hogy a szkeptikus hisz abban, hogy vannak úgynevezett episztemikus kötelességeink, amelyek attól függetlenül köteleznek bennünket, hogy e kötelességek betartása milyen következményekkel jár. Az egyik ilyen episztemikus kötelességünk, hogy csak olyan állítást tartsunk igaznak, amit képesek vagyunk megfelelő bizonyítékokkal igazolni (pontosabb megfogalmazáshoz lásd Conee–Feldman 2004). Emellett többnyire azt is feltételezik azok, akik szerint vannak episztemikus kötelességeink, hogy akik megszegik e kötelességeket, azok valamilyen negatív értékelést érdemelnek, mert az ilyen episztemikus kötelesség megszegése rossz (kivéve, ha valamilyen magasabb kötelesség betartása ezt megköveteli).

Az episztemikus kötelességeket magukat is különbözőféleképpen szokás értelmezni. Egyrészt kérdéses, hogy az episztemikus kötelességek vajon morális kötelességek-e vagy sem, illetve, hogyha nem, akkor vajon morális vagy más típusú kötelességekhez hasonlíthatnak-e elsősorban.

Most kis időre tegyük fel, hogy a felelősségszkeptikus szerint *morális* kötelességünk felfüggeszteni azokat a hiteinket, melyek igaz voltára nincs kellő bizonyíték.³ Eszerint a morális felelősségbe vetett hit felfüggesztése erkölcsi kötelesség (amennyiben nem áll rendelkezésünkre elegendő bizonyíték). Ám könnyű látni, hogy miért olyan problematikus ez az álláspont: hiszen úgy tűnik, önmagát ássa alá.

Széleskörű egyetértés van abban, hogy csak akkor lehet valakinek bármilyen morális kötelessége, ha az illető morálisan felelős lény. (Ezt a széles körű egyetértést panaszolja fel Bruce Waller, aki azon kevesek közé tartozik, akik nem értenek egyet ezzel az elvvel, lásd Waller 2004. 427–428). Az állatoknak és a mentálisan súlyosan sérült embereknek nincsenek morális kötelességeik

³ Ilyen morális kötelesség mellett érvel Clifford (1999).

(vagy csak éppen annyiban, amennyiben mentális sérülésük nem tette egészen lehetetlenné morális felelősségüket). Ezért aztán, ha egy állat hűtlen a párjához vagy szórakozásból megöl egy másik állatot, fel sem merül, hogy az adott esemény *morálisan rossz* volna. Ebben az esetben az esemény legfeljebb a természetes rossz körébe tartozhat. Ezek az események azért rosszak, mert rossz következményekkel járnak: legtípikusabban azzal, hogy fölösleges szenvedést eredményeznek.

Azok, akik nem értenek egyet azzal, hogy a morális kötelességekkel való rendelkezés feltétele a morális felelősséggel rendelkezés lenne, konzekvencialista alapokon utasítják el ezt a szoros összefüggést (Smilansky 1994; Pereboom 2001; Kelly 2002; Waller 2004; Trakakis 2007). Hiszen a konzekvencializmus szerint azok a cselekedetek morálisan rosszak, amelyek rossz következményekkel járnak, és egyes cselekedeteknek akkor is lehetnek rossz következményei, ha morálisan nem vagyunk felelősek értük. Ugyanakkor fentebb már érveltünk amellett, hogy ha a morális felelősségbe vetett hit felfüggesztésének kötelességét konzekvencialista módon értelmezzük, akkor nincs jó okunk azt gondolni, hogy tényleg rendelkezünk ilyen kötelességgel.

Ezért ha valaki nem konzekvencialista módon értelmezi a morális kötelességeket, akkor számunkra úgy tűnik, el kell fogadnia, hogy a morális felelősség a morális kötelességek feltétele. Ám ha ez igaz, akkor csak abban az esetben lehet morális kötelességünk bármiféle ítélet felfüggesztése, ha rendelkezünk morális felelősséggel.

Ekkor viszont két út áll a szkeptikus előtt. Kitarthat amellett, hogy (valamiért) elégséges bizonyítékkal rendelkezünk arra vonatkozóan, hogy az ítélet-felfüggesztés *morális* kötelességünk. Ám ha megalapozott az a belátás, hogy a morális kötelességgel való rendelkezés feltétele a morális felelősség, akkor mindez egyszersmind azt is jelenti, hogy mégiscsak elégséges bizonyítékunk van arra vonatkozóan, hogy rendelkezünk morális felelősséggel. Ekkor a szkeptikusnak vissza kell vonnia az ítéletfelfüggesztésre vonatkozó felszólítását. De a szkeptikus ragaszkodhat ahhoz, hogy nincs elegendő bizonyítékunk a morális felelősségben való hit mellett, ám ekkor el kell ismernie, hogy nincs elegendő bizonyítékunk amellett sem, hogy bármikor is morális kötelességünk volna felfüggeszteni a hitünket. A szkeptikus tehát a továbbiakban nem szólíthat fel minket ítéletünk felfüggesztésére azon az alapon, hogy az morális kötelességünk. Ezért, ha így áll a helyzet, akkor nincs semmi okunk azt gondolni, hogy morális kötelességünk volna a morális felelősségbe vetett hitet a bizonyítékok hiánya miatt felfüggeszteni.

Következésképpen akármi is legyen az igazság a morális felelősséggel kapcsolatban, nincs okunk azt gondolni, hogy fel kellene függeszteni a morális felelősségbe vetett hitünket. A felelősségszkeptizmus ezen értelmezés mellett önmagát ássa alá.

3. Erős episztemikus kötelességek

Ugyanakkor nagyon is elképzelhető, hogy a felelősségszkeptikus nem morális értelemben szeretne minket felszólítani arra, hogy függesszük fel a felelősségbe vetett hitet. Kitarthat amellett, hogy az episztemikus kötelesség a kötelességek külön típusa, és ezért nem kapcsolódik közvetlenül a morális felelősség fogalmához.

Miért különítik el sokan a morális kötelességeket és az episztemikus kötelességeket? A legfőbb érv emellett az, hogy míg a morális kötelességek cselekvésekre és egyéb olyan eseménytípusokra vonatkoznak, melyeket a cselekvők közvetlenül kontrollálnak, addig az episztemikus kötelességek valami olyasmire vonatkoznak, amit nem tartunk közvetlen kontroll alatt: a hiteink alakítására (Russell 2001). De másképpen is lehet érvelni a kettő különbözősége mellett. Richard Feldman (1988. 235) szerint például az a különbség morális és episztemikus kötelességek között, hogy a morális kötelességekkel kapcsolatban értelmezhető kategória az, hogy valami megengedett, addig az episztemikus kötelességekkel összefüggésben nincs értelme arról beszélni, hogy egy hit megengedett-e, vagy sem. Vagy van elég bizonyítékunk egy állítás mellett, és ebben az esetben el kell fogadunk, vagy nincs, ekkor viszont nem szabad elhinnünk.

Sokan egyetértenek azzal, hogy az episztemikus kötelességek ugyanúgy nem társadalmi közmegegyezésen alapulnak, mint a morális kötelességek, valamint, hogy az episztemikus kötelességek szándékos figyelmen kívül hagyása semmiféleképpen nem elfogadható (leszámítva azt, amikor valaki azért teszi ezt, mert egy erősebb kötelességet kíván betartani). Mivel pedig semmiféleképpen nem elfogadható az episztemikus kötelességek szándékos figyelmen kívül hagyása, ezért nem csupán valamiféle negatív értékelést érdemel ki az, aki figyelmen kívül hagyja episztemikus kötelességet, hanem azt, hogy a közösség tagjai hibáztassák őt ezért valamilyen formában (akár úgy, hogy neheztelnek rá vagy egyenesen megvetik őt).

Ha az episztemikus kötelességek legfőbb vonásai hasonlóak a morális kötelességek jellemzőihez, akkor az episztemikus kötelességek megszegéséért a cselekvő éppen úgy hibáztatható (*blameworthy*), mint a morális kötelességek megszegéséért. Hibáztatást⁴ pedig csak akkor érdemel valaki, ha felelős azért,

⁴ Hibáztatáson itt természetesen nem az oksági hibáztatást értjük. Ha oksági értelemben hibáztatok valakit, az nem jelent többet, minthogy a hibáztatott dolgot vagy személyt valaminek az okának tartom. Hibáztatáson (*blame*) egy olyan viszonyulást értünk, ami több ennél, és szoros kapcsolatban áll olyan reaktív attitűdökkel, mint a neheztelés, felháborodás és megvetés. Talán a leginkább elköteleződésmentes meghatározás az, ha azt mondjuk: hibáztatáson azt a viszonyulást értjük, amit feladunk akkor, amikor megbocsájtunk valakinek. Ha valakinek megbocsájtok valamiért, akkor többé nem hibáztatom, nem neheztelek rá, többet nem vagyok felháborodva a tettén, és nem vetem meg őt azért, amit tett. Ám a megbocsátás során nem felejttem el azt a tényt, hogy az illető okságilag részt vett azon esemény vagy állapot létrehozásában, amiért hibáztattam.

amiért hibáztatják. Ezért ha az episztemikus kötelességek hasonlóak a morális kötelességekhez, akkor az episztemikus kötelességek csak akkor vonatkoztathatóak valakire, csak akkor kérhetőek számon valakin, ha az illető episztemikusan felelős. Ez a gondolat nagyon is plauzibilisnek tűnik, hiszen például ha egy farkas elégtelen evidenciákra alapozva azt hiszi, hogy a tyúk jobbra szaladt, nem pedig balra, akkor a tévedése legföljebb annyiban rossz, hogy negatív következményei lesznek – például éhesen marad. De az, hogy tévedett, önmagában episztemikusan egyáltalán nem rossz, csupán egy tény – *amennyiben* az episztemikus kötelességeket a morális kötelességekkel analóg módon fogjuk fel. Ellenben, ha egy ember a bizonyítékok ellenére hiszi a sivatagban vándorolva azt, hogy északra kell elindulni az életet jelentő oázis felé, nemcsak felesleges szenvedést okoz, de hite is rossz, mégpedig episztemikusan.

Am *ha* igaz, hogy valaki annyiban érdemli meg elvben az episztemikus kötelességek megszegéséért a hibáztatást, amennyiben episztemikusan felelős, akkor jó okunk van azt gondolni, hogy a morális felelősség és az episztemikus felelősség feltételei lényegében *ugyanazok*. (Eltekintve természetesen attól a lehetséges, de nem lényegi megkülönböztetéstől, hogy míg az egyik tettekre vonatkozik, a másik hitekre.)⁵ Ez azért van így, mert a szakirodalom túlnyomó többsége nem mást ért morális felelősségen, mint azon feltételek összességét, amelyek fennállása elvben⁶ megérdemeltté vagy igazságossá teszi azt, hogy az illetőt hibáztassák (amennyiben teljesül az a feltétel is, hogy a szóban forgó esemény vagy állapot, ami a morális hibáztatás alapja, valóban morálisan rossz). És hogy melyek a megérdemelt és igazságos hibáztatás általános feltételei, az nem változik attól függően, hogy hitekről vagy cselekedetekről beszélünk, hiszen ez azon múlik, hogy mi is a hibáztatás.

Következésképpen, ha valaki a morális kötelességekhez hasonló erős felfogását alakítja ki az episztemikus kötelességeknek, és elfogadja, hogy hibáztathatóak vagyunk az episztemikus kötelességek megszegéséért, akkor el kell fogadnia azt is, hogy csak akkor vonatkoztathatóak ránk az episztemikus kötelességek, ha lényegében a morális felelősség feltételei is fennállnak (mivel a morális és episztemikus felelősség feltételei ebben az esetben azonosak egymással). Ezért ha az

⁵ A legtöbb filozófus szerint hiteinket kevésbé tartjuk kontroll alatt, mint cselekedeteinket – ennek fényében azonban morális felelősségünk cselekedeteinkért nem lehet szűkebb körű, mint a hiteinkért való felelősségünk.

⁶ Az „elvben” (*in principle*) kifejezés itt csupán annyit jelent, hogy a morális felelősséggel való rendelkezés az igazságos vagy megérdemelt hibáztatás összes olyan feltételének teljesülése, amelyek különböznek attól a további feltételtől, melynek alapján az igazságos vagy megérdemelt hibáztatáshoz szükséges az is, hogy az, amiért a cselekvőt hibáztatják, valóban morálisan rossz legyen. Például ezért mondhatjuk, hogy elvben hibáztathatóak vagyunk a morálisan semleges cselekedeteinkért is (hiszen a cselekvő részéről minden egyes feltétel teljesítve van a hibáztatáshoz), miközben ténylegesen ezekért a tettekért nem vagyunk hibáztathatóak, éppen azért, mert nem teljesült az a feltétel, hogy a szóban forgó cselekedetek morálisan rosszak legyenek.

episztemikus kötelességek erős, a morális kötelességekre hasonlító képét alakítjuk ki, akkor ugyanaz a probléma merül fel a felelősségszkeptikus felszólításával kapcsolatban, mintha az episztemikus kötelességeket azonosítanánk morális kötelességekkel. Nevezetesen, hogy csak akkor vagyunk kötelesek bármilyen esetben felfüggeszteni ítéleteinket, ha olyan lények vagyunk, akik kielégítik a morális felelősség feltételeit. Ezért, ha jó okunk van hinni abban, hogy kötelességünk elégtelen bizonyítékok esetében felfüggeszteni az ítéletünket, akkor abban is jó okunk van hinni, hogy morálisan felelős lények vagyunk. Következésképpen mindenképpen visszaautasíthatjuk a szkeptikus felszólítását. Vagy nem vagyunk morálisan felelős lények, ám ekkor nem is kötelességünk felfüggeszteni az ítéleteinket – még akkor sem, ha nem áll rendelkezésre elég bizonyíték –, vagy pedig elismerjük, hogy jó okunk van hinni ilyen erős értelemben vett episztemikus kötelességekben – ekkor viszont azt is el kell ismerjük, hogy megalapozott a morális felelősségben való hitünk is.

4. Puha episztemikus kötelességek

A fenti érvelés döntő lépése az volt, hogy az episztemikus kötelességek olyan felfogásából indultunk ki, amely szerint az episztemikus kötelességek megszegéséért megérdemelt és igazságos reakció a hibáztatás. A felelősségszkeptikus számára kézenfekvő megoldásnak tűnhet az, hogy a morális felelősségbe vetett hit felfüggesztését az episztemikus kötelességek egy másik felfogására alapozza. Egy olyan felfogásra, ahol abból, hogy az episztemikus kötelességek vonatkozathatóak ránk, nem következik az, hogy hibáztathatóak vagyunk azok megszegéséért.

Ez egyáltalán nem tűnik reménytelennek, hiszen léteznek olyan kötelességeink, amelyek megszegése – ha nem jár együtt valamilyen morális vagy más erős kötelesség megszegésével – nem vonja maga után azt, hogy a kötelességszegő hibáztatható a kötelességszegéséért. Ezért aztán e kötelességek nem kell, hogy olyan lényekre vonatkozzanak, akik morálisan felelősek a tetteikért. E tény végső magyarázata az lehet, hogy az ilyen puha kötelességek explicit vagy hallgatólagos közmegegyezésből erednek, és egy-egy közösség tagjai akár abban is megegyezhetnek, hogy olyan lényeknek (vagy akár dolgoknak) tulajdonítsanak kötelességeket, akik (vagy amik) elvi alapon nem érdemelhetik meg semmilyen szituációban a hibáztatást. Az ilyen kötelességek megszegéséért nem is hibáztatást, hanem valamilyen büntetést vagy a hibáztatástól különböző negatív értékelést szokás kiérdemelni.

Ilyen kötelességekre példák azok a kötelességek, melyek *pusztán* (pozitív) jogi értelemben vett vagy szerepből következő kötelességek. *Pusztán* jogi kötelességre példánkat Csodaországából vesszük. Itt a Királynő elrendelte, hogy minden élőlény, aki átlépi országának határát, törjön ki örömujjongásban és hányjon

cigánykereket. Aliz épp most lépte át Csodaország határát, ám sem az átlépés tényével nincs tisztában, sem a Királynő rendeletéről nem tud. Így tehát megsérti kötelességét – ami ugyanakkor csak egy puha kötelesség. Vegyük észre, hogy bár Aliz morálisan nem felelős azért, hogy megszegte a szabályt, legalábbis Csodaország kimondott és kimondatlan törvényei szerint büntetés és valamiféle negatív értékelés is jár Aliznak (mondjuk, hogy tiszteletlennek tekintik). Puha szerepkötelességre példánk Kázmér, aki pasziánszozik. Kázmérnak mint játékosnak tilos megszegnie a játék szabályait, ám amikor észreveszi, hogy a jelenlegi leosztás mellett nem lehet sikerrel befejezni a játékot, néhány lapot megcserél egymással az asztalon, csak hogy nyerhessen. Kázmért talán megérdemli, hogy „rossz vesztesnek” tekintsük, de nyilván nem érdemel tettéért hibáztatást, neheztelést vagy más ehhez hasonlót. Hiszen itt elég egyértelmű, hogy Kázmér erősebb értelemben semmiféle kötelességet (vagy tiltást) nem szegett meg.

Érvelésünk szempontjából itt az a legfontosabb, hogy az ilyen, *pusztán* puha kötelességek megszegése összességében minden további nélkül elfogadható. Még ha Aliz tisztában is volna azzal, hogy tettével törvényt szeg, elfogadható volna, ha a Királynő esztelen törvényét csupán azért nem tartaná be, mert nincs kedve hozzá. Igaz, Aliz ezzel kiérdemelne a „törvényszegő” értékelést, de ha jobban meggondoljuk, semmi gond nincs azzal, ha Aliz a fenti helyzetben törvényszegővé válik. Ugyanígy, ha valaki kérdőre vonná Kázmért, hogy miért nem vette komolyabban a pasziánsz szabályait, és ő csak annyit válaszolna, hogy azért, mert nem volt kedve, az teljesen elfogadható válasz lenne, és semmi szükség nem volna arra, hogy Kázmér valami nyomósabb indokkal szolgáljon. Hiszen végső soron semmi rossz sincs abban, amit Aliz vagy amit Kázmér tett.⁷

Ha ezeknek a puha kötelességeknek a mintájára fogjuk fel az episztemikus kötelességeket, akkor Alizhoz és Kázmérhoz hasonlóan mi is válaszolhatjuk a felelősségkezptikus ítéletfelfüggesztésre vonatkozó felszólítására azt, hogy nincs kedvünk engedelmeskedni a felszólításnak. Lehet, hogy ezzel valamilyen negatív értékelés jár (például rossz megismerőnek vagy irracionálisnak bélyegez meg minket a szkeptikus), de *ha* tényleg a puha kötelességek mintájára kell felvonnunk az episztemikus kötelességeket, akkor semmi rossz nincs abban, hogy olyat tettünk, amivel kiérdemeltük ezt a negatív értékelést. Ahogy semmi rossz nincs abban, ha egy kutya azt hiszi egy medencéről, hogy egy óriási itatótál (és ezzel a kutyát akár rossz megismerőnek is bélyegezhetjük), ugyanígy – ha az

⁷ Meg kell itt jegyeznünk, hogy természetesen vannak olyan kötelességek is, melyek egyszerre puha és erős kötelességek. Tipikus jogi és szerepkötelességeinket szokás is így elgondolni. Például ma Magyarországon egyszerre törvényi és morális kötelessége a szülőknél (mint szülőknél, azaz bizonyos szerep megtestesítőinek) gondoskodni gyermekeikről. Így a jogi és szerepekhez kötött kötelességek sem teljesen közömbösek, de ez jobbra annak tudható be, hogy erősebb, morális kötelességekkel állnak összekötésben. (Ígéretet betartásával, illetve tág értelemben vett – akár hallgatólagos – szerződés teljesítésével gyakran kapcsolják őket össze filozófusok.) De ezek megszegése éppen azért önmagában rossz, mert nemcsak puha, hanem erős kötelességek is egyben.

episztemikus kötelességek pusztán puha kötelességek – semmi rossz nincs abban, ha azt hisszük, létezik morális felelősség (dacára annak, hogy nincs kellő bizonyítékunk a morális felelősség létezésére). Csak akkor lehet valóban olyan rossz dolog a morális felelősségben való hit, amit nem intézhetünk el egy vállrándítással, amennyiben episztemikus (és morális) felelősségre képes lények vagyunk.

5. „Hibrid” kötelességek

Az iménti érvelésünkkel szemben a következő ellenvetés vetődik fel legkönnyebben. Miért ne volnának lehetségesek olyan „hibrid” kötelességek, amelyek abban hasonlítanak a tisztán puha kötelességekre, hogy megszegésük nem jár együtt a cselekvő hibázthatóságával és így a morális felelősséggel, ugyanakkor abban hasonlítanak az erős kötelességekre, hogy nem elfogadható az elutasításuk anélkül, hogy ne hivatkoznánk valamilyen erősebb kötelességre? Ha valakiben ez az ellenvetés megfogalmazódik, hozzá is teheti, hogy ráadásul léteznek is olyan elméletei az episztemikus felelősségnek, ami ehhez hasonlóan fogja fel az episztemikus kötelességeket.

Példaként vegyük Richard Feldman elméletét. Szerinte az episztemikus kötelességeket a szerepkötelességek mintájára kell felfogni (Feldman 2001. 87–89). Feldman kiindulási pontja, hogy mindnyájan akarva-akaratlanul a megismerő (*believer*) szerepében találjuk magunkat. Ez a szerep ugyanúgy rója ránk episztemikus kötelességeinket, mint ahogy a tanárszerep együtt jár bizonyos kötelességekkel. És ahogy a tanári kötelességekre sem mondhatja egyetlen tanár sem jó indok nélkül, hogy azok nem érdeklik, ugyanígy nem mondhatjuk ezt az episztemikus kötelességekre sem (olyannyira, hogy Feldman szerint még a morális kötelességek sem képesek felülrni az episztemikus kötelességeket).

A problémánk az, hogy a tanárszerep annyiban rosszul megválasztott példa, hogy a belőle fakadó kötelességek nem pusztán szerepből fakadó, hanem morális kötelességeknek tűnnek. Ennek az az oka, hogy például a tanárnak nemcsak azért kötelessége jól magyarázni, mert a társadalom erre a közmegegyezésre jutott. Úgy tűnik, valami mélyebb alapja van annak, hogy a tanároknak jól kell magyarázniuk. Bármilyen mélyebb ok, ha valaki önszántából tanár lesz és erre mégsem képes, *hibáztható*. Még akkor is, ha valamiért az illető valamilyen okból abszolút képtelen volt mindig is arra, hogy jól magyarázzon – hiszen *tudnia* kellett volna, hogy csak az lehet jó tanár, aki jól tud magyarázni. A megismerő szereppel ellentétben a tanári szerepet általában a tanár maga választja.

Am Feldman érvelhetne amellett, hogy – bár a tanári kötelességektől nagyon különböznek az episztemikus kötelességek – a megismerői létből fakadó kötelességek nem olyan figyelmen kívül hagyható puha kötelességek, mint a passziánszjátékos mivoltból fakadó kötelességek. Először is, Feldman szerint

nem társadalmi közmegegyezésből erednek, hanem abból, hogy mindnyájan olyan lények vagyunk, akik hiteket alakítanak ki. Ha pedig valamit csinálunk, akkor azt jól kell csinálnunk. Tehát mindenkinek jól kell hiteit megformálnia, azaz az evidenciáit kell követnie.

Érdeemes megfigyelni, hogy Feldman valójában abból vezeti le, hogy vannak episztemikus kötelességeink, hogy folyamatosan végezzük a hitformálás tevékenységét. Ám pusztán abból, hogy csinálunk valamit, nem következik, hogy azt a valamit csinálnunk is kell. Az pedig még kevésbé, hogy azt jól is kell csinálnunk. Mindenki vesz az orrán levegőt, de ebből nem következik, hogy kötelességünk volna *bármilyen* értelemben, hogy az orrunkon kell lélegezni. Ha valaki úgy döntene, hogy ezután csak a száján vesz levegőt, nem mondanánk azt, hogy megszegte az orron át légzés kötelességét. Lehetne azt mondani, hogy nem egy jó módszer a levegővételre az, ha valaki mindig csak a száján vesz levegőt (mert nem túl praktikus), de ez nem jelenti azt, hogy kötelességünk volna az orrunkon át venni a levegőt. Érdeemes arra a körülményre is felfigyelnünk, hogy miközben az állatok is tekinthetők megismerőnek bizonyos mértékig, mégis: őket nem tartjuk kötelességekkel bíró lényeknek. Így a Feldman által felvetett összefüggés alighanem téves.

Összességében nem igazán látjuk, hogy hogyan lehetne megalapozni olyan episztemikus kötelességet, amelynek megszegése nem von maga után hibáztatást és áthágása mégsem elfogadható pusztán azon az alapon, hogy a cselekvőnek valamiért nincs kedve betartani a szóban forgó kötelességet. Hogy ezt nem látjuk lehetségesnek, annak legmélyebb okát a következőkben látjuk. Ha valaki azt gondolja, hogy a másiknak *fontosnak kellene tartania*, hogy hogyan viselkedik egy bizonyos vonatkozásban, akkor az illetőt nemcsak negatívan értékeljük, hanem egy *elvárást* is megfogalmazunk vele szemben. Ha azonban elvárok valakitől valamit, akkor *hibáztatom* is az illetőt, ha nem az elvárásaimnak megfelelően viselkedik. Ha pedig a jogos hibáztathatóság alapja az, hogy fennálljanak a morális felelősség feltételei, akkor csak abban az esetben gondolhatom valakiről, hogy fontosnak kellene tartania valamit, ha az illetőt morálisan felelősnek tartom. Ha ez a gondolatmenet helyes, akkor elvi okokból lehetetlen olyan kötelességek kifundálása, melyek figyelmen kívül hagyása nem elfogadható és olyan lények is rendelkezhetnek velük, akik morálisan nem felelősek.

III. MIÉRT KELLENE INKÁBB HINNÜNK A MORÁLIS FELELŐSSÉGBEN?

Második fő érveinkkel azt kívánjuk megokolni, hogy összességében nemcsak hogy hihetünk a morális felelősségekben, de hinnünk is *kell* benne. Ezzel egyúttal az erős morális kötelességek mellett is érvelünk. Ha eddigi gondolatmenetünk helyes, akkor nagyon sok múlik azon, hogy morálisan felelős lények vagyunk-e,

vagy sem. Ezen múlik tehát, hogy rendelkezünk-e morális (és esetleg erős episztemikus) kötelességekkel, vagy sem.⁸ Véleményünk szerint túlságosan nagy kockázattal jár az, ha lemondunk a morális (és akár az erős episztemikus) kötelességekben való hitről a morális felelősségbe vetett hittel együtt. Ezért jobban tennénk, ha hinnénk a morális felelősségben és a hozzá kapcsolódó erős kötelességekben egészen addig, amíg csak ez pszichológiailag lehetséges és/vagy nem bizonyosodik be, hogy a morális felelősségbe vetett hit összességében több negatív, mint pozitív következménnyel jár.

Egy fogadást ajánlunk, amelynek alaphelyzete nagyon hasonlít a pascali fogadáshoz. Most nem Isten létezésével kapcsolatban vagyunk bizonytalanok, hanem a morális felelősség és a morális, illetve erős episztemikus kötelességek létevel kapcsolatban.⁹ A fogadás során arra törekszünk, hogy maximalizáljuk a nyereséget és minimalizáljuk a veszteséget. Azt kell megvizsgálnunk, hogy az egyes lehetséges szcenáriókban milyen veszteségekkel és nyereségekkel járhat az, ha hiszünk a morális felelősségben és mindabban, ami azzal jár, illetve ha nem hiszünk ezekben.

Tegyük fel, hogy mivel nincs morális és episztemikus felelősségünk, ezért erős értelemben vett morális és episztemikus kötelességeink sincsenek. Ez azt jelenti, hogy nincsenek olyan episztemikus és morális kötelességek, amelyeket ne lehetne elfogadhatóan figyelmen kívül hagyni például azért, mert a cselekvőnek nincs kedve betartani ezeket a kötelességeket. Tegyük fel, hogy valaki mégiscsak hisz mind az episztemikus és morális felelősségben, mind az erős értelemben vett morális és episztemikus kötelességekben. Ekkor episztemikus hibát vét, ami valamiféle negatív értékelést vonhat maga után. Ám mivel nincs semmiféle alapunk arra, hogy azt gondoljuk, ez a téves hit inkább negatív, mintsem pozitív következményekhez vezet, továbbá episztemikus és morális felelősség, valamint erős kötelességek híján nem beszélhetünk arról, hogy ez a tévedés önmagában olyan rossz lenne, amit lehetőség szerint el kellene kerülni, ezért a hibának nincsen mélyebb jelentősége.

Ezzel szemben, ha valaki nem hisz az episztemikus és morális felelősségben, akkor nagy kockázatot vállal fel. Ha ugyanis mégiscsak létezik episztemikus és morális felelősség, valamint az ehhez kapcsolódó erős kötelességek is, akkor számottevő episztemikus és morális hibát követhet el. Ha valaki nem hisz a morális és episztemikus felelősség létezésében és a hozzájuk kapcsolódó erős kötelességekben annak ellenére, hogy voltaképp felelősek vagyunk és rendelkezünk erős értelemben vett kötelességekkel, akkor nagyon fontos igazságokat nem fogad el. Ezek az igazságok – ha tényleg fennállnak – valóságunk legfontosabb tényei

⁸ A jelen fejezet szempontjából nem releváns, hogy ezek a kötelességek miben állnak, és hogy van-e közöttük episztemikus kötelesség, vagy mindegyikük morális jellegű – ezért ezeket összevonva említjük a továbbiakban.

⁹ Guy Kahane (2017) hasonlóan érvel az értéknihilizmussal szemben.

közé tartoznak, és a morált (valamint az episztemikus irányelveket) sokkal fontosabb területté teszik, mint nélkülük lennének. Nem túlzás azt állítani, hogy amennyiben létezik olyan morális (illetve episztemikus) felelősség, amelyhez erős kötelességek kapcsolódnak, akkor az életünk egyik legfontosabb feladata ezeket a kötelességeket helyesen felmérni és hozzájuk igazodni – míg ha nincsenek ilyen felelősségek és kötelességek, akkor a morális és episztemikus elvekhez igazodni egy feladat a sok közül, és nincs kiemelt jelentősége.

Ebben a helyzetben úgy tűnik, az egyik esetben a tévedés csupán egy kisebb kognitív hibának számít, míg a másik esetben olyan tévedést jelent, aminek mentén azt kockáztatjuk, hogy olyan kötelességeket nem veszünk kellőképpen figyelembe, amelyeknek valójában (erős természetüknél fogva) központi szereppel kellene bírniuk életünkben. Ezért abban a bizonytalan helyzetben, amiben vagyunk, az egyetlen jó választás az, ha minimalizálva az esetleges veszteségeket és maximalizálva az esetleges haszont arra fogadunk, hogy létezik morális és episztemikus felelősség.

Nézzünk meg néhány lehetséges ellenvetést. Pascal fogadását gyakran azzal vádolják, hogy elfogadhatatlan, mivel episztemikusan tisztességtelen az ajánlata. Arra buzdít minket, hogy elárulva intellektuális tisztességünket, ne az igazságot, hanem inkább a lehetséges előnyöket és veszteségeket kalkulálva fogadjunk vagy utasítsunk el bizonyos nézeteket. Ám ez az ellenvetés jelen helyzetben nem fogalmazható meg olyan élesen, mint Pascallal szemben. Ha ugyanis nem vagyunk episztemikus és morális értelemben felelősek olyan módon, hogy vonatkozhatnának ránk erős episztemikus és morális kötelességek, akkor nem igaz, hogy az „intellektuális tisztességtelenség” kerülése olyan kötelesség lenne, amit mindenképpen figyelembe kell vennünk. Ha nem vagyunk felelősek és nincsenek erős kötelességeink, akkor azzal önmagában nem követünk el semmi rosszat, ha sutba dobjuk az intellektuális tisztességet annak reményében, hogy ezzel maximalizálható a haszon. Ha viszont létezik morális és episztemikus felelősség, akkor ennek elfogadásával éppen elismerjük azt, hogy az intellektuális tisztességre való felszólításnak éppen azért lehet roppant ereje, mert felelősek vagyunk – többek között – hiteinkért.¹⁰

Talán el tudunk gondolni olyan embereket, akiknek az átlagosnál nagyobb árat kell fizetniük, ha hisznek a morális felelősségben. Tegyük fel, hogy egy olyan ember szembesül a fogadással, aki a múltban valami szörnyűséget tett. Ha ő arra fogad, hogy morálisan felelősek vagyunk, akkor nemcsak azt veszélyezteti, hogy valamilyen kognitív hibát vét, de azt is, hogy fölöslegesen fog lelkiismeretfurdalást érezni (sőt, esetleg önként börtönbe vonulni). Azonban ebben az esetben is a lelkiismeretfurdalás vállalása tűnik a jobbik megoldásnak. Amíg nem kizárható,

¹⁰ Egy ilyenfajta tisztesség feltételezését azonban csakis úgy vállalhatjuk, ha maga ez a feltételezés nem sérti a követelményeit: tehát az intellektuális tisztesség olyan koncepciójára lenne szükség, amely önmaga alól nem húzza ki a talajt.

hogy létezik a felelősség és az erős kötelességek, addig a lelkiismeretfurdalás átélésének veszélye eltöri amellet a veszély mellett, hogy esetleg nem ismerjük fel felelősségünket és erős kötelességeinket. Ezért érdemes inkább a lelkiismeretfurdalást mintsem ezen igazságok elszalasztását megkockáztatni – így arra érdemes fogadnunk, hogy felelős lények vagyunk, akik rendelkeznek erős kötelességekkel. Ezért úgy gondoljuk, hogy még egy ilyen személynek is arra észszerű fogadnia, hogy létezik morális felelősség – egészen addig, amíg nem kerülnek elő olyan érvek, melyek *bizonyítják* ennek ellenkezőjét.

Egy hasonló ellenvetés szerint nem feltétlenül szükséges arra fogadnunk, hogy felelős, erős kötelességekkel rendelkező lények vagyunk. Elegendő, ha úgy viselkedünk, mintha lennének ilyen kötelezettségeink. Így nem fogunk több dolgot elhinni, mint amire bizonyítékaink feljogosítanak, de aligha vétünk morális vagy episztemikus hibát, hiszen úgy viselkedünk, mintha rendelkeznénk ezekkel az erős kötelességekkel. A probléma ezzel az, hogy az érv feltételezi, hogy az emberi psziché képes tartósan fönntartani egy ilyen dichotómiát gondolkodás és viselkedés között.¹¹ Ezzel szemben sokkal plauzibilisebb feltenni azt, hogy így vagy úgy a viselkedésünk módja és legalapvetőbb hiteink idővel közelebb kerülnek egymáshoz. Vagy úgy, hogy a „tettetés” folyamán végül mégiscsak önkéntelenül elhiszük: *valóban* rendelkezünk azokkal az erős kötelességekkel, melyekhez az egész életünket szabtuk. Vagy pedig úgy, hogy az erős kötelességekben való hit felfüggesztése végül ahhoz fog vezetni, hogy nem is törődünk ezekkel a pusztán lehetségesnek gondolt kötelességekkel. (S valóban: ki vállalna nagyobb kockázatot olyan kötelességek betartásáért, melyet pusztán lehetségesnek gondol?) Innen nézve a „tettetés” stratégiája nem egyéb, mint a fogadás elutasítása, melyet a tettető idővel úgy is meg fog tenni – akár tudattalanul – vagy így, vagy úgy. Ha pedig ez igaz, akkor érdemes már most tudatosan a legracionálisabb stratégiát választanunk, és az erős kötelességek, valamint a felelősség létezésére fogadnunk.

Az itt előadott érvelésünkre mondhatja valaki azt, hogy gondolatmenetünk szerint minden egyes felelősséget firtató kérdésben arra kellene voksolnunk, hogy a szóban forgó ágens vagy ágensek csoportja felelős. Felelősek-e morális értelemben például az állatok? Vagy egy gyilkos, akit épp most értek tetten? Talán úgy tűnhet, a válaszuk így hangzik: „Természetesen, hiszen ha nem így vennénk, azzal óriási hibát kockáztatnánk. A gyilkos büntetésének felfüggesztése például ilyen hiba lehetne.” Ez azonban a vázolt érv túlfeszítése. Nem állítjuk, hogy minden egyes esetre lebontva van értelme újra és újra felvetni a fogadási szituációt. Ráadásul azzal is követhetünk el hibát, ha olyasvalakinek tulajdonítunk morális vagy episztemikus felelősséget, akinek nincs ilyen felelőssége. Nagy jelentőségű hibát elsősorban akkor követhetünk el a felelősséggel kapcsolatos ítélet felfüggesztésével, ha önmagunkról gondolkodunk: vagyis

¹¹ Hasonlóan válaszol Kahane (2017) is egy ezzel párhuzamos ellenvetésre.

ha mi vesszük úgy, hogy sem felelősek nem vagyunk, sem morális vagy episztemikus kötelességeink nincsenek. Ha nem ennek megfelelően alakítjuk az életünket, az katasztrófához vezethet. Ezért önmagunkkal kapcsolatban jobb feltételeznünk, hogy felelős és morális (illetve episztemikus) kötelességekkel rendelkező egyének vagyunk – és legalábbis általában teljesítjük a felelősség feltételeit. Ez ugyanakkor azzal is jár, hogy mindenki, aki releváns szempontból hasonlít hozzánk, szintén felelősnek tekinthető. Hogy azonban mi minősül releváns szempontnak, azt már egy komplex felelősségelméletnek lehet csak feladata megállapítani. Itt mi mindössze amellel érveltünk, hogy a felelősségben általánosságban érdemes hinnünk, tehát lehetségesek ilyen szempontok is. A szerintünk szükséges részletek kidolgozására azonban máshol vállalkozunk.

IV. EGY GLOBÁLIS ELLENVETÉS

Ha eddigi érvelésünk helytálló, akkor két eredményre jutottunk. Az egyik, hogy nem kell felfüggeszteni a morális felelősségbe vetett hitet, amíg annak létezése nincs megcáfolva, még akkor sem, ha ezt a hitet nem támasztja alá kellő erejű bizonyíték. A másik, hogy ráadásul jobban tesszük, ha hiszünk a morális felelősségben és a hozzákapcsolódó erős kötelességekben, amíg ezek ellen nincs perdöntő bizonyíték. Ám egyfajta átfogó ellenvetésként fel lehetne vetni mindkét eredménnyel szemben, hogy ezek tévedésen kell hogy alapuljanak, mivel ellentmondáshoz vezetnek.

Az érv kedvéért tegyük fel, hogy létezik olyan erős kötelességünk, amely szerint hiteinket a bizonyítékokhoz kell igazítani. Ennek értelmében kötelességünk elvetni a morális felelősségbe vetett hitet, mivel nem rendelkezünk elég bizonyítékkal a létezésére vonatkozóan. Ergo valahol az érvelésnek hibásnak kell lennie, mert egy erős episztemikus kötelesség megszegésére buzdítunk mindenkit: arra, hogy tartsa fenn a morális felelősségbe vetett hitét akkor is, ha nem rendelkezik mellette elég bizonyítékkal.

Ez a globális ellenvetés csak akkor működhet, ha feltesszük: nincs elegendő bizonyítékunk amellel, hogy létezik az az erős episztemikus kötelességünk, hogy hiteinket mindig a bizonyítékokhoz kell igazítani. Amint kellő bizonyítékkal rendelkezünk amellel, hogy rendelkezünk ilyen erős episztemikus kötelességgel, akkor a fenti gondolatmenet értelmében *rendelkezünk* elegendő bizonyítékkal arra vonatkozóan, hogy morálisan felelős lények vagyunk. Hiszen amennyiben jó okunk van azt gondolni, hogy az erős kötelességekkel való rendelkezés feltétele a morális felelősség feltételeinek teljesülése, akkor bármilyen erős kötelesség mellett szóló elégséges bizonyíték egyben elégséges bizonyíték a morális felelősségben való hithez is.

Ám ha nem rendelkezünk kellő bizonyítékkal a fenti episztemikus kötelesség létezésével, akkor az is vét a fenti kötelességgel szemben, aki hisz ben-

ne. És ezért az is, aki azért nem hisz a morális felelősségben, mert úgy véli, a hiteket a bizonyítékokhoz kell igazítani. Márpedig valószínűsíthetően azok, akik nem hisznek a morális felelősségben, döntően azért nem hisznek benne, mert úgy gondolják, hogy bizonyítékok hiányában nem szabad így tenniük. Tehát ha ez a forgatókönyv van érvényben, akkor tulajdonképpen mindenki episztemikusan vétkes: azok is, akik elvetik a morális felelősségbe vetett hitet, és azok is, akik nem.

Valójában ez olyan abszurd végeredmény, hogy fel kell tennünk, valami hiba van a gondolatmenetben. Talán mégiscsak tudhatjuk, rendelkezünk erős kötelelességekkel és így morális felelősséggel. Az is lehet, hogy ez a jelenség arra utal, hogy megszorítások nélkül valamiért nem igaz az az állítás, hogy minden állításban csak akkor szabad hinni, amennyiben a megfelelő bizonyítékok rendelkezésre állnak. De az is egy plauzibilis feltevés, hogy az erős kötelelességek teljesítése alól abban az esetben fel vagyunk mentve, amennyiben önhibánkon kívül nem áll rendelkezésünkre megfelelő bizonyíték arra, hogy a szóban forgó erős kötelelesség létezik. Számunkra úgy tűnik, hogy ezek közül bármelyik lehetőség plauzibilisebb annál, mintsem hogy azt állítsuk, részben éppen azért kellené felfüggeszteni a morális felelősségbe vetett hitet, mert még arra sincsenek bizonyítékaink, hogy kötelesek vagyunk-e a bizonyítékokat követni, vagy sem.

Ráadásul, bár ez a felszólítás és a hozzákapcsolódó indoklás semmiféle logikai ellentmondást nem tartalmaz, a szóban forgó taktikát értelmesen képviselni nem lehet. Hiszen ha valaki mást vagy önmagát *felszólítja* arra, hogy ilyen vagy olyan hiteket tartson fenn vagy vessen el, akkor csak azon az alapon teheti ezt (legalábbis olyan módon, hogy a felszólítására ne legyen elfogadható válasz egy vállrándítás), hogy úgy véli: az illetőnek vannak erős kötelelességei azzal kapcsolatban, hogy mit hisz vagy nem hisz. Egy olyan ember, aki nem hisz abban, hogy rendelkeznének erős episztemikus kötelelességekkel, értelmesen senkit nem tud erős értelemben felszólítani semmiféle vélekedés elfogadására vagy felfüggesztésére.

V. ÖSSZEFOGLALÁS

A fentiekben két egymástól függetleníthető érvet mutattunk be. Az utóbbi értelmében mindannyiunknak hinnünk kellene a morális felelősségben. Ám még ha ez az erős következtetés valamiért hibás is lenne, első érveink akkor is elégségesnek tűnik védekezésként a szkeptikus azon felszólítása ellen, hogy ne higgyünk többé a felelősségben.

IRODALOM

- Balaguer, Mark 2004. Coherent, Naturalistic, and Plausible Formulation of Libertarian Free Will. *Noûs*. 38/3. 379–406.
- Byrd, Jeremy 2010. Agnosticism about Moral Responsibility. *Canadian Journal of Philosophy*. 40/3. 411–432.
- Clarke, Randolph 2003. *Libertarian Accounts of Free Will*. New York/NY, Oxford University Press.
- Clifford, William K. 1999. The Ethics of Belief. In uő: *The Ethics of Belief and Other Essays*. Amherst, Prometheus. 70–96.
- Coffman, E. J. 2016. Incompatibilist Commitment and Moral Self-Knowledge: The Epistemology of Libertarianism. *Philosophical Issues*. 26/1. 78–98.
- Conee, Earl – Feldman, Richard 2004. *Evidentialism: Essays in Epistemology*. New York/NY, Oxford University Press.
- Feldman, Gilad – Chandrashekar, Subramanya Prasad – Wong Ellick Kin Fai 2016. The Freedom to Excel: Belief in Free Will Predicts Better Academic Performance. *Personality and Individual Differences*. 90/2. 377–383.
- Feldman, Richard 1988. Epistemic Obligations. In James E. Tomberlin (szerk.) *Philosophical Perspectives 2: Epistemology*. Atascadero, Ridgeview. 235–256.
- Feldman, Richard 2001. Voluntary Belief and Epistemic Evaluation. In Matthias Steup (szerk.) *Knowledge, Truth, and Duty: Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue*. New York/NY, Oxford University Press. 77–92.
- Fischer, John Martin 1994. *The Metaphysics of Free Will*. Oxford, Blackwell Publishers.
- Fischer, John Martin 2007. Compatibilism. In John Martin Fischer – Robert Kane – Dirk Pereboom – Manuel Vargas: *Four Views on Free Will*. Oxford, Blackwell Publishing. 44–84.
- Fischer, John Martin – Mark Ravizza 1998. *Responsibility and Control: An Essay on Moral Responsibility*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Franklin, Christopher Evan 2011. Farewell to the luck (and Mind) argument. *Philosophical Studies*. 156/2. 199–230.
- Ginet, Carl 1990. *On Action*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Guillon, Jean-Baptiste 2014. Van Inwagen on Introspected Freedom. *Philosophical Studies*. 168/3. 645–663.
- Huoranszki Ferenc 2011. *Freedom of the Will: A Conditional Analysis*. New York, Routledge.
- Kahane, Guy 2017. If Nothing Matters. *Noûs*. 51/2. 327–353.
- Kane, Robert 1996. *The Significance of Free Will*. New York/NY, Oxford University Press.
- Kearns, Stephen 2015. Free Will Agnosticism. *Noûs*. 49/2. 235–252.
- Kelly, Erin 2002. Doing without Desert. *Pacific Philosophical Quarterly*. 83/2. 180–205.
- Levy, Neil 2011. *Hard Luck: How Luck Undermines Free Will and Moral Responsibility*. Oxford, Oxford University Press.
- Maier, John 2014. The Argument from Moral Responsibility. *Australasian Journal of Philosophy*. 92/2. 249–267.
- McKenna, Michael 2012. *Conversation and Responsibility*. New York/NY, Oxford University Press.
- Mele, Alfred 1995. *Autonomous Agents*. New York/NY, Oxford University Press.
- Mele, Alfred 2006. *Free Will and Luck*. New York/NY, Oxford University Press.
- O'Connor, Timothy 2000. *Persons and Causes: The Metaphysics of Free Will*. New York/NY, Oxford University Press.
- Pereboom, Dirk 2001. *Living without Free Will*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Pereboom, Dirk 2014. *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. Oxford, Oxford University Press.

- Russell, Bruce 2001. Epistemic and Moral Duty. In Matthias Steup (szerk.) *Knowledge, Truth, and Duty*. Oxford, Oxford University Press. 34–47.
- Scanlon, Thomas 1998. *What We Owe to Each Other*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Scanlon, Thomas 2008. *Moral Dimensions*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Sehon, Scott 2013. Epistemic Issues in the Free Will Debate: Can We Know When We Are Free? *Philosophical Studies*. 166/2. 363–380.
- Smilansky, Saul 1994. Ethical Advantages of Hard Determinism. *Philosophy and Phenomenological Research*. 54/2. 355–363.
- Strawson, Galen 1994. The Impossibility of Moral Responsibility. *Philosophical Studies*. 75/1–2. 5–24.
- Trakakis, Nick 2007. Whither Morality in a Hard Determinist World? *Sorites*. 12/19.14–40.
- van Inwagen, Peter 1983. *An Essay on Free Will*. Oxford, Clarendon Press.
- Vohs, Kathleen D. – Schooler, Jonathan 2008. The Value of Believing in Free Will: Encouraging a Belief in Determinism Increases Cheating. *Psychological Science*. 19/1, 49–54.
- Waller, Bruce N. 2004. Virtue Unrewarded: Morality without Moral Responsibility. *Philosophia*. 31/3–4. 427–447.

Doxasztikus deontológia akaratlagos ellenőrzés nélkül*

Általában azt gondoljuk, hogy éppúgy, ahogy vannak erkölcsi kötelességeink, vannak episztemikus kötelességeink is. Ha nem hívsz orvost, ha valaki rosszul van, megsérted erkölcsi kötelességed, hogy segíts a bajbajutottakon. Ha nem hiszel egy megbízható szemtanúnak, azon episztemikus kötelességedet sérted meg, hogy el kell hinned, amit egy megbízható szemtanú állít.¹ A párhuzam egy további vonatkozásban is fennáll. Ugyanúgy, ahogy az erkölcsi kötelesség megsértése feljogosít arra, hogy az illetőt hibáztassuk vagy nehezteljünk rá, az episztemikus kötelezettségek megsértése is feljogosít a hibáztatásra vagy neheztelésre. Nevezzük azt a felfogást, hogy e párhuzamok fennállnak, *doxasztikus deontológiának*.²

Csakhogy cselekedetek és hitek között van egy fontos különbség: cselekedeteink akaratunk ellenőrzése alatt állnak, hiteink nem. Ha akarom, hívok orvost, ha nem akarom, nem hívok. Az viszont nem igaz, hogy ha akarom, hiszek a szemtanúnak, ha akarom, nem hiszek. Tegyük fel, egy megbízható szemtanú azt állítja, hogy a legjobb barátod lopott tőle, és te – érthető elfogultságból – nem hiszel neki. Ekkor hiába is emlékeztetnéd magad arra, hogy egy megbízható szemtanúnak hinni kell, nem fogsz tudni hinni neki. Ha pedig hiszel neki, akkor hiába is próbálsz rávenni magad, hogy – mivel a barátság kötelez – ne higgyél. Talán csak hosszas vívódás után dől el, hogy mit hiszel, de az a fontos, hogy eldől, nem pedig te döntöd el. William Alston (1988) pontosan ennek alapján érvelt amellett, hogy a doxasztikus deontológia téves.

A doxasztikus deontológia két okból is fontos. Egyrészt, amikor nem filozofálunk, mindnyájan doxasztikus deontológusok vagyunk: olykor felrójuk másoknak,

* A tanulmány megírását a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal K109638 OTKA kutatási projektje támogatta.

¹ Az, hogy milyen episztemikus kötelességeink vannak, éppannyira vitatható, mint hogy milyen erkölcsi kötelességeink vannak. Számunkra most csak az fontos, hogy vannak episztemikus kötelességek, az nem, hogy mik ezek.

² A hiteinkkel kapcsolatos kötelezettségeken végig *episztemikus* kötelezettséget fogok érteni – nem pedig erkölcsi vagy prudenciális kötelezettséget (amennyiben léteznek ilyenek a hitekkel kapcsolatban).

hogy előítéleteik, nem pedig a bizonyítékok alapján ítélték, hogy nem vonták le a nyilvánvaló következtetést, stb. Így ha Alston érve helyes, köznap doxasztikus deontikus gyakorlatunk téves. Másrészt, az újkori ismeretelméletben inkább kimondatlanul, mint kimondva, egészen az 1980-as évekig az igazolás deontológiai felfogása dominált (Owens 2000. 1–2; Alston 1985. 59–60).³ E felfogás szerint akkor hiszünk valamit igazoltan, ha a hittel nem sértjük meg episztemikus kötelezettségeinket. Másként fogalmazva, amikor egy hit kialakításakor és megőrzésekor betartunk minden episztemikus előírást, akkor hitünk igazolt. Ha tévedünk is, a tévedés nem róható fel nekünk, mivel teljesítettük köteleességünket.

Jelen írásban a köznap doxasztikus deontikus gyakorlat elemzése alapján amellet fogok érvelni, hogy Alston érve téves; ugyanakkor az elemzés arra is rávilágít, hogy az ismeretelméletben vajmi kevés keresnivalója van a deontológiának. Az első szakaszban pontosítom a doxasztikus deontológia fogalmát, és közelebről szemügyre veszem Alston érvét. A második szakaszban bemutatok két példát, melyek szereplői jogosan kárhozzatják magukat episztemikus kötelezettségeik megsértése miatt. A harmadikban kibontom, hogyan kell a doxasztikus deontológiát elképzelni, és hogy miért téves Alston érve. A negyedikben azt mutatom meg, hogy az itt képviselt felfogás alapján a doxasztikus deontológia csekély jelentőséggel bír az ismeretelmélet számára.

I. A DOXASZTIKUS DEONTOLÓGIA ÉS ALSTON ÉRVE

A deontológia több a puszt normatív értékelésnél.⁴ Normatív értékelés minden esetben lehetséges, ahol vannak mércék, szabályok, elvek, normák vagy kritériumok, amelyek alapján eldönthető, hogy valami mennyire értékes. Például a jó óra pontosan jár, a vérnyomás pedig akkor jó, ha a szisztolás érték 90 és 119, a diasztolés 60 és 79 közé esik. Azonban az órának nem kötelessége pontosan járni, és nem neheztelhetünk rá, ha késik, ahogy a vérnyomásra sem neheztelhetünk azért, mert magas. Legfeljebb az óra gyártójára neheztelhetünk, amiért trehány munkát végzett, illetve a magas vérnyomásban szenvedőre, amiért elhanyagolja egészségét. Strawson (1974) éppen a neheztelés és hasonló „reaktív attitűdök” révén értelmezi a felelősség fogalmát: ahol az ilyen reaktív attitűdök helyénvalóak, ott beszélhetünk felelősségről. Az óra és a vérnyomás nem lehet felelős, az óra gyártója és a beteg igen. A deontológia, a puszt értékeléssel ellentétben, megköveteli, hogy legyen egy felelős ágens, akitől elvárjuk, hogy teljesítse kötelezettségeit. A felelősség az, ami a puszt szabályt kötelességgé

³ Alstonnak (1985) vannak olyan érvei is az igazolás deontológiai felfogása ellen, melyek köznap doxasztikus deontikus ítéleteinket nem érintik.

⁴ A megkülönböztetést Pelelstől (2014. 83) veszem, aki Strawsonra (1974. 4–13) támaszkodik.

avatja. Az, hogy jelenségek valamely csoportja szemlélhető deontikusan, azt jelenti, hogy jogosan alkalmazhatók rá az olyan fogalmak, mint felelősség, kötelesség, tilalom, megengedettség, érdem, dicséretesség, hibáztatás, számonkérés, elismerés, valamint a kell és a szabad.

Ezzel kapcsolatban két dologra szükséges figyelmeztetni. Az egyik, hogy a fenti fogalmakat kifejező szavak némelyikét nem mindig deontikus értelemben használjuk. Például amikor azt mondjuk, „az órának nem lett volna *szabad* késnie” vagy a „HP Supernova processzora minden *dicséretet* megérdemel”, pusztán azt fejezzük ki, hogy megfelelnek-e a vonatkozó értékelési kritériumoknak – az óra nem felelt meg, a processzor viszont messzemenően megfelelt –, nem pedig azt, teljesítették-e, illetve túlteljesítették-e kötelességüket. Az efféle használatot értékelő használatnak nevezem.

A másik, hogy a deontikus fogalmakat kifejező szavakat még felelős ágensek esetében is olykor értékelő módon használjuk. Amikor az oktató elmagyarázza a reklamáló hallgatónak, hogy „fel *kell*ett volna sorolnia mindhárom érvet az utilitarizmus ellen”, csupán arra mutat rá, hogy a hallgató válasza nem tesz eleget a helyes válasszal szemben támasztott követelményeknek. Ezzel értékeli a hallgató teljesítményét, de nem implicál semmi olyasmit, hogy a hallgató megsértette volna kötelezettségeit, vagy hogy jogosan neheztelhetünk rá emiatt.

A *doxasztikus deontológia* azt foglalja magába, hogy a deontikus fogalmak alkalmazhatók doxasztikus attitűdjeinkre, ti. arra, hogy hiszünk vagy nem hiszünk (azaz elutasítunk) egy kijelentést, illetve hogy felfüggesztjük ítéletünket vele kapcsolatban, azaz nem is hisszük, de nem is utasítjuk el. Tézis formájában így fogalmazható meg: *vannak igaz doxasztikus deontikus állítások*.

Alston érve azon alapul, hogy doxasztikus attitűdjeink – a továbbiakban, az egyszerűség kedvéért: hiteink – nem állnak akaratlagos ellenőrzés alatt, azaz nem akarattunkon múlik, hogy mit hiszünk; másképp fogalmazva: *a doxasztikus voluntarizmus hamis*. Ezt nyilvánvaló pszichológiai ténynek tekinti:⁵ ha 500 milliót kínálnak neked azért, hogy azt hidd, te vagy Plátón, akkor is hiába szeretnéd ezt hinni, nem tudod. Élénken elképzeld vagy nyilvánosan hangoztathatod, de attól még nem hiszed. De nemcsak butaságokat nem tudunk hinni akaratlagosan, hanem igaz vagy kellőképpen megalapozott állításokat sem. Alston szerint ugyanis az akaratlagos ellenőrzés megköveteli a lehetőségek közötti választást. Mivel nem tudod azt hinni, hogy te vagy Plátón, nem választhatsz aközött, hogy ezt hiszed-e, vagy azt, hogy nem te vagy Plátón, s ennél fogva az utóbbit sem hiszed akaratlagosan.

A doxasztikus voluntarizmus hamissága nem jelenti azt, hogy hiteinkre ne lenne „közvetett akaratlagos befolyásunk” (Alston 1988. 278). Például mi döntjük el, hogy beérjük-e a rendelkezésünkre álló bizonyítékokkal, vagy folytatjuk

⁵ Williams (1970) szerint ez nem empirikus tény, hanem a priori igazság, amely a hit fogalmának elemzése révén belátható.

a vizsgálódást. Ez a döntés befolyásolja a bizonyítékok körét, amely hitünket meghatározza, így közvetve befolyásolja azt is, hogy mit hiszünk. Az ilyen döntések azonban arra vonatkoznak, hogy mit *cselekedjünk*, nem pedig arra, hogy mit higgyünk; sőt, gyakran nem is látható előre, hogy a döntésből fakadó cselekedetek végül milyen hitekre vezetnek. Az ilyen cselekedeteknek van deontológiája; például, ha van olyan könnyen elérhető olyan bizonyíték, amely súlyosabb a rendelkezésünkre állóknál, akkor kötelességünk azt a bizonyítékot megszerezni. Mivel azonban nem hitekre vonatkozik, ez a deontológia nem doxasztikus.

De vajon miért gondolja Alston, hogy a doxasztikus voluntarizmus hamissága maga után vonja a doxasztikus deontológia hamisságát? Ezen a ponton „a kell-ből következik a lehet” (a továbbiakban: KKL) klasszikus elvére hivatkozik, mely szerint kötelességeink csak arra terjednek ki, ami lehetőségünkben áll. Mondjuk, kirándulás közben társad rosszul lesz. Hátadra veszed, és megpróbálsz elvinni a legközelebbi faluba. Viszed, ameddig bírod, aztán összerogysz, és nem tudsz továbbmenni. Ebben az esetben nem volt kötelességed elvinni az orvoshoz, s nem lehet hibáztatni, amiért nem vitted el.

A KKL Alston értelmezésében azt mondja ki, hogy „az ember csak akkor kötelezhető arra, hogy A-t tegye, ha tényleges [*effective*] döntése van abban, hogy A-t tegye vagy sem” (Alston 1988. 259). Az iménti példában, hiába akarod orvoshoz vinni a társad, nem tudod; akaratodnak nincs meg a kívánt hatása. Ugyanez áll Alston szerint a hitekre is. Hiába akarod ezt vagy azt hinni: akaratod ehhez kevés. Ha tenni akarsz valamit, az sok esetben elégséges ahhoz, megtedd, de ha hinni akarsz valamit, az soha nem elégséges ahhoz, hogy azt hidd. Mivel nincs lehetőségünk hiteinket akaratlagosan szabályozni, KKL alapján hiteinkkel kapcsolatban kötelezettségeink sem lehetnek.

Alston érve tehát a következő:

- (1) A doxasztikus deontológia megköveteli a doxasztikus voluntarizmus igazságát. (KKL miatt)
- (2) A doxasztikus voluntarizmus hamis. (pszichológiai tény)
- (3) A doxasztikus deontológia hamis.

Az érvet azon a ponton fogom támadni, hogy a KKL alátámasztja (1)-et. Ebben bírálatom Chuard és Southwood-éra (2009) hasonlít, akik arra hívják fel a figyelmet, hogy a KKL „lehet”-jének semmilyen értelmezése sem implikálja az akaratlagosságot. Tehát ha valakinek meg kell tennie valamit, akkor KKL szerint lehetséges megtennie, ez utóbbiból azonban nem következik, hogy tettének akaratlagos kontroll alatt kell állnia. Saját érvelésem abban különbözik az övétől, hogy újszerű javaslatot teszek arra, hogy a bennünket érdeklő episztemikus esetekben miként kell a KKL „lehet”-jét értelmezni.⁶

⁶ Az érvet sokféleképpen támadták; a legfontosabbak a következők. Egy: (1) nincs alátámasztva, mert a KKL az episztemikus esetekben hamis (Feldman 2008 és Chrisman 2008).

II. KÉT PÉLDA ÉS VARIÁCIÓIK

Az alábbi példák nem arra szolgálnak, hogy, ellenpélda gyanánt, közvetlenül cáfolják Alston állítását. Arra fogom használni őket, hogy megalapozzam az episztemikus KKL „lehet”-jének egy bizonyos értelmezését, és ezt az elképzelést használom fel az érv bírálatára.

1. *Lakásmizéria*

Anna és párja kedvező áron bérelnék lakást, Anna lakását pedig, amely kissé szűkös lenne kettejüknek, kiadják. Mivel Anna idős édesanyja egy távoli faluban lakik, s elég körülményes látogatni, fontolóra veszik, hogy beköltöztetik Anna lakásába, a mama lakását pedig eladják. (Az ebből származó pénz a mama alacsony nyugdíjának kiegészítésére szolgálna.) A lakásbérlet így természetesen nagyobb terhet jelentene, hiszen elesne az Anna lakásának kiadásából származó bevétel. Annáék megfontolt, körültekintő emberek, akik életük során már sokszor hoztak efféle döntéseket, s ezek rendre helyesnek is bizonyultak. Ezúttal is alaposan átgondolják a pro és kontra érveket, osztanak, szorzanak, és arra jutnak, hogy elbírnák a megnövekedett anyagi terheket, és hogy ezeket érdemes is vállalniuk azért, hogy ne kelljen teljes hétvégéket a mama látogatására fordítani. Tudják azonban, hogy a bérleti díjak alaposan megemelkedtek, s ha a bérbeadó ugyanilyen mértékben emeli az ő bérleti díjukat, azt már nem tudnák kigazdálkodni. Ezért, mielőtt döntenének, megkérdezik, hogy tervez a jövőben az inflációt meghaladó mértékű díjemelést. A bérbeadó „nem”-mel felel, s Annáéknak minden okuk megvan az ígéretét komolyan venni, mivel mindeddig maximálisan korrekt és megbízható volt, s ráadásul nagyon elégedett, hogy olyan bérleti díjak vannak, mint Annáék. Így hát árulni kezdi a mama lakását. Mielőtt azonban sikerülne eladniuk, a bérbeadó közli velük, hogy mégiscsak jelentősen emeli majd a bérleti díjat. Ekkor döbbenek rá, hogy a mama átköltöztetése milyen súlyos hiba lett volna. A bérelt lakás elhagyására nemcsak a bérleti díj emelkedése miatt kényszerülhetnek rá, hanem más okokból is: a tulajdonos anyagi nehézségei miatt eladja a lakást, vagy megváltoznak a családi viszonyai, s ő maga akar odaköltözni, stb. Ha pedig el kell hagyniuk a bérelt lakást, akkor, az időközben

Kettő: (1) hamis, ti. az akaratlagos kontroll nem követeli meg, hogy a bizonyítékok ellenében is képesek legyünk hinni valamit (Heller 2000; Ryan 2003; Steup 2000, 2008 és 2012). Ezt az álláspontot doxasztikus kompatibilizmusnak nevezik, ti. a szabad akarat lehetőségére vonatkozó egyik jellegzetes kompatibilista álláspont inspirálta, jelesen az a nézet, hogy szabadság nem követeli meg az alternatívák közötti választás képességét. Három: (1) hamis, ti. az a fajta kontroll, melyre szükség van, nem akaratlagos kontroll (Owens 2000 és McHugh 2013). Négy: (2) hamis, mert az állítólagos pszichológiai tény alól vannak kivételek (Ginet 2001, Frankish 2007 és Weatherson 2008). Öt: (2) hamis, mert a doxasztikus deontológia a kijelentések elfogadásának akaratlagos aktusára vonatkozik (Bondy 2015).

megemelkedett bérleti díjak miatt, csak egy Annáénál lényegesebb rosszabb lakást tudnak kivenni. Hogy az ördögbe nem gondoltak erre? *Nem lett volna szabad* azt hinnük, hogy a mama átköltöztetése kockázatmentes. Látniuk *kellett volna* a kockázatokat.

2. Lemma

Bea kiváló matematikus, szakterületének egyik legjobbjja. Fő célja a Nagy Sejtés bizonyítása, mellyel beírná magát a matematika történetébe. A bizonyítás, nem kis részben az ő munkásságának köszönhetően, az utóbbi időben elérhető közelségbe került. Bea gondosan számot vet a lehetőségekkel, s úgy látja, hogy az X lemma kínálja a legjobb kiinduló pontot. Már közel is jár X bizonyításához, amikor kap egy referálandó cikket a *Top Maths Journal*től. Amint átfutja az absztraktot, mely a Nagy Sejtés bizonyítását ígéri Y lemmából kiindulva, legszívesebben a falba verné a fejét, mert egy csapásra átlátja, hogy igen, Y a legjobb kiindulási pont. Y lemmát még ő maga bizonyította pályája elején, s egy ideig komoly reményeket fűztek hozzá, amelyek azonban nem teljesültek, így Y lemma lassan kikerült a figyelem középpontjából, s Bea sem gondolt rá hosszú ideje. Most azonban egy pillanat alatt felismeri, hogy az utóbbi egy-két év eredményeinek fényében Y-ból rövid úton el lehet jutni a bizonyításhoz. Miért is nem gondolt erre? *Nem lett volna szabad* azt hinnie, hogy X lemma a kulcs. Látnia *kellett volna*, hogy Y lemma a megoldás.

A példák végén *igaz doxasztikus deontikus állítások* szerepelnek.⁷ Lássuk, miért. Az első kérdés az, hogy a „nem lett volna szabad” és „kellett volna” kifejezések értékelő vagy deontikus értelemben szerepelnek-e. A szereplők ugyanazt az episztemikus szabályt sértik meg: nem számolnak az összes releváns lehetőséggel. Annáék figyelmen kívül hagynak pár módot, ahogy a fontolóra vett döntés balul üthet ki, Bea pedig nem veszi tekintetbe Y-t lehetséges kiindulási pontként. Ha a záró mondatokkal pusztán azt állapítanák meg, hogy szabályt sértettek, akkor e kifejezéseket értékelő módon kellene olvasnunk. Csakhogy életszerűbbnek tűnik, hogy nem csupán elismerik a hibát, hanem szemrehányást is tesznek maguknak elkövetése miatt, vagyis hibáztatják magukat. Úgy érzik mulasztást követettek el, mert kötelességük lett volna gondolniuk arra, amiről elfeledkeztek. Ennélfogva e kifejezéseket plauzibilisebb *deontikus*, mint értékelő értelemben olvasni.

⁷ Pontosabban: annak tartjuk őket, ha Alston nem győz meg arról, hogy nincsenek ilyenek. Az Alston elleni érvben erre az úgymond antropológiai tényre támaszkodom majd, nem pedig arra, hogy igazak.

A második kérdés az, mivel követik el a hibát: azzal, hogy „közvetett akaratlagos befolyásukkal” nem élnek megfelelően, vagy azzal, hogy nem azt hiszik, amit kellett volna. Az, hogy valaki nem számol az összes releváns lehetőséggel, bizonyos esetekben akaratlagos döntés. Ha előzetesen adottak számomra a releváns lehetőségek, mondjuk van egy pontokba szedett ellenőrzési listám, akkor „tényleges döntésem” van abban, hogy melyik lehetőséget fontolom meg, és melyiket nem. Annának és Beának azonban nincs ilyen listájuk. Megpróbálják a releváns lehetőségeket átgondolni, de az egyik egyszerűen nem jut eszükbe. Hiába határozzák el, hogy az összes lehetőséget átgondolják, az elhatározás nem eredményezi azt, hogy az összes releváns lehetőség valóban eszükbe jusson. Vagyis abban, hogy számolnak-e az összes releváns lehetőséggel, nincs tényleges döntésük. Akaratlagos döntésük csak arra terjed ki, hogy mennyi időt szánnak a kérdés átgondolására. Ha valaki nem ad elég időt magának, könnyebben előfordulhat, hogy valamiről megfeledkezik. A példákban nem ez történik: Annák és Bea éppen elég ideig törik a fejüket. Így nem azzal követik el a hibát, hogy nem teremtik meg az optimális feltételeket véleményük kialakításhoz, hanem azzal, hogy nem azt hiszik, amit kellett volna. Így ítéletük nem csupán deontikus, hanem *doxasztikus* is egyben.

A harmadik kérdés az, hogy igazuk van-e, amikor hibáztatják magukat. A hasonló esetekben gyakran mentő körülménynek számít az, hogy nem rendelkezünk bizonyos információkkal. Ha Annák nem tudtak volna a bérleti díjak emelkedéséről, Bea pedig soha nem hallott volna az Y lemmáról, nem tehetnének maguknak szemrehányást: ők tiszteletben tartottak minden episztemikus szabályt, csak a rendelkezésükre álló információk nem voltak megfelelőek.⁸ A példánál azonban nincs mentségük. Ennélfogva doxasztikus deontikus ítéleteik *igazak*.

De miért gondoljuk azt, hogy Annának és Beának csakugyan *kötelességük* lett volna számot vetni azzal a lehetőséggel, amelyet figyelmen kívül hagytak? Két ilyen mozzanat van. Az első, hogy a szereplők egyértelműen kvalifikáltak arra, hogy számításba vegyék az összes releváns lehetőséget. Annák tapasztalt, értelmes emberek, akik számtalanszor voltak már hasonló döntési helyzetben. Ráadásul több szem többet lát. Bea kiváló matematikus, aki rendre megtalálja a bizonyítási lehetőségeket. Most olyasmiben vallottak kudarcot, amiben máskor sikerrel jártak. A második, hogy tévedésüket egy pillanat felismerik. Amint Annák szembesülnek azzal, hogy el kell hagyniuk a bérelt lakást, rögtön világossá válik számukra, hogy erre más okból is rákényszerülhettek volna, nemcsak a lakbér-emelés miatt. Amint Bea tudomást szerez arról, hogy valaki az Y lemmából kiindulva próbálkozott a Nagy Sejtés bizonyításával, azonnal átlátja, hogy ez a legígéretesebb megoldás. Vagyis a helyes meglátás könnyedén elérhető számukra.

⁸ Ugyanakkor szemrehányást tehetnének maguknak, amiért nem szerezték meg a releváns információkat, azaz nem éltek megfelelően a hiteik feletti közvetett akaratlagos befolyásukkal.

Az, hogy a szereplők intellektuális rátermettsége csakugyan döntő tényező, megerősíti, ha a két példa olyan változatait tekintjük, amelyben a szereplők nem ennyire rátermettek.

3. Lakásmizéria: a fiatalok

Annáék helyett vegyünk egy egyetemista párt, akiknek helyzete pontosan ugyanolyan, ám a havi beosztásnál komolyabb pénzügyi döntéseket még nem hoztak. Amikor el kell hagyniuk a bérleményt, felháborodnak a tulajdonos ígértszegésén, ám nem ismerik fel, hogy hibáztak.

A fiatalok nem feleltek meg annak a követelménynek, hogy minden lehetőséget tekintetbe kell venni, s ezért episztemikus teljesítményüket negatívan értékelnénk. Ugyanakkor nem hibáztatnánk őket tévedésük miatt. Mindnyájan tudjuk, hogy akiknek nincs semmiféle tapasztalatuk ilyen ügyekben, gyakran tévesen formálnak véleményt. Ezért irreális volna elvárni tőlük, hogy az összes lehetőséget számba vegyék.

A lemma-eset többféleképpen is variálható.

4. Lemma: a doktorandusz

Bea helyett vegyünk egy doktoranduszt, aki még csak most dolgozza bele magát a kutatási területbe. Az Y -ból induló bizonyítás gondolatát meghökkentőnek találja, és csak a cikk alapos átolvasása után érti meg.

5. Lemma: a középszer

Bea helyett tekintsünk egy középszerű, némileg fantáziátlan matematikust, aki nem rendelkezik azzal a kifinomult intuícióval, amellyel az olyan kiváló matematikusok, mint Bea, képesek felismerni, hogy honnan hova lehet eljutni. Az Y -ból kiinduló bizonyítás gondolatára ugyanúgy reagál, mint a doktorandusz.

6. Lemma: a zseniális bizonyítás

Hagyjuk meg Beát, de tételezzük fel, hogy az Y lemmából kiinduló bizonyítás egyszerűen zseniális, és olyan eredeti gondolatokon alapul, amilyenekre még a kiváló Bea is csak ritkán képes. Az Y -ból kiinduló bizonyítás őt is meghökkenti, bár a cikket olvasva gyorsan megérti, miről van szó.

Ami reális elvárás a kiváló Beával szemben, nem reális elvárás egy doktorandusz-szal, illetve egy középszerű matematikussal szemben. Ezért nem igaz, hogy nem lett volna szabad azt hinniük, hogy X lemma kínálja a legjobb lehetőséget, illetve, hogy azt kellett volna hinniük, hogy Y lemma nyújtja azt. Ha más okból is, de ugyanez áll a zseniális bizonyítás esetére is: Bea azért kiváló, mert rendszeresen képes arra, amire a kevésbé jó matematikusok csak legjobb pillanataikban, legjobb pillanataiban pedig olyan meglátásai vannak, amilyenek csak nagyon keveseknek vannak. De az tőle sem várható el, hogy szisztematikusan briliáns legyen, azaz hogy mindig legyenek káprázatos meglátásai.

Amikor így ítéljük meg ezeket az eseteket, nem teszünk mást, mint amit máskor is szoktunk, amikor elvárásainkat a képességekhez szabjuk. Az éltanulónak jelesre kell megírnia a dolgozatot, a gyengébb tanulónak nem. A specialistának diagnosztizálnia kell a ritka betegséget, a körzeti orvosnak nem kell, de fel kell ismernie, hogy specialistára van szükség. Doxasztikus deontikus ítélkezési gyakorlatunk része annak a kiterjedt deontikus gyakorlatnak, amelyben az elvárásokat a képességekhez szabjuk. Ez a gyakorlat kiterjed olyan esetekre is, ahol csekély vagy semmi szerepe nincs a megismerésnek: a válogatott csatárnak be kell tudnia rúgnia a tizenegyest, a kapusnak nem kell; egy koncertzongoristának el kell tudnia játszania Rachmaninov III. zongoraversenyét, egy zongoratanárnak nem kell.

Ez a diagnózis azt sugallja, hogy az eredeti esetek és a változatok közti különbséget megmagyarázhatjuk egy olyan *episztemikus KKL* elv segítségével, amely *tekintetbe veszi az alanyok képességeit és tudását*. Azoknak, akik intellektuálisan fel vannak készítve az adott feladat megoldására, episztemikus kötelességük, hogy megtalálják a helyes megoldást. Azoknak ellenben, akik nem rendelkeznek a megfelelő gondolati eszköztárral, s ennél fogva nem elérhető számukra a megoldás, nincs ilyen kötelességük.

III. AZ EPISZTEMIKUS KKL

Ha ezt az utat választjuk, azonnal felvetődik a következő nehézség. A felkészületlenek számára sok esetben igenis lehetséges a megoldás megtalálása. Az, hogy fiatal pár felismeri a mama átköltöztetésének kockázatait, hogy a doktorandusz vagy a középszerű matematikus felismeri az Y-ból kiinduló bizonyítás ígéretes voltát, illetve hogy Bea meglátja a zseniális bizonyítás lehetőségét, valószínűtlen ugyan, de egyáltalán nem lehetetlen. Ha pedig ez *lehetséges* számukra, miért ne lenne ez a kötelességük?

Ez a nehézség megszűnik, ha arra gondolunk, hogy a KKL-ben a „lehet” szó nem éppen a legszerencsésebb. A németben (*Sollen impliziert Können*) és az angolban (*ought implies can*) egyaránt képességre utaló terminus szerepel, amelyet magyarra a „tud” szóval fordítunk. Erről a kifejezésről pedig köztudott, hogy

egészen másként viselkedik, mint az alethikus modális logikában megszokott „lehet”, s az egyik alapvető különbség éppen ez: az alethikus modális logikában, ha valami igaz, akkor lehetséges, ezzel szemben, ha valaki valamit megtesz, akkor nem feltétlenül igaz róla, hogy meg *tudja* tenni (Brown 1988. 1–2). Ha csak a lapok hátát látod, nem tudod elsőre kihúzni a pakliból a pikk dámát, még ha sikerül is elsőre kihúznod.

Ez még jobban megérthető, ha a „tud” szó jelentése helyett a KKL-re összpontosítunk. Tegyük fel, hogy Tell Vilmos valójában csapnivaló íjász volt, és csak elképesztő szerencséjének köszönhető, hogy sikerült lelőnie az almát fia fejéről. Ha az, hogy eltalálta az almát, maga után vonná, hogy lehetséges számára az almát eltalálni – azaz el tudja találni az almát –, akkor az adott körülmények között kötelező volt eltalálnia az almát, hiszen csak így menthette meg a maga és fia életét. De ha valamihez nagy adag szerencse kell, az nem lehet kötelesség.

Ez azt sugallja, hogy a KKL-ben szereplő „lehetőség” valójában *kompetenciát* jelöl. A kompetencia fogalma nagyon sok kérdést vett fel, de számunkra itt elég annyi, hogy a kompetencia megbízható képesség sikeres teljesítésre normális körülmények között. Ennek a hozzávetőleges definíciónak három mozzanata van.

Az első, hogy a kompetencia mindig feltételez valami különbséget siker és kudarc között. Ha azt mondjuk, hogy Tell Vilmosnak megvan a kompetenciája ahhoz, hogy lelője az almát a fia fejéről, akkor előfeltételezzük, hogy az eltalálása siker, elvétése pedig kudarc. Ha az olvasónak megvan a kompetenciája ahhoz, hogy hatjegyű számokat fejben összeszorozzon, akkor a helyes eredmény a siker, a helytelen eredmény a kudarc.

A második, hogy a kompetencia megbízható képesség. Ha valaki kompetens, az esetek túlnyomó többségében sikeresen teljesít. Ha Tell Vilmos százból 90-szer eltalálja az almát, akkor kompetens, ha csak 40-szer, nem az. Éles határt nem lehet húzni. Az viszont fontos, hogy nem várunk el tökéletes megbízhatóságot. Előfordulhatnak olyan zavaró körülmények, amelyeken nem sikerül úrrá lenni. A gyenge szél megnehezíti a lövést, de ha Tell Vilmos kompetens, akkor a szél ellenére is célba talál. Ha időnként nem sikerül a szelet megfelelően bekalculálnia, attól még nem veszti el kompetenciáját. De még akkor is előfordulhat kudarc, ha nincsenek zavaró körülmények. Teljesítményünk olykor ingadozik. Az aranylabdás csatár is kihagyhatja a tizenegyest, mert úgymond nincsen formában, de ettől még megvan a kompetenciája a tizenegyes értékesítésére.

A harmadik az, hogy vannak olyan abnormális körülmények, amikor nem is számítunk sikeres teljesítésre. Hiába kompetens íjász Tell Vilmos, nem várjuk el tőle, hogy viharos szélben vagy bekötött szemmel is célba találjon.

A kompetencia fogalmának segítségével bevezethetjük a kognitív kompetencia fogalmát, melyhez az episztemikus KKL elvhez szükségünk van.

A *kognitív kompetencia* megbízható képesség arra, hogy valaki normális körülmények között egy adott kijelentéshez adott információk alapján helyes doxasztikus attitűdöt alakítson ki (azaz higgyem, ne higgyen, illetve felfüggeszse ítéletét).

A sikeres teljesítést itt a helyes doxasztikus attitűd kialakításának feleltetjük meg. Az információkra való hivatkozásra mindenképpen szükség van, hiszen másként kell viszonyulnunk ugyanahhoz a kijelentéshez, ha kizárólag mellette szóló bizonyítékaink vannak, és azok ráadásul igen erősek, mint amikor ugyanolyan erős bizonyítékok szólnak a kijelentés mellett és ellen. A kognitív kompetencia minden más tekintetben teljesen olyan, mint bármely más kompetencia fogalom. Nem várunk el bombabiztos képességet: a hitek kialakítására olyan tényezők is hatással vannak, amelyek nem tartoznak az információk közé – fáradtság, érzelmek, vágyak, társadalmi elvárások – s ezek olykor közbeavatkoznak. De ilyen tényezők híján is előfordulhat, hogy képességeink cserben hagyják. Másrészt vannak olyan abnormális körülmények, amikor nem is várjuk el, hogy valaki helyesen formáljon hiteket, például, ha be van drogozva.

A kognitív kompetencia fogalmával felvértezve már megfogalmazhatunk egy alkalmas *episztemikus KKL* elvet:

(EKKL) Ha S -nek episztemikus kötelessége adott információk alapján p kijelentésben hinni (nem hinni, az ítéletet felfüggeszteni), akkor S -nek megvan ehhez a kognitív kompetenciája.

EKKL számot ad arról, hogy az eredeti példákat és variációikat miért ítéljük meg *eltérően*. Az eredeti példák szereplőinek előléte és a hibájuk gyors felismerése arról tanúskodik, hogy megvan a kognitív kompetenciájuk ahhoz, hogy az adott információk birtokában helyesen higgyenek, míg a variációk szereplőinek nincs meg. Mivel EKKL szerint episztemikus kötelességeink nem haladhatják meg kognitív kompetenciánkat, a variációik szereplőinek nem kötelességük az adott körülmények között helyesen hinni. Az eredeti példák szereplői azonban nem kapnak felmentést.

De vajon kellőképpen megalapozott-e EKKL annak fényében, hogy az iménti példák meglehetősen körülményesek, és a mindennapokban kevés olyan példát találunk arra, hogy az episztemikus kötelezettségeket hozzáigazítjuk a kognitív kompetenciákhoz? Kezdjük azzal, hogy nagyon könnyen érthető lenne a valós példák ritkasága. Gondoljunk bele, hogy mindössze kétféle eset szolgálhat világos példaként. Az első olyan jellegű, mint saját példáim: adott két személy, akiknek ugyanazok az információk állnak a rendelkezésükre, ám mivel tudjuk, hogy kognitív kompetenciáik különböznek, episztemikus kötelezettségeiket másként határozzuk meg. A másodikban egy adott személyre hitére vonatkozó deontikus ítéletünket revideáljuk annak fényében, hogy új információt szer-

zünk kognitív kompetenciáiról; például megtudjuk, hogy az illető képességei szerények, ezért visszavonjuk korábbi, negatív deontikus ítéletünket. Könnyen megérthető, hogy az ilyen esetek elég ritkák. Először is, doxasztikus deontikus ítéleteket nem hozunk túl gyakran. Másodszor, mindkét eset nagyon speciális feltételeket követel meg. Az első azt, hogy legyenek ugyanolyan szituációban lévő személyek, akikről előzetesen tudjuk, hogy különböző képességekkel bírnak. A második azt, hogy az ítélet meghozatala után olyan bizonyítékokhoz jussunk, amelyek birtokában átértékeljük az illető kognitív kompetenciáira vonatkozó korábbi elképzelésünket. Ezek a speciális feltételek elég ritkán teljesülnek. Többnyire nem sokat tudunk mások képességeiről, s azokat alapesetben átlagosnak feltételezzük. Ha pedig jól ismerjük a képességeiket, akkor sem sűrűn adódik olyan szituáció, amikor doxasztikus deontikus ítéleteket hozunk. Az osztályt évek óta tanító tanár elég jól tudja, melyik tanulónak milyenek a képességei, de nem az érdekli, hogy a tanuló episztemikus kötelezettségeinek betartásával formál-e véleményt, hanem hogy érti-e a tananyagot. Ennélfogva érthető, ha kevés a valós példa.

Valójában azonban több valós példa van, mint az iméntiek alapján gondolnánk. Az cseppet sem ritka, hogy doxasztikus deontikus ítéleteinket a megítélt személy rendelkezésére álló információkhoz igazítjuk. Ha valakit azzal vádolunk, hogy mást hitt, mint kellett volna, aztán kiderül, hogy valamit nem vagy rosszul tudott, felülvizsgáljuk ítéletünket. Ha például valakit azért hibáztatunk, amiért nem vont le egy nyilvánvaló következtetést, ám megtudjuk, hogy valamelyik döntő fontosságú premissza nem állt rendelkezésére, visszavonjuk a hibáztatást. Az ilyen esetek egy részében valójában nem az információhoz szabjuk az ítéletet, hanem az illető kompetenciájához. Íme, egy példa. Valaki azt hiszi, hogy egy célzott lakásépítési támogatással csak a támogatást felvevők járnak jól, és senki nem jár rosszul. E tévedésre elfogadjuk mentségnek, hogy az illető nem tanult közgazdaságtant, s úgy gondoljuk, hogy az illető híján van bizonyos információknak. Csakhogy a tévedés belátásához csupán annyi közgazdaságtant kell tudni, hogy a kereslet, a kínálat és az ár hogyan függenek össze, ezt pedig vélhetően az illető is tudja. Azt nem tudja, hogy ezeket az összefüggéseket hogyan kell a jelen esetben alkalmazni, azaz nem tud közgazdász módjára gondolkodni. Nem információi elégtelenek, hanem a kompetenciája hiányzik.⁹

EKKL birtokában már diagnosztizálhatjuk, hogy mi a baj Alston érvével. Alston KKL elve a hitekre vonatkozóan ezt mondja ki:

⁹ Az információ és a kognitív kompetencia összetévesztésében több tényező is közrejátszik. Az egyik az, hogy a kompetencia megköveteli az információkat. Senki nem gondolkodhat közgazdász módjára anélkül, hogy közgazdasági ismeretekkel rendelkezne. A másik az, hogy információk megfoghatóbbak a kompetenciáknál, jobban individuálhatók és pontosabban megnevezhetők.

(AKKL) Az ember csak akkor kötelezhető arra, hogy p -t higgye, ha tényleges (*effective*) döntése van abban, hogy p -t higgye vagy sem.

Ez az elv másként szabályozza episztemikus kötelezettségeinket, mint EKKL. Ezért *ha* vannak episztemikus kötelezettségeink, AKKL téves előrejelzést tesz arra vonatkozóan, hogy mik azok. Ezért AKKL hamis, s így Alston érvének (1) premisszája megalapozatlan.

Ez a diagnózis azonban előfeltételezi, hogy vannak episztemikus kötelezettségeink, márpedig éppen ez a kérdés. Én abból indultam ki, hogy doxasztikus deontikus gyakorlatunk helyes, ennek elemzése alapján fogalmaztam meg EKKL-t, és ebből következtettem AKKL hamisságára. Alston ezzel szemben abból indul ki, hogy AKKL igaz, s ennek alapján érvel amellett, hogy doxasztikus deontikus gyakorlatunk hibás, és nincsenek episztemikus kötelezettségeink. Ez patthelyzetnek tűnik.

De fontoljuk meg a következőt. AKKL-t az motiválja, hogy attól eltekintve, hogy hitekre, nem pedig cselekedetekre vonatkozik, megegyezik az erkölcsi kötelezettségeinket szabályozó KKL elvvel.¹⁰ Miért kellene elfogadnunk, hogy a két területen ugyanolyan szabályozás érvényesül?¹¹ Első megközelítésben a következőképpen érvelhetünk ez ellen. Két rivális filozófiai elemzés közül *ceteris paribus* az részesítendő előnyben, amely az elemzés tárgyául szolgáló gyakorlatot képes értelmezni, azaz racionális, koherens egészként bemutatni. EKKL képes erre, AKKL azonban nem, hiszen doxasztikus deontikus gyakorlatunkat mindelestül tévesnek minősíti.

Ez az érv azonban kivédhető: Alston nevében meg tudjuk magyarázni, hogy doxasztikus deontikus gyakorlatunk, bár téves, mégsem észszerűtlen. A magyarázat arra támaszkodik, hogy azon területek között, ahol értékítéleteket és deontikus ítéleteket is tehetünk, és ahol kizárólag az értékítéletek jogosak, az a legfeltűnőbb különbség, hogy az előbbiekben értelmes lényekről ítélünk. A cselekedeteket emberek hajtják végre, így azokról jogosak a deontikus ítéletek, az órák és számítógépek nem értelmes lények, így ezek vonatkozásában nincs helye deontológiának. A hitek emberek hitei, így *prima facie* plauzibilisnek tűnik a deontológiát analogikusan kiterjeszteni a hitekre. Bár a filozófiai elemzés, jelesen Alston érve, megmutatja e kiterjesztés megalapozatlanságát, ez nem jelenti azt, hogy a doxasztikus deontológia teljesen légből kapott volna; még ha téves is, van racionális alapja.

Csak hogy van egy az iméntihez némileg hasonló érv, amelyet nem lehet ilyen módon elhárítani. AKKL révén nem lehet számot adni doxasztikus deontikus gyakorlatunk azon vonásáról, hogy az egyének episztemikus kötelezettségeit

¹⁰ Megengedem, hogy Alston helyesen fogalmazza meg az erkölcsi gyakorlatunkat szabályozó KKL-t, bár ez vitatható.

¹¹ Erről lásd még írásom utolsó bekezdését.

képességeikhez igazítjuk.¹² Miért ítélünk másként a példákban és a variációkban? Az általános episztemikus elv – az összes releváns lehetőséget tekintetbe kell venni – a példák és a variációk esetében ugyanaz. A hitek egyik esetben sem akaratlagosak. Alston perspektívájából nézve tehát semmiféle különbség nincs a példák és variációik között. Ezért az ő álláspontjáról nem tudjuk megmagyarázni azt az úgymond antropológiai tényt, hogy a példákról és a variációkról másként ítélünk. Ez a jellegzetesség Alston perspektívájából nem racionálisan indokolható tévedés, hanem valamiféle nyers és önkényes hiba. Ez az érv nem feltételezi, hogy doxasztikus deontikus gyakorlatunk helyes, ezért körforgás nélkül felhasználható Alston ellen. Csak annyit feltételez, hogy doxasztikus deontikus gyakorlatunk nem önkényes, azaz adható rá valamiféle magyarázat. EKKL azért jobb AKKL-nél, mert képes rá magyarázatot adni.

IV. DOXASZTIKUS DEONTOLÓGIA ÉS ISMERETELMÉLET

Az eddigiekben amellet érveltem, hogy episztemikus kötelezettségeinket EKKL szabályozza, ezért Alston érve a doxasztikus deontológia ellen hibás. Kérdés azonban, hogy a doxasztikus deontológia iménti védelme rehabilitálja-e az igazolás deontológiai felfogását, amely szerint akkor hiszünk valamit igazoltan, ha hitünkkel nem sértjük meg episztemikus kötelezettségeinket. Úgy gondolom, nem.

EKKL szerint kötelezettségeinket kognitív kompetenciáink korlátozzák, kognitív kompetenciáink pedig személyenként különbözhetnek. Ennélfogva személyenként különbözhetnek episztemikus kötelezettségeink is. Ilyenformán különböző személyek esetében különböző standardok lehetnek arra nézve, hogy mikor hisznek valamit igazoltan. Még az is előfordulhat, hogy két különböző személy ugyanazon információk birtokában ugyanazt hiszi, de csak egyikük hite igazolt. Tegyük fel például, hogy egy adott kijelentés mellett sok, ellene pedig kevés bizonyíték szól, és ezek viszonyát nehéz átlátni. Történetesen az a helyzet, hogy a kétféle bizonyíték egyforma súlyú. Vegyünk két személyt, Pengét, aki még egy ilyen bonyolult helyzetben is képes megbízhatóan súlyozni a bizonyítékokat, és Tompát, aki az ilyen helyzetekkel nem tud megbízhatóan megbirkózni. Tétélezzük fel továbbá, hogy mindketten elhiszi az adott kijelentést. Mivel Pengének megvan a kognitív kompetenciája a bizonyítékok megfelelő mérlegeléséhez, azzal, hogy elhiszi a kijelentést, megsérti azon episztemikus kötelezettségét, hogy egyforma súlyú, de ellentétes bizonyítékok esetén fel kell függesztenünk ítéletünket. Ennélfogva pedig hite igazolatlan. Tompának azon-

¹² Az információkhoz való hozzáigazítás nem jelent problémát Alston számára, ti. az információkra való hivatkozás beépíthető az episztemikus kötelezettségekbe, így nem kell a kötelezettségeket szabályozó KKL elvben szerepelnie.

ban, a megfelelő kognitív kompetencia híján, nem episztemikus kötelezettsége, hogy felfüggeszse ítéletét. Így amikor elhiszi a kijelentést, nem sérti meg episztemikus kötelezettségeit, s így hite igazolt.

Ez a következmény azonban elfogadhatatlan. Az igazolás fogalmát, szemben az episztemikus kötelezettségekkel, nem relativizáljuk a kognitív kompetenciákhoz. Ha veszünk két személyt, akik mindenben megegyeznek eltekintve kompetenciáiktól, nem fordul elő, hogy az egyik hite azért igazolt a másik egyazon kijelentésbe vetett hitével szemben, mert az illető kevésbé kompetens.

Ez a probléma mélyebb, mint amilyenek első látásra tűnhet. Valójában azt jelzi, hogy egy ilyen módon személyfüggő, az egyéni kompetenciákhoz szabott igazolásfogalom nem képes betölteni azt a szerepet, amelyet az igazolás fogalmának az ismeretelméletben szánunk. Az igazolás értéke elsősorban abban áll, hogy *valószínűsíti az igazságot*, az igazság pedig – az ízlésítéletek és az értékítéletek esetleges kivételével – nem személyfüggő. Egy személyfüggetlen igazságot az adott információk vagy valószínűsítenek, vagy nem valószínűsítenek. De jelen esetben ugyanazok az információk egyfelől valószínűsítik az igazságot (mivel Tompa hite igazolt), másfelől nem valószínűsítik (mivel Penge hite igazolatlan).

Ugyanilyen kevésbé használható fel a személyfüggő deontológiai felfogás akkor, ha az igazolás szerepét abban látjuk, hogy az *igaz hitet tudássá* alakítsa.¹³ Tegyük fel, hogy a kérdéses kijelentés igaz. Ebben az esetben Tompa tudja az adott kijelentést, mivel igaz hite igazolt, Penge viszont nem, mivel az ő hite igazolatlan. Így oda jutunk, hogy ugyanazon információk alapján egyikük tudással rendelkezik, másikuk nem. Ez azt mutatja, hogy a köznapi doxasztikus deontológia, amennyiben episztemikus kötelezettségeinket EKKL szabályozza, nem integrálható az ismeretelméletbe.

Ezt megerősítendő, vessünk egy gyors pillantást Hilary Kornblith (1983 és 2001) igazolásfelfogására. Kornblith naturalizált megközelítése kimondottan alkalmasnak tűnik a köznapi doxasztikus deontológia befogadására. Egyrészt, szemléletmódja közel áll a deontológiához, amennyiben az igazolást az episztemikus felelősséghez kapcsolja: az igazolt hit nála episztemikusan felelősen kialakított hit, ami nagyjából azt jelenti, hogy akkor hiszünk valamit igazoltan, ha megismerési képességeinket a legjobban használjuk (1983. 45). Másrészt, komolyan számításba veszi, hogy képességeink korlátozottak. Példa erre, ahogy

¹³ Nem mindenki osztja azt, hogy az igazolás és a tudás fogalmának teljesen személyfüggetlennek kell lennie. A szubjektumérzékeny, avagy érdekrelatív invariantizmus szerint ezek igenis függenek olyan, általában episztemikus szempontból irrelevánsnak tekintett, személyes tényezőktől, mint az érintett személy gyakorlati érdekei (Hawthorn 2004; Stanley 2005). Mivel azonban az episztemikus fogalmakat általában személytelennek tekintjük, bármilyen személyfüggő értelmezés mellett nagyon komoly érvek szükségesek. Az imént említett álláspont esetében vannak ilyen érvek, de az EKKL alapján értelmezett deontológiai igazolásfelfogás esetében nem látom, mik lehetnének ezek.

a kis minta alapján való előrejelzést elemzi. Ezek az előrejelzések a legtöbbször szerint igazolatlanok; Kornblith azonban megmutatja, hogy ezek nem sokkal rosszabbak a nagy mintán alapulóknál, ezért a gyakorlatban nem lehet érzékelni, hogy rosszabbul teljesítenek. Így ha valaki kis minta alapján tesz előrejelzéseket, nem jár el felelőtlenül, s hite igazolt. A naturalizmus Kornblith-nél nem azt jelenti, hogy az empirikus tudományok segítségével megvizsgáljuk, hogy milyen hitképzési mechanizmusok vezetnek viszonylag magas valószínűséggel igaz hitekhez (pl. Goldman 1979/2002), hanem azt, hogy empirikus úton fel kell tárnunk megismerési képességeinket, hogy felismerjük korlátaikat. Az igazolás mércéjét nem köthetjük olyan ideális eljárásokhoz, amelyek meghaladják a korlátokat. Ez a gondolat természetes formában artikulálható egy olyan episztemikus KKL elvként, melynek „lehet”-jét megismerési képességeinkhez kötjük, s ezért erősen emlékeztet EKKL-re.

Egy fontos különbség azonban van: Kornblith az emberi fajra jellemző megismerési képességeket tartja relevánsnak episztemikus kötelezettségeinkre nézve, míg EKKL az egyes személyek kognitív teljesítőképességét. Hogy a lakásmizéria és a lemma példánál maradjunk, a releváns episztemikus kötelezettség mindkét esetben az összes lehetőség számbavétele. Kornblith naturalista programja ebben az esetben azt célozná, hogy emberi léptékűre szabja az „összes lehetőség”-et. Ez történhetne például egy olyan empirikus, megismerés-tudományi elmélet megalkotásával, amely leírja azokat a heurisztikákat, melyekkel a különböző lehetőségeket megtaláljuk. Ha ezek a heurisztikák nem alkalmasak bizonyos lehetőségek felismerésére, akkor ezek figyelmen kívül hagyása nem számít kötelességzegésnek. Ha nem gondolunk arra, amire – emberi lények lévén – nem tudunk gondolni, attól még nem vagyunk episztemikusan felelőtlenek.

Csakhogy az ilyen empirikusan megalapozott episztemikus kötelezettségekből nem lehet a *személyes* felelősségre vonatkozó megállapításokat leszűrni. Annáék és az ifjú pár egyformán emberek, ugyanolyan típusú heurisztikákat használnak, ezért nem fordulhat elő, hogy ha ugyanazt hiszik, egyikük episztemikusan felelős, másikuk nem az. Ezzel Kornblith is tökéletesen tisztában van, amikor így fogalmaz: „azok az ideálok, melyeket az egyéni képességek olyan mértékben korlátoznak, hogy eleget tegyenek a »kellből« következik a lehet» elv szűk változatainak, túl alacsonyra állítják a mércét; egy észszerű ideálnak meg kell engednie, hogy legalább néhányan legalább néhány alkalommal nem vagyunk képesek azt tenni, amit tennünk kellene” (2001. 238). Látható, hogy Kornblith empirikusan megalapozott ideáljai mennyire eltérnek az EKKL által szabályozott kötelezettségektől, mert bizony az EKKL a kötelezettségeket személyre szabja.

Ezen a ponton pedig kétségesé válik, hogy Kornblith felfogása mennyire tekinthető deontológiainak. Ha valaki nem felel meg az emberileg teljesíthető ideáloknak, még akkor is negatívan értékelhetjük, ha egyéni korlátai miatt nem képes ezeknek megfelelni. Hibáztatni azonban, abban a gazdag értelem-

ben, amely a hiba megállapításán túlmenően magában foglalja a neheztelést, megrovást, szemrehányást is, nem hibáztathatjuk. Nem neheztelhetünk senkire azért, mert nem teszi azt, amire nem képes. Ennélfogva, ha a deontológiai fogalomkészlet értelmezésében központi szerepet szánunk a strawsoni reaktív attitűdöknek, azt kell mondanunk, hogy Kornblith felfogása nem deontológiai: csupán értékítéletekkel szolgálhat, nem deontikus ítéletekkel (Peels 2014. 688–689). Ha ellenben a deontológiai felfogástól csak annyit várunk el, hogy helyt adjon bizonyos deontikus fogalmaknak, mint amilyen a kötelezettség vagy a felelősség, akkor ebben a megengedőbb értelemben deontológiaiának tekinthető.¹⁴

De ha Kornblith felfogását elfogadjuk deontológiaiának, akkor is élesen különbözik az EKKL-en alapuló deontológiától, hiszen más kötelezettségeket állapít meg. Vagyis ha egy olyan elméletet tekintünk, amely szemléletmódjában látszólag rokon azzal a deontológiai felfogással, melyet doxasztikus deontikus gyakorlatunk alapján rekonstruáltunk, akkor is azt találjuk, hogy a közönséges doxasztikus deontikus gyakorlat nem illeszthető be az ismeretelméletbe.

Ezt segít megérteni, ha a doxasztikus deontikus gyakorlatot összehasonlítjuk az etikai deontikus gyakorlattal. Az etikában nincs ilyen feszültség: egy kellőképpen kimunkált szubsztantív etikai elmélet, ha kiegészítjük az adott szituáció leírásával, alkalmas arra, hogy megítéljük, hogy valaki megsértette-e erkölcsi kötelességét, s ha igen, ezt felrójuk neki. Ha az általam vázolt kép helyes, akkor episztemikus kötelezettségeinket kognitív képességeink korlátozzák. Ha szerényebbek a képességeink, mások a kötelezettségeink. Úgy is mondhatnánk, hogy a kognitív fogyatékoságok mentesítenek bizonyos kötelezettségek alól. Az erkölcs területén nem ez a helyzet. Motivációs rendszerünk fogyatékoságai nem adnak felmentést a kötelezettségek alól. Ha súlyosan és megingathatatlanul önző vagy, attól még nem lesznek más kötelezettségeid, mintha altruista volnál. Mindannyiunkra ugyanazok a kötelezettségek vonatkoznak. A megismerés esetében azonban hajlandóak vagyunk teret adni az egyéni különbségeknek.¹⁵

¹⁴ Feldman teljesen explicit abban a tekintetben, hogy saját felfogása csak az utóbbi értelemben deontológiai (2008. 340). Chrisman a doxasztikus deontológián azt a felfogás érti, hogy vannak igaz doxasztikus „kell” kijelentések, s a „hibáztatás”, „hibáztathatóság” kifejezések elő sem fordulnak cikkében (2008).

¹⁵ Érdekes kérdés, hogy miért van ez így. Két dologra tudok gondolni. Az egyik az, hogy ha valaki hibásan formál véleményt, azzal az esetek többségében csak magának árt, míg a cselekedetek esetében jellegzetesen másnak is, s így a cselekedetek esetében fontosabb egy az egyéni különbségeket figyelmen kívül hagyó, univerzális szabályozás. A másik az, hogy a közösség számára fontos megismerési feladatok megoszthatók és delegálhatók. Nem kell mindenkinek sámánnak vagy fizikusnak lennie. A specialistáktól többet követelhetünk, mint a laikusoktól. Az erkölcs területén viszont nincsenek specialisták.

IRODALOM

- Alston, William H. 1985. Concepts of Epistemic Justification. *The Monist*. 68/2. 57–89.
- Alston, William H. 1988. The Deontological Conception of Epistemic Justification. *Philosophical Perspectives*. 2. 257–299.
- Bondy, Patrick 2015. Epistemic Deontology and Strong Doxastic Voluntarism: A Defense. *Dialogue*. 54/4. 747–768.
- Brown, Mark A. 1988. The Logic of Ability. *Journal of Philosophical Logic*. 17. 1–26.
- Chrisman, Matthew 2008. Ought to Believe. *The Journal of Philosophy*. 105/7. 346–370.
- Chuard, Philippe – Southwood, Nicholas 2009. Epistemic Norms without Voluntary Control. *Noûs*. 43/4. 599–632.
- Feldman, Richard 2008. Modest Deontology in Epistemology. *Synthese*. 161/3. 339–355.
- Frankish, Keith 2007. Deciding to Believe Again. *Mind*. 116/463. 523–547.
- Ginet, Carl 2001. Deciding to Believe. In Matthias Steup (szerk.) *Knowledge, Truth, and Duty*. Oxford, Oxford University Press. 63–76.
- Goldman, Alvin I. 1979/2002. Mikor igazolt egy hit? Ford. Farkas Katalin. In Forrai Gábor (szerk.) *Mikor igazolt egy hit?* Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium. 99–111.
- Hawthorne, John 2004. *Knowledge and Lotteries*. Oxford, Oxford University Press.
- Heller, Mark 2000. Hobartian Voluntarism: Grounding a Deontological Conception of Epistemic Justification. *Pacific Philosophical Quarterly*. 81/2. 130–141.
- Kornblith, Hilary 1983. Justified Belief and Epistemically Responsible Action. *The Philosophical Review*. 92/1. 33–48.
- Kornblith, Hilary 2001. Epistemic Obligation and the Possibility of Internalism. In Abrol Fairweather – Linda Zagzebski (szerk.) *Virtue Epistemology: Essays on Epistemic Virtue and Responsibility*. Oxford, Oxford University Press. 231–248.
- McHugh, Conor 2013. Epistemic Responsibility and Doxastic Agency. *Philosophical Issues*. 23/1. 132–157.
- Owens, David 2000. *Reason without Freedom: The Problem of Epistemic Normativity*. London, Routledge.
- Peels, Rik 2014. Against Doxastic Compatibilism. *Philosophy and Phenomenological Research*. 89/3. 679–702.
- Ryan, Sharon 2003. Doxastic Compatibilism and the Ethics of Belief. *Philosophical Studies*. 114/1–2. 47–79.
- Stanley, Jason 2005. *Knowledge and Practical Interests*. Oxford, Oxford University Press.
- Steup, Matthias 2000. Doxastic Voluntarism and Epistemic Deontology. *Acta Analytica*. 15/1. 25–56.
- Steup, Matthias 2008. Doxastic Freedom. *Synthese*. 161/3. 375–392.
- Steup, Matthias 2012. Belief Control and Intentionality. *Synthese*. 188/2. 145–163.
- Strawson, Peter F. 1974. *Freedom and Resentment and Other Essays*. London, Methuen.
- Weatherson, Brian 2008. Deontology and Descartes' Demon. *The Journal of Philosophy*. 105/9. 540–569.
- Williams, Bernard 1970. Deciding to Believe. In Howard E. Kiefer – Milton K. Munitz (szerk.) *Language, Belief, and Metaphysics*. Albany, SUNY Press. 95–111.

Miért nem működik?

I. BEVEZETÉS

Az úgynevezett tényítéletek és értékítéletek között feltételezett dichotómiát többféle szempont alapján szokták kritizálni.¹ Az egyik ilyen kritika azon a feltételezésen alapul, hogy – legyen szó akár tudományos jellegű kutatásról, akár köznapis vitáról – az úgynevezett tényítéletek kiválasztásában és elfogadásában – expliciten vagy impliciten – mindig szerepet játszanak az úgynevezett episztemikus értékek. Más szóval az előbbieket elfogadása már eleve előfeltételezi az említett értékeket. Következésképpen a „tények” és az „értékek” elválaszthatatlanok egymástól.²

Az alábbiakban ezzel az elmélettel szemben szeretnék bizonyos fenntartásokat megfogalmazni: véleményem szerint az episztemikus értékek említett szerepével kapcsolatos teória nem *feltétlen* cáfolja a tényítéletek és értékítéletek dichotómiáját állító *logikai* tézist. Különösen abban a formában nem, ahogy a teória védelmezői leginkább megfogalmazzák a kritikát.

Véleményem szerint ugyanis az a kijelentés, hogy „vizsgálataink, kutatásaink, következtetéseink során a tények és értékek elválaszthatatlanok”, többféleképpen is értelmezhető. Az említett „elválaszthatatlanságot” úgy is tekinthetjük, hogy ismereteink igazolása, következtetéseink, vizsgálataink során a tényítéletek és az episztemikus értékítéletek rendszeresen, de csak időlegesen pusztán összekapcsolódnak, még pontosabban helyet kapnak egymás mellett. Annál is inkább megfelelőnek tűnik ez az értelmezés, mivel az elmélet képviselői inkább önmagában erre a gyakorlatra hivatkoznak.³ Ebben az értelemben az elmélet arra mutat rá, hogy az értékítéletek – ezen belül az episztemikus értékeket tartalmazó értékítéletek – *szerepet játszanak* választásaink, döntéseink folyamán. Csakhogy a logikai tézis mint a dichotómia egyik fontos reprezentán-

¹ Lásd Brown 2008. 76.

² A „tényítéletek” és az „értékítéletek” terminológiája és egymással szemben történő meghatározása már előfeltételezi azt a nonkognitivisták tézist, miszerint az értékítéletek nem fejezhetnek ki tényeket. Ennek az elméletnek a vizsgálatától itt el kell tekintenem, és a könnyebbesség kedvéért a bevett terminológiát követem.

³ Lásd Putnam 2003. 30–33; 135–145.

sa – önmagában – egyáltalán nem tagadja ezt a gyakorlatot. Hiszen – mint alább többször kiemeljük – a logikai tézis értelmében: *Nem létezik az egymással konzisztens nem értékelő, illetve nem normatív állításoknak olyan halmaza, amelyből érvényes módon tudnánk következtetni értékelő, illetve normatív állításokra.* Más szóval a tézis azt állítja, hogy ha *eleve nem rendelkezünk* értékelő, illetve normatív ítéletekkel vizsgálataink, levezetéseink, indoklásaink során, akkor nem tudunk érvényes módon értékelő vagy normatív ítéletekre következtetni. Márpedig ezt az állítást nyilvánvalóan nem ássa alá önmagában az a felismerés, miszerint a tényítéletek kiválasztása során, illetve a tényítéletekre történő következtetéseink során premisszáink között *eleve szerepet játszanak* és helyet kapnak bizonyos értékelő vagy normatív ítéletek.

Azonban ha a „tények és értékek elválaszthatatlanok” kijelentést úgy értelmezzük, hogy az indoklásoktól, bizonyítási eljárástól függetlenül is minden egyes tényítélethez már eleve elválaszthatatlanul és szükségszerűen kapcsolódik egy értékelő, illetve normatív ítélet, akkor nehezen védhető állítást kapunk. Ha viszont ezt a feltételezést inkább úgy fogalmazzuk át, hogy némely tényítélethez elválaszthatatlanul kapcsolódik egy értékítélet, akkor ez ismét nem ássa alá a logikai tézist, hiszen ez lényegét tekintve csak annyit állít, hogy *puszta tényítéletekből* nem következtethetünk érvényes módon értékítéletekre. Ugyanakkor a tények és értékek elválaszthatatlansága jelentheti azt is, hogy bizonyos, a tényekre referáló ítéleteink egyben értékítéletek is.⁴ Esetünkben az episztemikus értékítéletek ugyanolyan mértékben tekinthetők tényítéleteknek, mint értékítéleteknek és megfordítva. Valójában az igazi kihívást a legutóbbi értelmezés jelentené, de az alábbiakban ezzel szemben is szeretnék bizonyos kételeyeket megfogalmazni.

A dichotómiát állító tézisek közül a *logikai tézist* kívánom kiemelni: kritikám csak arra vonatkozik, hogy az említett gyakorlat nem cáfolja a dichotómiának ezt a fajtáját. Szeretném hangsúlyozni, hogy ebben a tanulmányban nem az a célom, hogy a tények és értékek elválasztását megalapozó érveket megvédjem vagy továbbgondoljam: ahogy a dichotómiát állító érvek közül csak a logikai tézist, ugyanígy a vele szembehelyezhető, dichotómiát tagadó érvek közül pusztán az episztemikus értékek szerepét kiemelő érvet vizsgálnám. Következésképpen mind a dichotómiát védő, mind azt bíráló további érvekkel itt csak annyiban foglalkozom, amennyiben érintik az említett kritikát. Magát a logikai tézist sem kívánom megvédeni, csak arra kívánok rámutatni, hogy *az episztemikus értékek szerepének hangsúlyozása többféle módon értelmezhető és önmagában nem feltétlen ássa alá a tézist.*

⁴ Például erkölcsi tartalmú következtetéseink során szerepet kaphatnak a következő ítéletek: X meglopta Y-t, X meggyilkolta Y-t stb. Sokan úgy vélik, emellett, hogy ezek az ítéletek tényeket fejeznek ki, egyben értékítéletek is.

A logikai tézis kiemelését két szempontból tartom fontosnak: egyrészt a dichotómiát védő tézisek közül az egyik legelterjedtebb, annál is inkább, mivel – ahogy erre majd az alábbiakban röviden szeretnék is kitérni – az értékítéletek igazolhatóságának, bizonyíthatóságának a problémájához kapcsolódik. Másrészt a dichotómiát az episztemikus értékek alapján bíráló kritika vizsgálata is ezt a fókuszálást vonja maga után: hiszen éppen arra hivatkozik, hogy a *következtetéseink*, igazolásaink során milyen fontos szerepet töltenek be ezek az értékek.

A következő fejezetben szeretném röviden ismertetni a dichotómia típusait, majd pedig a logikai tézist. Ezt követően az episztemikus értékek szerepén alapuló kritikát mutatom be. Itt elsősorban Hilary Putnam érveire hivatkozom, hiszen jelenleg ő az általunk vizsgált kritikának az analitikus körökben leginkább elfogadott reprezentatív képviselője. Arra szeretnék rámutatni, hogy amennyiben Putnam érveit „betű szerint” értelmezzük, akkor nem ragadhatunk meg olyan kapcsolatot a tényítéletek és az értékítéletek között, ami elegendő lenne a logikai tézis cáfolatához. Azonban igyekszem az általa felvetett kritikát továbbgondolni, és az előbbinél sokkal szorosabb kapcsolatot feltételezni a tények és értékek között. Végül pedig igyekszem ezzel az elmélettel kapcsolatban is bizonyos problémákra rámutatni.

II. A DICHOTÓMIA TÍPUSAI

A tények és értékek szigorú elválasztását megalapozó érveket az alábbi szempontok szerint csoportosíthatjuk:⁵

- Szemantikai tézis
- Logikai tézis
- Episztemológiai tézis
- Ontológiai tézis
- Motivációelméleti tézis

Azonban mindezeket a dichotómia mellett szóló érveket a szemantikai, a logikai és az ontológiai, vagy még inkább pusztán csak a *szemantikai* és a *logikai* tézisekre szokás redukálni.⁶ Tehát a szétválasztást alátámasztó érvek típusait leginkább két főcsoportra oszthatjuk: A szemantikai tézisére, illetve a logikai tézisére. Az előbbi eredetileg George E. Moore nevéhez köthető, míg az utóbbi Hume egyik elhíresült passzusát summázza.⁷

⁵ Vö. Pigden 1993. 425; Brink 1989. 145–149; Brown 2008. 76.

⁶ Vö. Pigden 1989. 128; Brink 1989. 145–149. Amint alább látni fogjuk, az ontológiai tézis és a szemantikai tézis megkülönböztetését inkább csak az úgynevezett szintetikus naturalisták, illetve a Cornell-naturalisták hangsúlyozzák.

⁷ Brink 1989. 145–149.

A Moore érvein alapuló és az antinaturalisták által elfogadott *szemantikai tézist* a következőképpen tudjuk meghatározni:

*Egy értékfogalom jelentése soha nem azonosítható egy nem értékelő fogalom jelentésével, illetve az értékelő fogalmak nem is határozhatóak meg nem értékelő fogalmak segítségével.*⁸

A szemantikai tézisnek viszont sok tekintetben a logikai tézis szempontjából lehet relevanciája. Ha ugyanis elfogadjuk azt a formális logikában elfogadott tételt, miszerint az érvényes deduktív érvek inkább csak kibontják, explicitté teszik azt az állítást, ami már implicitte eleve benne foglaltatik a premisszában és ehhez hozzávesszük a szemantikai tézist, akkor könnyen juthatunk arra a következtetésre, hogy nem létezhet a morális tartalmú terminusokat nem tartalmazó állításoknak olyan halmaza, amelyből érvényes módon következtethetnénk morális tartalmú terminusokat tartalmazó állításokra. Ezzel át is tértünk az úgynevezett logikai tézis meghatározásához.

III. A LOGIKAI TÉZIS

A logikai tézis tehát a fent említett értelemben összefüggésben áll a szemantikai tézissel, ám jóval korábban nyert megfogalmazást. David Hume *Értekezés az emberi természetről* című írásában a következőket olvashatjuk.

Az általam ismert erkölcsi rendszerek mindegyikében megfigyeltem, hogy jóllehet a szerzők egy ideig a megszokott következtetési mód szerint haladnak előre fejtegetéseikben, s megállapítják Isten létezését, vagy elmondanak valamit az emberi élet dolgairól, de a szokásos állítások – valami így van, más meg nem így van – egyszer csak hirtelen megszakadnak, és már csupa ilyen kijelentést talállok: ennek így kell lennie, annak meg nem szabad így lennie. Az átmenet észrevétlen, ám – úgy érzem – annál nagyobb jelentőségű. Ugyanis ez a kell és nem szabad valamilyen új állítást és relációt fejez ki, eelőtt nem tudok elsiklani, ez okvetlen magyarázatra szorul; egyben pedig várom annak megindoklását is, ami különben teljesen felfoghatatlannak tűnik számomra, hogy ezt az új relációt miként lehet levezetni a többi, egészen másféle relációból. [...] Ez a csekély elővigyázatosság elegendő valamennyi közkeletű erkölcsi rendszer megdöntéséhez; elég erre ügyelnünk, és belátjuk, hogy az erény és a vétkek nem pusztán a tárgyak közötti reláción alapul, s felismerni sem tudjuk eszünk segítségével.⁹

⁸ Vö. Brown 2008. 76 és 83–84. Sok antinaturalista még azt is elutasította, hogy értékelő fogalmak más értékelő fogalmak segítségével meghatározhatóak lennének. Lásd Prichard 1981. 106–136.

⁹ Hume 2006. 468.

Hume elgondolását többféleképpen is szokás értelmezni: Egyrészt sokan úgy vélik, hogy csak egy megoldásra váró problémára hívta fel a figyelmet, mások ellenben úgy gondolják, hogy egyértelműen tagadta a pusztá tényítéletekből értékítéletekre történő következtetések lehetőségét. Azzal kapcsolatban is megoszlanak a vélemények, hogy a tényítéletekből általában az értékítéletekre vagy szűkebben az imperatívuszokat tartalmazó normatív kijelentésekre történő levezetésekkel kapcsolatban húzta meg a határvonalat.¹⁰ Mindenesetre a hume-i passzust továbbgondoló kortárs megfogalmazás mindkét utóbbi lehetőséget magában foglalja, így a *logikai tézis* a következő:

Nem létezik az egymással konzisztens nem értékelő, illetve nem normatív állításoknak olyan halmaza, amelyből érvényes módon tudnánk következtetni értékelő, illetve normatív állításokra.¹¹

Az alábbiakban röviden szeretnék kitérni arra, hogy logikai tézis az önmagában vett érdekességén túl, az igazolhatóság problémája szempontjából tarthat igényt figyelmünkre. A tézist a következő ellenpéldák alapján szokták bírálni.

Például lehetséges találni olyan, akár egypremisszás, következtetéseket, amelyek aláássák a fenti tételt. Nézzük Arthur Prior példáit.

P1 A tea közkedvelt ital Angliában.

K Tehát a tea közkedvelt ital Angliában vagy az ígéreteinket minden esetben be *kell* tartanunk.

P1 Jones egy ember.

K Tehát amit minden embernek meg kell tennie, azt Jones-nak is meg *kell* tennie.

Úgy tűnik, hogy ezek a következtetések érvényesek, ugyanakkor esetükben a premisszák nem tartalmaznak értékelést, ám a konklúziók magukba foglalnak erkölcsi előírásokat. A példák mégsem kielégítőek, hiszen az első példa konklúziójába akár ellentétes tartalmú előírások is beilleszthetők, az érvényesség továbbra is fennáll. A második levezetés – etikai szempontból – egész egyszerűen semmitmondó. Morális igazságra egyik segítségével sem juthatunk. Éppen ezért a példáknak *csak logikai*, de *nem etikai* szempontból van jelentőségük. Azonban nézzünk egy másik példát.

P1 A pápa mindig igazat állít.

P2 A pápa azt állította, hogy a homoszexualitás helytelen.

K A homoszexualitás tehát helytelen.

¹⁰ Brown 2008. 79.

¹¹ Brink 1989. 149.

Ebben az esetben viszont nemcsak érvényes, de ráadásul etikai szempontból releváns következtetésről beszélhetünk. Úgy tűnik tehát, hogy a problémát megoldottuk: a hume-i logikai tézis szertefoszlik. Mégis, mivel az első premiszsa igazságával kapcsolatban lehetnek kételyeink, maga a konklúzió igazsága is kérdéses. Más szóval hiába érvényes a következtetés, etikai szempontból nem bizonyít semmit. Ezek a példák nem is győztek meg egyetlen olyan filozófust sem, aki az értékítéletek pusztá tényítéletek alapján történő bizonyíthatóságát kérdőjelezte meg.¹² Következésképpen a szóban forgó probléma a morális tartalmú állítások, tágabb értelemben egyáltalán az értékítéletek *bizonyításával* foglalkozik. A morális bizonyosságok deduktív levezetésének *helytállóságára* vonatkozik, ezt pedig – mint minden deduktív következtetéssel kapcsolatban – két szempontból kritizálhatjuk: a következtetésnek vagy az érvényességét, vagy valamely *premisszáját vonjuk kétségbe*. Bár kétségtelen, hogy a kritika elsősorban, illetve többnyire az érvényességre vonatkozik, nem törvényszerű, hogy csak erre vonatkozzon.

Mindezt azért tartom fontosnak megemlíteni, mert ha ez igaz, akkor – amint a bevezetőben utaltam rá – a logikai tézisnek éppen az értékítéletek bizonyíthatóságának szempontjából lehet további jelentősége. Azonban a dichotómiát az episztemikus értékek alapján bíráló kritika is éppen a *következtetéseinkre*, igazolási, bizonyítási eljárásainkra utal. Természetesen adódik tehát, hogy ezt a kritikát a logikai tézissel összevetve vizsgáljuk meg.

IV. EPISZTEMIKUS ÉRTÉKEK

Az erkölcsi tartalmú cselekvések természetes módon kapcsolódnak normákhoz, értékítéletekhez. Ezeket az értékeket két fő csoportra szokták osztani: az önmagában vett jót mint végső célt megkülönböztetik az elérését szolgáló, eszköz jellegű értékektől. Moore után szokás az angolszász erkölcsfilozófiában az előbbi a „jó”, az utóbbit – főleg, ha cselekvésről van szó – a „helyes” megnevezéssel illetni.¹³ A morálisan neutrális tartalmú emberi cselekvések is kapcsolódhatnak normákhoz, értékekhez, így az előbbi sémát ezekben az esetekben is alkalmazhatjuk: például jónak találjuk az egészségünk megőrzését, így mindazokat az eszközöket pedig helyesnek, amelyek elősegítik ezt a célt. Ezeknek a céloknak az elérése – legyenek akár morális tartalmúak, akár ebben a tekintetben neutrálisak ezek a célok – sokszor belátást, a környezet, a természet megismerését, a cselekedet következményeinek és előzményeinek megértését igénylik.

Már az eddigiek alapján is belátható, hogy a megismerés valamilyen értékkel bír a számunkra, ezért nyilvánvaló, hogy mindazok a képességek, eljárások,

¹² Vö. Zimmerman 2010. 110.

¹³ Lásd Moore 1981. 71–90; Prichard 1981. 110–125; Dancy 2004. 165.

módszerek is, amelyek elősegíthetik a tények feltárását. Ugyanakkor a megismerés önmagában vett cél is lehet; mindenesetre sokan vélik úgy, hogy az emberi tudás egy kitüntetett részét, a tudományos tudást többek között az jellemzi, hogy a tudományos igazság megismerését önmagában vett értékként, önmagában vett célként értelmezhetjük.¹⁴ A megismerés szerepének megítélését tehát párhuzamba állíthatjuk a cselekvések értékelésével: mindkettőre alkalmazható az értékeléseknek ugyanaz a sémája. Akárhogy is tekintjük a megismerést: önmagában vett célként vagy inkább csak eszközként, az *igazság* kiemelt értékkel rendelkezik.¹⁵ Ennek elérésére több különböző kutatási módot, eljárást tekinthetünk helyesnek, tehát értékesnek, mint például a *koherenciát*, az *egyszerűséget*, a *plauzibilitást*, és *szeszzerűséget*, de akár az *eleganciát* is. Tehát az igazságon túl, további *episztemikus értékeket* nevezhetünk meg.¹⁶ Feltételezéseink szerint ezek figyelembe vétele, alkalmazása során közelebb kerülhetünk a világ megismeréséhez. Úgy véljük, hogy a valóság megfelelő leírásában, az egymással adott esetben rivalizáló tényítéletek megfelelő kiválasztásában lehet szerepük.

Az episztemikus értékek tehát több aspektusból is irányíthatják a megismerést, adott esetben a tudományos megismerést. Az igazság önmagában is cél lehet, ám a tények megismerését további szempontok is befolyásolják: a megismerhető tények közül nem minden tarthat érdeklődésre számot, legalábbis nem minden ugyanolyan mértékben. A tudományos megismerés esetében is, a kutatásra érdemes problémák kiválasztásában fontos szempont lehet a *belső érdekesség*.¹⁷ Például nem biztos, hogy – önmagában *tekintve* – izgalmasnak ítéljük annak a ténynek az ismeretét, hogy egy nap alatt hány liter víz folyik le az országban található ereszcatornákból. Ennél esetleg érdekesebbnek találjuk például a kozmosz megismerését. Ha már kiválasztottuk a problémát, szerepet kapnak a már említett, további episztemikus értékek: plauzibilitás, egyszerűség, koherencia stb. Különösen akkor, ha egy adott kérdésre két vagy több egyaránt meggyőző, de egymást kizáró elmélet adhat választ. Ezekben az esetekben többnyire annak a teóriának adunk prioritást, amely *egyszerűbb*, netalántán *elegánsabb* leírást ad a világról.¹⁸

Sokan hangsúlyozzák a megismerésnek ezeket a folyamatait és sokan mind-ebből arra a következtetésre jutnak, hogy a tények megismerése értékítéleteken alapul. Az elmélet analitikus körökben talán leginkább ismert megfogalmazója Hilary Putnam.¹⁹ *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays* című művében hangsúlyozza, hogy két tételt mindenféleképpen el kell fogadnunk:

¹⁴ Vö. Hempel 1965. 333; Grimm 2008. 726–727; Pournari 2007. 673–674.

¹⁵ Az igazság szavának használata során magyar nyelvben könnyen asszociálhatunk morális tartalmakra is. Természetesen itt pusztán a ténybeli igazság (*truth*) említéséről van szó.

¹⁶ Vö. Putnam 2003. 30–33.

¹⁷ Vö. Allen 1996. 9.

¹⁸ Uo.

¹⁹ Putnam 2003. 3–33; 135–145.

- (1) A pusztá tényítéletek elfogadása, igazolása előfeltételezi az értékítéleteket.
- (2) Ha nem akarunk a szubjektivizmus csapdájába esni, azokat az értékítéleteket kell tekintetbe venni, amelyek elősegítik a helyes, avagy objektív nézőpontot.²⁰

Véleménye szerint mindezek alapján könnyű belátni, hogy egyrészt maga az ismeretelmélet sem lehet pusztán deskriptív jellegű: bizonyos normák, eljárás-módok ajánlását nem nélkülözheti. De ettől függetlenül is megállapíthatjuk, hogy nem létezik értékítéletektől mentes megismerés. Következésképpen a tényítéletek *elválaszthatatlanok* az értékítéletektől.

Putnam úgy véli, hogy mindazok a filozófusok – például a logikai pozitivisták –, akik igyekeztek kiküszöbölni a megismerési folyamatok magyarázatából az értékítéleteket, ellentmondásra jutottak.²¹ Gondoljunk el például a következő helyzetet: valaki – mondjuk egy logikai pozitivista – tagadja az értékítéleteknek a megismerésben betöltött szerepét, és amellet érvel, hogy a tények megismerése nem igényel értékeléseket. Feltételezhető viszont, hogy miközben ezt az álláspontot kívánja védeni, magát a problémakört, ezen belül vélt igazságát fontosnak, vitára, illetve a vizsgálatra érdemesnek, tulajdonképpen értékesnek találja, és felismerésével kapcsolatos reflexióját, kutatását is az *igazság* értékelése motiválja. Álláspontja védelme során úgy véli, hogy az észszerűség, a plauzibilitás azt *követeli* tőlünk, hogy elfogadjuk az állítását. Úgy tűnik tehát, hogy az álláspont védelme önmagát cáfolja meg. Az ehhez hasonló elgondolások alapján Putnam – több filozófussal egyetértve – úgy véli, hogy megkérdőjelezhető a tények és értékek között feltételezett dichotómia.²² Érvelését a következőképpen summázhatjuk:

Mivel egy adott tényítélettel kapcsolatos vizsgálat és a mellette történő elköteleződés nem nélkülözheti az episztemikus tartalmú értékítéleteket, ezért a tényítéletek és az értékítéletek között feltételezett dichotómia hamis.²³

A következőket az alábbiak szerint tudunk leírni:

- (1) Egy tényítélettel kapcsolatos vizsgálat és a mellette történő elköteleződés nem nélkülözheti az episztemikus tartalmú értékítéleteket.
- (2) A tényítéletek és az értékítéletek között feltételezett dichotómia hamis.

²⁰ Putnam 2003. 135.

²¹ Putnam 2003. 31.

²² Vö. Allen 1996. 9.

²³ Putnam 2003. 30.

Putnam hangsúlyozza, hogy a logikai pozitivisták, elsősorban Rudolf Carnap komoly erőfeszítéseket tettek annak érdekében, hogy az (1)-ben szereplő állítást cáfolják, véleménye szerint sikertelenül.²⁴ Az alábbiakban ezt az állítást csak érinteni fogom, és bizonyos kételyek megfogalmazását követően elfogadom. Ám ezt követően amellet érvelek, hogy az állítás elfogadásából sem következik a dichotómia cáfolata.

V. A KRITIKA KRITIKÁI

Mielőtt megvizsgálánánk, hogy miért nem következik a fenn említett érvelésből a dichotómia cáfolata, érdemes röviden kitérni a fenn említett következtetés (1) pontjára:

Egy tényítéttel kapcsolatos vizsgálat és a mellette történő elköteleződés nem nélkülözheti az episztemikus tartalmú értékítéleteket.

Komoly kétségeink lehetnek arra vonatkozóan, hogy hétköznapi vitáinkra, reflexióinkra vonatkozóan egyértelműen kijelenthetjük ezt: nagyon is lehetséges, hogy következtetéseink, a tényítéletek elfogadása ennél sokkal spontánabb módon alakul ki; egyáltalán nem biztos, hogy itt világosan megfogalmazott propozíciók formájában episztemikus tartalmú értékítéletek vezetnék megismerésünket. Persze a dichotómia tagadása szempontjából fontosabb lehet a tudományos tudás vizsgálata. Csakhogy még ebben az esetben is lehetséges, hogy a megismerést, a kutatást szabályozó normák a megismerés folyamán egyáltalán nem explicálhatók, a kutató nincs is tudatában velük. Ezt a lehetőséget még a következőképpen szűkíthetjük: valójában pusztán bizonyos szokások, készségek rögzüléséről van szó, amelyet a tanítvány a vizsgák, a publikációk írása, a közös kutatási munka során a tanárai, a tudományos tekintélyek útmutatása során hallgatólagosan elsajátít. Más szóval, a kutató tevékenységét nem közvetlenül határozzák meg az említett normák, egyszerűen csak egy elsajátított és idővel megszokott módszer követéséről van szó. Az, hogy megkérdezés után ő maga is – esetleg hosszabb gondolkodást követően – hivatkozik ilyen normákra, csak annyit bizonyít, hogy utólagosan – korábban már hallott, ám a kutatást nem explicite és nem direkt módon befolyásoló értékekre hivatkozva – racionalizálja tevékenységét. A kutatók egy része időnként beszámol ilyen normakövetésekről, de ez nem bizonyítja, hogy minden tudós tevékenységét törvényszerűen, jól artikulálható episztemikus értékek irányítják. Ez az elgondolás talán nem is áll olyan távol több tudományfilozófus, például Polányi Mihály elgondolásaitól.²⁵

²⁴ Putnam 2003. 31, 141.

²⁵ Vö. Polányi 1994 I. 112.

Mindezt csak a lehetőség szintjén vetem fel. Ennél sokkal nagyobb problémát jelent az, hogy amennyiben el is fogadjuk ezt a tételt, ebből még mindig nem következik a dichotómia cáfolata.

- (1) Egy tényítélettel kapcsolatos vizsgálat és a mellette történő elköteleződés nem nélkülözheti az episztemikus tartalmú értékítéleteket.
- (2) A tényítéletek és az értékítéletek között feltételezett dichotómia (ezen belül a logikai tézis) hamis.

Nyilvánvaló, ha nem is szigorú formális logikai szempontból nézzük, akkor is szükség lesz a következő állítás beiktatására: Egy ilyen vizsgálat során a tényítélet és az episztemikus tartalmú értékítélet összekapcsolódik. A következtetést tehát így tudjuk feszesebbé tenni:

- (1) Egy tényítélettel kapcsolatos vizsgálat és a mellette történő elköteleződés nem nélkülözheti az episztemikus tartalmú értékítéleteket.
- (2) Egy ilyen vizsgálat során a tényítélet és az episztemikus tartalmú értékítélet összekapcsolódik.
- (3) A tényítéletek és az értékítéletek között feltételezett dichotómia (ezen belül a logikai tézis) hamis.

Nem gondolom azonban, hogy ezzel biztosan megmentettük a következtetést: véleményem szerint (1)-ből és (2)-ből *nem feltétlen* következik a (3) pontban szereplő állítás, így az (1) állításából *nem feltétlen* következik a dichotómia tarthatatlansága. Pontosabban a következtetés érvényessége azon múlhat, hogy miként értelmezzük az (1), illetve (2) állításokat. Putnam az episztemikus értékek vizsgálata során tulajdonképpen csak azokra a példákra, arra a gyakorlatra hivatkozik, amikor az episztemikus értékeket tartalmazó értékítéletek *szerepet játszanak* következtetéseink, igazolási eljárásaink során. Csakhogy ezekben az esetben a tényítéletek és az episztemikus értékítéletek ideiglenesen tartoznak össze, csak abban a formában és értelemben, hogy mindkettő helyet kapnak a következtetésben. Így viszont kérdéses, hogy milyen értelemben beszélhetünk itt *összekapcsolódásról*. Annak érdekében, hogy ezt belássuk, próbáljuk meg formalizálni a Putnam által leírt tudományos megismerés folyamatát.

- P1 Csak két elméletünk van Z jelenség magyarázatára: X és Y.
 P2 A két elmélet egyforma mértékben magyarázza Z jelenséget.
 P3 X elmélet egyszerűbb magyarázatot nyújt Z jelenségre, mint Y elmélet.
 P4 Ha két elmélet egyforma mértékben magyaráz egy bizonyos jelenséget, akkor az egyszerűbb elméletet kell elfogadnunk. (Explicit vagy hallgatólagos normatív ítélet.)
 K X elméletet kell elfogadnunk Z jelenség magyarázataként.

Tegyük fel, hogy Z jelenség egy, a fizika tudománya által vizsgált jelenség, így X és Y egy-egy, a fizika tudománya által nyújtott magyarázat. A konklúzió X elmélet elfogadását tartalmazza. Ezek szerint a kutatás menetét, irányát befolyásoló norma egy következtetés premisszájaként írható le. A P3-as premisszában szereplő episztemikus értéket tetszés szerint lecserélhetjük, a plauzibilitás, az észszerűség vagy az elegancia stb. értékeire. Bár az első két esetben a premisszákat át kellene írni, az érvelésem szempontjából úgy tűnik nincs jelentősége, hogy melyik episztemikus értéket szerepeltetjük a következtetésben. Vizsgáljuk meg, hogy ez a példa sérti-e a dichotómia logikai tézisé! A tézis a következőképpen hangzott:

Nem létezik az egymással konzisztens nem értékelő, illetve nem normatív állításoknak olyan halmaza, amelyből érvényes módon tudnánk következtetni értékelő, illetve normatív állításokra.

A következtetésben szereplő konklúzió normatív tartalmú, de ebben az értelemben természetesen P4-es premissza is. Éppen ezért a példa nem cáfolja a logikai tézist, hiszen nem arra mutat rá, hogy pusztán a tényítéletek alapján következtetünk értékítéletekre, hanem olyan levezetést demonstrál, amelyben a premisszák között eleve szerepel normatív ítélet. Belátható, hogy bármilyen más episztemikus értéket veszünk fel a P3-as premisszában, ebben az értelemben a további példák ugyanígy nem cáfolják a logikai tézist. Ha tehát a tényítéletek és az episztemikus értékítéletek összekapcsolását pusztán annak alapján értelmezzük, hogy értékítéleteink szerepet kapnak következtetéseink, igazolásaink során, akkor kérdéses, hogy ennek alapján cáfolni tudjuk a logikai tézist. Más szóval, ahogy jeleztem, Putnam érvelésében az (1) és (2) pontban szereplő állításokból *nem feltétlenül* következik a (3)-as pontban szereplő állítás, így az (1) állításból *nem feltétlenül* következik a dichotómia tarthatatlansága.

Esetleg még felvethető, hogy nem pusztán következtetésként fogható fel a megismerés folyamata, márpedig eddigi érveink ezen a feltételezésen alapulnak. De ha eltekintünk a következtetésektől, akkor hogyan tudnánk elgondolni Putnam álláspontját és leírását a tudományos megismerés folyamatáról? Ha az episztemikus értékek megismerésbeli szerepét nem egy jól artikulálható következtetési sémában tudjuk visszaadni, akkor fennáll annak a lehetősége, hogy valójában eltúlozzuk jelentőségüket, hiszen ebben az esetben – amint már fentebb utaltunk rá – talán a megismerés folyamatában nem is bírnak akkora jelentőséggel.

Természetesen ellenvethetjük, hogy a P2-es premisszának köszönhetően csak egy aluldetermináltsági megismerési helyzetet tükröző példát emeltünk ki, ami félrevezető lehet, hiszen az ilyen esetekben eleve arról van szó, hogy több elmélet közül egy további értékítélet alapján választunk. Így az ilyen példánál könnyebben el tudjuk választani az értékelő ítéletektől az értékítéletet. De mi

van akkor, ha nem ez a helyzet? Mi van azokban az esetekben, amikor nem áll fenn ilyen jellegű dilemma, így a döntést sokkal közvetlenebbül határozzák meg az értékek? Úgy tűnhet, hogy az ilyen esetekben sokkal szorosabban fonódik össze a tényítélet az értékítéletekkel. Például, mint amikor választhatunk két termék, mondjuk két hőmérő, vagy éppen két gépkocsi között: az egyik egy újabb típusú, német gyártmány, a másik egy régebbi, olcsóbb darab. Ha nincsenek további adataink, a választás egyszerű, nem kíván mérlegelést, ezért fennáll annak lehetősége, hogy a tények – újabb típus, német gyártmány – már eleve értékelésekhez kapcsolódnak, még pontosabban szólva értéket fejeznek ki. Tehát puszta tényekből tudunk így értékekre következtetni. Ezek a példák ugyan nem episztemológiai értékeket – de legalábbis nem elsősorban episztemológiai értéket – tartalmaznak, mindenesetre úgy tűnik, hogy kiválóan példázzák a tények és értékek összefonódását – ezért érdemes lenne megvizsgálni őket. Vegyük a gépkocsira vonatkozó példát! A következőképpen tudjuk következtetési formába önteni:

- P1 X gépkocsi újabb típusú és német gyártmány.
- P2 Y gépkocsi régi, megbízhatatlan gyártmány.
- P3 Az egyik gépkocsit szeretném megvásárolni.
- K X gépkocsit kell (helyes) választanom.

Természetesen a következtetés tartalmaz kimondatlan „tényítéleteket”, enthümemákat. Nevezetesen, hogy „az újabb és német gyártmány jobb, mint a régi és megbízhatatlanabb”, továbbá, hogy „azt kell (helyes) vásárolnom (választanom), ami jobb”. Ha ezzel szemben úgy véljük, hogy egy ilyen, relatívan spontán hétköznapi helyzetet erőltetett következtetési sémában ábrázolni, akkor számolnunk kell azzal a már a fentiekben többször kiemelt lehetőséggel, hogy az ilyen helyzetekben egyáltalán nem biztos, hogy itt világosan megfogalmazott proposíciók formájában visszaadható következtetésről van szó. Ebben az esetben viszont az is kétséges, hogy beszélhetünk-e világosan explicált értékítéletekről, így az is kétségbe vonható, hogy az ilyen példák ténylegesen ellentmondhatnak a logikai tézisnek. Ha viszont ragaszkodunk a következtetési sémához, akkor el kell ismernünk, hogy a következtetés hiányos, és az alábbiak szerint ábrázolhatjuk:

- P1 X gépkocsi újabb típusú és német gyártmány.
- P2 Y gépkocsi régi, megbízhatatlan gyártmány.
- P3 Az egyik gépkocsit szeretném megvásárolni.
- P4 Az újabb és német gyártmány jobb, mint a régi és megbízhatatlanabb.
- P5 Azt kell (helyes) vásárolnom (választanom), ami jobb.
- K X gépkocsit kell (helyes) választanom.

Belátható, hogy a logikai tézisünket, miszerint *nem létezik az egymással konzisztens nem értékelő, illetve nem normatív állításoknak olyan halmaza, amelyből érvényes módon tudnánk következtetni értékelő, illetve normatív állításokra*, az ilyen jellegű példák nem fogják cáfolni. Mindezek ellenére ezek a cáfolatok még nem osztják el azt a gyanút, hogy lehetséges olyan további példákat találni, ahol az értékítéletek ugyanolyan mértékben tekinthetők tényítéleteknek, mint értékítéleteknek, és megfordítva. Témánk szerint ezek a példák abban az esetben válhatnak érdekessé, ha esetükben az értékítéletek episztemikus értékeket tartalmaznak.

A fentiekben megpróbáltuk „betű szerint értelmezni” Putnam érveit az episztemikus értékekre vonatkozóan. Kimutattuk, hogy önmagában az a gyakorlat, miszerint az ilyen értékelések helyet kapnak, sőt fontos szerepet töltenek be következtetéseinkben, igazolásainkban, vizsgálatainkban, nem cáfolja a logikai tézist. A jóindulat elve azonban megköveteli tőlünk, hogy továbbgondoljuk ezeket az érveket és újraértelmezzük a Putnam érvében szereplő (1) állítást. Ennek értelmében: *Egy tényítélettel kapcsolatos vizsgálat és a mellette történő elköteleződés nem nélkülözheti az episztemikus tartalmú értékítéleteket*. Lehet, hogy ezt inkább úgy lenne szerencsésebb értelmeznünk, hogy minden vizsgálatunk, következtetésünk, igazolási kísérletünk episztemológiai értékeket előfeltételez, és ezen belül ezek egyes példái esetében olyan episztemikus értékek szerepelhetnek, amelyek objektív tényeket is kifejeznek. Ebben az esetben a tények és értékek elválaszthatatlansága jelentheti azt is, hogy bizonyos, a tényekre referáló ítéleteink egyben értékítéletek is. Erre a feltételezésre annál inkább jogunk lehet, mivel Putnam – bár inkább az erkölcsi értékekkel kapcsolatban – említett művének további fejezeteiben hangsúlyozza, hogy bizonyos fogalmaink egyszerre lehetnek értékelők és ezáltal normatívak, és ugyanakkor faktuálisak is. Ilyenek az úgynevezett *gazdag etikai* fogalmak, mint például a *kegyetlenség*, amelynek a segítségével egyszerre tudunk objektív érvénnyel leírni és egyúttal pejoratív tartalommal értékelni egy, a pusztán tények világába tartozó eseményt.²⁶

Ha találnánk olyan, episztemológiai értékeket magába foglaló esetet, amelyben ez az érték ugyanígy egyszerre szerepelhet tényítéletekben, miközben rendelkezik egy értékelő funkcióval is, akkor Putnam érvében szereplő (2) állítás, vagyis az értékek és a tények összekapcsolására vonatkozó ítélet is új értelmet nyerhetne, ezáltal felmerülhetne a (3) állítás megalapozásának, vagyis a dichotómia – ezen belül a logikai tézis – cáfolásának lehetősége. Az episztemikus értékek szerepének fenti értelmezése alapján azért sem lehetséges cáfolni a logikai tézist, mivel az aluldetermináltságot tükröző példánkban szereplő episztemikus „értékünk,” az egyszerűbb magyarázat elve, önmagában még nem is feltétlen rendelkezik egyértelmű normatív tartalommal, tehát egy további normatív ítéletet vettünk fel a következtetésben P4-es premisszaként. Innen könnyű volt

²⁶ Putnam 2003. 34.

kimutatni, hogy a premisszák között eleve találhatunk normatív ítéletet, illetve értékítéletet, így például a logikai tézist nem sértettük meg. De vajon van-e olyan „episztemikus” érték, amely önmagában fejezhet ki tényt, illetve értéket is? Úgy tűnik, hogy ennek a problémának a továbbgondolása valóban veszélyeztetheti a logikai tézist, hiszen akkor szerepelhet olyan tényítélet is a premisszák között, ami egyben értékelő is, így segítségével már érvényes módon következtethetünk értékítéletre. Vegyük talán az egyik legriviálisabb példát: választanunk kell az igaznak, illetve a hamisnak mutatkozott elméletek közül. Azt hiszem, hogy minden további nélkül az *igaz* elméletet választanánk, és meglehetősen furcsának tűnhet a másik alternatíva választása. Ez azt sugallhatja számunkra, hogy az igazság olyan episztemikus érték, amely egyszerre fejezhet ki értéket és tényt is.²⁷

P1 X elmélet igaznak mutatkozott.

P2 Y elmélet hamisnak mutatkozott.

K X elméletet kell (helyes) választanom.

A levezetés teljesen meggyőzőnek mutatkozik, ennek ellenére bizonyos problémákra szeretném felhívni a figyelmet. Mindenekelőtt arra, hogy szigorú szempontból még ez az eset sem feltétlen cáfolja a logikai tézist. Ugyanis a következtetés érvényessége előfeltételezi, hogy az igazság mint episztemikus érték ténylegesen értéket foglal magában, illetve normatív tartalommal is rendelkezik. Ebben az esetben viszont megint csak nem cáfoltuk a logikai tételt, hiszen az a következőképpen hangzik: *nem létezik az egymással konzisztens nem értékelő, illetve nem normatív állításoknak olyan halmaza, amelyből érvényes módon tudnánk következtetni értékelő, illetve normatív állításokra*. Más szóval a logikai tételt csak abban az esetben tudnánk cáfolni, ha a premisszák között kizárólag *nem értékelő*, illetve *nem normatív* állítások szerepelnének, miközben érvényes módon következtethetnénk az értékítéletet tartalmazó konklúzióra. Csakhogy a példánkban szereplő következtetés éppen annak köszönheti érvényességét – ha beszélhetünk ilyenről –, hogy az igazság fogalma – mindamelllett, hogy faktuális tartalommal rendelkezik – értékelést, normativitást foglal magába.

Ezenkívül még egy fontos problémára hadd hívjam fel a figyelmet. Mindazok mellett, hogy meggyőzőnek tűnik a levezetés, valójában szigorú szempontból nem érvényes, és további, legalább egy premisszát igényel.

P1 X elmélet igaznak mutatkozott.

P2 Y elmélet hamisnak mutatkozott.

P3 Amely elmélet igaznak mutatkozik, azt kell (helyes) választanom.

K X elméletet kell (helyes) választanom.

²⁷ Természetesen itt most nem a morális értelemben vett igazságról van szó.

Az újabb premissza értékelő, illetve normatív tartalmú, ezért a kibővített következtetés a logikai tézist természetesen egyáltalán érinti. Ez az észrevétel egy további problémára is felhívja a figyelmet, nevezetesen arra, hogy Az episztemikus értékek, akárcsak a Putnam által említett gazdag etikai fogalmak korántsem olyan egyenlő mértékben és egyértelműen foglalják magukba mind az értékelő, mind afaktuális aspektust, mint azt első pillantásra gondolnánk, illetve amennyire ezt Putnam maga sugallja. Tulajdonképpen arról van szó, hogy egyesek inkább értékelő aspektussal, míg mások inkább faktuális tartalommal rendelkeznek, továbbá a kevésbé jellemző aspektus *nem feltétlenül* kapcsolódik hozzájuk szükségszerűen. Vegyük például a lopás fogalmát. Ezt egyértelműen a gazdag etikai fogalmak közé sorolhatjuk, és tényleg úgy tűnik, hogy egyszerre lehet a segítségével leírni egy ténybeli állapotot (például azt, hogy Péter meglopta Pált), ugyanakkor, ugyanazon ítélet segítségével egy pejoratív értékelésre is felhívni a figyelmet. Nehéz ugyanis a következtelenség veszélye nélkül leírni a lopás tényét, majd arra következtetni, hogy Péter helyesen járt el. Valójában mégsem ilyen egyszerű a helyzet. Ugyanis eltekintve attól a ténytől, hogy bizonyos *feltételek mellett* Péter lopása akár helyesnek is tekinthető (például egy terrorista fegyverét lopta el ártatlan emberek megmentésének szándékával), kimutatható, hogy a lopás fogalmához nem szükségszerűen kapcsolódik a pejoratív tartalom: bizonyos kultúrákban, szubkultúrákban még pozitív értékelő aspektussal is rendelkezhet. A kegyetlenség fogalmával viszont sokkal inkább az mondható el, hogy olyan mértékben összekapcsolódott értékelő tartalommal, hogy szinte már elsősorban értékelő fogalomnak tekinthető.

Ugyanígy az episztemikus értékek esetében. Mint láttuk, az *egyszerűség* vagy a *koherencia* esetében sokkal inkább a faktuális tartalom a jelentős, míg a *plauzibilitás*, az *igazság* esetében az értékelő tartalom jelentősebbnek tűnik az előzőekhez képest. De még az *igazság* esetében is elvonatkoztatathatunk az értékelő tartalomtól, annak ellenére is, hogy figyelembe kell vennünk azt a tényt, hogy a nyelvünkben milyen könnyen asszociálhatunk a morális értelemben vett igazságra (igazságosságra) vele kapcsolatban. Egy vitában, kutatásban, vizsgálatban az igazság megkérdőjelezhetetlen értéknek mutatkozik, ám ne felejtjük el, ezekben az esetekben eleve az igazság kiderítésének szándékával kezdtünk tevékenységünkbe. Ettől a szándéktól függetlenül korántsem olyan biztos, hogy az igazság önmagában vagy éppen más esetben ilyen értékkel rendelkezik. Ahogy már Hume is említette: az emberek – az ilyen helyzetektől függetlenül – nem igazán törődnek vele, nem sok örömet merítenek belőle. Természetesen mindez a tézisünket is érintheti. Ugyanis ha igaz, hogy az igazság értékelése attól függ, hogy egy sajátos szituációban célként fogjuk fel, akkor valójában az ilyen szituációban megjelenő következtetés sémájában az igazságot megállapító ítéletek mellett szükség van a célomat, szándékomat megjelenítő premisszára is. Ezt követően pedig azzal a kantianus kérdésfeltevéssel szembesülhetünk, hogy vajon a pusztán szándék, a céltételezés ténye maga után vonja-e a szándék – ese-

tünkben az *igazság* – követésének normativitását.²⁸ Nincs szükség esetleg már a premisszák között értékítéletek, illetve normatív kijelentések felvételére? Ezzel el is jutottunk az értékítéletek igazolásának problémájához.

Mindezeket a nehézségeket félretéve azonban azt is mondhatnánk, hogy az episztemikus értékek szerepének hangsúlyozása arra viszont rámutathat, hogy az értékítéleteket gyakorlatilag mindig döntésünk során előfeltételezzük, így a dichotómia problémája végső soron álprobléma. Az alábbiakban szeretnék rámutatni, hogy ez nem így van.

Tételezzük fel, hogy elfogadjuk a tényítéletek és a morális tartalmú értékítéletek közötti dichotómiát: nem hiszünk abban, hogy pusztán tényítéletekből levezethetők lennének erkölcsi ítéletek. Ez még mindig nem ad okot arra, hogy feltétlen lemondjunk a morális vitákról, érvekről. Ugyanis ha a következtetéseinkben premisszaként szereplő értékítélet elfogadjuk, minden további nélkül képesek vagyunk érvényes következtetéseket megfogalmazni. Nézzük az alábbi példát:

P1 József hazudik Péternek.

P2 József és Péter is ember. (Kimondatlan „tényítélet”, enthüméma.)

P3 Minden ember, aki hazudik egy másik embernek, helytelenül cselekszik.

K József helytelenül cselekszik.

A következtetés érvényes és P3-as ítélet elfogadását követően akár helytállónak is tekinthetjük. De mi van akkor, ha éppen P3-as premisszát kívánjuk megvizsgálni és igazolni? Ha erre teszünk kísérletet, akkor elméletileg két lehetőség áll fenn: Az egyik esetben az igazolás során ismét egy olyan következtetést kapunk, ahol legalább az egyik premissza értékelő jellegű. Ha ezt ismét igazolni kívánjuk, akkor egy újabb következtetést alkalmazunk mindaddig, amíg nem találunk egy olyan értékítéletet, amely igazolható, ezáltal elfogadható mutatkozik. Máskülönben a sor végtelennek bizonyul.²⁹ A másik esetben eljutunk olyan faktuális állításokhoz, amelyek kétségbevonhatatlannak mutatkoznak számunkra és ezek segítségével igazoljuk a kérdéses értékítéletet. Azonban éppen abból a feltételezésből indultunk ki, hogy elfogadjuk a tényítéletek és a morális tartalmú értékítéletek közötti dichotómiát: nem hiszünk abban, hogy pusztán tényítéletekből levezethetők lennének erkölcsi ítéletek. Következésképpen ez a második alternatíva nem létezhet számunkra. Marad tehát az a lehetőség, hogy a morális ítéleteinket egy másikkal indokoljuk. Ha viszont nem fogadjuk el az erkölcsi ítéletek önevidenciájának lehetőségét, akkor mindebből arra következtethettünk, hogy végső soron tehát a morális ítéleteink teoretikusan *védtelemek*.

²⁸ Vö. Black 1983. 537–564.

²⁹ Vö. Foot 1981. 453.

Ezzel a példával arra kívántam utalni, hogy annak kimutatása, hogy a morális érveléseink során rendelkezünk eleve elfogadott erkölcsi ítéletekkel, még nem feltétlen oldja meg a morális ítéletek és a pusztán faktuális állítások között feltételezett dichotómiából fakadó problémákat. Ha ez igaz, akkor ugyanez vonatkozhat a többek között Putnam által elfogadott érvelésre is. A dichotómia elfogadását vagy elutasítását abszolút nem befolyásolhatja annak a ténynek a hangsúlyozása, hogy a megismerési folyamatokat az episztemikus értékek előfeltevése befolyásolja. A fent említett, tudományos következtetést sematizáló és az imént említett erkölcsi levezetés tehát párhuzamba állítható egymással: ahogy az erkölcsi tartalmú következtetés vizsgálata során éppen a morális tartalmú állítások bizonyulhatnak védtelennek, ugyanígy a Putnam által hangsúlyozott megismerési folyamatok vizsgálata során az episztemikus értékítéletek is megkérdőjeleződhetnek. Igazolásuk során ugyanúgy fennállhat annak lehetősége, hogy az egyik episztemikus értékítéletet egy másik ilyen típusú értékítélettel próbálom igazolni *ad infinitum*. Putnam által sokat hivatkozott episztemikus érték, az egyszerűség értéke is védtelennek bizonyulhat: végső soron miért is kell minden esetben az egyszerűbb magyarázatot elfogadnunk?

VI. ÖSSZEGZÉS

A dolgozat első felében igyekeztem bemutatni az úgynevezett logikai tézist. Ezt követően megpróbáltam Putnam dichotómiával szemben felhozott érvét „betűszerint értelmezni”, és amellet érvelni, hogy a szóban forgó dichotómiát, illetve, pontosabban, az ennek gerincét képező logikai tézist nem cáfolhatjuk pusztán annak segítségével, hogy rámutatunk arra a tényre, miszerint a megismerés folyamatában – adott esetben a tudományos megismerés folyamatában – eleve használunk vagy előfeltételezünk episztemikus értékeket. Ugyanúgy, ahogy a morális ítéletek és a faktuális ítéletek között feltételezett dichotómiát sem oldjuk fel azáltal, hogy hangsúlyozzuk az erkölcsi ítéletek előfeltevésének gyakoriságát. Ezt követően igyekeztem Putnam érveit továbbgondolva arra rámutatni, hogy az előbbinél sokkal nagyobb kihívást jelenthet a logikai tézis számára, ha az episztemikus értékeket megpróbáljuk úgy értelmezni, hogy ezek egyszerre tartalmaznak értékelő és faktuális tartalmat, miközben rámutattam azokra a problémákra is, amelyeket ez az értelmezés maga után vonhat.

IRODALOM

- Black, M. 1981. A „van” és a „kell” közötti szakadék. Ford. Lónyai Mária (szerk.) *Tények és értékek*. Budapest, Gondolat. 537–564.
- Brink, David O. 1989. *Moral Realism and the Foundations of Ethics*. New York, Cambridge University Press.
- Brown, Stephen R. 2008. *Moral Virtue and Nature*. London – New York, Continuum.
- Dancy, Jonathan 2004. *Ethics Without Principles*. Oxford, Clarendon Press.
- Dancy, Jonathan 2006. Nonnaturalism. In David Copp (szerk.) *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford, Oxford University Press. 122–145.
- Frankena, William K. 1981. A naturalista hiba. Ford. Takács Ferenc. In Lónyai Mária (szerk.) *Tények és értékek*. Budapest, Gondolat. 136–158.
- Grimm, Stephen R. 2008. Epistemic Goals and Epistemic Values. *Philosophy and Phenomenological Research*. 77/3. 725–744.
- Hampshire, Stuart 1981. Morálfilozófiai tévedések. Ford. Lónyai Mária. In Lónyai Mária (szerk.) *Tények és értékek*. Budapest, Gondolat. 243–272.
- Hempel, Carl G. 1965. *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. New York, The Free Press.
- Hume, David 2006. Értekezés az emberi természetről. Ford. Bence György. Budapest, Akadémiai.
- Kennett, Jeanette – Fine, Cordelia 2008. *Internalism and the Evidence from Psychopaths and 'Acquired Sociopaths'*. In Walter Sinnott-Armstrong (szerk.) *Moral Psychology*. A Bradford Book. Cambridge/MA – London, The MIT Press. 173–190.
- Moore, George Edward 1981. Principia Ethica. Ford. Lónyai Mária. In Lónyai Mária (szerk.) *Tények és értékek*. Budapest, Gondolat. 51–105.
- Pigden, Charles R. 1989. Logic and the Autonomy of Ethics. *Australasian Journal of Philosophy*. 67/2. 127–151.
- Pigden, Charles R. 1993. Naturalism. In Peter Singer (szerk.) *A Companion to Ethics*. Oxford, Blackwell. 421–431.
- Polányi Mihály 1994. *Személyes tudás*. I–II. Budapest, Atlantisz.
- Pournari, Mária 2007. The Distinction Between Epistemic and Non-Epistemic Values in the Natural Sciences. *Science & Education*. 17/6. 669–676.
- Prichard, Harold A. 1981. Hibán alapuló morálfilozófia. Ford. Lónyai Mária. In Lónyai Mária (szerk.) *Tények és értékek*. Budapest, Gondolat. 106–135.
- Putnam, Hilary 2003. *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Shafer-Landau, Russ 2003. *Moral Realism. A Defence*. Oxford, Clarendon Press.
- Sylvester, Robert Peter 1990. *The Moral Philosophy of G. E. Moore*. Philadelphia, Temple University Press.
- Witkowski, Ken 1975. The 'Is-Ought' Gap: Deduction or Justification? *Philosophy and Phenomenological Research*. 36/2. 233–245.

Mathesis universalis és végtelen

A matematika mint a megismerés normája a kora újkorban*

A 17. században a matematika forradalmi változásokon ment keresztül, és robbanásszerű fejlődésnek indult. Ez a század fedezi fel a valószínűség-számítást, a projektív geometriát, a koordináta-, azaz analitikus geometriát, az integrál- és differenciálszámítást, majd ezek összevonásával az infinitezimális kalkuluszt; valamint ugyanebben a században kerül sor a geometria, az aritmetika és az algebra egyesítésére. Ezzel párhuzamosan a matematikának a filozófiához való viszonya is gyökeresen átalakul. Galilei és Descartes meghirdetik a fizika matematizálásának a programját, melynek során a matematika a természetben lejátszódó folyamatok értelmezésének kulcsává válik. A matematika ugyanakkor fontos szerepre tesz szert a megismerés elméletében is. A 17. század gondolkodói mély csodálattal tekintenek a görög matematika teljesítményeire. Ám nemcsak a görög matematikai módszerek továbbfejlesztésén dolgoznak, hanem komolyan elgondolkodtatja őket e módszerek hatékonysága is. A kora újkor a görög matematikai műveken keresztül felfedez egy olyan tudományos módszert, amelyet szigorú, koherenciája, evidenciája és verifikálhatósága alkalmassá tesz arra, hogy az igazság kutatásának ideális módjává váljék. A matematikában így sokan az egzakt tudomány modelljét ismerik fel. Jól mutatja ezt Descartes arra irányuló törekvése, hogy a matematikai módszert általánosítsa, és kidolgozza az egyetemes tudomány módszertanát, amelyet *mathesis universalis*nek nevez. Ennek segítségével a tudás legkülönbözőbb területeire igyekeznek kiterjeszteni a matematikában feltárt megismerési eljárások érvényességét. E törekvések folytán a matematika, vagy legalábbis a matematikai módszer, a megismerés normájává válik. Ez a folyamat elválaszthatatlanul hozzátartozik a tudomány modern fogalmának kialakulásához, hiszen ennek köszönhetően jelentek meg az evidencia, a verifikálhatóság, az egzaktság kritériumai a tudományos megismerésben.

* A tanulmány a K 125012 számú OTKA-pályázat támogatásával készült. Köszönetet szeretnék mondani Nagy Gábor Péternek, az SZTE és a BME matematikaprofesszorának, aki szakmai tanácsaival sokat segített e tanulmány matematikai vonatkozásainak pontosításában.

Ez a folyamat a 17. században nem volt feszültségmentes, és problémákhoz vezetett a matematikán belül. A *mathesis universalis* karteziánus eszméje ugyanis a görög matematikai gondolkodásban gyökerezett, amelyet Eukleidész *Elemek* című műve foglalt össze. Tudománytörténeti tény, hogy a görög matematikának csodálatos teljesítményei mellett voltak gyengéi és hiányosságai is. Egyik ilyen a végtelennel való számolás: a görög matematikából hiányoztak azok a módszerek, amelyek a végtelennel kapcsolatos mennyiségek kalkulációját tették volna lehetővé.¹ Nem túlzás azt állítani, hogy a görög matematika, és főként az euklideszi geometria, nem vett tudomást a végtelenről, és határozottan finalista szemléletmód jellemezte. Ez a végességet előtérbe helyező szemléletmód ugyanakkor átszivárgott azokba a kora újkori megismerési modellekbe, amelyek a görög matematikai módszereket tekintették mintának. A problémát az okozta, hogy nehéz volt összeegyeztetni egymással a görög matematikából megörökölt finalista szemléletmódot azokkal a végtelennel kapcsolatos matematikai eljárásokkal, amelyeket a kora újkori matematikusok dolgoztak ki. A 17. század folyamán felfedezett matematikai eljárásokban ugyanis egyre nagyobb szerepet játszottak a végtelennel végzett matematikai műveletek és számolások. A század végére ez oda vezetett, hogy bizonyos esetekben éppen a matematika nem felelt meg annak a normának, ami belőle eredt. Jelen tanulmányban arra a feszültségre szeretnék rámutatni, amely a megismerés matematikai modellje és a végtelennel kapcsolatos matematikai eljárások között feszült a 17. század végén. Először azt kell szemügyre vennünk, milyen módon vált a matematikai módszer a megismerés modelljévé, majd a végtelennel kapcsolatos matematikai eljárásokat mutatom be, hogy világossá tegyem a matematikai megismerés és a végtelen matematikája közötti feszültséget a korban.

I. A *MATHEISIS UNIVERSALIS*

A kora újkorban a matematika jelentősége messze meghaladta a geometriai, aritmetikai és algebrai eljárások, technikák és módszerek kereteit. A kor egyik fontos törekvése arra irányult, hogy a matematikai tudományokat a szigorúan megalapozott, egzakt tudomány modelljeként értelmezzék. Mivel a 17. századi gondolkodók úgy tekintettek a matematikára, mint arra a tudományra, amely a leginkább alkalmazkodik az ész helyes használatához, ezért joggal várták, hogy a matematikai gondolkodás vizsgálata elvezet az elme kognitív képességeinek

¹ Természetesen Arkhimédész kivétel, hiszen ő már a Kr. e. 3. században kidolgozott olyan módszereket görbe oldalú alakzatok (pl. kör vagy a parabola egy része) területének kiszámítására, amelyek az infinitesimális kalkulus előfutárának tekinthetők.

megismeréséhez. Ily módon a matematika általános szerepre tett szert a tudományelméletben, az ismeretelméletben és a logikában egyaránt.²

A kora újkori filozófia számos meghatározó alakja nagy matematikus is volt egyben, és jelentős hatást gyakorolt a matematika fejlődésére. Galilei, Descartes, Pascal, Leibniz, Newton nevéhez jelentős matematikai felfedezések kötődnek, ezért nem csoda, ha filozófiájukat is mélyen áthatja a matematikai gondolkodás. Ez a hatás legfőképpen annak a módszernek a meghatározásában nyilvánult meg, amelyet szerintük a tudománynak követnie kell ahhoz, hogy bizonyossággal ismerje meg az igazságot. Lássunk erre néhány példát!

Descartes a *Szabályok az értelem vezetésére* című művének második szabályában kimondja, hogy „Csak azokkal a tárgyakkal szabad foglalkozni, amelyeknek bizonyos és kétségtelen megismeréséhez elménk elégségesnek látszik” (AT X, 362; mk. 98). Ez az elv Descartes szerint a következő konklúzióhoz vezet: „ha helyes a számításunk, akkor a már feltalált tudományok közül az aritmetika és a geometria az egyedüliek, amelyekhez e szabály követése visszavezet bennünket” (AT X, 363; mk. 99). Egyedül tehát az aritmetika és a geometria tudománya eredményez olyan bizonyos és kétségbevonhatatlan ismereteket, amelyek az emberi megismerés hatókörébe esnek. Ennek az az oka, hogy egyedül az aritmetika és a geometria „foglalkoznak olyan tiszta és egyszerű tárggyal, hogy egyáltalán semmi olyant nem tételeznek fel, amit a tapasztalat bizonytalanná tehetne, hanem teljesen az ésszerűen levezethető következtetésekben állnak” (AT X, 365; mk. 100–101). Ez a karteziánus szemléletmód erős hatást gyakorolt Pascalra, aki a geometriát a legkiválóbb tudománynak tekinti, mert szerinte „egyedül ez a tudomány ismeri az érvelés valódi szabályait”, és mert „csak ez követi az igazi módszert, míg az összes többire természetes szükségszerűséggel telepszik rá egyfajta homály, amelyet teljességgel eloszlatni egyedül a geometriához értők tudnak” (*A geometriai gondolkodásról*, OC III, 391–392; mk. 39–40). Leibniz véleménye nagyon hasonlít Pascaléhoz: „A tudomány a bizonyítástól, a bizonyítások feltalálása pedig egy olyan Módszertől függ, amelyet nem mindenki ismer [...]. Az igazi módszer teljes terjedelmében szerintem mindeddig teljesen ismeretlen maradt, és csak a matematikában gyakorolták.” (Couturat 1966. 153.) Leibniz szerint a matematika kiválósága annak köszönhető, hogy „a matematika magában hordja saját próbáját [*les Mathématiques portent leur épreuve avec elles*]” (Couturat 1966. 154).

² A 17. században a matematika más jellegű filozófiai alkalmazása a természetfilozófia területén a legnyilvánvalóbb, ahol a fizika matematizálásának vagyunk a tanúi. A középkori arisztotelianus-skolasztikus hagyomány nem törekedett a matematika integrálására a filozófiába. Ez főként a platonikus gondolkodás újrafelfedezésével és egyes hermetista tanok elterjedésével kapott erőre a késő reneszánszban. Fehér Márta *The 17th Century Crossroads of the Mathematization of Nature* című tanulmánya nagyszerű összefoglalását adja ennek a folyamatnak (Fehér 1995. 1–26).

Nemcsak a matematikai tudományokhoz kreatívan hozzájáruló gondolkodók értelmezték a matematikát az igaz tudomány modelljeként, hanem azok is, akik nem alkottak eredetit a matematikában, mint például Malebranche vagy Spinoza. Malebranche *Az igazság kereséséről* című műve hatodik könyvében azt írja, hogy a geometria „egyfajta egyetemes tudomány, amely megnyitja, figyelmessé teszi az elmét, és amely megmutatja, miként szabályozzuk a képzeletünket” (Malebranche 1979. 619), majd az örök és változhatatlan igazságokról szólva kijelenti, hogy „az aritmetikában, az algebrában és a geometriában azért csak ilyen igazságokat veszünk szemügyre, mert ezek az általános tudományok magukba zárnak és szabályoznak minden partikuláris tudományt” (Malebranche 1979. 626). Ludovicus Mayer Spinoza egy korai művéhez³ írt előszavában a következőképpen jellemzi a matematikai módszer jelentőségét a filozófiában: „Mindazok véleménye, akik tudásban felette akarnak állni a nagy tömegnek, megegyezik abban, hogy a matematikai módszer, amellyel tudniillik meghatározásokból, posztulátumokból és sarktételekből következtetéseket vonnak le, a tudományok kutatásában és előadásában a legjobb és legbiztosabb útja az igazság keresésének és tanításának. Mégpedig teljes joggal.” (Spinoza 1981. 137.)⁴ Az angolszász hagyományban a matematikát nem értékelték oly nagyra, mint a kontinentális gondolkodásban. Bacon a matematikának csak igen lefokozott szerepet szánt a tudományok rendszerében, hiszen a filozófiát az érzéki tapasztalatokra és a kísérletekre szándékozott alapozni.⁵ Hobbes azonban a matematika egyetemességét hangsúlyozza mondván, hogy minden tudománynak „matematikainak kellene lennie, ha szerzőik csak annyit állítanának, amennyit bizonyítani is tudnak [...]. A fizika és az etika szerzőinek tudatlansága miatt van az, hogy a geometria és az aritmetika számítanak az egyedüli matematikai tudományoknak” (Hobbes: *Anti-White*, I. fejezet, 1. §. Idézi Medina 1985. 177). Ezek a példák jól mutatják, hogy a matematika milyen kitüntetett szerepet játszott a kora újkori tudományelmélet kontextusában.

Az értelmezésekben mutatkozó különbségek ellenére a gondolkodók többnyire egyetértenek abban, mi az oka a matematika kitüntetett státuszának a többi tudományhoz viszonyítva. A megismerésnek az a területe, ahol a matematikai kutatások folynak, tisztán intelligibilis, és nem vet rá árnyékot az érzéki megismerés. A matematika tárgyai, a számok, a geometriai elemek és alakzatok egyszerűek és egyetemesek. A bizonyításokat példamutató szigor jellemzi, az igazságukat könnyű ellenőrizni, és apodiktikus jellegük folytán a bizonyított

³ *Renati Descartes Principia Philosophiae*, magyarul: Spinoza 1981.

⁴ Spinoza ezen művét még életében, 1663-ban, kiadták, ezért Ludovicus Mayer véleménye nagy valószínűséggel összhangban áll Spinozáéval.

⁵ Lásd azonban Gontier 2006, ahol a szerző mellett érvel, hogy a matematikával szembeni kritikája ellenére Bacon maga is felhasználja a matematikai módszer bizonyos elemeit egy egyetemes logika kidolgozásához, és ezért Descartes és Bacon viszonya a matematikához nem áll oly mértékben szemben egymással, mint ahogyan azt általában feltételezik.

tételek igazsága nem hagy helyet sem a kételynek, sem az cáfolatnak. A matematikai diskurzus alapvető jellemzői a világosság, az evidencia és a kétségbevonhatatlan bizonyosság. A matematika látványos fejlődése a reneszánsz végén és a kora újkor elején ahhoz a felismeréshez vezetett tehát, hogy a matematika egy olyan módszert zár magába, amely alkalmas az igazság evidens megismerésére és másokkal való megismertetésére. E felfedezés legfőbb következményeként a gondolkodók megpróbálták ezt a módszert általánosítani és kidolgozni egy egyetemes módszert, egy *mathesis universalist*, amely az igazi tudomány eszméjével azonos (lásd Rabouin 2009 és Boros 1989. 79 skk.). E kísérletek során megpróbálták a matematikai módszer alkalmazási körét kiszélesítve alkalmazhatóvá tenni a filozófiában, annak érdekében, hogy az igazság megismerése más területeken is a matematikához hasonló evidenciával párosuljon. Ily módon a matematikai gondolkodás felváltja a logikát, avagy, pontosabban szólva, a matematika logikai funkciókat is betölt a 17. században.

Noha a matematika egy olyan módszert működtet, amely minden egzakt tudomány mintájául szolgálhat, ez nem jelenti azt, hogy e módszer kifejtett módon volt jelen a geometriában, az aritmetikában vagy az algebrában. Az imént idézett szerzőknél nemcsak a matematika dicséretével találkozunk, hanem annak kritikájával is. A matematikusoknak gyakran a szemére vetik, hogy nem elég módszeresek és hogy műveikben nem követik a megfelelő rendet. Descartes azzal vádolja az antik matematikusokat, hogy féltékenyen titokban tartották az igaz módszert, amit használtak.⁶ Az, hogy a matematikusok nem tették nyilvánvalóvá a módszerüket és csupán gyakorlati eljárásaikból lehetett azt kikövetkeztetni, szükségessé tette a módszer működésének vizsgálatát a matematikán belül, hogy ezáltal általánosíthatóvá és a filozófiában is alkalmazhatóvá tegyék, és egyúttal a matematikai módszert logikai funkcióval ruházzák fel.

A régi matematikusok műveiben ez a módszer két formában fejeződik ki: az analízisben és a szintézisben. Az analízis és a szintézis meghatározása Descartes megfogalmazásában így hangzik:

A bizonyítás elve pedig kétféle; az egyik tudniillik az analízis, a másik a szintézis útján történő bizonyítás. Az analízis azt az igaz utat mutatja meg, amely által módszeresen és mintegy a korábban ismertből kiindulva jutunk el a dologhoz. [...] A szintézis ezzel szemben az ellentétes, mintegy a későbbi alapján nyert úton bizonyítja [...] igen világosan azt, amit következtetésként levontak, mégpedig úgy, hogy a definíciók, posztulátumok, axiómák, teoreémák és problémák hosszú sorát alkalmazza. (*Válasz a második ellenvetésre*, AT VII, 155–156; mk. 120–121).⁷

⁶ „Nem nehéz észrevenni ugyanis, hogy a régi géométerek valamilyen analízist használtak, amelyet kiterjesztettek minden probléma megoldására, noha az utódoktól irigyelték annak ismeretét” (IV. szabály, AT X, 373; mk. 105).

⁷ Az analízis és a szintézis közötti különbségtétel bevett volt a korban. François Viète, a modern algebra atyja így definiálja ezen eljárásokat: az analízis „annak feltételezése, amit ke-

Az analízis és a szintézis kiegészítik egymást: az analízis a felfedezés művészetét jelenti (*ars inveniendi*), amely az elrejtett igazságok megtalálására szolgál, a szintézis pedig ezen igazságok meggyőző bizonyításának az eszköze. E két módszer sokkal jobban megfelelt a modern tudományos kutatásoknak, mint a skolasztikusok formális logikája. Nemcsak azért, mert egyszerűbb és világosabb volt, hanem mert képesnek tartották arra (elsősorban az analízist), hogy ismeretlen igazságokhoz elvezessen. A skolasztikus logikát, amely a 17. század elején bevett és elterjedt volt, formális jellege megakadályozta abban, hogy olyan igazságok megtalálásának eszköze legyen, amelyek nincsenek előzetesen adva a következtetések premisszáiban.⁸ A matematikai módszer kitüntettségét tehát az adta, hogy, úgy tűnt, közvetlen kapcsolatban áll az igazsággal és képes az elmét szigorú módon, korábban ismeretlen igazságok felismeréséhez vezetni. Az az igény, hogy e módszert a filozófiában is alkalmazhatóvá tegyék, szükségessé tette annak megértését, hogy milyen viszonyban áll a matematikai módszer használata az elme kognitív működéssel.

A matematikai módszer kognitív feltételeinek elemzése egy olyan eredendő észleléshez vezet el, amely közvetlen kapcsolatban áll az evidenciával, és amely a műveletek bizonyosságát garantálja. Ez a percepció a matematikai módszer kognitív alapját képezi és biztosítja az észleléselemélet és a matematika kapcsolatát. A kora újkori szerzők különféle módokon nevezik ezt az észlelési aktust: *intuitus*nak, *lumen naturalé*nek (természetes világosságnak) vagy *visio clara et distincta*nak (tisza és elkülönült látásnak). Egy olyan mentális látásról van szó, amely a mentális tárgyak és viszonyaik közvetlen észlelését jelenti. Ha ezek a tárgyak és viszonyaik eléggé egyszerűek, akkor e közvetlen észleléssel evidencia jár együtt, amely lehetővé teszi az ítéletet a tárgy igaz vagy hamis voltáról. Ily módon a tárgyak és viszonyaik közvetlen észlelése garantálja az axiómák igaz-

resünk, mintha megelégnénk annak érdekében, hogy eljussunk egy keresett igazsághoz, mégpedig a következmények által; a szintézis, ezzel szemben, egy megeléjeztetett dolog feltételezése, annak érdekében, hogy a következmények útján eljussunk annak megismeréséhez, amit keresünk” (Viète 1630. 1–2). Lásd még a *Port-Royal logika* (Antoine Arnauld – Pierre Nicole: *La logique ou l'art de penser*) 4. könyvének 2. fejezetét, amelynek címe: *Deux sortes de méthodes: analyse et synthèse. Exemple de l'analyse* (Arnauld–Nicole 2014. 519–533).

⁸ A *Szabályok*ban Descartes kritikával illeti a skolasztikus logika formalizmusát: „a dialektikusok minden művésze nem képes olyan szillogizmust formálni, amely következtetéssel találja meg az igazat, ha előbb nem rendelkeznek ennek anyagával, azaz ha már előbb nem ismerték azt az igazságot, amelyet ez a szillogizmus levezet. Nyilvánvaló ebből, hogy ők maguk az ilyen formulából semmi újat nem tanulnak, s ezért a közönséges dialektika teljesen haszon nélkül való azok szempontjából, akik a dolgok igazságát akarják kutatni” (X. szabály, AT X, 406; mk. 125). E kritika kontextusában Arnauld és Nicole műve, a *Port-Royal logika* sajátos pozíciót foglal el. Ez a mű nem gyakorol explicit kritikát a logikával szemben. Épp ellenkezőleg, Arnauld a matematikusokat kritizálja mondván, hogy nem követik a megfelelő rendet a bizonyításaikban, és megpróbálja Euklidész hibáit kijavítani. Mindazonáltal a *Port-Royal logika* egy olyan logikatankönyv, amely Descartes és Pascal művei alapján akarja megreformálni a skolasztikus logikát (Arnauld–Nicole 2014. 69). Descartes-nál és Pascalnál pedig egyértelmű a matematikai módszer dominanciája a logikával szemben.

ságát éppúgy, mint a bizonyítások bizonyosságát. Ez a garancia az axiómáktól egészen a tételekig terjed, feltéve, hogy a bizonyítás minden egyes lépése egyszerű és evidens módon belátható. Ahhoz, hogy a matematikai módszer mentális feltételei világossá váljanak, ennek az elemi percepciónak a természetét kell megérteni, hiszen ez garantálja a kapcsolatot az igazság és a megismerés között. Íme így fest a matematikai módszer kognitív sémája.

Ez a módszer az euklidészi geometrián alapult. Az euklidészi geometriában a természetes intuíció nagyon fontos szerepet játszik. Az euklidészi axiómák egyenlőségi és különbözőségi viszonyokat rögzítenek („amik ugyanazzal egyenlők, egymással is egyenlők”), a rész és az egész közötti viszonyokra vonatkoznak („az egész nagyobb a résznél”), valamint geometriai alakzatok viszonyait írják le („két egyenes vonal nem fog közre területet”). Ezen axiómák evidens jellege – éppúgy, mint a definícióké és a posztulátumoké – egy olyan természetes intuícióból ered, amely a tér végességén alapuló szemléletéhez kötött. Ez a módszer éppen a természetes intuíció miatt nem ad helyet a végtelennel kapcsolatos matematikai eljárásoknak. A görög matematikusok feltehetően azért zárták ki a végtelent a matematikai gondolkodás területéről, mert a görög geometriai szemléletmód a tér végességén alapult. Ez nem azt jelenti, hogy a végtelen semmilyen módon nem jelenik meg Eukleidész *Elemek* című művében,⁹ hanem csak azt, hogy semmilyen pozitív szerepet nem játszik a bizonyításokban, és hogy a matematikai műveletek nem lépik túl a végesség kereteit. Köztudott, hogy a görög matematikusok számára komoly gondot okozott a folytonos mennyiségeknek, azaz a kontinuumnak a matematikai értelmezése. A kontinuum közvetlen kapcsolatban áll a végtelennel, hiszen a folytonos mennyiségek a végtelenig oszthatóak anélkül, hogy valaha elérnének egy oszthatatlan mennyiséghez. A folytonos mennyiségek összetételének matematikai leírása éppúgy gondot okozott, mint a görbe oldalú geometriai alakzatok területének kiszámítása. A kontinuummal kapcsolatos legfőbb problémát a görögök számára az okozta, hogy nem tudtak összefüggést létesíteni a természetes számok diszkrét sorozata és a kontinuum között. Éppen ezért Eukleidész *Elemek* című műve két, egymástól független arányelméletet tartalmaz; az egyik (az ötödik könyvben) a folytonos mennyiségekre, a másik (a hetedik könyvben) a diszkrét mennyiségekre vonatkozik. Az euklidészi geometriára jellemző természetes intuíció és a 17. századi matematikai módszer mélyén feltárt elemi percepció összefüggenek egymással. Amikor Descartes a matematikai módszer mélyén egy olyan mentális műveletet fedez fel, amely szerinte kapcsolatot létesít az evidens belátás és az igazság között, akkor egyúttal abszolutizálja az evidens módon belátott axiomatikus igazságokat. Descartes értelmezésében az axiómák (vagy, ahogy ő nevezi, a közös fogalmak:

⁹ Az első könyv második posztulátuma megköveteli, hogy minden egyenes vonal tetszés szerint meghosszabbítható legyen, a 9. könyv híres 20. tétele azt bizonyítja, hogy prímszámokból prímszámok bármely adott sokaságánál több van, stb.

communes notions) szükségszerűen igazak. Ebből a szempontból meglepő folyamatnak lehetünk tanúi a matematika 17. századi fejlődése során. Azok az eljárások ugyanis, amelyek a végtelent integrálták a matematikába, gyakran olyan eredményekhez vezettek, amelyek megkérdőjelezték az euklidészi matematikák egyetemes érvényességét és szükségszerűségét.

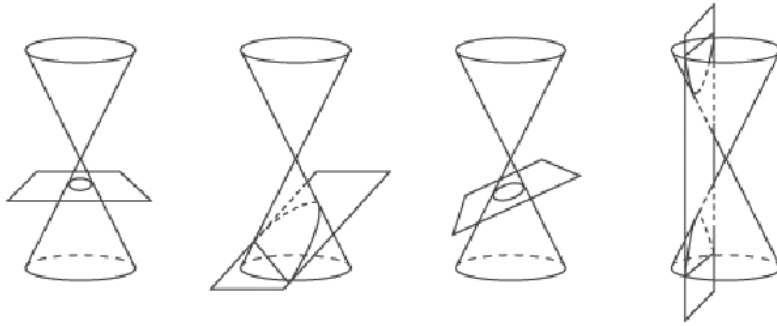
II. A VÉGTELEN A KORA ÚJKORI MATEMATIKÁBAN (PROJEKTÍV GEOMETRIA ÉS INFINITEZIMÁLIS KALKULUS)

A matematika azon új ágaiban, amelyeket a 17. században dolgoztak ki vagy találtak fel, a végtelen gyakran paradoxonokhoz vezetett. Ezek a paradoxonok elmentmondtak azoknak a jegyeknek (a világosságnak, az evidenciának, az egzakt-ságnak stb.), amelyek a matematikai módszert kitüntetetté tették, és amelyek fokozatosan a tudományos megismerés normájává váltak. Azt kell megértenünk, hogy a végtelen matematizálására irányuló törekvések milyen viszonyban állnak azokkal a természetes intuíciókkal, amelyek az euklidészi axiómák érvényességét garantálják, és amelyek, bizonyos értelemben, a *mathesis universalis* eszméje révén normatívvá váltak. Két új matematikai eljárást hozunk fel példaként: a projektív geometriát és az infinitezimális kalkulusot.

A projektív geometriát Girard Desargues és Blaise Pascal dolgozta ki az 1630-as és 1640-es években.¹⁰ A szintetikus geometria ezen ága azt vizsgálja, miként viselkednek geometriai alakzatok centrális vetítések során, és azokat a tulajdonságokat igyekszik meghatározni, amelyek változatlanok maradnak a perspektivikus transzformációk esetében. Ez a módszer lehetővé teszi, hogy a kúpszeletek között közvetlen megfeleltetéseket hozzanak létre. A kúpszeletek problémája a görög matematikára, egészen pontosan Apollónioszra megy vissza, aki észrevette, hogy ha egy kúpot egy síkkal elvágunk, akkor attól függően, hogy a sík milyen szöget zár be a kúp tengelyével, valamint az alkotóival, a kúpszelet kör, ellipszis, parabola vagy hiperbola lesz.

A görög matematikusok nem alkalmazták projektív módszert ezen alakzatok egymáshoz való viszonyainak vizsgálatakor. A projektív transzformációk következtében a kúpszeletek mindegyike a kúp alapkörének a képeként értelmezhető, és a perspektivikus transzformáció lehetővé teszi e különböző alakzatok közös tulajdonságainak a meghatározását. E transzformációk azonban egy fontos változtatás bevezetését feltételezik, amelynek az a lényege, hogy ne tegyünk különbséget egymással párhuzamos és egymást metsző egyenesek között. A pro-

¹⁰ Girard Desargues : *Brouillon project d'une Atteinte aux événements des rencontres du cone avec un plan*. Paris, 1638. Pascalnak a kúpszeletekről szóló nagy értekezése elveszett. Csak két rövid írása maradt fenn a témával kapcsolatban *Essais pour les coniques* (1640, magyarul: *Esszé a kúpszeletekről*, Pascal 2013a) és *Generatio conisectionum* (*Kúpszeletek származtatása*, Pascal 2013b) címmel.



A kúpszeletek: kör, parabola, ellipszis, hiperbola

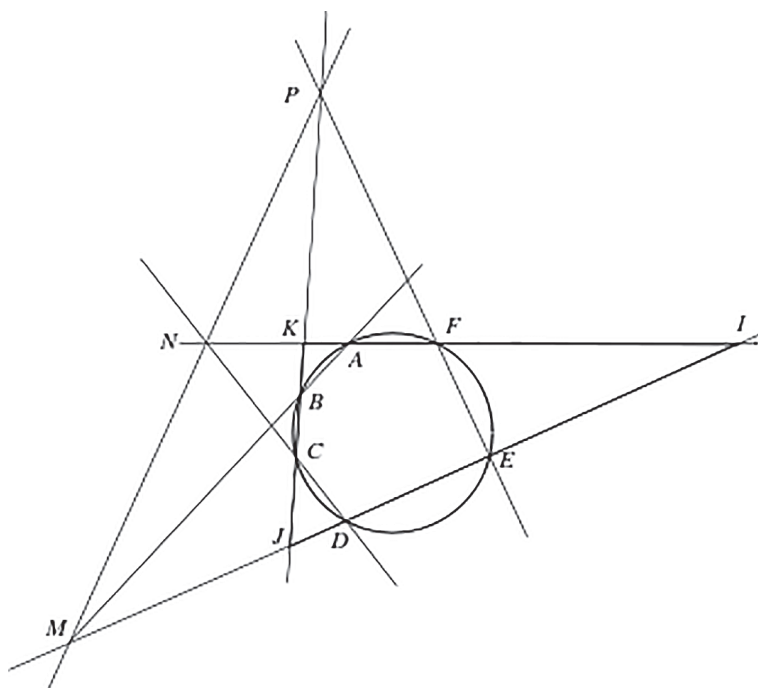
jektív geometria egyik legfontosabb jellemzője, hogy az egymással párhuzamos egyeneseket is egymást metsző egyeneseknek tekinti. Hogy ez lehetővé váljon, Desargues bevezeti a „végtelenben lévő pont” fogalmát: ez az a pont, amelyben a párhuzamos egyenesek metszik egymást.¹¹ A végtelen e ponton keresztül lép be a geometriába, és pontos meghatározása lehetővé teszi a végtelen módszeres kezelését.¹² A párhuzamos és metsző egyenesek különbségének kiiktatása azért lényeges, mert ez biztosítja a perspektivikus transzformációk kivitelezését, és ez teszi nyilvánvalóvá a vetített alakzatok változatlan tulajdonságait.

A végtelen távoli pont bevezetésének és a párhuzamosság átértelmezésének fontos következményei vannak. Ennek szemléltetésére idézzük fel a projektív geometria egyik legfontosabb tételét, az ún. Pascal-tételt. Ez a tétel, Desargues involúciós tételéhez hasonlóan, a kúpszeletek egy olyan tulajdonságát határozza meg, amely a projektív transzformációk során változatlan marad. Pascal tétele azt mondja ki, hogy egy kúpszeletbe rajzolt hatszög szemközti oldalegyeneseinek metszéspontja mindig egy egyenesre esik.

Másként megfogalmazva: ha egy hatszög szemközti oldalegyeneseinek metszéspontja egy egyenesre esik, akkor a hatszög beleírható egy kúpszeletbe. A hatszög e tulajdonsága változatlan marad a centrális vetítés során: igaz tehát a kör, az ellipszis, a parabola és a hiperbola esetén is. Vegyünk egy speciális ese-

¹¹ Az azonos rendbeli egyenesek (*ordonnance de droites*) meghatározása a legelső definíció a *Brouillon projet*-ban. Az ugyanazon a síkon fekvő egyenesek azonos rendbeliek, amikor „mindegyik egyfelé tart”. Desargues definíciója szerint a párhuzamos egyenesek éppúgy azonos rendbeliek, mint az egymást metszők: „Két azonos síkon fekvő egyenes azonos rendbeli, függetlenül attól, hogy a [közös] céljuk véges vagy végtelen távolságban van” (Desargues 1950. 100). Pascal ugyanezt a definíciót világosabban fogalmazza meg: „Egy egyenest akkor mondunk egy pont felé tartónak, ha szükséges mértékben meghosszabbítva eléri ezt a pontot. Egy egyenest akkor mondunk egy másik egyenesen végtelen távolságban lévő pont felé tartónak, ha párhuzamos ezzel a másik egyenessel” (*Kúpszeletek származtatása*, Pascal 2013b. 20).

¹² J. V. Field megállapítja, hogy „Desargues az első matematikus, aki a végtelen fogalmát megfelelő kontroll alá helyezte” (Field 1997. 196). E vélemény jól mutatja Desargues eljárásának jelentőségét a végtelen matematizálásának a folyamatában.



A Pascal-tétel: az ABCDEF hatszög esetén az AF és CD metszéspontja:
N, BA és DE metszéspontja: M, BC és EF metszéspontja:
P. MNP egy egyenesre esnek

tet: egy szabályos hatszöget, amelyet egy körbe írunk. Mivel minden kör kúpszelet, ezért a bele írt szabályos hatszög kúpszeletbe írt hatszög. E hatszögnek a szemközti oldalegyenesei nyilvánvalóan párhuzamosak. A párhuzamosokra vonatkozó definícióval összhangban ezeket az egyeneseket olyanoknak kell tekintenünk, mint amelyek egymást metszik a végtelenben. A Pascal-tétel szerint ezen egyenesek metszéspontjai egy egyenesre esnek. Mivel a metszéspontok a végtelenben vannak, az őket összekötő egyenes is a végtelenben van. Ezt az egyenest azonban, amelyet ma ideális egyenesnek vagy Pascal-egyenesnek neveznek, lehetetlen elképzelni. A Pascal-tétel feltételezi tehát, hogy a párhuzamos egyeneseket egymást metsző egyenesekként definiáljuk, ez azonban olyan következményhez vezet, amely ellentmond a természetes intuíciónak, vagy legalábbis messze meghaladja annak hatókörét.¹³ Jóllehet a végtelen bevezetése a

¹³ Hangsúlyozni kell, hogy ebben az esetben valójában két természetes intuíció szembenállásáról van szó. A tisztán értelmi intuíció, amely összhangban áll a párhuzamosok euklidészi meghatározásával, egyértelművé teszi, hogy a párhuzamosok soha nem találkoznak. Ezzel szemben az érzéki intuíció számára a távolodó párhuzamosok azt a benyomást keltik, mintha egymás felé tartanának, és valahol metszenék egymást. Ez utóbbi egy érzéki illúzió, amely azonban a centrális perspektíva alapját képezi: a távolodó párhuzamosok az enyészpontban metszik egymást. A projektív geometria ezt az intuíciót integrálja a geometriába.

projektív geometriába elkerülhetetlen, olyan belátásokhoz vezet, amelyek meghaladják a geometria szokványos kereteit.

A projektív geometriában a végtelen a kontinuum jellemzőjeként is megjelenik. Mivel minden kúpszelet az alapkör képe, ezért a centrális vetítés képes az ún. korlátos (véges) alakzatokat, mint amilyen az alapkör vagy az ellipszis, nem korlátos (végtelen) alakzatokká, mint amilyen a parabola, vagy a hiperbola, formálni és viszont, mégpedig szigorúan módszeres eljárások segítségével. Magától értetődik, hogy azok a tulajdonságok, amelyeket a projektív geometria alapvető tételei, vagyis Desargues involúciós tétele és a Pascal-tétel, meghatároznak, változatlanok maradnak a vetítések során, attól függetlenül, hogy az eredmény véges (korlátos) vagy végtelen (nem korlátos) alakzat lesz. Pascal a parabolát a következőképpen definiálja: „ha a vászon síkja egy vertikálissal, azaz egy sugárral párhuzamos, tehát parabolát határoz meg, nyilvánvaló, hogy az alapkör kerületének minden pontja rávetíti képét véges távolságban a kúpszelet vásznának síkjára, kivéve egy pontot, amelynek nem lesz képe, hacsak végtelen távolságban nem” (*Kúpszeletek származtatása*, Pascal 2013b. 21). Az alapkör, amely folytonos mennyiség, végtelen pontból áll, amelyek a kúpszelet síkjára vetítik képüket, egy pontot kivéve, amelynek képe nem található a síkon. Ez a végtelen távoli pont, amely a metsző sík és az adott pontnak megfelelő alkotó metszéspontja, amelyek egymással párhuzamosak. E meghatározást követően Pascal e megjegyzést teszi: „Ebből következik, hogy a parabola a végtelenbe tart és végtelen teret határoz meg (*infinitum spatium suscipiat*), noha az alapkör kerületének a képe, amely véges, és amely véges teret fog körbe” (uo.). E megjegyzésnek nincsen közvetlen szerepe az argumentációban. Inkább csak Pascal meglepődését fejezi ki afölött, hogy a centrális vetítés átjárást hoz létre a véges és a végtelen között oly módon, hogy véges alakzatokat végtelen alakzatokba alakítja át, miközben egyértelmű megfeleltetést létesít közöttük.¹⁴

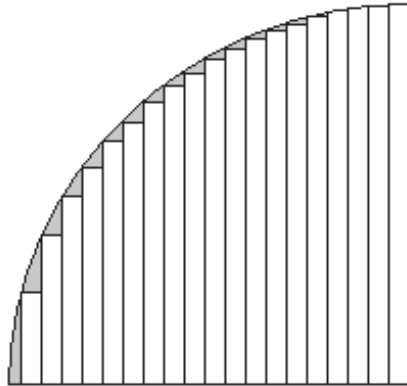
A projektív geometriában két dolgot tapasztalunk tehát: egyrészt azt, hogy a végtelen bevezetése elkerülhetetlen annak érdekében, hogy szigorúan meghatározhatóvá váljanak azok a tulajdonságok, amelyek a centrális vetítések során változatlanok maradnak, másrészt azt, hogy a végtelen bevezetése, módszeres kezelése ellenére, olyan eredményekhez vezet, amelyek a természetes intuíció számára elérhetetlenek. Ezek az eredmények vagy azért mondanak ellent a természetes intuíciónak, mert elképzelhetetlenek, vagy azért, mert paradoxonokat zárnak magukba. A végtelen megjelenése a geometria reflexió-terében

¹⁴ A mai matematikai nyelvben „véges” és „végtelen” alakzatok helyett korlátos és nem korlátos alakzatokról beszélünk (a kör vagy az ellipszis korlátos, a parabola vagy a hiperbola nem korlátos alakzat). Ez a szóhasználat kiküszöböli azt a problémát, amelynek a projektív megoldása Pascalt csodálkozásra készítette, hiszen a korlátosság nem zárja ki azt, hogy az alakzatot végtelen számú pont halmazaként értelmezzük. Ez azonban a 17. században még nem volt annyira magától értetődő, mint ma. Ezt mutatja Pascal fogalomhasználata is (véges/végtelen).

megingatja egyes euklidészi axiómák érvényességét. Köztudott, hogy a párhuzamosság, amelynek Desargues és Pascal új meghatározását adja, már az euklidészi axiómarendszerben is problémákat okozott. A projektív geometriában alkalmazott párhuzamosság-definíciók nyilvánvalóan ellentmondanak az *Elemek* I. könyvének párhuzamos egyenesekre vonatkozó meghatározásának, amely így szól: „Párhuzamosak azok az egyenesek, amelyek ugyanabban a síkban vannak, és amelyek végtelenül meghosszabbítva egyiken sem találkoznak” (23. definíció, Eukleidész 1983. 46). A projektív geometriai definíciók, mint láttuk, ezzel szemben úgy határozzák meg a párhuzamos egyeneseket, mint amelyek a végtelenben metszik egymást. E definíció módosítása azonban még nem jelenti közvetlenül egy axióma módosítását. A parallelizmus axiomatikus státusza azért okozott problémát Eukleidész *Eleméiben*, mert nem volt egyértelmű, vajon a híres ötödik posztulátum, amely szintén a párhuzamos egyenesek meghatározását tartalmazza, vajon axióma-e vagy pedig egy bizonyítást igénylő tétel.¹⁵ Desargues és Pascal nem beszélnek új axiómáról ezzel kapcsolatban, hanem megkerülik a problémát egy olyan definíció segítségével, amely szerint a párhuzamosok a végtelenben találkoznak. Ezzel azonban egy olyan új térszemléletet határoznak meg, amely különbözik az euklidészi térfelfogástól.

Az infinitezimális kalkulus esetében hasonló problémákkal találkozunk, mégpedig a kontinuum matematizálásával összefüggésben. Az infinitezimális kalkulus kialakulása hosszú folyamat volt, amelyet Arkhimédész műveinek 16. századi újrakiadása motivált, majd Cavalieri munkássága indított el. Az integrál és a differenciálszámítás különböző lépésekben fejlődött, majd Leibniz és Newton körülbelül egy időben, a 17. század második felében egyesítették ezeket (Lásd Cléro – Le Rest 1980; Broyer 1949). Az integrálszámítás során ahhoz, hogy kiszámíthatóvá tegyék a görbe oldalú alakzatok felszínét vagy területét, „oszthatatlanjaikból” vagy „differenciálsaikból” kellett létrehozni őket. Azonban egy folytonos nagyság létrehozása végtelenül kicsi mennyiségekből nem magától értetődő művelet. Ez az eljárás ugyanis nem áll maradéktalanul összhangban Eukleidész első axiómájával, amely különböző mennyiségek egyenlőségét határozza meg kijelentvén, hogy „amik ugyanazzal egyenlők, egymással is egyenlők” (I. könyv, 1. axióma, Eukleidész 1983, 47). Amikor például egy negyedkör területét akarjuk kiszámolni úgy, hogy végtelenül kicsi alapú téglalapokra bontjuk fel, akkor ezen téglalapok területének összege és a negyedkör területe soha nem lesz tökéletesen egyenlő egymással. A kettő különbsége egy olyan mennyiség, amely a nullához konvergál, és amelyet Leibniz „elhaló mennyiségnek” (*quantité évanouissante*) nevezett.

¹⁵ Ismeretes, hogy a nem-euklideszi geometriák felfedezői, Bolyai és Lobacsevszkij e posztulátum tagadásából indultak ki és jutottak el egy új axiómarendszer kidolgozásához.



A sötéttel jelölt részek területe soha nem lesz nulla, bármilyen kicsire vegyük is a negyedkör területét lefedő téglalapok alapját

Ez a mennyiség a differenciális amely kisebb, mint bármely véges mennyiség, és amely a számolás végén, jelentéktelensége folytán elhanyagolhatóvá válik. A két mennyiség soha nem lesz tökéletesen egyenlő, jóllehet a számítás eredménye helyes lesz. E probléma kiküszöbölésére Leibniz követője, Guillaume de L'Hospital az *Analyse des infiniment petits* (1696) című művében a következő posztulátumot vezet be: „Engedtetsek meg, hogy két mennyiség, amely egymástól csak végtelenül kis mennyiséggel különbözik, tetszés szerint felcserélhető legyen, avagy (ami ugyanaz) hogy egy mennyiséget, amelyet csak egy másik végtelenül kicsi mennyiséggel csökkentünk vagy növelünk, úgy tekintünk, mint ami ugyanaz marad” (L'Hospital 1696. 2–3). Itt, Leibniz gondolkodásával összhangban, az egyenlőség újradefiniálásának vagyunk a tanúi, mégpedig oly módon, hogy az „elhaló” különbség ne sértse meg az egyenlőség-elvet, jóllehet a természetes evidencia ennek ellenkezőjét sugallja. Valami hasonlót látunk itt is, mint a projektív geometriában. A végtelennel végzett műveltek ellentmondanak a természetes intuíción alapuló axiómáknak, és ez az ellentmondás nem áll összhangban a matematikára jellemző szigorral. A végtelen megbontja a matematikai racionalitás zártságát, miközben nyilvánvaló, hogy bizonyos műveleteknél nem lehet eltekinteni a végtelen matematizálásától.

Ha tehát a matematika és a megismerés viszonyát elemezzük a kora újkorban, akkor két dolgot figyelhetünk meg. Egyrészt az igazság feltárása során tanúsított szigora és evidens jellege folytán a matematika az egyetemes tudomány modelljévé válik, és a matematikára jellemző szemléletmód, amellyel az egyszerű összefüggéseket belátja, a tudományos megismerés kognitív alapját képezi. Másrészt olyan új eljárások jelennek meg a matematikában, amelyeknek az értelmezése nem problémamentes az euklideszi geometria biztosította kereteken belül. A végtelennel kapcsolatos transzformációs és kalkulatív módszerek nem felelnek meg maradéktalanul az evidencia és az ellentmondás-mentesség

igényeinek, hiszen visszavezethetetlenek egy olyan elemi észlelésre, amely a lépések vagy eredmények evidens jellegét biztosítaná. A 17. század második felében a matematika nem áll összhangban minden esetben ama episztemológiai norma előírásaival, amely a matematikából eredt. Ezt a diszharmóniát sokan felismerték a korban, és hangot is adtak az új módszerekkel kapcsolatos ellenérzéseiknek.

III. *MATHEISIS UNIVERSALIS* VS. MATEMATIKAI ELJÁRÁSOK

A végtelen matematikai alkalmazásával kapcsolatos viták éppen azért érdekesek, mert rávilágítanak arra a feszültségre, amely a *mathesis universalis* normatív jellege és az alkalmazott matematikai eljárások között jött létre. A kritikák főként az infinitezimális kalkullussal szemben fogalmazódtak meg, mivel a projektív geometria nem annyira a matematikában, mint inkább az ismeretelméletben gyakorolt komolyabb hatást. A projektív geometria a korban egyre elterjedtebb perspektivikus szemléletmód matematikai hátterét rögzítette, és a Desargues által kialakított perspektivikus térszemlélet fontos alkalmazásai jelentek meg Pascal és Leibniz filozófiájában.¹⁶ A végtelen integrálása náluk azért nem okozott közvetlenül problémát, mert e szerzők egész gondolkodásmódjában a végtelen konstitutív szerepet játszott.

Az infinitezimális kalkulus viszont mindvégig az érdeklődés középpontjában állt. Nem sokkal az után, hogy Leibniz és Newton kidolgozták, bírálók szemükre vetették a matematikai szigor hiányát, és ellenvetéseikben éppen a matematikai módszer normatív jellegére hivatkoztak. Az új leibnizi kalkulust Franciaországban Jacques és Jean Bernoulli, Guillaume de L'Hospital és Pierre Varignon kezdték népszerűsíteni az 1690-es években,¹⁷ ám nagyon hamar komoly védekezésre kényszerültek. Egy neves korabeli matematikus, Michel Rolle ugyanis a Királyi Tudományos Akadémián súlyos kritikákat fogalmazott meg Leibniz módszerével szemben. Rolle azt kifogásolta, hogy a kalkulus fogalmi szempontból nem jól megalapozott, nélkülözi a szigorú és hibás eredményekhez

¹⁶ Lásd erről Judith V. Field elemzéseit (Field 1997) és Michel Serres *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques* (Serres 1968) című könyvét, amelyben önálló fejezet foglalkozik Pascal gondolkodásának matematikai hátterével (Serres 1968, 647–713). Lásd még Schmal Dániel és Pavlovits Tamás: „A perspektíva filozófiai értelmezései a 17. században” (Schmal-Pavlovits 2015. 11–39). Ám ha szigorúan a matematika történetét nézzük, akkor ott a projektív geometria más hatást mutat. Desargues művei, főleg nehézkes nyelvezetük miatt, nem váltak népszerűvé, Pascal kúpszeletekről írt művei pedig nem is jelentek meg nyomtatásban. Leibniz még végigtanulmányozta őket, ám hiába sürgette kiadásukat, a kéziratok a 17. század második felében elvesztek. A projektív geometriát a 18. század végéig nem művelték, egységes rendszerét csak Jean-Victor Poncelet alkotta meg a 19. században. A projektív geometria fejlődéséről lásd Sain 1986. 541–559.

¹⁷ A leibnizi differenciálissal kapcsolatos ismeretelméleti és metafizikai problémákkal kapcsolatosan lásd Schmal 2013.

vezet.¹⁸ Az alapelvek és az alapvető fogalmak kapcsán rámutatott az egyenlőség-elv megsértésére, valamint kifogásolta az „elhaló mennyiségek” fogalmi homályosságát. Ezeket szerinte a kalkulus alkalmazói hol végtelenül kicsinek, hol nullának tekintik. Hasonló kritikával találkozunk harminc évvel később Angliában George Berkeley részéről, aki *The Analyst* (1734) című művében elsősorban Newton módszerét ostromozza, de Leibniz is támadásai keresztüztüzebe kerül. Rolle-hoz hasonlóan az egyenlőség-elv megsértését és az infinitezimálisok fogalmi tisztázatlanságát kifogásolja: „Bevallom, meghaladja képességeimet a végtelenül kis mennyiség felfogása, amely végtelenül kisebb bármely érzékelhető vagy elképzelhető mennyiségnél, vagy maga az utolsó nagyság. Gyanítom, hogy bárki számára végtelen nehézséget jelent felfogni egy ilyen végtelenül kis mennyiség egy részét, amelynek még ennél is végtelenül kisebbnek kell lennie” (*The Analyst*, V.§).

Rolle és Berkeley a *mathesis universalis* megismerési elveit kérik számon az infinitezimális kalkulus kidolgozóin, amelyek a matematikából erednek, és amelyek szerintük, kitüntetetté teszik a matematika tudományát a többi tudomány között. Rolle a *Démonstration d'une méthode pour résoudre les égalités de tous les degrés* (1691) című művében így fogalmaz:

Ahhoz, hogy megismerjünk egy tárgyat oly evidenciával, amelyre csak képesek vagyunk, szükséges, hogy arányban álljon elménk hatóerejével. Minél kevésbé arányos vele, a megszerzett ismeret annál tökéletlenebb; van pedig egy határ, amelyen túl vagy a kétely, vagy a tévedés áldozataivá válunk. A matematikai módszerek abban állnak, hogy szabályozzák az elme műveleteit, és a kijelentéseket oly egyszerűvé teszik, hogy az a kevés nehézség, amelyeket magukba zárnak, megoldható legyen egyedül a természetes világosság révén [*puissent être résolues par les seules lumières naturelles*] [...]. Van mindazonáltal számos olyan matematikus, akik nem veszik figyelembe ezt a viszonyt; és ma is vannak olyanok, akiknél ennek gyakori elhanyagolása azt a benyomást kelti, mintha a végtelen ideájával kapcsolatos tévedés szokássá vált volna bennük. (Rolle 1691. i–ii.)

Berkeley ellenvetése nagymértékben hasonlít Rolle-ééra:

Régi bölcsesség, hogy a geometria kiváló logika. És el kell ismerni, hogy amikor a definíciók világosak, a posztulátumok visszautasíthatatlanok, és az axiómákat sem lehetséges tagadni, amikor az alakzatok megkülönböztetett szemléléséből és egymással való összehasonlításából tulajdonságaikat a következmények jól illeszkedő és folytonos láncolata által vezetjük le, és amikor a tárgyakat szemmel tartjuk és a figyel-

¹⁸ Blay 1986 részletesen elemzi ezt a vitát. Lásd még ezzel kapcsolatban Blay 1993. 145–175, valamint Broyer könyvének „The Period of Indecision” című fejezetét (Broyer 1949. 224–266).

met mindvégig rájuk irányítjuk, akkor egy olyan gondolkodási szokásra tesziünk szert, amely zárt, pontos és módszeres: ez a szokás megerősíti és élesíti az elmét, és miután ezt más tárgyakra is átvisszük, általánosságban használhatjuk az igazság kutatásában. De hogy mily messzire esik ettől a mi geometriai analízisünk esete [*the case of our Geometrical Analyst*], érdemes közelebbről is szemügyre venni. (*The Analyst*, 2. §.)

E két gondolkodó a descartes-i *mathesis universalisszal* összhangban a matematikában nem csak egy egzakt tudományt lát, hanem egy olyan módszer hordozóját is, amely rögzíti a helyes gondolkodás alapelveit. Mindketten kiemelik az egyszerűség és átláthatóság fontosságát a matematikai tárgyak és viszonyaik között, ami egy tiszta észlelési aktus számára nyit utat, és ami az evidens megismerést biztosítja. Ez az evidencia kizárja a kétely és tévedés lehetőségét a megismerés köréből, és megalapozza a matematikai ismeretek igazságtartalmát. Ennek köszönhetően a matematika alkalmas arra, hogy „szabályozza az elme műveleteit”, és hogy „megerősítse és élesítse az elmét”. Az infinitezimális kalkulusban alkalmazott fogalmak és eljárások viszont ennek a kritériumnak nem felelnek meg. Az elhaló mennyiség, vagy végtelenül sok, végtelenül kis rész összege nem ragadhatóak meg egy egyszerű szemléleti evidencia révén. Az elme elemi észlelési aktusai nem biztosítják tehát a kalkulus evidenciáját. Úgy tűnik, a végtelen matematikai alkalmazása lehetetlen anélkül, hogy a matematikára jellemző módszertani szigorot és szemléleti evidenciát fel ne függesztenénk. A módszertan és a matematikai logika szintjén az okozza a problémát, hogy a végességen alapuló természetes intuíció ellentétbe kerül a végtelen módszertani alkalmazásával, amennyiben a végtelen kívül marad a természetes evidencia hatókörén.¹⁹

A végtelen matematizálása a kontinuum esetén szükségessé tette a matematikára jellemző fogalmi szigor felfüggesztését. Ez a veszteséget pótolja azonban a számítás hatékonysága. Matematikatörténészek megjegyzik, hogy az infinitezimális kalkulus kidolgozását éppen az tette lehetővé, hogy feltalálói lemondtak a matematikára jellemző szigorról: „az út akkor nyílik meg a modern analízis előtt, amikor Newton és Leibniz, hátat fordítva a múltnak, megelégszenek azzal, hogy az új módszerek igazolását ne a szigorú bizonyításokban, hanem az eredmények koherenciájában és gyümölcsöző voltában keressék” (Bourbaki 1960. 188). A végtelennel kapcsolatos matematikai eljárások elfogadásának nehézségei arra

¹⁹ Vannak más példák is a végtelennel végzett matematikai műveletek korabeli kritikájára. Lásd ennek kapcsán Pierre Bayle megjegyzését a *Dictionnaire historique et critique* (1697) „szidóni Zénón” (*Zénon de Sidon*) szócikkében: „[Gassendi] felhoz egy példát az ő [ti. a matematikusok] állítólagos bizonyításaik hívságos voltára: két kifinomult matematikus bebizonyította, hogy egy véges és egy végtelen mennyiség egyenlő egymással. [...] Mások bebizonyítják, hogy vannak olyan végtelen mennyiségek, amelyek minden oldalról határoltak. Ha ők evidensnek is találnak effajta bizonyításokat, nem kellene-e mégis gyanút fogniuk, hiszen mindent egybevetve nem haladja meg az evidenciát, amivel a józan ész világossá teszi a számunkra, hogy a véges soha nem lehet egyenlő a végtelennel, és hogy a végtelen mint végtelen soha nem lehet határolt?” (rem. „D”, p. 917).

az ellentmondásra vezethetőek vissza, amely a természetes intuíció és az új matematikai eljárások hipotézisei vagy eredményei között feszül. Ezek a módszerek ily módon meghaladni látszanak azokat az elméleti kereteket, amelyeket az euklidészi axiómarendszer jelölt ki a matematika területén. A kora újkori matematikusok még nem vették észre, hogy az általuk kidolgozott módszerek olykor új axiómák bevezetését igénylik. Jean-Louis Gardies hangsúlyozza, hogy a projektív geometria felfedezői, Desargues és Pascal, „nem tudták megítélni, hogy egy ilyen geometria milyen axiómákat feltételez, így tehát az általános geometria axiómarendszere a kora újkorban csak alig-alig fejlődött Eukleidészhez képest” (Gardies 1984. 60). Ugyanakkor meghaladni az euklidészi axiómákat a 17. században egyet jelentett a logikai keretek meghaladásával. Jean-Toussaint Desanti rámutat, milyen komoly feszültség alakult ki a korban az infinitezimális kalkulus fogalmi és a bevett logika között: „Innen ered a logikai alapelvek újragondolásának követelménye: különösképpen fontossá vált a kizárt harmadik elve érvényességi körének meghatározása, amennyiben racionális státusszal akarták felruházni az »elhaló« mennyiség fogalmát” (Desanti 1990. 287). A végtelennel való számolás azonban nem csak a matematika területén volt érdekes. A fizikai mozgások, a nyugalom és a mozgás viszonya, a gyorsulás számítása szintén szükségessé tettek infinitezimális módszerek alkalmazását. Úgy tűnt tehát, hogy hiába nem feleltek meg a matematikai módszerek a *mathesis universalis*ban rögzített normáknak, maga a természet sem támogatta a véges szemléletmód uralmát.

Ez a probléma nem maradt meg tehát a matematika keretei között, sőt valójában nem a matematikában, hanem a természetfilozófiában és a filozófia más ágaiban érezte inkább a hatását. A matematikát ugyanis jobban érdekelte saját fejlődése, mint a belőle levont ismeretelméleti elvek problematikusága. Azokban a 17. századi filozófiákban azonban, amelyek szoros kapcsolatban álltak a matematikával, a matematikai módszer és a modern matematikai eljárások közötti összhang hiánya komolyabb következményekkel járt. A végtelenhez való kognitív viszony különböző módozatait figyelhetjük meg annak alapján, hogy egy-egy szerző melyik alternatívát részesítette előnyben: az evidens megismerés kritériumát, vagy a végtelennel kapcsolatos matematikai eljárások hatékonyságát.²⁰ A karteziánus gondolkodók, mint Descartes, Malebranche, Arnauld, Spinoza az előzőhöz, Pascal és Leibniz, akiknek komoly érdemeik voltak az infinitezimális kalkulus kidolgozásában, a másodikhoz ragaszkodtak inkább.²¹

²⁰ Lásd erről korábbi tanulmányainkat, amelyek a végtelen 17. századi észlelésével foglalkoznak ismeretelméleti kontextusban: Pavlovits 2013, 2015a, 2015b, 2015c.

²¹ Ennek kapcsán csak két, mára már klasszikussá vált elemzésre utalunk, amelyek megmutatják, hogy a szerzők ismeretelméleti nézeteinek különbsége milyen jelentős mértékben függ a matematikájuktól: Brunschvicg 1912 és Belaval 1960.

A fenti elemzésekben arra a feszültségre szeretttünk volna rámutatni, amely a kora újkori matematika fejlődését jellemezte. E feszültség oka egyrészt az volt, hogy a matematikai módszer ismeretelméleti funkciókra tett szert és episztemológiai értelemben normatívvá vált. Másrészt az, hogy a matematikában megjelentek olyan módszerek, amelyek a végtelent különböző kalkulatív vagy transzformatív eljárásokba integrálták. Mivel a matematikai módszer az elme elemi percepciója kapcsán szorosan kötődött az evidenciához, és mivel a végtelennel végzett műveletek ellenálltak az evidens észlelésnek, a matematika válaszául elé került: vagy ragaszkodik a racionális szigorhoz és evidenciához, vagy a végtelennel végzett műveleteket részesíti előnyben. Nem vitás, hogy a második választás volt az előremutató, és ez járult hozzá a matematika fejlődéséhez. Ez a fejlődés ugyanakkor nemcsak a projektív geometria, valamint a kontinuum matematikai megalapozását eredményezte két évszázaddal később, hanem elvezetett a nem-euklideszi geometriák kidolgozásához is. Ez utóbbi pedig nyilvánvalóvá tette, hogy nem érdemes az euklideszi axiómák megismerését biztosító kognitív aktusokat a tudományos megismerés normatív feltételévé tenni. Úgy tűnik tehát, hogy a matematika már a kora újkorban rácsáfolt arra az igényre, amely belőle származott. Mindazonáltal a matematikából kivont ismeretelméleti elvek elengedhetetlenek voltak ahhoz, hogy megszülessen a tudomány egzakt fogalma abban a formában, ahogyan azt ma is értjük.

IRODALOM

- Arnauld, Antoine – Nicole, Pierre 2014. *La logique ou l'art de penser*. Szerk. Dominique Desco-tes. Paris, Honoré Champion.
- Belaval, Yvon 1960. *Leibniz critique de Descartes*. Paris, Gallimard.
- Blay, Michel 1986. Deux moments de la critique du calcul infinitesimal: Michel Rolle et George Berkeley. *Revue d'histoire des sciences*. 39/3. 223–253.
- Blay, Michel 1993. *Les raisons de l'infini. Du monde clos à l'univers mathématique*. Paris, Gallimard.
- Boros Gábor 1998. *René Descartes*. Budapest, Áron Kiadó.
- Bourbaki, Nicolas 1960. *Éléments d'histoire des mathématiques*. Paris, Hermann.
- Broyer, Carl B. 1949. *The History of Calculus and Its Conceptual Development*. New York, Dover Publications.
- Brunschvicg, Léon 1912. *Les étapes de la philosophie mathématique*. Paris, Félix Alcan.
- Clero, Jean-Pierre – Le Rest, Elisabeth 1980. *La naissance du calcul infinitesimal au XVII^e siècle*. Paris, CNRS.
- Desanti, Jean-Toussaint 1990. Infini mathématique. *Encyclopaedia Universalis*. Szerk. P. F. Baumberger – S. A. France. *Corpus*. 12. 283–289.
- Desargues, Girard 1951. *Brouillon project d'une atteinte aux evenemens des rencontres du Cone avec un plan*. In *L'œuvre mathématique*. Szerk. René Taton. Paris, PUF.
- Descartes, René 1980. *Szabályok az értelem vezetésére*. Ford. Szemere Samu. In *Válogatott filozófiai művek*. Budapest, Akadémiai. 97–167.
- Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.

- Descartes, René 1996. *Œuvres*. Szerk. Charles Adam – Paul Tannery. 11 kötet. Paris, Vrin [= AT].
- Eukleidész 1983. *Elemek*. Ford. Mayer Gyula. Budapest, Gondolat.
- Fehér Márta 1995. The 17th Century Crossroads of the Matematization of Nature. *Changing Tools. Case Studies in the History of Scientific Methodology*. Budapest, Akadémiai. 1–26.
- Field, Judith V. 1997. *The Invention of Infinity. Mathematics and Art in the Renaissance*. Oxford, Oxford University Press.
- Gardiès, Jean-Louis 1984. *Pascal entre Eudoxe et Cantor*. Paris, Vrin.
- Gontier, Thierry 2006. Mathématiques et science universelle chez Bacon et Descartes. *Revue d'histoire des sciences*. 59/2. 285–312.
- Leibniz, G. W. 1966. *Opusculs et fragments inédits*. Szerk. Louis Couturat. Hildesheim, Olms.
- L'Hospital, Guillaume de 1696. *L'analyse des infiniments petits pour l'intelligence des lignes courbes*. Paris, Imprimerie Royal.
- Malebranche, Nicolas 1979. *Œuvres*. 2 kötet. Szerk. Geneviève Rodis-Lewis. Bibliothèque de la Pléiade. Paris, Gallimard.
- Medina, José 1985. Les mathématiques chez Hobbes et Spinoza. *Revue philosophique*. 1985/2. 177–188.
- Pascal, Blaise 1991. *Œuvres complètes*. Szerk. Jean Mesnard. 4. kötet. Paris, Desclée de Brouwer [= OC].
- Pascal, Blaise 1999. A geometriai gondolkodásról. Ford. Pavlovits Tamás. In *Írások a szerelem szenvedélyéről, a geometriai gondolkodásról és a kegyelemről*. Budapest, Osiris. 35–78.
- Pascal, Blaise 2013a. *Esszé a kúpszeletekről*. Ford. Pavlovits Tamás. *Különbség*. 13/1. 13–19.
- Pascal, Blaise 2013b. *Kúpszeletek származtatása*. Ford. Pavlovits Tamás. *Különbség*. 13/1. 19–23.
- Pavlovits Tamás 2013. Evidencia és végtelen Descartes-nál. *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/3. 9–29.
- Pavlovits Tamás 2015a. A végtelen észlelésének problémája az *Újabb értekezésekben* és a *Monadológiában*. *Magyar Filozófiai Szemle*. 59/1. 20–37.
- Pavlovits Tamás 2015b. Perspektíva és végtelen Pascal és Leibniz gondolkodásában. In Schmal Dániel – Pavlovits Tamás (szerk.) *Perspektíva és érzékelés a kora újkorban*. Budapest, Gondolat. 138–153.
- Pavlovits Tamás 2015c. La priorité de l'infini dans l'ordre de la perception chez Descartes. *Magyar Filozófiai Szemle*. 60/2. 66–75.
- Rabouin, David 2009. *Mathesis Universalis. L'idée de mathématique universelle d'Aristote à Descartes*. Paris, PUF, coll. „Épithémée”.
- Rolle, Michel 1691. *Démonstration d'une méthode, pour résoudre les égalitez de tous les degrez*. Paris, J. Cusson.
- Sain Márton 1989. *Nincs királyi út!* Budapest, Gondolat.
- Schmal Dániel 2013. A leibnizi végtelen és a fikcionalizmus problémája. *Különbség*. 13/1. 83–102.
- Schmal Dániel – Pavlovits Tamás 2015. A perspektíva filozófiai értelmezései a 17. században. In *úők* (szerk.) *Perspektíva és érzékelés a kora újkorban*. Budapest, Gondolat. 11–39.
- Serres, Michel 1968. *Le système de Leibniz et ses modèles mathématiques*. Paris, PUF.
- Spinoza, Benedictus 1981. *Descartes: A filozófia alapevei geometriai módon bizonyítva*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai. 137–219.
- Viète, François 1630. *Algèbre nouvelle*. Ford. A. Vasset. Paris, Pierre Rocolet.



PAKSI DÁNIEL

Fizikalizmus gyenge lábakon

A materializmus értelmezése Samuel Alexander
téridő-elméletének a fényében

I. BEVEZETÉS

A fizikalizmus manapság a legnépszerűbb ontológiai álláspont a filozófusok körében. Montero és Papineau (2016) például idéznek egy felmérést, miszerint a filozófusok 56%-a egyértelműen pozitívan viszonyul hozzá, míg negatívan csak a 27%-uk; és természetesen maga a szerzőpáros is határozottan a fizikalizmus mellett érvel, még hozzá a fizikai világ kauzális zártságának jól ismert elvével. Az álláspontjuk szerint ugyanis ez az az alapvető „empirikus tény”, amely a filozófusokat arra ösztönzi, hogy fizikalisták legyenek (Montero–Papineau 2016. 188). Az én álláspontom szerint azonban ennek ennél jóval mélyebb okai vannak. Sőt, amellett fogok érvelni, hogy a fizikai világ kauzális zártságának az elve nem empirikus tény, csak egy fizikalista elv, vagyis nem sokat ér, ha mélyebb okokból nem vagyunk már eleve elköteleződve a fizikalizmus mellett.

Az álláspontom szerint az igazi meggyőző erőt az adja a fizikalizmus számára, hogy a filozófusok szemében egyrészt (1) kellőképpen laza elmélet, úgyhogy nagyon sok mindent bele lehet érteni, másrészt (2) nincs jól ismert, komolynak tekintett vetélytársa, és analitikus módszertanával kiválóan meg is akadályozza egy ilyen vetélytárs megszületését, harmadrészt pedig (3) azt a látszatot kelti, mintha a fizika, vagyis a legkomolyabb egzakt tudomány egyértelműen mellette állna. Ugyanakkor fontos látnunk, hogy a filozófusok éppen a fizikai világ kauzális zártságának az elve miatt érzik úgy, hogy a (2) fizikalizmusnak nincs és nem is lehet komoly kihívója, és nyilván a fizikai világ kauzális zártságának az elvéből is kiválóan látszik, hogy (3) a fizika csak és kizárólag a fizikalizmus mellett állhat.

Vagyis a helyzet az, hogy az önmagukban igen gyenge lábakon álló érvek jelentősen erősítik egymást. Tehát ha vizsgálódásainkat kizárólag az egyik kérdéses pontra fókuszáljuk, mint teszi azt természetesen Montero és Papineau is, ha egymástól élesen elkülönítve vetjük alá részletes analízisnek a kérdéses pontokat, akkor a gyengeségek egyáltalán nem fognak föltűnni, mert az egyéb pontokhoz kapcsolódó hallgatóságos meggyőződéseink teljes észrevétlenséggel fogják elosztatni az egyébként nagyon is lehetséges kételyeinket. Márpedig a témával foglalkozó fősodorbéli nemzetközi szaklapok ezt a részletekre fókuszá-

ló hozzáállást várják el tőlünk, mondván, hogy ez a szakmailag helyes hozzáállás, amibe „természetesen” az is beletartozik, hogy az adott részletkérdést a bevett fizikalista fogalmakkal tárgyaljuk. Egy ilyen szemléletű írás, mint ez itt, egy ilyen szaklapban biztos, hogy nem jelenhetne meg; feltehetően még csak el sem bírálnák.

Az én régi hagyományokra épülő felfogásomban ugyanis a filozófia éppen hogy a szélesebb összefüggések föltárásáról és megértéséről szól, hogy például miért hiszünk el nagy könnyedséggel egy olyan ontológiai álláspontot, mint a fizikalizmus, amely egyébként igen gyenge lábakon áll; vagy hogy miért gondoljuk egy elvről, amelynek ráadásul számtalan tény ellentmond, hogy empirikus tény. Az írásomban ennek megfelelően amellet fogok érvelni, hogy ha kilépünk a megszokott, fősodorbeli „szakmai” keretektől, megértjük, hogy az általam említett különböző pontok észrevétlenül hogyan erősítik egymást, és képesekké válunk egyszerre látni a pontok gyengeségeit, akkor a fizikalizmus nemhogy nem lesz többé komoly kihívó nélküli domináns ontológiai elmélet, hanem szívfájdítóan gyenge elképzeléssé válik, és még a jelentése is alapvetően megkérdőjeleződik.

II. A FIZIKALIZMUS LAZA FOGALMA

A fizikalizmus fogalma feltehetően Rudolf Carnaptól, a talán legjelentősebb neopozitivistá filozófustól származik. Nyilvánvalóan a fizika szóból ered, és a pozitivistá felfogásnak megfelelően azt akarja kifejezni, hogy a tudománynak (és persze a filozófiának) nincs szüksége többé hagyományos ontológiákra (sem dualizmusra, sem materializmusra stb.). Kérdés persze, hogy akkor a fizikalizmus micsoda, ha nem ontológia. Nem hagyományos ontológia. De mi egy nem hagyományos ontológia? Nincs benne világosan rögzített ontológiai tartalom, például, hogy csak és kizárólag atomok vannak (elvégre ma már pontosan tudjuk, hogy a helyzet nem ilyen egyszerű), hanem csak jelzi, hogy ahhoz kell tartanunk magunkat, amit az aktuális, modern fizika éppen állít a valóságról; például, hogy az univerzum apró, rezgő, sokdimenziós húrokból áll. A fizika azonban nagyon is határozott ontológiai állításokat fogalmaz meg arról, hogy a valóság micsoda, a hűrelméletek ontológiai elköteleződését sem lehet félreérteni. Tehát akkor a fizikalizmus mégiscsak hagyományos értelemben vett ontológia? Igen, még hozzá olyan, amely követi a fizika fejlődését. Tehát ha a fizikusok megváltoztatják az ontológiai elköteleződésüket, például a kvantumokat lecserélik húrokra, akkor a fizikalizmus ontológiája hagyományos értelemben teljes egészében megváltozik – nem hagyományos értelemben meg természetesen ugyanaz marad, mintha mi sem történt volna. Ha ezt az ellentmondást elfogadjuk, akkor tényleg egyetlen nyerő ontológia marad, a fizikalizmus, és nyugodtan örökre elfelejthetjük az ontológiai kérdéseket.

Ha félretesszük a pozitívista megközelítésmódot, akkor azzal lehet megindokolni, hogy a 20. század első felében szükség volt egy új ontológiára, hogy a newtoni paradigma összeomlása után ténylegesen új helyzet állt elő azzal kapcsolatban, hogy a fizika aktuális eredményei alapján mit is kell gondolnunk a valóságról. A személyes beszélgetésekben a fizikalisták legtöbbször ezzel szokták megindokolni, hogy ők miért fizikalisták, és miért nem materialisták: ez a „pontosabb” kifejezés, ugyanis a modern fizika meghaladta a korai materializmus naiv elképzeléseit a valóságról. Ugyanakkor ezzel az indoklással is van néhány probléma.

Először is Newton a legkevésbé sem volt materialista, hanem olyan dualista, aki időnként még konkrét fizikai kérdések kapcsán is hajlandó volt Istenre hivatkozni – lásd például első levelét Bentley-nek (Newton 2003). A newtoni paradigmának önmagában semmi köze a materializmushoz. Tehát önmagában a newtoni paradigma összeomlásának sem kellene befolyásolnia a materializmusba vetett meggyőződéseinket (vagy kételyeinket). Másodsorban a newtoni paradigmát követő elméletek (Einstein relativitáselmélete, a kvantummechanika, valamint az ezredfordulón divatos húrelméletek) jelentősen eltérő dolgokat állítanak a valóság természetéről, például téridő-görbület, indeterminizmus, sokdimenziós rezgő húrok stb. Ebből le lehet vonni azt a következtetést, hogy a materializmus fölött eljárt az idő – a 20. század első felében megszülető emergentizmusnak is ez az egyik alap gondolata –, de az már a legkevésbé sem egyértelmű, hogy az aktuális fizikai eredményekből milyen ontológiai következtetéseket kellene levonnunk. Máshogy megfogalmazva: kit kövessünk, kinek adjunk igazat, Einsteinnek, Bohrnak vagy a húrelméleteknek? Ezzel az erővel nyugodtan lehetnénk akár emergentisták is...

A helyzetet ráadásul még tovább bonyolítja, hogy a fizikalisták igazából *nem látnak lényegi különbséget* materializmus és fizikalizmus között. Természetesen fontosak azok az „árnyalatbeli” különbségek, amelyekről eddig beszéltünk – egyáltalán nem ugyanazt mondja a valóságáról a newtoni paradigma, a relativitáselmélet vagy a kvantummechanika –, de a lényegét tekintve mégsem olyan fontosak ezek a különbségek, hiszen akkor a modern fizika belső ellentétei miatt már magát a fizikalizmus álláspontját sem tarthatnánk fenn, és fizikalisták helyett lennének „einsteinisták”, „bohristák”, „húristák” stb., akik vére menő vitákat folytatnak egymással a nemzetközi szaklapokban a helyes, fizikára építendő ontológiáról. Ehelyett azonban csak különféle típusú fizikalisták vannak (eliminatív, reduktív, nem-reduktív stb.), akik a lényegi kérdésben, mármint hogy semmi más nem létezik, csak anyag, tökéletesen egyetértenek. Ebből kifolyólag azután a legtöbb szerző igazából szinonimának tekinti a materializmus és a fizikalizmus fogalmait.

Én magam is úgy vélem, hogy a lényegét tekintve mind a két fogalom ugyanazt jelenti: *minden létező anyagi természetű*. Ez azonban nem egy pozitív állítás, hiszen, ahogy eddig is láttuk, valójában nem lehet megmondani, hogy pontosan

mi tartozik az anyagi természetű létezők kategóriája alá: atomok, kvantumok, húrok? És mi van például a térrel meg az idővel? Azoknak mi a természete? A materializmus és a fizikalizmus fogalmai valójában egy *negatív ontológiai elköteleződést* fejeznek ki: az anyagon túl, legyen bármi is pontosan az anyag, nincsenek más, jellemzően magasabb szintű, átfogó létezők. A materializmus ennek megfelelően valójában nem más, mint az elme vagy lélek, szellem tagadása, vagyis bármiféle idealizmus, dualizmus és pluralizmus tagadása. A materialisták szemében ugyanis az ilyen típusú létezők és ontológiák feltételezése „tudománytalan”, „okkult”, „maradi” stb.

Mivel magyarázat nélkül feltehetően csak a szűk kisebbség, a bizonyos 27% számára lesz érthető, hogy mit akartam kifejezni az előbbi három bekezdésben megfogalmazott gondolatmenetemmel, itt most meg kell állnunk egy pillanatra. A materialisták ezekről a kérdésekről teljesen máshogyan gondolkodnak. Ők ugyanis eleve abból indulnak ki, hogy minden anyagi természetű. Éppen ezért materialisták. Egy nem materialista számára azonban komoly kérdés, hogy mi az a jelenség, amelyet anyagi természetűnek tekinthetünk, és mi az, amelyet, mondjuk, emergensnek vagy éppen szelleminek kell tekintenünk. Ennek az az egyszerű oka, hogy például a standard modellben szereplő elemi részecskék, vagyis maga a fizika tudománya által prezentált anyag és a legtöbb átfogó jelenség, amelyeket személyes tapasztalatból is jól ismerhetünk, egyáltalán nem hasonlítanak egymásra, jellemzően nagyon más tulajdonságokkal rendelkeznek, és alapvetően máshogy viselkednek, mint például a fel-kvarkok vagy elektronok, vagyis egyáltalán nem egyértelmű, hogy azonos természetűek lennének. Gondolhatunk itt egy székre, egy dugattyúra, egy békára vagy éppen arra az alapvető személyes tapasztalatunkra, amelyet a szabad akarat fogalmával szoktunk megragadni. Kizárólag egy materialistának egyértelmű, hogy egy béka ontológiai természete éppen ugyanaz, mint egy fel-kvarké. Szerintem azonban léteznek különböző természetű dolgok, úgyhogy nyitott empirikus kérdés, hogy a különböző, egymástól nagyon eltérő jelenségeket melyik ontológiai kategória alá kell besorolnunk. És itt válik kulcsfontosságúvá a redukció fogalma.

A redukció az a tudományos eljárás, amellyel egzakt módon ki lehet mutatni, hogy egy átfogó, látszólag nagyon más tulajdonságokkal rendelkező létező valójában éppen olyan anyagi természetű létező, mint egy fel-kvark vagy egy elektron. Természetesen a materialisták is tisztában vannak vele, hogy a redukció kulcsfontosságú a számukra, de mivel ők eleve meg vannak győződve róla, hogy minden jelenség anyagi természetű, teljesen más lesz a redukciós eljárások tétje, és ez meg is nyitja a lehetőséget a redukció fogalmának átértelmezéséhez. Én azonban azt gondolom, hogy egy adott jelenségről csak és kizárólag akkor állíthatjuk empirikus megalapozottsággal azt, hogy az ténylegesen anyagi természetű, ha megmutattuk, hogy redukálható a fizika tudománya által azonosított anyagra. Egy klasszikus példával élve, mivel a fizika tudománya egy redukciós eljárással sikeresen megmutatta, hogy a hő valójában nem más, mint a részecs-

kék átlagos mozgási energiája, minden további kérdés nélkül elfogadom, hogy a hő, bár elsősre nagyon más jelenségnek tűnik, mint egy fel-kvark vagy egy elektron, mégis ténylegesen anyagi természetű. Két dolgot fontos itt látnunk.

Először is azt, hogy a komoly erőfeszítések ellenére eddig nagyon kevés átfogó, magasabb szintű létezőről mutatták meg, hogy redukálható. A tapasztalati tények tehát egyáltalán nem azt támasztják alá, amit a materializmus hirdet, hogy minden létező jelenség anyagi természetű lenne. Ez a (tapasztalati) oka annak, hogy a békákat, a dugattyúkat vagy éppen az emberi személyeket a szabad akarat jelenségével együtt nem tekintem anyagi természetűnek. Meg természetesen vannak filozófiai érveim is, de azok most mellékesek.

Másodszor pedig azt, hogy a sikeres redukció ontológiai értelemben, amelyről most beszélünk, *mindig eliminációt jelent*. A sikeres redukció a hő esetében például azt jelenti, hogy nincs hő-szellem vagy, hogy nincs egy emergens természetű magasabb szint, amely valójában a hőről szerzett sajátos tapasztalataink alapja: csak és kizárólag elemi részecskék vannak és azoknak a sajátos viselkedése. A hő tehát csak egy sajátos tapasztalatunk, *valójában csak és kizárólag az elemi részecskék léteznek*. A redukció csak és kizárólag akkor jelent azonosságot, ha már eleve materialisták vagyunk – minden empirikus vizsgálat megkezdése előtt –, és eleve anyagnak tekintettük az adott, magasabb szintű létezőt, most például a hőt. Ekkor azonban teljesen súlytalanná tesszük a redukció jelentőségét, és megfosztjuk a valódi ontológiai jelentésétől, amely valójában mindig elimináció. Ebből pedig az következik, hogy ha igaz a materializmus, akkor nem léteznek sem dugattyúk, sem békák, sem emberi személyek, sem szabad akarat stb. – ezek mind csak sajátos tapasztalatok, esetleg magasabb szintű leírások, amelyeket a ténylegesen létező elemi részecskékről szerzünk sajátos körülmények között.

A fősodorbeli materialista megközelítésben pedig értelemszerűen eleve abból indulnak ki, hogy minden anyagi természetű. Amiből tehát az következik, hogy teljesen más lesz a redukciós eljárások tétje, és sokszor kifejezetten más típusú, nem ontológiai természetű kérdéseket akarnak megválaszolni vele. Egy másik klasszikus példával élve, a neves Paul Oppenheim és Hilary Putnam szerzőpáros is eleve materialista ontológiai keretek között tárgyalja a különböző tudományos leírási szinteken lehetséges redukciót, így a konkrét redukciós eljárásoknak sikerességüktől függetlenül egyszerűen nem lehetnek ontológiai következményei (Oppenheim–Putnam 1958; ennek a hiányosságnak egy kritikáját lásd például Reuger–McGivern 2010). Egy ilyen gondolatmenettel juthatunk el a még most is igen népszerű, úgynevezett nem-reduktív materialista álláspontra. Ez azonban nem azt jelenti, hogy ontológiai értelemben nem elimináltunk minden nem materiális létezőt, hiszen különben a legkevesbé sem beszélhetnénk materialista álláspontról, hanem csak és kizárólag azt, hogy a materiális létezők különböző szintű tudományos leírásai között nem látunk redukciós viszonyt. Természetesen nemcsak ontológiai szempontok léteznek, de

egy ontológiai kérdésfeltevés esetén, például, hogy igaz-e a materializmus, vagy esetleg inkább az emergentizmus, semmi különbség nincs az úgynevezett eliminatív, reduktív vagy nem-reduktív materializmusok között. Ontológiai értelemben mindegyik materialista álláspont határozottan eliminatív. A fősodorbéli nemzetközi szakirodalomban, szaklapokban jellemzően mégis oda terelik a kérdést, hogy fókuszáljunk csak a különböző materializmusok sajátos jellegzetességeire, jellemzően egyszerre egyre, röviden, különben szakmailag nem elfogadható az írás, és ezzel máris sikeresen megakadályozzák, hogy az igazi ontológiai kérdésfelvetés és a valódi tétellel bíró vita megtörténjen.

Az a feszültség, amely itt meghúzódik a különböző ontológiai álláspontok megközelítésmódja között, az anyag ontológiai és episztemológiai fogalma felé visz bennünket, amelyet a materializmus elmos. Eddig tehát azt láthattuk, hogy a materializmus és a fizikalizmus fogalmai a lényegüket tekintve szinonimák. Ennek ellenére nem fogom szinonimaként használni őket, mert ugyanakkor azt is gondolom, hogy fontos fölhívni a figyelmet a különbségekre. Akik hozzám hasonlóan így vélekednek, mint láttuk, éppen ezért használják inkább az úgymond pontosabb „fizikalizmus” kifejezést. Én magam viszont éppen ezért fogom a *helyesebb* „materializmus” kifejezést használni. Álláspontom szerint ugyanis itt a „pontosabb”-ság csak arra jó, hogy egy megtévesztő behelyettesítéssel elleplezze a mind a két kifejezésben megegyező lényegét: (1) ami nem anyagi természetű, az nem létezik, tehát az ilyen dolgokra vonatkozó meggyőződéseinket, mivel illuzórikusak, eliminálnunk kellene, valamint (2) hogy azt a látszatot keltse, mintha a fizika, vagyis a legtekintélyesebb egzakt tudomány szükség-szerűen a materializmus oldalán állna. Mint láttuk, akik amellet érvelnek, hogy a fizikalizmus a „pontosabb” kifejezés, azért teszik, mert a mai fizikában már nemcsak régi értelemben vett anyag van (atomok), hanem energia, erők stb., a hűrelméletekről nem is beszélve, és szerintük az anyag klasszikus fogalma ezzel nem egyeztethető össze.

Itt azonban a pozitivista felfogásnak köszönhetően két eltérő dolog keveredik össze: egyrészt az anyag *ontológiai fogalma* mint fundamentális szubsztancia, másrészt az anyag *episztemológiai fogalma*, vagyis amennyit jelenleg konkrétan tudunk erről az egyetlen feltételezett fundamentális szubsztanciáról. Az anyag ontológiai fogalmát a *metafizikánk* határozza meg, az episztemológiai fogalmát pedig az az emberi *megismerési (episztemológiai) eszköztár*, amellyel jelenlegi tudásunkat megszereztük róla, vagyis a fizikánk. Márpedig a kettő nem ugyanaz. A fizika persze az ontológiai értelemben feltételezett anyag minél teljesebb megismerésére törekszik, és ilyen értelemben természetesen összekapcsolódik az anyag ontológiai és episztemológiai fogalma, konkrétan az ontológiánk kijelöli a fizika kutatási irányait, de legfeljebb csak akkor eshetnének egybe, ha feltételeznénk, hogy a fizikánk tökéletes lehet, és most éppen az. Vagyis ha azt feltételeznénk, hogy már mindent tudunk, és a fizika nem fog tovább fejlődni.

Máshonnan megközelítve a problémát: minden dolgot beveszünk az anyag fogalmába, csak mert a fizika foglalkozik vele? Már a klasszikus mechanika is foglalkozott lejtőkkel, bolygókkal, dugattyúkkal stb., sőt igazából csak ezekkel az összetett objektumokkal foglalkozott, de ettől ezek az objektumok még nem lettek az ontológiai értelemben vett anyag részei, és nem találjuk meg őket a standard modell kvantumtáblázatában! Persze idővel az energia, az erők és hasonlók azok lettek. De nem önmagában a fizikának mint episztemológiai eszköztárnak köszönhetően, mert a fizika foglalkozott velük, hiszen akkor a dugattyúknak meg a bolygóknak is bele kellett volna kerülniük az anyag fogalmába, hanem kizárólag azért, mert ezeket a *fizika* által fölfedezett objektumokat (erők, energia stb.) a *metafizikánk* megfeleltette az anyag ontológiai fogalmának. A fizika tehát csak a szükséges, de egyáltalán nem elégséges episztemológiai előfeltétele az ontológiai értelemben feltételezett anyag megismerésének.

És ezt az érvet, ahogy az időnként meg is történik a vonatkozó irodalomban, még tovább lehet vinni. Ha nem lenne egy fizikától valójában teljesen *független* materialista ontológiánk, akkor idővel akár az elmét vagy a szellemet, vagy bármilyen más elképzelhető csodálatos létezőt is belevehetnénk a fizika vizsgálódási körébe, és azt mondhatnánk, hogy mostantól ezek a létezők is a fizikalista ontológiánk részei. Ekkor azonban a fizikalizmus fogalma végképp elvesztené a valódi jelentését, mert olyan lazává válna, hogy szó szerint bármi beleférne. Ezt azonban a fizikalisták nyilvánvalóan nem akarják. De nem azért, mert fizikalisták, vagyis az az ontológiájuk, amelyet az aktuális fizika által meghatározott episztemológiai anyagfogalom magában foglal, hanem azért, mert *valójában materialisták*, és az az ontológiai meggyőződésük, hogy nem léteznek olyan magasabb szintű, átfogó létezők, mint elme, szellem, lélek stb.

A „fizikalizmus” kifejezés tehát egyáltalán nem pontos, sőt, épp ellenkezőleg, a valódi helyzet elleplezését szolgálja. Azt sugallja ugyanis, hogy a fizikánk, vagyis egy specifikus episztemológiai eszköztár határozza meg, hogy mit gondolunk a valóságról. Valójában azonban a metafizikánknak semmi szüksége a fizikára, hogy meghatározza az anyag ontológiai fogalmát, azt már réges-rég megtette. Sőt, mint látjuk, éppen a fizikának van szüksége a metafizikánkra, hogy el tudja dönteni, mely dolgok kerülnek be az anyag ontológiai fogalmába (például energia), és melyek nem (például szellemek). És mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a fizikára nincs semmi szükség, hogy ontológiai kérdéseket szabad a fizika kurrens eredményeitől vagy éppen más tapasztalati tényektől függetlenül tárgyalni. Ám azt is fontos tisztáznunk, hogy a fizika mint episztemológiai eszköztár önmagában semmit sem tud mondani a legfontosabb ontológiai kérdésekről.

A fizikalizmus fogalma még egy másik módon is túl szoros kapcsolatot hoz létre a materialista ontológia és a fizika mint episztemológiai eszköztár között. Azt sugallja, hogy a fizikával csak a materializmus fér össze. Pedig ez a legkevésbé sincs így. Miért ne vizsgálhatna a fizika akár emergens objektumokat is? Jelenleg

sem csak magát az anyagot vizsgálja, hanem összetett anyagi objektumokat is. Miért ne vizsgálhatna akkor anyagi alapú, összetett emergens objektumokat is? Azt gondolom, hogy ez lehetséges. Sőt, ha nem igaz a materializmus, és léteznek olyan magasabb szintű objektumok, amelyek emergens természetűek, akkor a fizikánk sok esetben jelenleg is ezt teszi, emergens objektumokat vizsgál. Vagyis a fizika csak akkor tekinthető materialistának, csak akkor sugallja azt, hogy a materializmus a helyes ontológiai meggyőződés, ha eleve elköteleződünk a materializmus mellett, és utána kezdjük el azt vizsgálni, hogy vajon a fizika mely ontológiát támogatja. Más ontológiai nézőpontból ez egyáltalán nincs így. A fizikai világ kauzális zártságának elvénél mint a materializmus melletti döntő érvnél pontosan ugyanezt a kategóriahibát fogjuk látni a materialisták részéről.

Emergentista szemszögből nézve a fizika eredetileg különben is kizárólag emergens objektumokat vizsgált, ha nem is feltétlenül minden esetben ontológiai értelemben vett emergens objektumokat, de ez is egy fontos különbség. Sőt, a fizikánk az ontológiailag emergens objektumok esetében is kulcsfontosságú szerepet játszik. Gondoljunk csak az emberi testre: például a sarlósejtes vérszegénység molekuláris okát is sikeresen meghatározta, mindez pedig alapvető a betegségek megelőzése és gyógyítása esetében. Ráadásul a fizika egy dualista számára is teljesen elfogadható. René Descartes, a modern dualizmus atyja minden gond nélkül kidolgozott és alkalmazott egy tisztán mechanikus fizikát, jóval a nagy Isaac Newton előtt. Az utóbbi években egyébként jó pár neves fizikus – például Robert B. Laughlin (2005) vagy Lee Smolin (2014) – már kifejezetten amellett érvel, hogy a fizika és az emergencia fogalma nemhogy megférnek egymással, de egyenesen szétválaszthatatlanok.

Önmagában a fizikából tehát nem lehet fizikalizmusra, materializmusra következtetni, csak akkor, ha már eleve materialista álláspontra helyezkedtünk, és abból következtetünk arra, hogy a fizika csak és kizárólag anyagi természetű objektumokat vizsgál és vizsgálhat.

III. EGY KOMOLY VETÉLYTÁRS: EMERGENTIZMUS

Mint láttuk, a fő ösztönző erő a fizikalizmus koncepciójának a létrehozása mellett az volt, hogy a relativitáselmélet és a kvantummechanika kialakulása után a materializmus elképzelése a maga klasszikus formájában erősen megkérdőjeleződött. Ilyen értelemben a fizikalizmus valami új lenne a hagyományos ontológiák, dualizmus és materializmus után. Bizonyos értelemben az emergentizmus is éppen ezért született meg, ráadásul ugyanúgy a 20. század első felében: az új ontológiai álláspont szakítani akart mind a modern dualizmussal, mind a materializmussal.

Természetes emberi tapasztalatunk, hogy a valóságnak számos különböző arca van. Ezek közül kettő ráadásul jól elkülöníthető. Már az archaikus idők-

ben valamiféle szellemnek és testnek nevezték őket, de filozófiai értelemben csak Platón definiálta őket mint a szellemi világ ideáit, illetve mint a tapasztalati világ árnyait. Az arisztotelészi tudomány és filozófia, amely csak az érett közép-korban vált meghatározó erővé, bizonyos értelemben megpróbálta meghaladni ezt a klasszikus dualizmust a valóság egy sajátos, hierarchikus, többretegű szemléletével. A modern kritikai filozófia és tudomány azonban, amely elsősorban René Descartes és Galileo Galilei erőfeszítéseiből született meg, visszatért Platón dualizmusához egy új formában, amely az elme és az anyag kettősségét jelentette. A materializmus szintén a modern kritikai gondolat gyermeke, és, mint láttuk, nem fogalmaz meg határozott pozitív ontológiát, a lényege egyszerűen az elme és a hozzá hasonló magasabb szintű jelenségek létezésének tagadásában ragadható meg. Ez azt jelenti, hogy a materializmus a modern tudomány, például a fizika eredményeire hivatkozva kételkedni kezd az ember legalapvetőbb és legősibb tapasztalataiban is, például, hogy az emberi elme vagy szellem alapvetően más, mint a test vagy az anyag, vagy hogy az ember szabad akaratral választja meg a cselekvéseit, és éppen ezért felelős a cselekedetei következményeiért, stb.

Az a kisebbség, amely negatívan viszonyul a materializmushoz, ezt általában pontosan azért teszi, mert látja a materializmus igen súlyos negatív következményeit az ember szellemi, társadalmi és erkölcsi életére nézve. Ezt az érvet szigorú ontológiai kategóriákban is meg lehet fogalmazni. (1) Vannak nyilvánvaló tapasztalataink az emberi szellemről, amelyet ezekben az érvekben tudatként, tudatosságként, szubjektív tapasztalatként, kváliaként vagy éppen úgy fogalmaznak meg, hogy ez a „milyen lehet denevérnek lenni” tudása (Nagel 2004), vagy a piros teljesen új tapasztalata a szuperfizikus Mary számára (Jackson 1986). (2) Az anyagi világ nem tartalmazza ezeket a tapasztalatokat (vagy, az előző alfejezetben használt bonyolultabb nyelven megfogalmazva: ezeket a tapasztalatokat nem lehet redukálni a fizika nyelvére, például kvantummechanikai egyenletekkel leírni, tehát nem anyagi természetűek). (3) A materializmus nem igaz.

Ez az érv egy elkötelezett dualista vagy emergentista számára azt jelenti, hogy a materializmus triviálisan téves. Az elkötelezett dualista vagy emergentista számára ugyanis az anyag fogalma kizárja az elme fogalmát: az anyag és az elme lényegüket, ontológiai természetüket tekintve különböznek egymástól. Tehát ha igaz lenne a materializmus, az azt kellene, hogy jelentse, hogy nincs elme, vagyis nincsenek és nem is lehetnek az anyagtól (vagy a testtől) alapvetően eltérő tapasztalataink az elméről, tudatosságról, kváliákról stb. De mivel egyértelműen vannak ilyen tapasztalataink, a materializmus triviálisan nem igaz.

Egy elkötelezett materialista számára azonban ez az érv nem jelent semmit. Méghozzá éppen azért nem, mert a materialista nem tesz ontológiai különbséget a létezők között: csak anyag létezik (ha nem is lehet pontosan meghatározni, mi is az). Természetesen egy materialistának is vannak nyilvánvaló tapasztalata az elméről, de ezek a tapasztalatok nem cáfolják a materializmust, mert a mate-

rialista számára az elme azonos az aggyal, tehát az elme mint önálló ontológiai létező tagadása (eliminálása) nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy legyenek tapasztalataink az elméről: azok valójában az anyagi természetű agyról mint speciális, komplex anyagi rendszerről szerzett tapasztalataink. (Az előző alfejezet bonyolultabb nyelvén: lehet, hogy most még nem tudjuk redukálni az elmét, de egyszer majd képesek leszünk erre.) A lényeg tehát az, hogy a materialista azonosságban gondolkodik, ezért nem vesznek el a magasabb szintű létezőkhöz kapcsolódó tapasztalataink; egy dualista vagy emergentista azonban eliminál, vagyis elvesznének eme tapasztalataink, ha a materializmus igaz lenne.

Ezek az érvek tehát egyik oldalról sem konkluzívak, hiszen attól függenek, hogy valaki egyéb, mélyebb okokból már előzetesen milyen ontológiai meggyőződésre helyezkedett. Ami engem az emergentista oldalra visz ebben az érven, az az, hogy a materializmus nem tud számot adni arról, hogy miért vannak alapvetően más tapasztalataink az emberi szellemről, szabad akaratról stb., mint az anyagról, ha valójában nincs semmi más, csak anyag. Számomra ez egyáltalán nem tűnik plauzibilisnek. (Az előző alfejezet nyelvén megfogalmazva: a materializmus egy sikeres redukációs programot ígért, amelyből az óriási erőfeszítések, rengeteg beleölt forrás ellenére sem lett semmi. – Egy materialista ezt persze nem így gondolja, és természetesen nem is gondolhatja így, különben nem lenne materialista.) Számomra a tapasztalataink radikális különbözősége miatt az tűnik plauzibilisnek, hogy a valóság több különböző realitásból áll, amelyek közül az anyag csak az egyik. Ha pedig ehhez hozzávesszük az evolúció tényeit, az tűnik plauzibilisnek, hogy a valóság eredendően egyféle természetű volt, ám egy időbeli folyamat révén azóta számtalan új valóság bontakozott ki, és ez áll annak a háttérben, hogy olyannyira eltérő tapasztalataink vannak a különböző dolgokról.

Álláspontom szerint a materializmus a meggyőző erejét nem is ezekből az érvekből nyeri, hanem az alábbiakból: (1) Kellőképpen laza elmélet, vagyis nem tudjuk, hogy mi is az az anyag, úgyhogy igazából bármi belefér. (2) Analitikus módszertanával elkülöníti egymástól a különböző ellene szóló érveket, és már csírájában megakadályozza egy koherens ellentétes álláspont kialakulását és elterjedését a meghatározó nemzetközi folyóiratokban (ezt fogjuk mindjárt látni az emergentizmus kapcsán), így azután továbbra is csak a már réges-rég legyőzött dualizmussal kell megküzdenie a filozófiai porondon. (3) Azt a látszatot kelti, mintha a fizika és a tudomány egyértelműen mellette állna.

A meghatározó filozófiai szakirodalomban a materializmus vetélytársa tehát jellemzően a dualizmus. Ami ma persze olyan, mintha nekem kellene rajthoz állnom száz méteren Usain Bolttal szemben. Ennek a dichotómiának azonban több oka is van, nemcsak az, hogy igazán kényelmes a materializmus számára. Mint láttuk, már az archaikus időkben úgy tűnt, hogy a valóságnak két jól elkülöníthető arca van, és főleg Platónnak köszönhetően a kereszténységben is ez az elképzelés gyökeredzett meg. Ennek megfelelően a nyugati világban két jól látható ontológiai tradíció alakult ki: az archaikus gyökerekkel rendelkező

dualizmus, valamint a modern tudományos intézményekben és az európai értelmiségi körökben kibontakozó materializmus. A materializmus ráadásul nem pozitív ontológiai tézis, hanem éppen hogy a dualizmus „egyik felének” a tagadása. A dualizmus azonban ma már mindössze halovány árnyképe egykori önmagának, úgyhogy ha ebben a dichotómiában gondolkozunk, hogy mi az igaz: materializmus vagy dualizmus, minden gyengesége ellenére könnyedén a materializmus fog győztesként kikerülni. Márpedig jellemzően ebben a dichotómiában gondolkozunk még az emergentizmus kapcsán is, amelynek pedig éppen az volt a célkitűzése, hogy szétörje ezt a hamis gondolkodási dichotómiát.

Az emergentizmust Samuel Alexander alapította meg *Space, Time, and Deity* című magnum opusával (1920). Az irodalomban bevett John Stuart Millre hivatkozni a *System of Logic* (1843) című munkája kapcsán mint az „emergentizmus atyjára”, maga az emergens kifejezés is Alexander előtről, egy bizonyos George Henry Lewestől származik (1875), ezek a szerzők azonban a szándékaikat tekintve egyáltalán nem voltak emergentisták, csak használtak néhány marginális fogalmat, amelyekre utólag rá lehet ismerni, hogy csírájukban az emergentizmus mint önálló filozófiai álláspont felé mutatnak. Az emergentizmus azonban még Alexander után sem vált igazi önálló filozófiai iskolává.

Először is elsöpörte az első világháború után rohamosan erősödő materializmus és pozitivizmus, másodsorban Alexander egyik jeles emergentista követője sem tudta elfogadni Alexander kiindulópontját: a valóság a maga fundamentumait tekintve *tér és idő*, tehát már maga az anyag is a tér és az idő emergens megnyilvánulása. Alexander emergens szintjei ennek megfelelően: *anyag*, élet, *elme*. (A következő szint, amelyet Alexander *Deity*nek nevezett, még nem létezik.) A tér és az idő tehát bizonyos értelemben maga a lét, ebből emelkedik ki minden új és újabb létezés szint, és már maga a tér és az idő is *emergens viszonyban* állnak egymással. Ebben a dolgozatban természetesen nincs mód Alexander gondolatainak részletes kifejtésére, de a következő fejezetben a fizika kapcsán ki fogok térni néhány fontos részletre.

Lloyd Morgan, Alexander első jeles követője *Emergent Evolution* (1923) című munkájában egy olyan utat választott, amelyet nagyon könnyű valamiféle dualizmusként olvasni. Morgan alapvető emergens szintjei: *kémiai*, élet, *elme*, de az elme fölött ott van maga *Isten*, aki folyamatosan és aktívan van jelen (*involvement*) az anyagtól kezdődő emergenciaciklusban. Tehát amíg Alexander világossá teszi, hogy nincs Isten, az ember vallásos tapasztalatainak alapját jelentő *Deity* egy még csak a csíráiban létező következő emergens szint, addig Morgannél létezik Isten és egyértelműen meghatározó szerepet játszik egy átfogó, kozmikus léptékű „emergenciaciklusban”. C. D. Broad kategóriáiban Morgan álláspontja egyértelműen *emergens dualizmus* – Alexanderé pedig *emergens neutralizmus* (Broad 1925. 648).

C. D. Broad, Alexander másik jeles követője pedig egy olyan utat választott, amelyet nagyon könnyű valamiféle új típusú materializmusnak érteni. Broad,

szakítva Alexanderrel, az emergencia okának a magasabb szintű jelenségek *megjósolhatatlanságát* tekinti, amely a tér és az idő új és újabb típusú megnyilvánulásaival szemben *episztemológiai kategória*. Ennek megfelelően Broad elképzelésében az emergencia a redukció ellentéte lesz. Broad Alexander elképzelését is azért utasítja el, mert a meglátása szerint Alexandernél az elme redukálható (Broad 1925. 639) – persze nem olyan módon, ahogy a materializmusban, hanem egy önálló ontológiai jelentéssel bíró időbeli folyamatra. Broad alapvető példája az emergenciára a kémiai jelenségek szintje, és saját öndefiníciója szerint Alexander „emergens neutralizmusával” szemben ő egy tudományosabban megalapozott *emergens materializmust* képvisel. Nem az Alexander által alapított új filozófiai iskola törte ketté gondolkodásunk dualizmus vs. materializmus dichotómiáját, hanem a dichotómia csapott le már az új iskola bölcsőjében.

A mai filozófiai közegben a materialista meggyőződésnek megfelelően az emergenciára jellemzően egy sajátos, Broad-féle *nem-reduktív materializmus*ként gondolunk, vagyis nem önálló ontológiai meggyőződésként. Broad célja persze nem ez volt, de egy olyan szigorú *analitikus módszertant* választott, amellyel az utókor szemében egyrészt hiteltelenné (és érthetlenné) tette a „metafizikus” Alexandert, másrészt fogalmilag megalapozta az emergencia materialista értelmezését. Ezek után, ha az emergencia mégis eredeti értelmében merül fel, akkor a broadi kategóriákat követve jellemzően egy sajátos „emergens dualizmusként” tételeződik, amely természetesen ugyanolyan elfogadhatatlan, mint maga a dualizmus.

Amikor Brian McLaughlin híres és igen befolyásos cikkében megállapítja a brit emergentizmus gyors bukásának az okát, akkor igazából *csak és kizárólag Broadról* beszél (McLaughlin 1992). McLaughlin szerint az emergentizmus lehetséges álláspont, de a kvantummechanika már az 1920-as, 1930-as években megmutatta, hogy a kémiai szint a brit emergentisták elképzelésével szemben redukálható, és ez vezetett az új filozófiai iskola gyors bukásához. A kémiai szint redukálhatatlansága Morgannál sem hangsúlyos, Alexandernek pedig végképp semmi problémája nincs a kémiai szint redukálhatóságával, azt egyszerű gyakorlati kérdésnek tekinti, amit majd a fizikusok eldöntenek (Alexander 1920 II. 61) – ahogy az az 1920-as, 1930-as években meg is történt. Sőt, ahogy láttuk Broad panaszából, Alexander bizonyos értelemben még a ténylegesen létező emergens szinteket is redukálhatónak gondolja – ennek a problémának a részletes kifejtése, miszerint az emergentizmus bizonyos értelemben nem is antiredukcionista, azonban nagyon messzire vinne bennünket, és most nincs jelentősége.

Az emergentizmus a dualizmus és a materializmus előnyeinek az egyesítéséről szól. Az emergentizmus egyrészt megőrzi az elmére vonatkozó sajátos tapasztalatainkat, vagyis elfogadja a magasabb szintek önálló valóságosságát. Ez pedig lehetővé teszi a számára az ember szellemi, társadalmi és erkölcsi életének a megalapozását, például a szabad akarat fogalmának következetes megőrzését. Az emergentizmus másrészt szembenéz azzal a ténnyel, hogy az ember

évmilliárdokig tartó evolúciós kiemelkedés eredménye. Ez azt jelenti, hogy az emergentizmus elveti a szubsztancia-dualizmust, a magasabb szintek az anyagból bontakoznak ki és nem isteni vagy más, anyagtól független tevékenység által. Harmadrészt, ami szorosan ide kapcsolódik, az emergentizmus összhangban van a biológia tudományának gyakorlati működésével és a természet fejlődéséről szerzett tapasztalatainkkal, ugyanis megőrzi az evolúció fogalmának eredeti jelentését, miszerint az evolúció nem más, mint az a folyamat, ahogy az élettelen anyagból létrejön valami új, amely előre meghatározhatatlan módon egyre tovább és tovább fejlődik. A materializmus szerint az anyagból értelemszerűen nem jöhet létre semmi új, aminek következtében az evolúció nem más, mint komplex, mechanikus változási folyamatok összessége – ami mellel teljesen ellentmond a biológia tényeinek.

Az emergencia fogalma tehát azt a sajátos (nem mechanikus, hanem saját logikával rendelkező) folyamatot ragadja meg, amelynek a révén az alacsonyabb valóságszintekből mint lehetőségfeltételekből (például anyag) átfogó folyamatok (például egy evolúciós rendszer kialakulása vagy egy dugattyú megformálása) és magasabb szintű rendezőelvek (például az élet és az evolúció rendezőelvei vagy a mérnöktudományok rendezőelvei) eredményeként létrejönnek („kiemelkednek”) a magasabb létezészintek (például az első primitív prokarióták vagy egy dugattyú). Ennek megfelelően a létrejött magasabb szintek nem azonosíthatóak az alacsonyabb szintekkel, de azokra épülnek rá, azoktól függenek. Ebből következik, hogy az emergentizmus egyik további fontos előnye, hogy visszahozza Arisztotelész hierarchikus valóság szemléletét, amely megadja a lehetőséget, hogy a valóság különböző arcait, megnyilvánulásait saját természetüknek megfelelően kezeljük, és ne kelljen mindent lefordítani az anyag vagy éppen az elme nyelvére.

Mint láttuk, a fizikalizmus kellőképpen laza fogalom. Egyrészt az évszázadokra visszanyúló materialista meggyőződések megőrzését szolgálja, és már nem is akarja pontosan meghatározni, hogy ez valójában mit jelent. Másrészt pedig azt akarja kifejezni, hogy a fizika 20. századi eredményei miatt magunk mögött kell hagyni a klasszikus materializmust, és az ontológiánkat Einstein és a kvantummechanika eredményeihez kell igazítanunk. Ebből viszont az következik, hogy Alexander emergentizmusa akár maga lehet a fizikalizmus, a modern fizikának megfelelő ontológiai elmélet.

IV. FIZIKA, ANYAG ÉS TÉRIDŐ

Azt hiszem, hogy Alexander elképzelésének a lényegét téridőről és emergens anyagról a legkönnyebben más elméletekkel összehasonlítva lehet megérteni, elvégre ezeknek az elméleteknek a hiányosságai ösztönözték Alexandert a 20. század elején egy új, emergens téridő- és anyagfelfogásnak a kidolgozására.

Az arisztotelészi fizikában forma és anyag elválaszthatatlan egymástól. Az elsődleges, formanélküli anyag csak teoretikusan fogható föl, önmagában nem létezik. Ugyanígy az elsődleges, anyagnélküli formák is csak teoretikusan foghatóak föl, önmagukban nem léteznek. Az elsődleges, önmagában nem létező anyag pedig, amelyet semmi nem tölt ki, nem más, mint maga a tér. A tér és az anyag fogalma tehát szorosan összekapcsolódik egymással. És amint az önmagukban szintén nem létező elsődleges formák logikai értelemben kitöltik a teret, létrejön maga a létező anyag, pontosabban annak az elsődleges formáknak megfelelő négy eleme. Egy magasabb szintű, például élő formának megfelelően azután az anyagnak ez az alapvető szintje is tovább szerveződik, és például élő szövet lesz belőle, amely az anyag egy még magasabb hierarchikus szintjét jelenti. Az anyag önmagában tehetetlen és a világegyetem centruma körül helyezkedik el. Bármiféle aktív mozgás és ezáltal időbeli változás a különböző szintű formák célszerű tevékenységének a következménye.

A modern dualizmus atyjának, René Descartes-nak az elképzelése egy pontig meglepő hasonlóságokat mutat Arisztotelészével. Az elsődleges, önmagában nem létező anyag szintén maga a kiterjedés, a tér. A teret kitöltő elsődleges formák azonban már geometriai természetűek. Az életnek sincs további szerveződési formája, az életre jellemző sajátos tulajdonságok szigorú mechanikus folyamatok következményei. Az elmének azonban van egy kiterjedéssel nem, csak gondolkozással bíró saját formája, amely így a lényegét tekintve különbözik az anyagtól, descartes-i kifejezéssel élve önálló szubsztancia. Az anyag önmagában szintén tehetetlen, de a mechanikus hatásoknak megfelelően állandó örvényszerű mozgások jellemzőek rá. Az ember viszont képes célszerű tevékenységre is.

A 18. században azután a descartes-i fizikai átadta a helyét a newtoni fizikának. A newtoni paradigmában a tér és az anyag fogalma élesen elválnak egymástól. Az anyag pontszerűnek tekintett, tehát kiterjedés nélküli, tömeggel rendelkező korpuszkulákból áll, és nem sajátos kiterjedéssel és alakkal rendelkező teret kitöltő geometriai formákból. A tér anyagtól függetlenül létező abszolút háttér, vagyis vákuum, amely konkrétan anyaghiányt jelent a különböző anyagi tömegpontok között. A newtoni fizikában sincs kitüntetett centrum, minden anyagi pont a saját centrumának, inerciarendszerének tekinthető. Mind a súly, mint a tehetetlenség a tömeg következménye. Az anyag ugyanakkor nem teljesen tehetetlen az arisztotelészi és a descartes-i értelemben, ugyanis a tömeggel rendelkező anyagi pontok azonnali (időtől független) gravitációs vonzóerőt keltenek. Az anyag tehát bizonyos értelemben képes aktív, méghozzá a jelen lévő gravitációs erők eredőjének megfelelő célszerű mozgásra. Az idő pedig nem más, mint egy mindentől független negyedik reverzibilis térdimenzió.

Newton a legkevésbé sem volt materialista, ugyanakkor azzal, hogy az elképzelésében szakított az abszolút tehetetlen anyaggal, lehetőséget teremtett egy olyan új anyagfogalom kialakítására, amely az aktív erők feltételezésének kö-

szönhetően már valamivel plauzibilisebben tudja magyarázni a magasabb szintű jelenségek aktív, célszerű tevékenységeit. A szó szigorú értelmében tehát már a newtoni fizikához sem kapcsolható egy klasszikus materializmus-kép, hiszen éppen a newtoni fizika nyitja meg az utat a különböző aktív, anyagi erők, energiák stb. feltételezése felé. És persze ne feledjük, a newtoni fizika nemcsak anyagot feltételez, hanem egy anyagtól függetlenül létező, tehát a legkevésbé sem anyagi természetű abszolút téridőt is. Az más kérdés, hogy mivel matematikailag a newtoni abszolút téridő egy végtelen, négydimenziós, merev anyagi test modellje, bizonyos értelemben mégsem választható el teljesen az anyagtól. Arra a további problémára, hogy mi a mechanikai törvények ontológiai státusza, itt most nem fogok kitérni.

Bizonyos szempontból Alexander kiindulópontja az, hogy a newtoni fizika teljesen elvonatkoztatott néhány nyilvánvaló fizikai tapasztalatunktól: az idő egyáltalán nem reverzibilis, nem abszolút és nem tér-jellegű. Alexander ennek megfelelően Newton matematikai absztrakciójával szemben a *tapasztalatból* indul ki, miszerint az idő alapvetően más típusú tulajdonságokkal rendelkező létező, mint a tér.

Az idő alapvető tulajdonságai Alexander szerint: (1) öröklődő, vagyis egy folytonos egésznek képez, az egymást követő időpillanatok egymásra épülnek; (2) *irreverzibilis*, vagyis az időpillanatok múlt, jelen, jövő struktúrával rendelkeznek; (3) *tranzitív*, vagyis az idő átörökíti a korábban megszerzett tulajdonságait. Mindez azt jelenti, hogy az idő határozott átfogó struktúrával rendelkezik.

Ezzel szemben a tér (1) *nem öröklődő*, vagyis a térpontok semmilyen értelemben nem épülnek egymásra; (2) *reverzibilis*, vagyis a térpontoknak nincs sorrendisége; (3) *nem tranzitív*, vagyis a térpontok semmiféle tulajdonságukat nem örökítik át más térpontokra. Mindez azt jelenti, hogy a térnek önmagában semmiféle átfogó struktúrája sincs. A térpontok önmagukban teljesen elkülönülnek egymástól, ontológiai értelemben nem lehet különbséget tenni egy adott térpont és végtelen számú térpont között. Ez pedig azt jelenti, hogy a tér önmagában nem tekinthető létezőnek. Alexander térfelfogása megfeleltethető Arisztotelész (és Descartes) elsődleges anyagról alkotott felfogásával.

Bár az idő a térrel szemben határozott tulajdonságokkal rendelkezik, önmagában – Arisztotelész elsődleges formáihoz hasonlóan – mégsem tekinthető létezőnek, ugyanis nincs saját kiterjedése (dimenziója), amelyben meg tudna nyilvánulni. Az idő ennek megfelelően csak és kizárólag a tér különböző pontjaiban tud megnyilvánulni. Ami az illeti, Alexander elképzelése szerint, mivel a térnek önmagában nincs semmiféle átfogó struktúrája, így saját dimenziója sem, a tér három dimenzióját is magának az időnek a tér különböző pontjaiban való megnyilvánulása hozza létre; vagyis az idő különböző térpontokban való megnyilvánulása köti össze az idő átfogó struktúrájának köszönhetően az önmagukban egyébként teljesen elkülönülő térpontokat. A térnek, pontosabban a téridőnek így azért lesz három és nem több vagy kevesebb dimenziója, mert

a térpontokban megnyilvánuló idő három alapvető, egymástól elkülönülő tulajdonsággal rendelkezik (Alexander 1920. I. 52–56).

A gondolatmenet lényege azonban az, hogy önmagában sem a tér (kiterjedés), sem az idő nem tekinthető létezőnek. Csak a téridő létezik, az időt és a teret csak teoretikusan lehet elvonatkoztatni egymástól. Alexander ennek megfelelően sokszor használja azt a hasonlatot, hogy a tér és az idő pontosan olyan viszonyban vannak egymással, mint a test és az elme; ugyanakkor ne feledjük, hogy ezt egy emergentista, és nem egy dualista vagy materialista mondja, vagyis ez azt jelenti, hogy a tér és az idő emergens viszonyban állnak egymással. A valóság azáltal jön létre újabb és újabb megnyilvánulásaiban, például legelőször is a téridő egy dimenziója, hogy az idő emergens módon újabb és újabb módokon nyilvánul meg a tér bizonyos pontjaiban. A téridő így maga a mozgás, a változás. A lét maga a mozgás és változás. A téridő ennek megfelelően nem szubsztancia, hanem minden idővel megnyilvánuló, kiemelkedő dolog emergens létfeltétele. Fizikai megfogalmazással élve a téridő nem azonos a vákuummal, amely valójában anyagi tömegpontok közötti anyaghíányt jelent. A téridő nem üres. A téridőben mindig jelen van valamiféle mozgás, energia. A téridőből ebből fakadóan előre nem meghatározható módon (értsd: a newtoni fizika tömegpontokra vonatkozó eszköztárával pontosan nem meghatározható módon) újabb és újabb anyagi létezők emelkednek ki, jelennek meg. Fizikai megfogalmazással: mindig van egy halovány esély, hogy akár a látszólag legüresebb téridő-tartományban is megjelenjen egy részecske, pontosabban kvantum. Akár már most föltehetjük a kérdést: a 20. századi fizika eredményei tényleg ellentmondanak egy ilyen elképzelésnek?

Hasonlítsuk össze ezt a képet a newtoni fizikából következő úgynevezett blokk-univerzummal, amelyben a mai napig rengeteg fizikus hisz, ahol az univerzum minden „idő”-pillanata az idő negyedik térdimenzióként való kezelésének következtében egyszerre létezik egymás mellett, egy valójában változás nélküli, bármiféle mozgás nélküli, abszolút „örök” jelenben. Azért használok idézőjeleket, mert egy ilyen felfogásban valójában semmiféle értelemben nincs idő. Az univerzum története csak illúzió, éppúgy, mint a szabad akarat.

Az alexanderi képben ezzel szemben az univerzum története határozott időbeliséggel bír, és az idő első megnyilvánulásával kezdődik, vagyis az első tér-időponttal, amely matematikai nyelven nem más, mint szingularitás. Mivel az univerzum eme kezdeti állapotának a kiterjedése zéró, ugyanakkor az idő természetének megfelelően mégis mozgásban van, matematikai értelemben mind a sűrűsége, mind a hőmérséklete végtelennek tekintendő. Azután az idő újabb és újabb megnyilvánulásainak köszönhetően ez a pont egyrészt kiterjed, másrészt egyre magasabb szintű anyagi típusú megnyilvánulásai jönnek létre. Alexander érvelése szerint az univerzumnak önmagában (abszolút értelemben) nincs mérete, hiszen a téridő nem abszolút, és nincs olyan objektív, univerzumon kívüli referenciapont, amelyből egy ilyen állítást meg lehetne fogalmazni.

Ugyanakkor minden konkrét téridőpontból, annak relatív téridő-elhelyezkedésének megfelelően valamilyennek fog tűnni az univerzum és annak mérete. Ez azt jelenti, hogy az az egyetlen pontból álló tér, amelyben az idő első megnyilvánulása bekövetkezett, pontosan ugyanaz a tér, amely most, tizenhárom és fél milliárd évvel később gyakorlatilag végtelen téripontból áll. Méretekről és a tér különböző pontjairól csak annak köszönhetően beszélhetünk, hogy az idő egyre több és több téripontban nyilvánul meg. Önmagában, idő nélkül nincs különbség egyetlen téripont mérete és akár végtelen sok téripont mérete között sem. Az idő első megnyilvánulásának az aktivitása a tér egy adott pontján természetesen jelentősen lecsökkent, ugyanis az idő múlásával egyre több és több téripontban megy végbe, de mivel maga a tér, amelyben a folyamat végbemegy, pontosan ugyanaz, mint volt, a folyamat továbbra is mindenütt jelen van. Ez azt jelenti, hogy ha az utóbbi tényező meghatározóbb, mint az idő első megnyilvánulása aktivitásának a csökkenése, akkor az univerzum nemcsak tágul, hanem gyorsulva tágul. Fizikai megfogalmazással élve eme két tényező határozza meg a híres einsteini kozmológiai állandó pontos értékét. Az én kérdésem pedig most is csak az, hogy a 20. századi fizika eredményei tényleg ellentmondanak-e egy ilyen filozófiai elképzelésnek.

Az idő újabb és újabb megnyilvánulásainak köszönhetően tehát nemcsak tágulni fog az univerzum, de bizonyos területein újabb és újabb típusú anyagi létezők fognak kiemelkedni a téridőből. Alexander ezeknek az anyagi létezőknek az azonosítását és kategorizálását már a fizikai területének tekinti, de azt megjegyzi, hogy a fény és a hozzá hasonló létezők feltehetően teljesen más típusú (emergens) anyagi létezők, mint az atomi típusúak, és talán az elektron típusúakat is külön kategóriába sorolhatjuk (Alexander 1920. II. 53–54). A standard modellben fél évszázaddal később megkülönböztetik egymástól a bozonokat (közvetítő részecskéket, mint a fény) és a fermionokat (anyagi részecskéket), amelyekben belül létezik a kvarkok (atomot alkotó részecskék) és a leptonok külön csoportja, ahová az elektron is tartozik. Mindez tipikus példája annak, hogy miért is kell a fizikalizmus kedvéért magunk mögött hagynunk a klasszikus materializmust. A standard modellnek ezeket az eredményeit azonban nem a materializmus, hanem Samuel Alexander jósolta meg a saját emergens elveire alapozva még jóval a kvantummechanika megszületése előtt.

Nem akarok túl hosszan időzni a konkrét kérdésnél, mert Alexander téridő-elméletének a részletezése külön tanulmányt igényelne, és ebben a dolgozatban most nem is ez a célt, csak néhány további összefüggésre szeretném felhívni a figyelmet. Az idő megnyilvánulását a legalacsonyabb szinten, amely az idő egy adott dimenzióban való megnyilvánulását jelenti, már ecseteltem. Ha ezt a megnyilvánulást kiterjesztjük, és azt feltételezzük, hogy egy adott idő(pillanat) egyszerre két dimenzióban nyilvánul meg, de közben mégis megmarad egyetlen folytonos időnek, és nem válik szét két egymástól eltartó dimenzióban, akkor egy zárt, körmozgást végző, kétdimenziós téridő-kontinuumot kapunk,

amelynek saját, határozott fizikai ideje van a létrejöttétől a szétbomlásáig, és elviekben semmi más anyagi tulajdonsága nincs, csak tömege (bár természetesen csak két térdimenzióban). Ha valakinek most a sötét anyag rejtélyes, 20. század végi elképzelése jut az eszébe, akkor jó nyomon jár, de ennek az elképzelésnek a plauzibilitása mellett most nem fogok érvelni, ahhoz ugyanis az általános relativitáselmélet hosszás részletezésére lenne szükség, csak az alexanderi elképzelésben rejlő egyik újabb magyarázati lehetőséget akartam felmutatni.

Az Alexander által is említett fény és elektron típusú anyagi létezőket akkor kapjuk meg, ha azt feltételezzük, hogy az idő három dimenzióban egyszerre nyilvánul meg. Ez kétféleképpen történhet meg.

(1) Ha egy imént említett kétdimenziós téridő-kontinuum egy nyitott, harmadik dimenzióval bővül ki, amelyben az adott létező egyenes vonalú egyenletes mozgást végez. Ekkor egy olyan létezőt kapunk, amely bizonyos dimenzióból részecskeszerűnek, bizonyos dimenzióból pedig téridőben terjedő hullámnak tekinthető, vagyis egyszerre hullám és részecske, és ebben az esetben ez nem egy konceptuálisan rendkívül problémás fizikai állítás, mint a kvantummechanikában, hanem az alexanderi elvek egyszerű következménye. Az így kapott létezőnek az „új”, harmadik dimenzióban nincs tömege és saját fizikai ideje sem (az einsteini elveknek megfelelően az idő egy bizonyos sebességhatárnál megáll), viszont (szintén az einsteini elveknek megfelelően) egy bizonyos meghatározott sebességgel terjed minden (egymáshoz képest mozgó vagy álló) inerciarendszerből nézve. A forgásszerkezetére pedig $\sqrt{2/2\pi}$ értéket kapunk, amelyet a Planck-állandóval beszorozva megkapjuk a fényre jellemző jól ismert egészes spin (s) értéket.

(2) Ha a kétdimenziós téridő-kontinuum egy zárt harmadik dimenzióval bővül ki, vagyis létrejön egy zárt, háromdimenziós körmozgás, ekkor egy egyértelműen (minden dimenzióból) részecskeszerű, önmagában nyugalomban lévő centrummal rendelkező létezőt kapunk, amely határozott tömeggel és (pontosan nem meghatározható) saját fizikai idővel is bír (a létrejöttétől a szétbomlásáig). Ha a részecske valamilyen hatásra elmozdul, akkor pedig egy de Broglie-Bohm-féle kvantumképhez fog hasonlítani, ahol a pontszerűnek tekintett kvantumot egy hullám követ. A forgásszerkezetére pedig $\sqrt{3/4\pi}$ értéket kapunk, amelyet a Planck-állandóval beszorozva megkapjuk az elektronnra jellemző jól ismert feles spin (s) értéket.

(3) Az atommag az előbbieknél jóval bonyolultabb szerkezettel bír, ráadásul azzal a furcsa helyzettel kell szembenéznünk, hogy az alkotóelemeit nem lehet elkülöníteni és önmagában megfigyelni. Nem tudom, hogy mindezt hogyan lehetne az alexanderi elvek alapján értelmezni, csak néhány észrevételt szeretnék tenni. Egy proton a Standard Modell szerint két fel-kvark, egy le-kvark és három gluon rendszere. A részecskék nyugalmi tömegei (MeV/c²-ben megadva) 2,3, 4,8 és 0, vagyis összesen 9,4. A proton tömege mégis 938 MeV/c². Ha a protont olyan emergens rendszerként értelmezzük, amely néhány mozgó anyagi

alkotóelemből álló emergens téridő-kontinuum, akkor elvi szinten ezekben az eredményekben nincs semmi meglepő.

Nem az atommagra vonatkozik, de kísérletekből jól tudjuk, hogy megfelelően nagy energiájú fotonok ütköztetésével ($E = h \times f$, ahol a h a Planck-állandó, f a frekvencia) elektronok (konkrétan egy elektron és annak antirészecskéje, a pozitron) állíthatók elő. Ez azt sugallja, mintha mélyebb szinten a fotonoknak és az elektronoknak azonos alapja lenne, és nem pontszerű részecskék lennének, hanem valami közös „alkotóelemből” jönnének létre. Persze a pontszerűségnek már a spin (S) értékekben megjelenő \hbar -k is erősen ellentmondanak. Például a hullám-részecske kettőség további értelmezésével még tovább lehetne folytatni a sort, de azt talán már ezek után megalapozottan állíthatom, hogy nem tűnik úgy, mintha az alexanderi elképzelés a 20. századi fizika eredményeivel összeegyeztethetetlen lenne. És ne feledjük, azokat az elveket, amelyek alapján ezek az állítások megfogalmazhatók, Alexander száz évvel ezelőtt, jóval a kvantummechanika megszületése előtt állította föl. McLaughlin (1992) széles körben elfogadott értelmezésével szemben az alig megszülető emergentizmust a legkevésbé sem a kvantummechanika tette népszerűtlenné.

Az idő és a tér az alexanderi felfogásban tehát egyáltalán nem abszolút, minden időpillanat állandó mozgásban van, saját centrummal és annak megfelelően saját egyéb tulajdonsággal rendelkezik más időpillanatok viszonyában. Ez azt jelenti, hogy az alexanderi elmélet Albert Einstein speciális és általános relativitáselméletével is tökéletesen összeegyeztethető, ahol minden anyagi létezőnek saját ideje van, és minden más anyagi létező alapvető tulajdonságai egy megfigyelési pontként választott létező függvényében értelmezhetőek. Nincsenek tehát abszolút téridő viszonyok, az anyagi létezők ideje, sebessége, mérete, tömege csak és kizárólag más anyagi létezők viszonyában értelmezhetőek. Nincs newtoni, rejtélyes, azonnali gravitációs erő, hanem csak a téridő és anyag egymást meghatározó viszonyairól beszélhetünk, ahol az anyag megváltoztatja a téridőt, és viszont, a téridő az anyagot. Filozófiai értelemben ez azt sugallja, hogy az anyag és a téridő bizonyos értelemben azonosak egymással, képesek egymásba átalakulni. Eddig talán furcsának és meglepőnek tűnhetett Alexander alapvető állítása, hogy az anyag a téridőből jön létre, de valójában nem beszél másról, mint Einstein, azzal a különbséggel persze, hogy Alexander filozófiai alapokon Einsteinnél is tovább mélyíti téridő és anyag dinamikus kapcsolatát (Einsteintől egyébként teljesen függetlenül, hiszen egy időben dolgoznak). Ebből fakadóan azután az alexanderi elképzelés az einsteini elmélet új filozófiai értelmezését nyitja meg a bevett (és jórészt már Einstein által is követett) pozitivisták megközelítéssel szemben; de ennek a kérdésnek a részletezése is legalább egy, ha nem két külön tanulmányt igényelne.

Az idő megnyilvánulásai az alexanderi elképzelésben magasabb szinten (komplex anyagi rendszerekben) is tovább folytatódnak, ennek a részletezése azonban már végképp nem része ennek a tanulmánynak. A folyamat lényege

mindenesetre röviden az, hogy ahhoz hasonlóan, ahogy a téridőből az idő újabb és újabb emergens megnyilvánulásai révén létrejönnek a különböző típusú anyagi létezők és a fizikai idő, amellyel ezek a létezők rendelkeznek, egy idő után létrejönnek a biológiai típusú létezők is, amelyek saját biológiai idővel rendelkeznek, amely nem azonosítható a fizikai idővel. Ebből következően minden biológiai létezőnek saját centruma, saját nézőpontja van, amely meghatározza a világ többi részéhez való viszonyát. Az elme pedig még egy újabb emergens szint, amelynek szintén megvan a saját természetű (például pszichológiai) ideje. Ezen a ponton Alexander a lényegét tekintve Henri Bergson kritikáját követi, miszerint a tudat ideje (tartama) nem azonosítható semmiféle mért fizikai idővel, vagyis önálló (emergens) létezőként kell elismerni (lásd például Bergson kritikáját éppen Einstein relativitáselméletével kapcsolatban, ahol a pozitivista [fizikalista] elveknek megfelelően maga Einstein is összemossa a fizikai és a biológiai idő fogalmát, pontosabban minden időt ugyanolyan természetű mechanikus eszközökkel mért adatnak tekint [Bergson 1965]).

Történetileg Alexander téridő-elképzelésének a lényegét a két korábbi paradigma kontextusában érthetjük meg. Alexander először is elfogadja Newton anyagi világra vonatkozó komoly eredményeit, de a tapasztalatra hivatkozva azt már nem fogadja el, hogy Newton az időt kiűzte a tudományból és az anyagi világból, és hogy az anyagi világ háttereként egy négydimenziós abszolút és egyben absztrakt euklideszi teret képzelt el. Ez a kritika pedig részben visszaviszi Alexandert a korábbi, arisztotelészi hierarchikus világszemlélethez, azzal a különbséggel persze, hogy Alexandernél az emergens idő tölti be az arisztotelészi forma szerepét, és a világnak nincs egy kitüntetett centruma (az univerzum közepe), amelyből minden mozgás meghatározódik, hanem minden létező tér-idő-kontinuum saját centrummal bír, és ez egyedi mód határozza meg a viszonyát és anyagi (és emergens) tulajdonságait az univerzum többi részéhez.

Az alábbi hosszabb idézet Lee Smolin *Az idő újjászületése* című könyvéből való (2014). Kövessük figyelemmel az eminens kortárs fizikus szavait, aki arról beszél, hogy a meggyőződése szerint idővel mindenről ki fog derülni, hogy emergens – legfeljebb az a kérdés, hogy milyen értelemben.

A részecskefizika Standard Modelljében, amely az elemi részecskék eddigi legjobb elmélete, egy elektron tulajdonságait, mint például a tömegét, dinamikusan határozzák meg azok a kölcsönhatások, amelyekben részt vesz. [...] A részecskék többé már nem abszolút „elemiek”: minden, ami úgy viselkedik, mint egy részecske, bizonyos mértékig a kölcsönhatások hálózatából kialakuló (emergens) következmény. [...]

Ahogy a tudomány halad előre, a természet bizonyos tulajdonságairól, amelyeket egykor alapvetőnek tekintettek, kiderül, hogy emergensek és közelítő jellegűek. Valamikor úgy gondoltuk, hogy a szilárd tárgyak, a folyadékok és a gázok alapvető állapotokat jelentenek. Ma már tudjuk, hogy ezek csak emergens tulajdonságok, amelyek azon atomok elrendeződésének különböző módjaként értelmezhetőek,

amelyekből minden felépül. [...] A hőmérséklet csak a véletlenszerűen mozgó atomok átlagos energiája, így a termodinamika vonatkozó törvényei emergensek és közelítő jellegűek.

Hajlok annak a feltételezésére, hogy szinte mindenről, amiről ma azt gondoljuk, hogy alapvető, egyszer majd kiderül, hogy közelítő és emergens jellegű: a gravitáció, Newton és Einstein törvényei, amelyek ezt meghatározzák, a kvantummechanika törvényei, még maga a tér is. [...]

Az idő bizonyul majd a mindennapi tapasztalatunk egyetlen olyan elemének, amely *tényleg* alapvető. Az a tény, hogy mindig valamilyen pillanatot érzékelünk, és hogy ezt a pillanatot úgy tapasztaljuk meg, mint ami egyike a pillanatok egymásra következő sorának, nem illúzió. Ez a legbiztatóbb jelünk, amely az alapvető valóság nyomára fog vezetni. (Smolin 2014. 31–32.)

Azt gondolom, hogy ha a fizikalizmus csak annyit jelentene, hogy a filozófiánkban igazodunk a 20. századi fizika eredményeihez, akkor Alexandert nyugodtan tekinthetnénk akár fizikalistának is. A fizikalizmus azonban egy ennél jóval mélyebb meggyőződésekből álló hagyomány, vagyis valójában materializmus, úgyhogy Alexander természetesen a legkevésbé sem fizikalista, hanem emergentista. Ahogy talán a 20. század eredményeire építve a 21. század fizikája is az lesz. Lee Smolin alaptézise mindenestre az, hogy a 21. század fizikájának végre szembe kell néznie azzal a ténnyel, hogy a nagy Newton elképzelésével szemben *az idő valóságos* – ez a 20. századi fizika igazi üzenete. Ahogy azt Samuel Alexander filozófiai alapokon már a 20. század legelején megfogalmazta.

V. A FIZIKAI VILÁG KAUZÁLIS ZÁRTSÁGA

Mint láttuk a bevezetőben, Montero és Papineau álláspontja szerint az alapvető érv, amely a filozófusokat arra ösztönzi, hogy fizikalisták legyenek, a fizikai világ kauzális zárttságának az elvéből következik. A magasabb szintű, emergens létezők különféle célok érdekében cselekszenek, én például most cikket írok azzal a szándékkal, hogy rámutassak a fizikalizmus egyébként jól leplezett gyengeségeire. Ez azt jelenti, hogy az emergens létezők saját kauzális erővel bírnak, és azzal is kell hogy bírjanak, különben nem tekinthetnénk őket saját célokkal rendelkező önálló létezőknek. Jaegwon Kim ezt a szükséges emergens elvet nevezi „Alexander diktumának” természetesen magára Samuel Alexanderre utalva. Az elv tehát azt fogalmazza meg, hogy a magasabb szintű létezőknek önálló kauzális erővel és hatással kell rendelkezniük ahhoz, hogy reális, például emergens létezőknek tekinthessük őket (annak a hiányában ugyanis legfeljebb ún. epifenomének lehetnek).

Ugyanakkor Kim széles körben elfogadott érvelése szerint ez az elv túldeterminációhoz vezet, hiszen egy emergens létező későbbi fizikai állapotát (például,

hogy mely billentyűket fogom hamarosan lenyomni) nemcsak az adott emergens létező korábbi, alacsonyabb szintű fizikai állapotai fogják meghatározni, hanem Alexander diktumának megfelelően maga a magasabb szintű, átfogó emergens létező is. Vagyis egyáltalán nem világos, hogy akkor most melyik ok váltja ki a konkrét bekövetkező fizikai eseményt: az emergens létező átfogó emergens szándéka, tevékenysége vagy a korábbi, alacsonyabb szintű fizikai állapotai. Az így fellépő túldeterminációt pedig csak úgy kerülhetjük ki, ha feltételezzük: a magasabb szintű, emergens hatás az adott emergens létező alacsonyabb szintű – végső soron fizikai – struktúráján keresztül megy végbe, vagyis a későbbi fizikai állapotnak csak egyetlen oka van. Ez viszont egyértelmű *lefelé okozáshoz* vezet, hiszen a magasabb szintű emergens ok meg fogja változtatni az adott létező saját aktuális fizikai állapotát (például a szándékom megváltoztatja a testem aktuális fizikai állapotát, és lenyomom az 'l' betűt), ami pedig azt jelenti, hogy egy külső, magasabb szintű ok hatására sérül a fizikai világ kauzális zártsága. Kim és sok más szerző szerint ez egyszerűen elfogadhatatlan, mert megkérdőjelezi az oly sikereses fizikai tudományok által feltételezett világgépünket (Kim 1998. 2002). Ez azonban csak absztrakt, materialista értelmezése annak, ami valójában történik.

Gondoljunk egy egyszerű emergens létezőre, például egy dugattyúra, amely a fölrobbanó benzin energiáját forgómozgássá alakítja át, de pontosan ugyanezt teszi egy vízimalom a víz helyzeti energiájával is. Ezekben az esetekben az alacsonyabb szintű fizikai-kémiai folyamatok nem szabadon mennek végbe mindössze a fizika és kémia törvényeinek megfelelően, ugyanis a magasabb szintű emergens struktúra – a mérnöktudományok magasabb szintű elveinek megfelelően – néhány egyszerű lépésben kontrollálja ezeket az alacsonyabb szintű folyamatokat, méghozzá annak érdekében, hogy az autó elinduljon, a búza pedig meg legyen őrölve. Ha ez nem így lenne, akkor a benzin robbanása szabadon szanaszét terjedne, és a patak vize is szabadon váгна magának utat a fák között, és nem lenne a malomhoz kötve.

Egy átfogó emergens struktúra azonban csak és kizárólag a saját anyagi részein keresztül tudja kontrollálni és munkára fogni ezeket az alacsonyabb szintű folyamatokat – méghozzá a fizika és a kémia törvényeivel teljes összhangban. A dugattyú merev fala, miközben a megfelelő irányba tereli a fölrobbanó benzin energiáját, az égvilágon semmit sem tesz, amivel megsértené a fizika és a kémia törvényeit. A magasabb szintű, emergens struktúrák nem karteziánus szubsztanciák, nem saját magukban cselekszenek, vagyis saját anyagi feltételeivel ellentétes módon, hanem éppen ellenkezőleg, saját anyagi részleteire épülnek és azok által, azokkal teljes összhangban hajtják végre a rájuk bízott feladatot, jelen példánkban az autó mozgását és a búza megőrlését. A dugattyú ugyanis egy olyan emergens struktúra, amelyet a saját anyagi feltételeibe formáltak bele a mérnöktudomány vonatkozó magasabb szintű elveinek megfelelően. Ebből következően az a kölcsönhatás (okozás), amely a dugattyú mint magasabb szintű

emergens struktúra és a kontrollált alacsonyabb szintű, fizikai-kémiai folyamatok között megy végbe, kizárólag az alacsonyabb fizikai-kémiai szinten értelmezhető. Ez egyébként szükségszerű, hiszen az alacsonyabb szintű folyamatok a természetüknek megfelelően kizárólag az alacsonyabb szinten léteznek, tehát csak és kizárólag ezen a szinten léphetnek kölcsönhatásba bármivel is. Abban az értelemben, ahogy Kim beszél róla, tehát nincs sem túldetermináció, sem lefelé okozás.

A folyamat materialista értelmezése természetesen nem ez, de a materialista értelmezés eleve abból indul ki, hogy eltekint néhány fontos ténytől: a mérnök-tudományoknak saját létező elvei vannak, és egy dugattyú nem határozható meg, nem hozható létre kizárólag a fizika és a kémia elvei alapján, vagyis nem anyagi létező. Ez azt jelenti, hogy a megtévesztő nyelvhasználattal ellentétben a materialista felfogásban valójában nincs dugattyú, vagyis a dugattyú nem kontrollálja az alacsonyabb szintű folyamatokat, a dugattyú kifejezés pusztán egy komplex anyagi rendszerre utal, amely éppen úgy gyakorol hatást a környezetében végbemenő anyagi folyamatokra, mint pl. a szél az utcán heverő őszi levelekre.

A lefelé okozás a materialista felfogásban azért vezet a fizikai világ kauzális zártságának a megsértéséhez, mert a materialista felfogásban – a materialisták ontológiai meggyőződésének megfelelően – minden magasabb szintű tevékenység (cselekvés, kontrollálás) következménye *mechanikus*, vagyis fizikai-kémiai módon értelmeződik. A magasabb szintű emergens létezők azonban éppen azért emergens és nem anyagi létezők, mert ontológiai értelemben különböznek tőlük, vagyis a *saját*, és nem az anyagi világ természetének megfelelően tevékenykednek. Ennek megfelelően az alacsonyabb szintű, anyagi létezők sem úgy, vagyis mechanikusan hatnak a magasabb szintű emergens létezőkre, mint más anyagi létezőkre, hanem mindössze meghatározzák azokat az anyagi *feltételeket*, amelyekben belül egy emergens struktúra a saját elveinek megfelelően létre tud jönni, és képes cselekedni. Senki sem tud levegőből vagy vízből dugattyút készíteni, a jó dugattyú előfeltétele a vas vagy az alumínium, ugyanakkor nem is a vas és az alumínium fizikai és kémiai tulajdonságai, illetve a fizika és a kémia törvényei határozzák meg, hogyan kell és lehet létrehozni egy jól működő dugattyút.

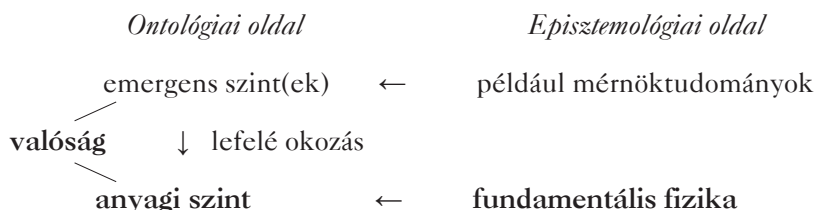
A fizikai világ kauzális zártságának az elvével azonban ennél sokkal komolyabb probléma is van (mármint azon túl, hogy nem sérül). A fizikai világ kauzális zártsága ugyanis nem tény, ahogy azt a materialisták kezelik, hanem csak egy materialista *elv*. A materialisták az alapján kezelik tényként, vagy legalábbis igen jól megalapozott empirikus hipotézisként (amelyet komolyan szerintük nem lehet kétségbe vonni), hogy a tankönyvszerű fizikai jelenségek viselkedése, például a biliárdgolyók viselkedése a biliárdasztalon, tökéletesen leírható a mechanika törvényeivel, vagyis semmilyen külső vagy magasabb szintű esemény nem zavarja meg a biliárdgolyók determinisztikus/mechanikus viselkedését. Ez utóbbi valóban tény. És a materialisták (természetesen most is saját, materialista meggyőződésüknek megfelelően) ezt a tényt terjesztik ki a világ

összes jelenségére, elvégre azoknak is pontosan ugyanolyan kizárólagos anyagi természetük van, mint bármi másnak. Attól a ténytől pedig, hogy például az én viselkedésem, hogy mikor melyik billentyűt fogom lenyomni, már nem írható le ugyanilyen redukcionista/mechanikus módon, egyszerűen eltekintenek. Ahogy attól a ténytől is, hogy a létezők túlnyomó többsége, például a dugattyúk és a vízimalmok, ugyanígy nem írhatóak le redukcionista/mechanikus módon. Így lesz a materialista meggyőződésnek megfelelően egy elvből számtalan ellentmondó tény ellenére komolyan nem megkérdőjelezhető empirikus hipotézis.

Most természetesen még föl lehetne érveként hozni az álláspontom mellett olyan dolgokat is, mint hogy például a kvantummechanika uralkodó indeterminisztikus felfogása vagy a jól ismert kvantumjelenségek tucatjai, amelyekből az előző fejezetben már említettem néhányat, alátámasztják-e egyáltalán a materializmus azon állítását, hogy létezik a fizikai világ kauzális zártsága – ám az érvelésemet ebben a fejezetben most filozófiai irányban szeretném kifuttatni.

Az én állításom tehát az, hogy a fizikai világ kauzális zártságának az elve egyszerűen a világ materialista értelmezésének eleme. Egy emergentista értelmezésben a fizikai, pontosabban anyagi világ kauzális zártsága egyszerűen nem létezik, a világ ugyanis nem anyagi természetű. Az anyag mindössze a valóság egy sajátos aspektusa, tehát nem alkothat kauzálisan zárt világot. Ahhoz, hogy a fizikai világ kauzális zártságát elfogadjuk, eleve materialista álláspontra kell helyezkednünk.

A fizikai világ kauzális zártságának az elvével valójában az az igazi probléma, hogy – a materialista interpretációnak megfelelően – két teljesen eltérő fogalom keveredik benne össze. Méghozzá egy *ontológiai* és egy *episztemológiai* fogalom. Ezt leplezi az a megfogalmazás is, hogy nem az anyagi világ, hanem a fizikai világ kauzális zártságáról beszélnek, mintha a világ, vagyis az ontológiai értelemben vett valóság – valamilyen értelemben talán tényleg létező – kauzális zártsága és a fizika mint aktuális emberi episztemológiai eszköztár szigorú kauzális zártságának az elve ugyanaz lenne. Pedig azt feltételezni, hogy a valóság kauzálisan zárt – helyesebb, emergentista megfogalmazásban egy meghatározott, koherens egészet képez –, és egy olyan fizikát kialakítani, amely szigorúan zárt mechanikus ok-oksági folyamatokat feltételez, két teljesen különböző dolog. Itt persze megint a fizikalizmus fogalmának hihetetlen lazaságát érhetjük tetten, ahol a jövőbeli fizika természetesen minden kétséget kizáróan meg fogja őrizni a kauzális zártság newtoni alapokon álló mechanikus formáját, mint ahogy azt „persze” a kvantummechanika esetében is „láthatjuk”.



Amennyiben valaki materialista meggyőződésének megfelelően azonosítja a fizika zárt, mechanikus rendszerét magának a valóságnak a koherens rendszerével, és ez az egész világ a számára (félkövér betűk), akkor értelemszerűen azt találja majd, hogy az emergens szintek (sima betűk), ha léteznének, megsértenék ezt a kauzális zárttságot. Ennek az az egyszerű oka, hogy az emergencia logikájának megfelelően az emergens szintek az anyagi szintre épülnek rá, vagyis ha léteznének, és ennek megfelelően különböző tevékenységeket hajtanának végre (Alexander diktuma), szükségszerűen meg is sértenék ezt a kauzális zárttságot. A materialista érvelés szerint éppen ezért nem is létezhetnek. Ám az aktuális fizika zárt mechanikus rendszeréből (már ha persze a fizikánk tényleg ilyen), vagyis egy episztemológiai eszköztár egy karakteres jellegzetességéből arra következtetni, hogy az emergentizmus nem lehet igaz, egyszerűen kategóriahiba.

A materialista érvelés valójában a következőképpen rekonstruálható: A materializmus igaz. A fizika kauzálisan zárt rendszer. A valóság tehát fizikai és kauzálisan zárt (a fizikai világ kauzális zártságának az elve). Ahhoz, hogy az emergens szintek létezzenek, kauzálisan hatékonyak kell lenniük (Alexander diktuma). Mivel az emergens szintek nem alkotnak teljesen független világot, hanem az anyagi szintre épülnek rá, ahhoz, hogy valóság és kauzálisan hatékonyak legyenek, hatást kell gyakorolniuk az anyagi szintre (lefelé okozás). Ez azonban megsértené a fizikai világ kauzális zárttságát. Emergens szintek tehát nem léteznek és nem is létezhetnek. A materializmus igaz. Röviden: a materializmus igaz, mert a materializmus igaz. Nos, ha igaza van Monterónak és Papineau-nak, és ez a materializmus legerősebb érve, akkor a materializmus (fizikalizmus) bizony igen gyenge lábakon áll.

VI. KONKLÚZIÓ

A materializmus azonban csak filozófiai és tudományos érvek tekintetében áll igen gyenge lábakon. Ezek az érvek pedig a legkevésbé sem konkluzívak. Ennek megfelelően nem fogok úgy tenni, mintha az általam elmondott érvek meg kellene hogy győzzenek egy meggyőződéses materialistát. Egy meggyőződéses materialista, ha egyáltalán eljutott idáig az írásomban, nemcsak azt fogja gondolni, hogy légből kapottak az érveim, de feltehetően azonnal szörnyen tudománytalannak is fog tekinteni. Nem vádló módon, de valójában én is azt igyekeztem megmutatni, hogy a materializmus egyáltalán nem tudományos tényekre építkezik, és azt is bevallom, hogy ma már semmilyen hatással nincsenek rám a materializmus filozófiai érvei. Ez az írás alapvetően nem is a meggyőződéses materialistáknak szól – bár szívből remélem, hogy lesznek kivételek, akik ráébrednek ennek a másfajta nézőpontnak a jelentésére –, hanem annak a másik 44%-nak, akik egyrészt nem tudják pontosan, hogy mit gondoljanak, másrészt hozzám hasonlóan már eleve negatívan viszonyulnak a materializmushoz: remé-

lem, hogy találnak benne fogódzkodót a materializmus nyomasztó tekintélyével szemben.

Már csak egyetlen kérdés maradt hátra: ha a materializmus (a fizikalizmus laza fogalmának álcája alatt) nem a filozófiai érvekből és a tudományos tényekből nyeri hatalmas tekintélyét és meggyőzőerejét, ami miatt a többség egyértelműen mellette áll, akkor honnan? Azt gondolom, hogy a kérdésre valójában mindannyian tudjuk a választ: a legalább a 18. századi francia felvilágosodásig visszatekintő társadalmi hagyományból. Máshogy megfogalmazva: a materializmus tudományon és filozófián belüli uralmára sokkal inkább *szociológiai*, mintsem filozófiai vagy tudományos a válasz. Én azonban, ahogy igyekeztem érvelni mellette, azt gondolom, hogy mind a 21. századi filozófia, mind a 21. századi tudomány sokat nyerne azzal, ha az uralkodó materialista megközelítés mellett más nézőpontok, más megközelítésmódok is szabadon teret kapnának.

IRODALOM

- Alexander, Samuel 1920. *Space, Time, and Deity*. London, MacMillan and Co.
- Bergson, Henri 1965. *Duration and Simultaneity*. Indianapolis – New York – Kansas City, The Bobbs-Merrill Company, INC.
- Broad, Charlie Dunbar 1925. *The Mind and its Place in Nature*. New York, Routledge.
- Jackson, Frank 1986. What Mary Didn't Know. *Journal of Philosophy*. 83/5. 291–295.
- Kim, Jaegwon 1998. *Mind in a Physical World: An Essay on the Mind-Body Problem and Mental Causation*. Cambridge/MA, MIT Press.
- Kim, Jaegwon 2002. Mental Causation and Consciousness: The Two Mind-Body Problem for the Physicalist. In Carl Gillett – Barry Loewer (szerk.) *Physicalism and Its Discontents*. Cambridge, Cambridge University Press. 271–283.
- Laughlin, Robert B. 2005. *A Different Universe: Reinventing Physics from the Bottom Down*. New York, Basic Books.
- Lewes, George Henry 1875. *Problems of Life and Mind*. Vol. 1–2. London, Kegan Paul – Trench, Turbner, & Co.
- McLaughlin, Brian P. 1992. The Rise and Fall of British Emergentism. In Ansgar Beckermann – Hans Flohr – Jaegwon Kim (szerk.) *Emergence or Reduction? Essays on the Prospects of Nonreductive Physicalism*. Berlin – New York, Walter de Gruyter. 49–93.
- Mill, John Stuart 1843. *System of Logic*. London, Longmans–Green–Reader–Dyer.
- Montero, Barbara Gail – Papineau, Davis 2016. Naturalism and Physicalism. In Kelly James Clark (szerk.) *The Blackwell Companion to Naturalism*. Malden/MA, Wiley–Blackwell. 182–195.
- Morgan, C. Lloyd 1923. *Emergent Evolution*. London, Williams and Norgate.
- Nagel, Thomas 2004. Milyen lehet denevérnek lenni? Ford. Sutyák Tibor. *Vulgo*. 5/2. 3–12.
- Newton, Isaac 2003. *Válogatott írások*. Szerk. Ropolyi László – Szegedi Péter. Ford. Fehér Márta és mások. Budapest, Typotex.
- Oppenheim, Paul – Putnam, Hilary 1958. Unity of Science as a Working Hypothesis. In H. Feigl *et al.* (szerk.) *Concepts, Theories, and the Mind-Body Problem*. Minneapolis, University of Minnesota Press. 3–36.
- Rueger, Alexander – McGivern, Paul 2010. Hierarchies and Levels of Reality. *Synthese*. 176/3. 379–397.
- Smolin, Lee 2014. *Az idő újjászületése*. Ford. Krauth Péter. Budapest, Akkord Kiadó.

Időérezet az eszmék levelén

A kanti antinómiák képtelen temporalitása és a monogram-érv

I. EGY SZERVES DILEMMA

Ha valaki értő nyilvánosság előtt hozakodik elő egy képtelennek tűnő nézettel – amilyen az is, hogy *Kant antinómiatana időbölcseleti projekt* volna –, jó, ha számol vele, hogy ez veszélyes üzem. Az effélék hirdetőit hamar utoléri a futóbolondoknak járó megmosolygás és nyomában a gyors szakmai-szellemi leszázalékolás. Bár Kant maga vélte úgy, hogy egy elmélet biztos próbája, ha kibírja, hogy kinevetik, a tudatlanság vádját azért mégsem akarnám fejemre vonni. Ezért jobb, ha mindjárt írásom alcímén kezdem. Azon, hogy Kant kozmológiai eszméit miért is *képtelenség* hírbe hozni a temporalitással.

Kant szerint minden eszmének a *feltétlennel* van dolga, a feltétlen totalitással. Így róluk, ellentétben a tapasztalattal, nincs és nem is lehet érzéki szemléletünk. Következésképpen a *szemléletünk formái* sem vonatkozhatnak rájuk. Sem a tér, sem az idő. Márpedig, ha eszmékre nem vonatkozhat idő – ha az ész transzcendentális használatának nincs köze a *tempushoz* –, úgy az eszmék *temporalitását* vizsgálni is képtelenség. Tanulmányt írni róla még inkább az. Hacsak ennek írója nem találta mégis úgy, hogy a feltétlenre vonatkozó temporalitás valószínűsítésére Kantnál, dacára a képtelenség látszatának, éppenséggel tudna szolgálni egy jónak látszó érveléssel (argumentummal), és egy jónak tűnő példával (exemplummal).

Ha már írásom alcíméről szót ejtettem, jeleznem kell azt is, hogy annak címe – *Időérezet az eszmék levelén* – két fenomenológus gondolatát fogja együvé. Az egyik Merleau-Ponty. Ő írja: „Ahogyan az érezet belülről, a levél húsából kiemelkedve tartja a levelet, úgy hordozzák gondolataink a tapasztalat textúráját, stílusát” (Merleau-Ponty 2007. 137). A másik, amely Tengelyitől való, azt mondja ki, hogy ez a gondolatok, vagyis szükségképpen értelemek hordozta „érezet” *idői képződmény*. Idézem: „Ahányféleképpen képződhet értelem, annyiféleképpen szerveződhet idő” (Tengelyi 1998. 200).

A címben egybeoltott két gondolat a szervesség metaforájával él. Bennük azonban igen kemény filozófiai állítások elevenednek meg. Azért oltottam őket egymásba, mert egymásra vonatkoztatásuk már dilemmát exponál. Az egyik állítás azt mondja ki, hogy a *tapasztalataink levélzetét gondolati-értelmi érezet hordozza*

és táplálja. A másik ezt: *ahány módon sarjad értelem, annyi módon sarjad idő is*. Az egymásba oltásukból adódó következtetés azonban már két ágra hasad.

Az egyik következtetés így hangzik. (1) A gondolatok hordozta *tapasztalat-textúra*, mivel értelmek tartják és táplálják, *idői erezetű*. Ez az állítás nyilvánvalóan nem állna távol Kanttól, írásom hőjétől; elég, ha tapasztalat-kategóriáira és idői sémáira gondolunk. A másik ellenben így szól. (2) Mivel a gondolatok kétségkívül értelmek, és mivel az értelmek sarjadása egyszersmind – lásd Tengelyi állítását – időt is sarjaszt, ezért az idői gondolat-erezet nem csupán a tapasztalatok levelét hordozza-táplálja. Hanem: áthatja az egész fa rostrendszerét, gondolkodásunk egész ökoszisztémáját is. Más szóval, de maradva még a metaforikus nyelvnél, a tapasztalatokat hordozó gondolat-erezet a gondolkodásunk törzsébe, virágába, gyökereibe – hiteink, eszméink, reményeink eleven egészébe – áramoltatja vissza azt, ami a *tapasztalatok levélzetében szervesül*: az időt.

Ez utóbbi következtetést – hogy a tapasztalatok révén *időerzet hálózná be az eszmék textúráját* is – már képtelenségnek látszik összeegyeztetni Kant nézeteivel. Már mint annak a Kantnak a nézeteivel, aki *A tiszta ész kritikáját* éppen az időtannál vágta ketté. Kant ugyanis olyképp hasította kettőbe az első *Kritikáját*, hogy ott az analitika a tapasztalat *időbelisége okán* váljék el az eszmék *időbeliség-mentes* dialektikájától.

A filozófia történelmének megújuló kérdése, hogy a későbbi eszme-kertépítők szeme mire lesz figyelmes, *hogyan lát* a régiek finoman művelt, de mára immár elvadult ligeteiben. Nyilván sokról tudni azokban, amiket kipusztított az idő. De idővel a pusztán rendszerigény követelte kényszermetaszések hegei is kiütköznek egy filozófián. A jelen írás egy ilyen vágást: egy *idői elmetszést* vizsgál Kant gondolkodásában. Úgy vélem, az idő vizsgálatát Kantnál csak a metafizikai rendszert követelő tárgyalásmód rekesztette be az episztemikus ítéleteknél. Azért valószínűsíthető ez, mert, mint ezt remélhetően bizonyítani tudom, időmintázatnak ott is találni nyomát nála, ahol ilyennek a *saját rendszere szerint* nem volna szabad előfordulnia.

Állításom tehát az, hogy Kant – ellentétben manifeszt időtanával, mely szerint az idő nem más, mint szemléleti forma és folytonos mennyiség – időbölcseletében túlterjeszti az idői gondolkodás határát a tapasztalati tárgyak képzetein. Röviden: Kantnál a transzcendentális észhasználat is temporális mintát követ. Előbb ennek a *lehetőségét* kívánom demonstrálni nála, aztán *valóságos* példával élnék róla: az antinómiatannal.

Ennyit előljáróban, afféle előkerti foglalatosságként, melynek végeztével emlékeztetőül felidézem az imént említett, kétfelé hajló következtetés dilemmáját. *Csak tapasztalatként lehet-e idői egy gondolat? Vagy: egy gondolattal már előre is valami időt tapasztalunk?* Egy állítás mellett érvelve és egy dilemmára választ keresve vesszük hát utunkat most a régi, königsbergi kert felé. Habár balsejtlem azt mondatja velem, hogy ami felé tartunk, inkább ígér dzsungelt, mintsem arborétumot.

II. AZ IDŐ TRANSCENDENTÁLIS KITERJESZTÉSE

Kant temporális gondolkodásában az észnek a pusztá empirikuson túlmenő, transzcendentális használatú kiterjesztésén egy metafora-signum pecsétje is rajta van. Ez: a *monogram* fogalma. Előbb az ezzel a fogalommal fémjelezhető argumentum, a *monogram-érv* bemutatására teszek kísérletet.

Elöljáróban jelezném, hogy jelen írásban ‘temporálison’ az értendő, hogy ‘valóságosan idői’. Arról pedig, hogy az idő miként értendő „valóságosan” időinek, Kant ezt mondja: a „belső szemlélet valóságos formája” együtt és egyszerre jelent *időt és időmeghatározást* (TÉK 90 [A37 / B53–54]). Nyilván arra sem kell bővebben kitérnem, hogy Kant idői gondolkodása a sémákon keresztül juttat döntő szerepet a temporalitásnak a tapasztalat tanában, vagyis az analitikában; ezt Heidegger a *Kant és a metafizika problémája* című könyvében egyértelműen demonstrálta csaknem száz évvel ez előtt. A monogram-érv annyiban megy ezen túl, hogy bizonyítani kívánja: Kantnál *lehetséges az eszmékre és eszményekre*, azaz a dialektikára kiterjesztve is temporalitásról beszélni.

Korábbi könyvemben, az *Idő és szinkretizmus*ban már írtam arról, hogy Kant kísérletet tett a képi és a fogalmi összekapcsolására a sémákban munkáló *idői műveletek* exponálásával.¹ E különös kísérletnek volt sokatmondó jele Kant metaforahasználata a „monogram” szóval; lábjegyzetben felidézem itt is *A tiszta ész kritikájában* fellelhető locusokat.²

¹ Mint Ronald Judy megjegyzi, a „monogram” kifejezés Kantnál két értelemben áll: a *mono-grammé* – értsd: csak/egy vonal, például egy árnykép körvonala, kontúrja – és a *mono-grammus* (*mono-grammosz*) – értsd: csak/egy (kezdő)betű, iniciálé – értelmében (Judy 1991. 57). A sémákat alkotó műveletek valóban érthetők alakvonatkozású, *képi-figurális* és idővonatkozású, *temporális* eljárások gyanánt, mely utóbbiak a tapasztalati és a nem-tapasztalati fel-fogásmódoknak mintegy a műveleti „iniciálói”. Örömteli, hogy a kanti sémák képi-figurális vonatkozásának avatott szakértője van Ullmann Tamás személyében (lásd Ullmann 2010 és 2012). Úgy látom, hogy figurális-képi oldalról ő is azon az állásponton van, hogy a sémák jelentése (használata) szélesebb értelemre enged következtetni az episztemikus ítéletekben játszott szerepüknél. Magam is erre jutottam, csak *temporális* vonatkozásait vizsgálva.

² [1] „Értelmünknek a jelenségekre és pusztá formájukra vonatkoztatott sematizmusa az emberi lélek mélyén rejtőző művészet, melynek valódi fogásait aligha olvashatjuk ki a természetből: soha nem tárulnak fel a szemünk előtt. Csupán annyit mondhatunk, hogy a képmás a produktív képzelőerő empirikus tehetségének terméke, míg az érzéki fogalmaknak (mint térbeli figuráknak) a *sémája* a tiszta *a priori* képzelőtehetség terméke s mintegy monogramja, s csupán ennek révén és ennek nyomán válnak lehetségessé a képmások, melyek azonban a fogalomhoz még mindig csupán az általuk jelölt séma segítségével kapcsolódhatnak, és önmagukban nem teljesen felelhetnek meg neki. Míg valamely tiszta értelmi fogalom sémáját semmiféle képmássá nem lehet átalakítani, mert e séma nem egyéb ama tiszta szintézisnél, mely a fogalmakon egyáltalán mint fogalmakon nyugvó egység szabályai szerint jön létre.” (TÉK 178 [A 142 / B 11].) [2] „Így áll a dolog az ész ideáljával, mely mindig s óhatatlanul meghatározott szabályokon nyugszik, s szabály és ősképp gyanánt szolgál a cselekvés vagy az ítéletalkotás számára. Egészen más a helyzet a képzelőerő teremtményeivel, melyeket senki sem tud megmagyarázni magának, s melyekről senki nem képes értelmes fogalmat alkotni. Ezek olyanok, akár a *monogramok*, amik csupán egyedi, jóllehet nem valamilyen állítólagos szabály alapján meghatározott vonások, s inkább különféle tapasztalatok nyújtotta, lebegő

Kant az *Antropológia-reflexiókban* az írja, hogy az eszme „úgyszólván az ész monogramja”; és ezen „a képek elvet követő, módszertani rajzolata” értendő (Kant AA XV. 1923. [896] 391).³ A monogram-kísérlet Kantnál nemcsak azért volt különös, mert három gyökeresen eltérő minőséget kapcsolt össze: *időt, fogalmat és képet*.⁴ Hanem azért is, mert a „monogram” fogalom jelentésköre keresztül metszi a tapasztalati és a nem-tapasztalati, az episztemikus és a nem-episztemikus ítéletek választóvonalát. Ezzel pedig áthágja az analitika és a dialektika közti határt is.

Az *ítélőerő kritikája* egy helyütt szót ejt „a képzelőerő arra irányuló erőfeszítéséről, hogy a természetet az eszmék sémájaként [*Schema für die letztern* (i. e. *Ideen*, H. O.)] kezelje” (Kant 2003. 178). Ezek szerint a képzelőerő számára van olyan, hogy az „eszmék sémája”. Mi több, nemcsak a természet eszméjének van séma-vonatkozása nála, hanem a tudományának is. Kant ugyanis *A tiszta ész kritikája* Módszertani részében arról ír (mint imént lábjegyzetben felidéztem), hogy „a tudomány sémája az ideának megfelelően, tehát a priori módon kell tartalmazza az egész körvonalait [*monogramma*]” (TÉK 648 [B 861 / A 833]). Ezek szerint a „tudomány sémájával” szemben is értelmes követelmény, hogy eszme-adekvát legyen. Egy harmadik példa: Kant az ember „intelligibilis karakteréről” úgy nyilatkozik, hogy ennek „érzéki sémája” volna az ember „empirikus karaktere” (TÉK 454 [A 553 / B 581]). Az „érzéki séma” itt tehát úgy képzelendő el, mint ami kapcsolatot létesít egy intelligibilis és egy érzéki létező („karakter”) között. Ha viszont ez így van, s a séma valóban képes erre a kap-

rajzolatot alkotnak, semmint meghatározott képet; efféle rajzolatok motoszkalhatnak a festők és fiziognómusok fejében; ezeknek kell alkotásaik vagy akár ítéleteik közölhetetlen sziluettje gyanánt szolgálniuk. Az érzékiség ideáljainak nevezhetjük őket, ha nem is a szó valódi értelmében, mert a lehetséges empirikus szemléletek elérhetetlen mintáiként kell szolgálniuk, jóllehet nem nyújtanak megmagyarázható vagy ellenőrizhető szabályt.” (TÉK 466 [A 570 / B 598].) [3] „[...] a tudomány sémája az ideának megfelelően, tehát a priori módon kell tartalmazza az egész körvonalait [*monogramma*] és részekre tagolódását, és elvek alapján, biztosan meg kell különböztetnie ezt az egészet minden más egésztől.” (TÉK 648 [A 833 / B 861].) [Kis fordításán néhány ponton módosítottam – H. O.]

³ A kanti monogram-fogalomnak *A tiszta ész kritikáján* túli előfordulásaira a kiváló Kant-kutató, Horváth Zoltán hívta fel figyelmemet, amit külön köszönök neki.

⁴ A konklúzió felidézéséhez elég egy lábjegyzet: „Kant szerint a *térbeli* szemléletnek, a látvány érzetegyüttesének ikonikus egyszerűsítése a képmás. A sémák ezzel szemben nem egyszerűsítések, hanem a kategóriák *mint idői műveletek* szignumai. Ilyen értelemben a tér és az idő szakadékaról is beszélünk, amikor az érzékiség és a fogalom hiátusát említjük. A »séma-kép« heideggeri öszvérfogalma, mint említettem, nem tűnik jó megoldásnak. Az időség-mához (fogalomhoz) nem adható meg semmilyen képi (szemléletes) megfeleltetés, ismétlem Kant álláspontját. Azonban a monogram-fogalom minden kifejtetlensége ellenére világosan jelzi, hogy Kant az *ellenkező irányból* indulva mégiscsak megpróbálta áthidalni a szakadékot. Ez a túlpartról megkísérelt hídverés abban állt, hogy nem az időséma, nem a fogalom felől indult el, hanem épp a szemléletiség felől. »Első« (elvi) idő-szemléletek lehetőségét pendítette meg, amelyek műveleti értelemben véve más szemléletek »karvezetői« lehetnek. De ez, mint láttuk, futó ötletnek bizonyult, és a kidolgozás elmaradt; *Az ítélőerő kritikája* e tekintetben már csak *A tiszta ész kritikájából* megmaradt tisztázatlanság szikláját görgette tovább.” (Hévízi 2013. 523–524.)

csolatra, akkor ő maga nem összemérhetetlen az intelligibilitással, akkor a séma érvénye ki kell hogy terjedjen az eszmeire is.

Mondok egy negyedik példát is a sémafogalom érvényének kiterjesztésére. Kant *Disszertációja* ezt írja: a számunkra megjelenő mindenségnek olyképpen „formaelve” az idő és a tér, hogy „az emberi megismerésben minden érzékinek *sémájául*” szolgálnak (kiemelés tőlem, H. O.).⁵ Ezek szerint az idő (és tér is) egyenesen a fenomén-világ sémája. *A tiszta ész kritikája* pedig háromszor is figyelmeztet, hogy a mindenség eszméi a kategóriaosztályokat követik (TÉK 355, 356, 359 [B 436, 438, 442]). *A Prolegomena* még tovább megy; az 51. § kifejezetten arról ír ezeknél az eszméknél, hogy „mennyire nélkülözhetetlenek a kategóriák a tiszta ész rendszerében”, és a kategóriaosztályok jól ismert rombusz-mintázában mutatja be őket. Márpedig a kategóriáknak csak úgy vannak osztályaik, hogy velük léteznek azok *idősémái* is: idősor, időtartalom, időrend, időösszesség. Ezzel negyedszer is látótávolságon belülre kerül Kantnál két olyan, egymástól végtelenül messze esőnek beállított entitás, mint az *időtlen eszme* transzcendentális és az *idői séma* empirikus immanenciája.

Az efféle transzcendentális kiterjesztésre a sémafogalom használatán túl is van példa. *A tiszta ész kritikája* az „ész ideálja” mellett az „érzékiség ideáljai”-ról (*Ideale der Sinnlichkeit*) beszél.⁶ Kant korabeli följegyzése még egyértelműbben fogalmaz: „Vannak ideái az érzékiségnek, s a tiszta észnek is” (Kant 2003b. 841). Az érzékiség ideája és ideálja: egyaránt meghökkentő frázis. Éppúgy áthágják az átléphetetlennek mondott határt az érzéki és érzékfeletti, a tapasztalati és tapasztalaton túli közt, mint – hogy egy újabb példát mondjak – *Az erkölcsök metafizikája*, mikor a morál kulcsfogalmait az „erkölcsök esztétikájának” (*Ästhetik der Sitten*) hatálya alá rendeli (Kant 1991. 521 [A 48]). Méghozzá az esztétikait, vagyis magát az érzékit a leginkább transzcendentális erkölcsi minőségekhez társítva, mint amilyen a lelkiismeret és a tisztelet. Lezárásul még két példa *Az ítélőerő kritikájából*. Itt Kant kiemelten, címben foglaltan (20. §) használja a „közös érzék [*sensus communis*] eszméje”, illetve (59. §) az „esztétikai eszme” frázist. Mindkettő példa lehet az érzéki és az érzékin-túli sajátos konfúziójára.

Mit mutatnak ezek a példák? Kant úgy fogalmaz, hogy az ideálok még az ideáknál is „távolabb” esnek az „objektív realitástól”, azaz a lehetséges tapasztalattól (TÉK 464 [A 568 / B 596]), habár ezek távolsága sem csekély. Az etikum (a lelkiismeret, a tisztelet stb.) pedig, mint tudjuk, még ennél is távolabb van attól, ami érzéki. A felvonultatott példákon mégis azt látjuk, hogy Kant úgyszólván *keresztbe köti* az érzéki és az érzékin túli, a tapasztalati és a tapasztalatfeletti szálait. Ez további alapot ad arra, hogy a sémák temporalitását ne lokalizáljuk a tapaszt-

⁵ „A mindenségnek mint megjelenő tárgynak... feltétlenül első, maradéktalanul általános és az emberi megismerésben minden érzékinek sémájául és feltételül szolgáló formaelve kettő van, mégpedig az idő és a tér” (Kant 2003b. 538).

⁶ Az *Ideale der Sinnlichkeit*ot Kis az „érzéki jelenségek ideáljai”-ként fordítja: TÉK 466 (A 570 / B 598).

talati tárgyakra, az ész immanens használatára. Hanem: hogy azt terjesszük ki a transzcendentális használatra is, vagyis az eszmékre és az eszményekre is kiterjedően juttassunk érvényt neki.

Kérdés, ez a kiterjesztés hogyan értendő pontosan. Mi az, ami Kantnál az időt mint a szemlélet, a belső érzék formáját a sémák révén kifejezetten idői értelemben hozza vonatkozásba az ideákkal és az ideálokkal?

A sémák a „képzelőtehetség általános eljárása”-i; és képzeteket határoznak meg időfeltételek alapján (TÉK 177–178 [A 141–142 / B 180–181]), mondja Kant. Leszögezi azt is, hogy tapasztalati ítéletek *csak idői sémák révén* alkothatók: „kizárólag a tiszta értelmi fogalmak sémái adják amaz igazi és egyedülálló feltételeket, melyek lehetővé teszik, hogy e fogalmak tárgyakra vonatkozzanak, ennél fogva *jelentéssel* rendelkezzenek” (TÉK 181 [A 146 / B 185]). A sémák, szótalanul a legjobb definíciója róluk, olyan „szabályokon alapuló *a priori* időmeghatározások, melyek minden lehetséges tárgy vonatkozásában megadják – a kategóriák rendjében haladva – az *idősort*, az *idő tartalmát*, az *időbeli rendet* s végezetül az *idők összességét*” (TÉK 180 [A 145/B 184]). Csakhogy láttuk, hogy az érzékiség-eszme, az érzékiség-eszmény, az eszmeséma, a megjelenő világ sémaformálva stb. frázisok használata mást is jelez Kantnál. Azt, hogy az „eszme sémája” – legyen a természeté, tudományé, világé – kiterjed a tapasztalati tartományon túlra.⁷ A sémák tehát abban az értelemben is általános időképzéleti eljárások, hogy eljárási szabályaik, melyeket követnek, a nem időbeli, vagyis a nem tapasztalható dolgok regulatív felfogására is érvényesek.

De mi köze ehhez a „monogram” egyszerre kontúr és kézjegy jelentésű metaforájának?

III. A MONOGRAM-ÉRV

A *monogram* metaforájában a jelentésátvitelek *alkalmazási* közössége az idői műveletekre vonatkozó értelmi közösséget is jelzi Kantnál. Láthattuk *A tiszta ész kritikájából* idézett helyekből, hogy Kant a monogram-metafora alkalmazási körébe vonja egyrészt az episztemikus sémákat, másrészt az érzékiség eszményeit, harmadrészt a tudomány eszme-adekvát sémáját. Más szóval, azt adja tudtul ez a metaforahasználat, hogy ezek a műveletek kiterjednek a tapasztalati sémákra éppúgy, mint az érzékiség ideáljaira, illetve a természet és tudomány ideájára. A *monogram* fogalom hármasszerű használata – vagyis kiterjesztése a tapasztalatra, az eszmére és az eszményre – az időtani kitágítás jelképe, az episztemikus (empi-

⁷ Ilyen érvénykiterjesztésre más vonatkozásban is van példa Kantnál. A mennyiség, minőség, viszony és mód négyességének érvénye nem korlátozódik csak a tapasztalati ítéletek tartományára. Ezek ugyanis nemcsak *A tiszta ész kritikája* episztemikus analitika-fejezetében szerepelnek, hanem hozzátartoznak a dialektikai, morálfilozófiai és esztétikai kifejtésekhez is.

rikus használatú) idő-sémák transzcendentális használatú kitágításának önreferenciális *metaforája*.

Kant látszólag joggal vethetné ellene ennek a kiterjesztésnek, hogy ő a fogalmak ábrázolási tanában (hipotipózis, exhibitio, *Az ítélőerő kritikája* 59. §) az „intuitív” szemléletek két fajtájaként különíti el egymástól a *sémákat* és a *szimbólumokat*. Mondván: a sémáknál, azaz az értelmi fogalmak ábrázolásánál a szemlélet mindig érzéki tartalmakkal demonstrálódik, míg a szimbólumoknál, az ész fogalmainál nincs érzéki szemlélet, és e határvonás miatt a sémák idői érvénye nem terjedhet ki az utóbbiakra.

Csak hogy, hozható föl e lehetséges ellenvetéssel szemben, éppen Kant hagy nyitva a látszólag éles elválasztás ellenére egy kiskaput. Egy kiskaput, amely azonban elég nagy ahhoz, hogy az immanens használatra bevezetett sémák szél-tükben-hosszukban „átférjenek” rajta a transzcendentális használatához, vagyis az eszmékhez és az eszményekhez. Kant ezt írja ugyanis: a szimbólumnál „az ítélőerő eljárása [...] analóg a sematizálásban követett eljárással” (Kant 2003a. 269); így a szimbólumok, ha érzéki tartalmukban nem is, de „az eljárás szabálya szerint” éppenséggel közösek a sémákkal. Ezek szerint *Kant is elismer műveleti* („az eljárás szabálya szerint” való, analogikus) *kapcsolatot séma és szimbólum között*. A *Vallás*-tanulmányban egyenesen azt írja, hogy „az érzékitől az érzékfelettihez való felemelkedésben szükségképpen *sematizálunk*”; ezt néven is nevezi ugyanitt: az „*analógia sematizmusának*” hívja (Kant 1980. 190–191). Kantnál az érzéki (tapasztalati) használatú sémáknak tehát nagyon is létezik (analogikus) átjárása az érzéken túlíhoz.

Álláspontom épp ezt a műveleti analogicitást konkretizálja. Ha a kanti idő-sémáknál van *eljárás*, s ha ennek van *szabálya*, akkor, mivel a sémák az idő (tőle nem függetleníthető) meghatározási formái, ez nem lehet más, mint *temporális eljárás és temporális szabály*. Mert ha az „eljárási szabály” analógiát teremt tapasztalati séma és szimbolikus eszme közt, akkor analógiát teremt köztük a temporalitásban is. Lévéen tehát, hogy az analogicitás az *aránynak* az átvitelét jelenti, azt állítom, hogy a Kant által manifeszt módon csak az értelmi fogalmakra lokalizált, azaz immanens használatú sémák műveleti értelemben átviszik a maguk temporális arányait az ész fogalmait jelző szimbólumokra is. Továbbá azt állítom, hogy ez az arányátvitel és kiterjesztés tetten érhető a kozmológiai eszme-szimbólumokkal operáló antinómiatanban, amelyek meglepő módon épp a temporalitás műveleteiben juttatják érvényre a sémák „eljárási szabályát”. Ennek bizonyítékaival a jelen írás második részében állok elő.

Az alábbi monogram-érv tehát annak lehetőségét kívánja demonstrálni, hogy Kantnál a sémák időérvénye műveleti értelemben túlterjed az ész immanens használatán. Az érvben az *immanens* használat *A tiszta ész kritikája* szerint értenődő, vagyis megfelel a tapasztalás elveinek (TÉK B 352). A szemlélet teljes, avagy tág jelentése pedig megfelel *Az ítélőerő kritikája* 59. §-ában tárgyalt „intuitív szemléletnek”, amelynek van érzéki (sematikus, immanens), illetve van a se-

matizálással analóg (szimbolikus, nem-immanens) válfaja. Az egyes premisszák alatt álló, kifejtő hivatkozások az adott állítás világos értelmezését hivatottak elősegíteni.

A MONOGRAM-ÉRV

Premisszák

1. *A sémák immanens használata temporális.*

Érzékiség és így tapasztalás nincs időszemlélet nélkül. [A 31 | B 46]

Az idő valósága együtt jelent időt és időmeghatározást. [A 37 | B 54]

A séma „valamennyi képzetre” nézve időmeghatározó. [A 142 | B 181]

Tapasztalati ítéletek temporális sémák révén alkothatók. [A 146 | B 185]

2. *A sémák szerepe nem korlátozódik az immanens használatra.*

Az érzéki séma a megjelenő mindenségre érvényes formaelv. [Kant 2003b. 538]

A képzelőerő a „természet eszméjeként” érti a sémát. [Kant 2003a. 178]

A „tudomány sémája” valamely eszméhez illő lehet. [A 833 | B 861]

Az ember „intelligibilis karakterének” van érzéki sémája. [A 553 | B 581]

3. *Az ész immanens és nem-immanens használata nem összemérhetetlen.*

Az érzékiségnek is, mint az észnek, vannak ideáljai. [A 570 | B 598]

Az erkölcsöknek is, mint az érzékiségnek, van esztétikájuk. [Kant 1991. 521 (A 48)]

A négy kozmológiai eszme is, mint a tapasztalás, kategóriákat követ. [B 436, 438, 442]

Az „analógia sematizmusá” felemelkedik az érzékfelettihez. [Kant 1980. 190; Kant 2003a. 269]

4. *Az ész immanens és nem-immanens használatának van közös metaforája.*

A képzelőerő séma-teremtényei olyanok, mint a „monogramok”. [A 142 | B 181]

A képzelőerő ideál-teremtényei olyanok, mint a „monogramok”. [A 570 | B 598]

A tudomány eszme-sémája olyan, mint a „monogram”. [A 833 | B 861]

Az eszme „úgyszólván az ész monogramja” [AA XV. 896]

Konklúzió

A sémák nem-immanens használata is lehet temporális.

A monogram-érv egyértelműen eldönti az előjáróban felvetett dilemmát, amelynek vizsgálata érdekében a régi, königsbergi kert felé vettük utunkat; bár valószínűleg Kant rendszerfilozófiája ellenében dönti el. Azt mondja ki ugyanis, hogy a gondolatokkal már eleve valami időit tapasztalunk, és nem csak a tapasztalatainkat szövi be a gondolat-erezet hálózza idő. *Eszme-értelmeknél is sarjad idő, azokat is hordozza időerezet.*

Lehetséges hát, hogy az ész transzcendentális használata is temporális legyen. Az alább előadandókra hárul a feladat, hogy bemutassa, Kantnál miként példázza egy eszme valóságosan is ezt a lehetőséget.

IV. AZ ANTINÓMIÁK IDŐBÖLCSELETI ELŐRAJZOLATA

Kant időbölcseletének az episztemikus ítéleteken túli kitágításához mindenképp előt említtést tennék egy körülményről, amely az időmintázat eszmékre vonatkozó érvényének valóságos és érdemi bizonyítéka lehet. A „kozmosz” (világ vagy természet), vagyis egy kifejezetten transzcendentális fogalom körüli teória-összetűzések dilemmáját *A tiszta ész kritikájában* olyan antinómiák ábrázolják, melyekhez a mintaadó előrajzolatot, meglepő módon, bizonyos idői kontroverziák adták. Ez, ha bizonyítást nyer, nagyjából annyit jelent, hogy *a kanti kozmosz-dilemmákat eredetileg idő-dilemmák artikulálták.*

Az antinómiák szkeptikus ábrázolási módszerét és a Kanttól a tipográfiai megoldások szintjéig megkövetelt, teljes bizonyítási egyenrangúságát már többen visszavezették Sextus Empiricusra és talán legnagyobb hatású művére, *A pürrhónizmus alapvonalaira*. A Kant és a szkeptícizmus viszonyát kutató Michael Forster a Sextus-hatás kulminálását az 1760-as évek derekára, Kant „pürrhónikus krízise” idejére datálja.⁸ Van kutató, aki már magánál Sextusnál is „antinómiákat” emleget (Manzke 1992. 305). Az viszont tudtommal nem közismert, hogy az oppozíciókban láttatott kozmológiai eszmék kanti antinómia-mintázatának bölcseleti eredetije Sextus említett művének éppen *az időtani fejezetében* található.

Mint ismert, Kantnál a kozmosz-eszmékre vonatkozó négy antinómiát [1] a határoltság, [2] a részekre oszthatóság, [3] a saját okból kiinduló keletkezés, valamint [4] egy szükségszerű, mindig létező lény kérdésessége örvén felállított tézis és antitézis alkotja, a hozzájuk tartozó, egyenlő súlyú bizonyításokkal. És most nézzük Sextus művét. Ez a következőképpen szembeállítja a tézis és antitézis gyanánt, Kanthoz hasonlóan egyenértékű szembeállítással. Amennyiben van idő, írja Sextus, akkor az [1] „vagy határolt, vagy határolatlan”;

⁸Lásd Michael N. Forster könyvének (Forster 2008) 4. fejezetét, amely a „Kant pürrhónikus válsága” címet viseli. Ez a krízis Forster jogos meglátása szerint már az *Egy szellemlátó álmaiban* (1766) is kulcsszerepet játszik.

[2] „vagy felosztható részekre, vagy rész nélküli”; [3] „vagy önmagában keletkezik, vagy másban”; [4] „vagy keletkező és elmúló lesz, vagy keletkezetlen és elmúlhatatlan” (Sextus Empiricus 1998. 337). Minden további kommentár nélkül nyilvánvaló, hogy ez a négy sextusi *időoppozíció* hajszálpontosan lefedi Kant kozmosz-antinómiáinak a dilemmaszerkezetét.

A filozófiák „fogalmi elbeszélései” nem mások, mint értelemtulajdonítási narratívák. Ebben az értelemben igen meghökkentő ez a most említett narratív fejlemény. Mármost az, hogy Kant a maga legfőbb transzcendentális dilemmájának értelmező sémájára éppen Sextus Empiricus szkeptikus tónusban „elbeszélte” idői opozícióiban talált rá. Ez ugyanis azt jelenti, hogy Kant filozófiáján belül *magának az időnek a problematikája tör fel* a kozmológiai eszmék tárgyalásánál. Vagyis épp ott, ahol a legkevésbé várnánk.

Abban a filozófiai narratívában lettek Kantnál az időiség-dilemmák kódolva (mert idői értelmükben kifejtve persze nincsenek), ahonnan *kizárattak*, és pedig definitív módon, fogalmi erővel. Kizárattak, mondván, hogy egy eszme épp attól az, ami, mert nincs episztemikusan idői, tapasztalati realitása. Most ellenben azt kell látnunk Kantnál, hogy az *idő mintázat* jelenléte az eszmékre vonatkozó dilemmáinál annál vaskosabb realitás.

Kantnak csak egyetlen munkájában találkozunk név szerint Sextusszal, akinek művei, úgymond, „minden kételyt együtt vonultattak fel” (Kant 1983. 455 [A 37]). Pedig arra már az ismeretlen recenzens is felfigyelt, aki 1817-ben a londoni *The Monthly Review* appendixében szemlélte Julius Gottlieb Buhle nagy-szabású filozófiatörténetének (*Geschichte der neuen Philosophie seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaft*) utolsó két kötetét, hogy „Kant Sextus Empiricust tette meg a maga kalauzájának vagy modelljének”, már azzal is, hogy átvette tőle a *noumenon versus fenomenon* szembeállítást (Anonim 1817. 461).⁹ Arra viszont, hogy Kant miért hallgatta el Sextus Empiricus rá tett hatását, be kell vallanom, nem tudok más magyarázatot, mint amit maga Kant vetett papírra 1776–78 táján: „Senkit sem szerepeltettem azok közül, akiknek könyveiből valamit tanultam” (Kant 2003b. 824).

⁹A recenzens feltehetően a „szkeptikus eljárás mód kritériumára” gondol Sextus Empiricusnál, többek közt arra a megállapítására, hogy „talán senki sem fog kétségeket támasztani afelől, hogy a jelenség alapjául szolgáló dolog így vagy úgy, de megjelenik, az viszont, hogy vajon az olyan-e, amilyennek megjelenik, már kutatás tárgyát képezi” (Sextus Empiricus 1998. 177). Maga a Kant és Sextus közti párhuzam korántsem volt új gondolat. Már 1790-ben papírra vetette egy művelt, lipcsei autodidakta, Hausius azt a sommás (és mélyen igaztalan) ítéletet, hogy egész *A tiszta ész kritikája* csak egy „hosszabb kommentár” *A pürrhonizmus alapvonalaihoz* (Hausius 1790. 88). Mivel Kant *Az ítélőerő kritikája* 59. §-ában igen nagy súlyt fektet a „hipotipózisok” kérdésére és fajtáira, nem állom meg, hogy legalább lábjegyzetben ne emlékeztessenek arra is: Kant idején Sextus alapműve – például az 1718-as lipcsei kiadása a Gleditschnél – latinul volt forgalomban, ezzel a címmel: *Pyrrhoniarum Hypotyposeon*.

Valóban, az 1760-as évek közepén „pürrhónikus krízisbe”, a világ-antinómiák „sötét erdejébe” jutott Kantnak – ahonnan aztán majd jó másfél évtizedébe telt kivergődni, míg az „igaz utat” meglelve kiadhatta a maga *Filozófiai Színhjátékát*, az első *Kritikát* – igazából Sextus Empiricus volt a Vergiliusa, akinek idői oppozíciót, mint láttuk, Kant alkalmasnak találta, hogy mintázatként szolgáljanak a kozmológiai ideákról alkotott saját antinómiáihoz.

Kant ezek szerint idői aporia-mintázatra alapozta kozmológiai eszméinek antinómia-mintázatát, állapíthatjuk meg ama königsbergi kert mélyét járva.¹⁰ Ám ahhoz, hogy végre készek legyünk levonni mindebből az elsőre képtelennek tűnt konklúziót – hogy Kant világantinómiái temporális alapozásúak –, előbb még választ kell adnunk két kérdésre.

Az első kérdés így szól: *Mi közülük a sextusi időtanoknak a „világ” fogalmához?*

A második ez: *Jelen van-e az időség műveleti mintázata az antinómiákban?*

V. IDŐKÖN ÁT A VILÁG FELÉ

Fohászodjunk hát neki a válaszoknak. Megismétlem a két kérdést, kis átfogalmazással. Mi a magyarázata annak, hogy Kant *kozmológiai* antinómiái Sextusnál épp az *időtani* fejtegetésekből veszik dilemmaszerkezetük mintáját, és miért nem, mondjuk, a térről vagy az okságról szóló nézeteiből? Továbbá: vajon átveszik-e az idői sémák műveleti logikáját is az antinómiák, vagy pedig a ráépülésük a négy kategóriaosztályra csupán felszíni megfelelés?

Az első kérdésre, hogy Kant miért *idő*-oppozíciókban talált *világeszme*-antinómiákra, viszonylag könnyű a válasz. Azért talál rá bennük épp azokra, mert *A pürrhónizmus alapvonalai* időfejezete maga ér el hamar a *kozmosz* fogalmához. Már a harmadik mondatánál. „Az időnek ugyanis némelyek az egész mozgásának távolságát mondják (»egész« alatt a rendezett mindenséget értem), mások magát a rendezett mindenség mozgását” (Sextus Empiricus 1998. 337). Eszerint: az idő vagy a világegésznek, a kozmosznak a *mozgásteré*, vagy a világegésznek a *mozgása*.¹¹

¹⁰ Köszönettel tartozom tanulmányom anonim bírálójának, aki emlékeztet arra, hogy a kronologikus szempont nem hagyható figyelmen kívül Kantnál az eszmék és a temporalitás viszonya kérdésében, tekintettel arra, hogy az antinómiák egész problematikája a kritikai időszaknál, vagyis az 1780-as éveknél korábbi időrétegből sarjadt, így nem zárható ki, hogy az eszmék temporalitása, mely az antinómiáknál is tetten érhető, Kant prekritikai filozófiája felől érthető meg mint annak „maradványa”. Elindulni e fontos észrevétel nyitotta úton alapos történeti és filológiai vizsgálódást igényelne, amire jelen frás nem vállalkozik.

¹¹ A már említett, neves göttingeni Sextus-kutató és fordító, Johann Gottlieb Buhle ezt az oppozíciót Arisztotelész *Fizikájának* 4. könyvére vezeti vissza, ahol ez áll: „Egyesek azt mondják, hogy az idő a mindenség mozgása, mások pedig, hogy maga az éggömb” (218b). Ha Arisztotelésznel „éggömbön” a kozmosz *teljes mozgásterét* érthetjük, akkor Buhle a fenti szembeállítás teljes joggal azonosítja „a világegész mozgása” *versus* „a világegész maga”

Jól látható, hogy a sextusi időfejezetnek már ebben a legelső oppozíciójában is jelen van a transzcendentális értelemben *határolt térségű és idejű* kozmosz és a fenomenális értelemben *határtalan térségű és idejű* kozmosz oppozíciója. A kozmosz mozgásterének véges totalitását szembeállítani a végtelenül zajló-változó mozgásával, ez nem más, mint az első kanti antinómia előrajzolata. A sextusi időtani dilemma ezek szerint már eleve világdilemmaként hangolt. Következésképp *motivált filozófiai döntés* volt Kant részéről, hogy a sextusi időopozíciókat tegye meg a világ sémájává.

Most pedig következék a válasz a második kérdésre. Itt részletesebb kifejtés szükséges. Megítélésem szerint ugyanis az erre adandó válasz szolgál döntő bizonyítékként a világ és természet kanti eszméjének temporalitására. Az pedig, ami a bizonyítás súlyát hordozza, nem más, mint a sémák és az eszmék közti *motivikus és műveleti kapcsolatok hálója*.

Kant, mint korábban idéztem, többször hangsúlyozza, hogy az antinómiák kategóriákra épülnek. Tudjuk azt is, hogy minden kategória és azoknak mind a négy osztálya a sémákra és osztályaikra épül, melyek a maguk részéről viszont időműveleti elveknek felelnek meg. Ennek alapján a döntő kérdés úgy tehető fel, hogy amikor Kant a négy kozmológiai eszme „ráépülését” hangsúlyozza a kategóriákra, akkor vajon csak és kizárólag a *nem idői* négy kategóriaosztályra utal-e (mennyiség, minőség, viszony, mód) vagy pedig az ezeknek megfelelő és alapul szolgáló *idő* sémaosztályokra is (idősor, időtartalom, időrend, időösszesség).

Magam az utóbbi választ tartom helytállónak. Úgy vélem, hogy az antinómiák műveleti elve a sémaosztályokét követi, s így *időmintázatot* rajzol ki. Érveim a következők.

Újra felidézem a sémák négyes osztályát: idősor (*Zeitreihe*), időtartalom (*Zeithalt*), időrend (*Zeitordnung*), időösszesség (*Zeitbegriff*). Ezeket aktív származékalakjukban is meg lehet adni: az idő mint *sorjázás, betöltődés, rendezés és átfogás*. Ezek az elgondolás-alakzatok jobban mutatják, hogy az idői fundáltságú sémák nem mások, mint temporális műveletek. Ismétlem, a döntő kérdés az – Wittgenstein fordulatát parafrázálva („látásban visszhangzó gondolat”) –, hogy Kantnál a négy idői sémaosztály gondolata vajon műveleti értelemben „visszhangzik-e” a négy világeszme-antinómiában is vagy sem. A válaszon múlik, hogy Kant felfogásában, függetlenül szándékától, valóban szervesülni látjuk az időerezet mintázatát a tapasztalaton *túl* is, például a világeszmék levélzetén és textúrájában.

1. Az *idősor (Zeitreihe)* párhuzamos nyomait keresve az első antinómiával van a legkönnyebb dolgunk. Itt hamar feltűnik ennek világeszmei megfelelője: a „világsor” (*Weltreihe*) fogalma. Ez egy adott észlelethez tartozó feltételek sorát,

opozícióval, amely nagyjából lefedi Kantnál az első antinómia antitéziséét és téziséét. Lásd Buhle1801. 391.

vagyis „a világ jelenségeinek sorában [*in der Reihe der Welterscheinungen*] végzett regresszust” jelenti (TÉK 431 [A 519 / B 547]; 433 [A 521 / B 549]). A műveleti analógiát séma és antinómia között itt még a szóhasználat is érvényre juttatja.

2. A sémák második osztályánál az *időtartalom* (*Zeitinhalt*) a kvantum képzetére épül. A kvantum teszi kifejezetté, hogy egy érzettartalom betölt-e egy időszegmenst valamilyen fokban, vagy sem. Ha igen, ez az időkvantum-betöltődés az érzet által valaminek a realitását tanúsítja. Ha nem tölti be érzettartalom az adott időkvantumot, ott nincs realitás. Ha most az antinómiákra tekintünk, feltűnhet, hogy az oszthatóság kérdésében Kant szintén a kvantum fogalmával operál, és pedig kettős alakba. Ez: a *quantum continuum*, egy test térben elfoglalt helye, melynek térponthalmaza vég nélkül osztható, és a *quantum discretum*, mely „az adott egészen belül valamiképpen már elkülönült rész”, vagyis a „jelenségen belüli szubsztancia”, ahol is a „benne foglalt egységek sokasága meghatározottá válik” és ezáltal „az érzékelés állandó képe” lesz (TÉK 436–437 [A 525–527 / B 553–555]).¹² Jól látszik, hogy itt is az idősémák elve köszön vissza. Ahol a séma időkvantumát betölti egy érzet, ott a „betöltött idő” realitásra vall. Ahol az oszthatósági világeszme-antinómia *quantum discretum*át betölti egy „jelenségen belüli szubsztancia”, ott ez a tér és idő folytonosságában megszakított, elkülönült (*discret*) realitás-szegmens már oszthatatlan: atom. A műveleti analógia tehát itt is fennáll séma és eszme között.

3. A kategóriák harmadik osztályát, a viszonyokét reprezentáló idői séma neve az *időrend* (*Zeitordnung*). Ez a jelenségek önmagukhoz és egymáshoz viszonyított adódását képviseli. Sémáik rendje: fennállás, egymásra következés (kauzalitás), egyidejűség (kölesönviszony). Velük összevetve a harmadik antinómiát, amely a szabadság és a determinizmus elvét ütközteti, rögtön látni, hogy Kant e rend-fogalmak egyike, a *kauzalitás* kérdésén keresztül világítja meg a tézis és antitézis szembenállását. Az érzéki világ ok-okozati rendje az, hogy „az érzéki világon belül mindig a megelőző időben adott, empirikus feltételek határozzák meg” az okozatokat (TÉK 446 [A 541 / B 569]). Ezzel szemben, írja Kant, az ész támasztotta *kell* (*Sollen*) épp ezt a *rendet* fordítja fel. A *kell*-nél „az ész [...] nem követi a jelenségek körében megjelenő dolgok rendjét [*Ordnung der Dinge*], hanem teljességgel spontán módon teremt ideák szerint való, saját rendet [*eigene Ordnung*]

¹² Egy példa közelebből. „De mihelyt föltesszük valamiről, hogy az *quantum discretum*, a benne foglalt egységek sokasága meghatározottá válik, s ezért mindenkor egyenlő lesz valamilyen számmal” (B 555), vagyis a mennyiség sémájával. A második antinómiának ez az állítása tökéletes párhuzamban áll a sémában rögzített elképzeléssel: „a realitás sémája – mint olyasvalaminek a mennyisége, ami betölti az időt – nem egyéb e mennyiség egyforma, időbeli létrejövésénél” (B 183). Ez a mintázati izomorfia így szól röviden: a tapasztaltnál a realitás sémáját (a kvantumot) a *mennyiség* sémája teszi betöltötté az időben, a világeszménél viszont a jelenség-szubsztancia (a *quantum discretum*) válik meghatározottá az időben, és lesz így egy *mennyiséggel* egyenlővé.

nach Ideen]” (TÉK 451 [A 548 / B 576] – a fordításon változtattam, H. O.). Az időrend-séma és a harmadik antinómia közti, műveleti analógiát, amely tehát a kauzalitáson nyugszik, szintén kiemeli a fogalmi azonosság is, a *rend* fogalmáé.

4. A sémák negyedik osztályának fogalma az *időösszesség* (*Zeitbegriff*). Ennek is megvan az izomorf megfelelője a negyedik antinómiánál. Ez utóbbi az empirikus világról alkotható képzetek esetlegességét állítja szembe egy szükségszerű, intelligibilis lény feltételezésével. Nézzük előbb itt is a sémát. Kant szerint időfelfogásunk módja három sémában foghatja át a jelenségeket. Lehet róluk képzet *valamilyen* időben (lehetőség), *adott* időben (valóság), valamint a tárgy létezhet *minden* időben (szükségszerűség). Ez a három eset valójában csak két pólust képvisel. A szükségszerűség és valóság sémája *létre vonatkozó* időmeghatározás, míg a lehetőség sémája *képzetre vonatkozó* időmeghatározás.¹³ Az időösszesség-sémának ily módon csak két félgyűrűje van, hogy rögzítse a jelenségek időérvényét: a dologképzeté és a tárgylété. Egyik szorítópánt a lehetséges „dolgok képzetének” dimenziója; ez az empirikus világ esetlegesen, csak képzetként fennálló *jelenségeihez* tartozik. A másik pánt viszont létdimenzió, a valóságosan (aktuálisan) létező tárgyaké és a szükségszerűen létező *szubsztanciáké* (Kant ezeket hívja „minden időben létezőknek”),¹⁴ melyek az intelligibilis világhoz tartoznak. Kant tehát az *idő-sémánál* a „valóságos” vagy „minden időben” való létet, a szükségszerűségek szubsztancia-világát pontosan ugyanúgy szembeállítja az esetleges jelenségek képzeteivel, ahogy ezt a tézis–antitézis szembeállítást a negyedik *antinómiában* teszi. Az esetlegesség és a valóság/szükségszerűség közti oppozíció adja a negyedik antinómia alapját, ez pedig ugyanaz, mint ami a modalitás idői sémájának kettős pólusát is alkotja.

Ez volt hát az *argumentum* (monogram-érv) és az *exemplum* (az antinómia-példa) Kantnál az időmintázat *lehetséges*, illetve *tényleges* kiterjesztésére a tapasztalaton túlra. Mint ez utóbbinál látható volt, az idői sémaosztályokban munkáló „eljárási szabály” rendre visszaköszön a nekik megfelelő antinómiákban. Az antinómia-példában jól kimutatható temporális mintázat immár feljogosít bennünket, hogy a monogram-érv konklúzióját erősebb állításként rögzítsük. *Kantnál a sémák nem-immanens használata is temporális.*

¹³ Kantnál a lehetőség sémája a dolog képzetéhez kötött: „valamely dolog képzetének [*Vorstellung eines Dinges*] meghatározása valamilyen időben”. A valóságé és a szükségszerűségé ellenben a tárgy létezéséhez kapcsolódik, hiszen a „valóság [*Wirklichkeit*] sémája: a létezés [*Dasein*] valamely meghatározott időben; [a] szükségszerűség sémája: valamely tárgy létezése [*Dasein eines Gegenstandes*] minden időben”. (TÉK 180 [A 145 / B 184].)

¹⁴ TÉK 212 (A 185 / B 229).

IRODALOM

- Anonim 1817. Buhle's History of Modern Philosophy. In George Edward Griffiths (szerk.) *Appendix to the Eighty-Third Volume of The Monthly Review*. London, A. Strahan.
- Buhle, Johann Gottlieb 1801. Anmerkungen zum *Entwürfe des Pyrrhonismus*. In *Sextus Empiricus oder der Skepticismus der Griechen*. Aus dem Griechischen, mit Anmerkungen und Abhandlungen von Johann Gottlieb Buhle. Lemgo, Meyersche Buchhandlung.
- Forster, Michael N. 2008. *Kant and the Skepticism*. Princeton, Princeton University Press.
- Judy, Ronald 1991. Kant and the Negro. *Surfaces*. 1/8. <http://philosophy.eserver.org/judy-kant.pdf>
- Hausius, Karl Gottlob (anonim kiadás) 1790. *Ueber Raum und Zeit. Ein Versuch in Beziehung auf die Kant'sche Theorie*. Dresden–Leipzig, Breitkopf.
- Hévízi Ottó 2013. *Idő és szinkretizmus*. Budapest, Kalligram.
- Kant, Immanuel 1923. Reflexionen zur Anthropologie. In *Akademie-Ausgabe von Immanuel Kants Gesammelten Werken*. XV. Abt. 3. Handschriftlicher Nachlass. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>
- Kant, Immanuel 1980. Vallás a puszta ész határain belül. In uő: *Vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 1983. Logik. In *Immanuel Kant Werke in zehn Bänden*. 5. Bd. *Schriften zur Methaphysik und Logik*. Hrsg. Wilhelm Weischedel. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, Immanuel 1991. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 2003a. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris–Gond–Cura Alapítvány.
- Kant, Immanuel 2003b. *Prekritikai írások*. Szerk. Ábrahám Zoltán. Ford. Mesterházi Miklós et al. Budapest, Osiris.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Manzke, Karl Heinrich 1992. *Ewigkeit und Zeitlichkeit. Aspekte für eine theologische Deutung der Zeit*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Merleau-Ponty, Maurice 2007. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik – Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan.
- Sextus Empiricus 1998. A pürrhonizmus alapvonalai. Ford. Lautner Péter. In Kendeffy Gábor (szerk.) *Antik szkepticizmus*. Budapest, Atlantisz.
- Tengelyi László 1998. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantisz.
- Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L'Harmattan.
- Ullmann Tamás 2012. *Az értelem dimenziói*. Budapest, L'Harmattan.

Képzelőerő és fantázia Kantnál

A tapasztalati megismerés és a kritikailag hiteltelen értelemképződések viszonyáról

I.

Ha Kant antropológiai írásait a kritikai főmű mellé helyezzük, egyvalamit biztosan kijelenthetünk, mielőtt még magunkra vennénk e kontextusalkotás igazolásának terhét: azt, hogy a tapasztalati megismerés szigorúan teleologikus szerkezete¹ – ahogyan az érzékiség és az értelem illeszkedését modelláló dedukcióváltozatokban látjuk – csupán *egy* kiemelt struktúra a különféle értelem-szerveződések között: az egyetlen objektív érvényű struktúra,² amely éppen ennek köszönheti kitüntettségét. Ez nyilvánvaló is, hiszen a kritikai program célja éppen az, hogy az „igazi tapasztalat” „mértani bizonyossággal” kijelölhető tartományát elhatárolja „az árnyak birodalmától” (A 127 [687], Prol 87, PÍ 447), s minden „szabálytalan” értelemképződést az utóbbiba számúzzön. Így az „árnyak birodalma” természetesen kiesik a kritikák látóköréből, s csak az antropológiai munkákban nyerhet figyelmet. Ebből pedig logikusan következik, hogy ha az életmű e két rétegét párhuzamosan olvassuk, akkor átfogó képet kaphatunk arról, hogy Kant szerint általában miféle értelemesemények alkotják az elme életét.

Mégis: az átfogó képet keresve komoly nehézségekbe ütközünk. Már a *TÉK A-* és *B-dedukciója* is összezavarhatja az elemzőt: Kant olykor ugyan említést tesz az empirikus tudat szubjektív egységéről (A 122–123 [684–685], B 133–134 [145–146], B 139–140 [149–150], B 142 [151] stb.), amely az objektív tudategység ellenfogalmaként az asszociatív képzettársítások, a prekonceptuális észleletek és a *Prolegomená*ból ismert észleleti ítéletek műveleti terére utal,³ ám az a benyomásunk támadhat, hogy e szubjektív egység csupán átmeneti mozzanat

¹ A megismerés teleologikus struktúrájára utalva előrebocsátom, hogy a dedukciók értelmezésében alapvetően Beatrice Longuenesse (Longuenesse 1998), illetve Henry E. Allison elemzéseire támaszkodom (Allison 2015, mely a szerző számos korábbi munkájából merít; ezekre a párhuzamos szöveghelyekre nem hivatkozom külön).

² Az alábbiakban az „objektív érvényesség” és az „objektív realitás” kifejezéseket „stilisztikai variánsoknak”, tehát azonos jelentésűnek tekintem, lásd Howell 1992. 363, 11. jegyzet.

³ A B-dedukcióban (18. §) előkerülő szubjektív (illetve empirikus) tudategységet Longuenesse az észleleti ítéletek szerveződési szintjével azonosítja (Longuenesse 1998. 184–185); de úgy gondolom, következetesebb azt állítani, hogy egyáltalán minden ismeretünk és

lehet, avagy inkább elvi lehetőség. Rendkívül szorosra húzza ugyanis az appercepció szintetikus egysége és az objektív realitással bíró tárgy tudat közötti kapcsolatot,⁴ úgyhogy mindkét dedukcióban elkerülhetetlennek tűnik, hogy bármit észlelünk, azt fogalmilag is rögzítsük, s mintha nem is észlelhetnénk mást, csakis külső tárgyakat. Nem meglepő tehát, hogy egy mára klasszikussá vált, 1929-es tanulmány provokatív megjegyzése óta⁵ az interpretációknak szinte kötelezően meg kell birkóznuk a kérdéssel: vajon a dedukciókban kirajzolódó tapasztalatelmelet⁶ alapján számot lehet-e adni egyáltalán az ún. szubjektív képzetekről, ide értve az álmokat, a hallucinációkat és a fantáziajelenségeket.⁷

Különös kontrasztot képeznek ezzel az antropológiai vizsgálódások, amelyekben Kant szívesen és hosszan időzik önkéntelen fantáziáink, e nyughatatlan „kimérák”, valamint a legkülönbélebb káprázatok, illúziók, igézetek, víziók, sugallatok, sejtelmek, érzékfölötti belátások és hasonló fenomének között. Azt mondhatnánk: míg a dedukciók elemzői számára a szubjektív tudategység önálló értelemszerveződési szintjének feltárása jelenti az igazi nehézséget, addig az antropológiai tanulmányok olvasóinak inkább azon kell eltűnődniük, hogy a szubjektív képzetek állandóan áramló folyamában hogyan születhetnek egyáltalán objektíve reális tapasztalati ismeretek.

Ha a kérdést félresöpörjük azzal, hogy ezek a jelenségek megismerőerőink patológiás működésmódjainak produktumai, az „egészséges elmében” pedig nem zajlanak „abnormális” értelemképződések,⁸ akkor éppen úgy járunk el, ahogyan a kritikai Kant várja tőlünk (mint látni fogjuk), de valójában nagyon keveset mondunk. A kritikai nyomástól mentes, periférikusnak számító szövegek ennél mélyebbre mennek: a szubjektív képzetek voltaképpeni forrásához, belső fantáziaéletünkhöz. Az alábbiakban erre fogok koncentrálni.

Először fölvázolom az objektív érvényű tapasztalati megismerés folyamatát, ahogyan ez az *egymást kiegészítő* dedukció-változatokban körvonalazódik,⁹ s amelyre az értelemszerveződés diszkurzív rendjeként vagy paradigmájaként hi-

megjelenítésünk, amelytől Kant elvitatja „az igazi tapasztalat” metafizikai jogcímét, a tudat szubjektív egysége alá tartozik.

⁴ A legproblemátikusabb szakasz a B 137 (148): „Következésképpen csakis a tudat egysége teszi, hogy a képzetek tárgyra vonatkoznak, más szóval hogy objektív érvényesség illeti meg őket, tehát hogy ismeretökké válnak”. Ha Allison módján nem differenciáljuk az objektum-fogalmat (Allison 2015. 353), óhatatlanul Guyer következtetésére jutunk: Kant azonosítja az appercepció egységét az objektíve érvényes tárgy tudattal (Guyer 1987. 117–118).

⁵ „Did the sage of Königsberg have no dreams?” Lewis 1975. 221.

⁶ Kirajzolódik még akkor is, ha „*A tiszta ész kritikájának* semmi köze az »ismeretelmélet-hez«”. Heidegger 2000. 38–39.

⁷ A problémát világosan ismerteti Thöle 1991. 64–69. C. I. Lewist egy ugyancsak klasszikussá vált tanulmányban L. W. Beck cáfolja (Beck 1978. 38–60). Nagyban támaszkodik erre Allison 2015. 352–355, 437–440.

⁸ Lásd pl. Kuno Fischer klasszikus Kant-monográfiájának érvelését (Fischer 1882. 239).

⁹ Az A- és B-dedukció komplementer olvasása természetesen hosszas igazolásra szorulna, erre azonban itt nem keríthetek sort; csupán megjegyzem, hogy e tekintetben is Longuenesse és Allison értelmezését tartom mérvadónak.

vatkozom. Majd megkísérlem a rendszeren belül maradva leírni azt a „magától” meginduló és lezajló, kontrollálatlan értelemképződést, amelyet Kant fantázia-működésnek nevez, ahogyan ez az *Antropológia* néhány szöveghelye, a hátrahagyott reflexiók és egyéb mozaikkockák alapján alátámasztható, s amelyben egy konkurens, a diszkurzív rendet „háborgató” ellenparadigmát látok. Amellett érvelek, hogy a fantáziaélet kritikai uralhatatlansága jelentős probléma Kant számára, amelyet csak a normalitás és az abnormalitás operatív fogalmainak argumentatív erejével tud kezelni (vagy félrekezelni), ennek következtében a belső érzék jelenségeit általában véve patologizálja. Ezért azt állítom, hogy a normalitás és abnormalitás kanti fogalmait nem pszichologizáló nézőpontból, hanem a mögöttük húzódó metafizikai érdekekre tekintettel érdemes megragadni. A dolgozatban végső soron egy olyan – a kanti szövegkorpuszban benne rejlő – tapasztalatelmélet alapjait szeretném lefektetni, amely az életmű kritikai és antropológiai rétegeinek összeolvasásával képes új megvilágításba helyezni a külső érzék és a belső érzék, e két nyilvánvalóan elválaszthatatlan szféra, valamint a tapasztalati megismerés és a kritikai szempontból hiteltelen értelemképződések kapcsolatát.

II.

Mindenekelőtt fontos tisztáznunk, hogy az 1770-es évektől kezdve Kant – Baumgarten *Metafizikája* nyomán,¹⁰ de annál sokkal következetesebben és a fogalmakat merőben átértelmezve – gondosan megkülönbözteti egymástól a fantáziát és az imaginációt. Utóbbi az érzékiség és az értelem „pólusai” között kötelességtudóan és fegyelmezetten mediáló képzelőerőként (mint *Einbildungskraft*, a baumgarteni *phantasia subacta* leszármazottja) lép az *A-dedukció* középpontjába (reproduktív, illetve produktív, transzcendentális funkciójában),¹¹ s jóllehet az eltérő érvelési stratégia miatt háttérbe szorul a *B*-ben, véleményem szerint mélt-

¹⁰ A *Metaphysica* 571. és 590–591. §-aiban előforduló fogalmi distinkció (*imaginatioes verae*, ill. *vana phantasmata[falsae chimaerae]*) biztosan szerepet játszik az *Einbildungskraft* és a *Phantasie* megkülönböztetésében, s hosszabb távon az előbbi föl-, illetve az utóbbi leértékelődésében, amint erre Huber is rámutat, ám bár épp Kant *Phantasie*-fogalmát hagyja ki a képből. Baumgarten 1757. 203, 212 (Baumgarten 2013. 214–215, 219); Huber 2004. 180, 185–188.

¹¹ A reproduktív és a produktív funkció egyaránt az *Einbildungskraft* funkciói, vagyis az *Einbildungskraft* és a *Phantasie* megkülönböztetésének semmi köze a reproduktív–produktív-distinkcióhoz (másfelől viszont vizsgálatra szorul, hogy a produktív funkció milyen szerepet játszik a fantáziaéletben). Ezért némiképp félrevezetőnek tartom, amikor pl. Longuenesse azt mérlegeli (Longuenesse 1998. 205–206), hogy a wolffi-baumgarteni *facultas fingendi* mennyiben szolgálhat a produktív képzelőerő előképül; a *facultas fingendi* ugyanis inkább Kant fantázia-fogalma felé mutat, a képzelőerő transzcendentális funkciójával nincs semmilyen rokonságban.

tóságából ott sem veszít (sokat).¹² Ezzel szemben az előbbi, a fantázia az érzéki benyomásoktól és az értelem teljesítményétől függetlenül fölmerülő és eltűnő képzetek önkéntelen, aggasztó játékanak jelentését veszi föl.¹³ Távrolról emlékeztethet a baumgarteni *phantasia effraenisre*, Kantnál azonban egy döntő hangsúlyeltolódásra lehetünk figyelmesek: mint említettem, a fantáziában nem azt találja sajátosnak és egyben fenyegetőnek, hogy reprezentációi hűtlenek a korábbi észleletekhez,¹⁴ hanem azt, hogy akaratlan, és ellenállhatatlanul „magával ragad”. Az ilyen értelemképződések élesen elütnek a tapasztalati megismerés rendjétől. Lássuk tehát először az utóbbit.

A *TÉK A-dedukció*jának egyik világos célkitűzése, hogy leírja a tapasztalat-szerveződés egymásra épülő szintjeit – „felülnézetből” is, illetve ami számomra most fontosabb: alulról fölfelé, az érzéki benyomások nyersanyagától egészen az appercepció transzcendentális egységéig. Igazán részletes képet persze csupán a két változat egybevetésével és a *Transzcendentális analitika* egészéből nyerhetünk – az alábbi gondolatmenet merít mindebből.

Csak a leglényegesebb pontokra szorítkozom. A megismerés két forrása, az érzékelés és az értelem szükségszerű kapcsolatát a képzelőerő biztosítja, amely a szemléleti sokféleséget a kategóriáknak megfelelően, a szükséges reflexiók fogalmak vezényletével végzett logikai műveletekre tekintettel, azaz szigorúan célirányosan szintetizálja, úgy, hogy az egybefogott képzet valamely empirikus fogalom alá rendelődjék egy objektív ítéletben, s így tárgytapasztalatot alkossunk. A hármas szintézis elmélete a következőképpen modellálja az eseményeket. A képzelőerő a rendezetlenül (de a jelenségek transzcendentális affinitása miatt azért mégsem kaotikusan) beáramló érzetadatokon támpontokat talál, s asszociatív módon mozgósítja az apprehenzió szintézisét szabályozó sémáját. A séma (pontosabban a sematizáló képzelőerő) maga is újabb asszociációkat ébreszt, amelyek a reprodukció szintézisében „bevonódnak” az apprehenzió folyamatába, s kulcsszerepet játszanak a benyomások kiegészítésében-preparálásában.¹⁵ A reprodukció szintézise tehát az aktuális észlelést hasonló múlt-

¹² Ti. a két kiadás komplementer jellegét hangsúlyozó olvasatokat – amilyen mindenkéltől Longuenesse-é – meggyőzőbbnek tartom azoknál, amelyek feloldhatatlan ellentmondásokra bukkannak, lásd Longuenesse 1998. 59–61, 205. A képzelőerő B-kiadásbeli leminősítésének tézisént számomra legszebben (persze Heideggeren túl) Papp 2010 képviseli.

¹³ Lásd a *Metaphysica* megfelelő paragrafusaihoz írt előadásvázlatokat (RzA, AA XV 121–145), ill. az Antr. vonatkozó szakaszait (28–29, 69, 88, 96).

¹⁴ Baumgarten számára ez a hűtlenség teszi a *phantasia effraenist*, lásd 571. §: „Phantasia si repraesentet totaliter eadem, quae sensi, imaginationes verae sunt [...], nec vana phantasmata seu imaginationes falsae [...]. Habitus vana phantasmata formandi est *phantasia effraenis, subacta* contra habitus vere imaginandi.” Baumgarten 1757. 203 (Baumgarten 2013. 214–215), kiemelések az eredetiben.

¹⁵ A kifejezést (némiképp megváltoztatva) Dieter Lohmartól kölcsönzöm („ergänzende Präparation”), lásd Lohmar 1998. 73.

béli észleletek „rétegeivel” telíti – ez az egyik funkciója.¹⁶ Mivel azonban az apprehenzió időben zajlik, pontosabban a szukcesszív sokféleség (mint az elme modifikációinak sora) a belső érzék formájának megfelelően, vagyis időben rendeződik el, a már strukturált részképzetek egymásutánjában is összefüggést kell teremteni, s ezt ugyancsak a reprodukció szintézise viszi végbe.¹⁷ A képzelőerő reprodukálja a megelőző „pillanatok” észleleti egységeit, összevonja őket az utóbbiakkal, s egyben tartja az „egészet”.

Mindez persze egy transzcendentális feltételrendszeren nyugszik. Az apprehenzió és reprodukció műveleteinek alapját a képzelőerő transzcendentális szintézise, ez a sokféleség *a priori* egybefoglalására irányuló egységfunkció képezi,¹⁸ amely a kategóriák révén kerül megbonthatatlan korrelációba a transzcendentális appercepcióval (A 118 [681], A 123 [685], A 119 [682]). E korreláció szerint a képzelőerő transzcendentális szintézise megköveteli az appercepció eredendő egységét, az appercepció eredendő egysége viszont csak a képzelőerő transzcendentális szintézisében jut érvényre.¹⁹ Csakis ennek a funkciónak a segítségével szülehetnek meg a tér és az idő tiszta alapképzetei. Mert bár az érzékiség az értelemtől független szféra, ám érzékelőképességünk számára csupán a benyomások „nyersanyaga” jelenik meg a szemlélet formáiban; a képzetek térben és időben artikulált érzéki egységei – és általuk magának a térnek és az időnek az artikulációja – már az apprehenzió szintézisének műve.²⁰ E szintézisnek pedig *a priori* kell végbemennie, máskülönben képzeteink nem illeszkednének egyetlen, egységes téridőbe;²¹ a képzelőerő e transzcendentális háttérteljesítménye nélkül semmi sem óvna meg például attól, hogy ha a zebránál körülnézünk balról jobbra és ismét balra, észlelésünk ne töredezzon az apprehenzió szukcesszív rendje szerint egyesíthetetlen dimenziók tömegére.

¹⁶ E tekintetben Wilfrid Sellars példája szemléletesebb a Kantéinál: ha egy ép almát látok, korábbi tapasztalataim alapján eleve úgy észlelem, mint amelynek a húsa fehér, s épp ezáltal is észlelem almának (Sellars 2007. 456; Ginsborg 2008. 72). Szemléletesebb, kivéve a sokat idézett vörös cinóbert, amellyel Kant szerintem ugyanerre a komplex észleleti élményre utal: ha a vörös szín láttán a „nehéz cinóberre” asszociálunk (A101 [671]), akkor a színélmény mintegy elmélyül a „benne érzett” cinóber súlyától, s épp ezáltal is észleljük vörösnek.

¹⁷ Ez utóbbi funkciót Kant helyenként nem reprodukív szintézisnek, hanem *comprehensio aestheticának* nevezi, lásd ÍK 164; RzM, AA XVIII 318: 5661. A két funkcióra Ullmann úgy utal, mint a reprodukció formai mozzanatára, illetve tartalmi teljesítményére (Ullmann 2010. 31).

¹⁸ „Ösforma”, „ősalakzat”, „összintézis”, „ősformálódás”, lásd Ullmann 2010. 44, 46.

¹⁹ Allison „reciprocitásról” beszél (Allison 2015. 134).

²⁰ A B 160–161 (164–165) lábjegyzetében szereplő distinkció szerint. A sokat vitatott szakasz legalaposabb és legmeggyőzőbb elemzése Onof–Schulting 2015.

²¹ Úgy gondolom, a „téridő” kifejezőmód használata megengedhető, minthogy a tér és az idő egyazon tudatban kölcsönösen meghatározzák egymást Kantnál – az *Opus postumum* szép megfogalmazása szerint: „Egy tér és egy idő van, és a térbeli és időbeli tapasztalat egysége, s az egyetlen tudatban e kettő kölcsönösen meghatározza egymást.” („Es ist ein Raum und Eine Zeit und Einheit der Erfahrung im Raum u. der Zeit, beyde in Einem Bewustseyn einander wechselseitig bestimmend.”) Op, AA XXII 99.

A sematizmus kezdettől a rekogníció szintézisét célzó, teleologikus jellege annak köszönhető, hogy az észlelés eleve a kategóriák irányítása alatt áll. Mindig valamilyen sokféleség konkrét érzetintenzitással jellemezhető egységeit észleljük: azaz extenzív és intenzív mennyiségeket (egy bizonyos színmélységű tárgyat; vagy Kanttól idegen példát hozva: egy illatélmény esetén egy bizonyos illatkonzentrációval terhes, lélegzetvételnyi levegőt), s ez a matematikai kategóriák műve, amelyek tehát az észlelés lehetőségfeltételei. De az éber, „normális” emberi észlelés éppennyire függ a dinamikai (vagy legalább a viszony-) kategóriáktól is, hiszen ezek kapcsolják össze az önmagukban szétszórt empirikus tudatok sokaságát egyetlen identikus tudattá.²² S mivel Kant a kategóriákat az ítéletalkotás logikai funkcióiként azonosítja (B 143 [152]), nem is lehet másképp, mint hogy a kategoriális szintézis háromlépcsős folyamatában a képzelőerő eleve, már az értelemszerveződés legalsó szintjén is a rekogníció szintézisét – az ítéletben kifejezett, objektíve reális tapasztalatot – készíti elő. Ettől még a fogalmi rögzítés mozzanata végül elmaradhat, de az így keletkezett szubjektív képzetek inkább a megszakított megismerés félbehagyott produktumainak tűnnek ebben a modellben,²³ mintsem egy önálló értelemképződési szint sajátos szerveződéseinek.

Kant ezt a teleologikus cselekvéssort olykor az érzéki nyersanyag feldolgozásának munkafolyamataként mutatja be: munkaként, amelynek készterméke a tapasztalat (Pl. A1 [54], B1 [51], Prol 85, Antr 45). Mégis félreértésnek tartom, amikor e műveleteket egy monoton mechanizmusnak ábrázolják, afféle „pszichológiai *Formgebungsmanufaktur*”-nak,²⁴ amely az érzetadatokat maradéktalanul egybekapcsoló szintézis gépies lüktetésében végérvényes ismereteket állít elő, amelyeket az ész a tapasztalat szisztematikus egységének regulatív elve alapján a természet zárt logikai rendszerébe sorol.²⁵ A munka metaforája nem vonhatja el a figyelmünket egy másikról: a művészetéről (ti. hogy a sematizmus „az emberi lélek mélyén rejtőző művészet”) (A 141 / B 180 [178]). A sematizáló képze-

²² Ezeknek a megállapításoknak – amelyeket itt nincs módom alátámasztani (lásd Wenzel 2005 és Allison 2015. 420–426) – szerintem nem mond ellent az A90–91 / B122–123 (137–8), ti. hogy „a szemléletben az értelem funkciói nélkül is kétségkívül adva lehetnek jelenségek”; ill. hogy „a szemléletnek egyáltalán nincs szüksége a gondolkodás funkcióira”. A kategóriákra nincs szükség a nem tudatosuló (de cselekvéseinket akár befolyásoló) érzékeléseink (a leibnizi mikropercepciók), továbbá az isteni (B 145 [154]) és állati észlelés esetében sem (az *apprehensio brutá*hoz lásd ÍK 29, ill. a gyakran említett Beloselsky-levelet: Briefwechsel, AA XI 345; részletesen Naragon 1990), de ezekkel itt nem kell foglalkoznom, hiszen a véges eszes lény észleléséről beszélek, ami a kanti terminológia szerint tudatos aktus (*Wahrnehmung*).

²³ Ezzel a megfogalmazással Papp Zoltánét parafrázeáltam, aki az esztétikai ízlésítélet kontextusában használ hasonló kifejezéseket (Papp 2010. 243).

²⁴ Cassirer XIII 222. A *Formgebungsmanufaktur* kifejezés a kritikai filozófiát több ízben bíráló Johann Georg Schlossertől származik (Schlosser 1795. 183. jegyzet).

²⁵ Ezzel Szabó Zsigmond (ill. Merleau-Ponty) Kant-kritikájának (tágabban a szintézis-moddellen gyakorolt kritikájuknak) csak egynéhány, sűrűn visszatérő motívumára utaltam (Szabó 2005a. 53–55, 58, 67–68, 71, 80, 108–111, 113–114).

lőerő nem egyenletes sebességgel lepergő, „kimerevített pillanatfelvételeket” közvetít az appercepció szintetikus egységének; úgy gondolom, a *Transzcendentális analitika* nem enged ilyesféle olvasatot.²⁶ Azt a bonyolult összefüggést, hogy az idő szintéziséért és betöltődéséért (*Erfüllung*) a matematikai kategóriák sémái felelnek (A 145 / B 184 [180]), s e kategóriák egyszersmind az észlelés feltételei, szerintem nem helytálló úgy interpretálni, hogy az észlelés az idő változhatatlan léptékéhez igazodik, illetve fordítva, hogy az észlelés szabályosan „adagolja” az időt.

Mert az, hogy *eleve* dologi egységeket észlelünk, azaz a matematikai kategóriákat és sémákat *már eleve* alkalmazzuk, még nem jelenti azt, hogy a téridő *máris* világosan tagolt. Ellenkezőleg, a *TÉK* olyan olvasatot támogat, miszerint a tér és az idő artikulációjának ritmusa rugalmasan alakul a szukcesszív apprehenzióban. Egy alacsony érzetintenzitással afficiáló vagy egy komplexebb benyomás-együttes szintézise során, ha a képzelőerő több rivális sémát is fölillant, a téridő tagolódása is megtorpan, majd amint a sikeres séma „megtapad”, a képzet téridőbeli artikulációja ismét „felfejlődik” a mindeközben figyelmünk peremére szorult egyéb benyomások szintézisének ritmusához. Egy példával szemléltetve: ha egy januári éjszakán megpillantunk egy járdán heverő, gúzsba kötött testet, valamit vagy valakit, a sematizmus bizonytalan lefutásai alatt nyilvánvalóan fellazul és homályos, lebegő lesz a téridő szintézise is, mindaddig, míg a megnyugtató rekognícióban („egy szemetes zsákba kötözött, kihajított karácsonyfa”) azután visszazökkenünk a figyelem háttérének, a folyamatosan és stabilan afficiáló épített környezet apprehenziójának ütemébe. A példa legfeljebb azért lehet érdekes, mert a *TÉK* nyelvén szólal meg. De számomra kétségtelennek tűnik, hogy megszólalhat; hogy már a *TÉK* alapján is kibonthatók a sematizmus fenomenálisan hiteles leírásai (pl. a „sémárohanás”),²⁷ feltéve, hogy a harmadik *Kritikában* kiemelt figyelmet élvező reflektáló ítélőerőt már a *Transzcendentális analitikában* is tetten érhetjük. Úgy vélem, igen. Nem tartom védhető álláspontnak, hogy Kant az objektív megismerés szempontjából csak a meghatározó ítélőerőnek tulajdonított jelentőséget.²⁸ Bár az első *Kritikának* a transzcendentális sematizmussal kapcsolatban vázolt ítélőerő-tana ilyen látszatot kelthet, ennek stratégiai okai vannak: itt ugyanaz a transzcendentális felülnézet dominál, amely a *B-dedukcióban* kizárólagossá vált. De nem így áll a dolog a *TÉK Amfibólia-fejezetében*, amely a komparáció–reflexió–absztrakció logikai műveleteinek szabályait rejtő reflexiós fogalmak tárgyalásával egyértelműen fényt vet a reflektáló ítélőerő megkerülhetetlen szerepére.²⁹

²⁶ Ellentétben azzal, amit a Merleau-Ponty Husserl- (és közvetve Kant-) kritikáját interpretáló Szabó Zsigmond állít (Szabó 2005a. 71).

²⁷ A kifejezést Szabó Zsigmondtól kölcsönöztem (Szabó 2005a. 34; Szabó 2005b).

²⁸ Szabó Zsigmond így látja (Szabó 2005a. 54–55, 108–109).

²⁹ A komparáció–reflexió–absztrakció műveleteinek a reflexiós fogalompárokkal való összefüggéséhez lásd Longuenesse 1998. 131–166.

Ha ezt szem elől vétjük, a tapasztalatszerveződés rendszeres egységének kanti elmélete is félreérthető lesz – röviden erre is kitérek. A természet szisztematikus egységének megteremtésén fáradozó ész regulatív eszméje valóban nem más, mint a jelenségek összességét magába záró, a fogalmak időtlen logikai boltozatával fedett, makulátlan rend. Ebből azonban biztosan nem következik az, hogy a megismerés egysége és konzisztenciája garantálva van, s hogy a fogalmilag rögzített tapasztalatok klasszifikációja „végérvényes, és nem függ a besorolás folyamatától” (Szabó 2005a. 55). Az efféle végérvényesség (Kant kifejezésével élve) az „ökör”, a „fajankó”, a *Pinsel* teljesítménye, aki nem képes többre „a puszta tanulásnál és utánzásnál”, aki leginkább egy idegen ész „gipszlenyomatának” benyomását kelti.³⁰ Az ököre – és még a legfőbb lényé *sem*, mert Istennek nincsenek tapasztalatai, és nincs szüksége a tapasztalatokat szisztematizáló észre sem: intuitív értelme teremtő erővel szemlél (pl. PM 236–238). A „tapasztalat” szó (minthogy diszkurzív tudásformára utal) önmagában is beláthatóvá teszi, hogy az érzéki világegység regulatív elvét követő ész – ha „alkotóképesség” tanújelét kívánja adni – ismereteinek folyamatos felülvizsgálatára kényszerül: már csupán azért is, mert a fogalmak *a priori* konstrukciója útján nyert matematikai bizonyosságok kivételével nincsenek kimerítő (*ausführlich*), tárgyakkal egybevágó képzeteink. „[Új] megfigyelések hatására [...] ezt-azt elejtünk a jegyek közül, ezt-azt pedig hozzájuk teszünk, s így fogalmunknak soha nem lesznek szilárd határai” – vallja Kant (A 728 / B 756 [576]). A felvilágosodás kanti programja a megismerés potenciális végtelenségét sokkal inkább a *cognitio historica* állandó problematizálásának és racionalizálásának folyamataként festi le, a mindig alakulóban lévő részrendszerek összeépülésének, visszabontásának és újrastrukturálásának mozgásként, semmint hogy a harmonikus, kumulatív jellegű tudásgyarapodás tiszta távlatait sejtetné benne.

III.

A fentiekben az értelemszerveződés diszkurzív rendjét körvonalaztam az értelemkeletkezés alsó szintjeitől a propozicionális tételezéssel egybekötött fogalmi besorolás záró mozzanataig. Egy merőben teleologikus struktúráról volt szó, ugyanakkor amellet is érveltem, hogy e struktúrának „az emberi lélek mélyén rejtőző művészet”, a sematizmus rugalmas eleveniséget kölcsönöz. Most annak igyekszem a nyomába eredni, hogy Kant szerint a fantáziaéletünkben hogyan szakadunk el az *Analitikában* megvilágított transzcendentális feltételrendszertől; hogy a diszkurzív paradigmában fegyelmezett spontaneitásukat bizonyító felsőbb fakultásaink milyen „karakterváltozáson” esnek át a fantáziaműködés során.

³⁰ Antr 35, 136; RzL, AA XVI 216: 2061; ÍK 224 (Papp fordításában „lapos fő”); A 836 / B 864 (650).

Ahogy előrebocsátottam, Kant a fantázia fogalmát a passzív, önkéntelen és gyakran kontrollálhatatlan értelemképződések számára tartja fenn, s kifejezetten megkülönbözteti a képzelőerőtől. Példaként néhány rövid bejegyzést idézek a kéziratos hagyatékából (tudatosan egészen különböző időpontokból):

A képzelőerő aktív. Játsszunk vele. Az asszociáció törvénye [irányítja]. A fantázia passzív. Játsszik velünk. Törvénye még ismeretlen [...].

A képzelőerő más erők – az elmésség, az értelem etc. etc. – szolgálólánya. [...] Alá van vetve az önkénynek. // A fantázia [megveti] az önkényünk uralmát, [...] elszabadul, és elszalad az emberrel.

[A] fantázia játékot űz a képzelőerővel, s részben produktív, részben reproduktív.

A fantázia rajong [...].³¹

Ezek magyarázatra szoruló, látszólag ellentmondásos állítások. Mit jelent a fantázia passzivitása, ha ugyanakkor fölénk kerekedik, és a játékszerévé válunk? S hogyan értsük a harmadikként idézett reflexiót, amely mintha két különböző fakultással számolna, mintha a képzelőerő megkettőződött és önmaga ellen fordult volna?

A válaszokat keresve először is a belső érzékről szóló kanti tanítást kell végiggondolnunk, hiszen nyilvánvaló, hogy a fantáziaműködés eloldódik a külső érzéki benyomásoktól, elfedi, sőt akár teljesen el is zárhatja azokat, és sajátlagos terepe a belső szemlélet lesz. A belső érzék (obskúrus és töredékes)³² kanti elméletét legalaposabban a racionális pszichológiával folytatott polémia, a pszichológiai paralogizmusok kontextusában lehetne rekonstruálni, de ezzel a kontextussal itt nem foglalkozhatom,³³ most csupán összefoglalom Kant fő tételeit, s eközben jórészt a *B-dedukció* második felének a belső észlelés „paradoxonát” taglaló bekezdéseire (B 152–159) összpontosítok.

Minden képzetünk a belső érzékhez tartozik, bármilyen forrásból származzon is; a jelenségek ugyanis az elme módosulásai, amelyek a belső érzék formájában, a kategóriák sémái – tehát a képzelőerő transzcendentális funkciója – által meghatározott időben strukturálódnak – szögezi le Kant (A 98–99 [669]; B 154

³¹ „Einbildungskraft ist activ. wir spielen mit ihr. Gesetz der association. Phantasie ist passiv. Sie spielt mit uns. Gesetz ist noch nicht bekannt [...]” RzA, AA XV 133: 338 (1776–78/1778–79). „Einbildungskraft ist die Dienerin der anderen Kräfte, des Witzes, des Verstandes etc etc. [...] Sie ist der Willkühr unterworfen. // Phantasie [verachtet] die Herrschaft unserer Willkühr [...] und sich [...] in Freyheit setzt und mit dem Menschen davon rennt.” RzA, AA XV 144: 370 (1785–88-ből). „[D]ie phantasie treibt mit der imagination ihr spiel und ist theils productiv, theils reproductiv.” RzA, AA XV 134: 340 (1780-as évek; a szöveggörnyezet alapján világos, hogy az *Imaginatio* itt az *Einbildungskraft* szinonimája). „Die Phantasie schwärmt [...]” RzA, AA XV 132: 334 (1772/1776–78).

³² Kemp Smith, Paton és Allison jelzői. A belső érzékhez lásd műveik vonatkozó fejezeteit: Kemp Smith 2003. 291–298; Paton 1936. 387–403; Allison 2004. 275–298.

³³ Ehhez mindenképp Ameriks 2000; összefoglalóan Kitcher 1990. 181–204; Allison 2004. 333–356.

[160]; A 142 / B 181 [178]). Ebből a (részint már a *Transzcendentális esztétikában* előrebocsátott) belátásból kiindulva elsősorban azt kívánja bizonyítani, hogy a belső észlelés útján szerzett ismereteink ugyanazon transzcendentális feltételeknek vannak alávetve, mint a külső érzékből nyert tárgytapasztalatok. Ahogyan a külső tárgyak afficiálják az érzékelőképességünket, úgy afficiálja az értelem is a képzelőerő transzcendentális szintézise révén a belső érzéket. Ahogyan a külső érzék passzívan fogadja a benyomások nyersanyagát, úgy a belső érzék is passzívan fogadja formája meghatározását. Ahogyan a külső szemléletben csak jelenségekkel van dolgunk, úgy a belső szemléletben is csupán úgy ismerhetjük meg önmagunkat, „ahogyan megjelenünk, nem úgy, ahogyan önmagunkban létezőnk” (B 68–69 [100]; B 152–154 [159–160]; Antr 41–42, 35. jegyzet). Kant ezzel világosan megkülönbözteti az appercepciót (a transzcendentális szubjektumot = X) és a belső érzéket (az elmemodifikációk áramlásának közegét, amely a belső észlelésben tárul elénk, magyarán az empirikus öntudatot), s előkészíti a talajt a racionális pszichológia paralogizmusainak feloldásához, tisztázva, hogy az elme önaffekciója nem kínál sajátlagos „belső anyagot”, nincs „saját sokfélesége”. Minden belső tapasztalat a külsőből vezethető le, s nincs betekintésünk önmagában való lelkünkbe, mivel nem rendelkezünk intellektuális szemlélettel.

Kant tehát a belső érzék transzcendentális idealitásának megalapozása érdekében a külső tárgy és a belső tárgy szimmetrikus viszonyát, sőt „összefonódásukat” hangsúlyozza (Szegeci 2007. 34), amennyiben a belső érzék jelenségeit szükségképp a külső érzék „közvetíti”. Az érvelésmód azonban bizonyos szempontból félrevezető. Azt sugallja ugyanis, hogy a belső észlelés nem egyéb, mint a külső észlelésre irányuló reflexió: az a mozzanat, hogy a figyelmünk fókusztváltásával képzeletünket újrakonceptualizáljuk. Előbb a kategoriális szintézisben egy objektumra vonatkoztattuk őket, most magát a képzeletünk szukcesszív rendjét tesszük figyelmünk (szubjektív érvényű) tárgyává (Allison 2004. 284, 290). Csakhogy ezzel Kant rendkívül szűkre szabja a belső érzéknek azt a játékterét, amely kritikai tekintetben egyáltalán említésre méltó: úgy látszik, a belső szemléletben semmi érdemleges nem történhet azon túl, hogy észlelési aktusainkkal ismerkedünk.³⁴ Másrészt ebből a nézőpontból kevésbé szembetűnő a külső és a belső érzék közötti *alapvető diszparitás*. Jelesül az, hogy csak a külső tárgyak afficiálnak úgy – ti. a transzcendentális affinitással magyarázott állandóságról és folytonosságról tanúskodva (mondhatnánk: az észlelési konstanciák kialakulását elősegítve) –, hogy a sematizáló képzelőerő újra és újra befuthatja az érzékiség és az értelem közötti útját, míg csak a benyomások vissza nem igazolják, hogy az apprehenzió (és a reprodukció) szintézise megfelelően zajlott. A külső objektumokat ugyanis maradandóan „fogva tartja” egymás mellett a tér

³⁴ Amint ezt Kemp Smith és Sellars is hangsúlyozza (Kemp Smith 2003. 293; Sellars 1970. 21).

szemléleti formája,³⁵ vagyis ismételten odafordulhatunk hozzájuk. Ám a belső érzék csak „egyetlen dimenzióban”, az időben jeleníti meg képzeiteit; a pusztá reflexióban széttagolt fenoméneket nem tudjuk elkülönítve vizsgálni, majd ismét összekapcsolni, nem alkalmazható rájuk a matematika, „s a megfigyelés már önmagában is megváltoztatja és torzítja a megfigyelt tárgy állapotát”.³⁶

Szigorúan véve *nincsenek* belső tapasztalataink: amihez az introspekciónban hozzáférünk, az nem tapasztalat, hiszen a kategóriák objektív realitása csak „a külső szemléletben mutatható ki” (B293 [257]). De ráadásul szó sincs róla, hogy a belső észlelés kimerülne az introspekciónban. Nyilvánvaló például, hogy azt az önkéntelen és fékezhetetlen, a felsőbb fakultásaink ellenőrzését lerázó és „magával ragadó” értelemképződést, amit Kant fantáziaműködésnek nevez, nem kísérik a figyelem aktusai, fantáziaéletünket nem az introspekció fényében éljük. Ebben az esetben az is kérdéses, beszélhetünk-e egyáltalán a kategóriák alkalmazásáról a belső érzékben.³⁷ Vajon a fantáziaszekvenciák képződését is a hármas szintézis modellje szerint kell elgondolnunk? Megragadható-e ez a folyamat valamilyen érzéki nyersanyag feldolgozásaként?

Nemmel kell felelnünk. A fantazmák nem valamiféle „belső érzéki nyersanyag” szintézise nyomán jönnek létre. Kant inkább a „képzetek raktárának” (is) tekintett imagináció képlékeny, bizonytalan, „kimérikusan” összevegyülő érzéki egységeinek tartja őket, amelyek „önmaguktól”, „automatikusan” reprodukálódnak és transzformálódnak:

A fantázia az önmagukat reprodukáló és transzformáló képzetek természetes, önkéntelen játéka.

[A fantázia] a képzetek automatikus mozgása, azaz játéka akaratlan.³⁸

³⁵ Az Antr. fogalmazásmódját parafrázeáltam: Antr 30 („nebeneinander und als bleibend festgehalten”).

³⁶ MAN, AA IV 471. Ezért is véli úgy Kant, hogy az empirikus pszichológia – vagy legalábbis a Baumgarten vagy Tetens által szorgalmazott „introspekcionizmus” – mindig is tudománytalan marad; erről Mischel 1967; Nayak–Sotnak 1995; Sturm 2006.

³⁷ A kérdést explicit módon Kant sohasem vetette föl, legalábbis sem Kemp Smith, sem Allison nem bukkant rá Kant életművében (Kemp Smith 2003. 311; Allison 2015. 290, 9. jegyzet).

³⁸ „Imagination ist das, was den Vorrath der Vorstellungen in sich enthält. Phantasie ist das natürliche und unwillkürliche Spiel derselben, sich zu reproduciren und zu transformiren.” RZA, AA XV 132: 334 (feltehetően 1776–78-ból). „[Phantasie ist] eine automatische Bewegung der Vorstellungen, d.i. ihr Spiel ist unwillkürlich.” RZA, AA XV 806: 1504 (1780–84-ből). A fantáziáról mint játékról lásd pl. Antr 88, 94, 96; RZA, AA XV 121: 312; XV 132: 334; XV 133: 338; XV 134: 340; XV 806: 1504. A fantázia kimérikus jellegéről pl. RZA, AA XV 216: 496; Versuch, AA II 264–265; Träume AA II 343 (a magyar fordításokban a „kiméra” szót olykor kihagyják); RZA, AA XV 705: 1485.

De megtudhatunk-e bármit is arról, hogyan történik ez? Csak bizonytalan kijelentéseket tehetünk néhány elszórt, apró mozaikkocka alapján. Kant a Pölitz-féle metafizikai előadásokban úgy fogalmaz: a „képalkotó erő” (*bildende Kraft*) akaratlan aktusai „egészen az érzékiséghez tartoznak” (PM 129); úgy tűnik tehát, hogy a felsőbb megismerőképességeink nem vesznek részt a fantáziaműködésben. De mégis értelemképződésről kell beszélünk ott, ahol a fantazmák „a tapasztalati törvényekkel analóg” játékot folytatnak – márpedig az álomban és az álmodozásban (sokszor) ez a helyzet (Anth [Ergänzungen aus H], AA VII 402 [Antr 79, 152. jegyzet]). Annyi biztos, hogy Kant a fantáziaműködést nem a memóriában tárolt képzetek puszta lepergetéseként gondolja el (mintha csak „filmkockák” futnának).³⁹ Mint láttuk, a felidézés és átalakítás kettős, „részben reprodukív, részben produktív” tevékenységéről ír: mivel a fantázia nem képes „új anyagot” teremteni (Antr 80), előbb az önaffekció reprodukív mozzanatában a már elraktározott képzeteket a saját művelési terébe hordja, majd az önaffekció produktív – transzformatív – mozzanatában átalakítja őket, úgyhogy a fantazmák szüntelen változásban vannak (pl. Antr 30; MAN, AA IV 471).

Mármost ez a reprodukív transzformáció (vagy transzformatív reprodukció) nem békíthető össze a *Transzcendentális analitikában* előadott szintézismodellel: nem tudjuk, beszélhetünk-e itt apprehenzióról, sematizmusról vagy spontaneitásról; ugyanakkor nehezen vitatható el a fantazmák valamiféle laza kategoriális megformáltsága, hiszen még legzavarosabb álmainkban is extenzív és intenzív mennyiségeket észlelünk, s bármiféle összefüggés szerveződése viszonykategorriák szubjektív érvényű alkalmazását feltételezi. Mint láttuk, Kant ebben a kibogozhatatlan kérdésben hol arra hajlik, hogy önkéntelen fantáziáink „egészen az érzékiséghez tartoznak”, hol pedig elismeri, hogy a fantázia harmóniában lehet az értelemmel, még ha uralmát lerázta is.

Még bonyolultabbá válik a kép, ha fölfigyelünk arra, hogy Kant valójában kétféle fantáziaéletről, kétféle szándékolatlan értelemképződésről tud: a zabolátlanról (*zügello*) és a szabálytalanról (*regello*).⁴⁰ A zabolátlan fantázia őrizkedik az ellentmondásoktól, összhangban van a fogalmakkal, ezért Kant igyekszik a képzelőerőhöz közelíteni, sőt olykor összemosza vele.⁴¹ Ami azonban a másik működésmódot illeti, egy a 80-as évek második feléből származó antropológiai reflexió szerint a szabálytalanság „[a] fantázia legsúlyosabb betegsége” – olyan állapot, amikor a fantázia „nincs összhangban az értelemmel, és elfoglalja a fo-

³⁹ Ezért a képzetek *Laufját* (Anth, AA VII 181) szerintem nem szerencsés a képzetek „pergésének” fordítani, lásd Antr 96.

⁴⁰ Antr 96; RzA, AA XV 142: 364; XV 144: 369; XV 145: 370; XV 808: 1504; ÍK 189 (de itt *Einbildungskraft* néven. Hosszabb magyarázatot igényelne, miért tünteti el Kant csaknem teljesen a fantáziát az ÍK-ből; lásd még 67. jegyzet).

⁴¹ Lásd az Antr 96 (Anth, AA VII 181) következetlen szóhasználatát: a *zügello* *Einbildungskraft* szinonimájaként *zügello* *Phantasie*.

galmainak helyét.”⁴² Ezek a nagyon is enigmatikus és töredékes jegyzetek számos kérdést vetnek föl, de ezek javát itt függőben kell hagynom. Most csupán egyet vizsgálok: vajon valóban a fantázia foglalja el a fogalmak helyét, vagy inkább fordítva: a fogalmak a fantáziáét?

IV.

A 70-es években született előadásvázlatok egy ugyancsak rejtélyes, zárójeles betoldása szerint a képzelőerőt saját „ösztone” hajtja, hogy fantáziaként csapongjon: „A képzelőerő költői/megköltő ösztöne (*Dichtungstrieb*): fantázia” – így a reflexió.⁴³ Úgy gondolom, a „fantáziaöszton” e különös fogalma jó kiindulópont lehet a képzelőerő és a fantázia viszonyának újraértelmezéséhez és néhány homályos kijelentés megvilágításához (pl. hogy „a fantázia játékot úz az imaginációval”).

A fantáziát – amint az „öszton” metafora sejteti – a képzelőerő legelementárisabb működésmódjaként kell felfognunk. Nem úgy áll a dolog, hogy egy „lényegileg” *subacta* fakultás alkalmanként kisiklik az értelem és az ész szorításából, mintha átmeneti funkciózavart szenvedne, hanem fordítva: ha a fantázia eredendő, passzív automatizmusa az értelem és az ész szorításába kerül, akkor (és csak akkor) alávetett képzelőerőként is szolgálni kezd. De a fantázia nemcsak megelőzi, megalapozza, hanem keresztezi is a fegyelmezett működésmódokat, egyáltalán a megismerőképességeink tapasztalati használatát. Az 1764-ben publikált *Kísérlet a fej betegségeiről* figyelemre méltó passzusa szerint

[m]inden ember lelke, még a legegészségesebb állapotában is, állandóan azzal foglalatokodik, hogy mindenféle jelen nem lévő dolgról képeket fessen, vagy a jelenlévő dolgok képzetén némely hiányos hasonlóságot tökélyre vigyen egy-két kimérikus vonással [*durch einen oder andern chimärischen Zug*], amelyet a teremtő költői képesség [*schöpferisches Dichtungsvermögen*] az érzetbe rajzol [*mit in die Empfindung einzeichnet*]. Egyáltalán nincs okunk azt hinni, hogy az ébrenlét állapotában elménk e tekintetben más törvényeknek engedelmesskedik, mint alvás közben, sokkal inkább van okunk úgy sejtteni, hogy az előbbi állapotban az eleven érzéki benyomások csak elhomályosítják és felismerhetetlenné teszik a kimérikák illékonyabb képeit, míg alvás közben [...] ezek erejük teljében vannak. (Versuch, AA II 264; PÍ 423–424, a fordítást módosítottam.)

⁴² „Die Große Krankheit der Phantasie ist die Regellosigkeit, da sie mit dem Verstande nicht einstimmt und die Stelle seiner Begriffe einnimmt” RZA, AA XV 145: 370. Értelmezésben a *sie* névmás a *Phantasie*-ra, nem pedig a *Regellosigkeit*-ra vonatkozik, ellenkező esetben a mondat tautologikus volna; vö. továbbá az Antr 84 *Schwärmerei*-definíciójával.

⁴³ „Der Dichtungstrieb der Einbildungskraft – phantasie.” RZA, AA XV 701: 1485 (1775–77-ből).

Az a művészet, ahogyan a képzelőerő „kimérikus vonásaival” kiegészíti az érzelmi benyomásokat, nyilvánvalóan nem más, mint amit Kant sematizmusnak nevez majd a *TÉK*-ben.⁴⁴ De vegyük észre, hogy e szakasz tanúsága szerint ezek a kimérikus vonások felelnek a fantáziaéletünkért is; hogy a fantáziaműködés, valamint a tapasztalati megismerés átjárják egymást; hogy a belső észlelés elválaszthatatlanul összefonódik a külső észleléssel, sőt az utóbbi csupán rátelepszik az előbbire: „elhomályosítja”, „felismerhetetlenné teszi”, ideig-óráig elnyomja, anélkül hogy teljesen elfojthatná. E korai esszé még a képzelőerő és a fantázia differenciálatlan egységéről vall: ugyanazon „teremtő költői képesség”, amely „a lélek mélyén” állandóan áramoltatja a képzeteket, a „felszíni életét” a tapasztalatalkotásnak szenteli.⁴⁵ Kant nem kevesebbet állít ezzel, mint hogy a természet szisztematikus egysége mellett szakadatlanul építjük az „árnyak birodalmát” is, sőt a természet egységének alapjait éppenséggel az „árnyak birodalmában” kell megvetnünk.

Márpedig ha a kritikai program biztosítani kívánja a tapasztalatszerveződés higiéniáját, a külső és a belső ilyesféle elkeveredése megengedhetetlen lesz. Kant tehát, miközben a '70-es években kidolgozza a megismerés transzcendentális feltételrendszerét, az elhatároló műveletek sorában úgyszólván lopva végrehajt a képzelőerőn belül is egy distinkciót: elkülöníti az imaginációt a fantáziától, s az előbbi tapasztalatelméleti felértékelésével párhuzamosan az utóbbit a fő tendencia szerint patologizálja, mint ami uralhatatlan kontaminációk forrása. A kéziratot hagyatékából idézek:

Nincs veszélyesebb állapot, mint ha a képzelgések világában kószálunk, amíg mintegy eltévedünk benne, s nem lehetjük meg a visszautat. Bolondok paradicsoma.

Az észnek uralkodnia kell, a képzelőerőnek pedig – fantázia nélkül – a szolgálatára állnia.⁴⁶

A fantázia meggyanúsítása, tiltása (és korlátozott érvényű esztétizálása),⁴⁷ illetve ezzel szoros összefüggésben a belső észlelés teljes szférájának kritikai kiüresítése (az tehát, hogy a *TÉK* a külső észleleti élményekre irányuló reflexión túl egyéb belső tapasztalatokról nem kíván tudni), természetesen nem oldja meg az 1760-as években még nyíltan elismert alapproblémát: azt, hogy a képzelőerő,

⁴⁴ A „kimérikák illékonyabb képei” és a sémák azonosításához lásd Lohmar 2008. 36–55, explicit módon 46.

⁴⁵ A „felszíni élet” – „mélyélet” metaforikát Lohmartól kölcsönöztem, Lohmar 2008. 43.

⁴⁶ „Kein Zustand ist gefährlicher, als wenn wir in der Welt der Einbildungen herumspazieren, bis wir uns gleichsam darin verirren und den Rückweg nicht finden können. Paradies der Narren.” RZA, AA XV 132: 335 (1776–79-ből). „Die Vernunft muß herrschen und die Einbildungskraft ohne phantasie ihr zu Diensten seyn.” RZA, AA XV 145: 370 (1785–88-ből).

⁴⁷ Kant az esztétikai ízlésítéletekben is alapvetően a képzelőerő játékterét tágítja, nem pedig a fantáziáét, ráadásul a játékteret beépíti az „általában vett megismerés” struktúrájába; de erre itt nem térhetek ki.

amely készségesen közvetít az érzékiség és az értelem között, ugyanakkor és eredendően fantázia.

Azt állítom, hogy azt a fenyegetést, amelyet a belső érzékben a külső szemlélettől függetlenül is meginduló értelemképződések jelentenek a tapasztalat-szerveződés sterilitására nézve, Kant végül is nem tapasztalatelméleti szinten kezeli, hanem a nehézséget átfogóbb antropológiai síkra tolja, s úgy tünteti föl, mintha a normalitás és abnormalitás kérdéséről volna szó. A következő logikai manővert látom itt: mivel a belső érzékben (a külső érzék közvetítése híján) a kategóriák objektív realitása nem mutatható ki, Kant minden belső tapasztalatot megfoszt az igazságképességétől, és egy extrapoláció révén eleve a patológias zavarok körében tárgyalja őket, eleve rájuk vetíti az abnormalitás árnyékát. A belső érzékben nem szabad elmerülni, a jelenségeit nem szabad magyarázni: a belső események krónikája az egyetlen *cognitio historica*, amelyet meg sem kísérelhetünk racionalizálni és a nyilvánosság elé tárni – a belső érzékben tilos a „felvilágosodás” (minthogy ez inkább eksztatikus „megvilágosodás” volna). Kant nyomatékosan figyelmeztet arra,

hogy egyáltalán ne foglalkozunk azzal, hogy gondolataink és érzelmeink önkéntelen folyamának [*Lauf*] belső történetét fürkésszük és mintegy szakavatottan [*studiert*] megfogalmazzuk [...], mert ez egyenes út ahhoz, hogy áldozatául essünk az állítólagos magasabb sugallatokban és a hozzájárulásunk nélkül, ki tudja, honnan belénk áramló erőkből megnyilvánuló elmezavaroknak, az illuminátizmusnak vagy a terrorizmusnak. [...] Akinek sok mondandója van a *belső tapasztalatról* (kegyelemről, kísértésekről), annak az önmaga föl kutatására indított felfedezőúton előbb mindig is Antikürán kell kikötnie [azaz elmezavarának kúrálására szorul]. Mert ama belső tapasztalatokkal nem úgy áll a dolog, mint a *külsőkkel*, a tárgyak tapasztalatával a térben, ahol a tárgyak egymás mellett és maradandóként fogva tartva [*als bleibend festgehalten*] jelennek meg. A belső érzék önnön meghatározásainak viszonyait csak az időben látja, következőleg szüntelen változásban [*im Fließen*]; ahol is hibázik a szemlélődés [*Betrachtung*] tartósága, mely pedig szükséges a tapasztalathoz.⁴⁸

V. ÖSSZEGZÉS ÉS KITEKINTÉS)

A kritikai programot az *a priori* megismerés alapfogalmainak megállapítására irányuló metafizikai érdek vezérli. Véleményem szerint ez a metafizikai érdek igazgatja a normalitás és abnormalitás tartományait is;⁴⁹ azok az értelemképző-

⁴⁸ Antr 28–29, 29–30. A fordítást módosítottam. Ez a számomra nagyon jelentős passzus Allen W. Wood és Alberto Toscano számára is szembeötlő, vizsgálódásaik azonban az én kérdéseimtől eltérő irányt vesznek: Wood 1999. 196–202; Toscano 2010. 124–125.

⁴⁹ Ullmann Tamás szerint – ellenkezőleg – Kant számára „nem jelent problémát a normalitás, hiszen az elme minden abnormalis használata már eleve a normálisan funkcionáló képes-

dések esnek a normalitás operatív fogalmának hatálya alá, amelyek képesek kiszolgálni ezt az érdeket, ami másfelől a fantáziaéletünk által uralt belső észlelés teljes körű diszkreditálásával jár.

Egy rendszeres vizsgálódás nyomán kimutatható volna, hogy Kant kritikái, antropológiai, valamint történet-, és politikafilozófiai írásaiban egyaránt roppant nyomás alá helyezi a belső érzéket: a patologizáló tendencián túl azáltal is, hogy az eredendően tapasztalatelméleti problémát afféle munkaetikai kérdéssé stilizálja. A fakultások együttműködésének mértékadó formája a külső érzéki sokféleség fogalmi meghatározására irányuló kategoriális szintézis, amelyet (mint említettem) Kant szívesen ábrázol az érzéki nyersanyag feldolgozásának folyamataként, azaz munkaként, amelynek produktuma a tapasztalat. A tapasztalatok a szorgalom gyümölcsei, a szisztematikus egységükön fáradozó ész *széreny és dolgos*. A passzívan elszenvedett, kritikailag hiteltelen értelemszerveződések ezzel szemben munkakerülésnek minősülnek, az ilyen eseményekre hagyatkozó ész *selfwvalkodott és lusta* (legizgalmasabban lásd VT, AA VIII 390).

Úgy gondolom, hogy az elme kanti „dietetikája” (Antr 132), vagyis a fantáziaélet elszegényítését célzó, munkaetikai presszióval is tetéztet „pszichológiai diéta” (Antr 95) előírásai és egyáltalán a normalitás egész szabályrendszere mögött végső soron nem más rejlik, mint a tapasztalatszerveződés uralhatóságával kapcsolatos elemi bizonytalanság. Ha fölfigyelünk erre, akkor még transzcendentálfilozófiai szempontból látszólag teljesen jelentéktelen eszmefuttatások is kritikai-metafizikai tartalommal telítődhetnek: akkor például az *Antropológia* legbanálisabb életvezetési tanácsairól is kitűnhet majd, hogy ezek a kritikai filozófia külső támasztékai, s jól meghatározható funkciójuk van abban az inkább taktikai döntéseket, semmint elméleti megoldásokat hozó küzdelemben, amelyet Kant az önkéntelen értelemképződések és általában a belső érzék ellen folytat. (És ez a belátás lehet a kezdőpont a nagyon különböző szövegcsoportok egymás mellé helyezésének módszertani megalapozása során.)

Világos képet kell alkotnunk arról is, hogy pontosan milyen szerepet játszik ebben a küzdelemben a *Schwärmerei* rendkívül rugalmas fogalma:⁵⁰ a fentiek fényében biztosan újra kell kereteznünk. A rajongást, a lusta ész tébolyát⁵¹ nem a háborodott elme egzaltált tartalmai – víziók, sugallatok stb. – felől érdemes

ségek leírása felől kap értelmet” (Ullmann 2012. 155). Én a fenti okfejtés alapján szeretném megkérdőjelezni ezt az állítást.

⁵⁰ A rajongás természetesen a felvilágosodás egyik legszélesebb támadási felülete. A kanti *Schwärmerei* történeti kontextusba illesztésére (J. C. Adelung, J. A. Eberhard, C. Garve, J. J. Stolz, J. G. Herder, G. E. Lessing, G. C. Lichtenberg, S. Maimon, L. Meister, M. Mendelssohn, J. H. A. Reimarus és mások rajongással kapcsolatos írásainak áttekintésére) a kutatás későbbi fázisában kerül sor.

⁵¹ RzM, AA XVIII 488: 6205; RzA, AA XV 810: 1505; XV 822: 1508; VT, AA VIII 389–390; TÍ (TGK) 37–38.

megközelíteni,⁵² hanem a képzelőerőnek arra a legsajátabb hajlamára, ösztönére koncentrálva, hogy fantáziaként mindig is felül akar kerekedni a fakultások tapasztalati használatán, amely éppenséggel csak általa lesz lehetséges. Mert a képzelőerő sematizmusa, ez „az emberi lélek mélyén rejtőző művészet”, melynek valódi fogásai „soha nem tárulnak fel a szemünk előtt”, nem alapulhat máson, mint a fantázia „ismeretlen törvényén” (RzA, AA XV 133: 338, lásd 31. jegyzet). Ha tehát „a fantázia rajong”, akkor a megismerés diszkurzív, kritikai rendjének ez a rajongás az előfeltétele.

Fontolóra kell vennünk, hogy a *Schwärmerei*, amennyiben megtisztítjuk a patológiás zavarokra utaló jelentésrétegétől, alkalmas lehet-e arra, hogy általában a kritikai szempontból hiteltelen értelemképződések vezérmetaforájának tekintsük. Annyi mindenestre megelőlegezhető, hogy fontos segédfogalom lesz majd az arra irányuló vállalkozásunkban, hogy a kanti szövegkorpuszból kiemeljünk egy a dedukcióváltozatokban kirajzolódó koncepciónál összetettebb tapasztalatelméletet. Olyat, amely a kritikai és a prekritikai belátásokat is egyesíteni képes, azaz rávilágít, hogy az objektív érvényű tapasztalatok homogén rendszere csupán a változó felszín a szubjektív képzetek feltartóztathatatlan „mélyáramlata” fölött, és számot tud adni e mintázatok interferenciájáról.

IRODALOM

A hivatkozott Kant-szövegekre a következő címekkel, rövidített címekkel, illetve rövidítésekkel utalok:

- Kant, Immanuel 1902–. *Gesammelte Schriften*. 1–22. kötet. Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften; 23. kötet. Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin; 24. kötet-től Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. [Rövidített cím/AA/kötetszám/oldalszám]
- Kant, Immanuel 1900. *Briefwechsel 1789–1794*. *Gesammelte Schriften* 11. Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften. [Briefwechsel]
- Kant, Immanuel 1905a. Versuch über die Krankheiten des Kopfes. In *Vorkritische Schriften II. 1757–1777*. *Gesammelte Schriften* 2. Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften. 259–271. [Versuch]
- Kant, Immanuel 1905b. Träume eines Geistessehers, erläutert durch Träume der Metaphysik. In *Vorkritische Schriften II. 1757–1777*. *Gesammelte Schriften* 2. Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften. 317–373. [Träume]
- Kant, Immanuel 1907. Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. In *Der Streit der Fakultäten, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. *Gesammelte Schriften* 7. Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften. 119–333. [Anth]

⁵² Ahogy pl. Clewis teszi egyébként alapos, a rajongást az entuziazmustól világosan elkülönítő vizsgálódásaiban: Clewis 2009. 4–5, 170–173. Legkövetkezetesebben azonban Constantin Rauer képviseli ezt a pszichologizáló nézőpontot, aki a mentális funkciózavarok kanti „onomasztikonjának” elemekör-történeti kontextualizálását és a modern differenciál-diagnózis algoritmusai szerinti újraosztályozását egyenesen a központi feladatának érzi: Rauer 2007. 18.

- Kant, Immanuel 1911. *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. In *Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl. 1781), Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*. Gesammelte Schriften 4. Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften. 467–565. [MAN]
- Kant, Immanuel 1913. *Anthropologie*. Gesammelte Schriften 15. Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften. [RzA]
- Kant, Immanuel 1923. Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. In *Abhandlungen nach 1781*. Gesammelte Schriften 8. Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften. 389–406. [VT]
- Kant, Immanuel 1924. *Logik*. Gesammelte Schriften 16. Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften. [RzL]
- Kant, Immanuel 1928. *Metaphysik, 2. Theil*. Gesammelte Schriften 18. Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften. [RzM]
- Kant, Immanuel 1938. *Opus postumum. Zweite Hälfte (Convolut VII bis XIII)*. Gesammelte Schriften 22. Berlin, Preussische Akademie der Wissenschaften. [Op]
- Kant, Immanuel 1997. Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez? In Mesterházi Miklós (szerk., jegyz.) *Történefilozófiai írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Szeged, Ictus. 23–39. [TÍ (TGK)]
- Kant, Immanuel 1999. *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva – Tengelyi László. Budapest, Atlantisz. [Prol]
- Kant, Immanuel 2003. *Prekritikai írások*. Ford. Ábrahám Zoltán *et al.* Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány. [PÍ]
- Kant, Immanuel 2003. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány. [IK]
- Kant, Immanuel 2005. Pragmatikus érdekű antropológia. In Mesterházi Miklós (szerk., ford., jegyz.) *Antropológiai írások*. Budapest, Osiris. 7–306. [Antr]
- Kant, Immanuel 2009. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz. [A/B]
- Kant, Immanuel 2013. Immanuel Kant előadásai a metafizikáról Karl Heinrich Ludwig Pölitz kiadásában. In *Immanuel Kant metafizikai és teológiai előadásai*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Atlantisz. 9–262. [PM]
- Baumgarten, Alexander Gottlieb 1757. *Metaphysica*. Halae Magdeburgicae, Impensis Carol Herman Hemmerde. (Baumgarten, Alexander 2013. *Metaphysics. A Critical Translation with Kant's Elucidations, Selected Notes and Related Materials*. Szerk., ford. Courtney D. Fugate – John Hymers. London – New York, Bloomsbury.)
- Schlosser, Johann Georg 1795. *Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*. Königsberg, Friedrich Nicolovius.

Szakirodalom

- Allison, Henry E. 2004. *Kant's Transcendental Idealism. Revised and Enlarged Edition*. New Haven – London, Yale University Press.
- Allison, Henry E. 2015. *Kant's Transcendental Deduction: An Analytical-Historical Commentary*. Oxford, Oxford University Press.
- Ameriks, Karl 2000. *Kant's Theory of Mind: An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. New York, Oxford University Press.
- Beck, Lewis White 1978. *Essays on Kant and Hume*. New Haven – London, Yale University Press.
- Cassirer, Ernst 2002. Philosophie der symbolischen Formen III. Phänomenologie der Erkenntnis. In *Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe (ECW)*. Szerk. Birgit Recki. 13. kötet. Hamburg, Felix Meiner Verlag.

- Clewis, Robert R. 2009. *The Kantian Sublime and the Revelation of Freedom*. New York, Cambridge University Press.
- Fischer, Kuno 1882. *Immanuel Kant und seine Lehre*. 3., bővített kiadás. München, F. Bassermann.
- Ginsborg, Hannah 2008. Was Kant a Nonconceptualist? *Philosophical Studies*. 137/1. 65–77.
- Guyer, Paul 1987. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Heidegger, Martin 2000. *Kant és a metafizika problémája*. Ford. Ábrahám Zoltán – Menyecs Csaba. Budapest, Osiris.
- Howell, Robert 1992. *Kant's Transcendental Deduction: An Analysis of Main Themes in His Critical Philosophy*. Dordrecht – Boston – London, Kluwer Academic Publishers.
- Huber, Hans Dieter 2004. Bildhafte Vorstellungen: Eine Begriffskartografie der Phantasie. In *Visuelle Netze: Wissensräume in der Kunst*. Szerk. Hans Dieter Huber et al. Ostfildern-Ruit, Hatje Cantz Verlag. 165–216.
- Kitcher, Patricia 1990. *Kant's Transcendental Psychology*. New York – Oxford, Oxford University Press.
- Lewis, Clarence Irving 1956. *Mind and the World-Order: Outline of a Theory of Knowledge*. New York, Dover Publications.
- Lohmar, Dieter 1998. *Erfahrung und kategoriales Denken: Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*. Dordrecht, Springer.
- Lohmar, Dieter 2008. *Phänomenologie der schwachen Phantasie: Untersuchungen der Psychologie, Cognitive Science, Neurologie und Phänomenologie zur Funktion der Phantasie in der Wahrnehmung*. Dordrecht, Springer.
- Longuenesse, Beatrice 1998. *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Ford. Charles T. Wolfe. Princeton – Oxford, Princeton University Press.
- Mischel, Theodore 1967. Kant and the Possibility of a Science of Psychology. *The Monist*. 51/4. 599–622.
- Naragon, Steve 1990. Kant on Descartes and the Brutes. *Kant-Studien*. 81/1. 1–23.
- Nayak, Abhaya C. – Sotnak, Eric 1995. Kant on the Impossibility of the „Soft Sciences”. *Philosophy and Phenomenological Research*. 55/1. 133–151.
- Onof, Christian – Schulting, Dennis 2015. Space as Form of Intuition and as Formal Intuition: On the Note to B160 in Kant's Critique of Pure Reason. *Philosophical Review*. 124/1. 1–58.
- Papp Zoltán 2010. *Elidőzni a szépnél: Kant esztétikájáról*. Budapest, Atlantisz.
- Paton, Herbert J. 1936. *Kant's Metaphysic of Experience: A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*. 2. kötet. London, George Allen & Unwin Ltd.
- Rauer, Constantin 2007. *Wahn und Wahrheit. Kants Auseinandersetzung mit dem Irrationalen*. Berlin, Akademie Verlag.
- Sellars, Wilfrid 1970. „...this I or he or it (the thing) which thinks...”: Immanuel Kant, Critique of Pure Reason (A 346; B 404). *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 44. 5–31.
- Sellars, Wilfrid 2007. The Role of Imagination in Kant's Theory of Experience. In *In the Space of Reasons: Selected Essays of Wilfrid Sellars*. Szerk. Kevin Scharp – Robert B. Brandom. Cambridge–London, Harvard University Press.
- Smith, Norman Kemp 2003. *A Commentary to Kant's „Critique of Pure Reason”*. Basingstoke, Palgrave Macmillan.
- Sturm, Thomas 2006. Is There a Problem with Mathematical Psychology in the Eighteenth Century? A Fresh Look at Kant's Old Argument. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. 42/4. 353–377.
- Szabó Zsigmond 2005a. *A keletkezés ontológiája: A végtelen fenomenológiája*. Budapest, ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság.

- Szabó Zsigmond 2005b. A tér és a művészet. *Világosság*. 2005/2–3. 137–142.
- Szegedi Nóra 2007. *A magában való dolog fenomenológiája: Egy klasszikus kanti probléma Husserl transzcendentális fenomenológiájának perspektívájából*. Budapest, ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan – Magyar Filozófiai Társaság.
- Thöle, Bernhard 1991. *Kant und das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur*. Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- Toscano, Alberto 2010. *Fanaticism: On the Uses of an Idea*. London – New York, Verso.
- Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L'Harmattan.
- Ullmann Tamás 2012. *Az értelem dimenziói*. Budapest, Könyvpont Kiadó – L'Harmattan.
- Wenzel, Christian Helmut 2005. Spielen nach Kant die Kategorien schon bei der Wahrnehmung eine Rolle? Peter Rohs und John McDowell. *Kant-Studien*. 96/4. 407–426.
- Westphal, Kenneth R. 2004. *Kant's Transcendental Proof of Realism*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wood, Allen W. 1999. *Kant's Ethical Thought*. Cambridge, Cambridge University Press.

Francis Bacon politikai filozófiája

Francis Bacon politikai filozófiája sokkal kevésbé vizsgált terület a szakirodalomban, mint a tudománnyal kapcsolatos megfontolásai. Ez már önmagában is meglepőnek tűnhet az angol filozófus életútját látván, melyben mindvégig fontos szerepet töltött be a politika, olyannyira, hogy pályája csúcán, 1618-ban, lordkancellárrá nevezték ki. A közügyekkel való foglalatossá vágya még utolsó éveiben sem hagyott alább, annak ellenére sem, hogy kegyvesztetté vált I. Jakab királynál, miután vesztegetési ügybe keveredett. Természetesen Bacon életművében is szép számmal megtalálhatóak a politikai témájú írások, melyeket nemcsak a hagyomány, és a történeti példák tanulságai, hanem a saját tapasztalatai is alakítottak. Az utókor számára azonban mégsem az államférfi gondolatai bizonyultak kiemelkedően fontosnak, hanem a tudományszervező gondolkodóé, akire az experimentális filozófia atyjaként is emlékezünk.

Kétségtelen, hogy Bacon politikai filozófiájáról írni nem magától értetődő feladat, és számos nehézséggel kell szembenéznie az erre vállalkozónak. Ennek legfőbb oka abban rejlik, hogy az angol filozófus nem alkotott szisztematikus politikai filozófiát, és műveiből csupán elszórtan olvashatóak ki a közügyekre irányuló gondolatai. A következőkben megpróbáljuk rekonstruálni, hogy milyen főbb irányvonalak mentén alakult Bacon politikai filozófiája, amihez elsőként az *Advancement of Learning* morálfilozófiát és politikát érintő gondolatait vesszük alapul, majd áttérünk *A szerencséről*, valamint *A királyságok és államok igazi nagyságáról* című esszéek elemzésére, végül pedig a közösségalkotás lehetőségeit vizsgáljuk a tudomány tágabb perspektívájából kiindulva. Mint látni fogjuk, Bacon egyes gondolatai sem feltétlenül tükröznek egységes képet: a politika világában való érvényesülésnek az eszközei sokszor még a morálfilozófia alapját jelentő *charitas* erényének univerzális érvényét is kérdésessé teszik. Az eltérő érdekszférákból fakadó feszültségeket a tudomány társadalomformáló ereje oldhatja fel, amely az egész emberiség érdekét szolgáló közös cél reményével kecsegtet.

I. ÚTBAN A POLITIKA FELÉ

Ahhoz, hogy behatóbban foglalkozzunk Bacon politikai filozófiájával, érdemes először a morálfilozófiájáról szólni néhány szót, mivel e két terület szorosan összekapcsolódik egymással. Vizsgálódásunk alapját az először 1605-ben angol nyelven megjelenő *Advancement of Learning* című mű jelenti, melynek egy kibővített, latin nyelvű változata is készült *De dignitate et augmentis scientiarum* címmel, amely 1623-ban látott napvilágot. Bacon e művében az emberi tudás aktuális helyzetére reflektál, különös tekintettel az egyes diszciplínák eredményeire vagy éppen hiányosságaira, és egyben iránymutatást is ad ott, ahol kompetensnek érzi magát. Ebben a fejezetben elsősorban a mű második könyvére fókuszálunk, mely a morál- és politikai filozófiához kapcsolódó fejtegetéseket tartalmazza. Célunk az, hogy a témánk szempontjából releváns gondolatok áttekintésével egy általános képet kapjunk Bacon politikai gondolkodásáról, amely keretbe foglalhatja a későbbi elemzéseket.

Bacon a műben először a morálfilozófiát tárgyalja, amelyet két fő részre oszt fel: az egyiket a jó példázatának (*Exemplar or Platform of Good*), a másikat a lélek kiművelésének (*Regiment or Culture of the Mind*) nevezi. Az előbbi a jó természetét igyekszik meghatározni, az utóbbi pedig annak a lehetséges módjait, hogy akaratumkat a jó cselekedetek megtétele felé irányítsuk. A morálfilozófia tárgyai elsősorban a vágyaink (*appetite*) és az akaratumk, valamint az ezek kontrollálására vonatkozó tudásunk és praktikáink. Bacon mindenekelőtt kritikusan viszonyul az elődök munkásságához, mivel úgy gondolja, hogy túl sokat foglalkoztak az egyes erények meghatározásával és leírásával, és így nem adtak útmutatást arra vonatkozólag, hogy miként válhatunk mi magunk erényessé. Az elméleti megfontolásoknak és a gyakorlati aspektusoknak tehát egyaránt kiemelt fontosságot tulajdonít.

Morálfilozófiája első részének kifejtésében, a jó természetéről a következőket írja:

Minden dologban a jónak kettős természete van megformálva: az egyik természete [annyiban jelentkezik,] amennyiben minden dolog önmagában egész, szubsztantív; a másik természete [annyiban jelentkezik,] amennyiben minden dolog része vagy tagja valamely nagyobb testnek. Ez utóbbi a nagyobb és az érdemesebb közülük, mivel ez egy általánosabb forma fenntartása felé tart.¹

¹ „There is formed in every thing a double nature of good: the one, as every thing is a total or substantive in itself; the other, as it is a part or member of a greater body; whereof the latter is in degree the greater and the worthier, because it tendeth to the conservation of a more general form.” Bacon 2008. 246. (Ha másként nem jelzem, az idézett szövegrészeket a saját fordításomban közlöm).

A latin kiadásban ezt még kiegészíti azzal, hogy ez előbbi nevezzük individuális jónak, az utóbbit pedig a köz javának. Mindennek szellemében azonnal leszögezi, hogy a köznek szentelt élet magasabb rendű annál, mint ha csupán az önfenntartásra és önös érdekeink elérésére törekszünk. Ezzel összhangban elveti Arisztotelésznek a *vita contemplativa* melletti elköteleződését, és a *vita activa* abszolút felsőbbrendűségét hirdeti. Továbbá az epikueristák tanaiban és Epiktétosz sztoikus filozófiájában is az önérdek megnyilatkozását vélte tetten érhetőnek: az élvezetek hajszolása, csakúgy, mint a lélek zavartalanságának fenntartására való törekvés, mind a személyes boldogság elérésére irányulnak, nem pedig a közjó szolgálatára.

Bacon emellett még további felosztásokat is alkalmaz: az individuális jó kategóriáján belül elkülöníti annak passzív és aktív változatát, majd mindezeknek három eltérő módozatát különbözteti meg. Elsőként megjegyzi, hogy a passzív és az aktív jó minden dologban jelen van, egészen pontosan kétféle törekvés formájában: előbbi az önfenntartásra, utóbbi pedig önmaguk sokszorosítására vagy kiterjesztésére irányult. A passzív jóhoz tartozik még az önfenntartás mellett a tökéletesedésre való törekvés, melyek közül ez utóbbi a nemesebb; az aktív jó viszont általánosságban magasabb rendűnek tekinthető mindezeknél. A közjót, amit egyfelől a társadalom tagjaként, másfelől pedig személyes hivatásunkkal szolgálhatunk, az individuális jótól elválasztva egy külön kategóriába sorolja. Megjegyzi továbbá, hogy az aktív jó, noha nem azonosítható a közjóval, bizonyos körülmények között elősegítheti azt, amikor ugyanis saját érdekeink egybeesnek a társadalom javával. Mindemellett még fogalmilag is elkülöníti a jónak önmagunkra, vagy a társadalomra való irányultságát: az előbbit erénynek (*virtue*) nevezi, utóbbit pedig kötelességnek (*duty*). Ugyanakkor a szétválasztás kapcsán megjegyzi: „sem az erény nem érthető meg anélkül, hogy valamennyire a társadalomra is vonatkoztatnánk, sem a kötelesség egy bizonyos belső diszpozíció nélkül”.²

Az eddigieket összegezve azonban korántsem magától értetődő az, hogy a köz javának szolgálatát a legmagasabbra helyező morálfilozófiát miért is választja el Bacon szigorúan a politikai filozófiától. Az erény és a kötelesség fogalmi megkülönböztetésekor például külön nyomatékosítja, hogy mindezen elméletei azt a látszatot kelthetik, mintha a politikához kapcsolódnának, de kellő alapos-sággal eljárva beláthatjuk, hogy ez nem így van. Mi jelenti hát a határt e két terület között? Az *Advancement of Learning*-ben Bacon a különbséget a hatalom kiterjesztésének eltérő módjában ragadja meg: míg a morálfilozófia az önmagunk felett gyakorolt uralom és kontroll lehetőségeit vizsgálja, addig a politikai

² „[...] neither can a man understand Virtue without some relation to society, nor Duty without an inward disposition.” Bacon 2008. 252. Ian Box hívja fel rá a figyelmünket, hogy ez a kitétel az *Advancement of Learning* későbbi, bővített latin nyelvű kiadásából kimaradt (Box 1996. 264).

filozófia a mások feletti hatalom gyakorlásával foglalkozik (Bacon 2008. 252). Továbbá írása latin nyelvű verziójának ötödik könyvében az akaratot az értelemmel rokonítja, mivel úgy vélekedik, hogy a jóság az igazsággal kapcsolódik össze a legszorosabban (Bacon 1882. 60). A logikát és az etikát pedig – melyek az értelemhez és az akarathoz köthetők – általánosságban az elme fakultásainak tárgyaira és használatára vonatkozó tudományoknak tekinti, amelyek az embert önmagában, elkülönítve vizsgálják, és ezért nincs helye a politikának ebben a rendszerezésben. Azonban elhamarkodott volna azt a következtetést levonnunk mindezek alapján, hogy teljesen különállóként kellene kezelnünk a morálfilozófiát a politikától. Bacon az építészettel és a gépek megalkotásának folyamatával példázza e kettő viszonyát (Bacon 2008. 252): más dolog megtervezni egy épületet vagy egy gépet és megalkotni az egyes részeit, és más a gyakorlatban megépíteni vagy működésképp hozni őket. Míg az egyes részek megtervezésének és megalkotásának folyamata – melynek során már gondolni kell arra is, hogy amit létrehozunk, majd egészként is funkcionáljon – a morálfilozófiai elmélkedésekhez hasonlítható, addig a gyakorlati megvalósítás a politika feladata volna. Az előbbi célja tehát az egyes embereket alkalmassá tenni arra, hogy együtt éljenek – mint a társadalom részei –, a politika pedig a társadalomalkotás gyakorlati megvalósításáért felelős. A morálfilozófia így tulajdonképpen a politikai filozófia előszobájának tekinthető.

E rövid áttekintés után áttérhetünk Bacon morálfilozófiája második részének tárgyalására, amelyet a lélek kiművelésének nevez. A földműveléssel rokonítható szóhasználat természetesen nem véletlen: ahogyan a földműves nem befolyásolhatja sem az időjárást, sem az évszakok menetét – csak alkalmazkodhat hozzájuk –, úgy általában a velünk történő dolgok túlnyomó részére sincs befolyásunk. Bacon szerint a természet adta kereteket ugyan nem áll módunkban megváltoztatni, de a kereteken belül lehetőségünk adódhat befolyásolni az események menetét, és ezt a mozgásteret kell maradéktalanul kihasználnunk. Ezt követően egyfajta terápiás módszer felvázolására törekszik, s olyan alapelvek bemutatására, melyek segíthetnek az érzelmeink kontrollálásában. Ehhez nem az általános emberi természet jelenti számára a kiindulópontot, hanem az egyes emberek közötti eltérések, az egyénre jellemző sajátosságok. Ebből fakadóan tájékozódásul a tapasztalat és a megfigyelések fontosságát nyomatékosítja és a költők, történetírók műveinek, elbeszéléseinek a tanulmányozására ösztökél, melyek színes példatárként funkcionálhatnak. Ha nem sajnáljuk minderre az energiát, megtanulhatjuk, hogy miként lehetséges uralkodni az egyes affektusokon, s mely affektusok képesek kioltani másokat. A gyakorlat, az önismeret és a bennünk végbemenő változások megfigyelése vezethetnek el tehát együttesen ahhoz, hogy változtassunk a szokásainkon és felülemelkedjünk a káros berögződéseken. Az erényes viselkedés így tehát bizonyos szintig tanulható, s Bacon inkább erre koncentrálna, mintsem hogy elméleteket gyártson. Úgy gondolja, hogy a jó célok kitűzése már magában rejti annak a lehetőségét, hogy magunk is eré-

nyessé váljunk: ennek szellemében emeli ki a *charitas* erényét, amely szerinte bármilyen moráleméletnél többet ér, és igazabb útmutatásul szolgál a szofista bölcselkedésnél. A morálfilozófia ezzel végső soron a teológia szolgálólánya marad, mivel az összes többi erényt összefogó *charitas* erénye nem valamifajta filozófiai elmélkedés folytán meghatározott alap, hanem Bacon szerint a keresztény vallásból eredeztethető.³ A lélek kiművelésének azonban terápiás, gyakorlati jellegéből fakadóan így is megmarad a maga legitimitása és jelentősége, mivel a megfigyelés és a megfelelő praktikák elsajátítása segíthetik az életben való érvényesülésünket, és hozzájárulhatnak ahhoz, hogy a helyes úton maradjunk.

A szerző a morálfilozófia területeinek bemutatása után áttér a „külső jó”, avagy a politikai filozófiát és a társadalomfilozófiát is magába foglaló *civil knowledge* címszóval ellátott tudományág áttekintésére. Míg tehát a morálfilozófia önmagában vizsgálja az embert, addig a most tárgyalandó fejezet az emberek egymáshoz való viszonyára fókuszál. Bacon egészen tágan értelmezi a *civil knowledge* fogalmát, mivel egyrészt az egyén társadalmi érvényesülésének a feltételeit is e címszó alatt vizsgálja, másrészt az állam fennmaradásának feltételei is ide tartoznak, csakúgy, mint a jó kormányzáshoz szükséges uralkodói kvalitások meghatározása. Bacon végül három részre osztja fel a társadalomra vonatkoztatott tudományt: a társalgás (*conversation*), a tárgyalás (*negotiation*) és a kormányzás (*government*) területére, vagy másképpen kifejezve: a helyes viselkedésre, az ügyekben való jártasságra és az államra vonatkozó bölcsességre.⁴ Az első témáról meglehetősen röviden ír Bacon, mindössze egy oldalban fejt ki gondolatait, melyben a másokkal való viselkedést a lélek ruhájához hasonlítja, melynek megfelelő alakja, illeszkedése kell legyen, hogy ezzel leplezze a jellembeli hibákat. A szerző megmarad az általánosság szintjén mondanójában, s megjegyzi, hogy a témát már addig is kimerítően tárgyalták.⁵ A másodikként kiemelt, ügyekben való jártasság témájában már kevésbé hagyatkozhatunk szerinte az elődök írásaira, noha ezzel kapcsolatban is vannak, akiket tájékoztató pontként kiemel Bacon: nevezetesen Quintus Tullius Cicerót – Marcus Tullius öccsét –, aki a *De petitione consulatus* szerzője, valamint Salamon királyt, akit újra és újra megemlíti. Megjegyzi továbbá, hogy ez a fajta tudás nem is igazán tanulható meg könyvekből, mivel az egyéni tapasztalat elengedhetetlen az elsajátításához. Ide tartozik még a szerencséről szóló fejezet is, amely azt tárgyalja, hogyan válhatunk a saját szerencsénk kovácsává, és miként érvényesülhetünk a legha-

³ „And if it be said that the cure of men’s minds belongeth to sacred Divinity, it is most true: but yet Moral Philosophy may be preferred unto her as a wise servant and humble handmaid.” Bacon 2008. 255.

⁴ „Wisdom of the behaviour”, „wisdom of business”, „wisdom of the state”. Bacon 2008. 265.

⁵ Bacon pl. Cicerót és Salamon királyt idézi, de Brian Vickers a jegyzeteiben kiemeli, hogy olyan a korban ismert könyvekre is utalhat, mint amilyen Castiglione *Az udvari ember* című műve (1528). Bacon 2008. 661.

tékonyabban az életben. Bacon fejtegetései során kiemeli, hogy legalább akkora teherrel jár a szerencsét megnyerni, mint erényesnek lenni: igazi politikusnak lenni nehéz és komoly feladat, mint ahogy igazán erényesnek lenni is az. Már ebből is látszik, hogy ez az első olyan téma, amely valóban egészen szorosan kapcsolódik a politikához, s mivel Bacon egy egész esszét is szentel a tárgyalására, ezért a tanulmány következő részében foglalkozunk vele részletesebben. Végül a kormányzatra vonatkozó tudásra koncentrálna a szerző, de csak igen szűkszavúan ír a témával kapcsolatban. A szófukarság azonban itt nem annak tudható be, hogy Bacon maga ne volna járatos a témában, hanem tudatos koncepció van mögötte: minden bizonnyal az *arcana imperii*, tehát az uralmi praktikák titokban tartásának tacitusi elvéhez tartja magát ezzel. Kifejti ugyanis, hogy az uralom formáinak általános jellemzője az, hogy pontos mivoltukban, praktikáikban láthatatlanok és megismerhetetlenek: Isten uralma a világ felett rejtve marad az emberek előtt, csakúgy, mint ahogy például azt sem tudhatjuk pontosan, hogy a lélek miként irányítja s mozgatja a testet (Bacon 2008. 286). Ezzel összhangban tehát a világi uralom praktikáit sem érdemes felfedni nagy nyilvánosság előtt, hogy azok továbbra is hatékonyak maradjanak – ugyanakkor a királynak nyilvánvalóan járatosnak kell lennie ezekben.

Könyvének 1623-ban kiadott latin nyelvű változatában Bacon azonban jelentősen kibővítette a kormányzással kapcsolatos fejtegetéseit, amiben az is szerepet játszhatott, hogy ő maga ekkorra már távolabb került a politikai élettől. Ebben a műben a kormányzás művészetének három nagy témáját különbözteti meg: az állam fennmaradását (*preservation*), az állam boldogságát és virágzását (*happiness and prosperity*), valamint az állam terjeszkedését (*extension*) (Bacon 1882. 298–299). A legutolsót találja mindezek közül a leginkább mellőzöttnek, ezért ehhez kapcsolódóan ad közre egy hosszabb írást a fejezet folytatásában. Ez azonban szinte teljesen megegyezik *A királyságok és államok igazi nagyságáról* című, később megjelent angol nyelvű esszéjével, amelynek mélyebb elemzésére a tanulmány következő szakaszában vállalkozunk.⁶ A fejezet még egy rövid jogfilozófiai fejtegetéssel zárul, ám ennek áttekintésére terjedelmi okokból most nincs lehetőségünk.

⁶ Ennek az esszének külön érdekessége az, hogy egy statisztikai elemzésen alapuló kutatás azt mutatta ki, hogy valójában nem Bacon, hanem Thomas Hobbes a szerzője. Richard Tuck szerint erre az lehet a magyarázat, hogy a szöveg eredetileg nem angolul íródott, mint azt sokan gondolják, hanem az 1623-ban megjelent latin nyelvű írás lett angolra lefordítva az *Ésszéék* 1625-ös kiadásához. A fordításra pedig Bacon a titkáráként is dolgozó Hobbes-t kérhette fel: ennek tudható be, hogy az ő stílusjegyeit hordozza magán az angol nyelvű esszé. Vö. Tuck 2000. 107.

II. POLITIKA ÉS HAGYOMÁNY

A rövid áttekintés után ebben a fejezetben azzal a két esszével foglalkozunk bővebben, melyekben a leginkább körvonalazódik Bacon politikai filozófiája: ezek tehát *A szerencséről* (Bacon 1987. 179–181), valamint *A királyságok és államok igazi nagyságáról* (Bacon 1987. 129–142) címet viselő írások. Jelen fejezet címének a választását az indokolja, hogy az elemzendő esszékben tárgyalt témák a humanista hagyományban igen népszerűek voltak, így néhány Bacon korához közeli szerző gondolatainak felelevenítése, valamint az elődök munkásságára való utalás különösen indokolt lehet.

Ehhez kiváló kiindulópontként szolgál Quentin Skinner Machiavelliről szóló könyvének egyik fejezete (Skinner 1996. 37–45), mely a szerencse hatalmáról való elmélgedések történeti bemutatását nyújtja. Skinner elemzésében a téma szorosan kapcsolódik a szabad akarat problémájához, nevezetesen ahhoz, hogy mennyiben vagyunk kiszolgáltatva a szerencsének, és mennyiben van lehetőségünk a saját sorsunkat befolyásolni. Míg a római moralisták potenciális szövetségként tekintettek Fortunára mint jó istennőre, aki segítheti boldogulásunkat, ha jól viszonyulunk hozzá, addig a keresztény hagyományban az volt a legelterjedtebb megfontolás, hogy a szerencse nem befolyásolható. Boëthius vak hatalomként, könyörtelen erőként ábrázolja Fortunát, akit az isteni gondviselés ügynökének tekint. A neki való kiszolgáltatottságunk hangsúlyozásával arra kívánta ösztönözni az embereket, hogy az evilági dolgoktól elfordulva, s az itteni örömek kutatása helyett, inkább a mennyországba helyezték reményüket. Boëthius tehát végső soron összehangolta a szerencsét az isteni gondviseléssel, aminek tartós hatása lett az itáliai irodalomra, egészen a reneszánszig, ahol ismét szerencse és sors elkülönítésére helyezték a hangsúlyt. Az ókori szerzőknél a kulcskérdés az volt, mi módon vehetjük rá Fortunát arra, hogy támogasson minket. Erre a leginkább elterjedt válaszként az merült fel, hogy mivel Fortuna istennő, ezért a legnagyobb vonzerőt a *virtus* jelenti számára, amely leginkább a férfiúi bátorság erényének – vagy erényeinek – feleltethető meg. A reneszánszban is tovább él ez az elgondolás, amely szerint lehetséges pozitívan befolyásolni a saját szerencsénket, melyhez bizonyos tulajdonságok megléte, a megfelelő hozzáállás, valamint a cselekvésre való elszántság segíthetnek hozzá.

Machiavelli *A fejedelem* című írásában a gátépítéshez hasonlítja a Fortunával való szembeszállás lehetőségét, mivel a szerencse, akár az áradás, akkor söpör el mindent, ha nincsen vele szemben álló erő (Machiavelli 1996. 111). Ugyanakkor ez a példa némileg meglepő lehet, mivel a szerző úgy írja le a gátépítést, hogy ahhoz bölcs előrelátás szükséges, amiből arra következtethetnénk, hogy a körülmények körültekintő mérlegelésével állhatunk ellen leghatékonyabban a szerencse sodrásának. Ez azonban ebben a formában nem feltétlenül igaz, mivel a fejezet lezárásaként írottak ennek ellentmondani látszanak:

Amondó vagyok, hogy inkább legyen az ember szenvedélyes, mintsem óvatos, mert a szerencse olyan, mint az asszony, csak akkor tartod kordában, ha ütöd-vered. Látni való, hogy inkább emezektől hagyja magát legyőzteni, mintsem azoktól, akik hidegen viselkednek; s mint asszony, a fiatalokat kedveli, akik nincsenek rá tekintettel, vérmesek, és merészen parancsolgatnak neki. (Machiavelli 1996. 114.)

A szövegben kitüntetett szenvedélyesség azonban, amely a hidegfejű mérlegeléssel szemben a gyors, határozott döntéshozatalnak és cselekvésnek feleltethető meg, korántsem tűnik minden esetben kielégítő módszernek. Hiszen ahogyan Machiavelli még korábban írja: „Aki természetét az idő és a dolgok változásának megfelelően cseréli, szerencséjét megtartja” (Machiavelli 1996. 113) – a szenvedélyesség azonban nem lehet minden helyzetben a siker kulcsa.

A politikai cselekvésben láthatóan II. Gyula pápa jelentette a pozitív példát Machiavelli számára, aki szenvedélyességével és elszántságával megállásra kényszerítette Spanyolországot és a velenceieket. Ámde azt is kiemeli, hogy ha az óvatosságnak inkább kedvező idők jártak volna akkoriban, akkor II. Gyula bizonyára a vesztébe rohan. Ebből úgy tűnik, hogy a minél nagyobb fokú alkalmazkodási képesség volna a politikai siker kulcsa. Ugyanakkor Machiavelli alapvetően szkeptikusnak mutatkozik jellemünk formálhatóságával kapcsolatban: szerinte ugyanis valaki a túlságosan óvatos, vagy éppen szenvedélyes alaptermészetét akkor sem képes megváltoztatni – és így a megfelelő döntést meghozni –, ha az adott helyzet ezt megkívánná. Általánosságban megfigyelhető, hogy aki valamilyen módon sikerrel járt ügyeiben, az nehezen tud változtatni jellemén és módszerein, noha korántsem biztos, hogy ami egy adott helyzetben működött, az mindig is működni fog. A legtökéletesebb politikusi erény ugyan az volna, ha valaki mindig az adott helyzetnek megfelelően tudna cselekedni, de realista politikusként Machiavelli belátta ennek lehetetlenségét, és inkább a szenvedélyes, elszánt és gyors döntéshozatalra képes, akaratát mindenáron érvényesíteni kívánó emberi természet „hatékonyágát” emeli ki a siker – leggyakoribb – kulcsaként.⁷

Bacon elgondolásai szervesen illeszkednek az antik római hagyományból kinövő, s Machiavellinél is megjelenő elképzelésekhez Fortuna irányításával kapcsolatban, melyekben a közös pont az, hogy az ember aktív, környezetét formálni képes erejét nemcsak az isteni gondviselés adományának tekintették, hanem magában az emberi természetben rejlő lehetőségnek, amelynek hatékony felhasználásával érthetjük el a céljainkat, és boldogulhatunk az életben. A szerencséről szóló esszéjében Bacon maga is a cselekvés fontosságára helyezi a hangsúlyt, noha nyomatékosítja, hogy nem tudhatunk pozitívan hatni minden

⁷ Szűcs Zoltán Gábor tanulmánya mutat rá arra, hogy Machiavelli sokkal korlátozottabban gondolta el a politikai cselekvés lehetőségeit annál, mint ahogy azt a cselekvésközpontú értelmezések általában sugallni szokták. Lásd Szűcs 2016.

sorsunkat befolyásoló tényezőre. A hatalmunkban álló lehetőségek, melyek révén befolyást gyakorolhatunk szerencsénkire, számosak ugyan, de nehezen körülírhatók:

A szerencse útja olyan, mint a tejút a mennybolton: külön-külön nem látható kicsinyke csillagok tömege vagy halmaza, amelyek együttesen fénylenek. Éppígy az apró és alig észrevehető erények, vagyis inkább képességek és szokások sora az, amely szerencsésé teszi az embert. (Bacon 1987. 180.)

A szövegben később ezek közül kettőt nevez meg Bacon:

És annyi szent, nincs még két olyan szerencsés tulajdonság, mint ha valakiben van egy kevéske a boldomból, s nincs túlon túl sok a becsületesből. Azok tehát, akik végtelesen szerették hazájukat vagy urukat-parancsolójukat, sohasem voltak szerencsések, és nem is lehetnek azok. Ha ugyanis gondolataink központját magunkon kívülre helyezzük, nem a saját utunkat járjuk. (Uo.)

Bacon emellett még azt is hangsúlyozza, hogy jobban járunk, ha erényeinket Fortunának vagy a gondviselésnek tudjuk be, mert így elküldhetjük az irigységet, ezzel is nyomatékosítva – bár kissé ironikusan –, hogy valóban sok múlik saját erőfeszítéseinken.

Első megközelítésben az mindenképpen érdekesnek hat az idézett részekből, hogy mintha az önérdek a közérdek elé helyeződne bennük, ami pedig el-
lentmondani látszik a tanulmányban korábban bemutatott morálfilozófiai elkép-
zeléseknek. Másfelől mintha a „politikusi erények” a hagyományos értelemben
erkölcstelennek tartott dolgok megtételét is feltételeznék, ezzel tápot adva a
baconi politikai filozófia realista olvasatának. Mielőtt azonban a felmerült prob-
lémákkal részletesebben foglalkoznánk, ezen a ponton viszonyítási alapként ér-
demes felidézni Cicero *A legfőbb jóról és rosszról* című műve harmadik könyvének
sorait, ahol Catónak tulajdonított szavak közvetítésével nyerhetünk betekintést
a sztoikus politikai gondolkodásba:

A világegyetemről pedig azt tartják, hogy ezt az istenek akarata igazgatja, és mintegy
közös városa és országa az embereknek és isteneknek, és minden egyes ember alkotó-
része ennek a világnak. Ebből természetesen következik, hogy a közhasznót a
saját hasznunk elé kell helyeznünk. Ahogy a törvények a közjót az egyének javának
elébe helyezik, a derék és bölcs ember, aki a törvényeknek engedelmessé válik és nem
feledkezik meg polgári kötelességeiről, fontosabbnak tartja a közhasznót az egyesek-
nek vagy saját magának a hasznánál. Ebből következik, hogy dicséretre méltónak tart-
juk azt, aki halálra szánja magát a köztársaságért, mert úgy illik, hogy jobban szeressük
hazánkat, mint önmagunkat. (Cicero 2007. 228.)

Megfigyelhető, hogy a szöveg első felében írottak nagyrészt rokoníthatók Baconnek a köz javát előtérbe helyező elgondolásaival, ugyanakkor a második felében olvasható gondolatok szöges ellentétben állnak a szerencséről szóló esszéből imént idézett sorokkal, amelyek amellettszólnak, hogy hiba volna teljesen alárendelni saját érdekeinket és életünket a hazának, vagy az uralkodó személyének.

Joggal merül hát fel a kérdés, hogy mi lehet az oka az önérdek felértékelődésének Bacon politikai gondolkodásában? Erre válaszul szolgálhat az a körülmény, hogy az ő korában már nagyon is teret hódított magának az az újfajta, tacitista hatásokon alapuló humanizmus, amely a politikát az egymásnak feszülő érdekszférák erőterében vélte körülírhatónak. Richard Tuck emeli ki, hogy Bacon egyes esszéiben jól tetten érhető ez a változás, amelyben az is közrejátszott, hogy az 1590-es években Essex grófjának tacitista szellemiséget képviselő politikai köréhez tartozott.⁸ Markku Peltonen sem vitatja a 16. század végétől kezdődően egyre nagyobb teret nyerő tacitizmus hatását a kor gondolkodóira, de emellett azt is nyomatékosítja, hogy a cicerói humanizmust nem felváltotta az új irányzat, hanem inkább további elemekkel bővítette, amit Bacon írásai is jól példáznak (vö. Peltonen 1996. 295–296). Jellegzetesen tacitista elem például az önérdek és az önfenntartás fontosságának egyre nagyobb térnyerése a politikai gondolkodásban.⁹ Mindennek figyelembevételével nem arról van szó, hogy az önérdek felülírná Baconnál a közérdek elsődlegességét, hanem csupán arról, hogy korának szellemét követve az önfenntartás vágyát is már az egyes ember sajátjának tekintette, aminél ugyan fontosabb globális szinten a közérdek, de önmagunk elpusztítását még ez sem indokolhatja – főleg ha saját szerencsénk kovácsává szeretnénk válni. Ezzel pedig bizonyos mértékben a politikában is megjelenik az önérdek érvényesítésének legitim és másnak alárendelhetetlen szférája.

Kétségtelen, hogy Bacon nagyra tartotta Tacitus munkásságát, aminek írásos lenyomata is van egy értekezés formájában, melyet Bacon barátjának és politikai szövetségeseinek, Sir Fulke Greville-nek írt, abból a célból, hogy megossza vele tanácsait tanulmányai elmélyítéséhez.¹⁰ Ebben Tacitus történetírói munkásságát a legtökéletesebbnek értékeli, valamint külön kiemeli – a sokak által tacitistának tartott – Lipsius *Politica, sive civiles doctrinae*-jét és Machiavellitől *A háború művészetét* mint olvasásra érdemes műveket (Bacon 2002. 102–106). Emellett a

⁸ Vö. Tuck 1993. 105. Továbbá a *Hobbes and History* című tanulmányában Hobbes tacitizmusához hasonló elemeket vél kiolvasni Bacon műveiből a színlelés szükségességének kérdése kapcsán. Vö. Tuck 2000. 106.

⁹ Emellett, ha nem kizárólagosan a politika felől közelítjük meg a kérdést, a 17. század jelentős filozófusainál megjelenő *conatus*-elv térnyerésének is tulajdoníthatjuk az önérdek és az önfenntartás fontosságának felértékelődését. Arról, hogy milyen értelemben beszélhetünk erről Bacon esetében, lásd Giglioni 2016. 1–41.

¹⁰ Ugyan vitatott, hogy valóban Bacon-e az említett értekezés szerzője, de Brian Vickers meggyőzően érvel amelletts, hogy ezt nincs okunk kétségbe vonni. Lásd Bacon 2008. 557–558.

hagyományosan tacitista témájú *A színlelésről és az alakoskodásról* című esszéjében (Bacon 1987. 23–27) – akárcsak Lipsius – bizonyos esetekben jóváhagyja a manipulatív politikálás eszközeit. Azonban korántsem megy el ebben addig, hogy a folytonos színlelést a sikeres politikálás feltételévé tenné: az esszé elején egyértelműsíti, hogy a nagy színlelők a politikusok silányabb fajtájából kerültek ki. A titoktartást viszont még önmagában pozitív és szükséges tulajdonságnak tartja a politika világában való érvényesüléshez, aminek szükséges járuléka olykor a színlelés is, azonban ha ez valakinél állandósul, és szokássá válik, az már elvetendő. Ámde tartalmaz a szöveg egy sokatmondó kitétel, amely azt sugallja, hogy a *dissimulatio* jóváhagyható olyan esetekben is, amikor az nem csupán a titoktartás biztosítéka: „Hanem ami a harmadik fokozatot, az alakoskodást és hazudozást illeti, *nagy dolgokat és ritka eseteket kivéve*, azt már kárhozatosabbnak és kevésbé célirányosnak tartom.” (Bacon 1987. 26. Kiemelés tőlem.)

Vajon mik volnának ezek a kivételesen nagy dolgok és ritka esetek? Machiavellinél még erre a kitételre sincs szükség – amikor *A fejedelemben* a *dissimulatio* szükségességéről elmélkedik, úgy tűnik, hogy semmi kivetnivalót nem talál abban, ha az uralkodó az államérdek szolgálatában gyakran él a színlelés eszközeivel, hiszen a történeti példák is ennek hatékonyságát igazolják: „Napjainkban mégis azt tapasztaljuk, hogy a szószegő uralkodók vittek véghez nagy dolgokat, kik az emberek eszén kifogtak; ezek végül is többre vitték, mint akik igazul cselekedtek” (Machiavelli 1996. 77). A firenzei teoretikus tehát az erények valódi gyakorlásával szemben már sokkal inkább az erényesség látszatának fenntartását tartja fontosnak: az uralkodónak ugyanis ahhoz, hogy sikeres legyen, elsősorban azt kell megtanulnia, hogyan tüntesse fel magát jó színben az alattvalók előtt, és mi módon csalja lépre politikai ellenfeleit. Machiavelli ennek érdekében külön kiemelendőnek találja a vallásosság látszatának fenntartását. Mindezeket összevetve, Bacon állásfoglalása inkább Machiavelli kortársához, az olasz történetíró és filozófus Guicciardiniéhoz áll közel, aki szintén óvatosabban fogalmaz a színlelés létjogosultságát illetően: „Mivel azonban nem tagadhatjuk, hogy a színlelés nem szép tulajdonság, én magam azt tartom dicséretesnek, ha valaki általában véve egyenes és becsületes életmódot folytat, és csak néhány ritkán adódó, különösen fontos dologban él a színlelés eszközével.” (Guicciardini 2010. 77 [104].) Mint láthatjuk, ő is a kivételes esetekre helyezi a hangsúlyt, amivel kizárja annak a lehetőségét, hogy a színlelésnek habitussá kellene válnia. Az ál-szentség s a megtévesztés képességének kimunkálása náluk tehát nem a politika magasiskoláját jelenti, mint Machiavelli esetében. A jó politikus ismerve Baconnál sokkal inkább az éleslátás, mintsem a hatékony színlelés képessége:

Hiszen ha egy férfiban van annyi éleslátás, hogy eldöntheti: mit kell nyíltan kimondania s mit eltitkolnia, mit kell félig felfednie s ki előtt és mikor (mert ez az államművészet és életművészet, ahogyan Tacitus oly találóan nevezi), annak a színlelés szokása csak akadály és gyöngeség. (Bacon 1987. 23.)

Az alakoskodás tehát csupán utolsó mentsvárként szolgál, ám jó esetben ez kikerülhető olyan viselkedési praktikák, életbölcsekségek alkalmazásával, melyek nem tekinthetők szigorú értelemben vett erkölcsi vétségeknek, de így is előmozdíthatják érdekeink érvényre jutását.

Ezzel el is érkeztünk ahhoz a kérdéshez, hogy mennyiben formálódik normatív elvek mentén Bacon politikai filozófiája. Elsősorban Machiavellihez szokás kötni azt a fordulatot a politikai gondolkodásban, melynek eredményeként politika és erkölcs szétválik egymástól. Ahogyan *A fejedelem* szerzője fogalmaz: „Meg kell érteni, hogy a fejedelem, kiváltképp az új fejedelem, nem tudja mindig azt tenni, amiért az embereket jónak szokták tartani; részben az állam megtartásának szándékától vezetve gyakorta kénytelen a hit, könyörületesség, emberiség és vallás ellen cselekedni” (Machiavelli 1996. 79). Ez az elv nyíltan szembehelezkedik a cicerói humanizmus azon alapvetésével, miszerint az uralkodónak minden esetben az erkölcsileg helyes döntések meghozatalára kell törekednie. Ehhez támpontként általában az erényeknek egy olyan sajátos csoportját határozták meg, amely magában foglalja mindazon tulajdonságokat, melyekkel az uralkodónak rendelkeznie kell ahhoz, hogy ellenálljon Fortuna sodrásának, és hatékonyan gyakorolja hatalmát – ezek összességét nevezték *virtus*nak (vö. Skinner 1996. 51–55). Machiavelli azonban teljesen másképpen vélekedik arról, hogy mik volnának ezek az erények: a hagyományosan ide sorolt bőkezűség, igazságosság és könyörületesség erényeinek méltatása helyett inkább amellelt kardoskodik, hogy az uralkodónak esetenként meg kell tanulnia rossznak lennie a hatalma megóvása érdekében (Machiavelli 1996. 68); a becsületességnél pedig többre tartja az érdekérvényesítést inkább szolgáló alakoskodás praktikáit. Jól körvonalazódik továbbá, hogy mennyire hangsúlyos változásról van szó, ha összevetjük ezeket az elgondolásokat Cicerónak a *De officiis* harmadik részében olvasható soraival, melyekben az emberi társadalom fenntartásának lehetőségeiről elmélkedik:

Az igazságosság alapja pedig a hűség, vagyis szavaink és megállapodásaink állandósága és valódisága. Ezért, bár egyeseknek talán erőltetettnek hat, bátorkodom a stoikusokat követni, akik buzgón kutatják a szavak eredetét, és azt hiszem: a hűséget azért mondják *fides*nek, hogy *fiat*, azaz teljesüljön, amit megígértek. (Cicero 1987. 296–297.)

Bacon álláspontja összességében ambivalens Machiavelli munkásságával kapcsolatban: egyrészt az *Advancement of Learning* morálfilozófiát vizsgáló részében méltatja törekvését, hogy arról írjon, milyenek valójában az emberek, nem pedig arról, hogy mit kellene tenniük (Bacon 2008. 254). Másfelől viszont a szerencséről szóló fejezetekben bírálja, amiért az erényesség helyett beérte annak látszatával (Bacon 2008. 284). Bacon szembe elótt – saját bevallása szerint – mindig a *bonae artes* lebegett alapelvei megfogalmazása során, így Machiavelli szeméreteti a gonosz tettek jóváhagyását. Kiemeli, hogy ugyan sok esetben könnyebb-

nek tűnhet a rövidebb – és nem feltétlenül becsületes – utat választani, de ez nem szoríthatja háttérbe a *charitas* elvei szerinti cselekvést, mivel az isteni végítélet minden esetben elhozza majd az erkölcstelen tettek méltó büntetését. Bacon tehát alapvetően nem tartja helyesnek, ha az uralkodó az erkölcsi aspektusok teljes mellőzésével alapozza meg hatalmát. Belátta ugyan, hogy a színlelés és az alakoskodás praktikáinak alkalmazása bizonyos mértékben szükségszerű járuléka csakúgy a politikának, mint általában a mindennapi érintkezésnek, ez azonban tartósan nem lehet célravezető, és az etikai határokat akkor is szem előtt kell tartani, ha alkalomadtán ezekkel az eszközökkel élünk. Ahogy a témába vágó esszéjében fogalmaz: „Az állandó szokássá vált alakoskodás (ami a harmadik fokozat) tehát bűn” (Bacon 1987. 26). Az azonban világosan látszik Bacon esszéjéből, hogy tudatában volt annak, hogy a közösségalkotás gyakorlati szempontjai olykor etikai dilemmákhoz vezethetnek, mivel a közérdek szolgálatát biztosító politikai pozíciók megszerzéséhez teljességgel nem vonhatjuk ki magunkat a manipulatív praktikák alkalmazása alól. Így tehát a politika világa és a *charitas* erénye nem mindig békíthető ki egymással – erre utalnak azok a bizonyos „kivételes esetek”, amikor szükséges lehet az alakoskodás vagy a hazugság, ha a köz érdeke úgy kívánja.¹¹

Az uralkodónak viszont a szerző szerint mindenekelőtt a következő elvet szükséges szem előtt tartania: „semmi sem inkább politikai annál, mint elménk kerekeit közös középpontúvá tenni, s képessé tenni arra, hogy együtt forogjon a szerencse kerekeivel.”¹² Ez az elv olyasfajta prudenciális képességet feltételez, melynek kiaknázásával az éppen aktuális helyzetnek megfelelően tudunk cselekedni. Az uralkodó esetében elvárható, hogy ezzel a legmagasabb szinten rendelkezzen, hiszen neki kell döntéseiben a lehető legtöbb körülményt átlátnia,

¹¹ Bacon VII. Henrikről írott művének a szerkesztői előszavában Brian Vickers az emberi természet komplexitásának felismeréséből eredezteti Bacon politikai filozófiájának kettősségét: „The simultaneous acknowledgement of the dualities involved in politics, the competing claims of Machiavellian amorality and Christian ethics, makes Bacon a writer whose political thought continues to challenge by its openness to the complexities of human behaviour.” Bacon 1998. 35.

¹² „[...] nothing is more politic than to make the wheels of our mind concentric and voluble with the wheels of fortune.” Bacon 2008. 280. Brian Vickers a jegyzeteiben (Bacon 2008. 668) Guicciardini *Politikai és erkölcsi intelmeinek* 31. pontjával hozza összefüggésbe – minden bizonnyal helyesen – Bacon gondolatait: „Még azoknak is, akik mindent a bölcs óvatosságra és a virtus erejére bíznak, és amennyire csak lehet, kizárják a szerencse hatalmát az ember életében, legalább azt el kell ismerniük, hogy ahhoz, hogy elméletük igaz legyen, olyan időben kell születnünk és élnünk, amely az általuk nagy becsben tartott erényeket és tulajdonságokat értékeli. Példaként említhetjük Fabius Maximust, akinek természetéből adódó halogató jelleme nagy hírnevet szerzett, mivel éppen egy olyan háborúban harcolt, amelyben a heveskedés káros lett volna, a lassúság ellenben hasznosnak bizonyult. Más időben ez épp ellenkezőképpen történhetett volna. Szerencséje tehát abban állt, hogy korának pont arra a tulajdonságra volt szüksége, ami őbenne megvolt; aki azonban képes arra, hogy természetét a változó idők változó körülményeihez alakítsa, ami nagyon nehéz dolog, sőt talán lehetetlen is, az a fentieknél sokkal kevésbé teszi ki magát a szerencse hatalmának.” Guicciardini 2010. 35.

és kibogoznia az olykor rendkívül bonyolult szálakat. Szerzőnk gondolatai tehát végső soron hasonlóak ahhoz, amit Machiavellinél megállapíthattunk, nevezetesen, hogy a körülményekhez való alkalmazkodás képessége volna a jó uralkodó ismérve. Machiavelli azonban belátván, hogy lehetetlen mindig jól alkalmazkodni a változásokhoz, a szenvedélyességet emelte ki végül, mint a legtöbb esetben sikerhez vezető politikusi erényt. Baconnál nem találhatunk egyetlen ilyen konkrét erényt sem az alkalmazkodóképességen kívül, ami mindig az éppen adódó egyedi esetek precíz feltérképezését feltételezi: így pedig gondolatai ismételten Guicciardinihez állnak közelebb, aki a *Politikai és erkölcsi intelmek* 186. aforizmájában a következőket írja:

Ebben azonban, ahogyan sok más ügyünkben is, mindig tekintetbe kell vennünk az emberek, a különféle esetek és alkalmak sajátosságait, ehhez pedig leginkább józan ítélőképességre [*discrezione*] van szükség. Eme tulajdonság, ha a természet által nem adatott meg nekünk, tapasztalatszerzéssel ritkán pótolható elegendő mértékben, könyvekből pedig soha.” (Guicciardini 2010. 129 [186].)

Bacon azonban némileg optimistábbnak tűnik a tapasztalat státuszát illetően, hiszen, mint terápiás jellegű morálfilozófiájából láthattuk, jellembéli hibáink, természetünk a megfelelő praktikák elsajátításával nagyrészt formálhatóak – ez alól pedig az uralkodó sem lehet kivétel. Ahogyan a tudományos kutatásban az egyedi esetekből kiinduló induktív alapú módszer mellett köteleződik el, úgy a politika területén is végső soron hasonló elveket követ: univerzális érvényű igazságok megfogalmazása helyett inkább az alapos megfigyelés, adatgyűjtés fontosságát emeli ki. Az erkölcsi határok államérdeket szolgáló áthágásával kapcsolatban azonban jóval óvatosabban fogalmaz, mint Machiavelli.

Bacon másik fontos politikai témájú írása *A királyságok és államok igazi nagyságáról* címet viselő esszé. A nagyság ebben a kontextusban egyrészt az állam határainak kiterjesztését jelenti,¹³ másrészt pedig az állampolgárok kiválóságára is utal. A szerző már a fejezet elején egyértelműsíti, hogy itt bizony nem valami számtanilag kifejezhető mércéről van szó: sem az anyagi javak mértéke, sem a lakosok száma nem fejezheti ki önmagában egy állam nagyságát. De még egy jól felszerelt hadsereg is kevés ehhez:

Falakkal erődített városok, tömött arzenálok és fegyvertárak, telivér lovak, harci szekerek, elefántok, nehéz- és könnyűtüzérség s a többi: mindez csak oroszlánbőrbe búj

¹³ Chantal Jaquet jegyzi meg, hogy az állam terjeszkedésének témája gyorsan eltűnik a 17. század politikai filozófiájából. Míg pl. Botero, csakúgy, mint Bacon, kiemelten foglalkozik a témával, Hobbesnál már nem találkozunk ezzel. Jaquet 2010. 242–243.

bárány, ha a nép nem kemény és harcias fajtájú-hajlamú. Sőt még a hadsereg létszáma sem tesz sokat (önmagában), ahol a népnek kevés a bátorsága, mert (mint Vergilius mondja) *A farkas nem törődik azzal, mennyi a juh.* (Bacon 1987. 131.)

Az állam nagyra törésének tehát a legfontosabb tényezője az, hogy polgárai harcias természetűek legyenek – minden más csak ezután következik. Már ebből is láthatjuk, hogy a témához szorosan hozzákapcsolódik a háborúk győztes kimeneteléhez szükséges feltételeknek a tárgyalása, mivel hadviselés nélkül nincs lehetőség az állam terjeszkedésére. Ezen feltételek meghatározása Bacon korában igen fontos és sokat tárgyalt téma volt, így jól elkülöníthető az álláspontja az egyes szerzőkéhez képest. Az *Advancement of Learning*ben egyértelműen Machiavelli oldalára áll, aki szerint bátor, harcedzett katonákra van elsősorban szükség egy csata megnyeréséhez, nem pedig pénzre (Bacon 2008. 282). A másik oldal képviselői ebben a kérdésben valószínűleg Lipsius és Botero lehetnek, akik szerint az anyagi javak, a gazdagság és a jó felszerelés döntően meghatározzák egy állam nagyságát és harci erejét is (vö. Peltonen 1996. 303–304).

További hasonlóság Machiavellivel a zsoldoshadsereg leghatározottabb elutasítása. A firenzei gondolkodó *A háború művészete* című művében Fabrizio Colonna hadvezér kapcsán bírálja a zsoldoshadsereg alkalmazását, mivel annak tagjai más mesterség gyakorlása híján békeidőben komoly veszélyforrást jelenthetnek, ráadásul állandó fizetési kényszerrel terhelik az uralkodót, aki ennek esetleges megtagadásával a saját hatalmát kockáztatja. Az állandó háborúzás pedig, ami a mesterségeként gyakorolt katonáskodásnak kedvezne, hosszú távon nem ideális állapot az állam fenntartásához (Machiavelli 2001. 17–21). Jó esetben a hadsereget a harcászaton kívüli egyéb mesterségekben is jártas katonák alkotják, akik az adott állam polgárai közül kerülnek ki. Bacon a következőket gondolta az optimális hadseregről:

Ne higgyen hát egy fejedelem vagy állam se sokat erejéről, ha belföldiekből való serege nem áll kiváló és vitéz katonákból. Azok a fejedelmek viszont, akiknek harciasak az alattvalóik, ismerjék fel erejüket, mert különben kihatástalanul hagyják a lehetőségeiket. Ami a zsoldos hadakat illeti (amelyek ilyen esetekben segítségére lehetnek), minden példa azt bizonyítja, hogy az az uralkodó vagy állam, amely rájuk támaszkodik, egy darabig növesztheti ugyan tollait, de hamarosan le is vedli. (Bacon 1987. 132.)

Az angol köznépről Bacon úgy vélekedett, hogy az kiválóan alkalmas katonának. Kiemeli továbbá, hogy a könnyebb, fizikai erőlkifejtést kevésbé igénylő munkákat érdemes az idegenekkel végeztetni, míg a férfiasabb, nehezebb munkákat a honi polgárookra hagyni, hogy azok megőrizzék a háborúhoz szükséges edzettségüket (Bacon 1987. 136). Már tehát csak a munkaerő biztosítása miatt is indokolt nagyobb számban befogadni az idegeneket, de a lakosság gyarapodása általános-

ságban is az állam érdekeit szolgálja: Bacon, amikor Róma hosszú távú sikerét vizsgálja – összehasonlítva például Spártával –, megállapítja, hogy ehhez mindenképpen szükség volt a környező népek lakosainak folyamatos befogadására, valamint a kolonizációra. A honosításnak tehát végső soron fontos szerepe van az állam tartós terjeszkedésében, mivel a meghódított területeket csak nagyszámú lakossággal lehet fenntartani. Ugyan mindenekelőtt a lakosok harci erényei számítanak, de hosszú távú célokat is szem előtt tartva ez lesz a második legfontosabb tényezője az állam naggyá válásának. Kiszámú seregekkel is nagyra lehet törni, de a meghódított területek így csak ideig-óráig tarthatók meg. Mindemellett tartózkodni kell a lakosok túlzott adóval való terhelésétől, ugyanis a nyomor kedvét szegheti még a legharcosabb vitézeknek is – bár Bacon kiemeli, hogy ha az adók kivétele a köz hozzájárulásával történik, az kevésbé demoralizáló hatású –, valamint a túlságosan gyorsan gyarapodó nemességnek is káros következményei lehetnek a hadseregre (Bacon 1987. 133).

Ami a hadba lépést illeti, Bacon amellettt érvel, hogy minden alkalmat meg kell ragadni a háborúra, s ezt az elvet a törvényeknek is táplálniuk kell:

Hozzá tartozik még ehhez az is, hogy az országnak olyan törvényei legyenek, amelyek szükség esetén jogos (vagy esetleg színleges) okot szolgáltatassanak a háborúra. Az az elv ugyanis, hogy háborúba (mely oly sok csapással jár) csakis valamilyen – legalábbis látszólag – súlyos ok vagy viszály miatt szabad menni, mélyen gyökerezik az emberi természetben. (Bacon 1987. 138.)

Ha pedig csupán jogosnak tűnő indokot keresünk a háborúba lépésre, ez esetben is körültekintően kell eljárunk: az például nem elfogadható jogalap Bacon szerint, ha egy másik ország belügyeibe avatkoznak bele annak címén, hogy megmentsék az alattvalókat a zsarnokságtól vagy egyéb igazságtalanságtól. Emellett pedig a vallási okokból indított háborút is elfogadhatatlannak tartja (Bacon 1987. 16). Más szempontból viszont igen tágan értelmezi a hadba lépés törvényes kereteit – *Az uralkodásról* címet viselő esszéiben az igazolt félelmet (*just fear*) már önmagában jogos indoknak tartja a hadba lépésre: „Elfogadhatatlan a skolasztikusoknak az a tétele, hogy *a háború csak előzetes sérelem vagy kihívás alapján lehet jogos*. Vitathatatlan ugyanis, hogy a fenyegető veszélytől való indokolt félelem akkor is törvényes háborús ok, ha fegyveres támadás nem történt” (Bacon 1987. 86).

Mint láthattuk, az állam naggyá válásához elsősorban a győztes háborúk vezethetnek el. Ugyanakkor Bacon olyan érveket is megfogalmaz, amelyek azt sugallják, hogy a háborúnak önmagában is vannak pozitív hatásai. Egy ponton például a testedzéshez hasonlítja a hadviselést:

Semmiféle szervezet – sem fizikai, sem politikai – nem lehet meg egészséges erőpróbák nélkül, és a királyságok és államok számára bizonyos a jogos és becsületes háború az igazi erőpróba. A polgárháború a láz forrásához hasonló, a külháború ellenben olyan, mint az erőkifejtés heve, hozzájárul az egészség fenntartásához, hiszen a renyhe békében a férfias bátorság is ellanyhul, s az erkölcsök is megromlanak. (Bacon 1987. 139.)

A politikai testnek tehát a fizikai testtel analóg módon megvannak a maga elmaradhatatlan szükségletei, amelyeket ki kell elégíteni ahhoz, hogy optimálisan működjön. Ezt a szempontot figyelembe véve, a rendszeres külháború inkább szolgálja hosszú távon az állam fennmaradását és stabilitását, mint az állampolgárok elpuhulásához vezető zavartalan békeidő. A test-analógiát követve: ahogy a lustaság hosszú távon a test leépüléséhez és erővesztéshez vezethet, úgy a politikai test mozdulatlansága is a harci erényei elvesztésével járhat.

Összegezvén az eddigieket megállapíthatjuk, hogy Bacon politikai gondolkodása nem feltétlenül tükröz egységes képet. A politikával szorosan összefüggő morálfilozófiának a közjót a legmagasabbra helyező alapelve és a *charitas* erényében megalapozott etikája első megfontolásra nem minden esetben hozható összhangba az önérdek szféráját is előtérbe állító és kivételes alkalmakkor az etikai kihágásoknak is teret engedő politikai filozófiával. Ha pedig mindehhez hozzávesszük az állam nagyságáról szóló esszé háborút propagáló gondolatait is, még eklektikusabb kép rajzolódik ki a szerző munkásságáról. A következőkben a baconi tudományfelfogás tágabb perspektívájából kiindulva teszünk kísérletet arra, hogy feloldjuk a felmerülő ellentmondásokat.

III. TUDOMÁNY ÉS POLITIKA

Bacon a mítoszértelmezéseket felvonultató *A régiek bölcsességéről* című művében a zenéjével még a vadállatok is lecsendesítő, ám végül tragikus halált halt Orpheusz mítoszából kiindulva elmélkedik a természetfilozófia és a társadalomfilozófia viszonyáról. Szerzőnk egyértelműen ez előbbi helyezi magasabbra, ugyanakkor kiemeli, hogy a dolgok helyreállítását és a természet arányosítását egy pontosan behangolt lant játékához mérten célzó természetfilozófia a legtöbb esetben eredménytelen marad. Ha a természetfilozófia csődöt mond, akkor a következő út marad:

A filozófia tehát így, alkalmatlannak bizonyulva a feladatra és emiatt méltán elkese-redve, az emberi dolgok felé fordul, és a meggyőzés és az ékesszólás segítségével az emberek lelkébe oltva az erény, a méltányosság és a béke szeretetét; eléri, hogy a népek egyesüljenek, elfogadják a törvények jármát, alávéssék magukat a határozatoknak, és amíg a szabályokra és előírásokra hallgatnak és azokat végrehajtják, elfelejtsek a leigázottság érzését. (Bacon 2009.)

Az emberi együttélést szolgáló törvények, mint láthatjuk, a természet megismerésén alapuló harmonikus rendtől eltérően egy másfajta – alsóbbrendű – rendet hoznak létre, melynek hiányában valószínűleg a hobbesi kiindulóponthoz hasonlóan, a *bellum omnium contra omnes* állapotában volnánk. E rend létrejöttét szolgálja a filozófia is, lemondván eredeti és nemesebb céljairól, melyek között még a halál leküzdése – vagy legalábbis késletetése – is szerepelt.¹⁴ A leigázottság és a halandóság elfogadása tehát az első lépés a politika irányában: a megismerés és az emberi hatalom korlátozottságának belátásával és elfogadásával megalkotni a békés együttélés és a társadalomalkotás feltételeit. Mindez azonban nem nőhet fel az igaz tudomány nagyságához, ami valószínűleg egy, a felvázoltnál tökéletesebb egységbe volna képes összefogni az embereket. A politika ennek hiányában a keletkező s múló dolgok körforgásába zárja az emberiséget:

Az történik ugyanis, hogy az államok és királyságok egy ideig virágoznak, majd nem sokkal ezután zavargások, lázongások és háborúk ütnek fel a fejüket, és az általuk keltett hangzavarban először elhallgatnak a törvények; majd ezt követően az emberek visszatérnek természetes romlott hajlamaikhoz; végül a pusztítás átterjed a vidékre és a városokra is. (Uo.)

Bacon itt hasonló képet fest le az államok hanyatlásáról, mint Lucinge, aki a korban igen népszerű *De la naissance, durée et chute des États* című művében (Lucinge 1588. 141–148) az államokat az élő organizmusokhoz hasonlítja, melyek folyamatos változásnak vannak alávetve, és ahogy létrejöttek valamikor a történelem során, úgy a pusztulásuk időpontja is szükségszerűen elérkezik egyszer – még a legnagyobb birodalmaké is. Ez a fajta ciklikus szemlélet jellemzi tehát Bacon leírását is, amelyből úgy tűnik, hogy kizárólag a tudomány fejlődése jelenthet kiutat, mivel a politika alkalmatlan arra, hogy állandóságot teremtsen az emberek között.

Bacon az előrelépést minden bizonnyal a saját tudományos programjának megvalósításától várhatta, mivel induktív alapú módszerének segítségével kiküszöbölhetőnek vélte azokat az elődök által elkövetett hibákat, amelyek gátat szabtak a tudományok fejlődésének. A mítoszértelmezésből kirajzolódó pesszímista kép tehát nem végleges, csupán az addigi tévutak fájó következményeit ábrázolja. A *Novum Organum* első könyvének végén Bacon az emberi ambíciók szempontjából reflektál a politika és a tudomány viszonyára:

¹⁴ Ezt a következő sorok egyértelműsítik: „A társadalom iránti felelősség pedig méltán és jogosan sorolódik a halandó test visszaállításának vakmerő és végül kudarcot vallott kísérlete mögé, mivel a halál kikerülhetetlen szükségszerűségének immár napnál világosabb kilátása az emberek lelkét arra indítja, hogy az örökkévalóságot érdemekkel és hírnévvel szerezzék meg.” Uo.

Továbbá az sem volna célszerűtlen, ha három csoportját, mondhatni, három fokozatát különítenénk el az emberi ambícióknak. Az elsőbe azok tartoznak, akik hazájuk határain belül saját hatalmukat óhajtják gyarapítani: ezek közönséges hitvány fajzatok. A másodikba azok tartoznak, akik hazájuk erejét és hatalmát terjesztenék ki az egész emberiségre: ebben már több a méltóság, de nem kevesebb a kapzsiság. Ha viszont egy ember, az egész emberi nem hatalmát és erejét szeretné a mindenségre kiterjeszteni, ez az ambíció – ha egyáltalán nevezhetjük ezt is így – kétségkívül egészségesebb és nemesebb a többinél. Mert az ember hatalma a dolgok felett teljes egészében a mesterségeken és a tudományokon nyugszik. A természetet ugyanis csak az uralhatja, aki engedelmeskedik neki.¹⁵

Ebből a felosztásból, a közösségalkotásnak legalább két fokozatát különböztethetjük meg: az egyik tisztán politikai, míg a másik a tudományért való munkálkodás közös érdekén alapul. Először is mindenképpen érdemes megállapítanunk, hogy az állam terjeszkedésének a politikai írásokban nagy jelentőségre szert tevő gondolata a tudománnyal való összefüggésében már a kapzsiság megnyilatkozásává fokozódik le. Így nyilvánvalóvá válik, hogy Bacon más perspektívából tekint a politikára akkor, ha a tudomány fejlődésének lehetőségével is számol. Ha nem is ellenpontként merül fel a politikai érdek a tudomány nemesebb érdekeihez képest – hisz van benne valamennyi méltóság –, az egyértelmű, hogy ebben a kontextusban alsóbbrendű célokhoz köthető csupán. A legalsó szint pedig, amely még a közösségalkotás lehetőségéig sem jut el, kimerül a szimpla önérdék-érvényesítésben.

Mivel szorosan e fejezet témájához kapcsolódik, ezen a ponton érdemes újra felidézni azt a már korábban tárgyalt morálfilozófiai alapelvet, melyet Bacon a jó természetéről fogalmazott meg:

Minden dologban a jónak kettős természete van megformálva: az egyik természete [annyiban jelentkezik,] amennyiben minden dolog önmagában egész, szubsztantív; a másik természete [annyiban jelentkezik,] amennyiben minden dolog része vagy tagja valamely nagyobb testnek. Ez utóbbi a nagyobb és az érdemesebb közülük, mivel ez egy általánosabb forma fenntartása felé tart. (Bacon 2008. 246.)

¹⁵ „Praeterea non abs re fuerit, tria hominum ambitionis genera et quasi gradus distinguere. Primum eorum, qui propriam potentiam in patria sua amplificare cupiunt; quod genus vulgare est et degener. Secundum eorum, qui patriae potentiam et imperium inter humanum genus amplificare nituntur; illud plus certe habet dignitatis, cupiditatis haud minus. Quod si quis humani generis ipsius potentiam et imperium in rerum universitatem instaurare et amplificare conetur, ea proculdubio ambitio (si modo ita vocanda sit) reliquis et sanior est et augustior. Hominis autem imperium in res, in solis artibus et scientiis ponitur. Naturae enim non imperatur, nisi parando.” Bacon 1889. 337.

A szöveg folytatásából az derül ki, hogy Bacon ezt az elvet nemcsak az élő, hanem az élettelen dolgokra is érvényesnek tartja, amit a vas példáján keresztül szemléltet. Magyarázatát azzal kezdi, hogy a vas, mágnes közelébe kerülve, annak irányában kezd el mozogni, mihelyt viszont a mágneses hatás megszűnik, a vas a tömör testek régiója felé tart, tehát a föld irányában végez mozgást. Majd azzal folytatja a gondolatmenetet, hogy ugyan általánosságban azt láthatjuk, hogy a tömör testek és a víz a föld középpontja felé tartanak, de hogy ne szakítsák meg a természet kontinuitását, ha ez szükséges, a föld középpontjához képest végül felfelé mozognak. Ezt a jelenséget azzal magyarázza, hogy a föld felé való kötelességüket feladják azért, hogy az egész világra irányuló kötelességüknek tegyenek eleget.

Ha végiggondoljuk ezt a példát, akkor ismét egy hármass felosztáshoz jutunk: a vasat fém jellegéből adódóan vonzza a mágnes, ami egy partikulárisabb tulajdonságnak minősül ahhoz az általánosabb tulajdonsághoz képest, hogy tömege van, és hat rá a gravitáció, viszont azzal tölti be végül a neki szánt helyét a világban – ami a legfelső szint volna –, hogy nem a föld középpontja felé tart, hanem megmarad annál feljebb, ahol a természet folytonosságát biztosító törvények szerint kijelölt helye van. Bacon ezt a folyamatot úgy összegzi, hogy ahogy Isten az embereknek a keresztény törvényeket adta, úgy az élettelen dolgokra vonatkozó természeti törvényeknek is ő az alkotója – neki köszönhető tehát a világ rendezettsége.

Bármely dolog azzal érheti el tehát a jó természetének a legmagasabb fokát, ha képes az Isten által teremtett rendben a lehető legtágabb közösség részévé válni. Mivel pedig a létezők minden szintjén megvan az erre való törekvés, ezt nem csupán morálfilozófiai, hanem metafizikai elvnek is tekinthetjük. Az imént felvázolt példán keresztül a jóra való törekvést úgy értelmezhetjük, hogy amikor a vasat bevonzza a mágnes, akkor vele alkot ideiglenesen közösséget, amikor ez megszűnik, és a föld felé zuhan, akkor a gravitációs erő hatására ideiglenesen a földdel alkot – tágabb – közösséget, amikor pedig megmarad a föld középpontjához képest felül, akkor az egész világgal alkot közösséget, mivel ekkor semmilyen konkrét hatás nem téríti el az Isten által neki szánt helyétől, és így szolgálja a leginkább a világegyetem egészének fennmaradását és rendezettségét.¹⁶

¹⁶ Silvia Manzo mellett érvel, hogy ebben a példában morálfilozófia és természetfilozófia összefonódásának lehetünk tanúi. Értelmezése szerint a természet rendje és a morális rend között nem hierarchikus viszony van, hanem valójában korrelátumai egymásnak. Ennek alapja egyrészt az, hogy mindkettőt Isten teremtette, másrészt pedig ugyanazon univerzális törekvések határozzák meg a testek mozgásait, mint az emberi cselekvéseket. Ezek tehát vagy az önfenntartásra irányulnak, vagy pedig annak a közösségnek a fenntartására, amelyhez tartoznak. A lehető legtágabb közösség az élettelen dolgok esetében a természet egésze. Az idézett példában, amikor megszűnik a föld középpontja felé tartó mozgás, akkor ezt a tömör testekre jellemző törekvést felváltja az univerzum egészét szolgáló törekvés, ami a vákuum elkerülésére irányul. Bacon a *Novum Organum*-ban tizenkilenc egyszerű mozgást különböztet meg, amelyek négy alapvető törekvésre vezethetők vissza. Ezek közül a legfontosabb az

Így tehát nem maradt más hátra, mint annak meghatározása, hogy az emberre vonatkoztatva mi a létrejöhethető legtokéletesebb közösség. Első, legelemibb egységként a család juthat eszünkbe, ám erről Bacon a következőképpen fogalmaz:

Akinek hitvese és gyermekei vannak, az túsokat adott a sorsnak: súlyos akadályai ők minden nagy vállalkozásnak, akár erényes az, akár gonosz. A legjobb és a közre legüdvösebb alkotások nőtlen vagy gyermektelen férfiaktól származnak, akik a közösséggel léptek a szeretet frigyére, s mindenüket neki adják hozományul. (Bacon 1987. 31.)

Ezekből a sorokból egyértelműen kiderül, hogy Bacon – a jó természetéről írottakkal összhangban – a családnál nagyobb közösségben gondolkodik, így tovább is léphetünk a társadalom szférájára.

A politikai témájú írásokból láthattuk, hogy a hatalmi pozícióknak a betöltése és az állam érdekeinek szolgálata sokszor komoly etikai dilemmákhoz vezethetnek. Egyrészt már ahhoz, hogy valaki a hatalom közelébe kerülhessen, szükséges lehet a színlelés eszközeit alkalmaznia, másrészt, ha már hatalmi pozíciót tölt be, olykor etikailag kifogásolható döntéseket kell meghoznia a közérdek szolgáltatáért. És még ha Bacon az erényes út követése mellett áll is ki a politika területén, az nyilvánvaló volt számára, hogy általában a politikában nem ezt az elvet követik a hatalom birtokosai. A rosszindulatról például *A jóságról és a széljóságról* című esszéiben a következőket írja:

Az efféle jellem valóságos torzképe az emberi természetnek, s mégis ez a legjobb gerendázata a nagypolitika épületének, olyan, mint a feszítőműves ácsolat: alkalmas a hajókhöz, amelyek hánykolódnak vannak kitéve, de nem ám épülethez, amelynek szilárdan kell megállnia. (Bacon 1987. 56–57.)

Ebből is látszik, hogy Bacon számol az emberi természet sokszínűségével, úgy a rossz, mint a jó tulajdonságok tekintetében. Így aki a közügyekkel való foglalatossá vágyát a politikában élné ki, az nem vonhatja ki magát teljesen a politika sajátos játékszabályai alól, ugyanis ekkor könnyen és gyorsan áldozatul eshetne a mások által alkalmazott praktikáknak. A politika szférájában tehát mindenképpen számolni kell az egyéni érdekérvényesítésekkel fakadó feszültségekkel, melyek sokszor kibékíthetetlen ellentétekhez vezethetnek.

Úgy gondolom, hogy ezen elvek mentén érdemes értelmezni Baconnak a háborút propagáló gondolatait is. Az angol filozófus a háborúra elsősorban mint

antitypia, amely minden testben jelen van, és a megsemmisülés elkerülésére irányul. Bacon elgondolása szerint a világban az anyag mennyisége állandó, mivel csak Isten tud létrehozni vagy elpusztítani bármit is, így az *antitypia* szolgálja végső soron a leginkább az egész univerzumnak a javát azzal, hogy fenntartja az egységét. Vö. Manzo 2016.

az állam hosszú távú érdekérvényesítésének feltételére tekintett, ami tehát nem valami önmagában vett cél, hanem abból a tényből fakad, hogy a világon nem csak egy állam létezik, és az államoknak általában nem ugyanazok az érdekeik. Bacon ezt a témát tárgyaló esszéjében Spanyolország példáján keresztül szemlélteti:

De ha csak a boldog életre nézünk, és a nagysággal mit sem törődünk, akkor is legtöbbször fegyverben kell állnunk: a folyton résen álló harcedzett hadsereg (bármily költséges is) az, amely törvényt szab valamennyi szomszéd államnak, vagy legalábbis tekintélyt biztosít szemükben, amint ezt Spanyolország oly jól példázza, amely immár százhusz esztendeje csaknem állandóan begyakorlott hadsereget tart területének valamennyi részén. (Bacon 1987. 139–140.)

Az nyilvánvaló, hogy Bacon szemé előtt ideálként egy a Római Birodalom nagyságához mérhető állam képe lebegett, amely határainak folyamatos kiterjesztésével és az elfoglalt területek lakosságának honosításával felszámolná a szembenálló érdekekből fakadó feszültségeket. Azonban amikor az emberi ambíciókról ír, mégsem egy univerzális monarchia megvalósítását tekinti a létező legnemesebb célnak, hanem a tudomány által az emberiség hatalmának a kiterjesztését a világ egészére, amivel egy a politika időleges megoldásait felülíró tökéletesebb közösség létrejöttének a lehetőségét vetíti előre. Erre – első közelítésben – a történelem tanulmányozása adhat magyarázatot: nagy birodalmak már léteztek – és el is buktak – Bacon koráig, azonban meglátása szerint a tudomány még nem jutott el olyan magas szintre, hogy társadalomformáló ereje valaha is megmutatkozhatott volna. Az is nyilvánvaló, hogy egy adott állam polgáraként nehezen tűzhető ki olyan célok, melyek nem csak egy szűkebb közösség érdekeit szolgálják. Az emberi élet jobbá tételén munkálkodó tudomány viszont egy olyan közös célt jelenthet, amely összehangolhatja az egyes emberek és államok érdekeit, anélkül, hogy háborút szítana közöttük.

Joggal vetődhet fel viszont az a kérdés, hogy ha Bacon a jó természetéről megfogalmazott alapelv bemutatásakor az élettelen dolgoknak a világban elfoglalt helyét meghatározó természeti törvényeket az emberre vonatkoztatva a keresztény törvényekkel hozta összefüggésbe, akkor miért nem elsősorban a valláshoz kötötte az emberi közösségalkotás legfelsőbb fokát? Erre válaszként szintén a történelmi tapasztalat szolgálhat. Bacon *A vallási egységről* című esszéjében mélységesen elítéli a vallásháborúkat és az egyházszakadást, és ezek jövőbeli elkerülése érdekében a béke feltételül szolgáló vallási egység megeremtését szorgalmazza, amely a legalapvetőbb hittételek meghatározásával valósulhat meg (Bacon 1987. 12–18). Ez már csak azért is kiemelten fontos, mivel Bacon a társadalmi kohézió fenntartásának elsődleges eszközeként ugyan a vallásra tekint, azonban a hitviták szülte bizonytalanság lényegesen gyengítheti a vallásnak ezt a funkcióját. A rosszul értelmezett vallás ráadásul vizslyt és erőszakot szíthat,

így kétséges lehetett számára, hogy egyházi kereteken belül lehetséges-e valóságos közösséggé formálni az embereket.

Mindebből ugyanakkor elhamarkodottan vonnánk le a konklúziót, hogy a tudomány felülírja a vallási igazságokat, és így Bacon gondolkodásában az üdvtörténetet a szekuláris történelem váltja fel. A *Novum Organum* következő soraiban Bacon látszólag minden nehézség nélkül kapcsolja hozzá a tudomány fejlődésének gondolatát az isteni gondviseléshez:

Dániel jövendölését se feledjük: *Sokan mennek majd messzi útra és megsokszorozódik a tudomány* – ami nyilvánvalóan arra céloz, hogy a végzet, vagyis a Gondviselés akarata szerint a világ messzi utainak megismerése – ami, úgy látszik, a hatalmas hajóutakkal vagy be is következett már, vagy épp most van folyamatban – és a tudomány gyarapodása egy időre fog esni. (Bacon 2001. 116 [93].)

Így Bacon politikai gondolkodásának összegzéséül érdemes lehet a közösségalkotás reális és ideális szintjeit elkülönítenünk.¹⁷ Az előbbire az aktuálisan – tehát Bacon korában – fennálló viszonyok vonatkoznak, míg az utóbbira már a tudományos program megvalósulása következményeképpen létrejövő viszonyok. A közösségalkotás reális szintjén a jóra való törekvést az államok tagoltsága és az ebből fakadó eltérő érdekviszonyok határolják be, és ezekhez mérten kell annak a politikai közösségnek az érdekeit szolgálni, amelynek a részei vagyunk. Ideális szinten ugyanakkor a tudomány egy olyan stabilabb kohézióval rendelkező érdekközösséget teremthet, melynek tagjai nincsenek rákényszerítve arra, hogy időről időre konfliktusba kerüljenek egymással. Ez a közös cél összetartó ereje mellett nyilvánvalóan a találmányok bőségéből is fakad, melyek kellő mennyiségben látják el az embereket a különböző javakkal, és így minimalizálják a lehetséges feszültségeket – Bacon szavaival élve:

A találmányok áldásaiban ugyanis az egész emberiség részesülhet, míg a politikai érdemek hatása egy-egy emberi településre korlátozódik; emezek néhány emberöltő múlva elavulnak, amazok szinte örök időkre szólnak. A politikai viszonyok módosulása többnyire erőszakos eseményekkel, forrongással jár, a találmányok pedig úgy boldogítanak és használnak, hogy senkit sem ér miattuk bánat vagy méltánytalanság. (Bacon 2001. 146 [129].)

¹⁷ Hasonlóan jár el Howard B. White, aki *Peace Among the Willows* (White 1968) című munkájában elkülöníti Baconnak a tudományos program megvalósulása előtti időszakra vonatkozó provizórikus politikai tanait a tudomány fejlődésével érvénybe lépő végleges politikai filozófiájától. Ám konklúzióink merőben eltér az általa leírtaktól, mivel szerinte Bacon utópiájában a tudomány végleg felülírja a vallás tanításait, és a materializmus szolgálójává válik azzal, hogy kielégíti a lakosok hedonista igényeit s a luxus iránti vágyukat.

A tudomány fejlődése által hozott viszonyok változása pedig vélhetően inkább elősegíti, mintsem hátráltatná a morálfilozófiában a jóra való törekvés melletti másik alapelvnek, a *charitas* keresztényi erényének a beteljesülését, amelyet Bacon a tudomány teremtette – feltételezhetően – békésebb keretek között még inkább érvényesíthetőnek vélt.¹⁸ A politikai filozófia végcélja tehát a morálfilozófia betetőződése is kell hogy legyen egyben, mivel a legtökéletesebb közösség tartós fennmaradása csak az emberek morális tökéletesedésével érhető el. Tudomány és politika tehát az emberiség távlati céljait is figyelembe véve szorosan összekapcsolódik Bacon filozófiájában.

IRODALOM

- Bacon, Francis 1882. *Of the Dignity and Advancement of Learning*. Books IV–IX. In J. Spedding – R. L. Ellis – D. D. Heath. (szerk., ford.) *The Works of Francis Bacon*. Vol. IX. Boston, Houghton, Mifflin and Company. 13–345.
- Bacon, Francis 1889. *Novum Organum*. Szerk. Thomas Flower. Oxford, Clarendon Press.
- Bacon, Francis 1987. *Esszék*. Ford. Julow Viktor. Budapest, Európa.
- Bacon, Francis 1998. *The History of the Reign of King Henry VII*. Szerk. Brian Vickers. Cambridge, Cambridge University Press.
- Bacon, Francis 2001. *Új Atlantisz, Novum Organum*. Ford. Sarkady János – Csatlós János. Szeged, Lazi Bt.
- Bacon, Francis 2008. *The Major Works*. Szerk. Brian Vickers. Oxford, Oxford University Press.
- Bacon, Francis 2009. *Orpheusz, avagy a filozófia*. Ford. Petneházi Gábor. <http://www.irodalmijelen.hu/05242013-0959/francis-bacon-regick-bolcsessegerol-elso-resz-orpheusz-avagy-filozofia> (hozzáférés: 2017. 01. 26.).
- Box, Ian 1996. Bacon's Moral Philosophy. In Markku Peltonen (szerk.) *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge, Cambridge University Press. 260–281.
- Cicero, Marcus Tullius 1987. *A kötelességekről*. Első könyv. Ford. Havas László. In Havas László (szerk.) *Cicero válogatott művei*. Budapest, Európa.
- Cicero, Marcus Tullius 2007. *A legfőbb jóról és rosszról*. Ford. Vekérdi József. Budapest, Kairosz.
- Gigliani, Guido 2016. *Introduction: Francis Bacon and the Theologico-political Reconfiguration of Desire in the Early Modern Period*. In Guido Gigliani – James A. T. Lancaster – Sorana Corneanu – Dana Jalobeanu (szerk.) *Francis Bacon on Motion and Power*. Dordrecht, Springer. 1–39.
- Guicciardini, Francesco 2010. *Politikai és erkölcsi intelmek*. Ford. Tekulics Judit. Budapest, Eötvös József Könyvkiadó.
- Jaquet, Chantal 2010. *Bacon et la promotion des savoirs*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Lucinge, René de 1588. *De la naissance, durée et chute des états*. Paris, M. Orry.
- Machiavelli, Niccolò 1996. *A fejedelem*. Ford. Lutter Éva. Budapest, Kossuth.
- Machiavelli, Niccolò 2001. *A háború művészete*. Ford. Majtényi Zoltán. Szeged, Szukits Kiadó.
- Manzo, Silvia 2016. The Ethics of Motion: Self-Preservation, Preservation of the Whole, and the Double Nature of the Good. In In Guido Gigliani – James A. T. Lancaster – Sorana

¹⁸ Az *Új Atlantisz* is megerősíti ezt a képet, amelyben Bensalem szigetét hosszú ideje elkerülik a háborúk, és a szigetet uraló Salamon házának tagjai a tudományos kutatás mellett a vallás és a lelki élet fontosságát is szem előtt tartják. Bacon 2001. 52.

- Corneanu – Dana Jalobeanu (szerk.) *Francis Bacon on Motion and Power*. Dordrecht, Springer. 175–200.
- Peltonen, Markku 1996. Bacon's Political Philosophy. In Markku Peltonen (szerk.) *The Cambridge Companion to Bacon*. Cambridge, Cambridge University Press. 283–306.
- Skinner, Quentin 1996. *Machiavelli*. Ford. Pálosfalvi Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Szűcs Zoltán Gábor 2016. Niccolò Machiavelli: a lázongó strukturalista. In Szűcs Zoltán Gábor – Gyulai Attila (szerk.) *A hatalom ködében: Bevezetés a realista politikaelméletbe*. Budapest, L'Harmattan. 186–200.
- Tuck, Richard 1993. *Philosophy and Government 1572–1651*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Tuck, Richard 2000. Hobbes and Tacitus. In G. A. J. Rogers – Tom Sorell (szerk.) *Hobbes and History*. London, Routledge. 98–111.
- White, Howard B. 1968. *Peace Among the Willows*. The Hague, Martinus Nijhoff.

A történetiség mint a vallásfenomenológia és a teológia közötti kapcsolat a fiatal Heidegger gondolkodásában*

I. SKOLASZTIKUS GONDOLKODÁS VERSUS FENOMENOLÓGIA: A LÉT FOGALMÁNAK PROBLEMATIZÁLÁSA

Heidegger filozófiai pályafutásának kezdete és a teológiai tanulmányainak az alakuló filozófiai nézeteire tett hatása, továbbá a teológiai tanulmányoknak pályafutása egészére kiható hatása Fehér M. István szerint abban az összefüggésben különösen érdekes, hogy Heidegger vallásfenomenológiájának megítélésében valójában két párhuzamos tendencia figyelhető meg. Egyrészt protestáns oldalról a korai Heidegger egzisztenciális analízise a késői nyelv-esemény szempontjából válik jelentőssé, másrészt a katolikus teológia értelmezésében Heidegger ontológiai felvetéseinek a transzcendentális fenomenológiával való összekapcsolása és a létkérdésre való irányultság ragadható meg Heidegger vallásfenomenológiájának kulcsmozzanataként (Fehér 2010. 35). A két hatás valójában együtt és összefüggően van jelen. A teológiai érdeklődést illetően John van Buren három szakaszt különböztet meg, amelyek Heidegger teológiához való hozzáállását meghatározták: (1) Az 1909 és 1913 közötti szakasz, amikor Heidegger a papi hivatás céljával tanulta a katolikus teológiát, és ezen keresztül a neoskolasztika áramlatához csatlakozott; (2) 1913 és 1916 között Heidegger célja a skolasztika fenomenológia és neokantianizmus által történő újjáélesztése; (3) a protestáns és misztikus fázis, amely 1917 körül a Schleiermacher iránti érdeklődéssel függött össze (Van Buren 1994. 159–175). Ezen rendszerezéshez jól illeszkedik az az interpretáció, amely Heideggernek a skolasztikus filozófián

* A tanulmány az MTA – ELTE Hermeneutika Kutatócsoport keretei között készült. Itt szeretnék köszönetet mondani a tanulmány bírálóinak, akik hasznos javaslataikkal és megfigyeléseikkel hozzájárultak a dolgozat témájának továbbgondolásához. Szeretnék továbbá köszönetet mondani Fehér M. Istvánnak, egykori témavezetőmnek és tanáromnak mindazokért az útmutatásokért és irányadó konzultációkért, amelyek hozzásegítettek az évek során formálódó hermeneutikai-fenomenológiai megközelítésem kialakításához. A tanulmány a PD 123883 nyilvántartási számú, *A fenomenológia ontológiai gyökerei* című kutatási pályázat részeként került publikálásra. (A PD 123883 számú projekt a Nemzeti Kutatási Fejlesztési és Innovációs Alapból biztosított támogatással a PD_17 Posztdoktori kiválósági program pályázati program finanszírozásában valósult meg.)

keresztül történő filozófiai eltolódását vizsgálja, és Heidegger fenomenológiai pozícióját a korai skolasztikus tanulmányokon keresztül mutatja ki.

Ezen impulzusokra utal Heidegger a *Mein Weg in die Phänomenologie* című írásában, ahol a teológiai tanulmányainak hatását hangsúlyozva kiemeli azt a három meghatározó művet, amelyek a gondolkodói útjának kezdetét erőteljesen befolyásolták. Ezek közül az első Edmund Husserl *Logikai vizsgálódásai*, a második Franz Brentano *Arisztotelész-könyve*, a harmadik pedig teológus tanárának, Carl Baignak *A létről* alkotott munkája volt. A három mű interpretációja egymással összefonódva a létre irányuló kérdésfelvetéshez vezetett (Heidegger 2007a. 93). Tanulmányomban arra a kérdéskörre fókuszálok, hogy a korai, 1920-as években felvett fenomenológiai irányvonal miként eredeztethető a teológiai stúdiumok kérdésfelvetéséből, és ebben az összefüggésben vizsgálom a történetiségnek és a teológiának a fiatal heideggeri gondolkodásban átívelő vonatkozásait.

II. A LÉTKÉRDÉS ELSŐ MEGKÖZELÍTÉSEI:

MODERN PROBLÉMAFELVETÉS, SKOLASZTIKUS TRADÍCIÓ

Carl Braig 1881-es *Die natürliche Gotteserkenntnis nach dem hl. Thomas von Aquin* című munkája hit és tudás összeegyeztethetőségének kérdésén keresztül a filozófia teológiához való viszonyát vizsgálja, és a kettő közötti összekapcsoló mozzanatként kiemeli az apologetika vagy vallásfilozófia szerepét. Ez az apologetikai irány, amelyet Heidegger a korai teológiai tanulmányaiból örökölt, meghatározó volt a későbbi logikai álláspontok kialakításakor. A logika iránti érdeklődés, amely ekkor még a teológiai apologetikus tanokkal szemosódva mutatkozik meg, megjelenik már a legkorábbi recenziókban és rövid tanulmányokban is.

A *Zur philosophischen Orientierung der Akademiker* című, 1911-es munkában Heidegger rámutat arra, hogy a modern gondolkodás ellenszegül a szigorú logikának, mert nem akar újra „a logikai törvények örök korlátai közé kerülni” (Heidegger 2000. 11). Éppen ezért elkerülhetetlen az apologetika alapvető újraértelmezése. A *Realitätsproblem in der modernen Philosophie* című, 1912-es tanulmányában Heidegger hangsúlyozza a modern filozófiával számot vető skolasztika fontosságát. Három évvel később a habilitációs munkájában e felvetés „a középkori skolasztika alapvetően új kidolgozásához” vezet, amelyben Heidegger megkísérelti „a középkori skolasztika szisztematikus tartalmát legalább a leglényegesebb problémakörökben fellazítani” (Schaber 2007. 104). Joseph Gredt *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae* című munkájáról szóló 1912-es recenzióját Heidegger ehhez kapcsolódóan azzal a kérdéssel vezeti fel, hogy vajon egy ilyen tankönyvnek manapság van-e még valamiféle érvényessége, majd ennek az érvényességnek a modern logikával való összefüggésben te-

remt alternatívát (Heidegger 2000. 29–31).¹ Ezt követően a *Neuere Forschungen über Logik* című munkájában a modern logikai törekvésekre tér ki, és különösen Husserl pszichologizmussal szembeni eredményeit méltatja. Heideggernek ezt az írását a *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* című disszertáció előfutárának szokták tekinteni. Látható tehát a skolasztikus filozófia kezdeti befolyása és az erre irányuló reflexió, mely később a neokantiánus Henrich Rickert vezetése alatt írt disszertációs és habilitációs munkában is megmutatkozik. Az 1913-as, Rickertnek írt levélben Heidegger nehezményezi a katolikus filozófiai irodalom modern filozófiára irányuló megfelelő reflexiójának hiányát.² A Rickerttel való levélváltásból ugyan kitűnik az a kettősség, amelyet a katolikus iskolázottság és a filozófiára irányuló ösztönös hajlam eredményez, mégis egy jogos ellenvetést látunk azon filozófiatörténeti praxis ellen, „amely módszernél a filozofálásunk *holt ponton marad*” (Heidegger – Rickert 2002. 12).

Ez a kezdeti útkeresés – és a határozott kapcsolódás a kor filozófiai áramlataihoz – megmutatkozik már Heidegger azon korai írásaiban, amelyek az 1910-es évek elején, tehát a teológiai tanulmányok ideje alatt születtek. Érdeemes felfigyelnünk az 1911-ben írt *Zur philosophischen Orientierung der Akademiker* című rövid kis írásra, amelyben Heidegger talán először utal az életfilozófiának, a történetiségnek és az életnek mint a filozofálás alapvető színterének összefüggésére. Itt Heidegger Paulsen *Die deutschen Universitäten und das Universitätsstudium*, Chaterin *Stimmen aus Maria-Laach* és Klimke *Die Hauptprobleme der Weltanschauung* című munkáinak rövid recenzióin keresztül a világnézet és élet azon filozófiai összefüggéseire mutat rá, amelyek a történetiségen – és legfőképpen a keresztény történetiségen – keresztül az életből magából eredő életfilozófiához vezetnek. Ennek az életből eredő életfilozófiának a legfőbb, lényegi kérdése a lét, amely immár nem a meghatározott logikai struktúrákon keresztül, hanem magán az életen keresztül nyeri el értelmét. A *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* című doktori disszertáció témaválasztása és módszere irányadó volt abból a szempontból, hogy az ugyan továbbra is az arisztotelészi-skolasztikus filozófiai meggyőződések talaján maradt, de azt a kortárs logikai és ismeretelméleti vizsgálatok kritikája alá vetette. E célkitűzésre enged következtetni, hogy az ítélet tana azért válik a vizsgálat tárgyává, mert benne „a logika őselemét látjuk, a pszichikai és a logikai legélesebb ellentétét, mert az ítéletből épül fel a logika tulajdonképpeni szerkezete” (Heidegger 1978. 64). Heidegger végső tézise az

¹ „A skolasztikus logikának fokozatosan meg kell szabadulnia merevségétől és állítólagos zárttságától” (Heidegger 2000. 29).

² „[A]zon a véleményen vagyok, hogy valahogyan közös talajra kell találnunk, és ennek az ősi dogmatikus szemlélet feladásával kellene megtörténnie. A mi oldalunkon mindenekelőtt azon kellene fáradoznunk, hogy az elhamarkodott kritika helyett egy gyakran nehéz és szinte az egész életet igénybe vevő mély megértésért *megdolgozzunk*. Az egész »katolikus« irodalomban máig nincs olyan könyv, olyan tanulmány, ahol Kant legalább megközelítőleg helyes megértésre találna.” (Heidegger–Rickert 2002. 12.)

ítélet nem pszichikai, hanem logikai megalapozására vonatkozóan, hogy a létre irányuló ismeretelmélet, amely a megismerés által a lét egy igazságterületét tárja fel, csak egy tiszta logika kiépülésével lehetséges (Heidegger 1978. 186). Schwendtner Tibor a husserli fenomenológia Heideggerre gyakorolt hatását tekintve kiemeli, hogy Heidegger létre irányuló metafizikai reflexiójában a husserli fenomenológia azért adhatott Heidegger számára döntő impulzust, „mert olyan módszertani eszközként szolgált, melynek segítségével a lét mint adottság vált hozzáférhetővé” (Schwendtner 2009. 145). E megállapítás összekapcsolódik azzal a tézissel, mely szerint a husserli korrelációs gondolat a heideggeri fakticitás-problémának a „létező létre irányuló” reflexiójában él tovább. Heidegger doktori disszertációjának kérdésfeltevésében már benne rejlik az ittlétre irányuló azon filozófiai megközelítésmód, amely a filozófiai fogalmak érvényességét a faktikus szituációban határozza meg. E fenomenológiai irányvonal tekintetében válik jelentőssé Husserl *Logikai vizsgálódásainak* azon hármastematikai rétege, amely a kategoriális szemlélet, az intencionalitás és az *a priori* összefüggésében hagyományozódik át a heideggeri gondolkodásba,³ ezzel meghatározva a skolasztikus logika modern értelmezésének alapvonásait.

A *Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* című habilitációs munka ugyanis – amint a *Lebenslauf (Zur Habilitation 1915)* című szövegben olvashatjuk – „az egyes középkori gondolkodók történeti álláspontjának egyidejű figyelembevételével együtt mutatta meg a számomra a középkori logika és pszichológia átfogó vázlatának tervét” (Heidegger 2000. 39). A középkori téma modern logikán keresztül történő vizsgálatát feltehetően Rickert vetette fel Heideggernek,⁴ ezt mutatja a Rickerthez írt habilitációs munka, ahol Heidegger Scotus problémafeltevését általános filozófiatörténeti keretben tárgyalja, és a Scotusszal való dialógus a modern filozófiai áramlatokra való reflexión keresztül valósul meg. A skolasztikus és a modern gondolkodás egymással való összeegyeztetése azon a megfontoláson alapul, „hogy az egész láthatólag tisztán történeti vizsgálódás egy szisztematikus filozófiai szemlélet szintjére emelkedik” (Heidegger 2000. 204). E célkitűzését, tehát a tisztán történetinek a modern filozófiai gondolkodással való dialógusát mi sem bizonyítja jobban, mint az a népszerűtlenség, amelyre a habilitációs munkájával a skolasztikus gondolkodók között szert tett. A kor jelentős skolasztikus gondolkodói közül egyedül Martin Grabmann reflektált érdemileg a munkára, akinek legfőbb tézise szerint Heidegger leginkább Husserl és a modern német logika szempontjából folytatott párbeszédet Duns Scotussal. A *Grammatica speculativa* szerzősége eleve régóta vitatott volt, és ez a tény szintén befolyásolta Heidegger habilitációs munkájának megítélését. Grabmann 1922-es megállapítása szerint

³ A husserli fenomenológia Heideggerre gyakorolt tágabb vonatkozásához vö. Schwendtner 2008.

⁴ Vö. Heidegger Rickertnek írt levelét, Meßkirch, 1914. 04. 24. (Heidegger–Rickert 2002. 17–18).

Duns Scotusnak tulajdoníthatóak az arisztotelészi *Kategóriákról* és *Az interpretációról* írt kommentárok, valamint a *Szofisztikus cáfolatok* és a Porphüriosz *Eiszagógé* (Bevezetés) című munkájáról írt kommentár. Grabmann ugyanakkor rámutat arra a félreértésre is, mely szerint eddig tévesen tulajdonították a *Grammatica speculativát* Duns Scotusnak, amely munka valójában Thomas von Erfurttól származik (Grabmann 1922. 273–277). Grabmann 1926-ban részletesen kitér a heideggeri Scotus-értelmezésre, utalva Heidegger modern logikai álláspontjára, amely kevésbé reflektál Scotus valódi középkori jelentőségére. „Martin Heidegger az eddig Duns Scotusnak tulajdonított *Grammatica speculativát* Husserl terminológiájával és egész szellemi beállítódásával adta vissza, úgy, hogy a középkori eredeti a maga sajátosságában és struktúrájában némiképp háttérbe szorul” (Grabmann 1926. 116–125). Jóllehet Heidegger személyesen ismerte Grabmann, nem változtatott a művén, erre vonatkozó reflexió még az 1972-es összkiadásban megjelent kötetben sem található. Ez a döntés még inkább alátámasztja azt a feltételezést, hogy a szerző nem filozófiatörténeti munkára törekedett, hanem egy középkori munka modern reflexiójának megvalósítására.

Mindezek alapján felvetődik: „Mit érthet Heidegger a léten?” – teszi fel a kérdést Theodore Kisiel is *Towards the Topology of Dasein* című írásában (Kisiel 1981. 96). A lét itt nem az elvont, absztrakt értelemben vett metafizikai létet jelenti, hanem „az egyedüli egzisztenciájában tevődik fel, mint első és minden kérdés közül a legjelentősebb. Ahogyan a tényleges emberi szituációban szembesülünk vele, a létezés nem a metafizikai *ens commune*, hanem a legmélyebb bizalmunk és a történeti és időbeli egzisztenciánk kontextusa” (uo.). A létre irányuló kérdés abban a kérdésben fogalmazódik meg, hogy miként mutatkozik meg a lét az itt és most, azaz az ittlét által, és ennél fogva a létre irányuló kérdésfelvetés a filozófia megértésre irányuló alapkérdésévé válik. Nem véletlen, hogy Heidegger első korai freiburgi előadásai a tudományproblematikán és a világnézet-problematikán keresztül valójában a filozófia alapvető módszertanát feszegeti, és a fenomenológiát olyan őstudománynak tekinti, amely minden elméleti megfontolást megelőzően meghatározza az élménystruktúrát. Az élet mint a fenomenológia alapvető problématerülete már az 1919/20-as *Grundprobleme der Phänomenologie* című előadássorozatban megmutatkozik, ahol az élet nem önmagában, tudat-transzcendens korrelátumként értelmeződik, hanem mintegy a szubjektum egyéni viszonylatában, az élet faktikus szituációjában. Heidegger ebben az előadásában különíti el először az élet különböző színtereiként a saját világot, a környező világot és a közös világot. A saját világ, más néven saját élet az általam szerzett élmények tegnap – ma – holnap összefüggésébe helyeződnek, ezáltal határozva meg a saját ittlétemhez való viszonyt (Heidegger 2010. 45 skk.).⁵ Az ittlét a világban-benne-élő szubjektum faktikus életére utal, amely az 1920/21-

⁵ „A tegnap, a tegnapelőtt, az elmúlt vasárnap, az utolsó nyaralás, a gimnáziumi időszak – az akkori saját világom, sőt tulajdonképpen önmagam meghatározott, velem megtörtént

es vallásfenomenológiai előadások idejére a szituáció fogalmával bővül, a *Lét és időben* pedig a létező ittlétének tapasztalati folyamatként feleltethető meg. Az ittlét kisieli értelemben vett tapasztalati aspektusa éppen skolasztikus összefüggésben nyeri el értelmét.⁶ A történetiség koncepciójának dilthey-i eredetét vallja maga Heidegger is *Mein bisheriger Weg* című írásában is, amelyben a dilthey-i történetiség és a husserli fenomenológia tanulmányozását a doktori disszertáció, a habilitációs munka és a habilitációs előadás gondolati irányváltásának tekintheti – „a saját út a történelemtől való elmélkedéshez, Dilthey-jal és az »élet« kiszabásával mint alapvalósággal való szembenézéshez vezetett” (Heidegger 1997. 412). A lét értelmezésére irányuló történeti megközelítés ezen a ponton ragadható meg. Mint arra Olay Csaba *Comprendre et exister. Heidegger et Gadamer* tanulmánya rámutat, a heideggeri egzisztenciális kérdésfelvetés egyfelől visszavezethető a 19. századi egzisztencialista gondolkodói, elsősorban kierkegaard hatására, másfelől és elsősorban viszont arra a dilthey-i történetiségfelfogásra, amely a történetiség életfilozófiai vonatkozását episztemológiailag kísérel meg megragadni, és amely Heidegger 1920-as években fellépő fakticitás-problematikájának szolgált alapul (vö. Olay 2015. 207–220).⁷

III. A VALLÁS FENOMENOLÓGIAI VONATKOZÁSÁNAK MÓDSZERTANI LEHETŐSÉGE

A fenomenológiai megértés megragadására vonatkozó azon próbálkozások, amelyek az 1918/19-es korai freiburgi előadásokban a fenomenológia alapproblémáját az ittlét problematikájában, azaz a világban benne létben ragadták meg, a későbbiekben az ittlét eredendő történetiségének alapján annak legmélyebb vonatkozásában, a kereszténység történetiségében mutatkoznak meg.⁸ A keresztény történetiség mint eredendő történetiség és ennél fogva az ittlét hermeneutikáját illetően filozófiai fogalmaink alapja, a nagy misztikusok fogalom-

eseményekben fejeződik ki, méghozzá ezek az események többnyire egészen meghatározott módon összefüggésben állnak a jelenlegi saját világgal” (Heidegger 2010. 45).

⁶ Az ittlét heideggeri értelmezésére vonatkozóan Kisiel kiemeli: „[Dasein] is more than man; it refers at once to the experiential process of disclosure and the field of relations in which man is implicated; it is both the occurrence of revelation and its frame of reference. In other words, the turn from man to being, the movement characteristic of the later Heidegger, is already operative in the very first steps of *Being and Time*, in the very projection of the term »Dasein«.” (Kisiel 1981. 98.)

⁷ Ebben a tekintetben hangsúlyozza Olay, hogy Heidegger *Levél a humanizmusról* című írásában a Sartre-ral folytatott egzisztenciális vita a hagyományos metafizikai egzisztenciafelfogással szemben a dilthey-i értelemben vett történeti faktikus vonatkozásában lép fel.

⁸ „A faktikus élet és életvilág súlypontjának a saját világba és a legbelsőbb tapasztalat világába való figyelemre méltó folyamatára a legmélyebb történeti paradigmát a kereszténység létrejötté nyújtja” (Heidegger 2010. 61).

alkotásán keresztül kiindulópontot jelent számunkra a fenomenológiai megértés meghatározásában. Nem véletlen tehát, hogy Heidegger 1918/19-es jegyzetei a középkori misztika témakörében éppen azzal a kérdéssel foglalkoznak, hogy a misztikusok fogalomalkotása – Clairvaux-i Bernát, Bonaventura, Eckhart, akik a későbbi előadásban is említésre kerülnek (Heidegger 2010. 62) –, az ittlét egzisztenciális tapasztalata miként illeszkedik bele a fenomenológiai megértés fogalomalkotásába. A fenomenológiai módszer kidolgozása számára a vallási tapasztalat, az ittlét legalapvetőbb vonatkozása válik a vizsgálat tárgyává. Ez a fenomenológiai ősz-megértés, amely magában hord minden más élményvilágot és élményformát, az ittlét alapmeghatározottságára mutat rá (Heidegger 1995. 305).

IV. A „KENNTNISNAHME” FOGALMA ÉS A „FORMALE ANZEIGE”: KÉT MEGLÁTÁS, EGYAZON MEGÉRTÉS

1918. augusztus végén Heidegger értesítette a freiburgi egyetem dékánját arról a döntéséről, hogy mégsem tartja meg a tervezett misztika-előadásorozatot, hanem helyette *Grundprobleme der Phänomenologie* címen hirdeti meg előadását (vö. Capelle 2004. 358; Kisiel 1994. 175). A vallási fenoménnek a történetire való visszavezetésével már itt körvonalazódik az a fenomenológiai megértés, amely a faktikus élettapasztalatból az ittlét történetiségére mutat rá. Itt Heidegger a faktikus életszituációnak a történetihez való viszonyára vonatkozóan bevezeti a *Kenntnisnahme* (tudomásulvétel) fogalmát, amely a faktikus életszituációban mindenkor teret enged az emlékezés modifikációjának, és így a faktikus élethelyzetet egy már az eleve meglévő életesemény középpontjába állítja.⁹ Ennek megfelelően a *Kenntnisnahme* nem egy elméleti ismeret alkalmazása valamilyen korábbi esemény alapján, hanem a konkrét szituáció által feltáruló életesemények összefüggése, amelyen keresztül maga a szituáció is értelmezhetővé válik.¹⁰ Ennélfogva a vallás fenomenológiája Heidegger értelmezése szerint annak a történetinek a faktikus életszituációban történő feltárulása, amelyen keresztül maga a filozófiai gondolkodás is megújulhatott az ágostoni hagyományban, azaz

⁹ „A faktikusan átélt értelemösszefüggések ugyan explikálódnak, de mégis megmaradnak az eleven fakticitásukban. Az explikáció a tudomásulvétel módján elbeszélő, de a faktikus tapasztalat az étellel való teljes együtt járás alapstílusában marad.” (Heidegger 2010. 111.)

¹⁰ „Ugyanígy alakítja az érvényességigény a közlő, a jelentésvizonyokat kifejező tudomásulvételt. Ameddig a tudomásulvétel tárgyisága egyáltalán nem a faktikus élményösszefüggésből lép elő és nem formál a faktikus étellel szemben objektivitást, hanem ez a tárgyiság mindig feloldódik a faktikus életszituációk jelentésszövevényességében, addig szigorúan véve nem is lehetne a tudomásulvétel érvényességéről és érvényességi igényéről beszélni, holott másfelől a faktikus tapasztalati bizonyosság élményjellege abszolút, megrendíthetetlen és legtöbbször makacsul ellenáll minden elméleti bizonyításnak, és önmagát eleven, a faktikus élettapasztalatból származó meggyőződésként igazolja, amely nem pusztán és általános elméleti képződményként van jelen, hanem a jelentésség formájában valóságos.” (Heidegger 2010. 113.)

a jelen filozófiai fogalmaink és ennél fogva az ittlétre irányuló reflexió is erre az ős-eredetire visszavezetve nyeri el az értelmét (Heidegger 1995. 303).

Az 1918-as misztikaelőadás-jegyzeteitől az 1920–21-es *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* című előadássorozatig eljutva megfigyelhető az az ív, amely Heidegger az ittlét világban-benne-lét tapasztalatától az ittlét történetiségéhez vezet – és ebben nagy szerepet játszik az 1920-as *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* című nyári előadássorozat –, amelyen keresztül az ittlétre való rákérdezés fogalmilag meghatározódik. Az 1920–21-es téli szemeszterben tartott *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* tematikailag két részre osztható. A félév tematikájának első részét tekintve látható, hogy Heidegger a filozófiai fogalomalkotást vizsgálva, a filozófiának a faktikus élettapasztalathoz való viszonyán keresztül ismét visszakanyarodik a korábbi előadásban vizsgált *Kenntnisnahme* fogalmához. A *Kenntnisnahme* itt nem megszilárdult fogalmi rendszert jelent – a filozófia éppen ebben különbözik a szintén a faktikus élettapasztalathoz merítő tudományoktól –, minthogy „a filozófiai fogalmak értelméhez sokkal inkább hozzátartozik az, hogy mindig bizonytalanok maradnak. A filozófiai fogalmakhoz való hozzáférési lehetőség teljesen más, mint a tudományos fogalmak esetében” (Heidegger 1995. 3). A filozófia tudománytalanságát éppen az igazolja Heidegger értelmezése szerint, hogy a filozófia a maga fogalmiságát abból a történetiségből nyeri, amely a faktikus élettapasztalaton keresztül a mindenkori értelemösszefüggésben megnyilvánul. A tudományok ezzel szemben a történetileg meghatározott fogalmaknak a konkrét szituációra történő alkalmazásában alakítják ki a problématerületüket. „A konkrét tudományokat a végbemenésükben kell megragadnunk; a tudományos folyamatnak mint történetinek kell alapul szolgálnia. Efölött a jelenlegi filozófia nemcsak átsiklik, hanem szándékosan el is utasítja; nem játszhat benne semmilyen szerepet.” (Heidegger 1995. 9.)

A filozófiai fogalmak esetlegessége éppen ebből a „tudománytalanságból” ered:¹¹ a filozófia ugyanis Heidegger értelmezése szerint nem egy meghatározott fogalmi apparátusból merít, hanem éppen a faktikus szituáció határozza meg a meglévő fogalmak jelentőségét. Ezért a filozófiának a faktikus életszituáci-

¹¹ Jóllehet Heidegger 1919/20-as egyetemi előadásai (vö. *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in Heidegger 1999, Heidegger 2010, Heidegger 2007b) a filozófia módszertanának tisztázása tekintetében a filozófiát olyan ős-tudománynak (*Ur-Wissenschaft*) tekintik, amely egyáltalában lehetővé teszi a tudományos kérdésfelvetést, az 1920/21-es *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* bevezető része radikálisan szétválasztja egymástól a filozófiát és a tudományt. „Képviseljük a tételt: A tudomány elviekben különbözik a filozófiától.” (Heidegger 1995. 9.) Jóllehet mind a tudomány, mind a filozófia – a korábbi előadások érveitől kezdve kapcsolódóan – az élet tapasztalatából nyeri vizsgálódása tárgyát, és ebben az értelemben az élet tapasztalatára irányuló filozófiai kérdésfeltevés a tudományos fogalmaink alapját képezve ős-tudományként értelmeződik, az 1920–21-es előadás bevezető részében Heidegger már azzal a tradicionális tudományfelfogással szemben érvel, amely a tudományosságot egy meghatározott fogalmi apparátus tekintetében méri. Minthogy a filozófiát a filozofálás, azaz a filozófiai fogalmak faktikus életszituációban történő újratemtése teszi valóságossá, ezért a filozófia faktikus tudománytalanságáról kell beszélnünk (Heidegger 1995. 4–9).

óhoz való viszonya akként alakul, hogy abból merítve egyben el is szakad tőle a fogalomalkotásnak a maga történetiségére való vonatkoztatásán keresztül.¹² A *Kenntnisnahme* ebben az értelemben nem a meglévő történetiség elutasítását vagy semmitését jelenti, hanem újraértelmezését abban a szituációban, amelyben a faktikus élettapasztalat a maga történetiségére rátalál. A faktikus élettapasztalatot azon kiindulópontként értelmezve, amely a filozófiai gondolkodást lehetővé teszi, de a kiindulópontjánál fogva a filozófiai gondolkodást egyben el is lehetetleníti, a *Kenntnisnahme* a filozófia történetének faktikus fennállására, azaz a filozófia faktikusan történeti mivoltának tudomásulvételére utal.¹³ A történeti ebben az értelemben véve a jelen élettapasztalata és a filozófiaiilag meghatározott fogalmi rendszer között húzódnó fenomén, amely az ittlétre vonatkozó rákérdezésben, ebben az összefüggésben aktivizálódik. A *formale Anzeige* az ittlétnek arra a vonatkozására mutat rá, amely az őskereszténység számára a létezéshez való viszonyt meghatározta (Heidegger 1995. 67). A filozófia tulajdonképpeni feladatától és a tudományokkal szembeni pozíciójából kiindulva először elérkeztünk a faktikus élettapasztalathoz mint a filozófia alapjához, amelyet analógnak tekintettünk a vallási étellel. A történeti fenomén először az ittlétnek a valláshoz való viszonyában került előtérbe, amelyre vonatkozóan a *Kenntnisnahme* (tudomásulvétel) fogalmát alkalmaztuk, melyet a már meglévő értelem-összefüggésekre vonatkoztattunk (Heidegger 1995. 16–17). A történeti fenoménnek a történelemfilozófiai összefüggésében ismét a faktikus életre találtunk, amely elkerülhetlenné tette a fenomenológiai reflexió elmélyítését. Ennek a kérdésnek a tárgyalása, azaz az ittlét fakticitásának a maga időbeliségéhez való viszonya fogalmazódik meg a történeti fenomén problematikájában. Azt az őseredeti meghatározottságot, amely szerint maga az időbeliség az, amely a fenomenológiai megértést alapvetően meghatározza, olyan viszonynak tekinthetjük, amely „nem tárgy vagy objektum, hanem a magatartás mint olyan, a »valamire irányulás« (*Auf-zu*) pillanata, az élet intencionalitásának vonatkozási horizontja” (Kisiel 1997. 28).

¹² „A faktikus élettapasztalat valami teljesen sajátos; benne valósul meg a filozófiához vezető út, benne megy végbe az az átalakulás, amely a filozófiához vezet. Ezt a nehézséget csak a faktikus élettapasztalat fenomenjeinek előzetes jellemzésén keresztül lehet megérteni. Az élettapasztalat több mint a pusztá tudomásul vevő tapasztalat, az ember egész aktív és passzív világhoz való viszonyát jelenti.” (Heidegger 1995. 11.)

¹³ „Tudomásunk van az elmúlt és a jelenlegi filozófiáról. A filozófia történetének faktikus fennállása ugyan még nem motivál a filozofálásra, de ki lehet indulni belőle mint képzési alaphoz, és annak a filozofálásra való motivációja tisztázódhat a magunk számára. A lehető lelegevenebb megértés kedvéért és szigorúan a faktikus élettapasztalat értelmét követve, nézzünk széjjel a jelenben és a filozófiai tendenciák között, de ne a filozófiai megértésünk céljából, hanem egyedül a tudomásulvétel, a faktikus tudomásulvétel értelmében.” (Heidegger 1995. 18.)

V. TÖRTÉNETI FENOMÉN AZ ITTLÉT ESEMÉNYSZERŰSÉGEKÉNT

Fehér M. István szerint Heideggert a husserli transzcendentális tudat fenomenológiája egyenesen a vallási élet fenomenológiájához vezette. Az élet fenomenológiája, amelyet Heidegger ki akar dolgozni, és amely önmagától feltárul, valójában az ittlétet még inkább kifejező vallás fenomenológiája (Fehér 2010. 45, 29. jegyzet).¹⁴ A történeti jelentésének a heideggeri fenomenológiai megértés kialakítása tekintetében tehát mélyebb vonatkozása is van. A történeti és a teoretikus egymáshoz való fenomenológiai viszonya Heidegger számára először azokon a Husserl lakásán tartott vitaesteken vetődött fel, ahol a fiatal müncheni, göttingeni fenomenológusok jelenlétében a tiszta én szerepéről és jelentőségéről folyt a diskusszió.¹⁵ Fehér ezen vitaestekre hivatkozva egy Gerda Walther által Alexander Pfändernek írt levélre hívja fel a figyelmet, amelyben Walther a „tiszta én elleni hadjáratról” számol be.¹⁶ Ezek a vitaestek, amelyek a tiszta én jelentőségét csakis a történeti szemléletének korrelátumában értelmezhetők, kiindulópontot jelentettek a fenomenológiai megértést meghatározó történeti alapfenomén számára. Az 1919-es téli szemeszterben tartott, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem* című előadássorozat a fenomenológiának olyan pre-teoretikus módszert tulajdonít, amely az individuális élményből kiindulva konstituálja a tárgyi tapasztalatát. Mármost a tárgyi tapasztalat mindenkor a dologiság korrelátumaként értelmezhető, és ezen a korrelátumon keresztül ragadható meg a szubjektum tárgyhoz való viszonya. A fenomenológiai megértés lényege Heidegger ezen korai előadása szerint, hogy az érzékelő szubjektumot és az érzékelt tárgyat a tapasztalat fogalmában összegezve mind a tárgy, mind a szubjektum számára közös korrelátumot kapunk. A tárgyról alkotott tapasztalat egyben megfosztja a tárgyat a történetiségétől azáltal, hogy a maga történetiségére vonatkozóan konstituálja. Ennek megfelelően a tárgy eredeti történetisége az a pre-fenomenológiai valami, amelyhez nem juthatunk el másként, csak éppen ennek a történetiségnek a teoretikusban való

¹⁴ Itt Fehér kiemeli, hogy az élet fenomenológiája, amelyet Heidegger kidolgozásra szánt, szűkebb értelemben véve a vallási élet fenomenológiáját jelenti. Fehér hozzáteszi, hogy husserli értelemben nézve Heidegger a transzcendentális tudat fenomenológiájának transzformációját hajtotta végre az élet fenomenológiájától a vallási élet fenomenológiája irányába.

¹⁵ Nem véletlen, hogy Heidegger az előadás címének először a *Phänomenologie des religiösen Bewusstseins* címet adta, amely egyértelműen a husserli fenomenológia hatását tükrözi vissza. Ezt a címet később módosította *Phänomenologie des religiösen Lebens*-re, amely a Dilthey-i életfilozófiára, és ezen keresztül a történetiség problematikájának bevonására enged következtetni (vö. Heidegger 1995. 345, *Nachwort des Herausgebers*).

¹⁶ „Heidegger szerint az ősz-én [Ur-ego] a meghatározott történeti én lehetne, és a tiszta én oly módon keletkezhetne a történeti énből, hogy teljességgel elnyomja annak történetiségét. (Vö. Sheehan, „Heidegger e il suo corso...”, id. tanulmány, 436. sk. o.; lásd ugyancsak Karl Schumann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*. Den Haag 1977. 235. o.)” (Fehér 1992. 63, 2. jegyzet.)

megfosztása által.¹⁷ A történeti *eltörténetietlenülése* azonban nem egy bevált folyamat vagy eljárás mentén megy végbe, amelynek a kimenetele mindenkor ismert vagy előre látható lenne, hanem a szituáció azon eseményszerű feltárulásában, amelyben az Én szituációhoz való viszonya megszünteti a tárgyra irányuló történeti reflexiót. „Ezáltal egyben a szituációs-én, a *történeti* én válik fenyegetetté. Az én *eltörténetietlenedése* lép fel. Az én eleven vonatkozásának a szituáció alá vonása történik.” (Heidegger 1999. 207.) A történeti fenomenológiai megragadása éppen ezért nem más, mint a tárgy leválasztása arról az eredeti vonatkozásról, amelyben a tárgy történetiségét annak magában való voltában szemléljük.

Ne értsük félre Heidegger történetiségre irányuló kérdését a vallás fenomenológiájának összefüggésében, és történeti fenoménen ne filozófia és vallás történelmi összefüggéseire gondoljunk, hanem az ittlét történetiségéből eredő történeti fenoménre. A történeti heideggeri értelemben véve az a fenomén, amely a filozófia önmegértését teszi lehetővé a számunkra. Az élet filozófiájának a történetiből való megértése érdekében Heidegger Dilthey *Bevezetés a szellem-tudományokba* című munkájához kapcsolódik, és minden más filozófiatörténeti próbálkozást csak kiüresedett és formális szemléletnek tekint (Heidegger 1995. 40). Heidegger Dilthey-hoz való kapcsolódása azon a ponton ragadható meg, ahol Dilthey filozófiájának lényegét az élmény fogalmában rögzítve a filozófiai kérdésfelvetés az életre, annak tudományos megismerésére irányul. A közvetlenül a *Grundprobleme der Phänomenologie* című 1919-es előadásorozatot követő *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* arra a kérdésre keresi a választ, hogy miként lehet különbséget tenni az életre irányuló természettudományos megközelítés és az életet ős-fenoménként tekintő filozófiai módszer között. Az élet egyfelől olyan alakulat, amelyen keresztül a kultúra és a történeti jelenségek megmutatkoznak, amely *velünk szemben áll* (Heidegger 2007b. 20), másfelől az ittlét átéléseként megjelenő élet a történeti tudat különböző életszituációkban és életalakulatokban való feltárulása. Az élet objektíváló és objektív tényekben megragadható tulajdonságát, amely az életfilozófiák célkitűzésében a valamiként lét jelenségében jelenik meg, Heidegger az 1920-as előadásban elkülöníti a faktikus értelemben vett megélés vagy átélés azon fogalmától, amely az életet ős-fenoménnek tekinti.¹⁸ Szemben azzal, ahogyan Dilthey a szellem-

¹⁷ „A történeti én a dologiság korrelátumaként a legvégsőbb én-ségig el-történetietlenedik, és csak az elméletin keresztül lehet a ki voltának utánajárni [...]. A tárgytapasztalat mégiscsak élmény, de az eredeténél fogva a környező világ felől nézve az élmény hiánya (Ent-lebnis).” (Heidegger 1999. 89.)

¹⁸ A heideggeri történetiség felfogásához lásd továbbá Ullmann Tamás *Lét és időre* vonatkozó értelmezését. Ullmann szerint a heideggeri történetiség-fogalom dilthey-i hozadéka nem egyszerűen a dilthey-i történetiség-felfogás átvételén alapul, hanem azon a konstitutív megoldáson, amely szerint a létmegértés történetisége a Dasein egzisztenciájának eredendő móduszeként megy végbe. „Heidegger első lépésben azt mutatja meg, hogy a megértés fogalma, amit Dilthey szembeállított a természettudományos magyarázat fogalmával, egy alapvetőbb képességen, a létmegértés képességén nyugszik. A létmegértés nem a megismerés

tudományok célját a történelem és a kultúra objektív ábrázolhatóságában kívánta megragadni, Heidegger a történetit arra a dilthey-i formulára vezeti vissza, amely az individuum élményét az egészre vonatkozó szituáció élményéből vezeti le (Heidegger 2007b. 168 skk.). Heidegger korai freiburgi tanítványa, Karl Löwith a Heidegger és Dilthey közötti viszonyt a dilthey-i történelemfelfogás heideggeri kiegészítéseként értelmezi, miszerint az idő és a történetiség éppen a véges szubjektumra való vonatkozásában nyeri el értelmét, tehát nem abban, ahogyan az ittlét maga alakítójává válik a történelemnek, hanem ahogyan a saját ittléte a múltja által már eleve meghatározott (Löwith 1984. 166–167). Löwith kiemeli, hogy valójában az egész történetiségre irányuló problémafelvetésben az a dilthey-i kiindulópont figyelhető meg, amelyben Heidegger a történetiséget a véges ittlétre vezette vissza (Löwith 1984. 167). A történeti tudatot az eleven szellemtörténetben kell szemlélni azon a módon, ahogyan erre Dilthey példát mutatott, még hogyha a probléma lényegét nem is tudta megragadni.

A történeti dilthey-i eredetére Fehér is rámutat, és egyben hangsúlyozza azt a transzformációt, amelyen a dilthey-i történelemszemlélet a heideggeri ittlét analízise által keresztülment.¹⁹ A történeti ebben az értemben a tárgyon megragadható időbeliséget jelenti, amelyhez képest az emberiség is meghatározza a maga időbeliségét. A kérdés azonban éppen az, hogy mit jelent ennek az időbeliségnek a magában való volta. A történetinek az a meghatározottsága, amely a faktikus ittléten alapulva a faktikus élettapasztalatban jelenik meg, Heidegger értelmezése szerint csak egy formális jelentésen keresztül közelíthető meg. Látnunk kell tehát, hogy a történetinek ez a kettős felfogása, amely szerint az egyfelől objektív módon, a létezőtől független kultúra jelenségében ragadható meg, másfelől viszont a létező a maga ittlétében nagyon is a múlt eseményeibe ágyazódva értelmezheti a saját jelenvalóságát, a korai heideggeri előadásokban ténylegesen a fenomenológiai megértés kérdéséből kiindulva vizsgálja az ittlét pre-ontológiai történetiségét.

egy fajtája, hanem a *Dasein* egzisztenciájának credendő modusza. Sőt, a megértés a *Dasein* egzisztenciáját lényegében konstituálja, amennyiben a *Dasein* az a létező, amely folyamatosan megérti a környezetét és benne önmagát.” (Ullmann 2010. 325.)

¹⁹ „A történelem – vagy még inkább a történeti világ – Dilthey számára a tudomány egy tárgyává válik, olyan valamivé, amely a típusoknak és figuráknak ebben a megdöbentő gazdagságában a szemléletben okoz élvezetet. Ami történt, már nem a történeti lét, hanem a történeti tudás az objektív érvényességre való törekvéssel, ahol a tudás szubjektuma a szituálatlan időtlen megfigyelő, és nem a történetileg begyökerezett, egzisztenciálisan involvált véges létező. Összefoglalva, Heidegger a korai egyetemi előadásaiban a *das Historische* koncepciójában kidolgozza a történetiség éles ellentétét, amelynek legfőbb kritikai hozadéka, hogy a történeti a történelem objektív tudására (egy lehetetlen célra) törekszik, az ember autentikus történeti léte helyett – és hogy az első nem annyira segíti a másodikat, mint inkább gátolja.” (Fehér 2009. 121.)

VI. A TÖRTÉNETI MEGMUTATKOZÁSA A VALLÁSI FENOMÉNEKEN KERESZTÜL: ÖSSZEGZÉS

A vallás fenomenológiájának módszertani bevezetője, ahol Heidegger alapvetően meghatározza a filozófiai gondolkodást, egy *cursus interruptus*sal²⁰ a félév közepén a kereszténység történeti struktúráit meghatározó alapfenomének feltárására vállalkozik. A *cursus interruptus* fogalmát Kisiel arra a történeti szituációra alkalmazza, amelyben Heidegger az *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* című kurzusát eredetileg két részre osztva egy filozófiai módszertani bevezetővel indította, majd a második részben a filozófia önértelmezését egyfelől a történeti fenoménre vezette volna vissza, másfelől ez az önértelmezés a történeti fenomén konkrét szituációjában történő explikációjában fejeződött volna ki. Heidegger saját elbeszélése szerint – Oskar Becker és Fritz Kaufmann transzkripciója alapján – azonban az eredetileg tervezett előadásorozatot meg kellett szakítani, mert a hallgatók panaszt emeltek a dékánál a vallásfilozófiai kurzus tematikájára vonatkozóan. Ezt a tematikai váltást, amelynek következtében Heidegger a páli levelekben megmutatkozó konkrét vallási fenomén elemzésébe váltott át, nevezzük *cursus interruptus*nak. A *cursus interruptus* két fenomenológiai következménye ennél fogva a történeti fenomén kidolgozásának félbehagyása, és a formális rámutatás és a történeti szituáció összefüggésének feltárásával való felhagyás.

Történeti és vallás összefüggésében figyelemre méltó az a Camilleri által tett észrevétel, amely a vallásit olyan világon belüli eseményként tekinti, amely éppen hogy a történetiségen keresztül mutatja meg eseményszerűségét (Camilleri 2008. 347). Az *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* című előadásorozat második részében az ittlét fenomenológiai explikációja a konkrét történeti, vallási fenoméneken keresztül mutatkozik meg. Ahhoz, hogy a vallási fenomént a jelen élethelyzetéből értsük meg, az szükséges, hogy elnyerjük azt az előzetes megértést, amelyből a vallási fenomén ered. Pál Galatákhöz írt levele alapján az előzetes megértésünket abba az élethelyzetbe helyezzük, amelyen keresztül Pál megértését követően az őskeresztényi életformát látta. Pál szemlélete egy történeti fenoménre, a kereszténység kialakulására tekint, amelyen keresztül a saját megértése is értelmeződik (Heidegger 1995. 68). Az a történeti szituáció, amelyben Pál levele íródik, a történeti Krisztus utáni időszak, amelyben már felvetődnek a kereszténység gyakorlatát illető alapvető kérdések. A Krisztus után 48–49-ben zajló első apostoli zsinat, amelyen Pál is részt vett, amely Pál hivatását és evangéliuma gyakorlását elismerte, először feszegeti azon kérdéseket, hogy vajon a törvény erkölcsi parancsain túl kötelező érvényű-e a rituális parancsok betartása is. A Galata levél éppen ennek a bonyolult hermeneutikai kérdésnek a középpontjában áll: Az őskeresztény közösségek zsidó-keresztény képviselői még a kereszténység-

²⁰ A *cursus interruptus* fogalmához lásd Kisiel 1995. 170 skk.

hez tartozást is elvitatják a Galatáktól, hacsak nem fogadják el a törvény rituális előírásait és nem metéltetik körül magukat. Ezen tanítók kritikája nemcsak a gyakorlati vonatkozásokra terjed ki, hanem a közösség alapítására, Pál apostol személyére is. Mivel Pál nem volt tanítványa a történeti Jézusnak, és megtérése is teljességgel a Krisztus-esemény utánra tehető, evangéliumának hitelessége sorsdöntő abból a szempontból, hogy mit érthetünk kereszténységen. Pálnak az őskereszténység történetében való szerepét éppen abban szokás meghatározni, hogy a Krisztus-eseményt átülteti az igehirdetésbe, azaz többé már nem az a fontos, hogy Jézus mely közösségben fejtette ki tanítását, és ebben a közösségben hogyan valósul meg a tanítás gyakorlata, hanem egyedül a Krisztusban való hit, és ennek a hitnek a mindennapi élethez való kapcsolata döntő. A történeti Jézus alakja, amely a páli szemléletben a történeti fenomént alkotja, azon ős-megértésként mutatkozik meg, amely a kereszténység formális jelentését hordozza. A páli összefüggésben tehát kettős megértésről kell beszélnünk: Pál tekintetében az eredeti vallási tapasztalat történeti vonatkozásának megértéséről, és a vallási explikáció problémájának megértéséről (Heidegger 1995. 72).

A fenomenológiai megértés a konkrét vallási fenoménekre vonatkozóan tehát a történeti kétféle meghatározásához vezet. Pál a thesszaloniki hívek kettős ismeretéből indul ki, és ez az ittlétre vonatkozó kettős tudás vezet el először a teológia alapjaihoz: (1) Pál megtapasztalja a megváltozásukat (*Gewordensein*), és (2) megtapasztalja azt is, hogy tudnak a megváltozásukról. A hittől való megváltozás eme tudása, amely Pál önmagáról való tudása is egyben, képezi azt a faktikus szituációt, amelyben az őskeresztény történetiséghez való viszony konstituálódik.²¹ A teológiai fogalomképzés Heidegger értelmezése szerint éppen a megváltozás tudásának a tematizálásában vagy explikációjában zajlik, amely annyit jelent, hogy „belehelyezzük magunkat az élet szükségébe” (Heidegger 1995. 95). A tényleges fenomenológiai kérdésfeltevés itt kezdődik el, a dogmatikus tartalomra vonatkozó explikáció formális sémájának a megragadásában. Az objektív történeti az ittlétre vonatkozó végbemenési folyamatában elveszíti a történetiségét, és a történetiség az ittlét szituációjában nyer újra értelmet.

A vallás fenomenológiájára és a fenomenológiai megértés problematikájára irányuló kérdésfeltevés ennél fogva kettős módon és egymással szinkronban van jelen a heideggeri értelmezés 1920-as évekre tehető szakaszán. Ennek magyarázata csakis az életet eredendően vallási életként elgondoló heideggeri életút gyökereiből adódhat a számunkra. A vallás meghatározott fogalmi számára ugyanis csak „egy meghatározott vallásosságból – számunkra a keresztényből – adódik a filozófiai megragadás lehetősége” (Heidegger 1995. 124–125).

²¹ „A saját megváltozásunkról való tudás nehéz feladatot állít az explikáció elé. Ebből magyarázható meg a fakticitás azon értelme, amelyet egy meghatározott tudás kísér. [...] A megváltozás nem tetszőlegesen fordul elő az életben, hanem állandóan jelen van, méghozzá úgy, hogy a jelenlegi léte a megváltozott léte. A megváltozott léte a jelenlegi léte.” (Heidegger 1995. 94.)

IRODALOM

- Heidegger, Martin 1978. *Frühe Schriften* (HGA 1.). Szerk. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1995. *Phänomenologie des religiösen Lebens* (HGA 60.). Szerk. Claudius Strube. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1997. *Besinnung* (HGA 66.). Szerk. Friedrich Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 1999. *Zur Bestimmung der Philosophie* (HGA 56/57.). Szerk. Bernd Heimbüchel. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 2000. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges* (HGA 16.). Szerk. Herrmann Heidegger. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 2007a. *Zur Sache des Denkens* (HGA 14.). Szerk. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 2007b. *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks* (HGA 59.). Szerk. Claudius Strube. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Heidegger, Martin 2010. *Grundprobleme der Phänomenologie* (HGA 58.). Szerk. Hans-Helmuth Gander. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Camilleri, Sylvain 2008. *Phénoménologie de la religion et herméneutique théologique dans la pensée du jeune Heidegger*. Dordrecht, Springer.
- Capelle, Philippe 2004. „Katholizismus”, „Protestantismus”, „Christentum” und „Religion” im Denken Martin Heideggers. Tragweite und Abgrenzungen. In Alfred Denker – Hans-Helmuth Gander – Holger Zaborowski (szerk.) *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Heidegger-Jahrbuch 1. Freiburg, Alber. 346–390.
- Caputo, John D. 2003. *Heidegger and Aquinas. An Essay on Overcoming Metaphysics*. New York, Fordham University Press.
- Fehér M. István 1992. *Martin Heidegger. Egy XX. századi gondolkodó életútja*. Budapest, Göncöl.
- Fehér M. István 2009. Religion, Theology and Philosophy on the Way to *Being and Time*: Heidegger, the Hermeneutical, the Factual and the Historical with Respect to Dilthey and Early Christianity. *Research in Phenomenology*. 39. 99–139.
- Fehér M. István 2010. Religion, Theology and Philosophy on the Way to *Being and Time*: Heidegger, Dilthey and Early Christianity. In S. J. McGrath – Andrzej Wiercinski (szerk.) *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. (Elementa – Schriften zur Philosophie und ihrer Problemgeschichte, vol. 80.) Amsterdam – New York, Rodopi. 35–67.
- Grabmann, Martin 1922. De Thoma Erfordiensis auctore Grammaticae quae Ioanni Duns Scoto adscribitur speculativae. *Archivum Franciscanum Historicum*. 15. 273–277.
- Grabmann, Martin 1926. *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. Bd. 1. München, Max Heuber. 116–125.
- Heidegger, Martin – Rickert, Heinrich 2002. *Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente*. Szerk. Alfred Denker. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann.
- Jani Anna 2014. Wilhelm Dilthey. Történetiség, individualitás, hermeneutika. *Többlét. Filozófiai folyóirat*, 1. 144–161.
- Jani Anna 2015. *Edith Steins Denkweg von der Phänomenologie zur Seinsphilosophie*. Würzburg, Königshausen&Neumann.
- Jani Anna 2015. A fenomenológiai ontológia gyökerei Heideggernél. In Fehér M. István – Lengyel Zsuzsanna Mariann – Nyírő Miklós – Olay Csaba (szerk.) *Vitában egymással. Viták, kontroverziók a filozófiatörténetben*. Budapest, L'Harmattan. 96–119.
- Jani Anna 2016. Historicity and Christian Life Experience in the Early Philosophy of Martin Heidegger. *Forum Philosophicum*. 21/1. 29–43.

- Jani Anna 2017. Das Realitätsproblem bei dem frühen Heidegger. Parallelitäten und Kontroverse mit den Realphänomenologen. In Helmuth Vetter – Gerhard Thonhauser (szerk.) *Perspektiven mit Heidegger*. Freiburg, Alber (megjelenés alatt).
- Kisiel, Theodore 1981. Towards the Topology of Dasein. In Thomas Sheehan (szerk.) *Heidegger. The Man and the Thinker*. Chicago, Precedent Publishing. 95–107.
- Kisiel, Theodore 1994. Heidegger (1920-21) on Becoming a Christian: A Conceptual Picture Show. In Theodore Kisiel – John van Buren (szerk.) *Reading Heidegger from the Start*. State University of New York Press. 175–195.
- Kisiel, Theodore 1995. *The Genesis of Heidegger's 'Being and Time'*. California University Press.
- Kisiel, Theodore 1997. Die formale Anzeige. Die methodische Geheimwaffe des frühen Heidegger. In Markus Happel (szerk.) *Heidegger – neu gelesen*. Würzburg, Königshausen&Neumann. 22–41.
- Löwith, Karl 1984. *Heidegger – Denker in dürftiger Zeit*. Stuttgart, J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- Olay Csaba 2015. Comprendre et exister. Heidegger et Gadamer. In Riccardo Dottori – Fehér M. István – Olay Csaba (szerk.) *Constellations herméutiques: interprétation et liberté*. Münster, LIT. 207–220.
- Schaber, Johannes 2007. Heideggers frühes Bemühen um eine *Flüssigmachung der Scholastik* und seine Zuwendung zu Johannes Duns Scotus. In Norbert Fischer – Friedrich-Wilhelm von Herrmann (szerk.) *Heidegger und die christliche Tradition. Annäherungen an ein schwieriges Thema*. Hamburg, Felix Meiner. 91–129.
- Schwendtner Tibor 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L'Harmattan.
- Schwendtner Tibor 2009. A kategoriális szemlélet és a létkérdés. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Budapest, L'Harmattan. 142–154.
- Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L'Harmattan.
- Van Buren, John 1994. Martin Heidegger, Martin Luther. In Theodore Kisiel – John van Buren (szerk.) *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. State University of New York Press. 159–175.

GIMES BALÁZS

Schmal Dániel: *Az elme filozófiája a kora újkorban.*

Budapest, Gondolat, 2016. 302 oldal

Gyakran találkozunk a kora újkor filozófiájával megnyugtató, letisztult, rendezett formában. Két meghatározott folyam, racionalizmus és empirizmus torkollik Kant filozófiájának a tengerébe, az áramlatok jeles képviselői jellemzően hármassokba rendezve kerülnek ismertetésre (Descartes–Leibniz–Spinoza, Locke–Berkeley–Hume). Schmal Dániel a könyv bevezető fejezetében leszögezi, hogy nem ezt a jól ismert képet alapul véve fogja tárgyalni az elme kérdését a kora újkorban. A valódi kép szinte felmérhetetlenül bonyolult, kisebb-nagyobb áramlatok folynak át egymásba, rengeteg szállal szervesen kapcsolódva középkori és reneszánsz előzményekhez. Az elmúlt években a megszokott narratíva minden lényeges eleme megkérdőjelezhetővé vált: vitatják, hogy szakítás történt az előzményekkel, illetve azt, hogy radikális újdonságot hozott a 17. század. Kérdéses, hogy létezett-e tudományos forradalom, hogy egyes nagy személyek eszméi voltak-e meghatározóak, illetve maga a klasszikus racionalizmus–empirizmus felosztás is kiment a divatból.

Schmal az utóbbi néhány évtizedben született kutatási eredmények figyelembevételével és bizonyos, a megszokott interpretációkban–receptiókban elhanyagolt, de a valódi történelmi situációban fontos szálak kiemelésével kíván a kor

filozófiájának elmét érintő kérdéseiről áttekinthető képet adni. Bemutatja az ismeretebb gondolkodók elmefilozófiával összefüggésbe hozható nézeteit és érveit is, ugyanakkor olyan szerzőket is tárgyal, akiket kiemelten kevesen vizsgálnak, ám akik munkásságának ismerete nélkül fontos összefüggések és eredmények hátere maradna rejtve.

A könyv célja nem öncélú történetírás: Schmal gondot fordít arra, hogy megmutassa a kortárs elmefilozófiával való kapcsolódási pontokat, ügyelve arra, hogy az eredeti kontextust ne torzítsa el a jelen nézőpontjából. Fontos, néhol meglepő párhuzamokat mutat be kortárs pozíciókkal, viszont óvakodik az anakronizmusoktól. Így lehetővé válik, hogy az elmefilozófiai problémák mögött meghúzódó hallgatólagos előfeltevéseinket tudatosítsuk és átgondoljuk, a kortárs problémák genezisét megértve felfedezhessük azoknak esetlegességét, illetve inspirálódhassunk olyan nézetek által, amelyek aktuális népszerűtlensége nem szükségképpen tarthatatlanságukból származik. Az elmefilozófia nem különálló területként létezett a kora újkorban, így az elmefilozófia kifejezés e könyvben nem történelmi összefüggésekre, hanem arra a relációra utal, amely a mai nézőpontunkat összeköti az akkori elmével kapcsolatos filozófiai gondolatokkal.

Schmal munkájában három fontos szála hívja fel a figyelmet. Az első a barokk (vagy második) skolasztika, amelynek képviselői nem pusztán követői és ismétlői voltak a középkori filozófiai áramlatoknak. Ezt az irányzatot élénk szellemi élet jellemezte, új eredményeket is elértek kreatív munkával számos tudományágban, és fokozatosan egyre jobban kapcsolatba kerültek a reneszánsz humanizmussal is. A kora újkori szerzők önértelmezéséhez erősen hozzátartozó gondolat volt a skolasztikával való szakítás, innen öröklődött át ez a felfogás a filozófiatörténetbe. Azonban felvethető a kérdés, hogy az újszerűség mennyiben csak retorikai elem, a források vizsgálata a tartalmi újszerűséget erősen kétségbe vonhatja. Az újabb kutatások eredményei alapján a kor problémái humanista szerzők, platonisták, de a skolasztikusok írásai-ban is tükröződnek, ezért a kora újkori filozófiai változások tényleges megértéséhez, az okok feltárásához elengedhetetlennek tűnik a barokk skolasztikát érintő kutatások vizsgálata.

A második kiemelt szál a kora újkori spirituális mozgalmak érintése, mely mozgalmak közül a vitalizmusról és válfajairól esik szó részletesen. A vitalizmus a múlttal való kontinuitás, platonizáló és hermetikus jellege ellenére ugyanúgy modernnek tekinthető, mint a karteziánus filozófiai szövegek. A recepció történetében viszont aránytalanul keveset foglalkoztak velük, holott ezek nélkül az előzmények nélkül a 18. századi elmefilozófiai eredmények nehezen érthetőek.

A harmadik szál Malebranche filozófiájának a szokásosnál hangsúlyozottabb szerepeltetése. Malebranche egyrészt megkerülhetetlen szerzője a kora újkornak, munkásságának ismerete nélkül az egész kora újkori szellemi közeg, filozófia nehezen értelmezhető. Gondolkodása jól illusztrálja az empirizmusra és racionalizmusra történő felosztás túlegyszerűsítő, tarthatatlan

jellegét: Malebranche figyelembevételével olyan vonalak válnak láthatóvá, amelyek „keresztül-kasul metszik – az »empirizmus« és a »racionalizmus« állítólagos határait” (16). Munkásságának bizonyos elemeit már a kortársai is elutasították, ugyanakkor más részek nagy hatást gyakoroltak a filozófiára: ilyen például az okságmélete, de elsősorban az érzékelés természetére vonatkozó elképzelései váltak meghatározókká a későbbi elméletekre.

A könyv meghatározó tézise, hogy „az elme modern fogalma nem annyira a lélekre, mint inkább az anyagra vonatkozó eszmék és praxisok megváltozását tükrözi a kora újkorban” (14). A *Bevezetés* bemutatja a módszertant, a fontos szempontokat, felvázolja a bemutatásra kerülő történeti képet. A *Kitekintés* fejezetben Schmal erre a képre reflektál. Így egy történetfilozófiai-metafilozófiai keretet teremt, és ilyen természetű kérdést is felvet a könyve végén. Nyolc fő fejezetben tárgyalja a kora újkor elmefilozófiáját.

Az első fejezet, a *Korpuszskuláris hipotézis és az elme modern fogalma* Descartes-tal kezdi a történetet, és továbbra is ő lesz a sok kisebb-nagyobb jelentőségű gondolkodó között a legmeghatározóbb. Descartes az, akihez leginkább köthető az emberi lény addig egységként való felfogásának megbontása: az addig létező, igen bonyolult és kifinomult terminológiát, distinkció-rendszert, ontológiát lecseréli egy egyszerűbb és áttekinthetőbb modellre, létrehozva ezzel a kora újkor gondolkodását meghatározó dualizmust: két új terület jön létre, az egyikbe kizárólag a lélek, elméként megnevezve, a másikba kizárólag a test kerül. A lélek bizonyos korábbi funkciói, a vegetatív és szenzitív funkciók a mechanikusan értett test fogalma alá fognak tartozni, a racionális gondolkodás, tudatosság pedig kizárólag az emberhez tartozó elmébe kerül.

A természeti világ kizárólagosan fizikai tulajdonságokon alapuló leírásának

ideája, a mechanikai, illetve korpuszku-
lárís filozófia Robert Boyle *The Origins
of Forms and Qualities* munkája nyomán
kerül bemutatásra. Őt olyan tézist említ
Schmal, amelyekkel lényegében egyet-
értettek a mechanikai filozófia képviselői.
Ezeket érdemes kiemelni, mivel a
könyv további részeihez fontos észben
tartani a mechanikai filozófiai képet mint
viszonyítási pontot. 1. A természetet alkotó
anyag eredetileg homogén, differenciálatlan.
A kiterjedés, oszthatóság és áthatolhatatlanság
jellemzi (ez utóbbival kapcsolatban nem volt
teljes egyetértés). 2. A későbbi különbségek
helyváltoztató mozgás eredményei, amely
mozgás nem tartozik hozzá az anyag természetéhez,
különálló, nem redukálható elv, amely Boyle
szerint az isteni cselekvés eredményeként
járul az anyaghoz. 3. A mozgás eredményeképpen
fragmentumok jönnek létre, amelyek határoltak,
és további tulajdonságok jellemzik őket:
méret, alak, illetve a többi anyagi részhez
viszonyított relatív mozgás. Ezek az elsődleges
minőségek, elvi szinten az ókori matematikai
szemlélet tér vissza ebben a felfogásban,
gyakorlatban pedig ezekre a mérhető
aspektusokra irányuló kísérletek jelennek meg.
4. A további tulajdonságok az elsődleges
minőségekre épülő, relációs tulajdonságok,
amelyek részek egymás közötti elhelyezkedéseinek
különbségeiből adódnak. 5. Az érzékelés
az érzékszervek és az anyag elsődleges
minőségeinek interakciója. Az így keletkező
érzetek relációs tulajdonságok, csak egy
érezkelő elmével való viszonyban illetik
meg a fizikai tárgyakat, Boyle elnevezése
nyomán ezek a másodlagos minőségek.

A következő három fejezet a mecha-
nikai filozófiai keret által meghatározott
elmefilozófiai álláspontokat tekinti át.
Először Descartes három, dualizmus mel-
letti érvéről esik szó. Erősségük szerint
növekvő sorrendben: a természetfilozó-
fiai érv, amely a nyelv és az intelligencia

problémájával kapcsolatos, majd az elgon-
dolhatósági érv, végül az oszthatósági érv.
Az első érv kapcsolatba hozható a mester-
séges intelligencia lehetőségének kérdé-
sével, a második analógiát mutat a manapság
megint divatba jött elgondolhatósági
érvekkel, a harmadik pedig átlényegülve
a tapasztalat szubjektív egységének kér-
désévé ma is élénk viták tárgya. A fejezet
végén a gyenge és erős dualizmus kerül
megkülönböztetésre: az erős dualizmus
azt állítja, hogy léteznek olyan működési
az elmének, amelyek az agy fizikai álla-
potától függetlenül, azzal való korreláció
nélkül mennek végbe. Az erős dualizmus
nem népszerű manapság, de a kora új-
korban sem volt az. Talán érdemes azért
megemlíteni, hogy népszerűtlensége el-
lenére azért nem példátlan az érv vala-
milyen variánsának használata manapság
sem: például analitikus kontextusban
James Ross érvel az erős dualizmus, más
szóhasználatban az intellektus immateria-
litása mellett.

Descartes után Thomas Hobbes néze-
tét, illetve a kartéziánus érvek (de nem
magának a test–elme dualizmus tézisének)
korabeli kritikáját ismerteti a szerző. Hob-
bes meglehetősen egyedülállónak tekint-
hető mechanikus-materialista nézetével,
amelynek legjóindulatúbb rekonstrukciója
alapján a tudatosság problémáját szerke-
zetileg hasonlóan kezeli, mint a tudatos-
ság HOT (*Higher Order Theory*) elméletei,
ezzel tulajdonképpen korát messze meg-
előzően jó társaságban van. A korabeli kri-
tikák pedig teret nyitottak annak az elkép-
zelésnek, hogy az anyag fogalma nem zárja
ki a gondolkodást.

Schmal ezután Spinoza, Leibniz és Ber-
keley álláspontját fejti ki és elemzi. Ezzel a
fejezettel kapcsolatban kiemelendő a spi-
noza rendszer bemutatásának rendkívüli
tisztasága és tömörsége, illetve Berkeley
filozófiájának kiváló kontextusba helyezé-
se, valamint az előzmények bemutatásával

és értelmezésével az idealizmus rejtélyes eredetének magyarázata.

Az ötödik fejezet tárgyalja a vitalizmus összefoglaló kifejezés alá sorolható filozófiai nézeteket. Ezeknek a fő motivációja nem reakció, mint a világ elszíntelenedését számon kérő modern aggályok, hanem abból a meggyőződésből fakadnak, hogy a mechanikus filozófia magyarázó elvei, a passzív, geometriai tulajdonságokkal rendelkező anyag nem elégségesek a természet rendjének megmagyarázásához. A vitalista elméletek elsősorban az életjelenségek célszerűségére utalva kritizálták a mechanikai filozófiát, annak gép metaforára épülő szemléletmódja helyett a természetet organizmushoz hasonlították. A vitalizmus megértése bonyolult, mivel szerteágazó kapcsolatban áll különböző reneszánszból kiinduló mozgalmakkal, amelyek nem illeszthetők sem a szkeptikus, sem a racionalista-empirista irányzatok problematikáihoz. Schmal mellett érvel, hogy a reneszánsz eredet és e bonyolult kapcsolatrendszer ellenére a vitalizmus önmagában értékelendő kora újkori filozófiai program, amely más mozgalmakhoz hasonlóan akkor aktuális problémákra érzékenyen működött.

Több okból is fontos a vitalista elméletek tanulmányozása. Számos olyan problémát érintenek, amelyek idegenek a karteziánus elmefelfogástól, ezért a karteziánizmust érő kortárs kritikák fényében érdeklődésre tarthatnak számot. A szakirodalomban aránytalanul nagy figyelmet kaptak a mechanikai filozófiai elmekoncepciók, ez pedig nem tükrözi reálisan a vitalizmus történeti jelentőségét. Végezetül lényeges az is, hogy a vitalizmus kapcsolatban áll a 17. század második felének egyik kulcsfontosságú filozófiai problémájával: miként integrálódnak a természetbe a mechanikai folyamatok háttérét képező erők?

Az első kifejtett nézet a vitalista materializmus, amely elsősorban orvosi körök-

ben volt népszerű. Margaret Cavendish filozófiája, illetve a hülozoizmus fogalma a fókuszpont. Cavendish elképzelése nem áll nagyon távol a mechanikai filozófiától. Kétféle anyagot különböztet meg: a lélek nélküli és lelkes (aktivitással rendelkező) anyagot. Minden anyagi részecskében keveredik az élettelen anyag és az élő anyag két alfaja: az érzékelni képes és gondolkodó matéria. A biológiai folyamatok teleologikus jellege, illetve a mozgásátadás kérdése két olyan probléma, amire ez a nézet alternatívát kínál. Az erő problémája nehezen illeszthető a mechanikai filozófiába: a vitalista válaszok vezetnek el a vonzó és taszító erők newtoni koncepciójához, ami erőteljesen megváltoztatja és kibővíti a mechanika eszköztárát. Cudworth leírásából és kritikájából ismerjük meg a hülozoizmust: ez olyan elmélet, amely az anyagnak (*hülle*) eleveniséget (*zoé*) tulajdonít. Azonban kétféle életről van szó: a növényekre és állatokra jellemző lélekből fakadó animális életről és egy, a természetben mindenütt jelen lévő, alacsonyabb rendű vitális erőről. Ez utóbbi a plasztikus élet, amely formát ad a holt anyagnak. A matéria természeténél fogva rendelkezik az organizáció képességével. Ha a plasztikus életet az evolúció gondolatával helyettesítjük, akkor ez az elmélet analóg lesz azokkal a kortárs naturalista elméletekkel, amelyek a tudatosságról kifejezetten biológiai jelenségeként beszélnek.

Cudworth álláspontja abban különbözik a hülozoizmustól, hogy egyetlen elvből kívánja levezetni a rendszerét, filozófiájában egyetlen tökéletes, élő és értelemmel rendelkező lény az eredete és építőmestere a világnak. A formatív erők a világot kormányzó isteni racionalitás eszközei, azonosak vele, de nem transzcendens, hanem anyagban tükröződő, aktív, immateriális változatként. Érdekes, hogy ezen elvek működésének a leírása bizonyos hasonlóságot mutat a mai *embodied mind*-elméle-

tekkel. Az ember speciális esetet jelent a többi élőlényhez képest: az ő esetében a formatív erő a világlélektől numerikusan különböző, individuális lélekkel egységben működik. Ezért ez az álláspont nevezhető vitalista dualizmusnak, viszont két okból sem azonosítható a karteziánus dualizmussal: egyfelől a mentális bizonyos formái a természet egészére ki vannak terjesztve, másfelől ezek a formák nem tudatos gondolatokkal vannak definiálva.

A vitalista racionalizmus alfejezetből kiemelendő a 16. századi Scaliger személye, aki egyfelől viszonyítási pontként szolgál a modern elmefogalom különböző változatainak megértéséhez, másfelől munkássága illeszkedik az emberi lélek egységét állító áramlatok közé.

A következő fejezet metafizikai problémákat tárgyaló, elsősorban történeti rész. Az előző fejezetre támaszkodva azt vizsgálja, hogy az anyag új fogalma az elme megértése terén milyen változásokat idézett elő a 18. században. Három szakaszból áll: az első tárgyalja részletesen a vitalista dualizmust, mely instabil álláspont, egyformán könnyen omolhat materializmusba, illetve immaterializmusba. A második szakasz az állatok természetével kapcsolatos vitákat mutatja be. Ez a könyvnek az a része, amely a leginkább kapcsolható napjainkban is aktív morálfilozófiai kérdésekhez: rendkívül tanulságos, önmagában is elolvasható alfejezetről van szó. A harmadik szakasz az elmefilozófiai materializmus új formáinak megjelenéséről beszél, amelyek a vitalizmus anyagfelfogásához kapcsolódnak.

A különböző elmefilozófiai nézetek bemutatása után a test és az elme egységének kérdése válik vizsgálat tárgyává a hetedik fejezetben. Ez a 17. században vált igazi problémává, a dualista rendszereknél: az olyan skolasztikus álláspontokban, amelyek az arisztotelészi forma és anyag fogalmain keresztül vizsgálták az emberi lényt, de az

emberi elme halál utáni önálló létezésének lehetőségét tételezték, illetve természetesen és hírhedten a karteziánus dualizmusban. Schmal ebben az igen komplex fejezetben bámulatosan sok lehetséges megközelítést mutatja meg a problémának, de megnyugtató választ nem talál. Világosan kiderül, hogy a szubsztancia-dualizmusok egyik legnehezebb kérdése az egység rejtélye. Az egyik végkövetkeztetés szerint a skolasztikus háttér nélkül a skolasztikus fogalmakat használó megoldási kísérletek nem tudnak megfelelően működni – ez véleményem szerint ösztönzéseként is felfogható: a skolasztikus álláspontok kontextuális, történeti vizsgálata esetleg alapul szolgálhat egy skolasztikus alapokon nyugvó ember- és elmekép felelevenítéséhez, de legalábbis annak a mélyebb megértéséhez, hogy milyen filozófiai indokai voltak a skolasztika hanyatlásának.

A test–elme interakciót tárgyaló fejezet talán a legérdekesebb a kortárs analitikus filozófia iránt érdeklődő olvasó számára, mert ez mutatja be a test–elme probléma egyik centrális elemének, a mentális okozásnak, illetve az oksági zártságának kora újkorban releváns vonatkozásait.

Ez a szakasz ismerteti Malebranche okkacionalizmusának jelentőségét, és helyezi el azt a kor többi okságelméletének rendszerében. A másik két tárgyalt rendszer a kölcsönös befolyásolás elmélete, illetve az előre megállapított harmónia elve. Az analitikus elmefilozófiát tárgyaló könyvek ezeket az elméleteket bemutatják, de tipikusan elvonatkoztatnak a történeti kontextustól. Ebben a fejezetben a megszokottnál sokkal alaposabb áttekintést kapunk az oksági kérdések kora újkori tárgyalásáról, meglepő ötletgazdagság és összefüggésrendszer jellemzi a különböző elképzeléseket, valamint a metafizikai háttér jelentőségére is fény derül. A fejezetet Hume oksággal kapcsolatos nézeteinek ismertetése zárja.

A *Kitekintés* Hume elméire vonatkozó elképzelése („lebegő ideák rendszere”) kapcsán két továbbvezető utat említ: az egyik lehetővé tesz olyan vizsgálódásokat, amelyek az elmét tapasztalati konstitúció eredményének tekintik. A másik abból következik, hogy Hume a metafizikai kérdéseket háttérbe szorítja, és igényli, hogy ezek feltevését a megismerőképesség kritikai vizsgálata előzze meg. Ez utat nyit Kant transzcendentális öntudatfogalmának kidolgozása felé. Ezen a ponton felmerül a kérdés, hogy nem kellett volna-e hangsúlyosan tárgyalni a már Descartes-nál felbukkanó ismeretkritikai, illetve transzcendentális aspektust. Schmal könyvének érvelése alapján, ha Hume, illetve Kant filozófiájától „győzedelmesen” visszatekintünk az „előfutáraikra”, kiemelhetünk ugyan egy hozzájuk vezető

szálat, de a megelőző gondolatok teljesen más jellegű és mértékű jelentőséggel bírtak a 17. század gazdag szellemi életében. Az utóbbi évtizedek kutatási eredményei hatására megszűnőben van a kitüntetett irányba haladó filozófia gondolata, egy lényegesen bonyolultabb kép rajzolódik ki. Tekinthető állóvíznek is, de érzékelhetőek különböző domináns mozgások, viszont ezek nem egy irányba húznak. Nem látszik világosan a mozgások iránya: „e dezorientált filozófiatörténet értelmezése súlyos történetfilozófiai kérdés” (245).

Ezzel a kérdéssel zárul a könyv, amelyet talán e történetfilozófiai kérdés fényében érdemes leginkább átgondolni – mindenkinek, aki az elme iránt érdeklődik és a filozófia történetére eleven gondolatok potenciális tárházaként tekint.

Aleida Assmann: *Rossz közérzet az emlékezetkultúrában. Beavatkozás.*
 Ford. Huszár Ágnes. Előszó: Erős Ferenc. Utószó: Heller Ágnes. Bu-
 dapest, Múlt és Jövő. 2016. 288 oldal

Aleida Assmann – eredetileg németül, 2013-ban megjelent – kötetének fő témája a német emlékezetkultúra történeti kontextusba helyezett kérdéskörének vizsgálata. Előszavában Erős Ferenc rámutat: a Németországban 1967-ben közölt Alexander és Margarete Mitscherlich-féle *A gyászolásra képtelenül. A közösségi viselkedés alapjai* (ford. Huszár Ágnes. Budapest, Múlt és Jövő. 2014) című munka jelentett fordulatot az addig javarészt a múlt elhallgatására épülő alap-attitűdben, s részben e mű katalizálta a náci múlttal való hitelesebb szembenézelést. Assmann vizsgálódásai (és ezekkel párhuzamosan megemlíthető Giorgio Agamben *Homo Sacer* tetralógiája is, melyre egyébként Assmann nem utal) mindenekelőtt annak konstatálása és világos kinyilvánítása tekintetében jelentősek, hogy a holokauszt a *kommunikatív* emlékezet köréből (a tanúk távozása okán) a *kulturális* emlékezet körébe kerül át. Mint Erős hangsúlyozza, a kulturális emlékezet „aktív funkcionális emlékezet, amely újra és újra lehetővé teszi a múlt felidézését, az egymást váltó nemzedékek által történő átélését és elsajátítását. E folyamat egy emlékezetpolitikai térben zajlik”, és épp e térben „jön létre az emlékezetkultúra, amelynek mostani »rossz közérzetét« diagnosztizálja Aleida Assmann” (12), a „rossz közérzet” fogalmát Freud *Rossz közérzet a kultúrában* című művéből adaptálva.

Assmann előfeltevésének megfelelően legitim a kollektív emlékezet kutatása, és Reinhart Koselleck-kel szemben Assmann az *identitás*ra alapozva vonatkoztatja egymásra az emlékezetet és a történelmet (vö. 14). A német emlékezetkultúrában fordulatot jelentett a '68-as generáció „értelmezési hatalmának” háttérbe szorítása, s ehelyett az *emberi jogokból* kiinduló vizsgálódások érvényesülése. Assmann szerint a holokauszt-emlékezés folyamatában 1945 és 2005 közt húszéves szakaszok különböztethetők meg. Az 1990-es évekre a holokauszt *kiállítások*, *emlékművek* és *politikai szimbólumképzések* központi témájává vált, immár globális emlékezet-közösségeket hozva létre. Assmann könyve kitekint a posztszovjet térség (így Magyarország) emlékezetkultúrájára is, diagnosztizálva az *áldozati versengés* jelenségét a *kollektív szenvedéstörténet* függvényében. Az áldozati konkurencia meghaladására Assmann három modellt mutat be, az *inkluzív áldozatosság*ot, az *összekapcsolt vagy többirányú emlékezet*et, valamint a saját maga által javasolt (Jürgen Habermas diskurzus-elméletével rokonítható) *dialogikus emlékezet*et, melyben nagy hangsúlyt kap mind az áldozat, mind a tettes szempontjának elismerése a közös erőszakos történelemmel összefüggésben, miáltal „a másik fél traumatikus emlékeinek a saját emlékezetbe való integrálása révén felbomlanak a nemzeteken

belül létrejött egységes emlékezeti konstrukciók határai» (19).

A szerzői bevezetőt követően a kötet fejezetei négy egységbe foglalhatók: *Felajrás, hallgatás, emlékezés; A német emlékezetkultúra gyakorlati terepei; A nemzeteken átvélő perspektívák* s végül *Egy emlékezetkultúra kiindulópontjai*. A mű magyar kiadása mindezeket túlmenően – utószó gyanánt – részleteket közöl Heller Ágnes jelen kötetre vonatkozó olvasónaplójából. Utóbbit talán érdemes maga Assmann szövege olvasását megelőzően – Erős előszavával analóg módon egyfajta útmutatóként – elolvasni. Fontos gondolat Heller részéről, hogy „a holokauszt szakrálissá válása s a totalitárius hatalmak teteteinek historizálása nem állnak ellentétben egymással. Ellenkezőleg, ha azt mondom [...], hogy a holokauszt [...] a transzcendencia világába tartozó esemény, akkor semmi sem áll útjában a náciizmus, a bolsevizmus vagy a második világháború historizálásának” (278).

Heller zárógondolataiban azt is hangsúlyozza, hogy nem ért egyet azon Assmann által osztott elképzeléssel, miszerint a holokauszt Európa alapító mítosza volna: a holokausztból „semmilyen identitás nem eredeztethető önmagán kívül, még a zsidó nép identitása sem, [...] legfeljebb Európa büntudatáé” (282).

A továbbiakban néhány fejezetet, illetve kérdéskört emelek önkényesen ki Assmann könyvéből.

A *hallgatás latenciája* című alfejezetben, melyben Assmann kritikailag rekonstruálja Hermann Lübbe főbb tételeit a II. világháború utáni német történelemről, hangsúlyos elem a *záróvonal* és az *elválasztó vonal* megkülönböztetése: mint írja Assmann, a „*pragmatikus záróvonal* az elhallgatás által végbement megszabadulást”, míg az *erkölcsi elválasztó vonal* a múlttal való radikális szakítást jelentette (71–72). A múlttal való viszonyulás ezen ellentétes formái generációs különbségeken alapultak:

míg a szülők nemzedéke a nemzet-szocialista rendszer hivatalos politikai elítélését „hallgatag többségként” elfogadta, de személyesen saját kötődése okán nem határolódott el tőle, a második generáció nyilvánosan és hangosan végbevitte a múlttal való szakítást, de egyidejűleg elfordult az új demokráciától is. Felvállalta a szülői generáció megoldatlan problémáját, „a múlttal való szembenézést”, és saját „nemzedéki tárgyává” tette (72).

Lübbe megközelítésének jelentőségét *A német emlékezetkultúra problémái* című fejezet *Political Correctness* című alfejezetében is kritikailag rekonstruálja Assmann.

A holokauszt egyediségéről, ábrázolási formáiról és az emlékezetkultúrában betöltött szerepéről folytatott 1986-os vitához kapcsolódva a nyilvános beszédekben és viselkedésben szigorú szabályokat vezettek be, amelyek „a történetpolitikai korrektség őreinek megrovó szavaitól való félelemmel” jártak együtt. Azóta nemcsak „az a német félelem létezik, hogy a nemzet-szocialista múlttól valami helytelent mondunk, vagy a pusztán hallgatással vétünk”, hanem [...] a tabu megtörésére irányuló vágy is [érvényesül] (118–119).

Továbbá miáltal „a politikai korrektség esetében a társadalom *implicit* értékeiről van szó, [...] azt, hogy mi számít helyesnek vagy helytelennek, nem érvek támasztják alá, hanem a tabuizálás klímájában létrejövő kommunikációból kristályosodik ki”, tudniillik e tabu megsértése „felháborodást, megbotránkozást és botrányt vált ki, [és] ezek aztán személyes rágalomkampányokba torkollnak. [...] Lübbe a döntő momentumot helyesen látja »az erkölcs stratégiai felhasználásában a politikai diszkvalifikáció eszközeként«” (119).

Assmann összegzése szerint (melyben értelem szerűen a *dialogikus emlékezés* elvét alkalmazza)

a politikai korrektség körül felcsapó ingerültség hullámai világos szimptomái annak, hogy szükség van állandó eszmecserékre, egymás véleményének megismerésére és visszajelzésekre a normatív határok aktuális biztosításának és rugalmas kezelésének érdekében. Az a rossz közérzet, amely elemez és kritizál, nagyon fontos előfeltétele az állandó önmegfigyelésnek. Egy olyan rossz közérzet ezzel szemben, amely nem fejezheti ki magát világosan, nem akar vagy nem tud érvelni, nehezen tud egy olyan kritikai vitában részt venni, amely valamit felmutat, megvilágít, mozgásba hoz vagy megváltoztat. Egy populista miliőben ez a ki nem mondott valami könnyen változhat a hallgató többség gyűlölködésévé a véleményformáló kisebbséggel szemben (123).

A *Moralizálás és historizálás* című alfejezet záró gondolatainak megfelelően „az emlékezetkultúra és historizálás, a jövő és múlt egymást nem zárják ki kölcsönösen, hanem a múlthoz való viszony két legitím és egymást kiegészítő formáját alkotják” (139). Mint Assmann hangsúlyozza,

a holokauszt által létrehozott történelmi cezúra, amely [...] fél évszázados késéssel hatolt be az emberek tudatába [...], betekintést ad egy olyan elképzelhetetlenül hatalmas szenvedéstörténetbe, amely már nemcsak a történészekre tartozik, hanem létrehoz egy maradandó identifikációs kapcsolatot az áldozatokhoz, a tettesekhez és a történettel bármilyen kapcsolatban levő más emberekhez. A történelmi identifikációs kapcsolat [...] nemzeteken átnyúló emlékezéssé szélesedett, amely kinyi-

tott a múlthoz vezető más kapukat is, és lehetővé tette, hogy addig elhallgatott erőszak történetek hasonlóképpen megszólaljanak és meghallgatásra találjanak (140).

A második egység *A két német diktatúra* című alfejezetében Assmann fontosnak tartja kiemelni Bernd Faulenbach történész megoldási javaslatát a náci és a kommunista diktatúra pozicionálására a német nemzet-tudatban. Assmann parafrázisának megfelelően Faulenbach két vonatkozó tétele tehát az alábbi: „A sztálinizmusra való emlékezés nem *relativizálhatja* a holokauszt emlékezetét”; „a holokausztra való emlékezés nem *trivializálhatja* a sztálinizmusra való emlékezést” (152). A Németországban ma is észlelhető, az egykori NDK megítélésében még fennálló két eltérő értékelés meghaladását szorgalmazza Assmann:

a kommunizmus erőszak történetére való emlékezésnek le kell válnia a hidegháború ellenségkép-sztereotípiáiról, és az áldozatok konkrét tapasztalatainak talaján kell felépülnie. Egy olyan emlékezetkultúra, amely összeköti a sztálinista-kommunista áldozati tapasztalatot a holokausztra való emlékezéssel, megerősítené az európai emberjogi krédót, és megóvná az európaiakat attól, hogy visszahulljanak az erőszak dicsőítésébe és az autokratikus struktúrákba (163).

A harmadik egység egyik alfejezetében Assmann külön foglalkozik Michael Rothberg *összekapcsolt emlékezetek- (multidirectional memories-)* elméletével, melynek metodológiai újdonsága egyrészt abban állt, hogy „az emlékezetről szóló tudományos diskurzust a nemzeti szintről a nemzetek fölötti szintre helyezte át” (231), másrészt – Assmann parafrázisában – „hasonlóságot lát ott, ahol mások különbözőséget”,

tudniillik a hasonlóságok/analógiák felfedezése (a „holokausztizálás” [„*Holocaustisierung*”] révén)

az empátia és a szolidaritás lehetőségeit tárja fel. Így jönnek létre ambivalenciák ott, ahol addig egyértelműség volt, mivel a holokauszt egyedisége ebben a megvilágításban hídnak bizonyul, amely elvezet más traumás emlékezésekhez, ezek pedig éppen ezzel kapcsolatban válnak láthatóvá és érvényessé (233).

Ugyanezen egység záró alfejezetében foglalja össze Assmann saját (jelen recenzióban már említett) emlékezetkultúra-kon-

cepcióját, a *dialogikus emlékezést* (253–263). A negyedik, befejező egységben Assmann öt pontban fogalmazza meg az általa adekvátnak tartott emlékezetkultúra előfeltevéseit (265–275).

Aleida Assmann művének magas színvonalú magyar fordítása mind a (történelem-, judaisztika-, germanisztika-, kulturális antropológia-, kisebbség- stb.) kutatók, mind a bölcsész- és társadalomtudományi területen végző egyetemi hallgatók számára (főleg az MA és a PhD szintű képzésben) nélkülözhetetlen tudományos forrás, ugyanakkor nagy perspektívájú áttekintést és útmutatást ad a szélesebb értelemben vett, érdeklődő olvasóközönség részére is.

A gondolkodás drámaisága

Szalai Zoltán könyve Szilasi Vilmosról

Szalai Zoltán: *Im Schatten Heideggers. Einführung zu Leben und Werk von Wilhelm Szilasi*. Freiburg, Verlag Karl Alber. 2017. 312 oldal

Szilasi Vilmos, vagy ahogyan élete jelentős részében ismerték: Wilhelm Szilasi, a magyar anyanyelvű gondolkodók legkiválóbbjai közé tartozik. Lukács György korai pályatársa, Babits Mihály és Déry Tibor élethosszig hű barátja, Martin Heidegger sokáig megbecsült kollégája, helyette, az 1945 utáni nyugatnémet filozófiai élet egyik meghatározó alakja: ez mind elmondható Szilasiról, aki néhány művének publikálása mellett hatalmas kéziratok hagyatékot hagyott hátra halála után. Zavarba ejtő az a gondolati gazdagság, amely Szilasit jellemezte, zavarba ejtő élete néhány fordulata, ugyanígy sajátos helyzete a Freiburgi Egyetem Filozófia Tanszékén, amelyen – Heidegger felfüggesztése következtében – „helyette” volt az általa nagyra becsült gondolkodónak, de soha nem lehetett jog- és szabályszerű utódja, soha nem vált kinevezett rendes professzorrá. S mégis: munkái, tanítása, egyetemi közreműködése révén kiemelkedő hatást gyakorolt a fiatalabb nemzedékre, amely az 1945-ös Németország romjai között kereste a jövő útjait.

Azon nem csodálkozhatunk, hogy 1945 és 1990 között alig jelent meg idehaza bármi is Szilasi Vilmosról. Az viszont már inkább csodálkozásra késztet, hogy 1990 után több mint két évtizednek kellett eltelnie ahhoz, hogy Szilasi életművét mo-

nografikus alapossággal mutassa be egy szerző. Szalai Zoltán német nyelvű munkája bombameglepetés – idehaza mindenképp, s nyilvánvalóan az a német nyelvű környezetben is. Nemcsak a feldolgozott anyag gazdagsága miatt, nemcsak az aprólékos munka miatt, amely kéziratömegek áttanulmányozására, személyes beszélgetések sokaságára épül, hanem azért is, mert a könyvből a 20. század egyik legérdekesebb, magyar anyanyelvű filozófiai életpályája és munkássága bontakozik ki, amelyről mindannyian hallottunk valamit, egyes darabjait olvastuk is, de soha nem láttuk abban az átfogó és részletesen kidolgozott egységben, amely ezt a monográfiát jellemzi. Külön kiemelendő a bio- és bibliográfiai rész alapossága, a kéziratok áttekintése, a személyi és szakmai kapcsolatok részletezése – oly fiatal tudós munkáját mutatja mindez, aki egyidejűleg bír a filológiai gondosság és a szellemi körültekintés erényével. A mű egyszerre mutat hazai és külföldi relevanciát: hazait, mert újabb, élénk színsávot ad a 20. századi hazai gondolkodás spektrumához, és külföldit, mert kevés olyan németországi gondolkodó élt és működött, akinek alakja körül ilyen élesen fogalmazódnának meg az 1945 utáni nyugatnémet gondolkodás fájó problémái és új lehetőségei.

Szalai Zoltán munkájának főcíme – *Heidegger árnyékában* – ez utóbbi helyzetre mutat. Szilasi neve talán megérdemelné, hogy főcímben is szerepeljen, de a jelenlegi német vitákban, melyekben a *Schwarze Hefte* szövegei miatt Heidegger ismét középponti szerepet játszik, valóban figyelemfelkeltő az a tény, hogy Szilasi munkája árnyékban bontakozott ki: egy olyan, klasszikusnak mondható gondolkodó árnyékában, aki oly mértékben elhomályosította freiburgi helyettesét, hogy az saját életművét sem kívánta kellő energiával és határozottsággal kifejteni. Szilasi budapesti zsidó családból származott, miként kortársa, Lukács György is, és élete első harmadában csak magyar nyelven publikált. A kommün után a filozófia helyett az üzleti életet választotta és nyugat-európai vállalkozóként – nem utolsósorban felesége, Lili Rosenberg családja révén – nagypolgári viszonyok között élhetett. Innen tért vissza 1945-ben a német filozófiai életbe, miközben a budapesti egyetem filozófiai tanszékének állását is megpályázta, amely Brandenstein Béla Feldkirchbe, majd onnan Saarbrückenbe való távozásával üreseedt meg. A budapesti tanszéket azonban, Lukács György elutasító hozzáállása miatt, Szilasinak nem volt esélye elnyerni, mivel a régi pályatárs a tanszékre szilárdan elkötelezett marxistát keresett, és Szilasi e célnak semmiképpen sem felelt meg. Maradt tehát a német tanszék mint lehetőség, mivel Heideggert 1945-ben a katonai kormányzat állásából felfüggesztette. Az ellene is elindított náciitanítási eljárás hosszú éveken át tartott, amelynek végzetéig, 1949-ig Heidegger nem vehetett részt az egyetemi életben. A helyzet 1949 után még különösebb lett. Heidegger viszonylag jól jött ki az eljárásból, a megállapítás szerint csupán „szimpatizánsa” volt a náci rendszernek (ellentétben például Hans Heysével, a Hitler-korszak főfilozófusával, akit soha nem engedtek egyetem

közelébe 1945 után), ám annak ellenére, hogy a Freiburgi Egyetem visszafogadta professzorai közé, mégsem kapta vissza a filozófiai tanszék vezetését. Szilasi 1946-ban mint „helyettes” (*Vertreter*) jelent meg az egyetem alkalmazásában. Világosan kell látni, hogy a helyettesi funkció a német egyetemi rendben fényvévekre áll és állt az „utódtól” (*Nachfolger*). A helyettes gyakran posztdoktori pozíció, amelyet önálló arcélű tudós csak ritkán tölt be. Az utód az a személy, aki saját munkássága által bizonyul méltónak az egyetemi tanszék vezetői székére. Szilasi soha nem vált utóddá, hiszen önálló filozófiai teljesítménye alapján erre az egyetem talán nem is tartotta volna érdemesnek. Ám helyettesi pozícióját akkor is gyakorolta, amikor jog szerint Heidegger már visszatérhetett volna a tanszék élére. Nyilvánvaló, hogy az egyetemi vezetés szándékai meghatározóak voltak e helyzet kialakulásában és fenntartásában: Szilasi egészen nyugdíjazásáig helyettesként működött, miközben a vele egykorú Heidegger nem vehetett részt a rendszeres oktatásban (noha rendkívüli előadásokat, szemináriumokat tarthatott).

A kialakult különös helyzet mindenkinek ártott: Szilasi kínos helyzetben volt és maradt, valóban „Heidegger árnyékában” élt. Noha a mestert szinte imádattal becsülte fiatalabb korában, most fokozatosan elhidegültek egymástól. Heidegger követői, akik szemében a filozófus Platónnal, Kanttal állt egy kategóriában, nehezteléssel szemlélték Szilasit és működését. Az egyetem pedig saját magának okozott kárt, hiszen a német fiatalság érdeklődő része a háború után elsősorban Heideggernél kívánt volna tanulni, ám ezt az egyetemi rendtartás miatt nem tehette. Így sokan helyetteséhez, Szilasihoz kerültek, s ebből életre szóló kapcsolatok alakultak ki például Detlev von Uslar, Hermann Lübbe vagy Adolf Portmann munkásságában. Szilasi valamilyen okból – mely azonban

nem teljesen világos a könyv alapján – érdeemesnek tartotta e helyzet fenntartását, miközben saját műveit nem írta meg, s a kiadás előtt állókat több esetben is visszavonta.

Milyen gondolkodó volt Szilasi Vilmos? Szalai Zoltán monográfiája sokoldalúan mutatja be ezt az életművet. Egyértelmű következtetése szerint Szilasi nem tartozott a klasszikus fenomenológusok élvonalához, de munkái messzemenően érdelemgesek és ráadásul sajátos történeti funkciót teljesítettek az 1945 utáni német filozófiai életben. Miközben alaposan ismerte Heideggert, ugyanennyire Edmund Husserl munkásságát is, sőt az előbbi visszatérően az utóbbi összefüggésében igyekezett fel fogni. Ezen a vonalon Szilasi hozzájárult ahhoz, hogy Husserl ismét az érdeklődés középpontjába kerüljön, ami párhuzamosan zajlott a francia és az olasz filozófia hasonló törekvéseivel. Miközben a heideggeristák mesterük művében Husserl döntő meghaladását vélték meglátni (s erre Heidegger külön súlyt is helyezett a „platonizmus” kritikájával), Szilasi a fenomenológiát ismét a szaktudományok köréhez kapcsolta. Ezen belül, a késői Husserl életfogalmát alapul véve, Szilasi a biológia fontosságát hangsúlyozta, ami nagy hatással volt az 1950-es és 60-as évek új filozófiai biológiájára, például Portmann munkásságára, s ezen keresztül Hans Jonasra is. Szilasi tehát közvetítő gondolkodónak minősíthető, akinek preferenciái egyfelől a Husserl-orientációt erősítették meg, másfelől kihatottak a következő nemzedék munkásságára az 1960-as években. Mindezt alaposan mérlegelve azt mondhatjuk, hogy Szilasi a fenomenológiai „kismesterek” közé tartozott, akik munkássága – mint Eugen Fink, Jan Patočka vagy Roman Ingarden műve – még mindig eléggé jelentősek ahhoz, hogy alapos tanulmányozás tárgyaként szolgáljanak. Ekként tekinti Szilasi művét Herbert Spiegelberg történeti áttekintése is

a fenomenológiai mozgalomról, amelyben Szilasi mint a „fenomenológiai realizmus” mestere jelenik meg, aki Schelling, Husserl és Heidegger művét közös felfogásban kívánja egyesíteni akképpen, hogy ebben a természettudományok és a filozófia egysége kifejeződjék (Spiegelberg 1971).

Spiegelberg Ludwig Binswangert nevezi meg Szilasi legjelentősebb tanítványának. Noha Binswanger évekkal volt idősebb Szilasinál, mégis hozzá fordult a filozófia és a pszichológia kapcsolatának tisztázása végett, ami életre szólóan szoros szakmai és emberi barátságot eredményezett. Szalai Zoltán kötetének egyik jelentős érdeme, hogy mind Binswanger, mind mások kapcsán részletesen bemutatja Szilasi emberi és tudományos hatását. Binswanger esetében a *Daseinsanalyse* nem jöhetett volna létre Szilasi döntő tudományos, a husserli felfogást kidolgozó hatása nélkül. Ennek alapján is nyugodtan kijelenthető, hogy Szilasi filozófiai életműve, ha nem is érte el Lukács György befolyását, szinte rögvést ezután következik az 1945 utáni nyugati filozófiai gondolkodásban. S ha ehhez hozzátesszük, hogy Lukácsal ellentétben Szilasi nem a radikális marxizmus, hanem a humán- és természettudományok kapcsolatának újrafogalmazását tekintette feladatának és ebben is érte el hatását, azt is megállapíthatjuk, hogy szerepe szélesebb körű, tudományosabb és egyben humanisztikusabb, mint az egykori budapesti pályatársé.

Miként szóbeli beszámolóik mondják, Szilasi előadásaiban visszatérően ismételt jelszava így hangzott: *Gondolkozzunk drámaian!* Ezen azt értette: értsük meg a lét és a tudás összefüggésének dialektikáját, amelyben a drámaiság a magasabb egység elérésének az útja, ahogyan ezt Schelling tanította, miközben ez az egység nem merőben szellem-, hanem egyben természettudományos is. Szilasi tehát schellingi alapokon, Heidegger ontológiájának

keretében folytatta Husserl tudományos reformját úgy, hogy a filozófia és a szaktudományok összefüggése egy átfogó tudósi-egzisztenciális dráma menetét mutatják, amely egyben a lét drámája is. Filozófiatörténetileg megközelítve azt mondhatjuk, hogy Szilasi az osztrák filozófiára jellemző analitikusságot és tudományközeliséget összekapcsolta a klasszikus német gondolkodás dialektikájával, amely kapcsolat mintájaként számára Heidegger gondolkodása szolgált. A kérdés, hogy Szilasi tulajdon műveiben a gondolkodás drámája miképpen és milyen mértékben jellemző, csak a kéziratban maradt művek kiadása után lesz teljes körűen mérlegelhető. Életében azonban megvalósított egyfajta drámaiságot: az, hogy beragadt Heidegger helyettesének pozíciójába, egyszerre mutatja a filozófia helyzetét a háború utáni német viszonyok között és egyúttal Szilasi önbizalmának a hiányát is. *Macht und Ohnmacht des Geistes* – így hangzik Szilasi 1946-ban megjelent Platón-könyvének a címe. A szellem ereje és erőtlensége talán Szilasi saját gondolkodását is jellemezte s e kettő együttese akadémiai pályafutásában drámaian érvényesült.

A magyar filozófiai panteon, ha lenne ilyen, több filozófusszobor otthonaként is szolgálhatna. Szilasié mindenképp ott kellene hogy álljon számos, ismertebb nevű gondolkodónk alakja mellett, noha Szilasi nem annyira az úttörők, mint inkább a közvetítők közé tartozott. Szalai Zoltán munkája ezt a közvetítői szerepet tárja fel különös gonddal. Egyszerre ad filozófiai elemzést és átfogó kerképet, lélektani analízist és hatástörténetet. Egyszerre szépirodalom- és filozófiatörténet, amely szervesen nőtt ki Szalai mesterei – különösen Botka Ferenc, Kenyeres Zoltán, Szegedy-Maszák Mihály és Bacsó Béla – tudományos törekvéseiből. Szalai Zoltán munkájának ott a helye a német–magyar szellem-történet minden könyvtárában.

IRODALOM

- Spiegelberg, Herbert 1971. *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*. 2. kiad. 1–2. kötet. Leiden, Martinus Nijhoff.

E számunk szerzői

- BERNÁTH LÁSZLÓ – MTA BTK Filozófia Intézet – fiatal kutató. PPKE BTK Filozófia Tanszék – óraadó. Kutatási terület: szabad akarat és morális felelősség.
E-mail: bernathlaszlo11@gmail.com
- FORCZEK ÁKOS az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájának másodéves hallgatója (Újkor Program).
E-mail: akos.forczek@gmail.com
- FORRAI GÁBOR (DSc) egyetemi tanár a BME Filozófia és Tudománytörténet Tanszékén. Főbb kutatási területei az ismeretelmélet és az érvelélmélet.
E-mail: forrai.gabor62@gmail.com
- GENG VIKTOR jelenleg a Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Filozófia és Tudománytörténet Tanszékének munkatársa, illetve oktatója, doktorjelöltje. Fő kutatási területe az etika, illetve Polányi Mihály filozófiája.
E-mail: geng.viktor@gmail.com
- GIMES BALÁZS a BME Tudományfilozófia és Tudománytörténet Doktori Iskola másodéves doktorandusz hallgatója. Kutatási területe az elmefilozófia, ezen belül kiemelten a fizikalizmus problémája, továbbá a fizikalizmus tudományfilozófiával való összefüggései (a tudományos realizmussal, különböző magyarázati modellekkel való kapcsolata).
E-mail: gimes.balazs@filozofia.bme.hu
- HÉVIZI OTTÓ (DSc) az MTA BTK Filozófiai Intézetének tudományos tanácsadója és a Debreceni Egyetem BTK Filozófiai Intézetének egyetemi tanára. Kutatási területei: Kant, Nietzsche, Lukács munkássága, valamint az időfilozófiák és a filozófiai stílusok és mintázatok kérdései.
E-mail: heviziootto@gmail.com
- JANI ANNA tudományos munkatárs a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Karának Filozófia Intézetében. Fő kutatási területe a fenomenológia, hermeneutika, vallásfenomenológia.
Web: www.annajani.info. E-mail: varga-jani.anna@btk.ppke.hu
- KORÁNYI MÁRTON az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolájának doktorjelöltje. Kutatási területe a kora újkor filozófia, elsősorban Francis Bacon filozófiája.
E-mail: koranyi.marton@gmail.com

- NAGY JÓZSEF az ELTE BTK Olasz Tanszékének tudományos munkatársa, 2012. szeptember és 2015. augusztus közt Bolyai-ösztöndíjas. Fő kutatási területei: 17–18. századi társadalmi szerződéselméletek (Thomas Hobbes); 18–19. századi történetfilozófiai elméletek (G. B. Vico); olasz irodalom- és filozófiatörténet; középkori filozófia; Dante politikai teológiája. 2017 szeptembertől az *Isteni Színháték* kritikai kiadásán egy NKFIH/OTKA pályázat támogatásával munkálkodó kutatócsoport koordinátora.
E-mail: newleviathan@gmail.com
- PAÁR TAMÁS a PPKE BTK Politikaelméleti Doktori Iskolájának doktorandusza. Az *Elpis* folyóirat szerkesztője. Kutatási területe: metaetika és ismeretelmélet.
E-mail: paar.tamas@gmail.com
- PAKSI DÁNIEL Bolyai János Posztdoktori Ösztöndíjas kutató, Filozófia és Tudománytörténet Tanszék, Budapesti Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem.
E-mail: daniel.paksi@filozofia.bme.hu
- PAVLOVITS TAMÁS a Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszékének egyetemi docense. Kutatási területe a korai modern filozófia (különösen a metafizika, elmefilozófia, Descartes, Pascal).
E-mail: pavlo@philo.u-szeged.hu

Summaries

Is it Permissible to Believe in Moral Responsibility?

LÁSZLÓ BERNÁTH – TAMÁS PAÁR

In this paper we counter arguments which claim to establish that, in light of insufficient evidence, we should suspend belief in moral responsibility. We propose two arguments, the first of which shows that even if we lack sufficient evidence for moral responsibility it is not the case that we should suspend belief in it. We are under the obligation to suspend our belief about moral responsibility only if we are actually morally responsible – as we cannot have any significant obligations in case we are not morally responsible. We substantiate this argument by scrutinizing the various ways a skeptic could demand us to suspend our judgment. Our second argument shows that taking into account all our possibilities, our best option seems to be to continue believing in moral responsibility. Otherwise we would risk too much, including failing to believe in important truths and disregarding significant moral obligations.

Doxastic Deontology without Voluntary Control

GÁBOR FORRAI

The paper challenges William Alston's argument against doxastic deontology, the view that we have epistemic duties concerning our beliefs. The core of the argument is that doxastic deontology requires voluntary control over our beliefs which we do not have. Alston relies on the ought implies can principle (OIC) to substantiate the idea that deontology requires voluntary control. The paper argues that Alston misconceives the OIC principle which constrains our duties in the epistemic cases, namely, the „can” of OIC should be explained in terms of individual cognitive capacities rather than voluntary control. This understanding of doxastic deontology saves our everyday doxastic deontological judgments but also renders doxastic deontology useless for epistemological purposes; in particular, it offers no hope for the deontological concept of justification.

Why Is It Not Working?

VIKTOR GENG

The presumed dichotomy between so-called propositions of fact and propositions of value is often criticized from different aspects. One of these critiques is based on the sup-

position that in the process of choosing and accepting a so-called factual claim epistemic values always play a significant role (explicitly or implicitly). In other words, accepting factual statements presupposes values. Consequently, facts and values are inseparable from each another. In the paper I discuss some objections to this view. In my opinion, the idea that epistemic values play a significant role in accepting factual claims does not necessarily refute the logical thesis of dichotomy between facts and values – in particular not in the way the critics of the dichotomy argue for this.

Mathesis universalis and the Infinite

Mathematics as a Norm of Knowledge in the Early Modern Age

TAMÁS PAVLOVITS

Early modern philosophers founded the method of scientific knowledge, the *mathesis universalis*, on mathematical methods. This method is based on a simple mental operation (*intuitus*) by which reason is able to know simple ideas and their connections directly. At the same time, early modern mathematicians (who were more often than not philosophers as well) developed new mathematical methods which integrate the infinite into mathematics (projective geometry, calculus). However, these methods cannot be founded on the basic mental operation of knowledge because the infinite refuses to be immediately known. The paper analyses this tension between the *mathesis universalis* and mathematical methods based on the infinite in the early modern age. The paper argues that mathematics did not live up to the philosophical norm of knowledge defined on the basis of mathematics.

Physicalism on Shaky Grounds

The Interpretation of Materialism in View of Samuel Alexander's Space-time Theory

DÁNIEL PAKSI

Materialism (physicalism) is the most popular ontological view among philosophers today. The reason for this, however, is not that there are strong philosophical arguments for it or that scientific facts clearly support it. Rather it is because 1) by the deceptive concept of physicalism it gives the impression as if physics and science would necessarily be on its side; 2) the concept of physicalism is so loose that almost everything could fit in; 3) its analytical methods prevent that successful counter-arguments and facts could appear within one coherent framework, that is, it prevents the emergence of a real, significant contender to physicalism. I also argue that Samuel Alexander's emergentism is a real, coherent contender and that 20th physics is not siding with materialism but rather with Alexander's emergentism. Besides I will also show that the allegedly strongest argument in favour of materialism, which is based on the concept of the causal closure of the physical world, is in fact unfounded.

The Veins of Time on the Leaves of Ideas The Absurd Temporality of the Antinomies and the Monogram-argument

OTTÓ HÉVIZI

This paper is an attempt to argue for and with Kant against Kant, who, as is well known, claimed that temporality only belongs to our empirical experiences, not to our ideas. However, one can find numerous examples of the opposite view in Kant's writings. My thesis is that the pattern Kant followed in his philosophizing on time and temporality (i. e. the forms of our conceptions of time) has also been unconsciously applied by him in the field of ideas, especially in that of the cosmological ideas in the antinomies. The so called „monogram”-argument is an attempt to give a clear and logically correct form to this claim. In addition to the above argument, my paper means to provide another important proof of the very strong link between antinomies and temporality: namely, that the four pairs of theses-antitheses presented in Kant's antinomies correspond to the oppositions given by Sextus Empiricus in the chapter „On the Time” in his *Pyrrhoniæ Hypotyposæon*. The conclusion of my paper is that Kant's cosmological ideas had certain temporal roots.

Kant on Imagination and Phantasy The Relation between Objective Experience and Non-realistic Sense Formation

ÁKOS FORCZEK

In my paper I focus on the Kantian distinction between imagination and fantasy. First I expose the role the schematising imagination plays in the teleological process of producing objectively valid cognitions as Kant describes it in the two versions of the *Transcendental Deduction* and the *Schematism Chapter* of the first *Critique*. Next I examine the function of fantasy on the basis of several passages from the published *Anthropology* and especially from Kant's handwritten literary remains. I point out that Kant characterises the operations of fantasy as uncontrollable processes of spontaneous sense formation which incessantly jeopardise discursive thinking. I argue that he tries to cope with this problem on an anthropological level by appealing to the operative concepts of normality and abnormality, pathologising fantasy and excluding it from the scope of his critical interests. My paper aims at grounding the possibility of elaborating a more complex theory of experience within the Kantian framework than outlined in the *Critiques*.

The Political Philosophy of Francis Bacon

MÁRTON KORÁNYI

In spite of the fact that Francis Bacon was a politician in the first place, his political philosophy is not so well-known as his thoughts concerning the sciences. The cause of the subordinate role of politics may be that he didn't really systematize his political ideas, which can be found dispersedly in different contexts and in various works. In the paper I try to reconstruct the principal elements of Bacon's political philosophy. I start with

the analysis of some essential ideas of his moral philosophy which have connection to his political thinking. After that I focus on the sources of his ideas and review some of his essays contrasted with the writings of Guicciardini and Machiavel in order to understand better the intellectual context of his works. The main themes of this chapter are the concept of civic greatness, the role of simulation and dissimulation in politics and the architecture of fortune. Finally, I present some contradictions in Bacon's political thoughts between its realist elements like the necessity of making amoral decisions sometimes and the Christian virtue of charity, and suggest that Bacon believed that these contradictions may have been resolved by the development of sciences which could reconcile political oppositions and facilitate living in society.

The Connection between the Phenomenology of Religion and Theological Origin Heidegger on the 'Historical'

ANNA JANI

Heidegger's investigation of the 'historical' is apparently divided among the problem of the phenomenological method and the question of the early Christianity. In this sense Heidegger understands the 'history' of Christianity either as the reference (*Bezug*) to the factual life, which means at once that Christianity is not involved in our life, otherwise it is an execution (*Vollzug*) of factual life in the event of Christianity. Part of the 'historical' is defined through the Heideggerian analysis: it is a question whether it is coming from the interpretation of the phenomenological method, and whether the phenomenological method could only be achieved by the Christian life experience, or the investigation aims at the Christian life experience by the historical phenomena. Heidegger's analysis of the historical phenomena raises the question, if it is possible to arrive from the 'historical' to the core of the Christianity.