

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2023/1 (67. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Tudás és tekintély

Tartalom

Bevezető. Tudás és tekintély (<i>Bernáth László – Bene László – Borbély Gábor – Szalai Judit</i>)	5
---	---

FÓKUSZ

VERES MÁTÉ: Tudás és tekintély a sztoikus ismeretelméletben	13
BENE LÁSZLÓ: Platón és Arisztotelész mint episztemikus tekintélyek Plótinosz filozófiájában	26
BORBÉLY GÁBOR: A mesék autoritása: vallási fikcionalizmus a 13. században	50
BALÁZS GÁBOR: Tekintély és tekintélyrombolás kérdése a zsidó hagyományban, avagy taníthatja-e Istent az ember?	71
SCHMAL DÁNIEL: Én-redukció és én-konstrukció Descartes-nál. Megjegyzések a tekintély descartes-i problémájához	88
HORVÁTH ZOLTÁN: Kant mint a Szentírás	104
BERNÁTH LÁSZLÓ: A priori tudás a hitek etikájáról	122
FORCZEK ÁKOS: A totalitás fogalma <i>a Történelem és osztálytudatban</i>	138
FORRAI GÁBOR: A tudás értéke és a dialektikus felfogás	156

FÓRUM

KLIMA GYULA: Locus ab auctoritate est debilissimus	175
--	-----

VARIA

AMBRUS GERGELY: Carnap fizikalista hit-elméletei	183
HANKOVSKY TAMÁS: A szabadságot vezető szabadság. A nyelv transzcendentális dedukciója Fichténél	209
SZILÁGYI BOTOND: Populista vagy posztfasiszta logika? Kritikai észrevételek Ernesto Laclau diskurzus-elméletéről	223

RECENZÍÓ

GUBA ÁGOSTON: Simon Attila: <i>Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában</i>	245
KISS CSABA: Mit keresett Max Weber Kínában? Takó Ferenc: <i>Max Weber Kínája. A protestáns etika és a mandarinátus szelleme</i>	251
E számunk szerzői	255
Summaries	257

Tudás és tekintély

Korunkban egyre nehezebbé válik eligazodni az egymásnak ellentmondó vélemények sokaságában és megtalálni a kritériumokat, melyek alapján egyes – hétköznapi, filozófiai, vagy tudományos – nézetek elfogadandónak vagy elvetendőnek, igazoltnak, nem-igazoltnak vagy igazolhatatlannak tekinthetők. Sok esetben kézenfekvőnek tűnik a megoldás, hogy az igazság kutatása során tekintélyekhez forduljunk. Az episztemikus tekintélyt szokás a tekintély egy olyan fajtájaként felfogni, amelyet bizonyos embereknek amiatt tulajdonítunk, mert episztemikusan előnyös tulajdonságokkal rendelkeznek vagy episztemikus előnyöket biztosító szituációban vannak, és ezért vélhetően nagy valószínűséggel rendelkeznek tudással vagy legalábbis megfelelően igazolt hitekkel. De mi biztosít bizonyos személyeknek ilyen kitüntetettséget? Ehhez kapcsolódóan, milyen feltételek mellett ismerhetünk el bizonyos állításokat olyanoknak, amelyek tudást, esetleg speciális tudást fejeznek ki? Elutasíthatjuk-e mások tekintélyét és támaszkodhatunk-e csupán saját autonóm (vagy nem autonóm) értelmünkre? Hogyan viszonyul az episztemikus tekintély más típusú, például politikai vagy morális tekintélyekhez?

A filozófiatörténet alakulásának mindig is lényegi része volt a tekintélyekhez való viszony változása. A jelen tematikus szám első tanulmányai a tudás és tekintély antik problémáit, valamint szerzők egymás tekintélyéhez való viszonyát tárgyalják. Az egyes filozófusok és iskolák meghatározott kérdésekre vonatkozó tekintélyének vizsgálata mellett nagyobb ívű áttekintéseket is kapunk, a filozófiai tekintély mint olyan státuszának változásáról a középkor és az újkor évszázadai folyamán. Egy további tanulmány a tekintély kezelését vizsgálja meg egy példán a marxista tradícióban. A blokkot két tematikus esszé zárja a szkeptikus kihívások illetve a tudás és az igazolás problémáiról.

Veres Máté írása a sztoikus ismeretelmélet „megragadás” fogalmából indul ki. Erre a műveletre, azaz olyan képzet létrehozására, amely az adott tényállást pontosan, annak minden megkülönböztető sajátosságát megragadva képezi le, minden racionális lélekkel rendelkező emberi lény képes. Ha bölcs emberről van szó, ezek a reprezentációk szilárdak, vitában nem cáfolhatók, s hálózatokba

rendeződve tudást (ἐπιστήμη) képeznek. A balga ezzel szemben gyenge és ingatag módon, a pusztá vélekedés (δόξα), módján ragad meg tényállásokat, nézetei tehát megingathatóak, és ellenvetések vagy szofizmák hatására elvethetőek.

Ha a helyes megragadásra minden felnőtt ember képes, és ennek létrejötte az adott emberi lélek állapotán múlik, hogyan illeszthető be ebbe a képbe a tekintély fogalma? Különösen az akadémiai szkepticizmus jelent kihívást a sztoikusok számára, mely szerint a balga csakis úgy juthat a sztoikusokok belátásaira, ha elfogad valamiféle tekintélyt – tehát nem mások befolyásától függetlenül, pusztá értelme révén. A cikk állítása, hogy a sztoikusok szerint a tekintély csupán elindíthat a bölcsesség felé vezető úton, célba érni csakis saját értelmünk teljesítménye révén lehetséges. Ezt az állítást a szerző a sztoicizmus két kritikusára, az akadémiai szkepticizmus hatása alatt álló Plutarkhosz és a pürrhónista szkeptikus Sextus Empiricus a sztoikus nézetekről szóló beszámolóin keresztül támasztja alá.

Bene László tanulmánya Plótinosz Platónhoz, illetve Arisztotelészhez mint filozófiai autoritáshoz való viszonyát tárgyalja. Platón Plótinosz szemében a megértés isteni fokát érte el, tehát megfellebbezhetetlen filozófiai tekintély: tanainak megértésére, nem pedig cáfolatára vagy meghaladására van szükség. Platón megfogalmazásaiban nem lehetséges tényleges, csupán látszólagos ellentmondás, melyek feloldása az értelmezők feladata.

A szerző gondolatmenete szerint az autoritás-tulajdonítás sajátos nyelvjáték. Az erős értelemben vett tekintély tulajdonítása alapvető és átfogó elköteleződést jelent, mely nem csupán elméleti, de praktikus és közösségi dimenzióval is bír. Plótinosz számára Platón ilyen tekintély. Ami az Arisztotelészhez fűződő viszonyát illeti, Bene értelmezése szerint Plótinosz nem csupán gyenge autoritásként, az igazság tisztázására inspiráló nézetek forrásaként tekinti a filozófust. Leegyszerűsítő lenne Plótinoszt akár „arisztoteléliánus”, akár „antiarisztoteléliánus” gondolkodónak tartani: „Arisztotelész tekintélye erősebb, mint a pusztán vitára érdemes ellenfeleké, de gyengébb, mint Platón csalhatatlan autoritása”.

Borbély Gábor írása a szerző által „mérlegelési problémának” nevezett dilemma egyes történeti megközelítéseivel foglalkozik. Elfogadhatóak-e a „mesés és gyermek”, hamis narratívák a közösségen belüli kooperáció előmozdítása, erkölcsi elvek érvényre juttatása érdekében, vagy az igazság szempontját kell elsősorban szem előtt tartani, melynek érdekében eliminálni kell az ilyesfajta fikciókat? Az esszé Arisztotelész *Metafizikájából* kiindulva, Averroesnek a későbbi nézetekre hatással lévő álláspontján keresztül, a 13. századi felfogásokat vizsgálja.

Albertus Magnus szerint a mesés narratívák helytelenül jelenítik meg a valóságot, a törvényhozót azonban, aki büntetésekkel és jutalmakkal igyekszik személyeket helyes viselkedésre motiválni, nem foglalkoztatja a reprezentáció valóságshűsége. Aquinói Tamás különbséget tesz az igaz vallás és a fiktív alapon nyugvó vallások között, a mérlegelési problémát csupán az utóbbiakra vo-

natkozttatva. Aegidius Romanusnál a vallási fikcionalizmus elképzelése is megjelenik, ti. hogy „minden olyan vallási állítás fikció és a legjobb esetben is csak társadalmi célokat szolgál, ami túlmutat a filozófiai teológián”. Az írás konklúziója a tárgyalt problémák fényében újraértelmezi a Stephanus Tempier püspök által kibocsátott 1277-es elítélő határozatot.

Balázs Gábor a zsidó vallási kultúrában tárgyalja a tekintély kérdését, ahol az, az isteni rend problematikájával összekapcsolódva, központi szerepet tölt be. A tekintély két típusa a státusból fakadó ún. deontikus autoritás, illetve a tudáson alapuló episztemikus tekintély. Az előbbivel bíró személynek akkor is engedelmeskedni kell, ha vélhetőleg téved, hiszen tekintélyének forrása nem „szavainak igazságtartalma”, hanem a közösségben betöltött pozíciója.

Mi a rabbinikus autoritás forrása a zsidó hagyományban? A szerző két lehetséges álláspontot ismertet erre vonatkozóan. Az első egy klasszikus rabbinikus forrás értelmezésére támaszkodik, amely azonban nem egyértelmű az episztemikus autoritás tekintetében: bár elsősorban a deontikus olvasatot látjuk alátámasztani („Még amikor úgy tűnik is, hogy a jobbra mondják, hogy bal, és a balra, hogy jobb, akkor is [engedelmeskedj nekik]”), úgy is érthető, hogy a bölcsék egyes megnyilvánulásai csak látszólag értelmetlenek; lévén a legfőbb kollektív bölcsesség birtokosai, ilyen esetekben is racionális nekik bizalmat szavazni. A másik értelmezés a tévedés lehetőségét hangsúlyozza: ahhoz, hogy normatív súllyal bírjon, a tekintély ítéletének is meg kell felelnie az igazságnak.

Schmal Dániel írása az „én-redukció” és az „én-konstrukció” dialektikájának elemzésével indul. Az „én-redukció” eredménye nem más, mint a minden kértelynek ellenálló *res cogitans*, amely „tartalmilag gazdag, de referenciáját tekintve lecsupaszított alanyként adódik”. A gondolkodó én mellett ott van azonban maga a redukciót végző én is, egy konstruált, önreflexiót és önfegyelmet gyakorló alany. Ennek az alanynak tevékenységét más megismerők, köztük vallási, tudományos stb. tekintélyek közegében kell kifejtenie. A szerző szerint Descartes ezzel teljes mértékben számol és beépíti azt saját gondolkodásának ökonómiai megközelítésébe.

Bár Descartes-nál az önálló gondolkodás képességének, annak, hogy tekintélyek helyett saját értelmünkre támaszkodjunk, kiemelt szerep jut, a gondolkodásnak tehát közösségi feltételei is vannak. „A filozófia descartes-i tervezetének horizontján feldereng egyfajta közösségi episztemológia”, hiszen a kognitív erőinkkel való optimális gazdálkodás a külső világhoz, az adott társadalmi feltételekhez való megfelelő viszonyt is feltételez.

Horváth Zoltán egy önéletrajzi anekdotával kezdi a szövegét: tanára, Tengelyi László egy alkalommal megjegyezte, hogy úgy olvassa Immanuel Kantot, mint a Szentírást, azaz legfőbb tekintélyként, vitathatatlan igazságok forrása-ként. A cikk azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy maga Kant mi módon kezeli a tekintély fogalmát, milyen fajta tekintély számára a Biblia, és hogyan kellene az értelmezőnek Kanthoz mint tekintélyhez fordulnia.

Kant szerint a Szentírás rendeltetése morális tartalmak közvetítése, az általános erkölcsi törvényekkel összhangban. Az ember könnyebben fogadja kötelességeinek teljesítését mint feladatot, ha ezek morálisan közömbös hitekkel és cselekedetekkel kapcsolódnak össze. A Szentírás a tiszta morális vallást kiegészítő eszközként segítséget nyújt az erkölcsi elvek terjesztésében és érvényre juttatásában. A szerző szerint magát Kantot is ennek analógiájára érdemes értelmezni. Kant az erkölcsi törvényt igyekszik pontos formába önteni és annak betartását elősegíteni. A filozófia rendszerének átfogó tervét a moralitás vezérfonalának segítségével értelmezhetjük. „A végcél nem egyéb, mint az ember egész rendeltetése: a rendeltetésünket vizsgáló filozófia a morál. A morálfilozófia így az ész minden más tevékenységének fölötté áll.”

Forczek Ákos írása a marxi „dialektikus módszer”, illetve „a totalitás nézőpontja” nehézségeit és főként azok lukácsi recepcióját tárgyalja. A szerző szerint ezek tisztázásához Hegelig kell visszanyúlni, megvizsgálva Marx felfogásának a hegelizmusra való viszonyát, megvilágítva, hogy a totalitátszemlélet nem „egyáltalában vett” megismerés, hanem „az elmélet történelmi funkciójának” megfelelő értelmezési teljesítmény.

A totalitás fogalma az összetársadalmi munka rendszerének szerves egységét tükrözi, ahol az egyes tevékenységek összefüggnek az összes többivel. A polgári társadalomnak is megvan a saját, a gazdasági tevékenységek intézményesített viszonyrendszeréből származó totalitása. Míg azonban Hegel a kötelességüket teljesíteni képes polgárok társadalmát támogató intézményi környezetet hangsúlyozza, ahogyan az önérdékű tevékenység és a piac működése a társadalmi szükségletek kielégüléséhez vezet, Marxnál a gazdasági reprodukció szabályozási szükséglete megalapozza a társadalom ontológiai szerkezetét. Azonban nem „az emberek”, hanem a cserefolyamatba lépő „dolgok” szervezik a munka társadalmi összefüggését; a gazdasági reprodukció elválaszthatatlan a dolgok megszemélyesítésétől és a személyek eldologiasításától. Lukács felhívja a figyelmet arra, hogy ez a rendszer számos személyt kizár a polgári társadalom előnyeiből. A totalitátszemlélet segítségével igyekszik megérteni a történelem folyamatát, mint az emberi tevékenységek dinamikus és differenciálódó viszonyrendszerét. Nem létezik azonban valamiféle „forradalmi teodícea”; az eszme csak abban az esetben tör magának utat, ha a tőkés társadalom önmegismerése ezt lehetővé teszi.

Bernáth László tanulmánya a filozófiai tudás és autoritás problematikáján belül azzal a kérdéssel foglalkozik, hogy mit van jogunk hinni saját tudásigényeink tekintetében. A gondolatmenet a kortárs magyar filozófiai irodalom szkepticizmus körüli vitáihoz kapcsolódik. Rekapitulálja a „torzítás-érvet”, mely szerint episztemikusan egyenrangú felek egymásnak ellentmondó vélekedései torzítottak, ha döntően befolyásolják azokat olyan oksági tényezők, melyek ezen hitek tartalmával nincsenek vonatkozásban. Ez az érv a szerző szerint eleve okot ad arra, hogy csökkenjen a vitatott filozófiai nézetekbe vetett bizalmunk. A gon-

dolatmenet felhasználja azonban a szkepticizmus egészen radikális formáját is, az „ultraszkepticizmust”, amely „végül minden érvet vagy indokot legfőbb pszichológiai erővel ruház [...] fel, s tagadja, hogy ezek normatív erővel is rendelkeznek”. Ezen nézet szerint objektíve nem lehet különbséget tenni az igazoló vagy igazságot valószínűsítő és a csupán pszichológiai szempontból érvényes eljárások között. Bernáth érvelése szerint „az ultraszkeptikus állítása, ha igaz lenne, elvesztené minden normatív erejét, és senkinek sem kellene vagy lenne érdemes figyelembe vennie azt (hiszen a racionalitás hiányában értelmezhetetlen, hogy miért lenne érdemes vagy kötelező bárkinek is így tennie)”. Mindnyájunknak episztemikus joga saját episztemikus racionalitásában hinni, abban, hogy megbízhatóan különbséget tud tenni igazoló vagy az igazságot valószínűsítő és ilyen értékkel nem bíró folyamatok között.

Forrai Gábor szövege a tudás és az igazolás két fő analitikus megközelítéssel foglalkozik. Az uralkodó álláspont a diskurzusfüggetlen, individuális tudást tekinti alapvetőnek. A Gettier-féle tudásfelfogásban a társas interakcióknak nincsen lényeges szerepük, s a tudás alanya tipikusan egyetlen személy. A dialektikus felfogás ezzel szemben az igazolás tevékenységét nyilvános jellegűnek látatja; a tudás paradigmatis esete ezen nézet szerint diskurzusfüggő, közösségi teljesítmény.

A cikk az utóbbi, kisebbségi felfogás mellett érvel, mégpedig azon az alapon, hogy az kezelni tudja a tudás értékének problémáját. Miért értékesebb a tudás az igaz hitnél? Mert megbízható kognitív folyamat eredménye? Mert megfelelő viszonyban van egyéb hiteinkkel, valamint érzékszervi és introspektív tapasztalatainkkal? Mert megbízható képességekből származik? A szerző javaslata szerint ahhoz, hogy a tudás értékének kérdésére választ adjunk, nem a megismerőre kell fókuszálnunk, hanem másokra. A tudás értéke a pusztán igaz hittel szemben abban áll, hogy lehetővé teszi az igaz hitek társadalmi elterjedését. S mivel „alapesetben jobb, ha többen hiszik az igazat, mintha kevesebben hiszik, a tudás értékesebb az igaz hitnél”.

Klima Gyula esszéje – mely a *Fórum* rovatban szerepel – szorosan kapcsolódik a tematikus blokk tanulmányaihoz: azt a folyamatot mutatja be, melynek során a szigorú tekintélytisztelő normái a középkortól kezdve egyre inkább fellazultak. Bár a középkor „semmivel sem szolgálta jobban tekintélytisztelést, mint jelenkorunk”, kimondott tekintélyrombolás inkább csak nyomokban fordult elő; a skolasztikus szerzők tekintélyének kétségbe vonásából a humanisták kezdtek „sportot űzni”. Descartes módszere szerves részévé tette az addig igaznak tartott meggyőződések megkérdőjelezését, és a „forradalmasítás” a későbbiekben a legprofánabb területeket is elérte. Nem lehet azonban minden tradíciót elutasítani, figyelmeztet a szerző; ezzel ugyanis „történelmi emberi lényegünket is kidobnánk”. Mivel azonban a tekintélyek korunkban már sokkal fragmentáltabban vannak jelen, alaposan meg kell válogatnunk, kiket ismerünk el ilyenek gyanánt. Sőt, a szerző javaslata szerint egyfajta – diakronikus és szinkronikus –

egységesítésre is törekednünk kell, mégpedig „kimondottan a legáltalánosabb, metafizikai, filozófiai perspektívából”.

Az episztemikus tekintély kérdéseit elemző írások nemcsak témájukban kapcsolódnak egymáshoz, hanem azon keresztül is, hogy részben az ELTE BTK Filozófia Intézetének 2022 szeptemberi tanévnyitó konferenciáján elhangzott előadásokon alapulnak (*Tudás, tekintély, tekintélyrombolás: az episztemikus autoritás problémája a filozófiában*). Ugyanakkor ezek mellett a tanulmányok mellett folyóiratunk szokásos *Varia* rovatában közlünk olyan cikkeket is, amelyek másra fókuszálnak.

Ambrus Gergely tanulmánya Rudolf Carnap hit-felfogását tárgyalja. Carnapot a hitek vonatkozásában elsősorban a hit-beszámolók jelentése és tudományos jellege, a hit-mondatok logikai formája érdekelte, hogy hétköznapi, pontatlan hit-fogalmunk hogyan tehető tudományos célokra alkalmasabbá. Bár mindvégig tartotta magát az „antimetafizikai” megközelítéshez, az analitikus filozófia hitekre vonatkozó elme-metafizikai kérdéseinek egy részére a szerző szerint mégis találunk nála implicit válaszokat.

Egy elterjedt nézet szerint Carnap 1930 körül bekövetkezett fizikalista fordulata után logikai behaviorista és antirealista volt. A szerző igyekszik megmutatni, hogy „Carnap *nem* volt intencionális antirealista, továbbá a hitek *mindig* személyek belső állapotának tekintette”. A nézetet, mely szerint a hitek mint tudatos állapotok intencionális tárgyakra irányulnak, Carnap elfogadta *Der Logische Aufbau der Welt* c. művében, és nincs okunk feltételezni, hogy a későbbiekben megváltoztatta volna. Ami a logikai behaviorizmust illeti, Carnap sosem volt azon az állásponton, hogy a hitek és a viselkedések között fogalmi kapcsolat lenne; és a logikai empirista hagyományban használt értelemben is csupán rövid ideig fogadta el a logikai behaviorizmust.

Hankovszky Tamás esszéje Johann Gottlieb Fichte gondolatait elemzi a nyelvről és annak az emberi szabadsággal és észszerűséggel való kapcsolatáról. Fichte szerint az emberi szabadság megvalósításhoz és az erkölcsi törvény érvényre juttatásához az embernek önazonosnak kell lennie. Az ember arra törekszik, hogy mindent észszerűvé tegyen, hiszen ő maga is észszerű. Mivel az ember önazonosságát a tőle különböző, nem eszes és nem szabad természettől való függése csorbítja, át kell alakítania a természetet (amely azonban nem jelent egyet annak megsemmisítésével). Ebben a folyamatban a nyelv is szerepet játszik, mely az emberi lét elengedhetetlen része és a szabadság kifejezésének eszköze. A nyelvnek célja a gondolat kifejezése; a gondolat kifejezésének pedig az a célja, hogy okot adjunk valakinek arra, hogy megváltoztassa a viselkedését, és így kétségtelenné váljon az eszesége. A nyelv az az eszköz, amelynek segítségével minden kétséget kizáróan megbizonyosodhatunk egy észszerűnek vélt tárgy tényleges észszerűségéről.

Hankovszky szerint a nyelv ezen transzcendentális dedukciójának programja azonban két módon is megfeneklik. Egyrészt az önazonosság elérésének (az

erkölcsi törvény teljesítésének) csak az feltétele, hogy észszerűvé *tegyem* a tőlem különböző világot, az nem, hogy észszerűséget *találjak* benne. Másrészt az észszerű lények felismerésének nem szükségszerű lehetőségfeltétele a nyelv.

Szilágyi Botond cikke a populista diskurzus problematikáját veszi górcső alá, Ernesto Laclau populizmus-elméletének és tágabb diskurzuselméletének elemzésével. Laclau elmélete azt sugallja, hogy a populizmus a politika elkerülhetetlen eleme; elutasítása a politika elvetését jelentené. Nem politikai irányzat, programpontokkal és cselekvőkkel, hanem a *politikai* berendezésének egy módja. Laclau számára a nép és a hatalom közötti határvonal nem statikus; „az antagonisztikus politikai stratégiák azon alapulnak, hogy eltérő módon húzzák meg a politikai határvonalakat”.

A populizmus számtalan politikai identitás konstruálására képes; a politikai gazdaságtan egyoldalú kiiktatásának azonban a szerző szerint komoly teoretikus ára van. A gondolatmenet egy kérdéssel zárul: „[H]ogyan lehetne elgondolni a nyitottság egy történeti fogalmát úgy, hogy az, amit *történeti nyitottságként* nevezhetnénk ne pusztán egy újabb strukturális meghatározottság legyen; és milyen következményei lennének egy ilyen megközelítésnek ránk, mint politikai lényekre?”

Számunkat két recenzió zárja, melyek az utóbbi években megjelent jelentős műveket tárgyalnak. Guba Ágoston Simon Attila *Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában* című monográfiáját, Kiss Csaba pedig Takó Ferenc *Max Weber Kínája. A protestáns etika és a mandarinátus szelleme* című könyvét ismerteti.

Bernáth László – Bene László – Borbély Gábor – Szalai Judit

Tudás és tekintély a sztoikus ismeretelméletben*

I.

A sztoikus ismeretelmélet idealizált ismeretelmélet: nem a tudás fogalmának szabatos elemzését kívánja nyújtani, hanem a bölcsesség azon szókratikus eredetű eszményét írja körül, amelynek elérését a sztoikusok a filozófiai vizsgálódás végső célkitűzésének tekintették.¹ A sztoikus eszmény a bölcs, aki sohasem alkot téves vagy ingatag vélekedést és sohasem cselekszik helytelenül. Amennyiben jóváhagyását adja valamely képzethez, legyen annak tartalma leíró („Ez itt egy tábla csokoládé”) vagy előíró („Nem volna helyes megennem”), az eredmény mindig megragadás (κατάληψις).

A megragadás a sztoikus ismeretelmélet kulcsfogalma. Megragadásra valamennyi racionális lélekkel rendelkező, azaz felnőtt emberi lény képes, függetlenül attól, hogy bölcs-e vagy balga, vagyis hogy a sztoikusok által felvázolt ideális kognitív es etikai fejlődéstörténet mely pontján áll. A gondviselésnek köszönhetően ugyanis minden felnőtt ember, aki ép érzékszervi és értelmi képességei birtokában van, erőfeszítés nélkül és folyamatosan megragadó képzeteket (φανταστικά καταληπτικά) alkot érzékelése és gondolkodása tárgyairól.² A megragadó képzet olyan képzet, amely egy és csakis egy tényállásnak felel meg, amely tényállást pontosan, annak valamennyi megkülönböztető sajátosságát megragadva képez le.³

* Köszönetemet fejezem ki a különszám szerkesztőinek, ismeretlen bírálóimnak, valamint a Svájci Tudományos Alapnak (SNSF), amely kutatásomat a PZ00P1_193306 projekt keretében támogatta.

¹ Az idealizált ismeretelmélet (*idealised epistemology*) fogalmát Robert Pasnautól kölcsönözöm, aki azt elsősorban Arisztotelész és Descartes példáján világítja meg (ld. Pasnau 2017 első fejezetét).

² Hely hiányában nem tárgyalom a kérdést, hogy a nem érzékszervi eredetű tényállások megragadása (amelyet a sztoikusok egyértelműen megengednek, ld. DL 7.51–52) megragadó képzetek révén történik-e. A nemleges válaszáért ld. elsősorban Striker 1996a. 52, 73–76; továbbá Frede 1983; Frede 1999; Nawar 2014. 6–10; Nawar 2022. A megengedő álláspont mellett érvel Brennan 1996. 323–325; Sedley 2002. 150; Brennan 2005. 78–79; Vogt 2022. 173–177. Álláspontomat ld. Veres (megjelenés előtt).

³ A megragadó képzet meghatározásáért ld. DL 7.46, *M* 11.183 (ahol csak két kritérium szerepel), illetve *M* 7.248, 402, 426; *PH* 2.4; DL 7.50 (ahol három kritérium szerepel).

Megragadásra ugyan valamennyi ember képes, a képzet tartalma és a megragadás tényleges minősége azonban annak is függvénye, hogy az adott emberi lélek milyen állapotban van.⁴ A bölcs megragadása szilárd, racionális érv által meg nem ingatható. A bölcs egyedi megragadásai egymást megerősítő hálózatba rendeződnek, s ez a rendszer az, amit a sztoikusok tudásként (ἐπιστήμη) határoznak meg. Ezzel szemben a balga megragadása gyenge és ingatag, pusztá vélekedés (δόξα), amely ki van téve annak a veszélynek, hogy noha tartalma veridikus, valamely ellenvetés vagy szofizma hatására mégis elvetésre kerül. A bölcs egyik fontos megkülönböztető jegye tehát, hogy a dialektikus vita mestere lévén nézetei sohasem cáfolhatóak.⁵

Az alábbiakban arra teszek kísérletet, hogy viszonylag ritkán vizsgált nézőpontból, mégpedig a sztoikus hallgató által a tanító tekintélyébe vetett bizalom szemszögéből vizsgáljam meg a sztoikus dialektika egyes aspektusait. Ezzel a szemponttal alig találkozhatunk a szakirodalomban, ami feltehetőleg annak is köszönhető, hogy az értelmezői figyelem hamar az elméje és cselekedetei felett teljes racionális kontrollt gyakorló bölcs nehezen emészthető eszményére irányul.⁶ A felvetés, hogy a tekintélynek mégis juthat valamilyen szerep a sztoikus elméletben, mégsem előzmény nélküli: már kortárs ellenfeleik, az akadémiai szkeptikusok is rámutattak, hogy a balga kizárólag valamiféle tekintély elfogadása révén szegődhet a sztoicizmus hallgatójához.⁷

Bármilyen legyen is a tanító szerepe, a sztoikus eszmény egyértelműen az a személy, aki mások befolyásától függetlenül, értelme révén képes olyan episztemikus hajlam kialakítására és gyakorlatoztatására, amelynek eredményeként eléri és fenntartja a bölcsesség lelkiállapotát. Ezzel a megállapítással összhangban amellet fogok érvelni, hogy a megragadás létrejöttében szerepet játszhat ugyan a tekintélybe vagy a hétköznapi érzékelés által konstituált „józan észbe” vetett bizalom, episztemikus megalapozásában azonban nem.⁸ Ha a tekintélyre

A szakirodalomban léteznek ún. externalista olvasatok, amelyek szerint a megragadó képzet tévedhetetlenségét a megfelelő oksági viszony szavatolja, illetve internalista olvasatok, amelyek szerint ezek a képzetek olyan evidens sajátossággal rendelkeznek, amely alapján az episztemikus ágens képes tévedhetetlenként felismerni, s a felismerésből kifolyólag jóváhagyni őket. Különböző értelmezésváltozatokért ld. pl. Frede 1983; Striker 1996a. 51–68; Brittain 2014; Nawar 2014; Shogry 2022.

⁴ A sztoikusok szerint a képzetek tartalma részben a képzetet megalkotó lélek állapota, s különösképpen a rendelkezésre álló fogalmak függvénye. Erről ld. Shogry 2019; Veres és Machek 2021.

⁵ Ezen sztoikus gondolat szókratikus háttéréről ld. Long 2002. 69–96.

⁶ Nyilvánvalóan adódó probléma továbbá, amelynek megoldására itt és most balgaság volna vállalkoznom, hogy a sztoikusok nem köteleződtek el egyértelműen a bölcsnek tényleges létezése mellett. (Ezen kérdés kapcsán ld. Brouwer 2014 harmadik fejezetét.) Ha bölcsnek esetleg nincsenek is, az idealizált ismeretelmélet keretein belül mégis van értelme a bölcsesség eszményével foglalkoznunk.

⁷ Ld. pl. Cicero, *Acad.* 2.9; vö. *M* 11.174–177, 246–249.

⁸ A sztoikus „józan ész” kapcsán ld. Veres 2020b.

hallgatva el is indulhatunk a bölcsesség felé vezető úton, célba kizárólag önnön értelmünk teljesítménye révén érhetünk.⁹

Állításom alátámasztása érdekében két, a sztoikus dialektikával kapcsolatos, ám ebben az összefüggésben ritkábban tárgyalt szöveget tekintek át. Egyik szöveg szerzője sem sztoikus, éppen ellenkezőleg, mindketten a sztoicizmust tekintik egyik legfőbb ellenfelüknek. Plutarkhosz, az akadémiai szkepticizmus hatása alatt álló platonista szerző több értekezését, köztük az általam tárgyalt *A sztoikusok ellentmondásait* (a továbbiakban *St. Rep.*) is azzal a céllal írta, hogy rámutasson a sztoikus elmélet tarthatatlanságára. A következő alfejezetben művének azon fejezetét ismertetem, amely alapján rekonstruálható a sztoikus Khrüszipposz azon elképzelése, miszerint a dialektikusan sérülékeny, gyenge megragadást az ellenérvek megfelelő bemutatása és gondos elvetése helyezheti szilárdabb alapokra.

Ezután térek rá a pürrhónista szkeptikus Sextus Empiricusra, akinek célpontjai között szintén kiemelt helyet kaptak a sztoikusok. Sextus két művében is tárgyalja a bizonyítás (ἀπόδειξις) sztoikus elméletét: *A logikusok ellen* második könyvében (a továbbiakban *M* 8), illetve *A pürrhónizmus alapvetései* második könyvében (a továbbiakban *PH* 2). Az utóbbi, gyakran érettebbnek tekintett művében Sextus azt a meglepő állítást teszi, hogy a sztoikusok különbséget tettek kétféle bizonyító erejű érv (λόγοι ἀποδεικτικοί) között. A harmadik alfejezetben amellet érvelek, hogy lehetséges értelmet tulajdonítanunk ennek az állításnak: mindkét érvtípus megragadást eredményez, noha a konklúziót kizárólag a tulajdonképpeni bizonyítás (ἀπόδειξις) esetében hagyjuk jóvá saját értelmi belátásunk révén, a premisszák és a konklúzió közötti kapcsolatot felismervén. Annak a bizonyító érvtípusnak pedig, amely nem tulajdonképpeni bizonyítás, éppen a tekintélyérv lehet az egyik legfontosabb alelete.

II.

A sztoikus felfogás szerint a dialektika erény, amelynek birtokában a bölcszet az elhamarkodott ítélettől való tartózkodás (ἀπροσπιτωσία), illetve cáfolhatatlanság (ἀνελεγχία ἐν λόγῳ) jellemzi (DL 7.46–47).¹⁰ A bölcs cáfolhatatlansága abban

⁹ Bírálóim joggal vetették fel, hogy a „tekintélyre hagyatkozás” fogalma pontosításra szorul. A tekintélyérv szélsőséges formájában olyan érv, amelynek helyességét kizárólag a megszólaló tekintélye szavatolja. Tekintélyről beszélhetünk azonban akkor is, ha a tanító azáltal segíti a hallgatót a megfelelő következtetés levonásában, hogy számára addig ismeretlen tényeket hoz tudomására, vagy rávezetéssel a megfelelő gondolatmenet felé tereli. Ld. pl. Gibbard 1990. 174–176, aki az előbbi esetben kontextuális tekintélyről (*contextual authority*), az utóbbi esetben pedig szókratikus befolyásolásról (*Socratic influence*) beszél.

¹⁰ A dialektika szakértelem (τέχνη, DL 7.42), az egyes szakértelmeket konstituáló képességekre (δύναμις) pedig a Platón előtti görög nézet szerint jellemző, hogy jó és rossz célokra egyaránt felhasználhatóak (ld. pl. Platón, *Állam* 1.333a1–3, e3–4, 6–7). A sztoikus felfogás sze-

áll, hogy semmilyen ellenérv nem tántoríthatja el a megragadó képzetek jóváhagyásától (DL 7.47).¹¹ Ez nem pusztán szubjektív bizonyosságérzet függvénye: a bölcs nem úgy ragaszkodik képzetei igazságához, ahogyan a balga ragaszkodik megrögzött tévhiedelmeihez. A bölcs tudással (ἐπιστήμη) rendelkezik, ami egyfelől azt jelenti, hogy minden egyes egyedi megragadása szilárd megragadásként (ἀσφαλῆς κατάληψις) jellemezhető, másfelől pedig azt, hogy olyan lelkiállapottal (ἔξις) bír, amely révén kizárólag olyan képzeteket alkot, amelyek feladására észérvek nem vehetik rá (ἀμετάπτωτος ὑπὸ λόγου, DL 7.47). Mivel egyedi megragadásai szilárdak, együttesen pedig koherens rendszert alkotnak, ellenfelei képtelenek őt sikeres dialektikus nyomás alá helyezni.

A bölcsességből fakadó tévedhetetlenség ezen pozitív eszményét igyekezik aláásni az akadémiai szkeptikusok módszere, amely a mindkét oldal melletti érvelést (τὸ πρὸς τὰ ἐναντία διαλέγεσθαι, Plutarkhosz, *A sztoikusok ellentmondásai* 1035F) a jóváhagyás felfüggesztése (ἐποχή) érdekében állítja hadrendbe.¹² A szofista eredetű módszer akadémiai szkeptikus alkalmazása – amelyet eredetileg Arkeszilaosz, majd elsősorban Karneadész nevéhez köthetünk – arra irányul, hogy valamely állítás mellett és ellen azonos meggyőzőerejű érveket megfogalmazva mindkét álláspont igazolatlanságára mutasson rá.¹³ Fontos észben tartanunk, hogy az akadémikus érvelés elsősorban és mindenekelőtt a megragadó képzetek létezésébe vetett sztoikus meggyőződést igyekezett aláásni. Ha pedig azt gondoljuk, hogy nincsenek megragadó képzetek, pusztán olyan képzetek, amelyek több-kevesebb szubjektív meggyőzőerővel rendelkeznek,

rint (amely nagyban támaszkodik a szakértelem platóni, normatív-teleologikus koncepciójára) a bölcsesség egyfajta architektonikus szerepet tölt be: szabályozza, összehangolja és a jó mint cél felé orientálja az alá rendelt szakértelmek alkalmazását. A bölcs szakértelme tehát nem pusztán szakértelem, hanem erény. Ld. Long 1978; Barney 2021; Nawar 2021.

¹¹ Pontosabban fogalmazva: a bölcs nem vehető rá, hogy elvessen olyan képzeteket, amelyeket már megragadott. Ez nem zárja ki, hogy bizonyos helyzetekben a sztoikus bölcs is megtagadja jóváhagyását egyes megragadó képzetektől: ha például azt gyanítja, hogy ellenfele csöbbe akarja húzni, esetleg a megoldhatatlan logikai feladványok (*insolubilia*) valamelyikének alkalmazásával (*M* 7.416, Ciceró, *Acad.* 2.94); ha oka van azt gondolni, hogy érzékszervei vagy értelme átmenetileg megbízhatatlanok (*Acad.* 2.53; DL 7.127); vagy ha nem szentelt elég figyelmet a kérdésnek (*Acad.* 2.46; Epiktétosz, *Diss.* 4.12, vö. 1.20.10, 2.18.8). Ld. még *M* 7.253-257, amely kontextusban viszont aligha a bölcsről van szó.

¹² A τὸ πρὸς τὰ ἐναντία διαλέγεσθαι ugyanarra a gyakorlatra utal, amely Cicerónál *in utramque partem disserere* vagy *contra omnia dicere* néven szerepel. Khrüszipposz egyértelműen azoknak tulajdonítja ezt az eljárásmodot, „akik mindennel kapcsolatban felfüggesztik ítéletüket” (τοῖς μὲν γὰρ ἐποχὴν ἄγουσι περὶ πάντων ἐπιβάλλει, Plutarkhosz *St. Rep.* 1035F = LS 31P2, Böröczki Tamás fordítása). Az *értelem hasznáról* című művében meg nem nevezett sokaságról (πολλῶν) beszél; Plutarkhosz ezt is az akadémikusokra tett megjegyzésként érti (λέγων ἴσως τοὺς ἐπέχοντας, LS 31P4), noha a módszert valószínűleg alkalmazták a bírósági retorikában vagy a szofista filozófiában éppúgy, mint a peripatetikus dialektikában.

¹³ Ld. még Galénosz, *De Optima Doctrina* 1.47; DL 4.28; Ciceró, *A legfőbb jóról és rosszról* 2.2, *Acad.* 1.45, *DND* 1.11, *Or.* 3.67. Az akadémiai szkepticismus történetében a módszernek többféle megközelítése is ismeretes, erről legutóbb ld. Allen 2022 megvilágító elemzését.

akkor nincs akadálya annak, hogy bármely állítás mellett és ellen meggyőző, akár azonos erejű érveket hozzunk fel.

Plutarkhosz antisztoikus értekezésének rendezőelve, hogy ellentmondások sokaságára igyekszik rámutatni különböző sztoikus gondolkodók, illetve egyazon sztoikus filozófus más-más összefüggésben tett kijelentései között.¹⁴ Szerzőnk ennek megfelelően mutat rá arra is, hogy a korai sztoa két legfontosabb alakja, Zénón és Khrüszipposz ellentétes véleményt fogalmazott meg a mindkét oldal melletti érvelés módszerével kapcsolatban. Zénón egyértelműen elítélte ezt az eljárást, azt állítva, hogy „a másodikként beszélő”, azaz az ellenérvet megfogalmazó személy meghallgatása mindenképpen felesleges (οὐκ ἀκουστέον ἄρα τοῦ δευτέρου λέγοντος): ha ugyanis az első megszólaló sikeresen bizonyította állítását, akkor már tudjuk, hogy igaza van, ha pedig nem bizonyította, akkor felszólalása azzal egyenértékű, mintha meg sem szólalt volna.¹⁵ Ezzel szemben Khrüszipposz szerint a sztoikus hallgatót a megfelelő időben és a megfelelő módon meg kell ismertetni az ellenérvekkel és szofizmákkal, amelyekkel más irányzatok képviselői szembesíthetők.

Erre a lépésre Khrüszipposz szerint azért van szükség, mert ha a hallgató úgy találkozik az ellenvetésekkel, hogy nem képes felismerni azokat a téves feltevéseket vagy érvelési hibákat, amelyekre építenek, akkor könnyedén feladhatja a sztoikus tanokra vonatkozó, vagy azokkal összhangban lévő gyenge megragadását. A mindkét oldal melletti érvelés a khrüszipposzi felfogásban tehát azt a célt szolgálja, hogy „leromboljuk vele a [másik oldal mellett szóló érvek] valószínűségét” (διαλύοντας αὐτῶν τὸ πιθανόν, Plutarkhosz, *A sztoikusok ellentmondásai* 1036A = LS 31P1, Böröczki Tamás fordítása), azaz hogy a csupán meggyőző, de nem bizonyító erejű érvet megfosszuk meggyőzőerejétől.¹⁶

A mindkét álláspont melletti érvelés használatára vonatkozó eltérő nézetek mögött eltérő eszmények húzódnak meg. Az akadémikus eszmény szerint a leg-

¹⁴ Ld. Boys-Stones 1998. 306–311; illetve Weisser 2016.

¹⁵ ‘εἴτ’ ἀπέδειξεν ὁ πρότερος εἰπών, οὐκ ἀκουστέον τοῦ δευτέρου λέγοντος, πέρας γὰρ ἔχει τὸ ζητούμενον: εἴτ’ οὐκ ἀπέδειξεν: ὁμοιον γὰρ ὡς εἰ μὴδ’ ὑπήκουσε κληθεὶς ἢ ὑπακούσας ἑτερέτισεν: ἦτοι δ’ ἀπέδειξεν ἢ οὐκ ἀπέδειξεν, οὐκ ἀκουστέον ἄρα τοῦ δευτέρου λέγοντος.’ Plutarkhosz, *St. Rep.* 1034E = LS 31L. Plutarkhosz szerint Zénón saját magát cáfolta meg, hiszen érvelt a „hallgattassék meg mindkét fél” elve ellen, írt egy *Allam* című értekezést, amelyben Platón azonos című művével vitatkozott, valamint foglalkozott szofizmák megoldásával, tanítványaitól pedig megkövetelte a dialektika tudományának elsajátítását. A Zénón-idézet kapesán ld. Glucker 1988 (aki szerint nem komoly állításról van szó), illetve Castagnoli 2010. 176.

¹⁶ Ld. még 1036D-E = LS 31P3, amely Khrüszipposz *Az életformákról* szóló művének negyedik könyvéből idéz: „A másik oldal mellett szóló érvekkel (τοὺς ἐναντίους ὑποδεικτέον λόγους), illetve meggyőző benyomásokkal (<τὰ> πρὸς τὰ ἐναντία πιθανά) nem szabad akárhogyan előhozakodni, hanem csak óvatosan (εὐλαβουμένους), nehogy az emberek, miután ezek az érvek elántorították őket, elvessék megragadásaikat, akár mert nem képesek ki-elégítően felfogni a megoldást, akár mert gyenge a megragadásuk (μὴ καὶ περισπασθέντες ὑπ’ αὐτῶν τὰς καταλήψεις ἀφῶσιν, οὕτε τῶν λύσεων ἰκανῶς ἂν ἀκοῦσαι δυνάμενοι καταλαμβάνοντες τ’ εὐαποσείστω, Böröczki Tamás fordítása).

több, amit a filozófiai vizsgálódás révén elérhetünk, a tévedéstől való mentesség állapota. A bármely álláspont melletti és elleni érvelés gyakorlata arra mutat rá, hogy egyetlen álláspont mellett sem szól ténylegesen bizonyító erejű érv, ahogyan egyetlen képzet sem megragadó abban az értelemben, ahogyan azt a sztoikusok állították. Ezt belátván egyetlen képzetet, illetve egyetlen konklúziót sem hagyunk jóvá, s elérjük a lehetséges legjobb kognitív állapotot, amely nem az igazság felismerésében, hanem a tévedés elkerülésében merül ki. Az akadémiai szkepticizmus római követője, Marcus Tullius Cicero ezen gyakorlat eredményét olyan intellektuális szabadságként értelmezte, amely a tekintélytől való függetlenségben, a kizárólag a saját értelmünkre hagyatkozó vizsgálódás szabadságában (*libertas disserendi*) áll.¹⁷

Ezzel szemben a sztoikus eszmény a tudással rendelkező bölcs alakjában testesül meg. A sztoikus tanítás azokat célozza, „akik olyan tudásra kívánnak szert tenni, amelyet követve összhangban élhetünk” (τοῖς δ’ ἐπιστήμην ἐνεργαζομένοις καθ’ ἣν ὁμολογουμένως βιωσόμεθα, 1036A, Böröczki Tamás fordítása), értve ezalatt a sztoikus filozófia etikai célkitűzésének elérését, a természettel való összhangban élt életet.¹⁸ Ezen tudás átadása pedig, szemben az akadémiai szkeptikusok ítéletfelfüggesztésével, ha meg nem is követeli, de legalábbis megengedi a tekintélyre való hagyatkozást. Noha megragadni magunktól, sőt akár véletlenül is tudunk,¹⁹ a tanító segíthet megerősíteni a megragadásainkat, beláttatni velünk, hogy ami igaz, miért igaz. De akár meg is ismerethet bennünket olyan sztoikus tantételekkel, amelyekkel magunktól aligha találkozoznánk.²⁰

¹⁷ Ld. elsősorban *ND* 1.10, ahol Cicero a tanító tekintélyét (*auctoritas eorum qui se docere profitentur*) a vizsgálódó személy önnön ítélőerejével (*suum iudicium*), illetve az érvek erejével (*rationis momenta*) állítja szembe. Ld. még *ND* 1.17; *Acad.* 2.8–9, 60, 115, 120; *Div.* 2.150; *TD* 5.32–33, 83. Vitatható, hogy a korábbi akadémikusok (köztük Arkeszilaosz és Karneadész, illetve Larisszai Philón, Cicero tanítója) elfogadták volna-e Cicero értelmezését. Cicero kapcsán ld. Coope 2019. 5–11, aki szerint a római szerző álláspontja két okból sem vonzó. Egyrészt a cicerói szkeptikus lemond teljesen nyilvánvaló igazságok elfogadásáról is, másrészt ez a hozzáállás nem követeli meg a különböző vitahelyzetekben védelmezett állítások közötti konzisztencia megőrzését, amely hiányában viszont a szkeptikus nem tekinthető komoly beszélgetőtársnak.

¹⁸ Az „összhangban élni” sztoikus célkitűzéséről ld. elsősorban Striker 1996b.

¹⁹ Ez a lehetőség következik abból, ha a megragadást kizárólag a képzet intrinzikus tulajdonságai függvényének tekintjük. Shogry 2022 például megkülönbözteti egyfelől azon tényezőket, amelyek hatására jóváhagyásunkat adjuk valamely képzethez (*assent-inducers*), illetve a képzet azon sajátosságait, amelyeknek köszönhetően a képzet maga megragadónak minősül (*apprehension-makers*). Shogry éppen a fentebb tárgyalt Plutarkhosz-szöveg ürügyén vezeti be ezt a megkülönböztetést, ezáltal meg tudja ugyanis magyarázni, hogy miként lehet a megszokás vagy „hétköznapi józan ész” (συνήθεια) éppúgy megragadás forrása, mint az érzékelés vagy „az érzékelésből származó egyéb dolgok” (τὰ αἰσθητὰ καὶ τὰλλα ἐκ τῶν αἰσθησέων, LS 31P4).

²⁰ A fordított eset is lehetséges: DL 7.179 szerint Khrüszipposz kizárólag a tanok (δόγματα) listáját kérte mesterétől, Kleanthészától, biztos lévén abban, hogy a hozzájuk tartozó bizonyí-

Plutarkhosz beszámolójának köszönhetően tehát feltételezhetjük, hogy Khrüszipposz szerint a dialektikusan sérülékeny, gyenge megragadás többek között azáltal alakítható szilárd megragadássá, hogy áttekintjük és gondosan elvetjük a lehetséges ellenérveket és szofizmákat.²¹ A végeredmény szilárd megragadás, amely pedig nem érzékszervi eredetű képzetek esetében bizonyítás eredménye.²² A következő alfejezetben Sextus Empiricus alapján mutatom be a bizonyítás sztoikus tanát, és felvetem, hogy egyes sztoikusok úgy gondolhatták, hogy bizonyos tekintélyérvek is bizonyító erejűek, ha nem is tulajdonképpeni bizonyítások.

III.

Sextus Empiricus *A logikusok ellen* írott második könyvében (*M* 8.141–299), illetve *A pürrhónizmus alapvonalai* második könyvében (*PH* 2.14–184) számol be azokról az elméletekről, amelyek a nem nyilvánvaló, azaz érzékszervi észlelés által hozzáférhetetlen tényállások²³ megragadását jeleken (σημειον), illetve bizonyításon (ἀποδείξις) alapuló következtetések révén tekintik lehetségesnek.²⁴ Sextus ugyan a következtetés valamennyi elméletét elutasítja, legfontosabb célpontja azonban a sztoikus változat, s amikor kimondottan a sztoikusokat veszi célba, ezt egyértelművé is teszi (ld. *M* 8.396, 425).

Nincs értelmezői konszenzus azzal kapcsolatban, hogy Sextus egyetlen sztoikus bizonyításfogalmat igyekszik megvilágítani, vagy több, különböző sztoiku-

tásokat (ἀποδείξεις) önállóan is ki tudja dolgozni. Ez persze aligha lehetett a sztoikus pedagógia bevett ügymenete.

²¹ A fentebb említett Shogry 2022 szerint ez ennek kizárólagos módja. Ez a kelletnél erősebb állítás – valóban lehetetlen volna megragadnunk valamely tézist anélkül, hogy minden egyes lehetséges ellenvetést megoldanánk? S ha a balga egyetlen állítás kapcsán valamennyi ellenvetést meg tudja cáfolni, megragadása ezáltal épp olyan szilárd-e, mint a bölesé?

²² Vö. DL 7.51-52: οὐκ αἰσθητικαὶ δ' αἱ διὰ τῆς διανοίας [λαμβανόμεναι], καθάπερ τῶν ἀσωμάτων καὶ τῶν ἄλλων τῶν λόγῳ λαμβανομένων. ... ἡ δὲ κατάληψις γίνεται κατ' αὐτοὺς αἰσθήσει μὲν λευκῶν καὶ μελάνων καὶ τραχέων καὶ λείων, λόγῳ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως συναγομένων, ὡσπερ τὸ θεοῦς εἶναι, καὶ προνοεῖν τούτους. A sztoikus bizonyítástan teológiai alkalmazása kapcsán ld. Veres 2020a. 261–264.

²³ Sextus szerint a dogmatikus konszenzus háromféle nem nyilvánvaló tényállást különböztet meg: az átmenetileg nem nyilvánvalót, ami elvileg érzékelhető, az adott pillanatban azonban nem; az érzékelés számára hozzáférhetetlent, amely azonban következtetés révén megragadható; és az ember számára teljességgel megismerhetetlent. Ezek közül az elsőt ún. emlékeztető jel (σημειον ὑπομνηστικὸν), a másodikat pedig ún. indikatív jel (σημειον ἐνδεικτικὸν) révén ragadhatjuk meg, míg a harmadikat értelemszerűen sehogyan sem (*M* 8.145-161; *PH* 2.97–98).

²⁴ A jel fogalmával kapcsolatban ld. mindenekelőtt Allen 2001; vö. Sedley 1982; Ebert 1987; 1991. A sztoikus bizonyítástanról ld. Brunschwig 1980; Barnes 1980; Bobzien 2020; Ruge 2022.

soknak tulajdonítható, egyre kifinomultabb bizonyításfogalomról ad számot.²⁵ Ettől függetlenül egyértelmű, hogy a bizonyítást valamennyi sztoikus nagyjából a következőképpen határozta meg. A bizonyítás (1) érv (λόγος),²⁶ tehát legalább két premissza és egy konklúzió rendszere (PH 2.135–136, M 8.301),²⁷ amely (2) érvényes következtetési sémát követ (συνακτικὸς vagy κατὰ συναγωγὴν ἐπιφορὰν), (3) premisszái igazak (ἀληθῆς),²⁸ (4) a konklúzió valamely nem nyilvánvaló tényállással kapcsolatos proposíció, (5) amelynek igazságát a premisszák tárják fel számunkra (ἐκκαλυπτόμενον ὑπὸ τῆς δυνάμεως τῶν λημμάτων) (PH 2.143, M 8.314; ld. még PH 2.131, 134, 135, M 8.140, 180, 277, 299, 301, 314, 422, 432). A feltárás vagy reveláció az az episztemikus mozzanat, amely révén a nem nyilvánvaló tényállás megragadhatóvá válik számunkra.

Mindkét műben megjelenik a különbségtétel a csupán progresszív, vagyis rávezető (ἐφοδευτικῶς μόνον, a továbbiakban R), illetve a progresszív és revelatórikus, azaz rávezető és feltáró (ἐφοδευτικῶς ἄμα καὶ ἐκκαλυπτικῶς, a továbbiakban R&F) érvek között (PH 2.141–143, M 8.307–309). A két szöveg egyetért abban, hogy kizárólag az utóbbi minőségű tulajdonképpeni bizonyításnak (ἀπόδειξις, PH 2.143, M 8.310). Amíg azonban A *logikusok ellen* szerint R és R&F különbsége abban áll, hogy mindkettő érvényesen következtet ugyan a premisszákból a konklúzióra, de csak R&F bizonyítja a konklúzió igazságát, addig az *Alapvonalak* szerint valamilyen körül nem határolt értelemben mindkét érv bizonyító erejű (ἀποδευκτικὸς). Ez utóbbi azt sugallja, hogy lehetséges olyan bizonyító erejű érv, amely nem tárja fel a konklúzióját, tehát nem tulajdonképpeni bizonyítás.

Lehetséges, hogy az *Alapvonalak* szerzője – saját vagy forrása hibájából – tévesen mutatja be az általa kritizált elméletet. Érdemes azonban elgondolkodni

²⁵ Brunschwig 1980 három, feltevése szerint Zénónnak, Kleantésznek, valamint Khrüszipposznak tulajdonítható bizonyításfogalmat azonosít Sextus szövegében, amelyhez Burnyeat 2012. M 8.245–252 alapján, három jelfogalmat társít. Barnes 1980. 165. 6. j. szerint mindvégig egyetlen sztoikus bizonyításfogalomról van szó. Ld. még Egli 1967; Allen 2001. 170–184.

²⁶ Sextus máshol azt állítja, hogy az érv egyfajta jel (M 8.140, 180, 277, 289, 299; PH 2.122, 131, 134). Mivel a bizonyítás közvetlenül csak egyetlen nembe tartozhat, kérdéses, hogy a sztoikusok a jelet vagy az érvet fogadták el a bizonyítás *genos*zaként. Az ellentmondást feloldja az a felvetés, amely szerint a bizonyítás amolyan esetleges jel (Barnes 1980. 179. 22. j.; Allen 2001. 149): a premisszák együttesen kielégítik a jel meghatározását, amennyiben olyan proposíciók rendszerét alkotják, amely potenciálisan feltárja a konklúziót (M 8.277, vö. M 8.231).

²⁷ Ez Khrüszipposz álláspontja, amellyel szemben Antipatrosz véleménye az, hogy egyetlen premissza is elegendő (PH 2.167; M 8.443; ld. még Apuleius, *De Int.* 7.184.20–23; Aphrodisziaszi Alexandrosz, *In Top.* 8.16–18 Wallies, *in An. Pr.* 21.25 Wallies). Vö. Burnyeat 2012. 140–142; Allen 2001. 150.

²⁸ M 8.302 nem a premisszák igazságát szabja feltételként, hanem azt, hogy a beszélgetőtárs azokat igazként fogadja el (noha esetleg hamisak). Ez a változat alighanem a dialektikai érvélmód szabályairól ad számot, szemben az *Alapvonalakkal*, amely a formális bizonyítást mutatja be (Brunschwig 1980. 130–131). Egyes értelmezők szerint azonban a sztoikus bizonyítástán mindvégig dialektikus igazságfogalommal dolgozik (Schofield 1983. 54–55, Zénón kapcsán; illetve Ruge 2022. 50. 79. j.).

azon, hogy értelmet tudunk-e tulajdonítani kétféle bizonyító erejű érv megkülönböztetésének a sztoikus elmélet keretein belül.²⁹ Értelmezési javaslatom abból indul ki, hogy a sztoikus bizonyítás nem pusztán logikai, de ismeretelméleti fogalom is: olyan érv, amely megragadást (κατάληψις) eredményez. Tegyük fel, hogy mind R, mind R&F feljogosítja a sztoikust, hogy jóváhagyását adja a konklúzióhoz anélkül, hogy tévedéstől kellene tartania. Tegyük fel továbbá, hogy kizárólag R&F teszi ezt azért, hogy lehetővé teszi a premisszák igazsága és a konklúzió igazsága közötti kapcsolat megragadását.³⁰

A Sextus által példaként hozott érveket (*M* 8.307–309, 311–313; *PH* 2.141–143) áttekintve egyik felvetést sem kell elvetnünk:

(R1) Ha valamely isten azt mondta neked, hogy ez az ember meg fog gazdagodni, akkor ez az ember meg fog gazdagodni.

(R2) Zeusz azt mondta neked, hogy ez az ember meg fog gazdagodni.

(R3) Ez az ember tehát meg fog gazdagodni.

(R&F1) Ha a bőrön keresztül izzadunk, akkor láthatatlan pórusok vannak a bőr felszínén.

(R&F2) A bőrön keresztül izzadunk.

(R&F3) Vannak tehát láthatatlan pórusok a bőrön.³¹

Mindkét érv a sztoikusok által elfogadott bizonyíthatatlan következtetési formák (ἀναπόδευκτοι λόγοι) egyike, a *modus ponens* sémáját követi. Mindkét érv felső premisszája kondicionális, alsó premisszája pedig valamely érzékszervileg megragadott, nyilvánvaló tényállást rögzít.³² Mindkét érv valamely nem nyilvánvaló tényállásra következtet, noha R esetében a konklúzió csak átme-

²⁹ Brunschwig 1980. 135–143, 148–155, 150–151 szerint igen (noha másként, mint én javasolom), Barnes 1980. 178. 21. j. szerint nem.

³⁰ A jeleket alkotó kondicionálisok („ha *p*, akkor *q*”) esetében *p* megragadása révén *q*-t is megragadjuk (ἐκεῖνῳ γὰρ προσβάλλοντες κατάληψιν τούτου ποιούμεθα, *M* 8.253); a bizonyítás a jobban megragadottól vezet a kevésbé megragadotthoz (τὴν δ' ἀποδείξιν λόγον διὰ τῶν μᾶλλον καταλαμβανομένων τὸ ἥττον καταλαμβανόμενον περαίνοντα, DL 7.45), vagy a már megragadottól a még meg nem ragadotthoz (*ex rebus perceptis ad id quod non percipiēbatur adducit*, Cicero, *Acad.* 2.26, vö. *Div.* 2.103).

³¹ Sextus nem láthatatlan, hanem elgondolható pórusokról (νοητοὶ πόροι) ír, s ezt Lautner Péter fordítása híven adja vissza. Fontos azonban kihangsúlyozni, hogy ezek a pórusok nem *pusztán* elgondolhatóak, hanem valóban léteznek is, noha ezt kizárólag a gondolkodás, nem pedig az érzékszervi észlelés révén láthatjuk be (hiszen ezek a pórusok a καθάπαξ ἄδηλα példái, ld. *PH* 2.98, *M* 8.146). Sextus beszámolójában R&F olykor a συνακτικός (*M* 8.306), olykor az ἀποδευκτικός (*PH* 2.140) érv példája, a két jelző tehát bizonyos kontextusban egyenértékű lehet. A láthatatlan pórusok kapcsán ld. még *M* 9.256, *M* 3.5.

³² R&F esetében a felső premissza a Khrüszipposz által védelmezett konnektív kondicionális (συνάκρησις) alcsete, míg R a philóni kondicionálisra példa, amely lényegében azonos a materiális implikációval. Megjegyzést érdemel továbbá, hogy R2 a rámutatás (δείξις) meg lehetőségen szokatlan példája. A δείξις kapcsán ld. Frede 1974: 55, illetve Durand 2019.

netileg, R&F esetében viszont természeténél fogva nem nyilvánvaló. Ha pedig elfogadjuk, hogy mindkét érv érvényesen következtet, és igaz premisszákkal rendelkezik (ami sztoikus szemszögből könnyebben emészthető), akkor azt is el kell fogadnunk, hogy mindkét érv sikeresen vezet rá bennünket a konklúzió elfogadására. Bizonyos értelemben tehát mindkét érv bizonyítja, hogy konklúziója igaz.

Sextus nem formális alapon különbözteti meg a két érvet, hanem azért, hogy milyen alapon adjuk jóváhagyásunkat a konklúzióhoz. Beszámolója szerint R a premisszába vetett hitre vagy bizalomra (πίστις), illetve az emlékezetre (μνήμη) támaszkodik, míg R&F esetében a premisszák ereje (δύναμις) vagy szükségszerűsége (ἀνάγκη) készítet bennünket a következtetés levonására (M 8.308–309; PH 2.141–143). Ez alighanem azt jelenti, hogy R&F racionális szükségszerűséggel vonja le a következtetést: a premisszák megtanítanak bennünket arra, mégpedig saját természetükből kifolyólag, hogy saját magunk lássuk be a konklúzió igazságát, vagyis azt, hogy léteznek láthatatlan pórusok (ἐκ τῆς αὐτῶν φύσεως κατασκευάσαι ἐδίδασκεν ἡμᾶς τὸ ὅτι εἰσὶ νοητοὶ τῆς σαρκὸς πόροι, M 8.309).³³

Az izzadság szertefolyása jele ugyan a pórusok létezésének, önmagában a jel rendelkezésre állása azonban még nem elegendő ahhoz, hogy a pórusok létét bizonyítsuk is. Ehhez arra is szükség van, hogy megragadjuk a két tényállás – az izzadás és a pórusok – közötti kapcsolatot. Ez az episztemikus teljesítmény akkor lehetséges, ha rendelkezünk a megfelelő előzetes fogalommal (πρόληψις): „hiszen az izzadság csordogálása feltárja azt, hogy vannak pórusok, mivel előzőleg feltételeztük, hogy tömör testen nedvesség nem hatolhat át” (PH 2.142, Lautner Péter fordítása).³⁴ A tulajdonképpeni bizonyítás tehát egyrészt a kataléptikus érzékelésre, másrészt a kataléptikus érzékelésnek köszönhetően megalkotott előzetes fogalomra alapozva teszi lehetővé olyan tényállások megragadását, amelyekhez másként nem férhetnénk hozzá.³⁵

Következik-e mindebből, hogy R nem konkluzív, illetve nem bizonyító erejű? Az eddig elmondottakból semmi ilyesmi nem következik. Ellenkezőleg: minden okunk megvan azt gondolni, hogy R esetében a következtetés teljesen

³³ Korábban Sextus hasonlóképpen jellemezte az indikatív jelet, azt állítván, hogy természete és szerkezete révén (ἐκ τῆς ἰδίας φύσεως καὶ κατασκευῆς) funkcionál jelként (PH 2.101, M 8.154).

³⁴ Ahogy a fordítás is mutatja, az idézett szöveghelyen csupán az az állítás szerepel, hogy azért látjuk be a pórusok létezését, mert előzetesen már feltettük vagy elfogadtuk (διὰ τὸ προεληφθαι), hogy folyadék szilárd testen nem hatolhat át. Ez nem feltétlen kötelez el bennünket amellest, hogy rendelkezni a vonatkozó előzetes fogalommal (ld. Ruge 2022. 107–108, vö. M 7.426, 8.144). A kontextust tekintve mégis valószínű, hogy sztoikus πρόληψιςről van szó (ld. Brunschwig 1980. 136. 25. j., 153).

³⁵ A sztoikusok szerint az előzetes fogalom (πρόληψις) olyan, természetes módon létrejövő fogalom, amely nem igényel szakértő oktatást vagy különösebb erőfeszítést (Aëtiosz, *Placita* 4.11.3–4). Khrüszipposz az előzetes fogalmat igazságkritériumnak tekintette (DL 7.54, Aphrodisziaszi Alexandrosz, *Mixt.* 217.2–4, illetve Cicero, *Top.* 31).

megbízható, mivel azonban megbízhatóságát nem racionális szükségszerűség, hanem a bizalom és az emlékezet garantálja, azt ugyan beláthatjuk általa, hogy a konklúzió igaz, azt azonban nem, hogy pontosan miért (túl azon, hogy igaz premisszák helyes összekapcsolásából következik a konklúzió igazsága).³⁶ Talán nem véletlen, hogy a példában éppen az a Zeusz szerepel, akinek alakja a sztoikus teológiában is központi szerepet tölt be. Zeusz említése tulajdonképpen a tekintélyért *non plus ultrá*ja: a sztoikus aligha vetné el Zeusz jövőre vonatkozó kijelentésének igazságát.

Egyes értelmezők szerint ebben a szövegben nem a „hivatalos” sztoikus állásponttal, hanem csupán valamelyik túlbuzgó sztoikus vallásos hitének megnyilvánulásával találkozunk.³⁷ Eszerint R valójában az empirikusan megfigyelt mintázatok alapján végrehajtott következtetések modelljét nyújtja, amelyek igazságát azért fogadjuk el, mert elfogadjuk azt a vélekedést ($\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$), hogy a jövő hasonlítani fog a múltra. Ha azonban van okunk feltételezni, hogy a tekintélyért szerepet játszhat a sztoikus elméletben, akkor R is más értelmet nyerhet: nem az empirikus általánosítást, hanem az emberi értelem által az adott pillanatban be nem látható, mégis kétségtelenül igaz állítást mutatja be.

IV.

A fentebbiekben amellet érveltem, hogy a sztoikus elméletben helye lehet a tekintélyre való hagyatkozásnak – legyen az a bölcs tekintélye a balga, ám magát haladásra elszánt hallgató szemében, vagy éppen a bölcs bizodalma azokban a jelekben, amelyeket a gondviselő istenség készített elő a számára. Értelmezői javaslatomat korántsem tekintem bizonyítottnak, már csak azért sem, mert bemutatása során teljes mértékben a sztoicizmus ellenfeleinek nem feltétlenül megbízható beszámolójára támaszkodtam.

A javaslatot mint hipotézist elfogadva számos, a sztoicizmus értelmezésével kapcsolatos kérdés kerülhet új megvilágításba, így például a jóslás mint szakértelem sztoikus felfogása, a szilárd és ingatag megragadás közötti különbség, vagy az érzékszervi észlelés számára hozzáférhetetlen tényállások megragadása. Ezen kérdések tárgyalása azonban túlmutat a jelen tanulmány keretein.

³⁶ A $\pi\rho\acute{o}\lambda\eta\psi\iota\varsigma$ mint magyarázatot szolgáltató fogalom kapcsán két nehézséggel is szembeesülünk. Egyrészt R&F, abban a formában, ahogyan Sextus közli velünk, nem tartalmazza a releváns előzetes fogalmat. Másrészt felvethető, hogy R is támaszkodik előzetes fogalomra, mégpedig az istenség mint megbízható ismeretforrás előzetes fogalmára. Ez utóbbi felvetés azonban nem helytálló: az istenség fogalma ugyanis nem ad magyarázatot arra, hogy a konkrét állítás, azaz R3, miért igaz. (További bonyodalmat jelenthet, ha a sztoikusok valóban elfogadták az isteni megtevésztés lehetőségét, mint azt Cicero, *Acad.* 2.47 sugallja.)

³⁷ Ez Brunschwig 1980 véleménye, aki szerint Kleanthész tévesen értelmezte a $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ szerepét, s megkövetelte, hogy a sztoikus ne csupán jó logikus, de jó pogány is legyen („we must be both good logicians and good pagans”, 137, vö. 136, 141, de vö. 34. j.).

IRODALOM

- Allen, James 2001. *Inference from Signs: Ancient Debates about the Nature of Evidence*. Oxford, Oxford University Press.
- Allen, James 2022. Radicalism and Moderation in the New Academy. *Phronesis*. 67/2. 133–160. <https://doi.org/10.1163/15685284-bja10054>
- Barnes, Jonathan 1980. Proof Destroyed. In Malcolm Schofield – Myles Burnyeat – Jonathan Barnes (szerk.) *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford, Clarendon Press, 161–181.
- Barney, Rachel 2021. *Technê* as a Model for Virtue in Plato. In Thomas Kjeller Johansen (szerk.) *Productive Knowledge in Ancient Philosophy: The Concept of Technê*. Cambridge, Cambridge University Press, 62–85. <https://doi.org/10.1017/9781108641579.004>
- Bobzien, Susanne 2020. Demonstration and the Indemonstrability of Stoic Indemonstrables. *Phronesis*. 65/3. 1–24. <https://doi.org/10.1163/15685284-12342145>
- Boys-Stones, George 1998. Plutarch on *κοινὸς λόγος*: Towards an Architecture of *de Stoicorum repugnantiiis*. Christopher Charles Whiston Taylor (szerk.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 16. 299–329.
- Brennan, Tad 1996. Reasonable Impressions in Stoicism. *Phronesis*. 41/3. 318–334. <https://doi.org/10.1163/156852896321051657>
- Brennan, Tad 2005. *The Stoic Life: Emotions, Duties, and Fate*. New York, Oxford University Press.
- Brittain, Charles 2014. The Compulsions of Stoic Assent. In Mi-Kyoung Lee (szerk.) *Strategies of Argument: Essays in Ancient Ethics, Epistemology, and Logic*. Oxford, Oxford University Press. 332–355. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199890477.003.0014>
- Brunschwig, Jacques 1980. Proof Defined. In Malcolm Schofield – Myles Burnyeat – Jonathan Barnes (szerk.) *Doubt and Dogmatism. Studies in Hellenistic Epistemology*. Oxford, Clarendon Press. 126–160.
- Burnyeat, Myles 2012. The Origins of Non-Deductive Inference. In *Explorations in Ancient and Modern Philosophy. Vol. 1*. Cambridge, Cambridge University Press. 112–151. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511974052.008>
- Brouwer, René 2014. *The Stoic Sage. The Early Stoics on Wisdom, Sagehood and Socrates*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139162487>
- Castagnoli, Luca 2010. *Ancient Self-Refutation: The Logic and History of Self-Refutation Arguments from Democritus to Augustine*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Coope, Ursula 2019. Free to Think? Epistemic Authority and Thinking for Oneself. *Journal of the British Academy*. 7. 1–23. <https://doi.org/10.5871/jba/007.001>
- Durand, Marion 2019. What Does „This” Mean? *Deixis* and the Semantics of Demonstratives in Stoic Propositions. *Methodos*. 19. Online. <https://doi.org/10.4000/methodos.6023>
- Ebert, Theodor 1987. The Origin of the Stoic Theory of Signs in Sextus Empiricus. In Julia Annas (szerk.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 5. 83–126.
- Ebert, Theodor 1991. *Dialektiker und frühe Stoiker bei Sextus Empiricus. Untersuchungen zur Entstehung der Aussagenlogik*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Egli, Urs 1967. *Zur Stoischen Dialektik*. Doktor értekezés, Bern, 1967.
- Frede, Michael 1974. *Die Stoische Logik*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Frede, Michael 1983. Stoics and Sceptics on Clear and Distinct Impressions. In Myles Burnyeat (szerk.) *The Skeptical Tradition*. Berkeley, University of California Press. 65–93.
- Frede, Michael 1999. The Sceptics. In David Furley (szerk.) *From Aristotle to Augustine. Routledge History of Philosophy, Volume II*. London, Routledge. 253–286. <https://doi.org/10.4324/9780203028452>
- Gibbard, Allan. *Wise Choices, Apt Feelings: A Theory of Normative Judgment*. Cambridge/MA, Harvard University Press. 1990. 10.2307/2219603

- Glucker, John 1988. Πρὸς τὸν εἰπόντα: Sources and credibility of *De Stoicorum Repugnantiis* 8. *Illinois Classical Studies*. 13. 473–489.
- Long, Anthony Arthur 1978. Dialectic and the Stoic Sage. In John M. Rist (szerk.) *The Stoics*. Berkeley, University of California Press, 101–124.
- Long, Anthony Arthur 2002. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford, Oxford University Press.
- Nawar, Tamer 2014. The Stoic Account of Apprehension. *Philosophers' Imprint*. 14. 1–21.
- Nawar, Tamer 2021. Dynamic Modalities and Teleological Agency: Plato and Aristotle on Skill and Ability. In Thomas Kjeller Johansen (szerk.) *Productive Knowledge in Ancient Philosophy: The Concept of Technê*. Cambridge, Cambridge University Press. 39–61. <https://doi.org/10.1017/9781108641579.003>
- Nawar, Tamer 2022. Clear and Distinct Perception in the Stoics, Augustine, and William of Ockham. *Aristotelian Society Supplementary Volume*. 96. 185–207. <https://doi.org/10.1093/arisup/akac002>
- Pasnau, Robert 2017. *After Certainty: A History of Our Epistemic Ideals and Illusions*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198801788.001.0001>
- Ruge, Fabian 2022. *The Stoic Theory of Sign and Proof*. Basel, Schwabe.
- Schofield, Malcolm 1983. The Syllogisms of Zeno of Citium. *Phronesis*. 28/1. 31–58. <https://doi.org/10.1163/156852883x00031>
- Sedley, David 1982. On Signs. In Jonathan Barnes – Jacques Brunschwig – Myles Burnyeat – Malcolm Schofield (szerk.), *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice*. Cambridge, Cambridge University Press. 239–272.
- Sedley, David 2002. Zeno's Definition of *phantasia kataleptike*. In Theodor Scaltsas – Andrew S. Mason (szerk.) *The Philosophy of Zeno: Zeno of Citium and his Legacy*. Larnaca, Municipality of Larnaca. 135–154.
- Shogry, Simon 2019. What Do Our Impressions Say? The Stoic Theory of Perceptual Content and Belief Formation. *Apeiron*. 52/1. 29–63. <https://doi.org/10.1515/apeiron-2018-0001>
- Shogry, Simon 2022. The Starting-Points for Knowledge: Chrysippus on How to Acquire and Fortify Insecure Apprehension. *Phronesis* 67/1. 62–98. <https://doi.org/10.1163/15685284-bja10051>
- Striker, Gisela 1996a. Κριτήριο τῆς ἀληθείας. In *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press. 22–76. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172783.003>
- Striker, Gisela 1996b. Following Nature: A Study in Stoic Ethics. In *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics*. Cambridge, Cambridge University Press. 221–280. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172783.013>
- Vogt, Katja Maria 2022. Vagueness and Kataleptic Impressions. *Aristotelian Society Supplementary Volume*. 96. 165–183. <https://doi.org/10.1093/arisup/akac005>
- Veres, Máté 2020a. Sextus Empiricus on Religious Dogmatism. In Victor Caston (szerk.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 58. 239–280.
- Veres Máté 2020b. Sztoicizmus vagy józan ész? A közös fogalmak Khrüszipposz filozófiájában. *Magyar Filozófiai Szemle*. 64/3. 33–48.
- Veres, Máté és Machek, David 2021. Expert Impressions in Stoicism. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 105/2. 241–264. <https://doi.org/10.1515/agph-2021-0038>
- Veres, Máté megjelenés előtt. Inferential Modes of Stoic Apprehension in Sextus Empiricus. In M. Veres & K. Ierodiakonou (eds.) *Aporia and Argument: Sextus Empiricus on Logic*. Elbírálás alatt.
- Weisser, Sharon 2016. The Art of Quotation: Plutarch and Galen against Chrysippus. In Sharon Weisser – Naly Thaler (szerk.) *Strategies of Polemics in Greek and Roman Philosophy*. Leiden, Brill. 205–229. https://doi.org/10.1163/9789004323049_012

Platón és Arisztotelész mint episztemikus tekintélyek Plótinosz filozófiájában

A következőkben a filozófia művelésének egy jellegzetes alakváltozatát vizsgálom metafizikai szempontból: a késő antik platonikus filozófiai elméletalkotás előfeltevéseit, episztemikus és kulturális kereteit próbálom megvilágítani. Elsőrendű filozófiai problémákra csak illusztráció gyanánt térek ki. Plótinosz (205–270) az európai filozófia történetének kulcsfigurája: ő vázolta fel a kései antikvitás újplatonikus filozófiai szintézisének alapvonalait, mely a görög filozófia hagyományozását a modern korig hatóan meghatározta. Egyik állításom, hogy Platón Plótinosz filozófiájában erős episztemikus autoritás. Másik tézisem szerint Plótinosz viszonya Arisztotelészhez kettős. Egyrészt bizonyos összefüggésekben kritikával kezeli megfogalmazásait, másrészt kiemeli a dialektikus diskurzus szokásos rendjéből, és tekintélyi hivatkozásrendszerének másik sarokpontjává teszi. Arisztotelész persze Platónhoz képest másodlagos tekintély. Ez nem csupán annyit jelent, hogy Arisztotelész a tekintélyek hierarchiájában második helyen következik, így korrigálható, hanem azt is, hogy az Arisztotelész filozófiájából átemelt tanok, érvek és fogalmak a platóni alaptételek végiggondolásából nyert metafizikai modell kiépítésének – Platón filozófiája értelmezésének – eszközei.

I. PLÓTINOSZ ÉS AZ ARISZTOTELÉSZI DIALEKTIKUS MÓDSZER

Plótinosz filozófiai módszere a 20. század utolsó évtizedeitől kap komolyabb figyelmet a kutatásban. Steven Keith Strange Plótinosz módszerét az arisztotelészi dialektikus módszer egy változataként értelmezte újra (Strange 1981. 1–44 és 1994. 23–31). Arisztotelész szerint a filozófiai kutatás – különösképpen a princípiumokra irányuló kutatás (*Topika* I.2, 101a36) – során szükséges először átfogóan áttekintenünk a tárggyal kapcsolatos nehézségeket (*aporia*), hogy esélyünk legyen kiutat (*euporia*) találni (*Metafizika* III.1, 995a24–b4). A tárggyal kapcsolatos dilemmákat nem pusztán absztrakt módon vázolja fel, hanem a „jelenségek” (*phainomena*) rögzítése mellett gyakran az „elismert véleményeket” (*endoxa*) ve-

szi kritikai vizsgálat alá (*Nikomakhoszi etika* VII.1, 1145b2–7). Megkülönböztethetjük „a sokaság” és „a bölcssek” véleményeit (*Topika* I.2, 100b21–23). Arisztotelész megvizsgálja filozófus-elődei nézeteit, és rendre kimutatja róluk, hogy eredeti formájukban ellentmondásokhoz vezetnek, vagy legalábbis hiányosak. Az *aporiák* feloldását valamilyen új nézőpont megtalálása – legtöbbször új különbségtelek bevezetése – teszi lehetővé. A megoldás alapján az *endoxonok* által tartalmazott részigazságok is a helyükre kerülnek, így minimalizálhatjuk a közöttük feszülő ellentmondásokat. Ezen túl a konstruktív elméletnek nincs szüksége további, pozitív igazolásra: „a nehézség feloldása ugyanis az igazság megtalálása” (*Nikomakhoszi etika* VII.3, 1146b7 sk.).

Strange felvetése szerint Plótinosz a filozófiai kutatást nagy vonalakban ezen aporetikus-dialektikus módszer szellemében folytatja. Rámutat azonban bizonyos különbségekre (Strange 1994. 29–31). Először is, Plótinosznál a „sokaság” nézeti helyére a „közös fogalmak” (*koiné ennoia*) lépnek, melyek igazsága garantált, így a kutatás kiindulópontjaként és az elért eredmény kritériumaként szolgálhatnak.¹ A filozófiai kutatásban a közös fogalmakat kibontjuk, nem pedig kritizáljuk. A diszkurzív vizsgálódás nem e fogalmak felülbírálásához, hanem a vizsgált tárgy princípiumainak noétikus megragadásához juttat el.² A másik megkülönböztető vonást Strange „Plótinosz skolaszticizmusának” nevezi: Plótinosz az *endoxonok* körén belül a régi filozófusok nézeteire összpontosít. Harmadjára, Plótinosz a régi filozófusok egyikét, Platont kiemeli a többi közül: mivel ő a megértésnek isteni fokát érte el, feladatunk nem az, hogy cáfoljuk vagy meghaladjuk, hanem az, hogy *megértsük* tanításait.

A plótinosi és az arisztotelészi filozófiai módszer összekapcsolásával Strange helyes vágányra terelte a kutatást – az utóbbi valóban alapvető viszonyítási pont. Értelmezésében azonban, mely Platón tanait a plótinosi módszertanba az arisztotelészi *endoxonok*, közelebből „a bölcssek” nézeti vizsgálatának némiképp speciális eseteként próbálja beilleszteni, és igazságuk elfogadását *hipotézisként* érti, valami fontos elsikkadni látszik.

¹ Az „előzetes fogalmak” (*prolépszisz*) vagy „közös/természetes fogalmak” (*koiné/phüsziké ennoia*) tanát az epikureusok, illetve a sztoikusok dolgozták ki a hellénisztikus korban. Náluk e fogalmak igazságát természetes (empirikus) eredetük garantálja, és nem csupán hétköznapi nyelvhasználatunk alapjául szolgálnak, hanem a kutatás megkezdéséhez szükséges előzetes tudás és igazságkritérium szerepét is betöltik (LS 17E; LS 40T1, 40A3). A császárkorra e módszertani elgondolás közkinccsé lett, különböző változatokban arisztotelianus és platonikus szerzők is magukénak vallják (lásd például aphrodísziaszi Alexandrosz: *Metafizika-kommentár* 9, 19; Alkinoosz: *Platón tanítása* V.5). A sztoikusokhoz és az epikureusokhoz lásd Veres 2020; Guba 2015; Németh 2020. – A közös fogalmakra vonatkozó fontosabb helyek Plótinosznál: II.4.1; III.7.1 és 7; VI.5.1; VI.8.1. Ezekről kiegyensúlyozott áttekintést ad Remes 2016.

² A plótinosi filozófiai módszer kontemplatív oldaláról lásd *A dialektikáról* c. értekezést (kül. I.3. 4, 9–17; Plótinosz 2019), Guba Ágoston megjegyzéseivel (kül. Guba 2019. 10–13). Vö. III.7.5, 9–12 és 7, 1–10; VI.2.8, 27–31.

II. PLATÓN MINT ELSŐDLEGES AUTORITÁS ÉS A FILOZÓFIAI TEKINTÉLYTULAJDONÍTÁS NYELVJÁTÉKÁNAK SZABÁLYAI

Plótinosz *A három eredendő valóságról* írott programmatikus értekezésében, miután az értelemmel felfogható valóság fokra vonatkozó tanításának alátámasztására platóni³ szöveghelyeket idézett, a következőképp fogalmaz:

Eszerint Platón tudta, hogy a Jóból származik a szellem, és a szellemből a lélek, és ezek a tanítások nem újak és nem most hangzottak el először, hanem már régóta ismeretesek, még ha nem is fejtették ki őket részletesen, mostani fejtegetéseink csak amazok magyarázatául szolgálnak. E tanok ősrégi voltát pedig éppen magának Platónnak az írásaiból igazolhatjuk. (V.1.8, 9–14, ford. Horváth Judit – Perczel István.)⁴

Életművében szerzőnk sehol nem kérdőjelezi meg, hogy Platón szövegei a filozófiai igazságot tartalmazzák, és feltárják az értelemmel felfogható princípiumok természetét. A platóni megfogalmazások között legfeljebb *látszólagos* elmentmondások feszülnek, melyeknek feloldása az értelmező feladata (Szlezák 1979. 18–41). Mi oka van arra, hogy ilyen, szinte emberfeletti tekintélyi státusba emeljen bárkit is? Tágabban: hogyan működik az az episztemikus kultúra, amelyhez tartozik?

Mielőtt e kérdéseket megpróbálom körüljárni, hadd hozzak fel egy érvet arra, hogy Platónnak ez a fajta erős autoritása Plótinosz érveléseinek beépített, nem zárójelezhető vagy súlytalanítható szerkezeti sajátága. A dialektikus vizsgálódás elején többször találunk utalást a „régí” filozófusokra (III.7.1, 13 sk.; 7, 11 sk.; VI.1.1),⁵ akiknek nézeteit meg kell vizsgálnunk, hogy „valamelyikükkel összhangban lesz-e a mi számadásunk” (III.7.7, 16 sk.). Azt várnánk, hogy Plótinosz Platón nézetét a bizonyos megbecsültséggel – ha tetszik, autoritással – bíró régi filozófusok között vizsgálja meg, mint a „bölesek” nézeteinek egyikét, és kimutatja fölényét a többi nézettel szemben. A platóni nézet azonban nem kerül terítékre a kritikailag vizsgált filozófiai nézetek között. A platóni distinkciók, illetve a szövegszerű Platón-idézetek részint a kutatás kiindulópontjainak rögzítésénél, részint a konstruktív kifejtésben, leginkább a saját tanítás kifejtésének

³ Az V.1.8, 1–9-ben Plótinosz a *Timaios*z, a *Phaidón*, az *Állam* és a *Parmenidész* megfogalmazásai mellett a nem hiteles II. és VI. levélre is utal, l. a párhuzamos helyek apparátusát HS² kiadásában.

⁴ Az antik szövegek fordítóját csak abban az esetben jelölöm, ha mástól veszem át.

⁵ „Régí” filozófusok alatt a preszókratikusokat, Platón, Arisztotelészt és a korai hellénisztikus iskolák vezető alakjait kell értenünk. Plótinosz olykor zárójelezi „a nagyon régiek” (*hoi panü palaioi*) nézeteit (ehhez lásd Strange 1981. 7; Szlezák 1979. 29–31). Másutt – platonikus átértelmezésben – tekintélyként támaszkodik rájuk is (pl. V.1.9; IV.8.1 és 4; a III.7.3–6, az atemporális örökkévalóság taglalása Parmenidész 8. töredékére tartalmaz számos allúziót). Nem kritizálja viszont a korai görög filozófusokat olyan módon, mint Arisztotelészt, a sztoikusokat vagy Epikurosz.

lezárásában szerepelnek. Utóbbi pozícióban a platóni megfogalmazások és a saját tan közötti összhang kimutatása a feladat.⁶ E szerkezeti sajátyságot azzal magyarázhatjuk, hogy Platón tanai funkcionálisan eltérő szereppel bírnak Plótinosz értekezéseiben, mint a többi „rég”i filozófus nézetei, melyeket az arisztotelészi aporetikus módszer szabályai szerint kezel. A platóni megfogalmazások ugyanúgy a kutatás kiindulópontjával illetve az elért konklúziók igazságának kritériumával szolgálnak, mint a közös fogalmak. Platón ennek megfelelően erősebb értelemben bír tekintéllyel, mint a többi régi filozófus: kijelentései megkérdőjelezhetetlen igazságok.

Opsomer és Ulacco jól használható elemzést dolgoztak ki az episztemikus autoritás szövegalapú hagyományok értelmezésében alkalmazható fogalmáról. (Opsomer–Ulacco 2016). Az autoritás-tulajdonítást triadikus relációként elemzik: *A* (személy vagy csoport) autoritásnak tartja *B*-t (személyt, szöveget, hagyományt) *T* tárgyterületen. A tekintély-tulajdonítás relációjának (*R*) több változata van, minimálisan is érdemes megkülönböztetni egy gyengébb és erősebb relációt; az előbbi pusztán megfontolandónak mutatja és ilyenként ajánlja figyelmünkbe az autoritással bíró nézetet, az utóbbi viszont abszolút igazságot tulajdonít neki, akár egyéb meggyőződéseinket is felülírva. Elméleti apparátusukat két pontban módosítanám. Először is, *R*-t egy fontos vonatkozásban eltérően közelítem meg: nem pusztán az az érdekes, hogy *A* tekintélynek tartja *B*-t *T* területen, hanem az is, hogy tekintélynek nyilvánítja, és rendszerszerűen ilyenként kezeli.⁷ Lényegileg kommunikatív aktusokról van szó, így érdemes bevezetnünk egy további faktort, a tekintéllyel nyilvánítás aktusainak címzettjét; jelöljök e tényezőt *X*-szel. Másodszor, az autoritás-tulajdonítást sajátos nyelvjátékként kezellem.⁸ Ha egy szöveget erős értelemben vett tekintélynek nyilvánítunk, kivesz-

⁶ Plótinosz saját tanítása hitelesítésére idézi Platón példál az V.1.8-ban, lásd a szakasz elejének idézetét. – Platóni kijelentések az értekezés, illetve egy új szakasz kezdőpontján: IV.8.1 (Platón és más régi filozófusok látszólag ellentmondó kijelentései a lélekre vonatkozólag); VI.7.1, 1, 1–5 (a szem és más érzékszervek teremtése a *Timaios*ban); II.3.9, 1–14 (az *Allam* és a *Timaios* megfogalmazásai az égitesteknek kauzális befolyást tulajdonítanak az emberre). – A legteljesebben *Az örökkévalóságról és az időről* írott értekezésben figyelhetők meg az említett szerkezeti sajátyságok. Itt a kutatás kiindulópontja az idő és az örökkévalóság distinkciója (III.1, 1–3, vö. *Tim.* 37d–38b). Az időteóriák tipizálásában, valamint az elődök nézeteinek aporetikus tárgyalásában nem találunk utalást Platónra (III.7.7, 17–10, 17: a sztoikus, az arisztotelészi és az epikureus időmeghatározások cáfolata). Plótinosz csak saját „pszichológiai” időelméletének kifejtésében tér rá Platón egzegézisére (III.7.12, 22–52 és 13, 18–28). – *A lélek halhatatlanságáról* írott értekezésben szintén világosan elválik az epikureus, sztoikus, peripatetikus nézeteket kritizáló *pars destruens* és a Platón-allúziókkal átszőtt *pars construens* (utóbbi: (IV.7.9–13).

⁷ A „tekintéllyel nyilvánítás” nem okvetlenül kívánja meg a tekintélyként tételezett személy, szöveg megnevezését és az elköteleződés kifejezett megfogalmazását, hanem lehet többé-kevésbé implicit, gesztus-szerű is. Ilyen például, ha egy szerző saját álláspontjának megerősítésére idéz vagy parafrázál egy, az adott közegben ismert szöveget, tanítást.

⁸ Egy másik kísérlet az autoritás-tulajdonítás praktikus, kommunikatív és szociális dimenziójának konceptualizálására Baltzly 2014. Baltzly a kései újplatonizmus, elsősorban Proklosz elemzéséből rekonstruálja a platonikus „szövegalapú közösségek” működésének szabályait.

szük a filozófiai diskurzus szokásos argumentatív-logikai rendjéből (Plótinosz esetében: a korábbi filozófusok nézeteinek aporetikus vizsgálatából), és sajátos szabályrendszer szerint kezeljük; ennek több változata van. Az autoritás-tulajdonítás a tekintélyt elfogadók szemében alapvető és átfogó elköteleződést jelent, mindamelllett a nyelvnek, sőt a filozófiai nyelvnek is csupán részrendszere. Az autoritatív szövegekre praxis épül. A késő antik platonikus szövegek nem pusztán elméleti igazságok felfedezését célozzák, hanem meghatároznak egy életgyakorlatot, mely az aszkézis, az erények gyakorlása, diszkurzív műveletek és a kontempláció révén a megtisztulást, önátalakítást, az isteni princípiumokhoz való felemelkedést szolgálja. Az autoritás-tulajdonítás közösségi dimenzióval is bír: a közösség az elfogadott autoritások révén azonosítja önmagát.

A tárgyterület (*T*), melyre vonatkozólag Plótinosz episztemikus autoritást tulajdonít Platónnak, egészen átfogó, kiterjed a valóság szerkezetére és princípiumaira. Emellett Platón tekintélye – mint az imént utaltam rá – irányadó az életgyakorlatra nézve, és a spirituális tapasztalat konceptualizálásának is alapul szolgál. Platónt Plótinosz tekintélyként hivatkozva mind etikai, mind természetfilozófiai, mind metafizikai értekezéseiben.⁹

A tekintélyt tulajdonító személy (*A*) Plótinosz, az egyiptomi származású, Rómában tanító filozófus. Személyes megszólalást azonban elvéve találunk írásában. Az egyetlen jelentősebb ilyen szöveghely *A lélek alászállásáról* írott értekezésének bevezetése, melyben egyfajta misztikus élményről számol be (IV.8.1). Szokásos beszélői pozíciója szorosan összefügg a tekintélytulajdonítás nyelvjátékával: többes szám első személyű megszólalásait leginkább úgy érthetjük, hogy a platonikusok közösségének tagjaként, Platón-értelmezőként, vagy konkrétan saját platonikus iskolájának vezetőjeként beszél.¹⁰

Egy közvetlen tanítvány, Porphüriosz Plótinosz-életrajzának köszönhetően szerencsés módon érdemi információnk van a tekintélytulajdonító diskurzus címzettjeiről (*X*). A senior tanítványok – mint Ameliosz vagy maga Porphüriosz – maguk is alkotó filozófusok voltak. Szorosabban vagy lazábban más lel-

⁹ Az etikai értekezéseket Porphüriosz kiadásában az I. *Enneasz* (kilenc értekezést tartalmazó gyűjtemény), a természetfilozófiai írásokat a II–III. *Enneasz*, a metafizikai írásokat – a Lélek, az Értelem illetve az Egy hiposztázisainak tárgyalásait – a IV–VI. *Enneasz* tartalmazza.

¹⁰ Vegyünk néhány példát. – „Az ottani tudásra vonatkozólag – aminek természetét Platón mélyen átlátva ezt mondja: 'ez nem olyan tudás, ami más, mint az, amiben van' (*Phaidrosz* 247d7–e1), annak vizsgálatát és felfedezését viszont, hogy hogyan értsük ezt, nekünk hagyta, ha egyszer igényt tartunk a [platonikus] névre (*eiper axioi tész proszégoriasz phamen einai*) – talán jobb a következőből kiindulnunk.” (V.8.4, 52–56) – Az idő vizsgálatának bevezetésében Plótinosz felteszi a kérdést, hogy vajon a régiek nézeteinek valamelyikével „összhangban lesz-e a mi számadásunk” (III.7.7, 16 sk., *ho par'hémón ... logosz*). A platóni autoritást és saját álláspontját itt sem állítja szembe: többes szám első személyű fogalmazásával *ex Platoniconum persona*, illetve mint egy konkrét platonikus értelmezés képviselője beszél. – A VI.2.1, 4–5 megfogalmazásában „a mi nézeteink” és „Platón véleménye” szintén nem függetlenek egymástól, és ugyanúgy az elődök nézeteinek kritikájától elkülönülően konstruktív kifejtésben kerülnek tárgyalásra, mint a III.7-ben.

kes hívek is beletartoztak az iskola életközösségébe. Plótinosz körének tagjai a római elitből kerültek ki, nagybirtokosok, szenátorok, orvosok, sőt Gallienus császár és felesége, Salonina is kapcsolatban állt a filozófussal (*Plótinosz élete* 7; 9; 12). A Platónnak autoritást tulajdonító Plótinosz-szövegek egy közösség olyan interakcióiba vannak ágyazva, melyek éppen a tekintélyi szövegek értelmezése köré szerveződnek.¹¹ Az életrajz értékes adatokat tartalmaz arra vonatkozólag, hogyan történik az autoritás-tulajdonítás attitűdjeinek átadása, milyen normák, elvárások szerint kezdik meg alkotó tevékenységüket egy efféle „szöveg alapú közösség” fiatal tagjai. Plótinosz esetében jól rekonstruálható az is, miként kapcsolódik az autoritást tulajdonító személy az ugyanazon tekintélyt elfogadók tágabb köréhez. Porphüriosz beszámol Plótinosz és Longinosz, az elismert athéni platonikus kapcsolatáról, vitáikról, reflexióikról egymás tevékenységére, a személyek és kéziratok közlekedéséről a két platonikus iskola között (*Plótinosz élete* 14; 19–20). Az autoritás elfogadása közös platformot teremt, ugyanakkor nézeteltéréseknek is helyet hagy.

Utoljára hagytam az autoritással felruházott szövegkorpust, illetve szerzőjüket (*B*). Mint láttuk, Platónnak Plótinosz erős autoritást tulajdonít, és funkcionálisan más szerepet szán neki diskurzusában, mint a többi régi filozófusnak.¹² A platóni autoritás plótinoszi értelmezésének hátterét a Kr. e. 1–Kr. u. 2. század platonizmusa jelenti. A korszak elején aszkalóni Antiokhosz állt elő elsőként Platón dogmatikus értelmezésével: a Platóntól kiinduló hagyomány folytonosságával alapozta meg saját tanrendszerének legitimitását, belefoglalva e tradícióba a peripatetikus és a sztoikus iskolát is.¹³ E történeti konstrukció nála egyszersmind a filozófiai polémia eszközéül is szolgált: a szkeptikusok Platón-hivatkozását próbálta ellensúlyozni. A legteljesebb ilyen legitimációs narratívát a Kr. u. 2. században élt püthagoreus-platonikus Numéniosznál találjuk.¹⁴ Eszerint Platón a püthagoreus hagyomány mérvadó összegzője. A tanítás középpontjában egy teológiai hierarchia áll, melynek tagjai a transzcendens első Értelem, a világ-

¹¹ Porphüriosz elbeszélése szerint (*Plótinosz élete* 3–4; 13–14 Plótinosz közel egy évtizeden át csak szóban tanított. Az „összejövetelek” (*szüünúsziai*) alkalmával a közel-kortárs platonikus és peripatetikus kommentárokból kiindulva adta elő saját gondolatmenetét, ami azt feltételezi, hogy a beszélgetés végső soron az autoritatív Platón- és Arisztotelész-szövegek körül forgott. A szóbeli és írásban folytatott viták, melyekben tanbeli és egzegetikai kérdések főndtek össze, szintén hozzátartoztak az iskola működéséhez.

¹² Az igazságkritérium-funkció a Platón-szövegek dogmatikus olvasatát feltételezi. A platóni dialógusokból tantételeket kivonni komoly hermeneutikai művelet, szelektív olvasatot kíván, mely a dialógusok szereplőinek egyes állításait centrálissá emeli, másokat pedig figyelmen kívül hagy, továbbá hozzátartozik a kiemelt kijelentések részletes kibontása és egyeztetése. Ezen eljárásokat nem részletezhetjük.

¹³ Tsouni 2018 és Petrucci 2021. Sedley 1997 szerint a dogmatikus platonikusok a hellenisztikus iskolaalapítók tekintélyi pozíciója nyomán konstruálták meg Platón tekintélyi státusát (vö. Sedley 1989).

¹⁴ Fr. 1A–C, 9, 10A, 23–28 (a töredékeket des Places számozása szerint idézem). Magyarul lásd Bene László és Szegedi Nóra fordítását (Somos 2005).

teremtő Értelem és egy harmadik, a második Értelemből önállósult, a világban munkáló isteni princípium. Püthagorasz maga még ősibb hagyományokat – az indiaiak, a zsidók, a perzsák és egyiptomiak vallási tanításait és kultuszait – foglalja össze (fr. 1A). Szókratész ugyanezen teológiát vallotta; a tanítványok szétaprózták tanítását, kivéve Platont, aki egészében képviselte azt, felismerve a tanpüthagoraszi jellegét (fr. 24). Plátón azonban tételeit nem egybefüggő egészként, hanem külön-külön és „a világos és a homályos közötti” formában fogalmazta meg, hogy ne szolgáltassa ki magát az avatatlanok haragjának (fr. 24, vö. fr. 23). Ez vezetett oda, hogy az utódok részekre szaggatták, mint valami Pentheuszt.¹⁵ Már Arisztotelész sem Plátón szellemében filozofált, Arkeszilaossal pedig az Akadémia hosszú időre „elpártolt” tőle. A feladat a visszatérés az ősi tanításhoz, Platont használva mérce gyanánt (fr. 1A). A folytonosságot az eredeti tannal az biztosítja, hogy az autentikus tan helyreállításánál az ősidőkbe visszanyúló szóbeli hagyományra is támaszkodhatunk.¹⁶ Platont az ősi tanításhoz való speciális hozzáférése, tanításának egészes volta és a legmagasabb princípiumok ismerete tünteti ki. Egy töredék prófétai pozícióba helyezi Platont, mint a transzcendens első Isten hirdetőjét (fr. 17).¹⁷ Numéniosz narratívája kizárja az autoritativ hagyományból Arisztotelészt, a sztoikusokat és a szkeptikus Akadémiát (fr. 25–29), és a platóni filozófiának egy speciális értelmezését támasztja alá.

Vegyük most sorra azokat a szempontokat, melyek alapján Plótinosz tekintélyi státusba helyezi Platont. Elsősorban a *szövegek, tanítások* minőségéről van szó, melyek a késő antik filozófus számára az autoritás konkrét hordozói; ehhez persze Plátón *személyére* vonatkozó megfontolások kapcsolódnak.

- 1) Plótinosznál is megtaláljuk azt a gondolatot, hogy Plátón tanítását a valóság egészét átfogó, egészes volta tünteti ki, szemben mások részizgagságokra korlátozódó tanaival.¹⁸ Plátón a legmagasabb, első princípiumhoz is eljutott.¹⁹
- 2) Plátón pontosabb, egzaktabb, mint mások, különösképpen a nagyon régi filozófusok,²⁰ amennyiben megteszi a szükséges distinkciókat, elkülöníti a szellemi valóság három fokát. A valódi *akribia* megkívánja a magyarázat

¹⁵ Vö Attikosz fr. 1 des Places.

¹⁶ Michalewski 2021. 135. Boys-Stones 2018b szerint viszont Plátón tekintélyének alapja Numéniosznál nem a hagyomány folytonossága, hanem az episztemikus siker.

¹⁷ Vö. Attikosz, fr. 1 des Places: „az utánuk következő Plátón viszont, aki teljesen tökéletes és messze kiváló férfiú volt természetből fogva, mint akit valóban az istenek küldtek, hogy az általa kifejtett filozófia teljesnek mutakozzék, semmit nem felejtett ki, hanem mindent pontosan kifejtett” (ford. Bugár István, Somos 2005. 257).

¹⁸ Míg Parmenidész csak az Értelem hiposztázisát írja le, a Plátón-dialógusban szereplő Parmenidész a három „egy” megkülönböztetésével a teljes ontológiai hierarchiát felvázolja (V.1.8, 14–27).

¹⁹ Vö. Numéniosz fr. 7 des Places.

²⁰ V.1.8, 24. Anaxagorasz, aki régisége (*di'arkhaiotéta*) miatt nem bajlódott a pontossággal, szembeállítható Platónnal (V.1.9, 3). A „nagyon régiekhez” (*hoi panü palaioi*) lásd még VI.1.1–5; vö. VI.2.1, 1–16.

- ökonómiáját, mint ez Platón és a hiposztázisokat nyakló nélkül sokasító gnósztikusok szembeállításából kiderül (II.9.6, 28–35).
- 3) Platón tanítása világos (*szaphesz*). Tesz ugyan *látszólag* ellentmondó kijelentéseket, és olykor enigmatikus, de az ellentmondások feloldhatók, mélységes megfogalmazásai pedig koherens értelmet hordoznak (néha többfélét is). A platóni tanítás belső konzisztenciája az értelmezés gyakorlatát meghatározó normatív alapelv.²¹
 - 4) A hellén filozófiai hagyomány – melynek fő reprezentánsa Platón – a dialektika szabályai szerint működik: megfelelő érvelés, az ellenfél iránti respektus és jóindulat, az igazságra törekvés jellemzi, nem pusztán a közönség tetszésének hajhászása.²²
 - 5) Plótinosz különféle összefüggésekben utal a platóni tanítás ősi voltára. Nála nem találunk kifejtett narratívát a filozófiai tudás hagyományozásáról, csupán utalásokat egy efféle elbeszélés elemeire. Numénioszhoz hasonlóan Püthagoraszt tekinti a platóni filozófia előzményének,²³ Platón pedig a hagyomány központi alakjaként említi.²⁴ Görög mitológiai elbeszélésekre ritkán, idegen népek ősi bölcsességére elvéve hivatkozik (V.8.6). A tanítás hitelét általánosságban növeli, hogy hosszú időn át becsben állt, és kiváló emberek fogadták el (II.9.6, 50 sk.). A platóni tanítás ősiségét részint polemikus céllal hangsúlyozza a gnósztikusokkal folytatott vitájában, részint a platonikusok tágabb köre előtt támasztja alá vele speciális tanításának ortodoxiáját (V.1.8).
 - 6) Platón tekintélye nem annyira szellemi leszármazásán alapul, mint inkább mélységes belátásán (III.7.6, 5), az értelemmel felfogható valóság megragadásán (V.1.8, 9; vö. V.9.1, 16–21). Plótinosz szerint a tudás *azo-*

²¹ „Háttra van még az isteni Platón, aki oly sok szépet mondott a lélekről, és írásaiban annyiszor beszél a lélek ideérkezéséről, hogy bizvást remélhetjük, őtöle végre valami világosat is megtudunk. Mit mond tehát ez a filozófus? Azt látjuk, nem ugyanazt mondja mindenhol, amiért is nem könnyű meglátni a kijelentései mögött meghúzódó szándékot.” IV.8.1, 22–28 (ford. Horváth Judit – Perczel István, apró módosítással). Plótinosz Platón előzőleg Püthagorasz és követői enigmatikus beszédmódjával és Empedoklész költői homályosságával állította szembe; Anaxagorasznál régisége miatt a pontosság hiányzik, ld. az előző jegyzetet. (Másként viszont Platón megfogalmazását nevezi rejtvénytűszerűnek, VI.2.22, 1 és 13.) Plótinosz a platóni lélekelméleten belüli látszólagos ellentmondásokat feloldja, sőt a többi idézett régi filozófus nézeteit is beilleszti tanításába, IV.8.5, 1 skk. – Numéniosznál Platón ugyancsak „a világos és a homályos között” van (fr. 24).

²² II.9.6, kül. 36 sk. 43–50. Plótinosz a valódi filozofikus diskurzus e szabályrendszerének tekintetében – melynek ignorálásáért elmarasztalja a gnósztikusokat – Platón reflexióira támaszkodik, l. a *Gorgiaszt*. A görög filozófia racionális, érvelő jellegéhez l. még II.9.14, 38–45.

²³ V.1.9, 28–30. Vö. Longinosz jellemzését: „Plótinosz a püthagoreus és platónikus alapelveknek adta ... elődeinél világosabb kifejtését” (Porphüriosz, *Plótinosz élete* 20, 71–73, ford. Horváth Judit – Perczel István).

²⁴ „Egészében véve, némely tanításaikat Platóntól vették [ti. a gnósztikusok], más tanaik viszont, amelyeket újjátásként vezettek be, hogy saját filozófiát alakítsanak ki, kívül esnek az igazságon” (II.9.6, 10–12). Ld. még II.9.6, 41–62; V.1.8, 9–14.

nosságon alapul a megismerő és a megismert között, és ez nem csak az isteni Értelemre igaz: az ember is a benne lévő noétikus természetű összetevő, értelem (*nusz*), illetve annak középpontja révén kapcsolódik az intelligibilis világhoz és az első princípiumhoz, az Egyhez (V.1.11, 5–15). Elvileg kizárt, hogy Platón belátása pusztán azon alapulna, hogy beletartozik egy hagyományba.²⁵

- 7) Pragmatikus szempontból alapvetően fontos, hogy Platón *írásban* rögzítette tanításának alapvonalait – ezért szolgálhat mércéül a bölcsesség más forrásai vagy saját okfejtésünk megítélésében.

Steven Strange azzal igyekszik védeni Plótinoszt a filozófiátlan dogmatizmus vádjától, hogy Platón tanainak igazsága mellett *hipotetikus*an köteleződik el: az intelligibilis valóság megragadása mindenképp nehéz, az emberi természet meggyengült, Platón tanai pedig kiállták az idő próbáját, és a többi filozófus közül egyik sem tűnik megfelelőbb kalauznak az igazság megismeréséhez (Strange 1994. 29–31). Boys-Stones Platón tekintélyi pozíciójának igen hasonló értelmezését fejt ki a középplatonikusok vonatkozásában. Eszerint Platón tekintélyét a platonikusok provizórikusan, munkahipotézis gyanánt fogadják el, melynek csak addig van szerepe, míg az ember nem képes autonóm módon megragadni az igazságot. Boys-Stones következetesen végigviszi a „hipotetikus” megközelítés logikáját: eszerint a platóni tekintély elfogadásának hátterében a *diaphónia*, az eldöntetlen véleménykülönbségek érve áll.²⁶ Bármit is gondoljunk a középplatonikusokról, Plótinosz vonatkozásában ez a fajta interpretáció kevésbé lenne találó. A szellemi nyugtalanságot, illetve a rátalálást nem szükségszerű úgy konceptualizálni, hogy az ellentmondó nézetek csávjából egy hipotézis elfogadása útján jutunk ki. Porphüriosz leírása szerint Plótinosz fiatal emberként személyes és intuitív alapon köteleződött el mestere, Ammóniosz Szakkasz mellett.²⁷

²⁵ Plótinosz szembeállítja a voltaképpen tudást és a másodlagos, hallomáson alapuló értesülést: „az Értelem tudása nem olyan, mint azé, aki találgat, nem is kétséges, nem hasonlít azéhoz sem, aki mintegy mástól hallotta, amit tud (V.5.1, 4–6).”

²⁶ BS, 26–32 (vö. Boys-Stones 2021, Plutarkhosz kapcsán). Boys-Stones értelmezése szerint a platonikus szemében az alapozza meg Platón speciális pozícióját, hogy a *diaphónia* nem érinti: egyesíti a korábbi jelentős filozófusok tanítását, és saját nemzedékében nem volt riválisa, és csak a következő generációk kezén foszlott szét egységes és átfogó tanítása. – Nem szabad azonban szem előtt téveszteni, hogy a platonikus hagyományt Platón autoritásának kérdésében meglehetősen változatoság jellemzi, a különböző platonikusok gyakran jellegzetesen eltérő autoritás-fogalmakkal dolgoznak (vö. Erler – Heßler – Petrucci 2021 bevezetőjét).

²⁷ Plótinoszt, miután késztetés támadt benne a filozófia iránt (*hormé epi philosophian*), több hírességet végiglátogatott Alexandriában, és elégedetlenül távozott előadásaikról. Egy barátja vitte el Ammónioszhoz, megértve, mire vágyik a lelke (*to bouléma tész pszukhész*). Miután Plótinosz meghallgatta Ammónioszt, ezt mondta barátjának: „öt kerestem”, és ettől a naptól tizenegy évig folytonosan mellette maradt (Porphüriosz, *Plótinosz élete* 3). – A szkeptikus *diaphónia*-érv Szent Ágostonnál és korábbi keresztény gondolkodóknál csakugyan jelentős szerepet játszik a keresztény hit racionalitásának megalapozásában. Ágoston érvelése szerint az emberi tekintély elfogadása hipotetikus, valószínűségi alapon történik, e hipotetikus jelleg

Ha a platóni tekintély elfogadása valóban hipotetikus, akkor látnunk kellene a törekvést a platóni autoritás alóli emancipációra – ez azonban Plótinosznál és a középplatonikusoknál sem igazolható. Boys-Stones szerint episztemikus tekintélyre addig van szükség, míg a kutatás el nem éri célját, vagyis a kereső maga nem látja az igazságot. Ám az emberi tudás komplexebb vagy nehezen hozzáférhető, ontológiailag speciális tárgyak esetében nem teljes és zavartalan birtoklás: a külső episztemikus tekintély akkor sem válik feleslegessé, ha már tudással bírunk, hiszen ellenőrzésre, korrekcióra, de legalábbis dialógusra továbbra is szükségünk van. Ennek a megfontolásnak a kiterjesztéseként is érthetjük, hogy a platonikusok nem használat után elhajítandó létraként gondolnak Platón tanaira, sőt szövegeire sem.

A hagyomány és az önálló gondolkodás viszonyának értelmezése Plótinosz közegében modern elvárásainktól idegen rendszerbe illeszkedett. Az eredetiséget nem a hagyománnyal és a tekintéllyel szemben definiálták, hanem a tradíción *belül* értelmezték.²⁸ A rögzített ősi tanok és a filozófiai belátás nem állnak szemben ellenségesen egymással: az igazság felfedezéséhez a kései korok szülte számára a „régiek”, és közülük is elsősorban Platón tanítása nyit utat.

III. PLÓTINOSZ ANTIARISZTOTELIZMUSA?

Plótinosz saját önértelmezése szerint platonikus volt, és metafizikai modellje szerkezetileg valóban platóni megkülönböztetésekre épül. Platonizmusa azonban önmagában nem sokat mond Arisztotelészhez fűződő viszonyáról. Feltehetjük tehát a kérdést: vajon Plótinosz a platonizmus antiarisztoteléiánus ágához sorolható, vagy a pozitív Arisztotelész-recepció valamilyen válfaját képviseli?²⁹ Ellenfélként vagy tekintélyként kezeli Arisztotelészt?

azonban meghaladható, amennyiben az isteni tekintélyre hagyatkozunk. A *diaphónia*-értv keresztény recepciójának széles körű és alapos vizsgálatát adja Kendeffy 1999, ld. küll. 190–201.

²⁸ „És legyen szabad mások véleményével szemben határozottabban is kimondani a saját véleményünket: a mi lelkünk sem merült el teljes egészében a testben, hanem valami örökké a szellemi világban marad belőle.” (IV.8.8, 1–3, ford. Horváth Judit – Perczel István) – Plótinosz itt is csak Platón más magyarázóihoz képest támaszt igényt eredetiségre. Vö. Szlezák 1979. 22. – Longinosz. a tekintélyes kortárs platonikus Püthagorasz és Platón elveinek kifejtésében tulajdonít „egyedi szemléletmódot” (*idiosz troposz theóriasz*) Plótinoszhoz (Porphüriosz, *Plótinosz élete* 20, 62–72). Lásd még a plágiumvád körüli vitát, melyben Plótinosz tanítványai megmutatják mesterük tanításának különbségét a püthagoreus-platonikus Numénioszétól (uo. 17).

²⁹ A középső platonizmus Arisztotelész-ellenes vonulatához tartozott Attikosz és Numéniosz. Az Arisztotelész-barát beállítottságnak szintén van középplatonikus hagyománya, például Alkinoosz is beépít tanításába arisztotelészi elemeket, Plutarkhosz pedig Arisztotelészt a püthagoreus-platonikus hagyományba illeszti, 13Q BS. Strange 1994; de Haas 2001 és Horn 1995 hangsúlyozza Plótinosz filozófiájának arisztoteléiánus vonulatát.

Riccardo Chiaradonna publikációk egész sorában érvelt amellett, hogy Plótinusz Arisztotelész-kritikái egy átgondolt antiarisztoteléanus episztemológiai-tudományfilozófiai programba illeszkednek.³⁰ Értelmezése szerint a kategóriaelmélet, az érzékelhető szubsztancia elemzése, a fizikai mozgás és az idő tárgyalásai egységes mintázatot mutatnak. Plótinusz mindezen összefüggésekben azt mutatja meg, hogy Arisztotelész pusztán a jelenségek tényszerű osztályozását nyújtja, anélkül, hogy eljutna metafizikai alapjaikhoz. A fizikai világ megértéséhez a jelenségeket vissza kell vezetnünk a természeti világon kívüli, testetlen, intelligibilis princípiumaikra. Chiaradonna rámutat, hogy Plótinusz az első platonikus, aki Arisztotelész *Fizikájával* érdemben foglalkozik (Chiaradonna 2021). Értelmezése szerint azonban Arisztotelész nem mint tekintély, hanem mint az első számú vitapartner fontos számára, akinek bírálatán keresztül kifejezheti az autentikus platonikus tanítást. Plótinusz a nem-fizikai okok bevezetésével nem *kiegészíti* az arisztotelészi fizikai elméletet, hanem *felcseréli* egy másik teóriával. E rekonstrukcióban csak Plótinusz tanítványa, Porphüriosz az, aki az előbbi módon kezdi használni Arisztotelészt, és szervesen beépíti az újplatonikus filozófiai képzésbe.

Lássunk két, egymással szorosan összefüggő példát Plótinusz Arisztotelész-kritikájára: a mozgás és az idő elemzését.³¹ Arisztotelész a mozgást (*kinészisz*) mint nem teljes tevékenységet (*energeia atelész*, *Fizika* III.3, 201b31–31) határozza meg. Plótinusz e meghatározást cáfolja (l. kül. VI.1.16), és amellett érvel, hogy a mozgáshoz nem tartozik hozzá szorosan a mozgás végpontja, az út és az idő sem. Ezzel a mozgás és teljes működésként arisztotelészi distinkciója elveszti alapját. A mozgás ugyanúgy minden pillanatában önmagában teljes, mint az arisztotelészi *energeia* (pl. a „sétálás” mint tevékenység mindvégig teljes), legfeljebb a „valamekkora mozgásról” mondhatjuk, hogy nem teljes mindaddig, míg el nem érte végpontját (pl. „egy stadionnyi séta”). Chiaradonna szerint Plótinusz a mozgást két eltérő metafizikai szinten értelmezi: a „mozgás önmagában” téren és időn kívüli, testetlen tevékenység, a „valamekkora mozgás” ezzel szemben a fizikai világban található, a mozgó test állapotaiban lokalizálható jelenség (Chiaradonna 2008). Ez az interpretáció szerintem nem minden részletében állja meg

³⁰ Chiaradonna 2003, 2008, 2021, 2022. Vö. Natali 1999. Szlezák 1979. 42 sk.

³¹ Chiaradonna ezek mellett megvizsgálja az érzékelhető szubsztancia problémáját is. Érvelése szerint Plótinusz elgondolása a platóni *Timaios*-ra épül, és alapvetően ellentétes az arisztotelészi hülomorfikus metafizikával: anyag és forma nem alkotnak egységet, így az, amit érzéki szubsztanciának nevezünk, nem egyéb, mint „anyag és minőségek egy rakáson” (VI.3.8, 19 sk.). Ebben sok igazság van, ugyanakkor bizonyos megszorításokat érdemes tennünk. A *létező nemeiről* írott értekezés harmadik része (VI.3), mely Chiaradonna érvelését elsősorban inspirálta, az érzékelhető dolgokat a bennük ható és jelenlévő intelligibilis princípiumoktól elvonatkoztatva vizsgálja (VI.3.1, 21–8). Ha viszont figyelembe vesszük a lelket, illetve a formáló princípiumokat (*logoi*), melyek az érzékelhető világot strukturálják, akkor az érzékelhető dolgokban is találunk egységet és szubsztancialitást (vö. Magrin 2010). Ebben a megközelítésben viszont már nem reménytelen az érzéki szubsztanciák platonikus és arisztotelészi elemzését egységes képbe illeszteni (vö. pl. V.9.3).

a helyét: a fizikai mozgás Plótinosz konstruktív elméletében *egyetlen* ontológiai szintet jelent, és meg van különböztetve a pszichikus és noétikus mozgástól, melyek valóban testetlen, nem térbeli jelenségek (VI.3.22, 16–8). Plótinosz saját distinkciója ugyanazon dolgot – a mozgást – tekinti kétféle módon: a „mozgás mint olyan” nem végpontjaival határozható meg, hanem egy mozgóató princípiummal, egy hatóerővel (*dünamisz* VI.3.3, 21), a „valamekkora mozgás” pedig a mozgásból egy bizonyos mennyiséget vesz ki, de nem képez önálló ontológiai szintet.³² Ebből ugyanakkor az is látható, hogy Chiaradonna interpretációjának iránya alapjában helyes: Plótinosz a fizikai mozgásokat nem-fizikai princípiumokra akarja visszavezetni.

Hasonló a helyzet az idő elemzésével. Arisztotelész szerint az idő „a mozgás száma az előbbi és utóbbi szerint”, illetve „a mozgás mértéke”.³³ Plótinosz mindkét megfogalmazást alapos kritikának veti alá *Az örökkévalóságról és az időről* írott értekezés aporetikus részében (III.7.9). A „mozgás mértéke” formulának többféle értelmezését vizsgálja meg, és arra a következtetésre jut, hogy az időnek e meghatározás szerint „a mozgással együtt futó” dinamikus nagyságnak kell lennie. Végül soron a mozgást nem is ez a nagyság, hanem annak *száma* fogja mérni. Erről viszont nehéz megmondani, hogy miben különbözik a matematikai számtól.

De még ha megtaláljuk is ennek módját, nem az időt leljük meg, mely mértékként szolgál, hanem egy bizonyos mennyiségű időt (*toszoszde khronosz*); ez azonban nem azonos az idővel. Ugyanis más az időről beszélni, és megint más egy bizonyos mennyiségű időről. Mert mielőtt megmondanánk, hogy mennyi, meg kell mondanunk, hogy voltaképpen mi is az a dolog, ami ennyi és ennyi. (III.7.9, 46–50)

Chiaradonna az arisztotelészi időteória kritikájában ugyanazt az érvelési mintázatot látja, mint a mozgás és működés megkülönböztetésének cáfolatában. Eszerint Plótinosz megkülönbözteti az önmagában vett időt és a kiterjedt, fenomenális, kvantitatív időt, és azt hozza fel Arisztotelész ellen, hogy egész elemzését a fenomenális időre alapozza, az intelligibilis idővel viszont nem számol, így elmulasztja az időt testetlen, nem-fizikai princípiumára visszavezetni.³⁴ A „két idő” interpretációját több más értelmező is osztja.³⁵ Chiaradonna olvasatának részleteivel újfent nem értek egyet. Plótinosz konstruktív fejtegetése szerint az idő a világ alkotásában, mozgásában részt vevő Lélek (a világlélek és az egyé-

³² Ha Plótinosz valóban megkülönböztetné a fizikai mozgás két szintjét, egy testetlen, anyagtalan mozgást és a tőle függő kinematikai pályát, akkor nehezen lehetne érteni, miért kritizálja a plótinoszi számadást Iamblikhosz, aki valóban efféle kétszintű elemzést ad a fizikai mozgásról. Utóbbihoz lásd Taormina 1999.

³³ *Fizika* IV.11, 219b1 sk.; u.o. 12, 220b31–221a1.

³⁴ Chiaradonna 2003; vö. Chiaradonna 2022, 284 sk.

³⁵ Manchester 1978; Smith 1996; Wagner 1996; Michalewski 2022.

ni lelkek) diszkurzív tevékenységében van meg elsődleges formájában: az idő a Lélek élete (III.7.11, 43–45). Az örökkévalóság Plótinosz modelljében a Létező vagy Értelem kiterjedés nélküli élete, melyet az intelligibilis világ alaprétéget alkotó ideák alkotnak. Az idő, a Lélek élete alacsonyabb szinten áll, azonban maga is értelemmel felfogható, nem közvetlenül érzékelhető entitás. Ezt az entitást meghatározhatjuk lényegi természete szerint és leírhatjuk járulékosan,³⁶ anélkül, hogy ezáltal két, vertikálisan rendezett, kauzális viszonyban álló időt tételeznénk: a pszichikus idő lényegi természete szerint a Lélek élete és az örökkévalóság képmása, járulékos funkciójában pedig „a mozgás által megmért” illetve „a mozgás mértéke” gyanánt jellemezhető.

Plótinosz szerint a platóni *Timaios* megfogalmazása, mely az időt az egyben maradó örökkévalóságnak mozgó, szám szerint tovahaladó képmása gyanánt írja le (37d5–7), az idő lényegi meghatározását nyújtja. A platóni dialógus az időt egy elterjedt értelmezés szerint az égitestek periodikus mozgásaival azonosítja, melyek mértékéül szolgálnak minden más mozgásnak. Plótinosz magyarázatának stratégiai lépése, hogy az időt nem az égi mozgásokhoz, hanem azok kauzális princípiumához, a (világ)lélekhez rendeli, melynek a III.7-ben szukcesszív, dia-noétikus gondolkodást tulajdonít, így a korábbi fizikai-kozmológiai időelemzésekől jelentősen eltérő elmélethez jut. Mindebből újfent azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Chiaradonna értelmezésének alapvető iránya helyes. Plótinosz „vertikális” magyarázatot ad az idő jelenségére, az időt egy intelligibilis princípiumra, a Lélekre vezeti vissza. Az is helytálló, hogy Plótinosz elgondolása mélységesen platonikus. A filozófus eltér ugyan a *Timaios* egy kézenfekvő értelmezésétől, azonban egy platóni tanításra alapozza saját számadását mind a mozgásról, mind az időről: a *Phaidrosz* (245c9) és a *Törvények* (896b3) tételére, mely szerint minden mozgás kiindulópontja a lélek (vö. III.7.12, 21).

Kérdés marad azonban, hogy Plótinosz mozgás- és időelmélete antiarisztotelianus-e. Ennek elfogadásához azt kellene bizonyítanunk, hogy a fizikai világ intelligibilis princípiumokra visszavezetésének gondolata idegen Arisztoteléstől, vagy legalábbis azt, hogy Plótinosz ezt a nézetet tulajdonítja neki. Láthatjuk azonban ezt teljesen másképp is. Arisztotelész – fenntartásaival és megszorításaival együtt – korántsem ellenséges a platóni tétellel szemben, mely szerint a mozgás eredete az önmozgó lélek.³⁷ Sőt, a maga módján ő is nem-fizikai forrásra vezeti vissza a testek mozgásait: a mozgás végső forrása a mozdulatlan mozgató, a kozmikus Értelem, Isten, aki tiszta aktualitás, élete pedig önmaga megértésében áll (*Met.* XII.6–10). A következő két szakaszban amellet érvelek, hogy Plótinosznál kimutatható egy olyan vonal, mely Platón és Arisztotelész konvergenciáját hangsúlyozza. Az eddigiek alapján úgy tűnik, hogy Arisztotelész néze-

³⁶ III.7.13, 9–25. A szöveget az 5. szakaszban idézem.

³⁷ *Fizika* VIII.5; *Az égbolt* II.2, 285a29 f.; *Az állatok mozgása* 1, 698a7–9; 4, 700a16–21; 6, b4–11.

teit Plótinosz pusztán gyenge autoritásként kezeli: egy szakértő megfontolandó, vitára ingerlő állásfoglalásai gyanánt, melyek kritikai vizsgálata közelebb vihet bennünket az igazsághoz. Mint látni fogjuk, a helyzet ennél bonyolultabb.

IV. AZ ÉRTELEM ELMÉLETE PLÓTINOSZNÁL ÉS ARISZTOTELÉSZ MINT TEKINTÉLY

Annak megítéléséhez, hogy milyen szerepet szán Plótinosz Arisztotelésznek, némileg tágitanunk kell a perspektívát. Lássuk, hogyan kezeli Plótinosz Arisztotelészt az isteni Értelemre vonatkozó vizsgálódásaiban.³⁸

Arisztotelész lélekfilozófiai értekezésében amellet érvel, hogy míg az érzékelőképesség aktiválásához szükség van külső tárgyra, az értelem bizonyos módon önnön tartalmait, a már elsajátított univerzálékat szemléli: az anyagtalan dolgok, illetve a teoretikus tudás esetében ugyanaz a tudás és a dolog, az értelem és az értelemmel felfogható tárgy.³⁹ Teológiai összefüggésben pedig azonosítja az isteni Értelem tárgyát magával az Értelemmel, ugyanis a legkiválóbb tárgyat, *önmagát* kell megismernie, ha egyszer a gondolkodás becses volta (*timion*), méltósága (*szemnon*) a megismerés tárgyától függ.⁴⁰ A továbbiakban a tudás/az értelem és az ismerettárgy eme azonosításaira identitás-tézisként fogok utalni.

Plótinosz a három hiposztázis tanításának ősiségét alátámasztó fejtegetésében Platón és a preszókratikusok mellett Arisztotelészt említi meg (V.1.8–9). Arisztotelész az elsőt (*to próton*) elkülönültnek és értelemmel felfoghatónak mondja, de amikor azt állítja, hogy önmagát gondolja, megint csak nem-elsővé teszi.⁴¹ E bemutatásban elismerés és kritika keveredik: Arisztotelész identitás-tézise tulajdonképpen a *második* princípiumot írja le, ezt viszont az igazsághoz híven teszi – ennyiben megerősíti a helyes tanítást, noha csak a teljes kép egy részét sikerült pontosan megfogalmaznia. A mozdulatlan szféramozgatók tana eltérni látszik az intelligibilis világ platóni felfogásától, ám ha plauzibilis kidolgozását adjuk az elméletnek, az intelligibilis világ (*koszmosz noétosz*) platonikus koncepciójához jutunk (9, 9–23). Plótinosz a mozdulatlan mozgatók tanának egy másik, szerinte kevésbé plauzibilis – mert Platóntól eltérő – értelmezését is ismerteti és kritizálja (9, 23–27). A 8–9. fejezet teljes hagyománytörténeti áttekintését további kommentár nélkül zárja le azzal, hogy a régiek közül azok, akik leginkább egyetértésben vannak Püthagorasz és Phereküdesz tanaival, a valóság ezen képét fogadták el (9, 28–32). Arisztotelész itt nem megkérdőjelezhetetlen tekin-

³⁸ Arisztotelész és Plótinosz Nusz-elméletének összefüggéséhez lásd Armstrong 1960 és Menn 2001. A plótinوسي elmélet releváns vonatkozásainak részletes filozófiai értelmezése: Emilsson 2007. 124–175.

³⁹ *A lélek* II.5, 417b18–26; III.4, 430a2–5; III.7, 431a1 és 431b18.

⁴⁰ *Metafizika* XII.7, 1072b19–21; XII.9, 1074b17–1075a5.

⁴¹ V.1 9, 7–9: *auto heauto noein legón*; vö. Arisztotelész, *Metafizika* XII.7, 1072b19–20.

tély, mint Plátón, de helyes értelmezésben az igaz tanítás egy fontos részének a hordozója, akinek megvan a maga helye a bizonyos autoritással bíró „régiek” sorában. Több tehát, mint egyszerű vitapartner.

Plótinosz csakugyan messzemenőleg támaszkodott Arisztotelészre az Értelem elméletét illetően, vagyis egy olyan kérdésben, ami saját iskolájában és a platonikusok tágabb körében egyaránt a viták középpontjában állt.⁴² Két problémát érdemes megemlítenünk, melyre nézve az identitás-tézis döntő jelentőséggel bír. A) A platóni *Timaios* értelmezése kapcsán folytatott kozmológiai és teológiai viták egyik alapkérdése az ideákat magában foglaló kozmikus mintakép (*paradeigma*) és a Démiurgosz, az isteni Értelem közötti viszony.⁴³ Ebben foglal állást Plótinosz az Értelem és a tárgyai azonosságának arisztotelészi elméletének alapján. Az Értelem megismerő aktusa nem kívülrre, hanem *önmagára* irányul, az ideák pedig benne foglaltatnak az Értelemben, sőt az Értelem lényegét alkotják (V.9.5, 1–23). Ily módon az ideák nem szubjektív gondolatok, hanem valódi létezők (V.9.7), az isteni Értelem pedig nem kívülről meghatározott. B) Az arisztotelészi identitás-tézis a tudás lehetőségének episztemológiai kérdését is megoldja. A szkeptikusok érvelése szerint minden közvetítés, reprezentáció magában hordja a tévedés lehetőségét, ezért nem lehetséges tudás.⁴⁴ Továbbá, az önismeret lehetőségét is kétségbe vonják, mivel ha az értelem egyik *része* is ismeri meg a másikat, az önismeret nem lesz teljes (kimarad belőle a megismerő); ha az *egész* a megismerés tárgya, nem lesz, ami megismerje, ha pedig az egész a megismerő alany, nem lesz mit megismernie.⁴⁵

A *megismerő valóságokról* című értekezés 5. fejezetében a szkeptikusok részegész dilemmáját az értelem arisztotelészi elméletével oldja meg: az Értelem szemléletében (*theória*) benne foglaltatnak a szemlélet tárgyai – nem pedig azok képmásai (*tüpoi*). Ha ez így van, a szemléletnek azonosnak kell lennie a szemlélt tárggyal, az Értelemnek pedig az értelemmel felfogott tárggyal. E kulshelyen szó szerinti Arisztotelész-idézetet találunk,⁴⁶ de az egész fejtegetést átszövik az Arisztotelész-reminiszenciák. Plótinosz az Értelmet (*Nusz*), a megismert tárgyat (*noumenon*) és a gondolkodás aktusát (*noészisz*) azonosítja egymással – ezt a gondolatot a fejezetben Arisztotelész megfogalmazásait szorosan követve fejtegeti.⁴⁷ Hasonlóképpen jár el a másik szkeptikus probléma legrészletesebb kifejtésében is, mely a reprezentációk útján történő megismerés buktatóinak

⁴² Porphüriosz az iskolába érkezve e kérdésben vitába szállt Plótinoszsal, majd Ameliosz meggyőzte a plótinoszi tanról. Longinosz, Porphüriosz korábbi mestere Plótinosznak az ideákról írt értekezését (az V.9-et vagy az V.5-öt) bírálta (*Plótinosz élete* 18 és 20). Longinosz nézetehez az ideák státusáról l. 6U BS; Boys-Stones 2018a. 154 sk.

⁴³ A középső platonikus megoldásokat áttekinti Boys-Stones 2018a. 6. fejezet.

⁴⁴ Sextus Empiricus, *A pürrhónizmus alapvonalai* 2,51; 72. Magyar fordítás: Lautner Péter, in Kendeffy 1998.

⁴⁵ Sextus Empiricus, *A tanítók ellen* 7,284–286; 310–312.

⁴⁶ V.3.5, 22 sk., vö. Arisztotelész, *Metafizika* XII.7, 1072b21–22.

⁴⁷ V.3.5, 44–46, vö. Arisztotelész, *Metafizika* XII.9. 1074b33–34.

elkerülésére vezet be az arisztotelészi identitás-tézist: az *Értelem* nem a képmásokat, reprezentációkat birtokolja, hanem magukat a dolgokat, az intelligibilis tárgyakat, melyek nem külsők hozzá képest.⁴⁸ Az arisztotelészi identitás-tézis a szkeptikus kérdésekre adott válaszként újfajta mélységet nyer.

Arisztotelész szövegeit Plótinosz helyenként hasonló funkcióban használja, mint a Platón-idézeteket. Az *Értelemről, az ideákról és a Létezőről* írott értekezésében a problémák megfogalmazásában tesz fel arisztotelészi kérdéseket: vajon az *Értelem* olyan-e, amilyennek mondjuk, *elkülönült, azonos a létezőkkel*, és *itt van-e a formák természete*?⁴⁹ Ugyanezen értekezésben egy érvmenet lezárásában más régi filozófusok nézeteivel – Parmenidésszal, Hérakleitossszal és a platóni „viszsaemlékezés”-fogalommal – együtt Arisztotelész téziséét is idézi, mely szerint az anyagtalan dolgok esetében ugyanaz a tudás és maga a dolog.⁵⁰ Ezek az idézetek, allúziók Arisztotelész tekintélyével erősítik meg az elért következtetéseket. Arra is találunk példát, hogy Arisztotelész megfogalmazására egy ellenvetés épül az éppen fejtegetett plótinosi elmélettel szemben, majd a szöveghely egészé- zise semlegesíti az ellenvetést. Plótinosz cáfolja az arisztotelészi identitás-tézisnek azt a magyarázatát, mely szerint „maguk a dolgok” pusztá gondolatok, és amellet érvel, hogy független, intelligibilis entitások, vagyis platóni ideák.⁵¹ Ez az eljárás a platóni tekintélyi szövegeknek is egyik jellegzetes használata.

E néhány példa áttekintése azt mutatja, hogy Plótinosz olykor bevonja Arisztotelészt a legitimációs autoritás-nyelvjátékba. Nem kezeli kritizálhatatlanként, de szövegeit alkalmasnak tartja arra, hogy hitelesítse velük saját gondolatait, régiséget és tekintélyt kölcsönözzön saját álláspontjának. Opsomer és Ulacco hasznos megfigyelése, hogy a tekintélynek fokozatai vannak. Ennek alapján azt mondhatjuk, hogy Arisztotelész tekintélye erősebb, mint a pusztán vitára érdemes ellenfeleké, de gyengébb, mint Platón csálhatatlan autoritása. Az egegetikai keretben művelt filozófiai kutatás figyelemreméltó eredményeket hoz. Az intellektuális megismerés elemzésében, az igazság elméletében és a tudás lehetőségének a szkepticismussal szembeni megalapozásában Plótinosz izgalmas, mély és – *pace sui ipsius* – eredeti belátásokhoz jut Arisztotelész elgondolásaira támaszkodva. Félrevezető lenne antiarisztoteléanus gondolkodóként jellemezni, még akkor is, ha olykor kritikus Arisztotelésszel szemben.⁵²

⁴⁸ *Arról, hogy az értelemmel felfogható dolgok nincsenek az Értelmen kívül.* (V.5, kül 1–2) Plótinosz az *Értelem* méltóságára, becses voltára (*szemnon, tímion*) vonatkozó arisztotelészi megfogalmazásokat idézi (V.5.2, 13, vö. Arisztotelész, *Metafizika* XII.9, 1074b17f és 21).

⁴⁹ V.9.3, 3–8. *Elkülönült: Arisztotelész, A lélek* III.5, 430a17; a létezők és az értelem azonosága, a lélek mint a formák helye: uo. III.8. 431b20–432a3 (vö. a jelen szakasz második bekezdésében idézett Arisztotelész-helyeket).

⁵⁰ V.9.5, 30–31; vö. Arisztotelész, *A lélek* III.4, 430a3 és 7, 431a1–2. A példákat szaporíthatnánk még, lásd pl. V.4.2, 48.

⁵¹ VI.6.6, 19–30. Egy további példa az arisztotelészi tanítás hasonló kezelésére: VI.7.37.

⁵² Korrekció a Nusz-elmélet vonatkozásában is előfordul. Plótinosz: „ami megérint valamint, nem *gondolja el* azt” (V.3.10, 44). Arisztotelész: „az értelem önmagát gondolja el az ér-

V. AD MELIOREM ÉRTELMEZÉSEK ÉS ARISZTOTELÉSZ ÍRATLAN TANÍTÁSA

Térjünk most vissza azokra a fentebb vizsgált esetekre, amelyekben Plótinosz kritikus pozíciót vett fel Arisztotelész tanításával szemben.

Láttuk, hogy Plótinosz cáfolja az arisztotelészi distinkciót mozgás és teljes működés között, és lényeges pontokon módosítja a mozgás elemzését, amennyiben saját elméletében a mozgás kezdő- és végpontja, valamint mennyisége akcidentális a mozgáshoz képest. A kategóriaelméleti értekezés harmadik részében az arisztotelészi elmélet egy módosított formáját dolgozza ki az érzékelhető világ klasszifikációjára, melyben megtartja a szubsztanciát, a mennyiséget, a minőséget és a relációt, ötödik kategóriaként pedig felveszi a mozgást.⁵³ Az utóbbit a következőképpen értelmezi:

Legyen hát a mozgás, ha nagy vonalakban kell megadnunk, a képességtől vagy lehetőségtől (*dünamisz*) affelé vezető út, amiről azt mondjuk, hogy az illető dolog képes rá (*ho legetai dünaszthai*). Az egyik dologról ugyanis azért mondjuk, hogy képesség vagy lehetőség szerint van, mert valamely formához (*eidosz*) juthat el, például az, ami lehetőség szerint szobor, a másíkról pedig azért, mert tevékenységbe (*energeia*) mehet át, például az, ami sétálni képes. Amikor az előbbi szoborrá alakul, akkor kibontakozása (*proodosz*): mozgás, a másik pedig, amikor sétában van, akkor a sétálás maga: mozgás; a táncolás is mozgás a táncolni képes esetében, amikor táncol. (VI.3.22, 3–9.)

Ezen elemzés általános platonikus irányára felhívtuk már a figyelmet. A „láthatatlan erő” (*dünamisz aoratosz*, VI.3.3, 7 sk.), amelyre a fizikai mozgás visszavezethető, az élőlények esetében a lélek képessége, az élettelen dolgokban pedig a pszichikus szféra legalacsonyabb szintjén elhelyezkedő formáló elv (*logosz*) lehet (vö. IV.4.37). A mozgásnak ezt a „vertikális” megközelítését a platóni tézis ihlette, mely szerint a lélek minden mozgás princípiuma. Azonban Plótinosz elemzése nagymértékben támaszkodik Arisztotelész *Fizikájára* is. Arisztotelész általános leírása a mozgásról így hangzik:

Miután minden egyes nemben különbség áll fenn a teljesültség szerinti és a lehetőség szerinti között, a lehetőség szerint létezőnek a teljesültsége, amennyiben ilyen: mozgás (*tu dünamei ontosz entelekheia, héi toiuton kinészisz eszthin*); például a minőségileg változékony dologé, amennyiben ilyen, a másmilyenné válás, a növekedésre képes dologé és ellentétéé, a fogyásra képesé (a kettőt nem tudjuk közös név alatt össze-

telemmel felfoghatóban való részesedés alapján; mert értelemmel felfoghatóvá válik, mikor megérinti és elgondolja azt, és az értelem és az értelemmel felfogható azonos.” (*Metafizika* XII.7, 1072b19–21).

⁵³ A mozgás – melynek tárgyalását a VI.3.21–28 tartalmazza – a cselekvés és szenvedés kategóriáit váltja ki; a valahol, valamikor, helyzet és birtoklás kiesnek a kategóriák közül.

foglalni) a növekedés illetve a fogyás, a keletkezésre képes dologé és a pusztulékonyé a keletkezés, illetve a pusztulás, a hely szerinti mozgásra képes dologé pedig a hely szerinti mozgás. (Arisztotelész, *Fizika* III.1, 201a9–15.)

Plótinosz az Arisztotelész elemzésében is alapvető *dünamisz*-fogalomra építette saját jellemzését a mozgásról, de az arisztotelészi formulát úgy fogalmazta át, hogy a *dünamisz* a passzív potencialitások mellett az aktív hatóerőket is lefedje. Azt mondhatnánk, hogy bizonyos változtatásokkal újírja a *Fizika* mozgáselemzését, és ezt illeszti be a *Kategóriák* ugyancsak revideált elméletébe. A számos párhuzamot nincs mód végigvenni, csak egy-két példát említek. A különböző fajta *dünamiszok* és a nekik megfelelő mozgások felsorolása Arisztotelész szövegében Plótinosz számára modellként szolgál egy bővebb listának, mely ugyanígy *dünamiszokra* vezet vissza a mozgás fajtáit (VI.3.23, 20–31). Plótinosz átveszi és kibontja Arisztotelész jellegzetes megfogalmazását is, mely szerint a mozgás: a testek élete.⁵⁴

Plótinosz elemzésének egyik eltérése Arisztotelésztől szempontunkból igen érdekes. Arisztotelész szerint a mozgás nehezen megragadható, meghatározatlan jelenség, ezért is azonosították némelyek a különbözőséggel (*heterotész*), az egyenlőtlenséggel és a nemlétezővel – bár ezek az azonosítások szorosan véve nem állják meg a helyüket. Aphrodisziaszi Alexandrosz Platónnak tulajdonítja a mozgás és a különbözőség azonosítását, és érveket hoz fel ellene.⁵⁵ Plótinosz ezzel szemben *forrásként* használja Arisztotelészt (és talán Alexandroszt is) Platón nézetének azonosításához, és kidolgozza azt: hosszasan ecseteli, hogy a mozgás különböző fajtáinak közös jellemzője a szukcesszív szerkezet, az állandó előrehaladás, az „örökös másság” (*aei heterotész*).⁵⁶ Amikor Platón és Arisztotelész eltérő nézeten van, habozás nélkül az előbbi pártjára áll, és nem törekszik mindenáron harmonizálni a két gondolkodót. Másfelől nem nevesíti az attribúciókat, nem élezi ki az autoritások ütközését.

Összességében a mozgás plótinoszi elemzése nem pusztá cáfolata, hanem kreatív elsajátítása, átértelmezése Arisztotelész mozgáselméletének. Plótinosz viszonyulása nagyban különbözik mondjuk a középső platonikus Attikosz antiarisztoteléanus polémiájától, és inkább a hellenisztikus kori peripatetikusok és a korai Arisztotelész-komentátorok kritikus arisztotelizmusával rokonítható, akik gyakran javítani próbáltak a mester tanításán.⁵⁷ Nála azonban az Arisztote-

⁵⁴ Arisztotelész, *Fizika* VIII.1, 250b14 sk.; Plótinosz, *Enn.* VI.3.22, 13-18; vö. II.2.1, 14.

⁵⁵ Arisztotelész, *Fizika* III.2, 201b16–27. Alexandroszt idézi Szimplikiosz, *Fizika-kommentár* 430, 4–12. Porphüriosztól tudjuk, hogy az iskolában használták Alexandrosz kommentárját, így jó esély van arra, hogy Plótinosz az elveszett *Fizika*-kommentárt is ismerte.

⁵⁶ VI.3.22, 35–45.

⁵⁷ Jó példája ezen attitűdnek Andronikosz parafrázisa a *Kategóriák*hoz, lásd Moraux 1973. 97–99.

lész-elmélet értelmezésének és helyenként felülvizsgálatának mércéje a platóni tanítás – az eredmény egyfajta *interpretatio Platonica*.

Ami az idő arisztotelészi elméletét illeti, Plótinosz a kérdésnek szentelt értekezés utolsó két fejezetének egzisztenciális fejtegetésében tér vissza erre a témára (III.7.12, 25 skk.). A *Timaiosz* 39d1, mely szerint az égitestek mozgásai is „időket” alkotnak, veszélyeztetni látszik a pszichikus idő éppen kifejtett plótinoszi elgondolását. Plótinosz ezzel azt szegezi szembe, hogy az égi mozgásokat „az idő tagolására”, és „világos mérték” gyanánt hozta létre a Démiurgosz (uo. 38c6, 39b2) – vagyis nem azonosak az idővel, hanem mértékéül szolgálnak. Ebben az összefüggésben kerül elő újra az időnek az aporetikus szakaszban már vizsgált arisztotelészi meghatározása, mely szerint az idő a mozgás mértéke (*metron kinészeósz*). Elsősorban a periodikus, egyenletes égi mozgás méri az időt; az idő, pontosabban a periodikus mozgás által kijelölt időegység csak másodlagosan szolgál a mozgások mértékéül.⁵⁸ Az idő függése a fizikai mozgástól nem ontológiai, hanem csak episztemológiai: a mozgás révén könnyebben alkothatunk fogalmat az időről, mint a nyugalom alapján (13, 1–9). Ezután Plótinosz kifejtettebb formában is kitér az arisztotelészi idődefiníció értékelésére:⁵⁹

Ez vezette őket arra, hogy az időt a mozgás mértéknek mondják, ahelyett, hogy azt mondták volna, az idő az, amit a mozgás mér, s utána hozzátették volna, hogy micsoda ő maga, amit a mozgás mér, nem pedig valamilyen aspektusával kapcsolatos járulékos sajátosságát említették volna, ráadásul azt is fordítva. De talán ők nem is mondták fordítva, csak mi nem értjük őket, s bár a „mértéket” világosan a „megmért” értelmében használják, nem találjuk el, hogy mire gondoltak. Értetlenségünk oka pedig nem egyéb, mint hogy nem világították meg írásaikban, voltaképpen mi is az idő, akár ő az, ami mér, akár őt mérik, mivel olyanok számára írtak, akik ismerték a kérdést és hallgatóik voltak. Platón azonban sem mérőnek, sem valami által mértnek nem mondta az időt lényegét tekintve Amikor viszont az idő lényegét akarja megvilágítani, azt mondja, hogy az égbolttal együtt jött létre az örökkévalóság mintája szerint, és hogy mozgó képmás⁶⁰ (III.7.13, 9–25)

Arisztotelész nem adja meg az idő lényegi definícióját írásaiban – márpedig ez az, amit mindvégig kerestünk a vizsgálódás során – , hanem pusztán egy járulékos sajátosságát. Ráadásul még ennek vonatkozásában is megfordítja a prioritás-viszonyokat, amikor az időt a „mozgás mértékének” mondja, hiszen először mozgásokkal kell kimérnünk az időegységet, ami mértékül szolgál a mozgások

⁵⁸ Az idő és a mozgás mérésének magyarázatában Plótinosz erősen támaszkodik Arisztotelészre (*Fizika* IV.12, 220b14–32; 14, 223b12–224a2).

⁵⁹ Az idézett fejtegetés – bár nevet nem említ – nemigen vonatkozhat másra, mint Arisztotelészre. Kevesebb értelme lenne pl. Arisztotelész *követőivel* kapcsolatban felvetni az „íratlan tanítás” hipotézisét, vagy a nyelvi-fogalmi félreértés lehetőségét.

⁶⁰ *Timaiosz* 38b6, b8, 37d5–7.

mérésénél. Ezek komoly vádaknak tűnnek. Plótinosz azonban kísérletet tesz Arisztotelész megmentésére két hipotézissel: 1) Arisztotelész szóhasználatát félreértjük, a *mérték* szót a *megmért* értelemben használja, így a második vád okafogyott. 2) Az idő lényegét helyesen fogta fel, azonban meghatározását nem rögzítette írásaiban, mivel műveit hallgatóinak szánta, akik tisztában voltak ezzel. Chiaradonna e mentési kísérletben pusztá iróniát lát.⁶¹ Úgy vélem, ez az értelmezés kétséges. Plótinosz korábban az értekezésben és másutt is legitim felvetésként kezeli a *metron*, a „mérték” szónak a megmért mennyiségre való vonatkoztatását.⁶² Ami pedig az íratlan tanítás hipotézisét illeti, a korban az írástól tartózkodás, sőt a titkos tanítás is része a filozófiai kultúrának. Plótinosz maga is említi a kizárólagosan szóbeli tanítás gyakorlatát a „régiek” kapcsán.⁶³ Arisztotelészre vonatkozólag létezett olyan peripatetikus hagyomány, mely szerint a „hallgatóknak szóló” – másik terminussal: „ezoterikus” – írások a tanítványoknak íródtak és csak számukra érthetőek.⁶⁴ Plótinosz megfogalmazásának ironikus olvasatánál ezért valószínűbb, hogy a kritika mellett komoly lehetőségként veti fel: Arisztotelész az idő lényegét helyesen érti,⁶⁵ jóllehet nem foglalta írásba ezen belátását, az időre vonatkozó írásában pedig részletkérdésekre szorítkozott.

⁶¹ Chiaradonna 2003, 4. szakasz.

⁶² III.7.9, 24 sk; VI.3.22, 43–45. – A szóhasználat nem abszurd: a „négy kilométert gyalogoltunk” mondatban a „kilométer” a megmért távolságra, nem magára a standardra vonatkozik.

⁶³ V.1.9, 32 sk: *en agraphois szünúsziaisz*. Porphüriosz beszámol arról, hogy az Ammóniosz-tanítványok pedig titoktartást fogadtak, és Plótinosz maga is csak később – miután társai már megszegték ezt az ígéretet – kezdett el tanítani, és még később írni (*Plótinosz élete* 3).

⁶⁴ Lásd Nagy Sándor és Arisztotelész fiktív levélváltását, amely talán rhodoszi Andronikosztól, Arisztotelész műveinek kiadójától (Kr. e. 1. sz.) származik (Düring 1957. 432–434). „Alexandrosz Arisztotelésznek minden jót kíván. Helytelenül tetted, hogy a hallgatóknak szóló fejtegetéseket (*akroatikusz logusz*) kiadtad. Hiszen mi tüntet ki bennünket másokhoz képest, ha a fejtegetések, melyeknek szellemében kiművelődtünk, közkinccsé lesznek? A magam részéről jobb szeretném, ha inkább a legnemesebb dolgokra vonatkozó jártassággal tűnnék ki, mint hatalmammal. Él egészségsben!” „Arisztotelész Alexandrosz királynak minden jót kíván. Írtál nekem a hallgatóknak szóló fejtegetésekről. Azon a véleményem vagy, hogy titokban kell őket tartani. Nos, tudjad, hogy e fejtegetések egyszersmind kiadottak és kiadatlanok: *mert egyedül azok számára érthetőek, akik hallgattak bennünket*. Él egészségsben, Alexandrosz király!” (Gellius, *Attikai éjszakák* XX.5=76f Düring; vö. Plutarkhosz, *Alexandrosz élete* 7.5–8 =76d Düring.) – Köszönettel tartozom cikkem anonim bírálójának, aki e párhuzamokra felhívta a figyelmemet.

⁶⁵ Arisztotelész különbséget tesz az idő szubsztrátuma, a mozgásban meglévő egymásra következő és a tulajdonképpeni értelemben vett idő között. Az utóbbi, „a mozgás száma a korábbi és későbbi szerint”, vagyis a mozgásban lévő szukcesszió *mint megszámlálható* feltételezi a számlálás elvégzésére alkalmas lélek létét (*Fizika* IV.14, 223a21–29). Plótinosz az arisztotelészi időelmélet aporetikus tárgyalásában megkérdőjelezi az időnek a lélektől *mint az időt észlelő megismerőtől* való függését (III.7.9, 68–82). Ugyanakkor – vélhetőleg a *Fizika* 223a27 skk. alapján – felveti a bírált arisztotelészi elmélet egy *másik*, saját álláspontjával összhangban álló értelmezését, mely szerint az idő *létében* függ a lélektől: „Miért is ne volna hát, mielőtt a mérést végző lélek van? Ha csak valaki azt nem mondja, hogy keletkezését a lélektől nyeri.”

VI. PLÓTINOSZ ARISZTOTELÉSZ-RECEPCIÓJÁNAK KÉTARCÚSÁGA

Plótinosz viszonya Arisztotelészhez komplex, nem jellemezhető az „arisztoteliánus” vagy „antiarisztoteliánus” címkékkel. Sokszor „gyenge” autoritásként kezeli, és más régi filozófusokkal együtt vizsgálódásainak aporetikus szakaszában tárgyalja, részint szuverén módon bírálva tanításait, részint építve rájuk. Filozófiai módszertana arisztotelészi vonásaira tekintettel megállapíthatjuk azt is, hogy Arisztotelész – függetlenül a doktrinális kérdésektől – *metodológiai* autoritás Plótinosz számára.⁶⁶ Ezek a kezelési módok nem állnak távol a modern korban megszokott kritikai recepciótól, vagy legalábbis innen nézve is könnyen átláthatók. A teljes képhez azonban hozzátartozik, hogy Plótinosz az effajta kritikus viszonyulással párhuzamosan bevonja Arisztotelészt az erős autoritás-tulajdonítás nyelvjátékába, konstruktív érveléseiben mély bölcsességeként idézi megfogalmazásait, olykor pedig e megfogalmazások gondos egzegézisével hitelesíti saját végkövetkeztetéseit. Az „íratlan tanítás” hipotézise szerint Arisztotelész és tanítványai személyükben birtokában voltak a filozófiai tudásnak, vagyis felemelkedtek az intelligibilis világ szemléletéhez.⁶⁷ Írásai nem adnak átfogó leírást az intelligibilis valóságról és a fizikai világ intelligibilis princípiumairól, de fontos részkérdéseket taglalnak, és a maguk helyére illetve az igazságot fejezik ki.⁶⁸ Platónat mindenekelőtt az tünteti ki, hogy írásai a valóság teljes szerkezeti rajzát tartalmazzák, és – bár olykor enigmatikus megfogalmazásban – lefedtetik az egyes metafizikai fokokra és az ember rendeltetésére vonatkozó alapigazságokat. Platón tekintélyéhez képest Arisztotelészé alárendelt. Ez egyrészt azt jelenti, hogy Arisztotelész állításaiából csak azt fogadhatjuk el, ami összhangban van Platónnal – ha a kettő ütközik, akkor Arisztotelész húzza a rövidebbet. Másrészt pedig Arisztotelész kifinomult fogalmi rendszere, egyes területeken (például az isteni Értelemre vagy a fizikai mozgásra vonatkozólag) alaposan kidolgozott tanai a Platón-értelmezés szolgálatába állíthatók.⁶⁹

Az antikvitás episztemikus kultúrája messze nem egységes. A tekintélyi diskurzus elterjedt az antik filozófiában, de nem ez az egyetlen lehetőség. Epikurosz „medúzának, analfabétának, csalónak és kurvának” titulálta saját tanárát, Nau-

⁶⁶ Lásd fent az 1. szakaszt. A metodológiai és doktrinális tekintély megkülönböztetéséhez l. Bryan – Wardy – Warren 2018. 9. (Introduction).

⁶⁷ L. fent az 5. szakasz végét. A filozófusok hármastipizálásában Plótinosz minden bizonynyal a harmadik, az intelligibilis világ szemléletének képessége által kitüntetett csoportba sorolja nem csak a platonikusokat, hanem Arisztotelészt és követőit is (V.9.1).

⁶⁸ Porphüriosz Arisztotelészt logikai kérdésekben és a fizikai világ tekintetében tekintélyként kezelte, de a természeti világ intelligibilis princípiumainak vonatkozásában elsősorban Platónra támaszkodott. A kettő Chiaradonna 2021 interpretációja szerint komplementer viszonyban van. Ha a fenti rekonstrukció Plótinosz Arisztotelész-értelmezéséről helytálló, akkor Porphüriosz e tekintetben is építhetett mesterére.

⁶⁹ A 2. századi platonikus, Attikosz művet írt *Azok ellen, akik arra vállalkoznak, hogy Platón tanait Arisztotelészén keresztül értelmezzék*. Plótinosz épp ezen a módon használja Arisztotelész tanait.

sziphanészt, és a régi tekintélyeket sem kímélte: Prótagoraszt például „hordárnak, Démokritosz titkárának és falusi tanítónak”, Hérakleitoszt „Kavar-zavarnak”, Démokritoszt „Lérokritosznak”, vagyis a fecsegés bajnokának nevezte.⁷⁰ A platonikusokra különösen jellemző, hogy Platón szövegeit erős autoritásnak tekintették.⁷¹ De ezen belül is lehetnek komoly különbségek. Például Numéniosz narratívájában a hagyományozás, a tradíciótörés és a folytonosság helyreállítása van a középpontban, amit a „püthagoreus” teológiai hierarchia mint tanbeli kritérium és Platón szövegei tesznek lehetővé; Plótinosznál a hagyománynál nagyobb súlyt kap az intelligibilis valóság megtapasztalása. Numéniosz konstrukciójából Arisztotelész ugyanúgy kimarad, mint Attikoszéból, akinél a nagy platóni szintézissel Arisztotelész a filozófia minden területén szembehelyezkedett (fr. 1–9 des Places). A másik pólust Szimplikiosz jelenti, aki szerint az, aki szembehelyezkedik Platón tanaival, szembehelyezkedik Arisztotelészével is, és egyszersmind az isteni igazsággal (*In Coel.* 377, 29–34). A két végpont közötti skálán tudjuk Plótinosz Arisztotelész-képét elhelyezni, közelebb az erős autoritás-tulajdonítás pólusához.

Az efféle játékszabályok, kulturális keretek nem döntenek el egy filozófus írásainak filozófiai minőségét. Ismeretük nélkül azonban nehezen ítélnéjük meg helyesen elsőrendű filozófiai problémákhoz való hozzájárulásukat.

IRODALOM

Szövegkiadás és forrásszövegek fordításban:

Plotini *Opera*. I–III. Oxford Classical Texts. Ed. P. Henry – H. R. Schwyzer.

Oxford University Press, 1964–1982 [Editio minor. Rövidítve: HS²]

Plótinosz 1986. *Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Szerk., ford. Horváth Judit – Perczel István. Budapest, Európa.

⁷⁰ Epikurosz magát viszont megkérdőjelezhetetlen tekintélyként kezelték követői, l. Diogenész Laertiosz 10.9; Numéniosz, fr. 24. – Az antik filozófiában azonosíthatunk egy tekintélyellenes vonulatot: Hérakleitoszt, Szókratészt, Platón mindenképp érdemes említeni ennek kapcsán. E tekintélyellenes vonulat mellett köteleződik el – némiképp egyoldalúan – Wardy 2018.

⁷¹ Láthatjuk ebben a sors iróniáját. Platón dialógusainak Szókratész-figurája ripityára zúzza a szofisták, a költői hagyomány képviselői, a politikusok tekintélyét, és csak a racionális érvelésre hajlandó hagyatkozni. A korai filozófusokat, akik különféle módokon tekintélyi pozícióba helyezték önmagukat, Platón meglehetősen gunyorosan ábrázolja. Őt magát a filozófiai dialógus műformája mentesíti az alól, hogy autoritatív kijelentések formájában terjesszen elő filozófiai igazságokat. Platón viszonya az autoritáshoz azonban igen összetett. Szókratész maga is valamiféle tekintélyi figuraként jelenik meg a dialógusokban. Továbbá, Platónnál jelen van az a gondolat, hogy a régiség tekintélyt kölcsönöz a tanításoknak. „Szókratész” a *Philébooszban* a püthagoreus princípiumelméletére – melyre a dialektika módszerének új megfogalmazását alapozza – a következő módon hivatkozik: „Elődeink, akik kiválóbbak voltak nálunk, és közelebb laktak az istenekhez, tanítás formájában hagyták ránk: minden, amit létezőnek mondunk, egyből és sokból áll össze, másfelől határ és határtalanság kapcsolódik bennük egymáshoz.” (*Phil.* 16c7–10, ford. Horváth Judit.) Az efféle megfogalmazások mintául szolgálhattak a platonikusok tekintélytulajdonító diskurzusához, mely a Kr. e. 1. századtól bontakozik ki.

- Plótinosz 2010. *Az örökkévalóság és az idő*. Ford. Bene László. *Ókor*. 9/2. 52–68.
- Plótinosz 2019. *A dialektikáról*. Ford. Guba Ágoston. *Elpis*. 12. 15–22.
- Porphüriosz 1986. *Plótinosz életéről és műveinek fejlesztéséről*. Ford. Horváth Judit – Perczel István. In Plótinosz 1986. 351–386.
- Boys-Stones, George 2018a. *Platonist Philosophy 80 BC to 250 AD. An Introduction and Collection of Sources in Translation*. Cambridge, Cambridge University Press. [Rövidítve: BS]
- Long, Anthony A. – Sedley, David N. 2014 (1987). *A hellenisztikus filozófusok*. A magyar kiadást szerkesztette Bene László. Ford. Bárány István, Bene László, Böröczki Tamás, Brunner Ákos, Simon Attila, Szekeres Csilla. Budapest, Akadémiai Kiadó. [Rövidítve: LS]
- Kendeffy Gábor 1998. *Antik szkepticizmus. Cicero- és Sextus Empiricus-szövegek*. Budapest, Atlantisz.
- Somos Róbert 2005. *A középső platonizmus*. Budapest, Osiris.

Szakirodalom:

- Armstrong, Arthur Hilary 1960. The Background of the Doctrine „That the Intelligibles Are Not Outside the Intellect”. In *Les sources de Plotin* (Entretiens sur l’antiquité classique 5). Vandoeuvres-Genève. 391–425.
- Baltzly, Dirk 2014. Plato’s Authority and the Formation of Textual Communities. *Classical Quarterly* 64/2. 793–807. <https://doi.org/10.1017/S0009838814000500>
- Boys-Stones, George 2018b. Numenius on Intellect, Soul, and the Authority of Plato. In Bryan – Wardy – Warren 2018. 184–201.
- Boys-Stones, George 2021. Plutarch’s *E at Delphi*. The Hypothesis of Platonic Authority. In Erler – Heßler – Petrucci 2021. 149–162.
- Bryan, Jenny – Wardy, Robert – Warren, James szerk. 2018. *Authors and Authorities in Ancient Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Chiaradonna, Riccardo 2003. Il tempo misura del movimento? Plotino e Aristotele (Enn. III 7 [45]). In M. Bonazzi – F. Trabattoni (szerk.) *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*. Milano, Cisalpino. 221–250.
- Chiaradonna, Riccardo 2008. *Energeia et kinêsis* chez Plotin et Aristotele (Enn. VI, 1, [42], 16. 4–19). In Michel Crubellier – Annick Jaulin (szerk.) *Dunamis: autour de la puissance chez Aristotele*. Louvain-La-Neuve, Peeters. 471–491.
- Chiaradonna, Riccardo 2021. Aristotle’s Physics as an Authoritative Work in Early Neoplatonism: Plotinus and Porphyry. In Erler – Heßler – Petrucci 2021. 163–177.
- Chiaradonna, Riccardo 2022. Eternity and Time. In Lloyd P. Gerson – James Wilberding (szerk.) *The New Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, Cambridge University Press. 267–288.
- de Haas, Frans 2001. Did Plotinus and Porphyry Disagree on Aristotle’s *Categories*? *Phronesis* 46/4. 492–526. DOI: 10.1163/156852801753736517
- Düring, Ingemar 1957. *Aristotle in the Ancient Bibliographical Tradition*. Göteborg, Institute of Classical Studies.
- Emilsson, Eyjólfur Kjalar 2007. *Plotinus on Intellect*. Oxford, Oxford University Press.
- Erler, Michael – Heßler, Ian Erik – Petrucci, Frederico M. szerk. 2021. *Authority and Authoritative Texts in the Platonic Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Guba Ágoston 2015. Common Preconceptions and their Application in Epictetus. In Hörcher Ferenc – Mester Béla – Turgonyi Zoltán (szerk.) *Is a Universal Morality Possible?* Budapest, L’Harmattan Kiadó/Research Centre for the Humanities, Institute of Philosophy. 71–82.
- Guba Ágoston 2019. Plótinosz a módszerről: Plótinosz: *A dialektikáról*. *Elpis*. 12. 7–13 <https://doi.org/10.54310/Elpis.2019.2.1>

- Horn, Christoph 1995: *Plotin über Sein, Zahl, und Einheit. Eine Studie zu den systematischen Grundlagen der Enneaden*. Stuttgart/Leipzig, Teubner.
- Kendeffy Gábor 1999. *Az egyházatyák és a szkepticizmus*. Budapest, Áron Kiadó.
- Magrin, Sara 2010. Sensation and Scepticism in Plotinus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 39. 249–297.
- Manchester, Peter 1978. Time and Soul in Plotinus. *Dionysius*. 2. 101–136.
- Menn, Stephen 2001: Plotinus on the Identity of Knowledge with Its Object. *Apeiron*. 34/3. 233–46. DOI: 10.1515/apeiron.2001.34.3.233
- Michalewski, Alexandra 2021. Constructing Authority in the Theology of Numenius. In Erler – Heßler – Petrucci 2021, 130–148.
- Michalewski Alexandra 2022. La puissance inquiète. Note à propos d'un parallèle inaperçu entre *Enn.* VI.3 (44).23 et *Enn.* III.7 (45).11. *Études platoniciennes*. 17. <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.2204>
- Moraux, Paul 1973. *Der Aristotelismus bei den Griechen. Bd. I. Der Renaissance des Aristotelismus im I. Jh. v. Chr.* Berlin, de Gruyter. DOI: 10.1515/9783110827743
- Natali, Carlo 1999. La critica di Plotino ai concetti di attualità e movimento in Aristotele. In Stefano Maso – Carlo Natali (szerk.) *Antiaristotelismo*. Amsterdam, Hakkert. 211–229.
- Németh Attila 2020. Az epikureus univerzálékról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 64. 11–32.
- Opsomer, Jan – Ulacco, Angela 2016. Epistemic Authority in Textual Traditions: A Model and Some Examples from Ancient Philosophy. In Shari Boodts – Johan Leemans – Brigitte Meijns (szerk.) *Shaping Authority. How Did a Person Become an Authority in Antiquity, the Middle Ages and the Renaissance?* Turnhout, Brepols. 21–46.
- Petrucci, Frederico 2021. Authority beyond Doctrines in the First Century BC: Antiochus' Model for Plato's Authority. In Erler – Heßler – Petrucci 2021, 89–114.
- Remes, Pauliina 2016. Plotinus on the Starting Points of Reasoning. *Chōra*. 14. 29–57. Doi: 10.5840/chora2016144
- Sedley, David 1989. Philosophical Allegiance in the Greco-Roman World. In Miriam Griffin – Jonathan Barnes (szerk.) *Philosophia Togata I*. Oxford, Oxford University Press. 97–119.
- Sedley, David 1997. Plato's *Auctoritas* and the Rebirth of the Commentary Tradition. In Miriam Griffin – Jonathan Barnes (szerk.) *Philosophia Togata II*. Oxford, Oxford University Press. 110–129.
- Strange, Steven Keith 1981. *Plotinus' Treatise „On the Genera of Being”: an Historical and Philosophical Study*. The University of Texas at Austin.
- Strange, Steven K. 1994. Plotinus on the Nature of Eternity and Time. In Laurence Schrenk (szerk.) *Aristotle in Late Antiquity*. Washington, D. C., Catholic University of America Press. 22–53.
- Szlezák, Thomas Alexander 1979. *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*. Basel/Stuttgart, Schwabe.
- Smith, Andrew 1996. Eternity and Time. In Lloyd P. Gerson (szerk.) *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, Cambridge University Press. 196–216.
- Taormina, Daniella Patrizia 1999. *Jamblique critique de Plotin et de Porphyre*. Paris, Vrin.
- Tsouni, Georgia 2018. The Emergence of Platonic and Aristotelian Authority in the First Century BCE. In Bryan – Wardy – Warren 2018. 263–277.
- Veres Máté 2020. Sztoicizmus vagy józan ész? A közös fogalmak Khrüszipposz filozófiájában. *Magyar Filozófiai Szemle* 64. 33–48.
- Wagner, Michael 1996. Real Time in Aristotle, Plotinus, and Augustine. *Journal of Neoplatonic Studies*. 4. 67–116.
- Wardy, Robert 2018. Antique Authority? In Bryan – Wardy – Warren 2018, 313–329.

A mesék autoritása: vallási fikcionalizmus a 13. században

I. ARISZTOTELÉSZ: AZ IGAZSÁGRA TÖREKSZÜNK, MIKÖZBEN HAZUDOZUNK

A *Metafizika* második könyvében Arisztotelész a következő problémát veti föl: noha senki sem képes megfelelő módon megragadni az igazságot, senki sem véti azt el teljesen. Megjegyzi, hogy a nehézség talán nem is a dolgokból származik, hanem belőlünk magunkból.¹ Annak, hogy nem vagyunk képesek megfelelő módon megragadni az igazságot, Arisztotelész szerint részben a szokás hatalma az oka. A törvények („nomoi”) jól mutatják, hogy a megszokásnak mekkora ereje van. Ezekben ugyanis a megszokás miatt a meseszerű és gyermekes elemek nagyobb erővel hatnak ránk, mint maga az ismeret.² A görög szóhasználatnak megfelelően a „törvény” – egyebek mellett – a vallási hitekre, gyakorlatokra és szokásokra vonatkozik.³

Arisztotelész a *Metafizika* XII, 8-ban példát is mutat a törvények mesés és gyermekes elemeire, amikor – az égitestekkel kapcsolatban – arról ír, hogy az elődeink azt a hagyományt öröközték tovább mítikus formában, mely szerint az égitestek istenek és az isteni az egész természetet magában foglalja. A hagyomány további részét, folytatja Arisztotelész, a későbbiek során adták hozzá ehhez mesés történetként, mégpedig a tömegek meggyőzését szem előtt tartva, a törvények és a közjő előmozdítása érdekében.⁴

¹ Arisztotelész: *Metafizika* II(α). 1. 993a30–b11.

² Arisztotelész: *Metafizika* II(α). 3. 995a3–6. A középkori görög-latin fordításokhoz lásd Aristoteles 1976. 39 and Aristoteles 1995. 47: „Quantam uero uim habeat quod consuetum est leges ostendunt, in quibus fabularia et puerilia magis quidem ualent cognitione de eis propter consuetudinem”. Az Arab-Latin fordításhoz lásd: Averroes 1562a. 34vG–H: „Quantam uero vim consuetudo habeat, leges declarant, in quibus fabulosa, ac puerilia plus possunt propter consuetudinem, quam si cognosceremus ea.”

³ A kifejezés használatához Arisztotelészt megelőzően lásd Ostwald 1969. 20–54. A továbbiakban a „törvény” és „vallás” szavakat elsősorban a vallási állítások és narratívák vonatkozásában fogom használni, habár természetesen a vallási gyakorlatok is a „törvények” részét képezik.

⁴ Arisztotelész: *Metafizika* XII. 8. 1074a38–b5. Lásd továbbá Aristoteles 1976. 219: „Reliqua uero fabulose iam adducta sunt ad persuasionem multorum et ad usum ad leges et confrens” (translatio media) és Aristoteles 1995. 264: „Reliqua uero fabulose iam adducta sunt ad persuasionem multorum et ad oportunitatem ad leges et confrens” (recensio Guillelmi).

Ezek a szövegek együttesen zavarbaejtőek. Arisztotelész ugyanis – egyfelől – azt állítja, hogy azok a vallási narratívák, amelyeket a szokás hatalma kényszerít ránk, jelentős akadályt képeznek az igazság megismerésében. Azoknak ennél fogva, akik – ahogyan ő maga fogalmaz – „a bizonyítás nyelvét” használják, nem szabad a törvények efféle elemeit komolyan venni. Ezt hangsúlyozza akkor, amikor a *Metafizika* III, 4-ben – Hésziodosz és „a mitológusok” narratíváinak ellentmondásosságát tárgyalva az istenek lakomája kapcsán – szarkasztikusan megjegyzi: nincs értelme komoly vizsgálódásokat pazarolni a mitológusok szellemeskedéseire.⁵

Másfelől ugyanazok a törvények, amelyek az igazság kutatását komolyan akadályozzák, és amelyeket – ahogyan az imént láthattuk – filozófusként nem szabad komolyan vennünk, szükséges és hasznos eszközök akkor, ha a törvényeket és a közjó előmozdítását tartjuk szem előtt.

Az a gondolat, hogy a mesés és gyermeteg elemeket tartalmazó vallási narratívák hasznosak, sőt, szükségesek a társadalom megfelelő működése szempontjából, Arisztotelész több művében is megtalálható. A vallási ügyeket a *Politiká*-ban a feltétlenül ellátandó hivatalok közé sorolja.⁶ „A törvényhozók szoktatással igyekeznek a polgárokat jó erkölcsökre nevelni, s minden törvényhozónak erre irányul az akarata”, írja továbbá a *Nikomakhoszi etiká*-ban.⁷ A törvényhozó kétféleképpen éri el a célját. Egyrészt motiválja az embereket azért, hogy erényessé váljanak, másrészt viszont megbünteti azokat, akik engedetlenségnek. Miután azonban az érvek önmagukban nem elegendők ahhoz, hogy az embereket jóvá tegyék, hiszen „az emberek legnagyobb része inkább a kényszernek, semmint a szép szónak, s inkább a büntetésnek, semmint az erkölcsi kötelességnek engedelmeskedik”, szükség van az egész életet lefedő törvényekre.⁸

Arisztotelész nem tűnik különösképpen gondterheltnek attól, hogy a vallási narratívák segítségével kialakított szokások jelentős akadályt jelentenek az igazság kutatása során, ugyanakkor azonban hatékonyan előmozdíthatják a koope-

Averroes 1562a. 333vL–M: „Alia autem sunt similia fabulis propter usum legum, et illud quod est bonum hominibus.”

⁵ Arisztotelész: *Metafizika* III. 4. 1000a9–22. „Hésziodosz követői és mindazok, akik mitológiával foglalkoztak, azzal törődtek csupán, ami az ő számukra volt hiteles, ám a mi kérdéseinket elhanyagolták. (A princípiumokat ugyanis isteneknek és istenektől születetteknek tették meg és azt állították, azok lettek halandók, akik a nektárt és az ambrosziát nem ízlelték meg; nyilvánvaló, hogy kifejezéseik az ő számukra értelemmel bírnak. A mi értelmünket azonban meghaladja, amit ezeknek az okoknak az alkalmazásáról mondanak. Ha ugyanis az istenek a gyönyörűség kedvéért ízlelték ezeket, akkor a nektár és az ambroszia nem oka halhatatlanságunknak; ha pedig oka, akkor táplálékra szoruló létükre hogyan lehetnek halhatatlanok.) De a mítikus okoskodásokat nem érdemes komolyan vizsgálni. Ám azokat, akik érveket alkalmaznak beszédükben, ki kell faggatnunk: ha egyszer a dolgok ugyanazon princípiumokból származnak, miért van, hogy némelyek örök természetűek, mások meg pusztulnak?” Bene László fordítása.

⁶ Arisztotelész: *Politika* VI. 8. 1322b18–31. Arisztotelész 1969. 273.

⁷ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* II. 1. 1103b3–5. Arisztotelész 1987. 34.

⁸ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* X. 9. 1079b4–1180a5. Arisztotelész 1987. 300–302.

rációt. Vajon feltételezhetjük, hogy úgy gondolja: az igazság megfelelő módon történő megragadásának elvesztéséért kárpótol bennünket az, hogy az említett szokások hozzájárulnak a közjó előmozdításához?

Azt gondolom, hogy ez lehetséges. Még ha így is áll azonban a dolog, akkor is fontos figyelembe venni, hogy Arisztotelész szerint több olyan tényező is létezik, ami csökkenti azt az árat, amit a közjó előmozdításáért szükséges fizetnünk.

Először is úgy tűnik, hogy a szokás hatalma nem képes teljesen eltörölni azt a természetes képességünket, hogy megismerjük az igazságot, „mert hiszen ami természettől van, az sohasem lehet mássá szokás által.”⁹ Arisztotelész szerint továbbá nem szükséges teljességgel feláldoznunk az igazságot a tömegek meggyőzése, valamint a törvények és a közjó előmozdítása érdekében. Habár egyenként az emberek csak csekély mértékben, vagy egyáltalán nem járulnak hozzá az igazsághoz, ha azonban mindent egybeveszünk, akkor mégis jelentős mennyiséget kapunk.¹⁰ Harmadszor pedig: még a mesés és gyermekreg narratívák is tartalmazhatnak olykor igaz elemet, ahogyan erre maga Arisztotelész is fölhívja a figyelmet az égitestekkel kapcsolatos – korábban említett – fejtegetésében. Ha a későbbi adalékokat elveszjük, és „önmagában tekintjük” azt a kijelentést, hogy „az égitestek istenek”, akkor azt gondolhatjuk, hogy ez isteni megnyilatkozás, írja.¹¹

Akárhogyan is, bármilyen mértékben tegyük is magunkévá azokat a „mesés és gyermekreg elemeket”, amelyek a törvények részét képezik, úgy tűnik, Arisztotelész szerint ez a megszokás soha sem lehet olyan erős, hogy teljességgel elnyomja a bennünk természetesen jelen lévő tudásvágyat.

Mindazonáltal úgy tűnik, hogy Arisztotelész fejtegetései sajátos mérlegelési problémát rejtenek. A probléma az alábbi két, egymásnak ellentmondó álló elvárás együttes jelenlétéből ered:

- (1) a mesés és gyermekreg, következőképpen hamis narratívák felhasználásával kapcsolatos igény a kooperáció előmozdítása érdekében, valamint
- (2) a mesés és gyermekreg, következőképpen hamis narratívák eliminálásával kapcsolatos igény az igazság megismerése érdekében.

A probléma mindenkit érint, hiszen a tudás megszerzése és a magasszintű kooperáció mindenkinek érdekében áll. A törvényhozót és a filozófust azonban kiváltképpen. A törvényhozó feladata ugyanis a kooperáció biztosítása, a filozófusnak pedig azt kell megkísérelnie biztosítani, hogy a tudás megszerzésére irányuló természetes képességünk nem esik áldozatul a magas szintű kooperációval kapcsolatos elvárásnak.¹²

⁹ Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* II. 1. 1103a19–20. Arisztotelész 1987. 33.

¹⁰ Arisztotelész: *Metafizika* II(α). 1. 993b2–4.

¹¹ Arisztotelész: *Metafizika* XII, 8. 1074b8–10.

¹² Arisztotelész vallással kapcsolatos nézeteinek részletes elemzéséhez lásd Segev 2017. Azzal az izgalmas kérdéssel kapcsolatban, hogy vajon Arisztotelész szerint rendelkeznek-e

II. OLYAN FIKCIÓ, AMIT BÖLCS EMBEREK TALÁLTAK FÖL A KOOPERÁCIÓ ELŐMOZDÍTÁSA ÉRDEKÉBEN

Az a gondolat, hogy a kooperáció előmozdítása érdekében az istenekkel kapcsolatban mesés és gyermeteg történeteket találtak föl és vezettek be az ősi társadalmakban, a középkorban is jelen volt.¹³ A 13. század második felében a legfontosabb források ebben a tekintetben Arisztotelész *Metafizikája*, a *Nikomakhoszi etika*, valamint Livius, Cicero, Szent Ágoston és Johannes Saresberiensis egyes szövegei.¹⁴ A közös elemek ezekben a következők: az örökkévaló istenek eszméje (1) olyan fikció, amelyet bölcs emberek találtak föl abból a célból, hogy (2) a kooperációt előmozdítsák az adott közösségben, mégpedig (3) vagy olyan módon, hogy motiválják a társadalom tagjait gyermekkoruktól fogva a megszo- kás erejének felhasználásával, vagy pedig félelmet gerjesztenek bennük a min- dentudó és a szabályok áthágását megtorló istenség reprezentációjával.

III. AVERROES

Arisztotelész mellett Averroes volt az, aki az említett mérlegelési problémával kapcsolatos 13. századi diszkussziókra a legnagyobb hatással volt. Két alapvető megfontolását szeretném kiemelni a probléma kapcsán.¹⁵

(1) Averroes azt állítja a *Metafizika*-kommentárjában, hogy a szokás hatalmát egyértelműen mutatja az, hogy vannak a teológusok között olyanok („Loquentes” – Mutakallimun), akik készek még az első alapelveket is tagadni azért, mert az ezeknek ellentmondó állítások elterjedtek és széles körben elfogadottak. Tagadják például azt az alapelvet, hogy a semmiből semmi sem jön létre.¹⁶

valamiféle intrinzikus funkcionális szereppel a tradicionális vallás mesés és gyermeteg törté- netei a filozófiában, lásd Segev 2017. 49–85.

¹³ A jelen tanulmány kontextusában a vallási fikcionalizmus kizárólag azokra a vallás-spe- cifikus állításokra és narratívákra vonatkozik, amelyek *prima facie* mesés és gyermeteg eleme- ket tartalmaznak. A középkori filozófusok között – a jelen tudásunk szerint – nem voltak mai értelemben vett ateisták. Az említett állításokat és narratívákat megkülönböztették azoktól a teológiai állításoktól, amelyek „a természetes ész fényében” beláthatóak és bizonyíthatóak. Ilyenek pl. a következők: „Isten létezik”, „Isten egyetlen”, „Isten változhatatlan”, „Isten örökkévaló”, „Isten testetlen”, „Isten teljességgel egyszerű” stb. Lásd pl. Aquinói Tamás *Summa contra gentiles* c. művét, I, 3. és III. 39.

¹⁴ Livius: *Ab urbe condita* I. 19. 4-5. Lásd Livius 1982. 37. Cicero: *De natura deorum* I, xlii 118. Lásd Cicero 1967. 112–113; Augustinus: *De civitate Dei* III, 4 and IV, 31. Lásd Augustinus 1993, 101. and 185–187; John of Salisbury: *Policraticus*, Lib V, Cap. III. Lásd John of Salisbury 1909. Vol. I: 285–286. Jelentős görög források, mint pl. az ún. *Sisyphus fragmentum* (DK 88B.25) és Polybios műve nem volt hozzáférhető a 13. században latinul.

¹⁵ A továbbiak elsősorban – bár nem kizárólag – a latin Averroes szövegeken alapulnak.

¹⁶ „Et isti cum concedant prima intellecta, non concedunt ea nisi in quantum sunt famosa, ita quod si acciderit ut contraria eorum sunt famosa, negabunt ea, sicut accidit loquentibus qui negant impossibile esse aliquid de nihilo (...).” Lásd Averroes 2022; Averroes 1562a. 35rC.

Averroes megjegyzése releváns szempontból különbözik attól, amit Arisztotelész mond a *Metafizika* második könyvében. Arisztotelész ugyanis azt állítja ott, hogy a megszokás azért akadályozza az igazság megismerését, mert az, amihez hozzászoktunk, könnyebben érthető a számunkra, mint az, ami idegen és azt, ami könnyebben érthető a számunkra, abban az esetben is hajlamosak vagyunk elfogadni, ha nem igaz.¹⁷ Azt a jelenséget, amit Arisztotelész leír, kiválasztási torzításnak nevezhetjük: arra törekszünk, hogy a beállítottságunkkal és a rendelkezésünkre álló ismeretekkel konzisztens információra tegyünk szert, az ettől eltérőt pedig kerüljük. Mindez csökkenti a hajlandóságunkat a már meglévő nézeteink felülvizsgálatára. Arisztotelész példái egyértelműen alátámasztják ezt az értelmezést. Vannak olyanok, írja, akik kizárólag abban az esetben figyelnek oda valaki másra, ha az matematikusként beszél, mások csak abban az esetben, ha példákkal él, megint mások pedig azt várják a beszélőtől, hogy költészettel támassza alá a mondandóját.¹⁸

Averroes viszont azt mondja, hogy egyesek pusztán azért tagadnak magától értetődő alapelveket, mert sokan elfogadnak olyan állításokat, amelyek ellentmondanak ezeknek. Ebben az esetben nem arról van szó, hogy nem ismerjük meg az igazságot, mert elnyomjuk a rendelkezésünkre álló ismeretekkel inkonzisztens információt, hanem arról, hogy – akár tudatosítjuk ezt, akár nem – a meggyőződésünkkel válik annak a tagadása, ami magától értetődik. Ez nem egyszerűen kognitív torzítás, hanem elkötelezettség a népszerű abszurd iránt. Az Averroes által a muszlim teológusoknak tulajdonított eljárás jelentősen megemeli azt az árat, amit a kooperációért fizetünk, és ezzel együtt megnöveli a valószínűségét a mérlegelési probléma radikális megoldásának.

(2) Averroes hangsúlyozza, hogy az ember morális tökéletessége kizárólag a közösségben érhető el. Miután „a közösség a jó megvalósítását célozza”, a törvények elsődlegesen a kooperációt és minden egyes ember boldogságát hivatottak biztosítani. „Szükségszerű ennél fogva, hogy az emberek jók legyenek, ám nem szükségszerű, hogy ismerjék az igazságot.”¹⁹ A törvények természetének és a habituáció folyamatának köszönhetően, ami „számos szükségszerű alapelvet rom-

Lásd továbbá az ún. „Prologus in tertium Physicorum” szövegét: „Consuetudo sicut dicit Aristoteles in primo Metaphysicae est maxima causa impediens a pluribus rebus manifestis per se, quemadmodum enim quando homo fuerit assuetus ad aliquas actiones, licet noceant illi, erunt faciles illi, et credit quod sint utiles. Similiter cum fuerit assuetus credere sermones falsos a pueritia, erit illa consuetudo causa ad negandum illam veritatem manifestam, sicut quidam tantum assueti fuerunt comedere venenum in tantum quod erat eis cibus, et sicut accidit modernis dicentibus quod generatio fuit ex non ente, et causa istius aestimationis fuit consuetudo.” Schmieja 1986. 177. Lásd továbbá Averroes 1562b. 36vG.

¹⁷ Arisztotelész: *Metafizika* II(α). 3. 994b32 – 995a14.

¹⁸ Arisztotelész: *Metafizika* II(α). 3. 995a6-8.

¹⁹ „Intendit in hoc capitulo declarare ea quae impediunt veritatem scire. Et fortissimum est eorum consuetudo in pueritia in rebus legum, et maxime in hac scientia, quia plures opiniones huius scientiae sunt radices legum et ponuntur in legibus non ad sciendum, sed ad inquirendum bonitatem. Et causa in hoc est quia complementum hominum non completur

ba dönt”, a „köznép hite” erősebb, mint „a filozófusok hite”. Minthogy azonban a köznép – szemben a filozófusokkal – nem szokott hozzá az érvekkel megalapozott nézetek sokszínűségéhez, egy esetleges nyílt vita során a köznép hite komolyan megrendülne.²⁰ A filozófusok megfelelő allegorikus interpretációját nyújtják a mesés narratíváknak bizonyító argumentumok fölhasználásával, ám ezek lerombolják a köznép hitét. Miután azonban ez utóbbi nélkül nem lehetséges elérni a közös jót, Averroes úgy gondolja, hogy jelentősen korlátozni kell a köznép és a filozófusok kommunikációját a vallási narratívák vonatkozásában.

Ez a mérlegelési probléma kétségtelenül radikális megoldása. Az egyik oldalon a magas szintű kooperáció fönntartását célozza azzal, hogy megőrzi a köznép hitét, a másik oldalon viszont arra törekszik, hogy biztosítsa az igazság kutatásának szükséges feltételeit a filozófusok számára. Mindennek ugyanakkor komoly ára van, mivel az emberek jelentős része így nem juthat el az igazsághoz: ami pedig jelentős mértékben megnehezíti a tudás fölhalmozását.²¹

IV. ALBERTUS MAGNUS

Albertus Magnus a *Metafizika*-kommentárjában tömör szintézisét adja a szokás kialakulása, az első alapelvek tagadása és a vallási fikcionalizmus problémáinak.²² Albert az igazság kutatásának kétféle akadályát különbözteti meg. Az első abból származik, amit „a természet modifikációjának” nevez, a második pedig a képzelőerőhöz és az érzékekhez kapcsolódik.²³ A természet modifikációja Albert szerint nem más, mint a megszokás, ahogyan „átalakul a természetünké”. A megszokás olyan, írja, hogy természetes módon az egyetértésre ösztökél bennünket, még akkor is, ha az egyetértésünk ellentétes a természettel és a természetes ésszel. Hasonló ez ahhoz, fűzi hozzá Albert, mint amikor valakit krónikus, habituális láz gyötör, ám nem veszi észre, hogy abnormális a testhőmérséklete,

nisi per congregationem, et congregatio est propter bonitatem; ergo esse boni est necessarium, et non est necessarium eos scire veritatem.” Averroes 2022; Lásd also Averroes 1562a, 34vI-K.

²⁰ „Et ex hoc modo, scilicet per consuetudinem aestimatur quod apologi positi civitati sibimet corrumpunt multa principia necessaria, et hoc est per assuetudinem, et ideo fides vulgi est fortior quam fides philosophorum, quoniam vulgus non assuevit audire aliud, philosophi autem audiunt multa, et ideo quando disputatio et consideratio communis est omnibus, corrumpitur fides vulgi (...).” Lásd Schmeija 1986. 177–178.

²¹ Lásd ismét Arisztotelész: *Metafizika* II(α). 1. 993b2–4.

²² Lib. 2, Cap. 11: *Qualiter consuetudinis habitus impedimentum est theoriae veritatis*. Lásd Albertus Magnus 1960. 102–103.

²³ Ez utóbbihoz: „Est autem aliud impedimentum theoriae veritatis ex ipso modo nativitatis, quoniam licet homo, secundum quod homo, solus intellectus sit, tamen intellectus in homine secundum esse trahitur ab imaginatione et sensu et aliis corporeis virtutibus non sientibus eum pure contemplari theoriam veritatis.” Lásd továbbá Albert kommentárjának következő fejezetét: *De impedimento naturali ad veritatis theoriam*. Albertus Magnus 1960. 103.

még ha folyamatosan az is a helyzet, hogy magasabb, mint a közönséges lázas betegeké.²⁴

Hasonlóképpen, a büntetéssel és jutalommal kapcsolatos mesés és gyermek narratívák – szemben az erények jutalmának és a bűnök megbüntetésének igaz ismeretével – azoknak a köreiből terjednek el, akik az efféle narratívákon nőnek fel. A megszokás, mondja Albert, még olyan dolgokat is hihetővé tesz, amelyeket egyébként teljességgel hihetetlennek ítélnénk.²⁵ A vallási narratívák tekintetében a megszokás egyik következménye az, hogy a szokás hatalma által uralt emberek olyan alapelveket fogadnak el igaznak, amelyek ellentmondásban állnak a létezés és az igazság első alapelveivel.²⁶ Albert példája Averroes *Metafizika*-kommentárjából származik: „a semmiből a természet szerint semmi sem jöhet létre”. Ez mindazok számára alapelv Albert szerint, akik „megfelelőképpen követik a filozófiát”. Néhányan azonban azok közül, akik arra vágnak, hogy a filozófusok módján beszéljenek, fűzi hozzá szarkasztikusan, olyasmiket állítanak, mint hogy a semmiből létrejöhet valami a lényegénél fogva, amiképpen a nagyság létrejön a nagyság nem-létéből és ehhez hasonló. Az efféle mesebeszéd, jegyzi meg, megfelelőképpen példázza a megszokásnak, mint a természet módozatának az erejét.²⁷

Albert kétségkívül azt gondolja, hogy a mesés narratívák miszreprezentálják a valóságot. Mi lehet mégis az oka annak, hogy az efféle történetek fennmaradnak?

Mivel az ember természeténél fogva társas lény, az emberi természet azonban nem tökéletesedhet a közösség („congregatio”) nélkül, a közösség pedig állam nélkül („res publica”), az állam fennmaradása érdekében törvényekre volt szükség. A törvényekkel kapcsolatban Albert megjegyzi: azért, hogy elültessék a büntetéstől való félelem érzését az emberekben és jutalommal kecsgeztessék őket, sok mindent kitaláltak az istenekkel kapcsolatban, habár az efféle fikciók ellentétesek az ésszel és az igazsággal.²⁸

²⁴ „(...) consuetudo in naturam transponitur, et consuetudinalis habitus in modum naturae movet ad consentiendum, etiamsi sit contra naturam et contra rationem. Unde hecticus suum calorem praeternaturalem esse non sentit, quamvis maior sit quam calor febricitantis.” Albertus Magnus 1960. 102. A *febris ethica*-hoz lásd Demaitre 2013. 40.

²⁵ „Et hoc non est nisi propter consuetudinem, quae facit credibilia, quae alias omnino incredibilia iudicarentur.” Albertus Magnus 1960. 102.

²⁶ „(...) de diis et exitu rerum in esse multi multa confinxerunt.” „(...) illi propter vim consuetudinis contraria horum” (ti. primorum principiorum) „pro principiis esse et veritatis supponant.” Albertus Magnus 1960. 103.

²⁷ „Ostendimus enim (...), in quo et omnes convenerunt sapientes, ex nihilo secundum naturam nihil posse fieri, sed omnem formam ex propria educi materia et ideo rerum perfectarum specificas differentias et species proprias habere materias. Quae omnia sunt principia apud recte philosophantem.” „Tamen sunt quidam philosophice loqui volentes, dicentes aliquid ex nihilo fieri suae essentiae, ut magnitudinem ex nihilo magnitudinis, et sic de aliis. (...) In his igitur et huiusmodi apologis vis perpenditur consuetudinis.” Albertus Magnus 1960. 103. Az „apologi” kifejezés ismét csak Averroes kommentárjából származik.

²⁸ „Quia enim homo civile animal est naturaliter et non potest perfici civilitas sine congregatione nec congregatio potest esse sine republica, oportuit leges ponere ad

A törvényhozó szemszögéből azonban ez utóbbinak semmi jelentősége sincsen. Albert hangsúlyozza, hogy az ész és az igazság teljességgel irreleváns a törvényhozó számára. A törvényhozó az együttműködést kívánja előmozdítani, ami történetesen olyan narratívák segítségével valósítható meg a leghatékonyabban, amelyek gyermekkorunktól fogva alakítják a gondolkodásunkat a büntetés és a jutalmazás tekintetében.

Nézzünk egy hosszabb szakaszt a szövegből. „Miután nem szükségszerű, hogy az emberek – ha a társadalmi állapotukat nézzük – világosan megértsék az igazságot, az azonban szükségszerű, hogy jámborak legyenek, igazságosak és megőrizték az államot, a törvényhozók ezért nem az igazság alapelveit keresik, hanem inkább megalkotják a jámborság olyan szabályait, amelyek – a jutalmak ígéretével és a büntetésektől való félelemmel – inkább alkalmasak az állam irányításának és megőrzésének előmozdítására. A törvényhozók ezért mindenféle isteneket, az istenek tiszteletét célzó gyakorlatokat és vallásokat találtak ki, de nem az igazságot szem előtt tartva, hanem azt, hogy mi az, ami megfelelőképpen hozzájárul a közösség fönntartásához.”²⁹

Nem úgy tűnik, hogy Albert szükségét érezné mérlegre tenni a kooperáció és az igazság egymással szemben álló követelményeit. A „büntetésről és jutalomról szóló fiktív és gyermeketeg mesékkel” az „erény jutalmának és a bűnök megbüntetésének igaz ismeretét” állítja szembe és azt mondja, hogy a „törvények” karnális jutalmaival ellentétben az ész csupán „egyetlen jutalmát ismeri el az erénynek, a tiszta kontemplációt, ami az Istent is gyönyörűséggel tölti el.” Utal rá, hogy a filozófia követői számára kizárólag az jelent értéket, ami összhangban van az ésszel, de nem állítja, hogy a törvényhozóknak nem szükséges folyamatosan hazudozniuk a közös jó előmozdítása érdekében.³⁰

Azt a problémát sem veti föl, hogy vajon igazolható-e az az álláspont, mely szerint bizonyos vallási narratívák nem csupán hasznosak, hanem adekvát módon reprezentálják a valóságot.

republicam continendam. Multa autem in legibus huiusmodi propter metum poenarum et allectiones praemiorum de diis conficta sunt, quae praeter rationem sunt et praeter veritatem.” Albertus Magnus 1960. 102.

²⁹ „Sed quia non necessarium est ad hominum civilitatem homines pure intelligere veritatem, sed potius homines pietatem colere et iustitiam servare et rem publicam tenere, ideo a legislatoribus non principia quaeruntur veritatis, sed potius dantur praecepta pietatis et quae facilius movent spe praemiorum et metu poenarum ad regimen et conservationem rei publicae. Et ideo ficti sunt esse dii multi et cultus multi et religiones, in quibus non attenditur, quid verius sit, sed potius quid facilius moveat ad rei publicae conservationem.” Albertus Magnus 1960. 102.

³⁰ „(...) fabularia et puerilia quaedam de poenis et praemiis conficta” vs. „vera cognitio de praemio virtutis et poena vitiorum (...)”; „(...) ratio non admittat aliquid esse virtutis praemium, nisi in quo et deus delectatur, hoc est contemplationem sui ipsius (...)”. Lásd Albertus Magnus 1960. 102.

V. AQUINÓI TAMÁS: KERETELMÉLET A TUDÁS, A HITTELEK ÉS A MESÉK MEGKÜLÖNBÖZTETÉSÉHEZ

A tanítványa azonban, Aquinói Tamás, minden további magyarázat nélkül ki nyilvánítja a *Metafizika* II(α)-hoz fűzött kommentárjában, hogy Arisztotelésznek a „törvények” mesés és gyermeteg elemeivel kapcsolatos megjegyzése kizárólag azokra a vallásokra áll, amelyeket az emberek „ötlöttek ki”, arra a vallásra azonban nem, amelyet az „Isten adott nekünk”. Aquinói Tamás szerint az emberek által kitalált vallások miszreprezentálják a valóságot, ám ezt az árat meg kellett fizetniük a közös jó elérése érdekében. Miután a „legfőbb cél” az volt, amikor létrehozták ezeket a vallásokat, hogy „megóvják a politikai közösséget”, továbbá – ahogyan Aquinói Tamás hangsúlyozza – „ezeknek a törvényeknek a mesés és gyermeteg elemei hatékonyabban érik el azt, hogy az emberek egyetértsenek velük, mint az igazság ismerete”, ezek a „törvények” alkalmasak voltak arra, hogy „eltávolítsák” az embereket „a rossztól” és „meggyőzzék őket” arról, hogy „jót kell tenniük” – és mindezt olyan körülmények között, hogy „számos efféle mese”, amit „az emberek gyermekkoruktól fogva hallanak és sokkal készségebben elfogadnak igaznak, mint azt, amiről tudják, hogy igaz,” tehát számos efféle mese „üres és balgatóg.”³¹

Hogyan igazolható az az állítás, hogy létezik egyetlen olyan törvény, amit maga az Isten adott, és – ellentétben az egyéb vallásokkal – nem miszreprezentálja a valóságot, hanem „elvezeti az embert az igaz boldogsághoz, ami ellentétes minden hamissággal”?³²

Aquinói Tamás nem vizsgálja ezt a kérdést a *Metafizika*-kommentárjában. A néhány évvel korábban keletkezett *Summa contra gentiles* első könyvének hatodik fejezetében azonban fölveti és megválaszolja a problémát.³³ A probléma a következő: bizonyosak lehetnek-e abban a katolikus vallás követői, hogy – egyetértvén a hittételekkel, amelyek az istenség természetének az ember számára fölfoghatatlan aspektusát reprezentálják – olyan állításokhoz adják a

³¹ In *Metaphysicam* Aristotelis commentaria Liber II, Lectio 5, No. 333: „(...) leges ab hominibus positae ostendunt per experientiam, quantam vim habeat consuetudo: in quibus quidem legibus propter consuetudinem magis valent fabulariter et pueriliter dicta, ad hoc quod eis assentiat, quam cognitio veritatis. Loquitur autem hic philosophus de legibus ab hominibus adinventis, quae ad conservationem civilem sicut ad ultimum finem ordinantur; et ideo quicumque invenerunt eas, aliqua quibus hominum animi retraherentur a malis et provocarentur ad bona secundum diversitatem gentium et nationum in suis legibus tradiderunt, quamvis multa eorum essent vana et frivola, quae homines a pueritia audientes magis approbant quam veritatis cognitionem.” Thomas Aquinas 1935. 113.

³² Thomas Aquinas 1935. 113: „(...) lex divinitus data ordinat hominem ad veram felicitatem cui omnis falsitas repugnat.”

³³ Aquinói Tamás valószínűleg 1258-ban vagy 1259-ben kezdte el írni a *Summa contra gentiles*-t, és 1265 szeptemberében fejezte be a művet. A datálási problémákkal kapcsolatban lásd Torrell 2007. 174–179; Gauthier 1993, 10–18; 22; 122; 173. és 179. A *Sententia super Metaphysicam* keletkezési idejéhez lásd Torrell 2007. 548.

hozzájárulásukat (*assensus*), amelyek összhangban vannak az ésszel, ha egyszer a hittételek olyanok, hogy a velük való egyetértést nem determinálja kognitív kényszer, mint a tudomány esetén.³⁴ Ez a legalapvetőbb probléma a vallással kapcsolatban, mivel ha a hozzájárulásunk nincs összhangban az ésszel, akkor – ahogyan a szerző fogalmaz – a katolikus hívek könnyelműen (*leviter*) értenek egyet a hittételekkel, mintha csak „meséket követnének”.³⁵

Aquinói Tamás a következőképpen érvel: habár lehetetlen, hogy tudásunk legyen a hittételekről (hiszen ezek nem magától értetődő állítások és nem is bizonyíthatóak), az elkötelezettség az ember számára pedig ennek megfelelően a fölfoghatatlan hittételek iránt tisztán az akaraton alapul és nem kognitív folyamatok eredménye, a katolikus hittételekhez való hozzájárulás (*assensus*) mégis igazolható akkor, ha hitelesíteni tudjuk ezeket abban az értelemben, hogy megmutatjuk, magától az Istentől származnak.³⁶

Azt pedig, hogy így áll a dolog, Aquinói Tamás szerint a következőképpen lehet megmutatni. Istenről tudjuk – a „tudás” szigorú értelmében – hogy megbízható. Ha jó okunk van arra, hogy azt gondoljuk, a hittételek szerzője azonos azzal az Istennel, akiben megbízhatunk, és nem tőle különböző ágens, akkor ésszerű elfogadnunk a hittételeket igaznak, és ebben az esetben hamis az az állítás, hogy mesés narratívák igazságának kötelezzük el magunkat.

De Aquinói Tamás szerint jó okunk van azt gondolni, hogy a hittételek szerzője azzal az Istennel azonos, aki nem téveszthet meg bennünket, mivel a tanítványok és apostolok szóbeli tanítását olyan csodás események kísérték, amelyek tanúsítják az említett tanítások isteni eredetét.³⁷ Aquinói Tamás álláspontja szerint „a legnagyobb csoda és az isteni sugalmazás nyilvánvaló műve az, hogy a halandó emberek egyetértésüket adják” mindahhoz, amit a keresztény hit hirdet. A keresztény hit tanai ugyanis „meghaladják az emberi értelmet, megzabolázzák az érzéki élvezeteket és mindannak megvetésére tanítanak, ami ehhez a világhoz tartozik.”³⁸ A korai keresztények az elkötelezettségüket olyan módon jelezték, hogy meglazították és eltépték azokat a kötelékeket, amelyek a természeti és szociális környezetükhöz kötötték őket. Aquinói Tamás úgy gondolja, hogy a működésük megbízható információval szolgál arról a vallási minőségről, ami jellemzi őket, ugyanis kizárólag azok engedhetik meg maguknak a természetes erőforrásaik elpazarlását, akik ténylegesen rendelkeznek azzal a tulajdonsággal, amit jelezni kívánnak. Tamás érvelése tényellentétes formában, röviden

³⁴ A teológia tudományos és nem-tudományos állításokat is tesz Istenről a középkori megközelítés szerint. Lásd ehhez a 13. Jegyzetet.

³⁵ Lásd *Summa contra gentiles* 1.6: „Huiusmodi autem veritati, cui ratio humana experimentum non praebet, fidem adhibentes non leviter credunt, quasi indoctas fabulas secuti (...)”. Thomas Aquinas 1918. 17.

³⁶ És nem valaki mástól, mint például a vallásokat kitaláló emberektől, vagy valamilyen további – malignus –ágenstől.

³⁷ Lásd ehhez Borbély 2020.

³⁸ *Summa contra gentiles* 1.6. Aquinói Szent Tamás 2019. 99. Ford. Borbély Gábor.

összefoglalva: ha a világról való teljes lemondás nem volna a keresztény vallás vallási minőségének megbízható jelzése, akkor a kereszténység nem lett volna képes arra, hogy a korai keresztények számára ellenséges környezetben – „az üldözők zsarnoksága közepette” – növekedjék. Ha a hittételek ilyen nyilvánvaló módon isteni megerősítést nyertek, írja Tamás, akkor nem tekinthetjük hamisnak azt, amit a hit révén igaznak tartunk.³⁹

Aquinói Tamás válasza úgy oldja meg a mérlegelési problémát, hogy eliminálja. Az „Istentől származó” „egyetlen” vallás esetén a hívő nem szembesül egymásnak ellentmondó követelményekkel, mivel a kooperációt előmozdító narratívák ugyanúgy az igazságot reprezentálják, mint a magától értetődő és a bizonyított állítások. A mesés és gyermeteg narratíváknak történő felelőtlen elköteleződés megmarad azoknak, akik az emberek által kiötlött vallásokhoz csatlakoznak.

A *Summa contra gentiles* első kilenc fejezetében Aquinói Tamás olyan keretelméletet dolgozott ki, amely különbséget tesz (1) az Isten egyes attribútumaira vonatkozó tudományos ismeret, (2) az Istenről szóló mesés és gyermeteg narratívák, valamint (3) a *prima facie* mesés, az ember számára fölfoghatatlan állítások között, mely utóbbiak Aquinói Tamás szerint az igazság második aspektusát reprezentálják az isteni dolgokkal kapcsolatban.⁴⁰ Ahogyan láthattuk, ez utóbbiakat oly módon igazolhatjuk, hogy megbízható módon visszavezetjük őket az autentikus isteni forrásokra. Az isteni igazság két aspektusának elkülönítése – az, amit a természetes ész képes megragadni és bizonyítható, illetve az, ami teljességgel meghaladja az emberi felfogóképességet – elterjedt volt Tamás kortársai körében. A vallási narratívák igazolhatóságával kapcsolatos megoldása pedig minden bizonnyal fölhívta a kortársai figyelmét arra, hogy a bizonyíthatóságon túl szükség van olyan további kritériumra, aminek segítségével megkülönböztethetjük az igaz vallási állításokat a gyermeteg meséktől.

VI. AEGIDIUS ROMANUS: A VALLÁSI FIKCIONALIZMUS RÉME

Az 1260-as 1270-es évek egyes szövegeiben mindazonáltal megjelent a vallási fikcionalizmus rémképe. Ez lehetséges, hogy azt a határozott, bár a teológusok nézőpontjából vélhetően távoli lehetőséget tükrözte, hogy minden olyan vallási állítás fikció és a legjobb esetben is csak társadalmi célokat szolgál, ami túlmutat a filozófiai teológián.

³⁹ *Summa contra gentiles* 1.7. Aquinói Szent Tamás 2019. 101.

⁴⁰ Az isteni dolgok kettős igazságával kapcsolatban lásd *Summa contra gentiles* 1.3; Thomas Aquinas 1918. 7; 94. Aquinói Szent Tamás 2019. 94, 96, valamint 102–103. Az igazság második aspektusát reprezentáló fölfoghatatlan állításokat másutt Aquinói Tamás hittételeknek („articuli fidei”) nevezi.

Az egyik efféle szöveg Aegidius Romanus *A filozófusok tévedései (Errores philosophorum)* című írása. Ebben az írásban Aegidius Romanus – egyebek mellett – Averroes vallással kapcsolatos tévedéseit is bemutatja, méghozzá úgy, hogy azok egységes, koherens elmélet részét képezzék azzal az állítással a középpontban, hogy „a semmiből semmi sem jön létre.”⁴¹

Aegidius úgy látja, hogy Averroes megkérdőjelezi a katolikus narratíva természetével kapcsolatos alapvető teológiai álláspontot azzal, hogy a katolikus híveknek a hittételek iránti elkötelezettségét irracionálisnak minősíti. Averroes ugyanis – írja Aegidius – támadja a katolikus és az iszlám vallást („leges”), azokat az embereket pedig, akik hamis vallási állításoknak kötelezik el magukat, szarkasztikusan „szószátyároknek nevezi, azt sugallva ezzel, hogy össze-vissza hablatyolnak és olyanok, hogy ész nélkül cselekszenek” („sine ratione se moventes”).

„Magától értetődő alapelveket tagadnak, mint például azt, hogy a semmiből semmi sem jön létre”, mégpedig az ezekkel az alapelvekkel szembenálló szokásaik miatt. Aegidius Romanus megjegyzi, hogy Averroes az ilyeneket vágyvezérelteknek hívja („voluntates”) és vágyvezérelt állításnak („appellat ... hoc dictum voluntatem”) nevezi azt, hogy „az abszolút nemléte követően valamely dolog létezéssel bírhat”, „mintha csak tetszőlegesen, minden értelmi megfontolás nélkül fogadnák el” („ad placitum tantum et sine omni ratione”).⁴²

A „vágyvezérelt emberek” („voluntates”) furcsa megfogalmazás. Úgy tűnik, a ligatúrákkal tarkított Averroes-kézirat félreolvasásának következménye Aegidius Romanus részéről, aki valószínűleg az „involventes” kifejezést adja így vissza.⁴³ Ugyanakkor lehetséges, hogy nem véletlen a félreértés.⁴⁴ A *Metafizika*-kommentárjában ugyanis Averroes azt mondja, hogy Arisztotelész „az isteni dolgokról beszélő emberek” alatt („loquentes in divinis”) olyanokat ért, akiknek a beszéde meghaladja az emberi értelmet („extra intellectum hominis”). Ha ayonban így áll a helyzet, az effélék kielégítőek lehetnek saját maguk számra, a mi számunkra azonban nem. Ez azért van így, fűzi hozzá Averroes, mert „mesék irányítják a gondolkodásukat, olyan mentális valamik, amiket kielégítőnek találnak” (quia ipsi intelligunt per Apologos, aliquas intentiones, per quas sunt contenti).⁴⁵ Ez tömör és pontos leírása annak, amit ma vágyvezérelt gondolkodásnak hívunk.

⁴¹ Aegidius Romanus 1991. 324.

⁴² Lásd Giles of Rome 1944. 16–17. Aegidius Romanus 1991. 323–327. Helyenként kisebb mértékben eltértem Redl Károly fordításától.

⁴³ Lásd Giles of Rome 1944. 17, footnote 42. A „voluntates” kifejezéssel kapcsolatban lásd Bianchi 2018. 332–333.

⁴⁴ Hasonlóképpen Bianchi 2018. 333, 24. lábjegyzet: „However ‘convoluted’, Giles’ interpretation reflects a precise way of interpreting Averroes as a thinker who considered one of the main beliefs of revealed religions, i. e. creation, as arbitrarily and irrationally established.”

⁴⁵ Averroes 1562a. 55rB–C.

Averroes tévedéseinek rövid összefoglalását Aegidius Romanus a következő állítással kezdi (és ez a mondat világosan összefoglalja a vallási fikcionalizmus alaptézisét): „egyetlen vallás sem igaz, noha lehet, hogy hasznos”.⁴⁶

VII. GRASSROOT FIKCIONALIZMUS?

Az Étienne Tempier párizsi püspök által 1277-ben elítélt tételek azt mutatják, hogy az, amit vallási fikcionalizmusnak hívunk, az 1270-es években vagy akár még korábban is vita tárgyát képezte. A 174. tétel („a keresztény vallásban éppen úgy vannak mesék és tévedések, mint más vallásokban”) és a 183. tétel („a teológusok állításai meséken alapulnak”) arra enged következtetnünk, hogy a hittételek igazolhatóságának problémáját széles kontextusban tárgyalták és a fikcionalizmust olyan generális álláspontnak tekintették, ami egyaránt vonatkozik minden, a filozófiai teológia határain kívül eső vallási állításra, függetlenül attól, hogy milyen vallásról van szó.⁴⁷ Az említett tételekből természetesen nem következik sem az, hogy a keresztény vallás minden tanítása mesés és hamis (vagy éppenséggel ugyanez bármely más vallás tanításaival kapcsolatban), és az sem, hogy mindaz, amit a teológusok állítanak, meséken alapulna. Azt sem gondolhatjuk továbbá, hogy azok, akiket érinthetett az elítélő határozat, komoly ellenvetést tettek volna azzal az állásponttal szemben, hogy nem csupán bizonyíthatatlan, hanem bizonyítható állításokat is „föjlajánlott az Isten az emberek számára”.⁴⁸

A lista további tételei azonban azt mutatják, hogy azok közül a mesterek és/vagy hallgatók közül, akiknek a szóbeli vagy írott tanítására a lista hivatkozik, néhányan úgy gondolták, hogy a mesés narratívák szó szerinti értelemben vett állításainak igazságába vetett hit igazolhatatlan, mivel kizárólag azzal kapcsolatban rendelkezhetünk igaz hittel, ami magától értetődő vagy a magától értetődő első princípiumokból következik.⁴⁹ Következésképpen, miután a konklúzió bizonyossága a helytálló bizonyító szillogizmus igaz premisszáiból származik, „az

⁴⁶ „Nulla lex est vera, licet possit esse utilis.” Lásd Giles of Rome 1944. 24. Aegidius Romanus 1991. 327.

⁴⁷ Lásd a 174 (181) tételt: „Quod fabule et falsa sunt in lege christiana, sicut in aliis” (Piché 1999, 132) és a 152 (183) tételt: „Quod sermones theologi fundati sunt in fabulis” (Piché 1999, 124). Lásd továbbá Redl Károly 1987. 25. A tanulmány terminológiai egységessége érdekében némiképp eltértem Redl Károly fordításától.

⁴⁸ Lásd ehhez Thomas Aquinas: *Summa contra gentiles* 1.4; Aquinói Szent Tamás 2019. 96–97.

⁴⁹ Lásd a 37 (4) tételt: „Quod nichil est credendum, nisi per se notum uel ex per se notis possit declarari”. Piché 1999, 90. Redl Károly 1987. 11.

ember nem érheti be a tekintéllyel, ha valamely kérdésben bizonyosságra törekszik”.⁵⁰

Ez az álláspont arra a teoretikus keretre épül, amelyet Aquinói Tamás is használ a *Summa contra gentiles*-ben. Azok azonban, akik alkalmasint védelmezték a fenti állításokat, vélhetőleg nem találták kielégítőnek Tamás narratív argumentumát a hittételek igazolhatóságával kapcsolatban. Ugyanakkor semmi okunk feltételezni, hogy a kortárs filozófusok közül bárki is tudatosan, nyilvánosan és megrögzött módon tagadta volna akár csak egyetlen hittétel igazságát.⁵¹ Azt is fontos szem előtt tartani továbbá, hogy az ortodoxia-heterodoxia fogalompár teljességgel irreleváns mindazok számára, akik szerint a vallási narratívák fikciók és a közösség egésze számára haszonnal jár a tagjainak vallási elkötelezettsége.

Vajon volt az 1260-as 1270-es évek párizsi filozófusai között olyan, aki magának tekintette a vallási fikcionalista álláspontot? Erre a kérdésre nehéz válaszolni. Úgy tűnik azonban, hogy Aquinói Tamás ezt az álláspontot tulajdonította meg nem nevezett ellenfelének *Az értelem egysége* című vitairatának a záró szakaszában (Aquinói Tamás ellenfelét a továbbiakban Athaq-nak nevezem: Anonymus Thomae Aquinatis).⁵² Athaq, ahogyan a szövegben megjelenik, Aquinói Tamás legrosszabb rémálma: olyan kívülálló, aki pusztán alkalmilag és felelőtlen módon kötelezi el magát a hittételeknek, mintha ezek csupán mesés állítások volnának.⁵³ Tamás meg van győződve róla, hogy „a hit által szilárdan tartani” valamit (ti. a gondolkodó lélek individualitását – széles körben bevett formuláról van szó a patrisztikus kor óta) Athaq esetében pusztán szociális elkötelezettséget jelent. Athaq ugyanis úgy gondolja, hogy a katolikus hit lehetetlent állít a gondolkodó lélekkel kapcsolatban, ám ennek ellenére kinyilvánítja elkötelezettségét a katolikus tanításnak. Tamás hangsúlyozza, hogy Athaq teoretikus kihágá-

⁵⁰ Lásd a 150 (5) tételt: „Quod homo non debet esse contentus auctoritate ad habendum certitudinem alicuius questionis”, valamint a 151 (3) tételt: „Quod ad hoc, quod homo habeat certitudinem alicuius conclusionis, oportet quod sit fundatus super principia per se nota.” Piché 1999. 90. and 124. Redl Károly 1987. 11.

⁵¹ Ezek az eretnekség legfontosabb kritériumai Robert Grosseteste gyakran idézett definíciója szerint: „Haeresis est sententia humano sensu electa, Scripturae Sacrae contraria, palam edocta, pertinaciter defensa.” Robert definíciója Matthew Paris *Chronica majora*-jában olvasható. Lásd Matthew Paris 1880. 401. Az akadémiai eretnekséggel és az 1277-es éltélfő határozattal kapcsolatban lásd Thijssen 1998. 40–56, különösképpen 45–48.

⁵² Az alábbiakhoz lásd még az „Aquinas, perversor philosophiae suae” c. tanulmányomat (Borbély 2023). A *De unitate intellectus* Aquinói Tamás második párizsi magisztertúma idején keletkezett, valószínűleg 1270-ben. Keeler 1936. XX–XXI. Thomas Aquinas 1976. 248–249; Torrell 2007. 554. Aquinói Szent Tamás 1993. 26–32.

⁵³ „(...) alienum se innuit esse ab hac lege.” „(...) he implies that he is outside this law.” Thomas Aquinas 1976. 314; Zedler 1968. 74; Keeler 1936. 78, no. 122. Aquinói Szent Tamás 1993. 96. „Mintha ezek csupán mesés állítások volnának” – lásd ehhez a *Summa contra gentiles* I.6-ot: „Az efféle igazságokban hívők azonban – mely igazságokkal kapcsolatban az ész nem szolgál semmiféle tapasztalattal – nem könnyelműen hisznek, mintegy ‘mesterségesen kiesztelt meséket követvén’, ahogyan azt Péter apostol mondja.” Aquinói Szent Tamás 2019. 99.

sai közül ez a legsúlyosabb: „ezt a beszédet hívő ember képtelen elviselni.”⁵⁴ A kontextusra tekintettel ennek két oka lehet. Egyrészt Athaq álláspontjából az következne, hogy „a hit a hamisra és lehetetlenre vonatkozik, arra tehát, amit még Isten sem tehet meg”.⁵⁵ Másrészt az, hogy Athaq azt állítja, szilárdan tartja a hit által azt, ami sem az ő, sem pedig más hitének nem lehet a tárgya (lévén hamis és lehetetlen), egyértelműen jelzi Athaq őszintétlenségét, ami továbbá azt bizonyítja, hogy Athaq valójában olyan kívülálló, aki a képmutatása miatt nem lehet a közösség lojális tagja. Tamás hangsúlyozza, hogy az efféle viselkedés teljes joggal vált ki felháborodást a csoport őszintén elkötelezett tagjaiból: „ennél is nagyobb megdöbbenésre, sőt fölháborodásra ad okot, hogy olyasvalaki, aki kereszténynek vallja magát, oly igen tiszteletlenül merészel beszélni a keresztény hitről (...)”.⁵⁶

Valaki azt az ellenvetést teheti, hogy Athaq egyszerűen fideista. Úgy gondolom, hogy ezt legalább három okból el kell vetnünk. Először is, ha hihetünk Aquinói Tamásnak, akkor Athaq olyan vallási állítások iránt elkötelezett, amelyek szerinte is lehetetlen tényállásokat reprezentálnak. Ha azonban így áll a helyzet, akkor Athaq nem akármilyen fideista, hanem radikális fideista, és az álláspontja nyilvánvalóan valamiféle orosz rulett típusú stratégia következménye.⁵⁷ Az efféle fideistákat azonban – radikális álláspontjukból következően – az jellemzi, hogy hangsúlyozzák a vallásos hit sajátos és különleges karakterét és szembeállítják a vallásos hitet azokkal a mentális attitűdökkel, amelyeket a diszkurzív érveléssel és az intellektuális megragadással kapcsolnak össze. A radikális fideista következőképpen a vallás buzgó híve. Lehetséges, hogy valamennyi teológus közül éppen Aquinói Tamás volna az, aki képtelen azonosítani egy efféle buzgó hívőt és ehelyett összekeveri olyasvalakivel, aki – bár „kereszténynek vallja magát” – mégis „oly igen tiszteletlenül merészel beszélni a keresztény hitről”? Másodsor, egy efféle radikális fideista megveti a filozófiát, vagy legalábbis kevésbé tekinti értékesnek, mint a hitet és az igaz vallást. Athaq azonban úgy jelenik meg Tamás szövegében, mint akinek a vallási beállítottsága nyugtalanító

⁵⁴ „(...) sequitur secundum eius dictum quod fides sit de falso impossibili, quod etiam Deus facere non potest: quod fidelium aures ferre non possunt.” Aquinói Szent Tamás 1993. 97. Thomas Aquinas 1976. 314; Zedler 1968. 74; Keeler 1936. 79, no. 123. „Adhuc autem grauius est quod postmodum dicit «Per rationem concludo de necessitate quod intellectus est unus numero, firmiter tamen teneo oppositum per fidem».” „Még ennél is súlyosabb azonban az, amit valamivel később mond: „Az ész segítségével szükségszerűen bizonyítom, hogy számát tekintve az értelem egyetlen, ám a hit által szilárdan tartom az ellenkezőjét”. Lásd Aquinói Szent Tamás 1993. 96. Thomas Aquinas 1976. 314; Keeler 1936. 79, no. 123; Zedler 1968. 74.

⁵⁵ Aquinói Szent Tamás 1993. 97.

⁵⁶ „Est etiam maiori ammiratione uel etiam indignatione dignum, quod aliquis Christianum se profitens tam irreuerenter de christiana fide loqui presumpserit (...)”. Aquinói Szent Tamás 1993. 96; Thomas Aquinas 1976. 314; Zedler 1968. 74; Keeler 1936. 78, no. 122.

⁵⁷ A kifejezést John Leslie Mackie-től kölcsönöztem. Vö. Mackie 1982. 216: „(...) what Kierkegaard himself is advocating is a sort of intellectual Russian roulette.”

és zavarbaejtő adalék pusztán a filozófiai álláspontjához képest. Harmadszor pedig: az orosz rulett típusú fideizmussal ellentétben az az álláspont, hogy a vallási narratívák potenciálisan hasznos fikciók, megfelelőképpen dokumentált a rendelkezésünkre álló irodalomban, ahogyan láthattuk az antik és korai középkori források, az Arisztotelész-kommentárok, az Aegidius Romanus szöveg, valamint az 1277-es elítélő határozat tételei esetében. Mi több, ahogyan szintén láthattuk, maga Aquinói Tamás is fölveti azt a lehetőséget, hogy a keresztény vallás narratívái fikciók, és fontosnak tartja sajátos és határozott érvet kidolgozni az ellenkező álláspont alátámasztására.

Az Aquinói Tamás által *Az értelem egysége* záró passzusában megfogalmazott éles kritika és szemrehányás lényegét tekintve azonos az egyik legfontosabb gyarkolati-morális ellenvetéssel, amit a vallási fikcionalizmussal szemben föl szoktak hozni: a vallási fikcionalista álláspontot képviselő ember nem képes sikeresen integrálódni a vallási közösségbe.

Az ellenvetés a következőképpen foglalható össze. A vallási közösségekben fő szabályként a vallási kifejezéseket szó szerinti értelemben veszik és a szó szerinti interpretáció összekapcsolódik a vallási állítások tárgyaival kapcsolatos naív realizmussal. Habár a vallási fikcionalisták teljes mértékben részesei annak a diskurzusnak, ami konzisztens a fenti alapelvekkel (hiszen az az őszinte hit vezérli őket, hogy az efféle diskurzus hasznos a közösség számára), mindazonáltal meg vannak győződve arról, hogy a vallási narratívák tárgyai fiktív entitások. A vallási fikcionalista nyelvhasználat ennél fogva parazitikus a közösségen belül normaként elfogadott nyelvhasználat vonatkozásában és a vallási fikcionalisták leereszkedő atyáskodással viszonyulnak a közösség átlagos, naív realista tagjaihoz.⁵⁸ Következésképpen, még ha meg vannak is győződve azoknak az állításoknak és narratíváknak a társadalmi hasznáról, amelyeknek verbálisan elkötelezik magukat, nem válhatnak a közösség konstruktív tagjává, ti. olyanná, akivel az átlagos hivek számára érdemesnek tűnhet kooperálni. A szó szerinti értelmezést és a naív realizmust magáévá tevő hívő ugyanis sértőnek érzi a vallási fikcionalista paternalizmusát és zavarodott attól, ami permanens színlelésként jelenik meg a számára: a vallási fikcionalisták ugyanis vallási kijelentéseket tesznek abban az

⁵⁸ A paternalizmushoz lásd Cordry 2010, különösen 83–86. Ahhoz a problémához, hogy vajon a vallási fikcionalista ember képes-e sikeresen integrálódni valamely vallási közösségbe, lásd még Eshleman 2005; Eshleman 2010, különösképpen 92–95, valamint Le Poidevin 2019, különösen 26–46. Az atyáskodás már a korai vallási fikcionalista narratíváknak is fontos eleme volt. Érdemes fölidézni ehhez Lívius már említett történetét: „(...) hogy a külső veszedelem gondjának elmúltával lelkük, melyet addig az ellenségtől való félelem és a katonai fegyelem állandóan ébren tartott, el ne puhuljon,” (Numa) „úgy gondolta, hogy az akkor még tapasztalatlan és faragatlan tömeget mindenekelőtt a leghatásosabb eszközzel, az istenfélelemmel kell beoltani. De mert ez valamely csoda bizonyító ereje nélkül nemigen szokta áthatni a lelkeket, úgy tett, mintha éjjelente Egeria istennővel találkoznék. Az ő tanácsára vezette be – mondta – az isteneknek legkedvesebb szertartásokat, és jelölte ki valamennyi istennek a maga papját.” Livius 1982. 37. Ford. Kiss Ferencné.

őszinte hitben, hogy ez hasznos a közösség számára, ám mégsem tekintik ezeket a kijelentéseket igaznak. További probléma az, hogy a vallási fikcionalisták, akik úgy gondolják, hogy a vallási narratívák hasznos fikciók, nem kell, hogy hazudjanak a vallási elkötelezettségükről, ám lehetséges, hogy hazudnak a hiteikről a többséghez történő alkalmazkodás nyomásának engedelmességgel. Ha a csoport átlagos, realista tagjai valamiképpen értesülnek az álláspontjukról, akkor olyan potyautasnak és árulónak tekinthetik őket, akik meggyőzően imitálják a közösség hagyományos jelzéseit annak érdekében, hogy a kooperáció előnyeiből részesüljenek, miközben elrejtve tartják a hiteiket és az intencióikat. Minthogy az őszintétlenség és a színlelés fenyegeti a csoport egységét és integritását, a megfelelő hatalommal rendelkező tagok úgy érezhetik, hogy meg kell szabadulni az efféle csalóktól, például úgy, hogy kiközösítik őket.

Ha ezzel a háttérrel szemléljük a dolgot, akkor Étienne Tempier püspök 1277-es elítélő határozatának az ún. „duplex veritas” vonatkozásában sokszor idézett megjegyzése eltérő értelmet kap.⁵⁹ Tempier ugyanis itt nem *teoretikus* ellenvetést fogalmaz meg azokkal szemben, akik „a párizsi egyetem artes-fakultásán a tudományokkal foglalkoznak”,⁶⁰ helytelenítvén mondjuk az ellentmondásmentesség alapelveinek nem-megfelelő használatát vagy a használatának a hiányát. Sokkal inkább arról van szó, hogy olyan viselkedést tesz felháborodottan szóvá, ami elfogadhatatlannak tűnik a számára: a filozófusok elrejtteni törekszenek azt, amiről úgy gondolják, hogy valójában igaz, mégpedig úgy, hogy elkerülik az ellentéte hamisságát állítani. Ezzel a közösség őszinte és elkötelezett tagjaiban azt a benyomást keltik, „mintha két ellentétes igazság volna” és „mintha a Szentírás igazságával szemben az elkárhozott pogányok szavaiban volna az igazság.” Stephanus – miután dorgáló megjegyzését Nagy Szent Gergelytől vett idézettel vezette be („aki bölcsen kíván szólni, szerfelett ügyeljen arra, hogy beszédével a hallgatók egységét ne zavarja meg”), hangsúlyozza a filozófusok őszintétlenségét („válaszaikat köntörfalazva adják elő”) és azt, hogy színlelnek („mintha”), ami megzavarja a közösség egységét.⁶¹ Néhány mondattal később Tempier ismét Nagy Szent Gergely-re hivatkozik, ismételten aláhúzva azt, hogy a filozófusok viselkedése veszélyezteti a csoport legkevésbé ellenálló tagjait („hogy tehát

⁵⁹ „Dicunt enim ea esse uera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint due contrarie ueritates, et quasi contra ueritatem sacre scripture sit ueritas in dictis gentilium dampnatorum, de quibus scriptum est: « Perdam sapientiam sapientium », quia uera sapientia perdit falsam sapientiam.” Piché 1999. 74. „Azt állítják ugyanis, hogy ezek a dolgok igazak a filozófia szerint, de nem igazak a katolikus hit szerint, mintha két ellentétes igazság volna, és mintha a Szentírás igazságával szemben az elkárhozott pogányok szavaiban volna az igazság, akikről meg van írva: ‘Elvesztem a bölcseneknek bölcsességét’, mivel az igaz bölcsesség elveszejtí a hamis bölcsességet”. Redl Károly 1987. 9.

⁶⁰ „(...) nonnulli parisius studentes in artibus (...)”. Piché 1999. 72. A továbbiakban úgy hivatkozom az említettek emberekre, hogy „filozófusok”.

⁶¹ Piché 1999. 72–74; Redl Károly 1987. 9.

az óvatlan beszéd az egyszerűbb elméket tévedésbe ne ejtse”) , majd bejelenti az elítélést és kilátásba helyezi az érintett filozófusok kiközösítését.⁶²

Az elítélő határozat kibocsátása nyilvánvalóan lehetetlenné tette az igazság és a kooperáció egymással konfliktusban álló követelményeinek a további mérlegelését. Tempier az adminisztratív lépéssel minden egyéb szempont figyelmen kívül hagyásával a közösség egységét kívánta biztosítani azokkal szemben, akik látszólag együttműködnek, ám szerinte valójában elrejtik a hiteiket és az intencióikat.

Az *értelem egysége* záró szakaszainak és Tempier előszavának közös jellegzetesége az, hogy a szerzők a filozófusok viselkedését – különösképpen, ahogyan Aquinói Tamás és Stephanus Tempier látja, az őszintétlenséget és a színlelést – helyezik a bírálatak középpontjába. A filozófusok viselkedése azonban – ahogyan láthatunk – megfelel annak a viselkedésmintának, ami a vallási fikcionalizmust jellemzi. Miután a 13. századi filozófusok jól ismerték azt a hagyományt, ami potenciálisan hasznos fikciónak tekint a vallási narratívákat, nem ésszerűtlen föltennünk, hogy az a viselkedés, amely Tamást és Tempiert is felzaklatta, a fikcionalista álláspont adoptálását tükrözte.⁶³

IRODALOM

- Aegidius Romanus 1991: „A filozófusok tévedései.” Ford. Redl Károly. *Magyar Filozófiai Szemle*. 1991/3. 316–347.
- Albertus Magnus. 1960. *Metaphysica: libros quinque priores*. Alberti Magni opera omnia tomus XVI, pars I. Ed. by Bernhardus Geyer. Monasterium Westfalorum, Aschendorff.

⁶² „Ne igitur incauta locutio simplices pertrahat in errorem, nos tam doctorum sacre pagine quam aliorum prudentium uirorum communicato consilio, districte talia et similia fieri prohibemus et ea totaliter condempnamus, excommunicantes omnes illos qui dictos errores uel aliquem de eisdem dogmatizauerint aut deffendere seu sustinere presumpserint quoquomodo, necnon auditores, nisi infra septem dies nobis uel cancellario parisiensi duxerint reuelandum, nichilominus contra eos processuri pro qualitate culpe ad penas alias, prout ius dictauerit, infligendas.” Piché 1999. 74–76; Redl Károly 1987. 9. Tempier hivatkozásához lásd Gregorius Magnus: *Regulae pastoralis liber*, II, 4. Gregorius Magnus 1874. 58–60. és 64. Lásd még Piché 1999. 72. és 74., lábjegyzetek.

⁶³ Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Athaq vagy bármelyik kortárs filozófus, akit az 1277-es elítélő határozat érintett, „vallási fikcionalistának”, vagy valami hasonlóknak tekintette volna magát. A rendelkezésre álló dokumentumok alapján olyan egyetemi hallgatóknak vagy magiszternek tekintették magukat, akik azt gondolják, hogy egyes, a katolikus vallásban igaznak tekintett állítások fikciók, mivel nem lehetséges olyan eljárást találni, amivel igazolhatóak volnának. Néhányan azt is gondolták, hogy az efféle állítások allegórikusan értelmezhetők és társadalmilag hasznosak lehetnek. Az „izmusok” és effélék emlegetése ebben a tanulmányban is tisztán kényelmi célokat szolgál. A filozófiai gondolkodás természetével a bármilyen „izmusnak” való „elkötelezettség” nehezen egyeztethető össze, márpedig azok, akik „a párizsi egyetem artes-fakultásán a tudományokkal foglalkoztak”, filozófusok voltak. El is hallgattatták őket.

- Aquinói Szent Tamás 1993. *Az értelem egysége*. Fordította, a kötetet szerkesztette és a kommentárokat írta Borbély Gábor. Budapest, Ikon.
- Aquinói Szent Tamás 2019. A vallásos hitről és a bizonyítható teológiai állításokról: Summa contra Gentiles 1-9. Ford. Borbély Gábor. In Borbély Gábor – Schmal Dániel (szerk.): *Szkolasztikus filozófiai szöveggyűjtemény*. Budapest, L'Harmattan. 91–103.
- Aristotle. 1976. *Metaphysica, Lib. I-X, XII-XIV*. Translatio Anonyma sive Media. Ed. G. Vuillemin-Diem. (Aristoteles Latinus XXV 2). Leiden, E.J. Brill.
- Arisztotelész 1987. *Nikomakhoszi etika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Európa Kiadó.
- Arisztotelész 1969. *Politika*. Ford. Szabó Miklós. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Aristotle. 1995. *Metaphysica, Lib. I-XIV*. Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka. Ed. G. Vuillemin-Diem. (Aristoteles Latinus XXV 3.2. Editio textus). Leiden-New York-Köln, E.J. Brill.
- Augustine. 1993. *De civitate Dei libri XXII*. Vol. 1. Lib. I–XIII. B. Dombart – A. Kalb (Eds.), Editio quinta. Stuttgart–Leipzig, Teubner.
- Averroes. 1562a. *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII*. In *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis, VIII*. Venetiis apud Junctas 1562. Reprint Frankfurt am Main, Minerva, 1962.
- Averroes. 1562b. *Aristotelis de Physico Auditu Libri Octo*. In *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis, IV*. Venetiis apud Junctas 1562. Reprint Frankfurt am Main, Minerva, 1962.
- Averroes. 1562c. *Aristotelis de Coelo, De Generatione et Corruptione, Meteorologicorum, De Plantis*. In *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis, V*. Venetiis apud Junctas 1562. Reprint Frankfurt am Main, Minerva, 1962.
- Averroes. 1953. *Averrois Cordubensis Commentarium Magnum in Aristotelis De Anima Libros*. Recensuit F. Stuart Crawford. Cambridge, Massachusetts, The Mediaeval Academy of America.
- Averroes. 2022. Averroes (Abū al-Walīd Muḥammad ibn Ahmad ibn Rushd) In *Aristotelis Metaphysicam. Versio circulans circa 1230*. Averroes In *Metaphysicam liber 1 (alpha elatton)*. Edited by Rega Wood. <https://rrp.stanford.edu/AvInMetaph01.shtml>
- Bianchi, L. 2018. Nulla lex est vera, licet possit esse utilis. Averroes' „Errors” and the Emergence of Subversive Ideas about Religion in the Latin West. In *Irrtum – Error – Erreur*. Ed. A. Speer & M. Mauriège, 325–347. Berlin, Walter De Gruyter. DOI:10.1515/9783110592191-020
- Borbély, Gábor. 2023. Aquinas, perversor philosophiae suae. In Joshua P. Hochschild, Turner C. Nevitt, Adam Wood and Gábor Borbély (eds.) *Metaphysics Through Semantics: The Philosophical Recovery of the Medieval Mind*. Essays in Honor of Gyula Klima. Cham, Springer Nature Switzerland AG. 95–118. DOI:10.1007/978-3-031-15026-5_6
- Cicero, M. T. 1967. De natura deorum. In *De natura deorum. Academica*. With an English Translation by H. Rackham. Cambridge, Mass.: Harvard University Press / London: Heinemann, 1–383.
- Cordry, Benjamin S. 2010. A critique of religious fictionalism. *Religious Studies*. 48. 77–89. DOI:10.1017/S0034412509990291
- Demaitre, Luke E. 2013. *Medieval Medicine: The Art of Healing, from Head to Toe*. Praeger Series on the Middle Ages. Santa Barbara, Praeger.
- Eshleman, Andrew S. 2005. Can an atheist believe in God? *Religious Studies*. 41. 183–199. DOI:10.1017/S0034412505007602
- Eshleman, Andrew S. 2010. Religious fictionalism defended: reply to Cordry. *Religious Studies*. 46. 91–96. DOI:10.1017/S0034412509990333
- Giles of Rome. 1944. *Errores philosophorum*. Edited by Josef Koch, English translation by John O. Riedl. Milwaukee, Marquette University Press.
- Gauthier, René-Antoine. 1993. *Saint Thomas d'Aquin: Somme contre les Gentils. Introduction*. Paris, Editions Universitaires.

- Gregorius Magnus. 1874. *S. Gregorii Magni Regulae pastoralis liber. S. Gregory on the pastoral charge*. The Benedictine text, with an English translation by H. R. Bramley. Oxford and London, James Parker & Co.
- Hissette, R. 1977. *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*. Louvain, Publications Universitaires – Paris, Vander-Oyez.
- John of Salisbury. 1909. *Policraticus sive de nugis curialium et vestigiis philosophorum*. 2 vols. Ed. by C. C. J. Webb. Oxford, Clarendon Press.
- Keeler, Leo W. 1936. *Sancti Thomae Aquinatis Tractatus de unitate intellectus contra averroistas*. Editio critica. Roma: Apud Aedes Pont. Universitatis Gregorianae.
- Le Poidevin, Robin. 2019. *Religious Fictionalism*. Cambridge, Cambridge University Press. DOI: 10.1017/9781108558198
- Livius. 1982. *A római nép története a város alapításától*. Ford. Kiss Ferencné. Első kötet. Budapest, Európa Kiadó. (Bibliotheca Classica)
- Livy. 1974. *Ab urbe condita*. Tomus I. Libri I-V. Recognovit et adnotatione critica instruxit Robertus Maxwell Ogilvie. Oxford, Clarendon Press.
- Mackie, John L. 1982. *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*. Oxford, Clarendon Press.
- Marsilius of Padua. 2005. *The Defender of the Peace*. Edited and Translated By Annabel Brett. Cambridge, Cambridge University Press.
- Matthew Paris. 1880. *Chronica majora*, Vol. V. Ed. Henry Richards Luard. London, Longman & Co.
- Maurer, Armand. 1981. Siger of Brabant on Fables and Falsehoods in Religion. *Mediaeval Studies*. 43, 515–530. DOI:10.1484/J.MS.2.306282
- Ostwald, M. 1969. *Nomos and the Beginnings of the Athenian Democracy*. Oxford, Oxford University Press.
- Peters, Edward. 1980. *Heresy and Authority in Medieval Europe*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Piché, D. 1999. *La condamnation parisienne de 1277. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin. DOI:10.1017/S0012217300005333
- Redl Károly. 1987. *Az 1277-es párizsi elitélő határozat*. Budapest, Művelődési Minisztérium.
- Schmieja, Horst. 1986. Drei Prologe im grossen Physikkommentar des Averroes? In *Aristotelische Erbe im Arabisch-Lateinischen Mittelalter. Übersetzungen, Kommentare, Interpretationen*, ed. A. Zimmermann – G. Vuillemin-Diem, 175–189. Berlin – New York, Walter de Gruyter. DOI:10.1515/9783110858969.175
- Segev, Mor. 2017. *Aristotle on Religion*. Cambridge, Cambridge University Press. DOI:10.1017/9781108231756
- Thijssen, J. M. M. H. 1998. *Censure and heresy at the University of Paris, 1200-1400*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press. DOI 10.9783/9780812206722
- Thijssen, Hans, „Condemnation of 1277”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2018 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/condemnation/>>.
- Thomas Aquinas. 1918. *Summa contra Gentiles*. Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita. Tom. XIII. Roma, Typis Riccardi Garroni.
- Thomas Aquinas. 1935. *In Metaphysicam Aristotelis commentaria*. Ed. Marie Raymond Cathala. Ed. 3. Torino, Marietti.
- Thomas Aquinas. 1955. *On the truth of the Catholic faith. Summa contra Gentiles book one: God*. Translated, with an Introduction and Notes, by Anton C. Pegis. Garden City/NY, Image Books.

- Thomas Aquinas. 1976. *De unitate intellectus*. In *Opera omnia*. Tomus XLIII. Cura et studio Fratrum Praedicatorum, 243–314. Roma, Editori di San Tommaso.
- Torrell, Jean-Pierre. 2007. *Aquinói Szent Tamás élete és műve*. Ford. Kovács Zsolt. Osiris Kiadó, Budapest.
- Zedler, Beatrice H. 1968. *Saint Thomas Aquinas: On the unity of the intellect against the Averroists (De unitate intellectus contra Averroistas)*. Translated from the Latin with an Introduction by Beatrice H. Zedler. Milwaukee, Wisconsin, Marquette University Press.

Tekintély és tekintélyrombolás kérdése a zsidó hagyományban, avagy taníthatja-e Istent az ember?

A kortárs zsidó filozófia jelentős része a több mint háromezer éves múltra visszatekintő zsidó vallásirodalmi hagyomány értelmezésével foglalkozik. Az értelmezési kísérletek egy része teoretikus, és megpróbál a tengernyi zsidó vallásirodalmi szövegből kiolvasni egy legalább többé-kevésbé koherens vallásfilozófiát. Más értelmezők módszere az, hogy a hagyományos szövegeket filozófiai koncepciók segítségével elemzik. Jelen írás ez utóbbi irányt követi, és arra tesz kísérletet, hogy az erkölcsi tekintély és tudás fogalmait használva vizsgáljon hagyományos zsidó szövegeket.

A vallási, és azon belül a vallásjogi autoritás jellegének vizsgálata előtt szükségesnek tűnik megemlíteni a zsidó hagyomány e tárgyhoz tartozó néhány alapvető jellemzőjét. A zsidó vallási irodalom fősodra feltételezi, hogy a zsidó vallásjog rendszere kettős alapon nyugszik. Egyik részét a legszigorúbb írásbeliség jellemzi – ez az úgy nevezett *Írott Tóra* vagy *Írott tan*, azaz a mózesi öt könyv és Héber Biblia (keresztény szóhasználat: *Ószövetség*) pontos és megváltoztathatatlan szövege. A másik része az *Írott Tórát* értelmezi – ez a *Szóbeli Tóra* vagy *Szóbeli tan*, amelyet a képlékenység, az értelmezések sokfélesége, a variációs lehetőségek végtelensége jellemez (Rabinowitz–Harvey 2007).¹ Noha a hagyományos értelmezők egy része (egészen a modern kor kezdetéig) a zsidó hagyomány egészét kontinuumként értelmezte, feltételezve, hogy a Mózes megtapasztalta kinyilatkoztatás és akár a specifikusan modern kori vallási irodalom problémái egyenes vonallal köthetőek össze. Ez a jelenkori olvasó számára valószínűleg reflektálatlannak tűnő megközelítés korántsem volt kizárólagos a klasszikus szerzők között sem; az egyik talmudi szöveg például explicit módon reflektál az

¹ A *Tóra* szó leszűkített értelemben csak a mózesi öt könyvet jelenti, de a mindennapi zsidó vallási szóhasználatban általában a zsidó vallási irodalom egészét jelöli. A *Szóbeli Tóra* megnevezés némileg megtévesztő lehet, mert arra utal, hogy az i. sz. 2. század előtt az értelmezések elsősorban szóban kerültek megőrzésre, de később a *Szóbeli Tóra* is leírásra került. A héber szavakat a lehető legegyszerűbb formában, mai izraeli kiejtés szerint írom át magyarrá.

Írott és a Szóbeli Tóra közötti szakadéokra.² A zsidó vallás forrásait tudományos szempontokból kutatók alapfeltevése nem a hagyomány változatlanóságának és a szövegek direkt kontinuitásának feltételezése, ám ez nem jelenti a történelmi pozitívizmus által kedvelt kronológiai modell szükségszerű követését. Sokan – köztük jelen írás szerzője is – nem diakronikus, hanem szinkronikus megközelítést alkalmaznak, azaz a szövegek tartalmára, és nem keletkezési időpontjára fókuszálnak; ezért időnként különböző korszakokban keletkezett szövegek anélkül kerülnek egymás mellé, hogy a szövegek tartalma szempontjából lényegtelennek ítélt filológiai részletek elemzésre kerülnének.

Az elmúlt körülbelül két évezredben a zsidó vallás egyik központi intézménye a Szóbeli Tóra részét képező *hálálhá* [הללה] (Neusner 2003. 3–19). A *hálálhá* héber szó; szótári jelentése „menni, menés” és valószínűleg arra a bibliai versre³ utal, amelyben Isten azt parancsolja Mózesnek, hogy tudassa Izrael népével az isteni törvényeket annak érdekében, hogy a „kijelölt úton járjanak” (Werblowsky–Wigoder 1997. 293). A fogalom talán a legkevesebb pontatlansággal a „vallásjog” szóval fordítható, de nem pusztán rituális, szertartási és (ritkán ugyan, de) hitbéli kérdésekre terjed ki, hanem polgár-, család- és büntetőjogi kérdéseket is szabályoz.⁴ A vallásos zsidó közösségek nagy többsége a *hálálhá* előírásainak betartását tekintette a *par excellence* vallási cselekedetnek. A *hálálhá* előírásainak való engedelmeség hitbéli (ha úgy tetszik: világnézeti) alapja az a meggyőződés, hogy a zsidó vallásjog, amely a felvetődő kérdésekben minden történelmi korban állást foglal, végsősorban összhangban áll az isteni akarattal, amelyet a bibliai leírás szerint Isten a Szináj-hegyen nyilatkoztatott ki Izrael népének (vö. *Exodus* 19–20. fejezet).⁵ A hétköznapi nyelven ez így fogalmazható meg: egy vallásos zsidó jellemző módon azért követi a hagyomány törvényeit, mert valamilyen formában hisz abban, hogy Isten a *Tóra*, azaz a mózesi öt könyv formájában kinyilatkoztatta akaratát a zsidó népnek, és ezen keresztül szövetséget kötött velük. Ennek folyományaként engedelmeskedik a különböző korokban élt rabbik döntéseinek olyan kérdésekben is, amelyekről a mózesi öt könyv nem foglalt, illetve nem foglalha-

² A leghíresebb ilyen hely valószínűleg a Babilóniai Talmud Menáhot 29b. A rabbinikus „önreflektív” források elemzéséhez lásd: Balázs 2020. A különböző korszakok szövegértelmezésének módszereiről és elméleti alapjairól lásd Fishbane 1989. A hagyományos zsidó hermeneutika és a modern teológia összefüggéseiről lásd: Fishbane 2015. különösen: 53–80.

³ „Figyelmeztess őket a törvényekre és a tanításokra, ismertess velük az utat, amelyen járjanak, valamint a cselekedeteket, amelyeket végrehajtsanak” (*Exodus* 18:20). A tórai szövegeket az OR-ZSE és a Mazsihisz együttműködésében készülő új, még kiadás előtt álló Tóra-fordítás és kommentár alapján idézem. Egyes szövegek elemzéséhez felhasználtam a fordításhoz készített kommentárom egy részét is.

⁴ A zsidó vallásjog máig klasszikusnak számító enciklopédikus ismertetéséhez lásd: Elon 1994.

⁵ Valójában az *Exodus* könyve több, egymástól jelentősen különböző isteni kinyilatkoztatás-történetet mesél el (Schwartz 1997; Sommer 2018). Mivel írásom nem a Biblia-kutatás kérdéseivel foglalkozik, csak a legszükségesebb esetekben fogok e tudományterület szakirodalmára utalni.

tott állást, mert elfogadja, hogy a rabbinikus döntések a Szóbeli Tóra részét képezik, és valamilyen módon ugyanazzal, vagy legalábbis nagyon hasonló autoritással rendelkeznek, mint az egyenesen Istentől hallottnak tekintett törvények.⁶

A *háláhá* törvényei kiterjednek többek között az etika területéhez tartozó ügyekre is. Az erkölcsi tudás és az erkölcsi tekintély kérdése kapcsolódik ahhoz az általános kérdéshez, hogy a saját narratívája szerint az isteni revelációra építkező zsidó vallás elismerheti-e egy, az isteni parancsoktól függetlenül is érvényes normatív erkölcs létét (Sagi–Statman 1995; Sagi 2000, más véleményért: Harris 2003). Ehhez az általános kérdéshez némiképp kapcsolódva jelen írás elsősorban az erkölcs területén megnyilvánuló episztemikus autoritás kérdésével foglalkozik. A monoteista vallásfilozófia széleskörben elfogadott tétele az isteni mindentudás (Rudavsky 1985), és ebből kiindulva elkerülhetetlennek tűnik az a némiképp banális, és filozófiai szempontból meglehetősen érdektelen konklúzió, hogy a zsidó vallás minden episztemikus területen, így az erkölcsi tudás kapcsán is egy olyan abszolút hierarchiát kell, hogy feltételezzon, amelynek csúcán a legnagyobb tekintély, azaz Isten áll. Írásomban olyan klasszikus zsidó szövegeket fogok vizsgálni amelyek más lehetőséget is nyitva hagynak.

A zsidó vallási kultúra feltételezi az isteni eredetű normatív rend létét, és azt a történelem hajnalától kezdve a jelenkor valóságáig kötelező érvényűnek ismeri el, így érthető, hogy központi szerepet kap az autoritás kérdése (Sokol 1992; Safrai–Sagi 1997). A kortárs izraeli filozófus, Avi Sagi az autoritás két fő típusát különbözteti meg (Sagi 1995).⁷ Az egyik típus alapja a „hivatalbeli kötelesség”, ezt nevezi *deontikus modellnek*, amely szerint az autoritás birtokosának a ráruházott hatalomnál és a saját maga által betöltött státuszánál fogva van joga utasításokat és tiltásokat megfogalmazni a közössége tagjai számára. Az autoritás e modellje többnyire feltétlen engedelmisséget feltételez. A kiadott parancsnak akkor is engedelmeskedni kell, ha az autoritás birtokosa vélhetően téved, ugyanis a deontikus autoritás alapja elsősorban a tekintély birtokosa által betöltött pozíció (és nem pedig szavainak igazságtartalma). Könnyen elfogadható példának tűnik erre a modellre egy vészhelyzetben lévő hajón a kapitány parancsa.

Az autoritás másik típusát Sagi *episztemikus modellnek*, avagy „ismereten alapuló autoritásnak” nevezi. E modell szerint attól válik valaki egy adott területen tekintéllyé, hogy ott nagyobb tudással rendelkezik, mint az ugyanarról a területről szintén tudással rendelkező egyének által képzett közösség többi tagja. E modell szerint az autoritás birtokosa épp annak köszönheti a tekintélyét, hogy a többiek is rendelkeznek tudással az adott területen, és ezért képesek megállá-

⁶ Jellegzetesen ilyen kérdésnek tekinthetjük például az elektromosság szombati vagy ünnepnapon használatára, a szervátültetés megengedhetőségére, vagy hogy egy igazán kortárs példát hozunk, a laboratóriumban létrehozott „tisza hús” kőerságára vonatkozó kérdéseket (ez utóbbi témáról és a rabbinikus levezetések metodológiájáról magyarul lásd Balázs–Kurucz 2021).

⁷ Az autoritás kettős felosztásához lásd De George 1985.

pítani, hogy ő közöttük a legnagyobb tudás birtokosa. Az autoritás birtokosa és az ugyanazon a területen aktív többi ágens között a különbség se nem abszolút, se nem statikus, hiszen elképzelhető, hogy valaki más még nagyobb tudást szerezzen, és akkor automatikusan ő válik a legnagyobb tekintély birtokosává. Az episztemikus autoritás ezek alapján viszonylagos és ideiglenes, és az autoritás birtokosa által kiadott utasítás közelebb áll a tanácshoz, a meggyőzéshez, mint például egy uralkodó által az alattvalóinak kiadott parancshoz.⁸

I. A RABBINIKUS AUTORITÁS FORRÁSA

A rabbinikus zsidóság fő sodra tényként kezelte, hogy a második jeruzsálemi Szentély lerombolása után a közvetlen isteni kinyilatkoztatásra támaszkodó prófécia végleg megszűnt, és a rabbik által hozott döntések váltak az isteni akarat hordozóivá (Urbach 1999). Épp ezért a rabbinikus autoritás igazolása központi fontosságú kérdés lett (Goodman 1990; Simms 1987; Lifshitz 2018. 197–283). A rabbinikus autoritás igazolását megkönnyítette, hogy a Tóra maga is tárgyal egy olyan esetet, amikor nem a próféciaira támaszkodva kell dönteni egy jogi kérdésben:

8. Ha majd túl nehéz lesz egy ügy a számodra ahhoz, hogy a saját lakhelyeden hozz ítéletet – legyen az vérontás, károkozás, testi sértés vagy egyéb peres ügy –, akkor kerekedj fel, és menj fel arra a helyre, amelyet az Örökkévaló, a te Istened kiválaszt. 9. Menj a levita papokhoz és a bíróhoz, aki akkor lesz. Kérdezd meg őket, és ők meg fogják mondani neked, hogy mi az ítélet. 10. Te pedig úgy cselekedj, ahogy ők arról az Örökkévaló által kiválasztott helyről mondták. Ügyelj rá, hogy mindenben az utasításuk szerint cselekedj. 11. Tégy az általuk adott utasítás és az általuk kimondott ítélet szerint, ne térj el a neked mondott dologtól se jobbra, se balra. 12. Ha pedig lesz, aki szándékosan nem hallgat az Örökkévaló, a te Istened szolgálatában álló pap szavára vagy a bíróra, akkor az az ember haljon meg. Így pusztítsd ki a gonoszságot Izraelből. (*Deuteronomium* 17:8–12.)

A tórai szöveg egy olyan helyzetet ír le, amikor az adott ügy bonyolultsága okán a helyi bíróság képtelen döntést hozni, és ezért a peres feleknek az Isten által kiválasztott helyen (bár a szöveg ezt nem konkretizálja, de az értelmezői hagyomány szerint a jeruzsálemi Szentélyben) üléselő bíróság tagjaihoz kell fordulniuk ítélethozatalért. Ők, e szöveg szerint, az ítélethozatalban ugyanolyan autoritással rendelkeznek, mint Mózes. Ennek az utasításnak a lényege valószínűleg éppen a jogbiztonság fenntartása és a törvényeknek való engedelmesség meglapozása volt a prófécia megszűnése utáni korban is.⁹

⁸ Sagi példája az episztemikus autoritásra Einstein pozíciója a fizikusok között (Sagi 1995. 2).

⁹ A tórai szöveggel kapcsolatban számos történelmi, filológiai kérdés vethető fel, lásd Tigay 1996. 164–165.

Az autoritás kérdése szempontjából különösen fontos a 11. vers értelmezése (Blidstein 1997), ami rögtön felvet két, az autoritáshoz kapcsolódó kérdést: (1) Abszolút-e az engedelmesség kötelessége? (2) Mi az elvárt engedelmesség alapja?

A zsidó hagyományt akár csak felületesen is ismerők számára valószínűleg nem lesz meglepő, hogy két egymásnak szögesen ellentmondó válasz is létezik a klasszikus rabbinikus irodalomban.¹⁰ Az első, klasszikus rabbinikus forrás *prima facie* egyértelműen a deontikus modellt tűnik alátámasztani, hiszen a feltétlen engedelmességet írja elő egy olyan esetben is, amikor az autoritás birtokosai tévednek:

Még amikor úgy tűnik is, hogy a jobbra mondják, hogy bal, és a balra, hogy jobb, akkor is [engedelmeskedj nekik] (*Szifré Devarim* 154:11).¹¹

Alaposabb olvasás után azonban mégsem teljesen egyértelmű a forrás besorolása – különösen a „még amikor úgy tűnik is” kifejezés miatt. Elképzelhető, hogy a forrás üzenete az, hogy noha a bölcsek tévedhetnek, az általuk birtokolt státusz miatt mégis engedelmeskedni kell nekik, tehát ez a deontikus autoritás eklatáns példája. Az az olvasat sem kizárható azonban, hogy a forrás csak annyit mond: a bölcsek olyan kollektív bölcsesség birtokosai, amelynek még azon esetekben is racionálisan indokolt bizalmat szavazni, amikor az egyéni belátás azt sugallja, hogy tévednek. Ha ez az olvasat a helyes, akkor a forrás szerint az engedelmeség elvárásának az az alapja, hogy a látszat ellenére nagyobb a valószínűsége annak, hogy tényszerűen a bölcseknek van igazuk. Ebben az esetben a forrás az episztemikus autoritás elfogadásához áll közel.¹²

Egy másik, szintén klasszikus rabbinikus forrás egészen máshogy érti a tórai verset:

Lehetséges volna, hogy azt mondják a jobbra, hogy bal, és a balra, hogy jobb, és mégis engedelmeskedni kell? A Szentírás azt mondja: „jobbra vagy balra”, ez pedig azt jelenti, hogy [akkor kell követni az utasításukat,] ha a jobbra mondják, hogy jobb, és a balra, hogy bal. (*Jeruzsálemi Talmud, Horájt traktátus* 1:1).¹³

¹⁰ A viták szerepéről és elterjedtségéről a zsidó hagyományban lásd Ben Menachem 2002.

¹¹ A *Szifré Devarim* a *Deuteronomium* elsősorban jogi szempontból megfogalmazott korai rabbinikus interpretációjának gyűjteménye, amelyet valószínűleg a 3–5. században szerkesztettek.

¹² A későbbi zsidó értelmezéstörténetben e szöveg mindkét interpretációja megtalálható, példákért lásd: Sagi 1995; Blidstein 1997.

¹³ A *Jeruzsálemi Talmud* az Izrael Földjén élt rabbik héber és arámi nyelven keletkezett tanításainak gyűjteménye, melyet 350–400 körül szerkesztettek végleges formába.

Ezen értelmezés szerint elképzelhetetlen, hogy engedelmeskedni kelljen egy tévedésen alapuló döntésnek. A forrás az engedelmesség előfeltételének tekintti, hogy az autoritás birtokosainak döntése megfeleljen a tényszerű igazságnak, hiszen épp azért ők az autoritás birtokosai, mert a közösség úgy ítéli meg: ők tudják a legnagyobb valószínűséggel meghatározni, mi az igazság. Nehezen vitatható, hogy ez a megközelítés az episztemikus autoritás modelljének szemléletét tükrözi.

II. AZ EPISZTEMIKUS AUTORITÁS HIERARCHIÁJA ERKÖLCSI KÉRDÉSEKBEN

Korábban említésre került, hogy már maga a kérdés is feleslegesnek (vagy blaszfémianak) tűnhet, hogy a zsidó – vagy bármelyik monotheista – vallás rendszerében biztos-e, hogy Isten a legfőbb episztemikus autoritás. Az esetek többségében erre a kérdésre határozott igen a válasz. Ám úgy tűnik, vannak olyan források, amelyek komplexebb képet tükröznek. Noha a zsidó vallási források között szinte lehetetlen olyat találni, amely határozottan és egyértelműen azt állítja, hogy a mindentudás nem tartozik az isteni attribútumok közé, nem explicit módon viszont számos klasszikus rabbinikus forrás sugallja azt, hogy *bizonyos* területen az isteni tudás legalábbis az emberi tudás segítségére szorul.¹⁴ Ezt a lehetőséget a talán legeggyértelműbb formában egy talmudi szövegben találjuk meg, amely egy két szálon futó történetet mesél el. Az első szál egy bölcsről szól, aki a folyamatos Tóra-tanulásáról vált híressé, de egy incidens miatt az államhatalom elől egy mocsárba kell menekülnie, ahol az áldatlan körülmények ellenére is folytatja a tanulást. A történet másik szála egy sokszor használt rabbinikus metaforával kezdődik, miszerint létezik a földi tanházakkal (*jesivákkal*) párhuzamosan egy égi tanház is, ahol Isten, az angyalok és az elhunyt bölcsek lelkei Tórát tanulnak (Hacohen 2013). Ott keletkezik vita egy a rituális tisztasággal kapcsolatos bonyolult részletkérdés kapcsán.

A Szent – áldott legyen – [azaz Isten] azt mondta [egy a rituális tisztaságról folyó vitában: a kérdéses személy státusza:] rituálisan tiszta. Az égi tanházban mindenki más azt mondta: [e személy státusza:] tisztátalan. Azt kérdezték: Ki tudja [ezt a vitát] eldönteni? [Meggyeztek, hogy] döntsön Rábá bár Náhmani, mert ő egyszer azt mondta [magáról]: Egyedülálló tudásom van a személyekre és a sátrakra vonatkozó rituális tisztasági törvényekről. Elküldtek érte [egy küldöttet, a Halál Angyalát, hogy hozza

¹⁴ Az ezt a szemléletet megengedő források általában a rabbinikus irodalom egy speciális, *midrás*nak nevezett műfajához tartoznak. Ezek a szövegek a maguk hermeneutikai szabályrendszerének keretein belül, de a nem rabbinikus szemmel olvasó számára néha beláthatatlanul eltávolodnak a bibliai szöveg kézenfekvő olvasatától (Weiss-Halivni 1991; Boyarin 1990).

fel az égi tanházba, de] a Halál Angyala nem tudta megközelíteni [és megölni], mert Rábá bár Náhmani folyamatosan Tórárt tanult. A szél megzörgette a leveleket, [és Rábá bár Náhmani] azt hitte, hogy az üldözői jönnek, [és] azt mondta: Inkább haljak meg, mintsem a kezükre jussak. [A Halál Angyala ekkor hozzáfért.] Amikor kilehelte a lelkét, azt mondta [az égi vita kapcsán: A rituális tisztaságról folyó vitában szereplő személy státusza]: rituálisan tiszta. Megszólint az égi hang, [amely az isteni kommunikáció eszköze a prófécia megszűnése után,] és azt mondta: Rábá bár Náhmani, boldog lehetsz, a tested is rituálisan tiszta, és a lelkedet is a „tiszta” szóval lehelted ki. (*Babilóniai Talmud, Bává meciá traktátus* 86a.)¹⁵

E talmudi szöveg nem kevesebbet állít, mint hogy Isten álláspontja a zsidó vallásjogi kérdésekben csak egy a lehetséges, szabadon megvitatható vélemények között. Feltehetően az Istennek kijáró tisztelet miatt ebben az esetben a többség nem tudja, vagy egyszerűen nem akarja leszavazni a kisebbségi véleményt, de a döntéshozatalban az nem perdöntő szempont, hogy az egyik vélemény az isteni tudásra támaszkodik. A konfliktus megoldása az „égi lények” között kísértetiesen hasonlít az emberi megoldásokra: mindkét fél (tehát Isten is) beleegyezik abba, hogy el fogja fogadni a vitatott terület legnagyobb episztemikus autoritásának véleményét. A történet iróniája többarcú; egyrészt Isten maga is elfogadja, hogy Rábá bár Náhmani véleménye legyen a döntő. Másrészt, bár a történet ezt a lehetőséget homályban hagyja, de elképzelhető, hogy Isten előre tudta, hogy Rábá bár Náhmani vele fog egyetérteni, mégis hagyta, hogy megkérdézzék, mert azt gondolta, hogy a minden szakértő által elfogadott episztemikus autoritással bíró személy véleménye a döntő, és nem az, hogy történetesen Isten is az ő álláspontján van. Ez utóbbi lehetőség szerint az isteni mindentudás megmarad, éppen csak irreleváns a zsidó jogi viták eldöntésében. Harmadrészt, ahogy más forrásokból is, ebből a történetből is úgy tűnik, hogy bár Isten *de facto* mindig ismerheti az igazságot, mégis „szüksége van” a racionális, jogi ismereteken alapuló alátámasztásra ahhoz, hogy az isteni tudás *de iure* is érvényessé váljék (Balázs 2010). Negyedrészt, a forrás alapján nem tűnik nehezen hihetőnek, hogy a rabbik nem kevés öniróniával arra is utaltak, hogy a zsidó jog bizonyos részletkérdéseiben kizárólag *de iure* igazság létezik, mert maguk a vitatott fogalmak – itt éppen a rituális tisztátalanság és a tisztaság – is pusztán elméleti konstrukciók, amelyeknek a fizikai valóságban nincs megfelelője.¹⁶

Az előző szövegről egyértelműen nem meghatározható, hogy szerinte Isten a jogelméleti vagy a tényszerű tudás területén „szorul-e” emberi segítségre. Az

¹⁵ A *Babilóniai Talmud* a Babilóniában élt rabbik főleg arámi nyelvű tanításainak gyűjteménye, melyet az i. sz. 6–7. században szerkesztettek végleges formába. A talmudi szöveg jellemzője a rendkívüli tömörség és a terminus technikusok sűrű használata, ami szükségessé teszi, hogy az eredeti szöveget magyarázatokkal kibővívte közöljém.

¹⁶ Az a vélemény, hogy a rituális tisztaság és tisztátalanság pusztán elméleti, jogi kategóriák, nem volt ritka a talmudi rabbik között, lásd pl. *Bemidbár rábá* 19:8.

isteni „tudatlanságot” feltételező klasszikus rabbinikus szöveghelyek ritkák, de léteznek.¹⁷ Az episztemikus autoritás kérdéskörén belül külön alcsoport az erkölcsi tudás kérdése, amellyel kapcsolatban viszonylag gyakoriak az olyan szövegek, amelyek értelmezése megengedi a feltételezést, hogy az isteni tudás és szándék az emberrel folytatott dialógus során alakul ki. Ennek az állításnak alátámasztására remek példaként szolgál egy széles körben ismert bibliai szöveg és annak rabbinikus interpretációja. A követhetőség kedvéért érdemes röviden összefoglalni a bibliai cselekményt.

Isten szövetséget köt Ábráhámmal, aki a szövetség részeként körülmetéli önmagát és háza népét (Genezis 17. fejezet). A műtét után lábadozó Ábrahám előtt megjelenik Isten és a szövegben egyszerűen „emberek”-nek nevezett küldöttei, akiket vendégül lát, és akik megígérik neki és Sárának Izsák születését (18:1–15). Az isteni küldöttek¹⁸ tovább indulnak Szodoma felé, Isten pedig magában tanakodva eldönti (18:16–19), hogy közli Ábráhámmal Szodoma és térsége elpusztításának tervét (18:20–22). Ábrahám megfogalmaz egy állítást, miszerint igazságtalan lenne Istentől, ha az igazakat is elpusztítaná a gonoszokkal együtt (18:23,25), valamint egy kérdést: ha van ötven igaz ember Szodomában, akkor Isten hajlandó-e megkímélni a várost a kedvükért (18:24). Ábrahám könyörgő alkudozásba kezd Istennel, és fokozatosan tíz igaz emberre csökken a város megmeneküléséhez szükséges szám (18:26–33). A küldöttek megérkeznek Szodomába, és megbizonyosodnak a város gonoszságáról (19:1–14), de megmentik az igaz emberként viselkedő Lótót és családját (19:15–23). Isten kénköves esőt bocsájt Szodomára és környékére (19:24–26), Ábrahám pedig reggel meglátja a térség pusztulását. A szöveg leszögezi, hogy Isten megemlékezett Ábráhámról, és megmentette Lótót (19:27–29).

A szöveg alábbi részlete érdekes az erkölcsi episztemikus autoritás kérdése szempontjából:

17. Az Örökkévaló így szólt: „Elrejtsem-e Ábrahám elől, amit tenni készülök? 18. Ábrahám biztosan nagy és hatalmas néppé lesz, és rajta keresztül nyer majd áldást a föld minden népe, 19. hiszen őt választottam ki, hogy elrendelje az őt követő gyermekei és háza népe számára, hogy megőrizték az Örökkévaló útját, az igazságosságnak és törvényességnek¹⁹ megfelelően cselekedjenek, annak érdekében, hogy az Örökkévaló beteljesítse mindazt, amit Ábráhámnak ígért.” 20. Ekkor az Örökkévaló azt mondta:

¹⁷ Hasonló források listájához és rövid elemzéséhez lásd Lifshitz 2018. 233–237.

¹⁸ A Genezis 18. fejezetében végig emberekről van szó, de a 19. fejezetben, amikor feltételesen ugyanők Szodomába érkeznek, akkor már a héber *máláh* szó szerepel, amit sokszor „angyal”-nak fordítanak, noha olyan jelentésben, ahogy az „angyal” szót magyarul használjuk (szárnyas, dicsfényvel övezett, égi lény), legfeljebb az egészen késői bibliai könyvekben (pl. Dániel 3:28, 6:23 és ott is arámiul) és a posztbiblikus héberben jelenik meg (Alter 2019. 1. kötet, 51).

¹⁹ A héber nyelvben a szavak ún. gyökbetűkből épülnek fel. Ezek a gyökbetűk mássalhangzók, és különböző jelentésű szavakat lehet képezni belőlük, de a hangzásuk hasonló

„Szodoma és Gomora bűne égbekiáltó, vétkük nagyon súlyos. 21. Alászálok, hogy megnézzem, és ha valóban elkövetik a hozzám eljutott égbekiáltó bűnöket – végük!²⁰ Ha pedig nem, akkor hadd tudjam meg azt.” 22. A férfiak Szodoma felé vették az irányt és elindultak, Ábrahám pedig még az Örökkévaló előtt állt. 23. Ábrahám közelebb lépett hozzá, és azt mondta: „Vajon az igaz embert²¹ is elpusztítod a gonosszal együtt? 24. Talán akad ötven igaz ember a városban, vajon akkor is elpusztítod? Nem bocsátasz meg a helynek az ötven benne lakó igaz ember kedvéért? 25. Távol álljon tőled, hogy ilyet cselekedj, és megöld az igaz embert is a gonosszal együtt, mintha az igaz is olyan lenne, mint a gonosz! Távol álljon tőled! Az egész föld bírója ne ítélne törvénytelenen?”²² (*Genézis 18:17–25*)

A bibliai szöveg tömörségéből és a használt szavak többértelműségéből fakadóan minden fordítás és értelmezés, így az itt következő is, bizonyos fokig spekulatív, és természetesen vitatható.²³ E viszonylagos nehézségek ellenére több az erkölcsi tekintély és tudás szempontjából fontos állítás is kikövetkeztethető a fenti szövegből. Ábrahám szavai arra utalnak, hogy egyszerre biztos a saját tudásában, és szkeptikus azzal kapcsolatban; talán Isten természetének megismerhetőségében kételkedik, és kételye részben legalábbis teológiai jellegű.

Ábrahám a 24. versben és a 26–33. versekben azért érvel olyan alázatos retorikával és fokozatosan csökkentve a térség megmeneküléséhez szükséges igaz emberek számát, mert tisztában van vele, hogy az ember számára csak nagyon korlátozottan érhető isteni attribútumok, az igazságosság és a könyörület, időnként egymással ellentmondásba kerülnek. Istennel – legalábbis a haragos bibliai Istennel – az isteni természetéről vitatkozni nem kockázatmentes vállalkozás, ezért Ábrahám teremtményi alázattal közelít, amikor maga sem biztos az erkölcsi szempontból helyes megoldásban. Abban ellenben bizonyosnak tűnik lenni, hogy a megfelelően alázatos attitűddel a vallásos embernek szabad Istentől választ kérni az isteni igazságosság, az erkölcsi jó és az egyéb isteni attribútumok korrelációjával kapcsolatban. Az istennel folytatott vita más részei is Ábrahám

episztemikus bizonyosságát mutatják.

marad, ami fontos adalék a bibliai szöveg értelmezéséhez. Az „igazságosság”-nak, illetve „törvényesség”-nek fordított héber szavak a *cedláká* illetve *mispát*.

²⁰ A héber mondatban szereplő *kálá* szó értelmezése nagyon nehéz, és ennek következtében a mondatnak több fordítása is egyformán lehetséges.

²¹ Itt a *cádik* szó szerepel, ami nyelvtani szempontból és hangzásában is összekapcsolódik a 19. vers *cedláká* (igazságosság) szavával.

²² Ebben a versben a *sofet* (bíró) szó visszautal a 19. vers *mispát* (törvényesség) szavára, és a vers a nagyobb nyomaték kedvéért megismétli a *mispát* szót „törvényes, igazságos ítélet” értelemben.

²³ Az itt következő elemzés sok inspirációt nyert Abraham (Avi) Sagi és Mechachem Fisch kapcsolódó írásaiból (Sagi–Sagi 2017; Fisch 2019. 68–76).

1. Ábrahám bizonyos benne, hogy erkölcsi szempontból helytelen az igaz és a gonosz embereket egyformán kezelni, és ezért igazságtalan az ártatlanokat kollektív büntetéssel sújtani. (Ezt az állítást kérdésként és implicit felszólításként is megfogalmazza: „Vajon az igazakat is elpusztítod a gonoszokkal?”, és „Távol álljon tőled, hogy ilyet cselekedj!”)
2. Ábrahám szintén bizonyosnak tekinti, hogy Istennek, aki „az egész föld bírja”, az igazságosság megváltoztathatatlan alaptörvényei szerint kell cselekednie. Az isteni igazságosság elvárhatóságának oka ezzel szemben nem egyértelmű a szöveg alapján.
 - 2.1 Lehetséges, hogy Ábrahám szerint Isten tökéletes összhangban áll az igazságosság törvényeivel, amelyeket még ő sem változtathat meg, ezért, ha úgy tűnik, hogy Isten igazságtalanságot akarna elkövetni, akkor az ember feladata, hogy magyarázatot kérjen az isteni tervre.
 - 2.2 Az is lehetséges, hogy Ábrahám szerint Isten ítéletei nem mindig állnak tökéletes összhangban az igazságosság törvényeivel, és amennyiben ilyen helyzet áll elő, az ember feladata az elkövetés előtt álló igazságtalanság megakadályozása.

Bármi is lehetett Ábrahám pontos hipotézise Isten ítéleteinek és az igazságosság törvényeinek összefüggéséről, szavaiból több konklúzió is levonható: az igazságosság alaptörvényein Isten nem változtathat, továbbá nem is lehet helyes eltérnie ezektől. Az emberre vonatkozó következtetés pedig az, hogy vallási és erkölcsi joga és/vagy kötelessége, hogy tiltakozzék, vagy legalábbis kérdőre vonja Istent, ha igazságtalanságot tűnik elkövetni. Mindebből az erkölcsi tudás következő hierarchiája következik: az ember bizonyos lehet egyes erkölcsi alapelvek szilárdságában, ezért erkölcsi kérdésekben egyrészt kérheti Istent, hogy magyarázza el, miért igazságos az, amit tenni készül, másrészt figyelmeztetheti Istent, hogy egy adott cselekedetével igazságtalanságot fog elkövetni. Az ember erkölcsi tudása legalábbis bizonyos esetekig olyan szilárd és megbízható, hogy erre támaszkodva az isteni döntések is megkérdőjelezhetőek (Balázs 2023).

Ábrahám bizonyossága saját erkölcsi tudásában nem abszolút, és amikor a részletekre kerül sor, akkor episztemikus kételyt érez. Tudja, hogy az erkölcsi alapelveken túlmutató teljes erkölcsi világrendről az ember csak részleges ismeretekkel rendelkezik, tehát egyes erkölcsi vélekedéseiben és ítéleteiben tévedhet. Ábrahám álláspontja talán értelmezhető egyfajta keserű erkölcsi realizmusként: elfogadja, hogy a valóságban nem minden helyzetben tud érvényesülni a tökéletes igazságosság, és ezért bizonyos számú ártatlan áldozat elpusztítása „járulékos veszteségként” akkor is szükséges lehet, ha az abszolút igazságosság szempontjából az ártatlanok halála mindig igazolhatatlannak látszik. Ábrahám bizonytalan annak megítélésében, hogy mekkora lehet a még megengedhető járulékos veszteség, és ez a bizonytalanság indokolja az alázatosságot a könyörgése stílusában: bár az ártatlanok elpusztítása minden esetben igazságtalan, de

belátja, hogy ettől még a „nagyobb jó” érdekében szükségszerű lehet. Az emberi életek feláldozhatóságának mértékében bizonytalan, és ezért nem tudja, mikor lép át egy határt, és kezd el valójában az igazságtalanság mellett érvelni. Ha ez történne, akaratlanul is saját eredeti szándékával – az elérhető legnagyobb igazságosság érvényre juttatásával – kerülne ellentmondásba, ezért fél az isteni haragtól, és saját fallibilitását hangsúlyozza.

Elképzelhető, hogy Ábrahám könyörgésének alázatossága egy további kétegyét is kifejezi: bár felveti a lehetőséget, hogy a városban esetleg megtalálható igaz emberekre való tekintettel Isten kegyelmezzen meg az egész térségnek, de közben azzal is tisztában van, hogy az ártatlanok megmentése érdekében a gonoszoknak adott kegyelem könnyen egy másik igazságtalansághoz vezethet, a gonoszok életben hagyása ugyanis újabb ártatlanok szenvedését eredményezheti.

Az a meggyőződés, hogy Isten tévedhetetlen és mindentudó, a középkori teológiától kezdve megszilárdult a zsidó filozófiában. Ám ha a zsidó vallási gondolkodás egészét vizsgáljuk, akkor ez nem kizárólagos álláspont, ugyanis a bibliai és a klasszikus rabbinikus kor teológiája és istenképe (Sweeney 2020; illetve Hashkes 2013) jelentősen eltér a középkori zsidó filozófia istenképétől (Rynhold 2020). A bibliai történetben Ábrahám úgy viszonyul Istenhez, mint egy értelmes tanítvány a tanítójához: elismeri a tanár nagyobb tudását, de amikor az mégis tévedni tűnik, akkor jelzi a tévedés lehetőségét. Vallási szempontból Ábrahámnak tehát ez kötelessége, és ezért az igaz emberek elpusztításával kapcsolatban retorikája nem apologetikus. Ábrahám tisztában van azzal is, hogy az általa felvetett megoldásban (Szodoma megkímélése) több bizonytalansági tényező is van, hiszen sem a még megengedhető járulékos veszteség nagysága, sem az esetleges erkölcsileg nem kívánatos következmények (például a gonoszok jövőbeli gonosztettei) nem ismert előre.

A korábban felsorolt lehetőségek közül a legradikálisabb annak feltételezése, hogy az erkölcsi szférában elképzelhető az isteni tévedés vagy igazságtalanság. Ismét hangsúlyozandó, hogy ez a feltevés nem a többségi álláspont a zsidó vallási hagyományban, de ugyanakkor nem is abszurd vagy marginális vélemény. Számos rabbinikus szöveg tárgyalja ezt a lehetőséget, ezekre egy példa a következő *midrás*:

Rabbi Jehosúa ben Lévi nevében mondták: Jób könyvében az áll „Talán azt mondta Istennek: 'Megbűnhődtem, és nem vétkezem; amit nem látok, arra te taníts meg, ha igazságtalanságot tettem – nem teszem többé?'” (34:31–32) ... [Isten azt mondta,] azzal vádolnak, hogy nem igazságos ítéleteket hozok ... akkor menj nélkülem, és vizsgálj meg te magad az ítéletet, és ha tévedtem: „te taníts [engem]”. „Ha igaz-

ságtalanságot tettem” a korábbi nemzedékekkel,²⁴ „nem teszem többé” a későbbi nemzedékekkel. ... és nemcsak rád fogok hallgatni, hanem az utódaidra is, ... Mózesre, aki azt mondja „Örökkévaló, miért fordulna a haragod a néped ellen...?” (Exodus 32:11), és Józsuára, aki azt mondja: „És szólt Józsuá: Jaj, Uram, Örökkévaló, miért is vezetted át e népet a Jordánon, ha most az emoriak kezére adsz minket, hogy megsemmisítsenek?” (Józsuá 7:7)... [Ábrahám] hosszú beszéde kegyes fogadtatásra talált, amikor szót emelt Szodoma lakóiért. (*Genézis rábá* 39:10)²⁵

A rabbinikus magyarázat egy Ábrahám és Szodoma történetéhez látszólag egyáltalán nem kapcsolódó szentírási vers idézésével kezdődik, Jób könyvéből. Eredeti szövegkörnyezetében Élihu a beszélő, aki heves szemrehányást tesz Jób-nak, amiért panaszkodni mert az őt ért csapások miatt, ahelyett, hogy azt mondta volna, amit Élihu javasol: „Meggűnhődtem, és nem vétkezem; amit nem látok, arra te [ui. Isten] taníts meg stb.”²⁶ Élihu a kellő alázatot kéri számon Jób-on, és azt a vallási ideált állítja elé, hogy még ha az ember meg nem érdemeltnek érzi is a szenvedését, akkor is tartsa igazságosnak az isteni csapásokat, és saját magában keresse a hibát.

A *midrás* azonban egy merész fordulattal egészen más kontextust teremt: Istent teszi a beszélővé, aki Ábrahám szemrehányására válaszul védekezni kezd, és győzködi Ábrahámot, hogy ha nem hiszi el, hogy Szodoma lakosai tényleg megérdemlik a büntetésüket, akkor menjen oda, és győződjék meg róla saját maga. A *midrás* ebben a fázisban az Élihu szavai által képviselt vallási ideál szöveg ellentétét javasolja: az emberi tapasztalat és a józan ész megbízható forrása az erkölcsi ítéletalkotásnak, és ezért Ábrahám helyesen járt el, amikor a morális intuíciójára és/vagy a tapasztalatára támaszkodva megkérdőjelezte az isteni döntést. A *midrás* Isten szájába adott szavakkal folytatódik, aki maga is az „empirikus módszer” javasolja Ábrahámnak – vizsgálja meg a valóságot, és annak alapján alkosson ítéletet, és ne pedig vakon higgye el, hogy Isten csak igazságos ítéleteket hoz. Első olvasásra úgy tűnik, hogy a rabbinikus interpretáció teljesen megváltoztatja a bibliai szöveg eredeti jelentését, amikor azt az episztemikus autoritás védőbeszédévé változtatja, hiszen Élihu szavait érthetjük a deontikus autoritást hirdető szónoklatnak. Az az értelmezés sem kizárható azonban, hogy

²⁴ A *midrás* tágabb kontextusából derül ki, hogy a korábbi nemzedékek az özönvízzel elpusztított emberiség, illetve a Babel tornyánál szétszórattatásra ítélt emberek, a későbbi nemzedék pedig Szodoma lakói. E három bibliai epizód összehasonlítása azért indokolt, mert irodalmi szempontból számos hasonlóság található közöttük (Alster 2017).

²⁵ A *Genézis rábá* az egyik leghíresebb *midrás*-gyűjtemény, a *Midrás rábá* című gyűjtemény része. Valószínűleg a 4–5. században szerkesztették.

²⁶ Bár ebben az írásomban a bibliai szövegeket a napjainkban ismert formájukban, irodalmi egységükben vizsgálom, de érdemes megjegyezni, hogy széles körben elfogadott a Biblia-kutatók között, hogy Élihu beszédét később illesztették be a korábban már véglegesnek tekintett könyvbe (Greenstein 1999. xv). A rabbinikus magyarázatot ez a filológiai részlet nem befolyásolta, hiszen a hagyományos értelmezők a könyvet egy szerzőnek tulajdonították.

a *midrás* nem teljesen távolodik el a szöveg eredeti jelentésétől, hiszen lehetséges, hogy Élihu is az episztemikus autoritás modelljét fogadja el, ám azt gondolja, hogy mivel Istent mindentudó státusza *per definitionem* a legnagyobb tudás birtokosává teszi, ezért nem érdemes vitatni a döntéseit. Bárhogy is értsük Élihu eredeti állítását, jelentős a különbség aközött és rabbinikus értelmezése között.

A *midrás* szerzője azonban nem éri be ennyivel: Élihu eredeti javaslata szerint amikor az ember nem képes belátni valamit, kérnie kell Isten tanítását, útmutatását. A rabbinikus interpretáció szerint viszont Isten az, aki tisztában van saját fallibilitásával, és ő ismeri el annak lehetőségét, hogy igazságtalanul szabta ki a kollektív büntetést korábban, az özönvíz és a Babel tornya korában élt emberekre. Ezért ajánlja készségesen Ábrahámnak, hogy javítsa ki, ha ő, azaz Isten tévedne, hiszen a szodomaikkal nem akarja megismételni korábbi esetleges hibáját.

Nehéz elképzelni az episztemikus autoritás modelljének ennél meggyőzőbb példáját: az etikai területen vélhetően legnagyobb szakértő („az egész föld bíróját”) készségesen felajánlja a felülbírálat jogát a terület másik szakértőjének, akit ő maga jellemzett korábban az igazságosság és a törvényesség tanítójaként (Genezis 18:19). Mindez nem meglepő, ha elfogadjuk az episztemikus autoritás modelljét, hiszen az erkölcsi tudás birtokosai közösségének a célja az erkölcsi tudás tökéletesítése, és mindez annak érdekében történik, hogy a lehető legigazságosabb ítélet születhessék meg.

Úgy tűnhet, hogy a szöveg ennél merészebb már nem lehet, és a *midrás* konklúziója bizonyára ugyanaz lesz, mint a korábban idézett talmudi szövegé Rábá bár Náhmani történetében: hogy végül is Istennek volt igaza, hiszen Szodomát valóban gonoszok lakták. Azonban a *midrás* vége más következtetést sugall: Isten ugyanis azt is felajánlja Ábrahámnak, hogy a későbbiekben ugyanúgy fog eljárni az Ábrahám útját követő utódaival (vö. Genezis 18:19), mint vele. Ezt követően a *midrás* olyan bibliai szövegeket idéz, amelyekben az emberi közbenjáróknak sikerül eltántorítaniuk Istent eredeti szándékától – jellemzően a kollektív büntetés alkalmazásától. Ezekben az esetekben a legnagyobb erkölcsi tekintély meggyőzőhetőnek bizonyult, hogy igazságtalanságot fog elkövetni, ha ragaszkodik eredeti tervéhez. Amennyiben az olvasó kételkedik, hogy ez-e a bibliai példák helyes értelmezése, akkor a rabbinikus szöveg szerzője mindent megtesz azért, hogy egyértelműsítse a konklúziót: „[Ábrahám] hosszú beszéde kegyes fogadtatásra talált, amikor szót emelt Szodoma lakóiért”. A *midrás* szerint tehát Isten a vitában igazat adott Ábrahámnak. Az olvasó joggal kérdezheti, hogy mivel nem volt Szodomában még tíz igaz ember sem, és az egész város elpusztult, vajon a Genezis könyvében szereplő szöveg nem éppen az ellenkezőjét bizonyítja-e a *midrás* konklúziójának.

A tórai szöveg szoros olvasata a kézenfekvő olvasattól messzire merészkedő rabbinikus interpretációs módszer alkalmazása nélkül is lehetővé teszi, hogy a Tórában is felfedezzük a *midrás* konklúzióját. A Genezis 18:17–21 alapján nem

lehet egyértelműen kizárni, hogy Isten eredeti szándéka minden szodomai lakos elpusztítása volt (beleértve Lótot is), és csak Ábrahám szemrehányása után látja be, hogy az igazakat és a gonoszokat helytelen ugyanúgy kezelni. A rabbinikus értelmezés az érvelés módszertanát és a felhozott „*proofstextek*” tekintve hatalmas értelmezői szabadságot enged meg magának, de egy nagy kerülő után – talán kissé paradox módon – a konklúzió tekintetében épphogy a bibliai szöveg egyik lehetséges, kézenfekvő olvasatához tér vissza.

Ezt a lehetőséget valószínűsíti a bibliai szöveg folytatása is, hiszen a *Tóra* egyetlen történetként meséli el az isteni küldöttek szodomai látogatását megérkezésüktől kezdve, Lót és családja megmentésén keresztül Lót feleségének sóbálvánnyá válásáig.²⁷ Ezt követően az addig összefüggő narrációt (amely eredetileg a Tórában nincs fejezetekre felosztva) váratlanul az alábbi rész szakítja meg:

27. Ábrahám korán reggel kelt, hogy odasiessen a helyre, ahol az Örökkévaló előtt állt.
28. Letekintett Szodoma, Gomora és az egész síkság felé, és látta, hogy úgy füstölög a föld, ahogy egy égetőkemence szokott füstölni. 29. Miközben Isten elpusztította a síkság városait, Isten megemlékezett Ábrahámról, és kimenekítette Lótot a földindulásból, amikor felforgatta azokat a városokat, ahol Lót letelepedett.

A 29. versben nehezen érthető az, hogy: „Isten megemlékezett Ábrahámról, és kimenekítette Lótot a földindulásból”. Nem világos, hogy Lót megmentése miként kapcsolódik az Ábrahámról való megemlékezéshez, hiszen Ábrahám könnyörgésében Lót még csak említésre se került. E kérdésre a szöveg kézenfekvő olvasata is kínál választ: Isten azért menti meg Lótot, mert igaz emberként viselkedett a küldöttekkel, és mert megemlékezett Ábrahám „tanításáról”: „Távol álljon tőled, hogy ilyet cselekedj, és megöld az igaz embert is a gonosszal együtt, mintha az igaz is olyan lenne, mint a gonosz!” (Genezis 18:25). Elképzelhető tehát, hogy Isten eredeti terve Szodoma teljes elpusztítása volt, és csak azért könnyörül meg az ártatlan Lóton, mert Ábrahám kritikáját követően belátta: a korábbi korszakokban alkalmazott kollektív büntetés helytelen volt. Lehetséges tehát a rendkívül kreatív rabbinikus magyarázatok nélkül is úgy érteni a szöveget, mint ami azt tanítja, hogy az igazságosság kérdésében az episztemikus autoritás modellje a követendő: a lehető legigazságosabb megoldáshoz való eljutás érdekében bizonyos esetekben megkérdőjelezhető minden erkölcsi tekintély, még Istené is.

²⁷ Csak a kuriózum kedvéért érdemes megjegyezni, hogy noha ezt a történetet rendszerint úgy értik, hogy Lót felesége a saját háta mögé pillantott, és ezért vált sóoszloppá, azonban az eredeti héber szövegből csak az derül ki (a szavak hím- illetve nőnemű ragozásából), hogy az asszony egy férfi (Lót) vagy az őket vezető küldött) háta mögé pillant, és só-valamivé válik (az ott szereplő *ne'iv* héber szó sehol máshol nem szerepel a Tórában, a Héber Bibliában pedig a többi előfordulása nem azt jelenti, hogy „oszlop”).

Jelen írás azt kívánta bizonyítani, hogy a zsidó vallásbölcselet bibliai és rabbinikus korszakában az az állítás, hogy Isten mindentudó és ő a legfőbb erkölcsi tekintély, némiképp talán paradox módon, megfért együtt azzal a lehetőséggel, hogy bizonyos esetekben az ember bizonyuljon a helyes erkölcsi tudás birtokosának Istennel szemben. Ebben a rendszerben tehát elképzelhető egy fordított episztemikus hierarchia is: amikor az ember tanítja Istent. A középkori zsidó filozófiai, teológiai értekezésekben ez a lehetőség többé-kevésbé blaszfémianak számított, és ezért az ebbe az irányba mutató korábbi forrásokat ignorálták, vagy saját filozófiai világnézetüknek megfelelően reinterpretálták. A modern és a posztmodern kor zsidó vallásbölcselete számára viszont új utakat nyithat a korai források teológiai merészsége és elkötelezettsége a kinyilatkoztatástól függetlenül is érvényes, „természetes” erkölcsi alapelvek iránt.

IRODALOM

- Alster, Baruch 2017. *Why Does the Sodom Story Parallel the Flood Traditions?* TheTorah.com <https://www.thetorah.com/article/why-does-the-sodom-story-parallel-the-flood-traditions> (Utolsó megtekintés: 2023.02.20.)
- Alter, Robert 2019. *The Hebrew Bible – a Translation with Commentary*. New York – London, W.W. Norton.
- Balázs Gábor – Kurucz Ákos 2021. A zsidó vallási hagyomány reakciója az ökológiai válság és állati jogok problémájára. *Kellék*. 66. 67–90.
- Balázs Gábor 2010. Szabadság és fegyelem problémája az ókori zsidó bölcseletben. In Laczkó Sándor – Dékány András (szerk.) *Filozófiai látjegyzetek Platónhoz: A szabadság*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – MFT – Státus Kiadó. 81–91.
- Balázs Gábor 2020. Az értelmzés szabadsága a zsidó hagyományban. *Pannonhalmi Szemle*. 28/3. 8–22.
- Balázs Gábor 2023. „Az egész föld bírja ne ítélne igazságosan?” (Genézis 18:25) – A kollektív felelősség és a kollektív büntetés megítélése egyes bibliai és rabbinikus forrásokban. In Daróczi Enikő, Laczkó Sándor (szerk.) *A felelősség*. Szeged, Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány – MFT – Státus Kiadó. 11–26.
- Ben Menachem, Chanina (szerk.) 2002: *Hámáhlóket báháláhá* [héber, *A vita a zsidó vallásjogban*]. Boston, University of Boston, 1–2. köt.
- Blidstein, Gerald J. 1997. Áfilu omer lehá ál jámin sheu szmol: leocmát hászámhut hámoszádít báháláhá ugvtoléhá [héber: *Még ha a jobbra mondják is, hogy bal: az intézményi autoritás ereje és határai a zsidó vallásjogban*]. In Zeev Safrai – Abraham (Avi) Sagi (szerk.) *Bén számhut leotonomijá bemászoret jisráél* [héber – *Autoritás és autonómia között Izrael hagyományában*]. Tel Aviv, Há kibuc hámeuhád. 158–180.
- Boyarin, Daniel 1990. *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington, Indiana University Press.
- De George, Richard T. 1985. *The Nature and Limits of Authority*. Lawrence, University of Kansas Press.
- Elon, Menachem 1994. *Jewish Law: History, Sources, Principles*. Héberből ford. Bernard Auerbach és Melvin J. Sykes. Philadelphia és Jeruzsálem, Jewish Publication Society. 1–4. köt.

- Fisch, Menachem 2019. *Brit imut – kávim lefulmusz hámehujávcut hádátit beszifrut házál* [héber, *A konfliktus szövevsége – adalékok a vallási elkötelezettségről folyó vitához a rabbinikus irodalomban*]. Ramat Gan, Bar Ilan University – Hartman Institute.
- Fishbane, Michael 1989. *The Garments of Torah: Essays in Biblical Hermeneutics*. Bloomington, Indiana University Press.
- Fishbane, Michael 2015. *Jewish Hermeneutical Theology*. Hava Tirosh-Samuelson és Aaron W. Hughes (szerk.). Boston, Brill.
- Goodman, Martin 1990. Identity and Authority in Ancient Judaism. *Judaism; a Journal of Jewish Life & Thought* 39/2. 192–201.
- Greenstein, Edward L. 2019. *Job – a new translation*. New Haven and London, Yale University Press.
- Hacohen, Menachem 2013. Jesivá sel málá vejesivás el mátá [héber, *Az égi és a földi tanház*]. In Aviad Hacohen – Zvi Tal (szerk.): *Szifrá veszájáf* [héber, *Könyv és kard*]. Jeruzsálem, Merkaz Saphir. 125–136.
- Harris, Michael J. 2003. *Divine Command Ethics: Jewish and Christian Perspectives*. London, Routledge.
- Hashkes, Hannah 2013. God in Rabbinic Tradition. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period*. 44/2. 254–281.
- Lifshitz, Berachyahu 2018: *Háláhá: ál dáát hámakom o ál dáát hákáhál*. [héber: *Zsidó vallásjog: Isten vagy az emberi közösség szerint?*] Jeruzsálem, Bialik.
- Neusner, Jacob 2003. Defining Judaism. In Alan J Avery-Peck – Neusner Jacob (szerk.) *The Blackwell Companion to Judaism*. Oxford, UK, Blackwell Publishing. 3–19. DOI:10.1002/9780470758014
- Rabinowitz, Louis Isaac – Warren Harvey 2007. Torah. In Michael Berenbaum and Fred Skolnik (szerk.) *Encyclopaedia Judaica*. 20. köt. Macmillan Reference USA, 39–46, *Gale eBooks*, link.gale.com/apps/doc/CX2587519948/GVRL?u=lauderja&sid=bookmark-GVRL&xid=d5d1eb07. (Utolsó elérés: 2023. február 19.)
- Rudavsky, Tamar (szerk.) 1985. *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish, and Christian Perspectives*. Dordrecht, D. Reidel. <https://doi.org/10.1007/978-94-015-7719-9>
- Rynhold, Daniel 2020. Maimonides' theology. In Steven Kepnes (szerk.) *The Cambridge Companion to Jewish Theology*. Cambridge, UK – New York, Cambridge University Press. 105–131. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781108233705.006>.
- Safrai, Zeev – Sagi, Abraham (Avi) (szerk.) 1997. *Bén számhut letonomijá bemászoret jiszráél* [héber – *Autoritás és autonómia között Izrael hagyományában*]. Tel Aviv, Há kibuc hámeuhád.
- Sagi, Abraham (Avi) 1995. Models of Authority and the Duty of Obedience in Halakhic Literature. *AJS Review*. 20/1. 1–24. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0364009400006292>.
- Sagi, Abraham (Avi) – Statman Daniel 1995. Divine Command Morality and Jewish Tradition. *Journal of Religious Ethics*. 23/1. 39–67.
- Sagi, Abraham (Avi) 2000. Natural Law and Halakha – a Critical Analysis. *Jewish Law Annual*. 13. 149–195.
- Sagi, Abraham (Avi) – Sagi, Nir 2017. Hámáháá neged háél ktofáá dátit [héber, *A tiltakozás Istennel szemben mint vallási jelenség*]. In Dov Schwartz és Yishai Rosen-Tzvi (szerk.): *Báármóná sel torá – széfer juvel lihvod prof. Tamar Ross in higidáh ligvurot* [héber, *A Tóra palotájában – Festschrift prof. Tamar Ross 70. születésnapjára*]. Ramat Gan, Bar Ilan University.
- Schwartz, Baruch J. 1997. What Really Happened at Mount Sinai? *Bible Review*. 1997/10. 20–30.
- Simms, Norman Toby 1987. „My Children Have Defeated Me”: Authority in Jewish Talmudic Tradition. In Douglas Pratt – Dov Bing (szerk.): *Judaism and Christianity – toward Dialogue*. Auckland, College Communications. 57–75.

- Sokol, Moshe (szerk.) 1992. *Rabbinic Authority and Personal Autonomy*. Northvale/NJ, J. Aronson. DOI:10.1017/S0364009400006218.
- Sommer, Benjamin 2018. *Revelation and Authority: Sinai in Jewish Scripture and Tradition*. New Haven/CT, Yale University Press. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctvvggx3zd>
- Sweeney, Marvin A. 2020. Jewish Biblical Theology? In Steven Kepnes (szerk.): *The Cambridge Companion to Jewish Theology*. Cambridge, UK – New York, Cambridge University Press. 41–59. DOI: <https://doi.org/10.1017/9781108233705.003>.
- Urbach, Efraim Elimelech 1999. Prophet and Sage in the Jewish Heritage. In idem. *Collected Writings in Jewish Studies*. Jeruzsálem, Magnes Press. 393–403.
- Tigay, Jeffrey H 1996. *Deuteronomy – The JPS Torah Commentary*. Philadelphia–Jeruzsálem, Jewish Publication Society.
- Weiss-Halivni, David 1991: *Peshat and Derash: Plain and Applied Meaning in Rabbinic Exegesis*. New York – Oxford, Oxford University Press.
- Werblowsky, R. J. Zwi – Wigoder, Geoffrey (szerk.) 1997. *The Oxford Dictionary of the Jewish Religion*. New York, Oxford University Press. 293–294.

Én-redukció és én-konstrukció Descartes-nál

Megjegyzések a tekintély descartes-i problémájához*

Descartes filozófiáját követői már a 17–18. században a tekintélyekkel szakító, „modern” gondolkodás paradigmaticus megnyilvánulásaként ünnepelték.¹ Mások épp ellenkezőleg, a tekintélyektől való elfordulásban e filozófia értéktelelenségének a bizonyítékát látták.² De akár az egyik, akár a másik irányból pillantunk az életműre, zavarba fognak ejteni azok a descartes-i kijelentések, amelyek arról árulkodnak, hogy a tekintélyek elutasítása korántsem volt teljes a filozófus részéről. A legfontosabb dokumentum, amely erre utal, az *Elmélkedések az első*

* A tanulmány elkészítését az NKFIH (OTKA) 123839-es és 147141-es számú kutatási projektjei támogatták. Köszönetemet szeretném kifejezni a kézirat két anonim bírálójának, megjegyzéseik sokkal több megfontolásra érdemes felvetést tartalmaztak, mint amennyit sikerült tanulmányomba beépítenem; csak remélni tudom, hogy a legfontosabb észrevételeikre sikerült válaszolnom. Descartes műveinek magyar kiadására mk. rövidítéssel utalok. Az egyéb rövidítések feloldásához lásd a tanulmány végén olvasható irodalomjegyzéket. Az idézeteket, ha másként nem jelzem, a saját fordításomban közlöm.

¹ Mint ismeretes, Descartes-ból ebben az értelemben lett a felvilágosodás hőroza. Voltaire (1991. 81., 83) például a descartes-i filozófiát tartalmi tekintetben „szellemes regénynek” tartotta, mégis Descartes érdemének tudta be, hogy az „ész, dacolva a skolasztikus filozófiával és a népi babonák előítéleteivel, többé-kevésbé terjedni kezdett világszerte” (14. levél). Megjegyzendő ugyanakkor, hogy Descartes-ot e minőségében egy irodalmilag prefabrikált pozíció keretei közé illeszti a recepció, hiszen a „libertas philosophandi” témája már jóval őt megelőzően bevett iskolai gyakorlatnak számított humanista körökben az elmaradhatatlan Horatius-idézzettel együtt (*Epistulae* 1.1.14.), amelyre majd Henricus Regius is utal a *Fundamenta physices* ajánlásában: *nullius addictus iurare verba magistri...* (Regius 1646. A3r). Lásd például Ernst Soner *De libertate philosophandi oratio* című szövegét, amelyet Szabó Ádám adott ki doktori disszertációja részeként: Szabó 2018. 216. Descartes a *Szabályok az értelem vezetéséről* című művében maga is utal a horatiusi sorra (AT X. 364., mk. 90).

² Lásd például Jacobus Revius (Jakob Reefsén, 1586–1658) kritikáját, aki szerint „Descartes faképnél hagyja az irodalom tanulmányozását, és búcsút mond a könyveknek” (*Cartesius literarum studia relinquit, libris valedicit*). Revius alapos kritika tárgyává tette ezt a „tudományok mankója nélküli” (*absque studiorum adminiculo*), pusztán elmélkedésekre támaszkodó módszert. Hozzá hasonlóan Martin Schoock (1614–1669) és Gisbertus Voetius (Gijsbert Voet, 1589–1676) is olyan ígéretnek tekintették Descartes módszerét, amely az alkímisták receptjeihez hasonlóan könnyű utat kínál a bölcsességhez azok számára, akiknek nem fűlik a foguk a tradíció elsajátításának fáradtságos munkájához. (Vö. Revius 1648/2002. 134–135.; Descartes említett kritikusaival kapcsolatban az alapirodalom máig Verbeek 1992.; lásd még: Ariew et alii 2003. 222–223, 227–228, 257–258.)

filozófiáról ajánlása, amelyet Descartes a párizsi „szent teológia fakultásának” címzett, s amelyben nem kevesebbet kért e testülettől, mint hogy a „hírneves férfiak” vegyék „védőszárnyaik alá” a könyvet, úgy, hogy a benne foglaltak igazságát tekintélyükkel „kinyilvánítják és tanúsítják” (*Med. Ajánlás*, AT VII. 1, 5–6.; mk. 7, 10–11). Az így kapott ellentmondás (egyrészt tehát a tekintélyek határozott elutasítása, másrészt a tekintélyi jóváhagyás kérése) már a kortársaknak is feltűnt. Pierre Gassendi például 1643-ban a következőképpen értékelte a dedikációs levélben megjelenő gesztust:

Hidd el nekem, gondolatmeneted *vagy* semmit sem bizonyít, *vagy* ha igen, az önmagánál fogva látható, és semmi szükség arra, hogy tekintélyért könyörögi [...]; hiszen vagy saját erejénél fogva kikényszeríti az egyetértést, vagy ha nem kényszeríti ki, nem is bizonyítás, és a tekintély sem fogja elérni, hogy annak tekintsék... (Gassendi 1644/1964. 3:276a.)

Gassendi nemcsak ellentmondást lát itt, de e feszültség okával kapcsolatban is megkockáztat néhány hipotézist: „vagy arról van szó, hogy te magad sem bízol túlságosan észérveid erejében, vagy pedig arról, hogy minden pénznél drágábbnak értekeled ezeket, miközben méltónak tartod őket arra, hogy valamennyi halandó lépteit irányítsák, s azért igyekszel annyira, hogy megszerezd számukra a hatalom szentségét, hogy utat készíthessél a szellemek feletti zsarnokság felé” (uo.). Gassendi tehát a megerősítésért folyamodó descartes-i gesztusban nem a filozófus alázatát, hanem a hatalommal való visszaélés szándékát sejtí. Más kommentátorok Descartes kétszínűségének a jeleit vélik felfedezni e dokumentumban. Én egyik megközelítést sem tartom helyesnek. Az alábbiakban olyan alternatív magyarázatot szeretnék javasolni, amely szerves összefüggést mutat ki a descartes-i filozófia egésze és az ajánlásban megfogalmazott kérés között.

I. TUDÁS, JÁRTASSÁG, TUDOMÁNY

Az a gondolat, hogy a descartes-i filozófia radikális szakítást jelent minden tekintéllyel, úgy tűnik, összhangban áll Descartes saját önképével, és számos idézettel igazolható. Ilyen például a *Szabályok az értelem vezetésére* című korai mű híres intése:

sohasem leszünk matematikusok, noha másoknak minden bizonyítását emlékeztünkben tartjuk, ha nem vagyunk egyúttal képesek a magunk eszével mindenféle problémát megoldani; vagy sohasem leszünk filozófusok, ha Platón és Arisztotelész minden érvelését olvastuk is, az előttünk lévő dolgokról azonban nem tudunk szilárd ítéletet alkotni. Így ugyanis, mint látszik, nem tudományt, hanem történelmet tanulunk (*Reg. 3*, AT X. 367., mk. 92).

A tudomány és történelem (azaz emlékezet és tudás) szembeállításával Descartes a filozófiai megismerést élesen elhatárolja mind a tekintélyek ismeretelméleti szerepét hangsúlyozó skolasztikától, mind pedig a humanista filológiától. Ugyanez a szembeállítás Descartes egy 1640-es levelében is visszaköszön:³

a *mathesis* terén meg szoktam különböztetni két dolgot: a történelmet és magát a tudományt. Történelmen értem mindazt, amit már feltaláltak, és ami a könyvekben megtalálható. Tudományon pedig azt a jártasságot (*peritia*) értem, amely minden kérdést meg tud oldani, és saját erejéből képes feltalálni mindazt, ami csak az emberi értelemmel ama tudományban fellelhető; aki e képesség birtokában van, nemigen vágyódik mások gondolataira, és méltán mondhatják róla, hogy ἀυτάκριτος.⁴

E megfogalmazásnak két figyelemre méltó mozzanata van. Egyrészt a tudomány (*scientia*) ebben az ábrázolásban nem teljesen szimmetrikus párja a történelmi emlékezetnek, amellyel szembe van állítva, mert amíg a történelem a könyvekben raktározott ismereteknek felel meg, addig a valódi tudást Descartes nem az egyéni elmében tárolt *ismeretekkel* azonosítja. A *scientia* ugyanis e sorok tanúsága szerint egyáltalán nem ismeretek egy készlete, hanem jártasság; annak a képessége, hogy az alany bármilyen tetszőleges problémát megoldjon, és csak ennyiben – mint a megismerőre jellemző készség vagy diszpozíció – áll vonatkozásban a megszerezhető ismeretekkel.

A tudomány tehát Descartes szerint nem tárgyi tudás, hanem *peritia* (jártasság). Ez a felfogás összhangban áll a *Szabályok az értelem vezetésére* című korai mű szemléletével, amely – ha szabad így fogalmazni – a bennünk lévő kognitív erők egyfajta „edzési terve”. A szabályok célja ugyanis az, hogy a megfelelő módon gyakorlatoztassa és irányítsa a megismerőképességet, hogy „eszünk ne pihenjen”, s hogy „gondolkodásunkat éber figyelemben” tartsuk (Reg. 10., AT X. 406., mk. 115). E terv ugyanakkor nem csupán a restségtől óv, de fegyelmez is: arra tanít, hogy a lélek figyelmét ne engedjük szabadon, hanem keretek közé kényszerítve módszeres rendre szoktassuk. Ehhez Descartes olyan konkrét gyakorlatokat ír elő, mint „bizonyos egészen könnyű és egészen egyszerű mesterségek” vizsgálata, „amelyekben nagy rend uralkodik”. Ezért kell tanulmányozni „a vászon- és szőnyegszövőők mesterségét, vagy a nők kötését vagy végtelenül változatos horgolását” (uo., AT X. 404., mk. 114). Az ilyen típusú gyakorlatok szemmel láthatólag merőben más jellegűek, mint amiket húsz évvel később az *Elmélkedések az első filozófiáról* szerzője vár majd el az olvasótól, amikor a *cogitón* át Isten létéig és a fizikai világ megismeréséig vezet.⁵ A *Szabályok* idején a *scien-*

³ A címzett Descartes bizalmas barátja, Cornelis Van Hogelande (vö. Verbeek 2015. 365–366. és Ruler 2003. 1:435–38).

⁴ AT IV. 722–723. in Descartes 1961. 169. Nádor György fordítását módosítottam.

⁵ A *Szabályok* Jean-Paul Weber által feltárt keletkezéstörténete alapján a 10. szabályból idézett sorok az 1619–1620-as rétegből származnak. Lásd Boros 2010. 76–77.

tia még nem a megszerezhető tárgyi ismeretek összessége, hanem a megismerőképesség ereje, amely *tetszőleges* munkára fogható, mert módszeresen és kellő fegyelemmel tud nekilátni a legkülönbözőbb rejtvények megoldásának. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a descartes-i szabályok itt nem logikai, hanem ökonómiai jellegűek, azaz nem a gondolati tartalmak közötti kapcsolat legitim formáit rögzítik, hanem a szellem véges erőinek optimális kihasználását célozzák.

Az idézett levél másik figyelemre méltó pontja az *αὐτάρκης* jelző. A szó arra utal, hogy a megismerő önmagában elegendő a szükséges ismeretek megszerzéséhez vagy a problémák megoldásához, azaz a jó filozófus *se ipso contentus*: nem szorul rá másokra (AT III. 722.). Ez a fajta önellátás ugyancsak ökonómiai fogalom: az *autarkeia* a szellemi erővel való megfelelő gazdálkodás eredménye valahogy úgy, ahogyan az eredeti szó utal a gazdasági önellátásra (a *χώρα αὐτάρκης* Thuküdidésznel például olyan tartomány, amelyik nem szorul importra). Persze a megcélzott önállóság nem teljes, Descartes az idézett levélben egyfajta baconi szellemben elismeri, hogy bizonyos információk – például táblázatok, adat sorok – tárolásának hasznos eszközei lehetnek a könyvek, ám amikor az *Értekezés a módszerről* hatodik részében elutasítja annak lehetőségét, hogy a tudományok döntő gyarapodását egy kutatói közösség kooperatív tevékenységétől várjuk, s ehelyett anyagi támogatást kér másoktól *saját* munkája elvégzéséhez, akkor ugyancsak ennek az autarkeia-eszménynek a gyakorlati követelményeit érvényesíti (vö. AT VI. 73., mk. 76).

II. A JÁRTASSÁG MINT ÉLETFORMA

A descartes-i gondolkodás normái tehát eredetileg *oikonómiai* elvek: a szellemi erőkkkel való körültekintő gazdálkodás szabályai. De az emberi szellem mégsem egészen semleges, tartalmilag meghatározatlan megismerőképesség. Ott vannak benne az igazság magvai, amelyeket lehetetlen elfojtani, igaz, e magok bőséges termést csak helyes gazdálkodás mellett hoznak:

Mert az emberi szellemben van valami, nem tudom, mi, isteni, amelyben a hasznos ismeretek első magvai úgy vannak elvetve, hogy gyakran, bármennyire elhanyagolják és téves irányban folyó tudományokkal elfojtják őket, önként gyümölcsöt teremnek. (Reg. 4., AT X. 373, mk. 95.)

Descartes célja tehát kettős: (a) ennek az emberi szellemben születésünktől fogva adott spontán erőnek a megfelelő szabályozása és optimális kihasználása. Descartes ezért egy teljes életmódot tart szem előtt, amikor az *ingenium*, azaz a velünk született megismerési képesség módszeres vezetésére tesz javaslatot. Így aztán a szabályok közé nemcsak a helyes következtetés elvei kerülnek be, hanem ilyen gyakorlati normák is: „valóban az elsők közé kell helyezni ezt a

szabályt, amely arra int: ne éljünk vissza szabadidőnkkel...” (*ne otio abutamur...*: Reg. 2., AT X. 364, mk. 90). Másfelől azonban (b) a természetes világosságnak vannak tartalmi elemei, amelyek az igazság magvaiként gondos ápolás mellett meghatározott termést hoznak kedvező körülmények között. A szellem önfejlesztése belső összefüggésben áll a vizsgált tárgy természetével, hiszen a cél az, hogy elménk a tárgyban adott rendhez igazodjon a lehető legfinomabban (lásd a „nők kötését vagy végtelenül változatos horgolását”, amelyekben „nagy rend uralkodik”).

Mindezek fényében a *scientia* fogalma kétértelműséget mutat Descartes-nál: egyszerre utal azoknak a megismerési diszpozícióknak az elsajátítására, amelyek nem szerezhetőek meg a személyes élet megfelelő szabályozása nélkül, másrészt – tartalmi értelemben – utal az ember számára elérhető ismereteknek a körére. Ami az első szempontot illeti, Descartes a figyelem feletti kontrollhoz szükséges óvintézkedések változatos formáit említi. A figyelem fenntartása éppúgy erőfeszítést kíván, mint terjedelmének gyarapítása, ám mindkét tényező megköveteli a környezeti hatások felett gyakorolt hatékony ellenőrzést is. (Mélyen descartes-i indíttatású az a mondat, amelyet nem sokkal később Pascal fog leírni egy zümmögő légynek a megismerésre gyakorolt hatásáról.)⁶ Bár Descartes-nál eleinte ez az első szempont dominál, a *scientia* eszménye már a *Szabályok* idején túllép a jártasságon, és a tárgyra vonatkozó ismeretek rendjévé válik. Ebben az értelemben lesznek lényegesek az alapelvek (*principia*), amelyek a vizsgálódás világosan és elkülönítetten megragadható *tartalmi* kiindulópontjai, s amelyekből a tárgyi összefüggések vezérfonalát megfelelő figyelemmel követve minden további ismeret levezethető. A tudomány innen nézve nem általában vett megoldóképesség, hanem mindazoknak az ismereteknek a foglalata, amelyeknek a megszerzése az ember számára egyáltalán lehetséges.⁷ A tudásszerzés kulcsává egyre inkább az ismeretek szerves összefüggése válik.

Mindazonáltal a megismerőképesség megfelelő edzésének gondolata nem tűnik el a descartes-i életműből. Az *Elmélkedések az első filozófiáról* szövegében például nemcsak arról olvashatunk, hogy az „én vagyok” ismeretéből miként juthatunk el az „Isten létezik” kijelentés igazságáig, hanem arról is, hogy ez a következtetés *fáradtságos* munka, hogy „van bizonyos restség bennem”, amely ellenáll a következtetések levonásának, vagy hogy „[ö]römét leli a tévelygésben elmém, s nem tűri még, hogy az igazság korlátai közé szorítsák” (*Med 2*, AT VII.

⁶ Lásd Pascal L 48., mk. B 366., 144. oldal.

⁷ Világosan rögzíti ezt Descartes *A filozófia alapevei* francia fordításának előszavaként közölt, úgynevezett *Picot-levél*ben, ahol az alapelvek fontos tulajdonságaként említi, hogy „tőlük függjön a többi dolog megismerése” (*PP*, AT IX-2. 2, mk. 8., lásd még AT IX-2. 9, mk. 12). A filozófia nem elsősorban jártasságot kíván tehát, hanem az alapelvek ismeretét, s csak amennyiben tartalmazza ezeket, mondható el róla, hogy „mindenre kiterjed, amit az emberi elme tudhat” (uo.). Ugyanitt a tárgyi összefüggések e logikailag szerves kapcsolatrendszerre magyarázza a tudományokkal kapcsolatos híres fahasonlatot Descartes-nál (AT IX-2. 14., mk. 16).

29., mk. 39). Ráadásul ez utóbbi szempont, amely élesen elüt a tárgyi tartalmak összefüggésének bemutatásától, nemcsak elszórt megjegyzések formájában van jelen, de szisztematikus formában is tetten érhető abban a keretben, amelybe az *Elmélkedések* gondolatmenete illeszkedik. Ez a keret bizonyos értelemben a szabályokkal és a módszertannal kapcsolatos korábbi bíbelődés helyét veszi át a műben, Descartes ugyanis egy egyszerű fogással a meditációk jól ismert műfaji sajátosságaira bízva azokat a regulatív funkciókat, amelyek a megismerő oldalról szükséges diszpozíciókat kell hogy kialakítsák az ismeretszerzés folyamatában. A *meditációk* egy létező vallási műfaj, amely bizonyos gyakorlatok végrehajtását követeli az olvasótól, ha az úgy dönt, hogy élete egy kritikus pontján számot vet önmagával, a világban elfoglalt helyével és egész életével.⁸ E műfaji kötöttségekre utal Descartes-nál az az elhatározás, hogy elméjét e jól megválasztott pillanatban megszabadítsa minden gondtól, hogy „zavartalan nyugalmat” biztosítson magának, és félrevonulva a világ zajától figyelmét az elvégzendő feladatra összpontosítsa. Descartes erőteljesen hangsúlyozza, hogy ez a lépés szabad döntés kérdése: „egyszer az életben” kell meghozni, és egyszer kell a kívánt mozdulatot a lehető leghelyesebben végrehajtani (*Med 1, AT VII. 17, mk. 25*).

Ugyancsak a *meditatio* műfaji jellegzetességei figyelhetők meg azokban a rendelkezésekben, amelyek a gondolkodás időbeli ritmusát szabályozzák a műben. Az első elmélkedés vége felé például ezt olvassuk:

Ám az még nem elegendő, hogy erre [ti. bizonyos tartalmi összefüggésekre] fölfigyeltem. Gondoskodnom kell róla, hogy minderre emlékezzem is, hiszen szakadatlanul visszatérnek a megszokott nézetek, és szinte még akaratom ellenére is rabul ejtik hiszékenységemet, amit mintegy a hosszú megszokás és a hosszú ismeretség jogán lefoglaltak a maguk számára. (*Med. 1, AT VII. 22, mk. 30.*)

Ezért pihen meg az elmélkedő a gondolatmenetnek e pontján, vagyis az ismert ökonómiai szempont fejeződik ki az elmélkedések napokra történő beosztásában, s a szöveg sajátos ritmusában, amelyet a megismerőerő adottságai, és nem a tárgy belső összefüggései határoznak meg. „De legyen! – mondja a szerző – Egyelőre engedjük jó lazára a kötőfékét, hogy később, ha majd kellő mértékben meghúztuk, [elménk] könnyebben hagyja magát irányítani!” (*Med. 1., AT VII. 29–30, mk. 39.*) Az ilyen jellegű felszólítások nem tartalmi összefüggéseket írnak le, hanem a tárgyra irányuló figyelem ritmusát szabályozzák.

⁸ L. Aryeh Kosman találóan beszél a meditáció műfajának descartes-i alkalmazása kapcsán egyfajta „transzformatív ismétlésről”, amely a diskurzus szintjén éppoly felszabadító viszonyban áll az elmélkedéseknek hagyománytól örökölt formájával, mint ahogyan tartalmi szinten távolodik el az elmélkedő a múltból örökölt ismeretektől, amelyeket nem töröl ki ugyan az elméjéből, de ideiglenesen felfüggeszt (Kosman 1986. 23). A meditáció barokk műfajának alapos ismertetését adja Gábor 2004. 17–35.

Az elmélkedés gyakorlati feltételeinek megteremtése azonban – mint láttuk – nem merül ki a figyelem megfelelő irányításához közvetlenül szükséges eljárásokban, mint amilyen a „lazítás”, vagy a gyakori ismétlés szükségessége. A foganatosítandó intézkedések kiterjednek a tágabb környezetre (erre utalt a félrevonulás szükségessége), sőt az *Elmélkedések az első filozófiáról* szövegében, ha csak egy utalás erejéig is, megjelenik az élet egésze, amelynek folyamatában egyszer kell végrehajtani a javasolt gyakorlatokat. Az igazság keresésének az életidőbe történő beágyazása hangsúlyosabb az *Értekezés a módszerről* lapjain, ahol Descartes egy – meglehetősen sok szempontból fiktív – életrajzi elbeszélés keretei közé illesztette a tudományos kutatás módszertani kérdéseit, és speciális szabályokat írt elő a mindennapi életvezetés számára (vö. *Disc.* 1–3.).

III. A REDUKÁLT ÉN ÉS AZ ÉN-KONSTRUKCIÓ

Descartes számára tehát elsődleges célként továbbra is megmaradt az az igyekezet, hogy saját szellemi képességeit a gyakorlat megfelelő szabályozásával – egy életforma kialakításával – a lehető leggazdaságosabban tudja munkára fogni, vagyis a filozófia számára mindig is a filozófia művelésével volt azonos, és arra törekedett, hogy a megfelelő módon hajtsa végre azokat a gondolati műveleteket, amelyek lehetővé tették az alapelvek felismerését és a belőlük levezethető igazságok elsajátítását. E két, logikai és ökonómiai szempont egyszerre van jelen Descartes érettkori műveiben.

Egy korábbi írásomban emellett érveltem, hogy e szempontok a filozófia egyes problémáinak megoldásában is együtt vesznek részt, legalábbis léteznek olyan logikai szakadások a descartes-i elméletben, amelyeket Descartes a gondolkodás ökonómiai szempontjaira hivatkozva igyekszik kezelni (Schmal 2012. 10–11. fejezet). Most azonban nem ezekről szeretnék beszélni, hanem arról, hogy a descartes-i program e két oldalának az *én* – tehát a gondolkodó szubjektum – többféle fogalma felel meg.

Ami az elmélkedések rendjét (tehát a gondolatok belső, logikai összefüggését) illeti, az alany azáltal tesz szert megingathatatlan kiindulóponttra ezzel kapcsolatban, hogy a hétköznapi *én*ről lefosztja mindazt, ami nem állja ki a módszeres kétely próbáját, és így jut el a „gondolkodó dolog vagyok” végső szubjektumához (*Med 2.*, AT VII. 25, mk. 34). Az eredmény egyfajta redukált *ego*, amelynek számára mindaz, amit korábban önmaga személyes részének tekintett, függesztődött, problémává vált. De a descartes-i szövegek egyik legfőbb érdekessége abban áll, hogy a szubjektum által elfoglalt pozíció nem egyszerűen ennek a redukciónak az eredményeként határozódik meg. Ellenkezőleg, a *cogito* felé vezető gondolatmenet háttérben mindvégig érzékelhető egy másik *én* jelenléte is, azé, aki a redukciót végzi, vagyis aki a meditatív műveletek végrehajtását szabadon elhatározta, aki a háttérben továbbra is felügyeli a megismerés lépé-

seit, s hol szorosabbra, hol lazábbra fogva a gyeplőt megfontoltan gazdálkodik a megismerő szellemi erőivel, egyszóval mindvégig kézben tartja a gondolkodás folyamatát.⁹ Figyeljük meg, mennyire nem magától értetődő az egyes szám első személyű alany azonossága a következő descartes-i kijelentésekben:

1. „Mi vagyok tehát én? Gondolkodó dolog.” (*Med 2.*, AT VII. 28., mk. 38.)
2. „Szilárdan ki fogok tartani e meggondolás mellett, [...] szilárd lélekkel óvakodni fogok attól, hogy hamis nézetekhez adjam hozzájárulásomat.” (*Med 1.*, AT VII. 23., mk. 31.)

Jól látható, hogy (1) alanya az a filozófiai szubjektum, amelyre az elmélkedések menetében mintegy „rábukkanunk”, hiszen azt találjuk, hogy bármilyen erőfeszítést tegyünk is a kétségbevonására, végső ellenállást képez minden kétellyel szemben. Olyan tartalmilag gazdag, de referenciáját tekintve lecsupaszított alanyként adódik tehát, amely filozófiai redukció révén válik elérhetővé, miután kiállta az elgondolható legradikálisabb kétely próbáját.¹⁰ Ezzel szemben (2) alanya az az *én*, amelyik a redukciót végzi, vagyis akinek – mint látjuk – a „kitartására” és „óvatosságára” van szükség ahhoz, hogy az elmélkedések le ne térjenek a tervezett útról, hanem elérjék kitűzött céljukat, éppúgy, mint azt a *Szabályok*ban olvastuk.

Annak természetesen nincs elvi akadály, hogy ez a kétféle megközelítés ugyanarra az *énre* referáljon, ám látnunk kell, hogy ezt a fajta egységet jellem-

⁹ Vö. a korábban idézett mondatokkal: „De látom már, hogyan is áll ez a dolog, Örömet leli a tévelygésben elmém, s nem tűri meg, hogy az igazság korlátai közé szorítsák. De legyen! Egyelőre engedjük jó lazára a kötőfékét, hogy később, ha már kellő mértékben meghúztuk, könnyebben hagyja magát irányítani.” (*Med. II.*, AT VII. 29–30., mk. 39.) Denis Kambouchner e szavakat kommentálva a többes szám első személy didaktikai használatáról (*nous didactique*) beszél Descartes-nál, és azt hangsúlyozza, hogy a „mi” felbukkanása a gondolatmenet e pontján annak a jele, hogy a radikális kétely nem függesztette fel az interszjektív emberi közösséget az elmélkedő körül (Kambouchner 2022. 142). Kambouchner tehát fontos szerepet tulajdonít az elmélkedések alanyával kapcsolatos irodalmi modalitásoknak, ám az általam javasolt megközelítéssel ellentétben azt feltételezi, hogy a descartes-i szövegben megszólaló *én(ek)* referenciája azonos, azaz egységes képet kell hogy adjon az elmélkedések alanyáról. Én ezzel szemben úgy vélem, hogy az *Elmélkedésekben* megfigyelhető különböző szubjektum-pozíciók a szöveg eltérő irodalmi rétegeihez és műfaji regisztereihez tartoznak, így abból a nyelvtani tényből, hogy Descartes többes szám első személyt használ ott, ahol a meditatív gyakorlatok kontrolljáról van szó, semmilyen következtetést nem lehet levonni a descartes-i kétely mélységével kapcsolatban. Semmi akadály, ugyanis annak, hogy az alany mint elmélkedő megkérdőjelezze, sőt időszakosan tagadja is embertársai létezését, s közben a meditatív gyakorlatokat elhatározó és tervszerűen végrehajtott alanyként része maradjon annak a megcélzott közösségnek, amelyhez az olvasó is tartozik. (Köszönettel tartozom Boros Gábornak, amiért felhívta a figyelmemet Denis Kambouchner e tanulmányára.)

¹⁰ Ez a „filozófiai” *én*, mint Wolfgang Röd hangsúlyozza, jelentős lépés az *én* transzcendentális fogalma felé. Röd szerint ugyanis Descartes-nál az *én* fogalma „szigorúan véve nem empirikus fogalom, hanem elméleti konstrukció a tapasztalatelmélet összefüggésében”. Röd ugyanakkor azt is hangsúlyozza, hogy „Descartes vélhetőleg nem volt egészen tisztában e fogalom státuszával, de csíra formában biztosan jelen van nála az a lehetőség, hogy az ész nem-empirikus fogalomként fogjuk föl”. (Röd 1996. 1:27.)

zőik és funkcióik eltérő jellegét tekintve¹¹ semmilyen *a priori* szempont nem biztosítja.¹² Talán helyesebb azt mondani, hogy e különféle *ének* együttes jelenléte úgy alkot egységet Descartes szövegeiben, mint egyetlen, több szálból sodort fonál. Ha az *én* első formáját az *én-redukció* fogalmával jellemezhetjük, a másodikat joggal nevezhetjük *én-konstrukciónak*, hiszen a „szilárd lélekkel óvakodni fogok” alanyát nem azonosíthatjuk minden további nélkül sem az (1) értelmében vett, redukált *én*nel, sem pedig természetesen a könyv címdalán feltüntetett szerzővel: az *Elmélkedések* elején az egyes szám első személyű beszélő olyan szerepet vesz magára, amelynek megvannak a maga irodalmilag rögzített mintái: a félrevonulás, az önreflexió és az önfegyelmzés gesztusai – mindezek olyan meditatív fogások, amelyek az elmélkedés alanyát egy fiktív keretben megkonstruálják.

Az így megkonstruált, irodalmi *én* bizonyos fokig annak a gondolkodás akusát kellő önfegyellemmel végrehajtani képes alanynak az örököse, amelyet a *Szabályok* idejéből ismerünk. Ám ennek az *ének*nek többféle szerepe is van az *Elmélkedések*ben. Az „elmélkedő” – tehát az élet egy adott pontján a világtól félrevonuló – *én* jelenléte nemcsak a szükséges készségek kialakítása, s nem is csak a meditáció menetének felügyelete miatt fontos, Descartes a szóban forgó eljárások segítségével (kibővítvé az eddigi szerepeket) műveinek megfelelő befogadása felé is igyekezett egyengetni az utat. Olyan – mondjuk így – „marketingstratégiákat” alkalmaz, amelyek az általa alkalmazott eljárás tudásszociológiai vizsgálatát is indokoltta teszik, erre azonban ehelyütt nem vállalkozom. Inkább arra szeretném felhívni a figyelmet, hogy a *tekintély* fogalma az eddigiekben vázolt keretben tesz szert jelentőségre.

IV. A GONDOLKODÁS KÖZÖSSÉGI FELTÉTELEI

Descartes az *Elmélkedések* ajánlásban, amelyet a Sorbonne doktorainak címez, azért kívánja megnyerni e testület támogatását, mert az – mint mondja – páratlan tekintéllyel rendelkezik a keresztény világban (*Med.* Ajánlás, AT VII. 5–6, mk. 10–11). E gesztust több irányból is szemügyre vehetjük. (i) Amikor filozófiai

¹¹ Ami az eltérő funkciókat illeti, ezek leginkább abból a körülményből fakadnak, amelyet Daniel Dumouchel így jellemez: „az autobiografikus önbemutatkozás ellentétbe kerül a ’semleges filozófiai alannal’, amelyet érvényre kell juttatnia; ’egy szellem történeti bemutatása’ egy radikálisan ’történet nélküli, racionális alanyt’ kell hogy színpadra léptessen...” Dumouchel 1996 e feszültséget szellemesen a *discours* (tehát a közönséget megszólító diszkurzivitás) és a *méthode* (azaz a filozófiai igazságok kapcsolatrendszerét feltáró időtlen módszer) ellentétként fogalmazza meg.

¹² Ezen a ponton tér el a véleményem Henri Gouhier (1999. 63–71.) álláspontjától, aki minden idők egyik legkiválóbb Descartes-monográfiájában igen alapos figyelmet fordít a filozófia kommunikálásának problémájára, ám (Kambouchner 2022-höz hasonlóan) maga is egységes *én*-pozíciót feltételez a descartes-i szövegekben.

művét Descartes egy rangos pártfogó tekintélyére bízva, a kora újkori paratextusok egy jellegzetes darabját állítja elő.¹³ Az ajánlásokban bizonyos irodalmi és társadalmi normáknak megfelelően gyakran fejeződik ki az író alárendelt helyzete valamilyen – rangban legtöbbször felette álló – mecénással vagy pártfogóval szemben, ami ugyanakkor gyakran együtt jár bizonyos büszkeséggel is az író részéről, mert, ha csak implicit módon is, nem nélkülözi a szellem köztársaságában való egyenrangúság óvatos kinyilvánítását (vö. Fumaroli 2015). Ennek az antik mintákat követő beszédformának fontos társadalmi szerepe van a kora újkorban. Amikor Descartes ajánlást ír, e gesztussal egyrészt klasszicizál, másrészt művét a maga radikális tartalmával együtt a korabeli irodalmi diskurzus normatív keretei közé illeszti. (ii) Más szempontból azonban atikpikus ez az előszó, Descartes ugyanis a nagymértékben retorikus – vagyis a kor ízlésének megfelelően stilizált – udvariassági frázisok mellett *filozófiai* igényű magyarázatát is adja annak, hogy miért folyamodik a Sorbonne nagy tekintélyű doktorainak pártfogásáért.¹⁴

Érvelése középpontjában a filozófiai érvek *per se* meggyőzőereje és a hallgatóság doxasztikus helyzete közötti aszimmetria áll:

bármennyire bizonyosnak és meggyőzőnek tekintem is ez érveket, azért még meg vagyok győződve arról, hogy nem mindenki számára alkalmasak... (*Med.* Ajánlás, AT VII. 4., mk. 9.)

A helyzet Descartes szerint a matematikához hasonló, amelynek nincs olyan része, amely – mint olvassuk – „önmagában tekintve ne lenne igen könnyen fölfogható, vagy ahol a következmény a megelőzőekkel ne állna a legtökéletesebb összhangban, mégis, mivel ez érvelések kissé hosszúak, s igen figyelmes olvasót feltételeznek, csak nagyon kevesen értik meg őket” (*Med.* Ajánlás, AT VII. 4., mk. 10). Ez az aszimmetria megfelel a tudomány fogalmával kapcsolatban korábban említett kettősségnek. A tudomány egyrészt az emberi szellem számára

¹³ A jelen gondolatmenet szempontjából a paratextus fogalmának különösen az az aspektusa lenne haszonnal kiaknázzható, amelyet Gérard Genette (1987) az illokúciós erő, sőt – a dedikáció esetében – a performativitás fogalmához kapcsol, hiszen a descartes-i ajánlások, előszavak, de maguk a címek is arról az erőfeszítésről tanúskodnak, hogy az olvasó a szerző által elvárt speciális attitűddel olvassa a mű gondolatmenetét és hajtsa végre az előírt gyakorlatokat.

¹⁴ Kevés figyelemben részesült, hogy voltaképpen a filozófiai igényű előszó e műfajába lenne sorolható az *Értekezés a módszerről* teljes egésze is, amely bizonyos értelemben az elméleti irodalom legtöbbet olvasott paratextusa. Kétféle értelemben is. Mindenekelőtt Descartes teljes 1637-es publikációja (amely az *Értekezés* mellett a *Dioptrikát*, az *Égi jelenségeket* és a *Geometriát* tartalmazza) a maga egészében nem egyéb, mint bevezetés, vagy – ahogyan Descartes állítja – egy-egy minta abból a tudományból, amelynek prudenciális okokból nem kívánja közreadni a teljes foglalatát mindaddig, amíg e minták segítségével meg nem állapítja a várható fogadtatást. Az egyes esszék ily módon természeti és matematikai jelenségeket tárgyalnak, voltaképpen azonban bevezető jellegű eszmefuttatások, amelyeknek pragmatikus céljuk van a descartes-i program megvalósításában. Másrészt az *Értekezés a módszerről* ezekhez a bevezető jellegű szövegekhez írt bevezetés.

elsajátítható tételek logikus összefüggése, s mint ilyen önmagában maradéktalanul evidens. Másrészt a tudomány az igazságkereső alany képessége arra, hogy figyelmét a tárgyra összpontosítva igaz belátásokra tegyen szert. Ami tehát az első perspektívát illeti, Descartes ezzel teljes összhangban jelenti ki a teológusoknak szóló ajánlásban, hogy a tételek *önmagukban* „könnyen fölfoghatóak”, ám ugyanezek a tételek az iménti második perspektívából jelentős deficitet mutatnak, mert (amint azt Descartes már 1637-ben megjegyezte) a világ „majdnem kizárólag kétfajta szellemből áll”, s egyiknek sem való a filozofálás: „olyanokból, akik okosabbnak tartják magukat, mint amilyenek, s ezért elhamarkodva ítélnék”, illetve „olyanokból, akik elég okosak és szerények ahhoz, hogy belássák: kevésbé képesek megkülönböztetni az igazat a hamistól, mint mások, akiktől tanultak; s ezért be kell érniük azzal, hogy mások véleményét kövessék” (*Disc.* 2., AT VI. 15., mk. 28). Ezért a szerző kevés figyelmes olvasóra számít.

Ráadásul a matematikával ellentétben, ahol köztudomásúlag minden kijelentést szigorú bizonyítékok támasztanak alá, s ahol ezért a tudatlanok inkább abba a hibába esnek, hogy hozzáértésüket fitogtatva a hamisat is igaznak fogadják el, a filozófiában „mindenki azt hiszi, hogy semmi sincs, amivel kapcsolatban ne lehetne egymásnak ellentmondó álláspontok mellett is érvelni”, s ezért az emberek „úgy igyekeznek megszerezni az éleselméjűség hírért, hogy még a legjobbnak elfogadott nézetekkel is vitába szállnak” (*Med.* Ajánlás, AT VII. 5., mk. 10). Ezért van szükség Descartes szerint tekintélyre: „a Sorbonne név tekintélye oly nagy, hogy nemcsak a hit kérdéseiben”, de „még az emberi filozófiában sincs sehol nagyobb világosság és megalapozottság, sem tökéletesebb erkölcs és bölcsesség az ítéletalkotáshoz” (uo., mk. 10–11).

Az ajánlás e sorai arra világítanak rá, hogy Descartes saját filozófiája sikerét nem pusztán az érvek észszerűségétől reméli, tudja ugyanis, hogy a sikernek szubjektív feltételei is vannak. Bár az érveknek – mint írja – „nincs olyan részük, mely önmagában tekintve ne lenne igen könnyen felfogható, vagy ahol a következmény a megelőzőekkel ne állna a legtökéletesebb összhangban” (uo., AT VII. 4., mk. 10), az elmékedések tényleges megértéséhez nem elég objektív „világosság és megalapozottság” (*perspicacia et soliditas*) a gondolatmenetben, hanem valamiféle jellembeli támasz is szükséges a befogadó oldalán: ezért kell kikezdzhetetlen „erkölcs és bölcsesség az ítéletalkotáshoz” (uo., AT VII. 5., mk. 11). A befogadásnak tehát az alany oldalán is többféle feltétele van: kognitív követelmények – hiszen az érvek „mindenféle előítélettől mentes elmét feltételeznek, mely könnyedén kivonja magát az érzékek gyámsága alól” (uo., AT VII. 4., mk. 10) – és morális alapok. Az „érzékek gyámsága” alól való felszabadulás és az egyén morális integritása minden platóni ihletettséggű gondolkodásban szorosan összefügg. Descartes utal is erre a kapcsolatra, ám a dedikációs levélben jól látható módon mégsem ennek az összefüggésnek van stratégiai jelentősége, a valódi „erkölcs” és a „bölcsesség” itt ugyanis nem a befogadó, hanem – a megfelelő befogadók hiányában – egy a művet a hitelesség pecsétjével ellátni jogosult, nagy tekintélyű grémium sajátja.

Úgy tűnik, a befogadás Descartes szerint nem egyszerűen az egyén ügye, hanem közösségi dimenziói vannak. Ahhoz, hogy egy igaz belátás érvényre jusson a világban, nem elég rálelni az igazra, arra is szükség van, hogy az igaz ismeretek uralma valamilyen tekintély révén azok előtt is biztosítva legyen, akik nem látják be egy-egy alapos figyelmet igénylő tézis igazságát.

Mindebből az következik, hogy *A Sorbonne doktorainak címzett ajánlás* nem egy tekintélyek előtt hajlongó magatartás bizonyítéka, hanem összhangban áll azzal a stratégiával, amelyről Descartes 1637-ben kijelentette: „igazi csatákat vívunk, amikor le akarjuk küzdeni azokat a nehézségeket és tévedéseket, amelyek meggátolnak bennünket az igazság megismerésében” (*Disc.* 6., AT VI. 67, mk. 73). E csaták megnyerése ugyanis nem egyszerűen érveket kíván, hanem – amint láttuk – a szellemi erőforrásokkal való optimális gazdálkodást is megköveteli, aminek a lehetősége, immár hozzátéhetjük, nem nélkülözi a közösségi dimenziót sem. Még akkor sem, ha ez adott esetben épp a közösségből való kivonulást és az önálló gondolkodás igényét jelenti. A társadalmi kényszerekből eredő akadályok és a rendelkezésre álló idő rövidsége miatt jelenti ki Descartes: „annál inkább kötelességem takarékoskodni hátralevő időmmel, minél inkább remélem, hogy azt jól fel tudom használni” (uo.). A takarékoskodás *par excellence* ökonómiai fogalom. Véges erőinek szellemi felhasználása, s az eredmények megismertetése a világgal egyaránt alapos mérlegelést igényel a gondolkodó részéről, akinek meg kell fontolnia, hogy miként lép a világ színpadára, vagy hogy mennyit kívánatos közreadnia az elveiből (vö. uo., AT VI. 75., mk. 77).¹⁵ Kutatási eredményeinek publikálása ugyanis segítheti vagy hátráltathatja a maga elé tűzött feladat elvégzését.¹⁶

Ezzel összhangban Descartes egy Mersenne-nek írott 1640. szeptemberi levelében így magyarázza a Sorbonne teológusaihoz intézett kérését: „pusztán azért vágytam többük jóváhagyására, hogy elejét vegyem a tudatlanok bosszantásainak, akik kedvüket lelik az ellentmondásban, s annál ékesszólóbbak ebben a témában, minél kevésbé értenek hozzá” (AT III. 184). A tekintélynek tehát azért van szerepe, mert ott, ahol – miként Descartes ugyanebben a levélben írja – „oly kevésbé becsülik az igazságot, ha önmagában áll” (uo.), a felesleges viták a szellem művelésétől veszik el az időt.¹⁷ Az a descartes-i igény tehát, hogy egy nagybecsű testület episztémikus tekintélyét maga mellé állítsa, összhangban áll az értelem optimális

¹⁵ Descartes publikációs stratégiájához lásd Verbeek 2007. küln. 1.1.

¹⁶ Descartes ezért igyekezett minden lehetséges módon kerülni azokat a vitákat, amelyeket terméketlennek tekintett, s amelyek meggyőződése szerint elterelik a filozófus figyelmét az igazság kutatásától. Lásd Henricus Regiusnak írott 1645. júliusi levelét (AT IV. 248–250): „Ami azonban engem illet, semmit sem akarok annyira elkerülni, mint hogy nézeteim paradoxnak tűnjenek, s nem szeretném, hogy valaha is disputákon vitatkozzanak róluk. Ellenkezőleg, bízom benne, hogy annyira bizonyosak és evidensek, hogy azoknak, akik helyesen megértették őket, semmiféle lehetőséget nem hagynak a vitára.” Bővebben lásd Schmal 2012. 3. fejezet.

¹⁷ Vö. az *Értekezés a módszerről* 6. részének a skolasztikus vitákkal kapcsolatos elutasító álláspontjával: AT VI. 69–71., mk. 74–75.

vezetését célzó prudenciális megfontolásokkal. A megismeréshez szükséges feltételek biztosítása Descartes számára olyan kitüntetett feladat, amelynek köre a figyelem ökonómiájára vonatkozó korai megfontolások felől az ismeretszerzéshez szükséges életmód elrendezésén át a befogadói környezet tudatos manipulálásáig terjed az életműben. Ennek megfelelően Descartes a tekintélyekhez fűződő viszonyát tekintve kevésbé radikális, mint programja ismeretelméleti részében. Míg az én-redukció fundacionista keretek között zajlik, addig a tekintélyek kiválasztása pragmatista jelleget ölt. A Sorbonne doktorai természetes választásnak tűnhetnek egy olyan filozófus számára, aki ideiglenes erkölcsi szabályként első helyen rögzítette: „engedelmeskedjem hazám törvényeinek és szokásainak, állhatatosan ragaszkodjam ahhoz a valláshoz, amelyre Isten kegyelméből gyermekkorom óta oktattak” (*Disc.* 3., AT VI. 22–23., mk. 35). Ám ha e döntéseket nem a vak tekintélytisztelt megnyilvánulásaként értékeljük, hanem egy olyan én-konstrukció részeként helyezzük mérlegre, amely szuverén következetességgel tervezi meg a művek recepcióját, s úgy alakítja az élet körülményeit, hogy az a lehető legjobban illeszkedjék az „igazság kutatásának” nagy céljához, akkor a dedikációs levél szavaiban is meghallhatjuk az öntudatos szubjektum hangját, amely az ész szavára hallgatva igyekszik kézben tartani a saját életét.

E perspektívából nézve a tekintélyek pozitív szerepe Descartes-nál nem mond ellent az autarkeia eszményének. Miközben intézményes jóváhagyásért folyomodik, Descartes továbbra is meggyőződéssel állíthatja: „az ember nem képes olyan jól felfogni [...] valamit, ha mástól hallja, mint ha *maga fedezi fel*” (*Disc.* 6., AT VI. 69., mk. 74, saját kiemelésem). Sőt, szemmel láthatólag éppen ebben a mozzanatban ismerhető fel az általa ajánlott módszer legfőbb haszna: „ha fiatal korom óta megtanítottak volna mindazokra az igazságokra, amelyeknek a bizonyítását azóta magam kerestem, [...] soha nem szereztem volna meg azt az ügyességet és könnyűséget (*l’habitude et la facilité*), [...] amellyel mindig új igazságot találok.” (Uo., AT VI. 72., mk. 76.) Bár Descartes e belátás alapján arra a következtetésre jut, hogy „ha van munka a világon, amelyet csak az fejezhet be jól, aki megkezdte, akkor ez az, amelyen én dolgozom” (uo.), erői végessége miatt rászorul bizonyos kedvező külső körülményekre is: „napról napra egyre inkább beláttam, hogy önművelésem ama végtelen sok kísérlet miatt szenved halasztást, [...] amelyeket mások segítsége nélkül nem tudok elvégezni” (uo., AT VI. 75., mk. 77). Ily módon a filozófia descartes-i tervezetének horizontján feldereng egyfajta közösségi episztemológia, amely nem áll ellentétben az elmélkedések egyes szám első személyű perspektívájával.¹⁸

¹⁸ A descartes-i gondolatok közösségi összefüggései egyszersmind azt is jelzik, hogy Descartes számára nem volt közömbös a társadalom témája. Az ezzel kapcsolatos félreértések cáfolatához lásd Kambouchner 2015. 207–215. A téma legalaposabb tárgyalása Guenancia 2011.

V. ÖSSZEGRZÉS

A gondolkodás ökonómiájának descartes-i tervezete olyan perspektívát kínál az életműhöz, ahonnan nézve új értelmet kapnak a művek paratextusai. Ebből a perspektívából nézve e szövegek nem külsők a filozófiai tartalmakhoz képest, hanem – egyebek mellett – olyan kommunikációs stratégiák eredményei, amelyek vonatkozásban állnak a kor társadalmilag rögzített retorikai-stilisztikai elvárásaival, ugyanakkor attól sem idegenek, ahogyan Descartes a gondolkodás *filozófiai* feladatát értelmezte. Ennek felismerését az a körülmény gátolja, hogy hosszú hagyománya van annak, hogy a karteziánus programnak csupán az egyik összetevőjét tüntessük ki valós filozófiai teljesítményként, azt a mozzanatot, amelyet Husserl a „tisza *cogitatio*k egójához való visszatéréssel” és a tudományok apodiktikus megalapozásával azonosított (vö. Husserl 2000. 11). Láttuk azonban, hogy a *cogitatio*khoz tartozó *ego* csak egy a descartes-i program szempontjából releváns szubjektum-alakzatok közül. Ha komolyan vesszük, hogy az „én gondolkodom” *énje* olyan szellemi művelet eredményeként áll elő, amelyet „egyszer az életben” kell végrehajtanunk, s ehhez éppúgy a kognitív erőkkal való optimális gazdálkodás szükséges, mint az ezután következő lépések helyes kivitelezéshez, akkor a tekintély descartes-i használata megtalálja a helyét ez utóbbi keretben. Ami az én-redukció felől nézve következetlenség, az jól illeszkedik egy olyan programba, amely az élet valós idejében igyekszik elvégezni bizonyos filozófiai feladatokat, hogy így – a rendelkezésre álló időt az adott társadalmi feltételek között a lehető legjobban kihasználva – jusson egy csodálatos tudomány birtokába. A *tekintély* fogalma kapcsán tehát nem csupán arról van szó (ami a huszadik századi recepció nagy témája), hogy a descartes-i gondolkodás számos ponton adósa a megelőző koroknak,¹⁹ hanem arról is (ami viszont az utóbbi évtizedekben került a filozófiatörténet-írás fókuszába), hogy a tekintélyek kérdése a tudatos ön-prezentáció részeként is jelen van az életműben.²⁰ Tanulmányomban amellet érveltem, hogy Descartes a szokásosnál nagyobb gonddal tervezte meg saját elméletének a recepcióját, ami korántsem csupán egy externális mozzanat az életmű „tulajdonképpeni” filozófiai felismeréseihez képest.

¹⁹ Lásd ezzel kapcsolatban Antonie Csilla (2005. 20) pontos megállapítását: „Descartes és a megelőző filozófiai hagyomány, ez ma már aligha kérdéses, elválaszthatatlan egymástól. A radikális újrakezdés, az előzmények nélküli újdonság karteziánus gondolata nem állja meg a helyét, és ez érthető is, hiszen a történelemben nincsenek teljességgel új kezdetek. Hiába irányul egy adott gondolkodó csaknem minden erőfeszítése arra, hogy eltüntesse a korábbi gondolkodók felé vivő nyomokat, mégis minden új kezdet azokból az elemekből táplálkozik, amelyeket a megelőző korok gondolkodói alkottak meg és fejlesztettek ki.”

²⁰ Az önreprezentáció technikái – amelyek fontosságára Greenblatt hívta fel a figyelmet a kora újkor időszakára vonatkozólag – különösen gazdag formában vannak jelen Descartes műveiben, aki (mint láttuk) alapos figyelmet fordított műveinek recepciójára (lásd Greenblatt 1980).

Mindennek a filozófiatörténeti érdekességen túlmutató jelentősége van. Bár úgy tűnik, Descartes-tól megtanultuk, hogy a gondolkodás legelső lépése – ha valóban méltó akar lenni a *filozófia* névre – minden külső érvényesség felfüggesztése, Descartes itt bemutatott törekvései arra a nyugtalanító problémára is felhívják a figyelmünket, hogy a gondolati autarkeia sohasem teljes: voltaképpen egyetlen filozófiai elmélet sem kerülheti meg azt a kérdést, hogy pragmatikus értelemben miként viszonyul a külső – tehát a filozófiai elméleten kívüli – világhoz, ahol maga az elmélet megszületik, és amelyben helyet kell találnia önmagának a világ legitím és plauzibilis leírásaként. Hogy mi a *textus* és mi a *paratextus*, abban soha nem lehetünk egészen biztosak.

IRODALOM

- Antonic Csilla 2005. Hagyomány, metafizika és teológia Descartes-nál. *Erdélyi Múzeum*. 67/1–2. 20–29.
- Ariew, Roger et alii 2003. *Historical Dictionary of Descartes and Cartesian Philosophy*. Lanham–Toronto–Oxford, The Scarecrow Press.
- Boros Gábor 2010. *Descartes és a korai fekvilágosodás*. Budapest, Áron.
- Descartes, René 1996. *Œuvres*. Szerk. Charles Adam – Paul Tannery, Paris, Librairie Philosophique Jacques Vrin. 12 vols. [Első kiadás: 1897–1913. Rövidítve: AT]
- Descartes, René 1961. *Válogatott filozófiai művek*. Szerk. Nádor György. Budapest, Akadémiai. [A kötetben szereplő *Szabályok az értelem vezetésére* című mű rövidítve: *Reg.*]
- Descartes, René 1637/1992. *Értekezés a módszerről*. Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor. Budapest, Ikon. [Rövidítve: *Disc.*]
- Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz. [Rövidítve: *Med.*]
- Descartes, René 1647/1696. *A filozófia alapekvei*. Ford. Dékány András. Budapest, Osiris. [Rövidítve: *PP.*]
- Dumouchel, Daniel 1996. Descartes: discours et méthode. *Philosophiques*. 23/2. 373–387. <http://dx.doi.org/10.7202/027404ar>
- Fumaroli, Marc 2015. *La République des Lettres*. Paris, Gallimard.
- Gábor Csilla 2004. „Religiosa actio mentis”. Meditációelmélet és meditációtípusok a kora újkori Európában és Magyarországon. In Uő szerk. *Devóciók, történelmek, identitások*. Kolozsvár, Scientia. 9–60.
- Gassendi, Pierre 1644/1964. *Disquisitio metaphysica adversus Cartesium*. In Uő. *Opera omnia*. 6 vols. Lyon, Laurent Anisson, 1658. (Faksimile: Stuttgart – Bad Cannstatt, Friedrich Frommann, 1964.)
- Genette, Gérard 1987. *Seuils*. Paris, Seuil.
- Gouhier, Henri 1999. *La pensée métaphysique de Descartes*. Paris, Vrin. [4. kiad.]
- Greenblatt, Stephen 1980. *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Guenancia, Pierre 2011. *Descartes et l'ordre politique*. Paris, Gallimard. [2., bővített kiad.]
- Husserl, Edmund 2000. *Kartezianus elmélkedések. Bevezetés a fenomenológiába*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Kambouchner, Denis 2015. *Descartes n'a pas dit: Un répertoire des fausses idées sur l'auteur du Discours de la méthode, avec les éléments utiles et une esquisse d'apologie*. Paris, Les Belles Lettres.

- Kambouchner, Denis 2022. *Theatrum metaphysicum*. Les *Méditations* et le mythe du solipsisme cartésien. In Igor Agostini – Vincent Carraud szerk. *Cartesius edoctus. Hommage à Giulia Belgioioso*. Turnhout, Brepols. 133–146.
- Kosman, Aryeh L. 1986. The Naive Narrator: Meditation in Descartes' *Meditations*. In Amélie Oksenberg Rorty szerk. *Essays on Descartes' Meditations*. Los Angeles, University of California Press. 21–44.
- Pascal, Blaise 1963. *Pensées*. In *Œuvres complètes*. Szerk. Louis Lafuma. Paris, Seuil, 493–641. [A töredék e kiadásban jelölt sorszáma „L” rövidítéssel utalunk.] Magyar kiadás: *Gondolatok*. Ford. Pődör László. Budapest, Gondolat, 1978. [A töredék e kiadásban jelölt sorszáma „B” rövidítéssel utalunk, ezt követi az oldalszám.]
- Regius, Henricus 1646. *Fundamenta Physices*. Amsterdam, Elzevier.
- Revius, Jacobus 1648/2002. *Methodi Cartesianae consideratio theologica*. Szerk. Aza Goudriaan. Leiden, Brill.
- Röd, Wolfgang 1996. *Az újkor dialektikus filozófiája I–II*. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc. Debrecen, Latin Betűk.
- Ruler, J. A. Van 2003. Cornelis Van Hogelande. In W. Van Bunge et al. szerk. *The Dictionary of Seventeenth and Eighteenth-Century Dutch Philosophers*. 2 vols. Bristol, Thoemmes. 1. 435–38.
- Schmal Dániel 2012. *A kezdet nélküli kezdet: Descartes és a karteziánizmus problémája*. Budapest, Gondolat.
- Szabó Ádám 2018. *Egy titkolózó eretnek: Ernst Soner professzor akadémiai beszédei*. Szeged, SZTE.
- Verbeek, Theo 1992. *Descartes and the Dutch*. Carbondale, Southern Illinois University Press.
- Verbeek, Theo 2007. Mennyi karteziánus... Különbség és azonosság a holland karteziánizmusban. Ford. Bártfai Imre. *Kellék*. 32. 61–81.
- Verbeek, Teo 2015. Hogelande, Cornelis Van (ca.1590–1662). In Lawrence Nolan szerk. *The Cambridge Descartes Lexicon*. Cambridge, Cambridge University Press. 2015. 365–366.
- Voltaire 1991. *Filozófiai levelek*. Ford. Réz Pál. In Ludassy Mária szerk. *Voltaire filozófiai írásai*. Budapest, Akadémiai. 36–159.

Kant mint a Szentírás

Egykori szakdolgozatom témavezetője, aki nem másvalaki volt, mint Tengelyi László, szememre vetette, hogy úgy olvasom Kantot, mint a szentírást. Nem a vallási életemről kívánt megjegyzést tenni, a 'szentírás' köznévként értette. A hétközetes értelmező szótár szerint: „Vitathatatlan igazság, amelyet el kell hinni és követni kell; mindenem felül álló tekintély” (ÉrtSz. 6. 199). Egy általam szintén nagyra becsült bírálóm később úgy fogalmazott, hogy az én számomra „Kant az Isten”, illetve hogy az életmű egysége melletti érveléseim során akként tekintem Kantot, mint aki „már úgy született”, hogy végrehajtotta a koppernikuszi fordulatot. Vegyük még ehhez, hogy el kell ismerni, eddig szinte minden nyilvános megszólalásomat Kant szövegei értelmezéseként adtam elő. Ezek a tünetek erősen arra utalnak, hogy vakon követek egy tekintélyt.

A Magyar Filozófiai Szemle *tekintély* témában közzétenni tervezett száma is bátorított, hogy szembenézzek a kórral, tekintettel arra, hogy úgy hiszem, olyan orvosságot találtam rá, amit általában is merek ajánlani. Nem lehet meglepő mindezek után: ez ügyben is Kant írásaihoz fordulok segítségért. Először is arra vetek egy pillantást, hogyan viszonyul Kant a tekintély fogalmához, legalábbis hogyan használja a szót. Azután pedig azt kérdezem, milyen tekintélyt jelent az ő számára maga a Szentírás, hogyan kell szerinte a Bibliára tekintenie a keresztény vallás követőjének, egy igazán tekintélyelvű alanynak. Végül a kapott – előre sejtethetően: *morális* – útmutatással irányítom a tekintetemet arra, hogyan törekszem és hogyan kellene szerintem értelmezni írásait általában.

I. KANT TEKINTÉLYES SZAVAI

Lássunk egy példát arra, milyen is az, amikor Kant tekintélyét követem. Mondjuk, szó szerint, vagyis a 'tekintély' szónak nála való előfordulásait kutatom. A 'tekintély' persze magyar szó, a 'tekint' ige származéka, ami máris körültekintésre int a „vakon” követés vádjának tekintetében. Kossuth már biztosan használta a *Pesti Hírlap*ban 1841-ben, mindenesetre nyugodtan láthatjuk benne

az *Ansehen* fordítását (Szily 1902–1908. 331, 585). Ezt keressük a kanti szövegekben, az *Autorität* szó mellett természetesen. Nem mondhatni ezeket kifejezett terminusoknak Kantnál, vannak oldalak, ahol felváltva használja őket, egyszer még mintegy meg is világítja az egyiket a másik zárójeles hozzáfűzésével („*Ansehen [Autorität]*”: AA VI. 158, Kant 1980. 294). Ezen tehát nem múlik a dolog, bármelyik alkalmas lehet rá, hogy behelyettesíthetőnek tartsam az engem állítólag lenyűgözővel, vagyis magával Kanttal.

Nem ilyenek azok a helyek, ahol politikai vagy egyházi autoritásról van szó, Kant ilyen értelemben nyilván nem előljáróm. Az egyetlen olyan passzus pedig, amelyik némileg rendszerbe illesztve használja a tekintély fogalmát, kimondottan elmarasztaló. A *Logika* címen kiadott előadásjegyzetekben az előítéletek egyik fajtája az, amelyik a különféle tekintélyekből származik. Ráadásul ezek egyike éppen az engem érzékenyen érintő autoritás, amelyből valamely „nagy” ember személye iránti előítélet fakad (AA IX. 77–79). Erre korábban, a könyv filozófiatörténeti részében példát is nyújt Arisztotelész „szolgai módon” követett tekintélye (AA IX. 31).

Szerencsére így is marad számomra elég kapaszkodó. Aligha meglepetés, hogy számos kanti szöveghelyen bír tekintéllyel a moralitás, illetve annak valamely fogalma. Elsősorban persze az etikai művekben és a témához kapcsolódó kisebb írásokban esik szó az erkölcsi törvény vagy a kötelesség tekintélyéről,¹ gyakran az észéről mint a morális törvény vagy a parancs (a „kell”) forrásáról.² Figyelmet érdemel még *A tiszta ész kritikájából* magának a kritikának, illetve a kritikaként felfogott metafizikának a „cenzori” tekintélye.³

Ha Kant a különféle tekintélyekkel *szembeni* megnyilatkozásaival vívna ki tekintélyt nálam, ahogy sokaknál, ahhoz szintén bőséggel tudtam volna hivatkozásokat gyűjteni. Ám olyan kijelentéseit válogattam ki, amelyekben valamit jogos, mindenki számára *követendő* tekintélynek tart. Mert a szememben mindekelőtt azon törekvése miatt tekintély, amely az erkölcsiség fogalmának tisztázására és filozófiai rendszerében meghatározó szerepbe helyezésére irányul. Kant személyének és szavainak tekintélye számomra ebből fakad, s ezért esetleg találó lehet a „szentírás” szóval leírni a szövegeihez való viszonyulásomat. De mivel érdemelheti ki ez utóbbi fogalom azt a bizonyos „mindenen felül álló tekintélyt”?

¹ AA IV. 426, 431, 441, 455, Kant 1998. 46, 49, 56, 71; AA V. 38, 76, 82–83, Kant 2004b. 50, 94, 101; AA VI. 35, 62, 181, Kant 1980. 158, 187, 324; AA VI. 224–225, 379, Kant 1991. 319, 492; AA VIII. 139, 146, 279, 370, Kant 1997b. 31 (a magyar szöveg „kötelező erejét” ad a *verbindende Ansehen* fordításaként), 38, 174, 289; AA VIII. 396 j., Kant 1992. 170, 4. j.

² A548/B576, Kant 2004a. 451; AA VI. 59 j., Kant 1980. 183–184 j.; AA VIII. 399 j., 402, Kant 1992. 171, 5. j., 166; AA VI. 216, 439 j., Kant 1991. 309, 555 j.

³ A751/B779, A851/B879, Kant 2004a. 591, 660.

II. A SZENTÍRÁS TEKINTÉLYE KANT SZERINT

A másik gyógymód, amit Kant kínálhat arra, hogy hajlamos vagyok őt szentírás-ként olvasni, annak felidézése, hogy milyen tekintéllyel bír vallásfilozófiájában maga a Szentírás. Ez különösen hatékonyan ígérkezik, hiszen jól látható lesz, szerinte a Szentírás mennyire nem szentírás – és mennyiben igen.

1. A Szentírás rendeltetése

Elsőként lássuk *A vallás a pusztaság határain belül* című értekezéséből azt az eszmefuttatást, amely az Írásnak a vallásban betöltött kitüntetett szerepét vezeti le. Az ember folyamatosan ki van téve a rossz kísértésének, különösen is a többi emberhez fűződő kapcsolatából, a velük való összehasonlításból származó bűnöknek (féltékenység, versengés, irigység), a „kultúra bűneinek” (AA VI. 27, Kant 1980. 148–149). Kötelessége, hogy ellenálljon ezeknek, és az ellenállás hathatós eszközeként létrehozzon egy az erény törvényein alapuló és egyúttal azokat támogató társulást, amely közösség a politikaival való analógia miatt etikai államnak is nevezhető (AA VI. 95–96, Kant 1980. 222–224). Attól eltérően azonban nem tudhatjuk, hogy képesek vagyunk-e erre, ezért e közösség nem tekinthető önmaga törvényadójának, az csak a világ morális ura lehet, aki mindenki érületének legbensejébe lát és azt juttatja az embernek, amire tettei érdemesítik. Az etikai közösség tagjainak tehát minden kötelességet egyidejűleg Isten parancsainak kell tartaniuk (AA VI. 98–100, Kant 1980. 226–228).

E közösség mint eszme a „láthatatlan egyház”. Földi reprezentánsa, a látható egyház vele összhangban hozandó létre: egyetemes és egyetlen egyházként, amely kizárólag morális hajtórugókkal bír, céljának eszméjében adott változatlan alapelvekkel (AA VI. 100–102, Kant 1980. 229–231). A Kant korábbi műveiben – az erkölcsi törvényből és a végcél eszméjéből – levezetett észhit vagy tiszta vallási hit meg is felel ezeknek a követelményeknek, de az emberi természet gyengesége miatt erre, habár mindenki megismerheti az eszével, önmagában nem lehet egyházat alapozni. Az emberek általában nem képesek elfogadni, hogy kötelességeink teljesítésén túl Isten nem kíván tőlünk egyéb szolgálatot, ezért nagyobb a hajlandóságuk az istentiszteleti vallásra, amelyben az egyházi formához tartozó morálisan közömbös cselekedeteket elsődlegesnek tartják. Ezért a tiszta vallás eszközüül, „vehikulumául” valamilyen egyházi hitnek kell szolgálnia, melynek fenntartásáról és elterjesztéséről egy kinyilatkoztatásnak tekintett *szent könyv* segítségével lehet gondoskodni (AA VI. 102–106, Kant 1980. 231–236).

Ennek a hittörvényeken kívül, azokkal összhangba hozhatóan tartalmaznia kell a tiszta morális vallást is (AA VI. 107, Kant 1980. 237). Szükséges továbbá a kinyilatkoztatás magyarázata, azaz e harmóniába hozó *értelmezés*.

Az egyházi hit elméleti része ugyanis morálisan közömbös kell hogy legyen számunkra, ha nem járul hozzá minden emberi kötelesség isteni parancsként való teljesítéséhez (ami minden vallás lényege). A kinyilatkoztatás szövegének ez az értelmezése sokszor erőltetettnek látszhatik, s gyakran valóban az; mégis, valahányszor csak a szöveg elviseli, előnyben kell részesíteni az ilyenfajta interpretációt az olyan betű szerinti magyarázattal szemben, mely vagy semmit sem nyújt a moralitás számára vagy egyenesen annak mozgatói ellen hat. (AA VI. 110, Kant 1980. 240)

Kant e szavakhoz fűzve az Ószövetség könyveiből mutat példát erre az eljárásra, de szerinte a nép „értelmes és helyesen gondolkodó tanítói” mindig is így tettek. Lényegi kérdésekben összhangba hozták az általános morális tételekkel akár a görög vagy a római istenek meseszerű történeteit, akár az indusok és a mohamedánok szent könyveit, hiszen „e szent iratok olvasásának s a tartalmuk felől való tudakozódásnak az a végcélja, hogy jobb emberekké legyünk”. Éppen ez jelenti minden írásmagyarázat legfőbb elvét, az írások történeti oldala ehhez önmagában semmivel sem járul hozzá, így teljesen közömbös, elég a lehetőségét fenntartanunk annak, hogy szerzőik szándéka így is értelmezhető (AA VI. 110–112, Kant 1980. 240–243).

Ezzel szemben az egyházi hit igényli a tanítás tekintélyének eredetét levezető történeti hitelesítést, vagyis a kinyilatkoztatás írástudomány általi igazolását. Az Írás „tudós ismerőinek” értelmezése az egyházi hitet egy bizonyos nép számára tartósan maradandó rendszerré képes alakítani, ami viszont éppen ezért azzal fenyeget, sőt rendre azzal jár, hogy a történeti hit végül pusztán az írástudókban és nézeteikben való hitté lesz (AA VI. 112–114, Kant 1980. 243–246). Holott a vallásnak fokozatosan meg kellene szabadulnia a szent hagyomány „járszalagjától”, a szabályzatoktól és rendeletektől, melyek ideiglenesen az egyházi hit közvetítésével egyesítik az embereket a Jó előmozdítására, s ezzel a maguk idejében jó szolgálatot tettek, de egyre inkább nélkülözhetőkké válnak, sőt végül béklyóvá. Akkor majd mindenki az általános erkölcsi törvénynek engedelmessékedik, amelyet egyben a világ urának az ész által kinyilatkoztatott akarataként tekint (AA VI. 121–122, Kant 1980. 254–255). „Nem [kifejezetten] az a feladat, hogy a történeti hit megszűnjék (hiszen mint vehikulum talán mindig hasznos és szükséges lesz), hanem hogy megszűnhessék, amin csupán a tiszta morális hit belső szilárdságát értjük” (AA VI. 135 j., Kant 1980. 271 j.).

2. A Hegyi beszéd példája

Kant a keresztény vallás forrását, az Újtestamentumot tartja olyannak, amelyben egy tanítóról szóló történet a mindenki számára érthető általános észvallást minden vallási hit feltételévé tette (AA VI. 156–158, Kant 1980. 292–294). Ennek megfelelően az egész értekezést átszövik az újszövetségi idézetek, utalások.

A sok tucat hely mintegy fele a négy evangéliumból való, de a többi irat java részéből is található. E számos példa közül azokon szeretném megmutatni, hogyan tartja magyarázandónak a Szentírás egyes helyeit Kant, amelyeket maga választott a kereszténység alapvető tanításainak összefoglalására.

Az „evangélium tanítóját” az első igazi egyház megalapítójának nevezi, s e méltóságának igazolásául említi meg néhány tanítását, amelyek mint az általában vett vallás tiszta észbeli tanai önmagukat bizonyítják. Minden más tanítása hitelességének, sőt magának a történet elfogadásának alapja is ezekben az eszmékben van szerinte (AA VI. 158–159, Kant 1980. 295). A Kant által e célból kiemelt helyek (elsősorban Máté evangéliumának Hegyi beszédéből) egyik fő tanítása, hogy az embert ne külsőséges polgári vagy egyházi kötelességek teljesítése, hanem „szívének tiszta, morális érzülete tegye Istennek tetszővé”. A gondolatban és a ténylegesen elkövetett igazságtalanság és bűn egyformán számít Isten előtt. A bosszú érzésének türelemmé, az ellenség iránti gyűlöletnek jótékonyossággá kell változnia. Így kell Jézus tanítása szerint teljességgel eleget tenni az ószövetségi törvényeknek, amivel egyúttal arra is példát ad, mondja Kant, amikor egy megörökölt szent Írásnak nem az írástudomány, hanem a tiszta észvallás az értelmezője (AA VI. 159–160, Kant 1980. 295–297; vö. Mt 5,17–48).

A másik fő tanítás megkívánja, hogy a tiszta érzület tettekben is megmutakozzék, ne remélje senki a cselekedetek hiányát a legfőbb törvényadó küldötének szolngatásával és dicséretével helyettesíteni. Ne passzívan, mint égből jövő adományt várjuk a morális jót, hanem kihasználva a Jóra való természetes adottságunkat az ő példájának követése bővítse a vallást a maga belső erejéből – miként jó földben a mag – fokozatosan Isten országává. Mindezeket összefoglalja a kettős parancsolat, melynek láthatóan a Kant által formulázott tiszta morális törvény az „értelmezője”. 1. „kötelességteljesítésednek ne legyen semmilyen más hajtórugója, mint magának a kötelességnek közvetlen becsülése, azaz Istent (minden kötelesség törvényadóját) mindenek felett szeresd”; 2. „szeress mindenkit mint tenmagadat [*liebe einen jeden als dich selbst*], azaz ne önző mozgatókból levezetett, hanem közvetlen jóakarattal segítsd elő mások javát” (AA VI. 160, Kant 1980. 297–298).

Az eljövendő világot illetően is morális magatartásának megfelelő sorsra számíthat az ember, mert különbség tételük az ezt kísérő érzületek szerint azok között, akik kötelességüket jutalomért tették, s akik e kötelességet önmaga kedvéért teljesítették. Az Evangélium tanítója nem azért beszél a túlvilági jutalomról, hogy azt a cselekedetek hajtórugójává, hanem hogy a legnagyobb tisztelt és morális tetszés tárgyává tegye (mint az isteni jószág és bölcsesség összhangját) az ember rendeltetését egészében megítélő ész számára (AA VI. 161–162, Kant 1980. 298–300).

Kant összefoglaló szavai szerint ez a „tökéletes vallás” minden ember esze számára érthető és meggyőző, és olyan követendő mintakép példáján lett szemléletessé, aki tekintélyének nincs szüksége más, tanultság vagy csodák általi

hitelesítésre, amik nem mindenki számára való dolgok (AA VI. 162–163, Kant 1980. 300). Ezzel szemben az olyan hittételeket, amelyeket az ész nem ismerhet el szükségszerűként, a tudósok oltalmára kell bízni. Mert a keresztény hit egyúttal tudós hit is, a történelemre, az írástudományra és általában a profán tudományosságra is támaszkodik, ami nagyon fontos külső közölhetősége, elterjedése és továbbélése szempontjából (AA VI. 155–156, 163–165, Kant 1980. 291–292, 301–303).

3. Az írásmagyarázat alaptételei

Ez a pont alkalmas lesz áttérni *A fakultások vitája* című műnek a témánkat közelebbről érintő megállapításaira. Ott ugyanis a Szentírás megítélése az egyetem teológiai és filozófiai fakultása közti vitának a keretébe illeszkedik. A biblikus teológus az egyházi hit rendszabályaihoz isteni kinyilatkoztatásként ragaszkodik, a bennük való hitet szükségszerűen a valláshoz tartozónak tekintti. A racionális teológus (filozófus) a tiszta vallási hit tudósa, amely a minden ember eszében meglévő erkölcsi törvényen alapul. Szerinte a vallás nem is más, mint a morál: kötelességeink foglalatosa isteni parancsolatokként fölfogva. Ez egyben az egyetemesség biztosítója is, míg felekezeti elkülönülés fakad abból, ha a vallás lényeges elemének tartják azt, ami csak érzéki vehikulumként szolgál (AA VII. 36–37, 49–50, Kant 1997b. 368–370, 384–385).

Kant a filozófiai fakultás szószólójaként itt is azt az elvet leli meg a Bibliában, amely a bennünk lakozó morális képességet állítja középpontba. Az Írás nem természetfölötti tapasztalatokra vagy rajongó érzelmekre irányul, hanem hogy Krisztus szellemét tegye tulajdon szellemünkké az ő tanításával és példájával. Ezáltal „minden ember szívében isteni erővel hat az alapos javulás érdekében, s az embereket egyetlen egyetemes (habár láthatatlan) egyházban egyesíti” (AA VII. 58–59, Kant 1997b. 395–397). A Szentírás hitelességét az igazolja, ahogy a nép moralitására hatott, mégpedig szintén az egyszerű népből való tanítók – „s így (a tudomány dolgában) idióták”,⁴ nem pedig hittudósok – közvetítésével. Isteni voltát nem történeti elbeszélésből vagy szerzőinek ihletettségeből kell levezetni, hanem magából „az Írás kipróbált erejéből, hogy az ember szívében vallást alapítson” (AA VII. 63–64, Kant 1997b. 401–402).

⁴ Háromszor is használja a műben Kant az 'idióta' szót a tanulatlan emberekre. Elsőre még csak sejthetjük a keserű iróniát abból, hogy ők azok, akikre a „kormányzat eszközeiként” működő hivatalnokok közvetlenül hatnak. A második előfordulásakor már világosabb ez, amikor egyes szám első személyben fordul a tudósokhoz egy pillanatra az idióta bőrébe bújva, „aki nem is henege azzal, hogy többnek volna birtokában pusztá józan eszénél” (AA VII. 18, 30, Kant 1997b. 348, 362). A fő szövegben idézett helyen végül egyértelmű, hogyan kell ítélnünk róla mint a Biblia morális tartalmának befogadjáról, illetve közvetítőjéről, amely könyv – a mondat folytatása szerint – „következőleg mintha csak a bármely közönséges emberben benne lakozó észvallás tiszta forrásából fakadt volna”.

Az írásmagyarázat tudományára nézve mindez azt jelenti, hogy az Írás egyes szöveghelyeit szabad úgy értelmezni, hogy az morális-gyakorlati épülésre és ezzel a vallási tanítás valódi céljára szolgál: hogy jobb embereket neveljen. A Szentírás ilyen értelmezése, amely a nép erkölcsi javulására, s így üdvözülésére tekint, egyben autentikus is: Isten azt kívánja, hogy a Bibliában kinyilatkoztatott tanait így értsék. „Az az Isten, aki saját (morális-gyakorlati) eszünkön keresztül szól hozzánk, tévedhetetlen és egyetemesen érthető magyarázója saját igéjének” (AA VII. 66–67, Kant 1997b. 403–405). A szöveget alkalomnak kell tekintenünk az erkölcsök nemesítésére, az Írás tanúságtételeit példának, amelyek a gyakorlati elveknek a szent történet eseményeire alkalmazását szemléltetik, hogy a tanok igazságát érzékletesebbé tegyék. De magát a tanítást a prédikációnak „a hallgatóság *szívéből* kell kibontania, természetes morális adottságunkból tudniillik, akár a legtanulatlanabb ember *szívéből* is” (AA VII. 68–69, Kant 1997b. 407).

Kant külön meg is fogalmazza négy pontban az írásmagyarázat ebből adódó alaptételeit és példákkal is szolgál (AA VII. 38–44, Kant 1997b. 372–378). I. alaptételként az Írás szentnek mondott, de az észet meghaladó helyeit vagy tanait „szabad a gyakorlati ész javára magyaráznunk”. A szentháromságtan morális rendeltetésünk felőli értelmezéséhez például vallásfilozófiai művére hivatkozik, ahol úgy magyarázza e hittitkot, hogy az igaz vallási hit nem az önmagában, hanem a mi számunkra mint morális lények számára való Isten hite, aki szent törvényadónk, jóságos kormányzónk és gondviselőnk, illetve igazságos bírónk (lásd AA VI. 139 skk., Kant 1980. 276 skk.).⁵ Ugyancsak a *Valláshoz* irányít a második isteni személy megtestesülését illetően. Annak II. részében fő téma Isten emberi természetet öltött Fia mint az Istennek tetsző, teljes morális tökéletességben megmutatkozó emberiség ideálja (AA VI. 60–62, Kant 1980. 185–186).⁶ Az ő feltámadásának és mennybemenetelének történetével kapcsolatos morális szándék beteljesül azzal az ész által belénk oltott hittel, hogy „Krisztus él még, s hiába valóság volna a hitünk, ha még valaki ily tökéletes ember sem élne tovább (testi) halála után” – nem szükséges vizsgálódásokba bonyolódunk a test feltámadásáról (AA VII. 41, Kant 1997b. 374; AA VI. 128–129 j., Kant 1980. 262–263 j.).

A II. alaptétel szerint a Szentírás azon helyeit, amelyek valamely kinyilatkoztatott tanban való hitet már önmagában üdvözítőnek és a jó cselekedeteknél előbbre valónak mondanak, úgy kell magyarázni, „mintha azok csakis a morális, a lelket az ész által jobbító és fölemelő hitre utalnának” (AA VII. 41–42, Kant 1997b. 375–376). A III. előírja, hogy a közvetlen cselekvésről mindig mint az ember saját erőinek használatából fakadóról kell gondolkodnunk, és ezzel össz-

⁵ Lehetséges inspirációt méríteni a kanti értelmezésből a szentháromságtan jelenkori „reneszánszának” támogatásához is (Firestone 2009. 154 skk., 161–163).

⁶ Stephen R. Palmquist olyannyira szószólója a Kant vallásfilozófiáját megítélő „affirmatív” irányzatnak (programadóknak mondható írása: Palmquist 1989), hogy a tanulmánya címében föltett „Lehetne-e Kant Jézusa Isten?” kérdésre adott válasza egy árnyalt és többoldalú, de határozott „igen!” (Palmquist 2012. 424).

hangban kell értelmezni az Írás azon helyeit, amelyek szenvedőlegesen odaadással szólnak és valami külső, magasabb, akár szentségként megnyilatkozó hatalomnak tulajdonítják az emberi tetteket. Ehhez a kegyelem fogalmát úgy kell magyaráznunk, hogy világos legyen: nekünk magunknak kell fáradoznunk morális adottságunk kibontakozásán, jóllehet magát az adottságot, mivel eredetét az oknyomozó elméleti ész el nem érheti, Isten által belénk ültetett jóra ösztönző indítéknak, vagyis kegyelemnek gondoljuk (AA VII. 42–43, Kant 1997b. 377).⁷ A IV. alaptétel úgy kapcsolódik ehhez, hogy cselekedeteink elégtelenségét fölismervén az észnek felhatalmazása van föltenni a tökéletlen emberi erők valamilyen természetfölötti kitoldását, hogy ez a remény az Istennek tetsző életvitelhez bátorságot és szilárd érzületet adjon. E morális hit vehikulumaként kell tekinteni, ha az Írás valamilyen különleges kinyilatkoztatásról beszél erre vonatkozóan, mert az isteni segítség mikéntjéről valójában nem tudhatunk semmit (AA VII. 43–44, Kant 1997b. 378).

Az „írásmagyarázat filozófiai alaptételeit” azért is komolyan kell vennünk, mert ezek „berekeszteni hivatottak a vitát” a teológiai és a filozófiai fakultás között (AA VII. 38, Kant 1997b. 372). Mégpedig „törvényes” eszközökkel, ami lényegében azt jelenti, hogy nem holmi megegyezéssel, hanem az ész, azaz közelebről a bíróként fellépő filozófiai kar „jogerős” ítéletével (AA VII. 32–35, Kant 1997b. 364–368). Éppen itt az ideje, hogy végre rátérjünk fő tárgyunkra, magának a filozófusnak a tekintélyére.

III. A FILOZÓFUS TEKINTÉLYE

Az eddigiekben kétféle módon igyekeztem útmutatást találni Kantnál arra, hogyan kellene pozitívan viszonyulni a tekintély fogalmához. Először pusztán a szó előfordulásait keresve láthattuk, hogy az erkölcsi törvényre is használja, így – ismerve morálfilozófiáját – megállapíthatjuk, hogy beszélhetünk szerinte akár feltétlen tekintélyről is. Igaz, bizonyára csakis ebben az egy esetben, ezt mutatja másik vizsgálatunk is. A Szentírás szintén azért bírhat tekintéllyel, mert a tiszta morális vallás kiegészítő eszközeként alkalmas az erkölcsi elvek megjelenítésére, tanítására, terjesztésére.

Az az elgondolásom, hogy ez a hozzáállás a Szentíráshoz mintául szolgálhat ahhoz, hogyan érdemes viszonyulni Kanthoz mint tekintélyhez. Ha őt a minden emberben működő erkölcsi törvény kimutatójaként és pontos megfogalmazójaként tekintjük, filozófiai programját pedig úgy, mint ami elsősorban e törvényt

⁷ Igen figyelemreméltó, hogy Jacqueline Mariña a kegyelemfogalom Kantnál kimutatható változatainak elemzését és védelmezését éppen ennek a helynek az idézésével tartja érdekesnek zárni, majd pedig a lényegében változatlan nézeteit húsz év múltán újabb érvekkel továbbfejlesztő tanulmányát ugyanezzel kezdeni (Mariña 1997. 399–400; Mariña 2017. 303–306).

tartja szem előtt, akkor írásainak „értelmezője” maga a morális törvény, szavait úgy kell magyarázni, mint amelyek annak érvényesülését segítik elő. Erre életműve nagyon is alkalmas, noha természetesen egy esetlegesen létrejött *corpus*, ahogy önkényes a döntés is, ha valaki ezt választja értelmezése vezérfonalául. Az én tiszteletem iránta és az ő tekintélye előttem bizonyosan innen ered.

1. A moralitás mint a kanti rendszer vezérfonala

Hogy egy efféle mintakövetés lehetséges, azt Kant bibliai példáihoz és idézeteihez hasonlóan szeretném megmutatni. Ehhez magam is kiemelem *A tiszta ész kritikájából* azt a „Hegyi beszédet”, ahol a moralitás vezérfonalán vázolja föl a filozófia rendszerérének átfogó tervét, azután pedig további alapvető műveire pillantva igyekszem nagyvonalúan megállapítani, mennyit teljesített a kitűzött feladatból.

A Módszertan Architektonika-fejezetében Kant a *filozófus* ideálját állítja ön-maga és az olvasó elé, egy „tanítót”, aki ugyan nincs sehol, de „törvényhozásának ideája minden emberi észben megtalálható”. Éppen ezért ennek alapján kell előírnia a filozófia szisztematikus egységét, amely a többi tudományt „irányítja és eszközül használja az emberi ész lényegi céljainak előmozdítására”. Az ész legfőbb spekulatív és gyakorlati érdekeinek a *végcél* fogalmában való összekapcsolása alapozza meg a filozófia felépítendő rendszerét. „A végcél nem egyéb, mint az ember egész rendeltetése: a rendeltetésünket vizsgáló filozófia a morál. A morálfilozófia így az ész minden más tevékenységének fölötte áll” (A839–840/B867–868, Kant 2004a. 651–652). A megelőző, Kánon-fejezet szerint a végcél gyakorlati fogalom, amennyiben a tiszta gyakorlati ész céljára, az erkölcsösséggel arányban álló boldogságra vonatkozik, és elméleti, amennyiben e végállapotnak, a legfőbb jónak az elgondolása megkövetel bizonyos előfeltevéseket: Isten létét és a (morális) túlvilágét (A805/B833 skk., Kant 2004a. 627 skk.).

A tisztán gyakorlati kérdésekre majd az erkölcsök metafizikája, a rendszer egyik ága adja meg a kimerítő választ. A tisztán elméleti problémákra pedig a természet metafizikája, vagyis az ész spekulatív használatáé. Ennek általános, az értelem és az ész tárgyakra általában vonatkozó fogalmait és tételeit vizsgáló része volt az első *Kritika* szűkebb témája (A841–846/B869–874, Kant 2004a. 653–656). Negatív eredménye, hogy az ész nem juthat tudáshoz a tapasztalaton túli dolgokról: az említett két hittételről és a szabad akaratról. Pontosan ez a tudatlanság kell másfelől ahhoz, hogy morális igazolásuk lehetséges legyen, különben nem volna jogunk posztulálni őket még a tiszta gyakorlati észet követve sem. Márpedig a tiszta filozófia „egész eszköztára csupán a három említett probléma kedvéért van”, s ezek maguk a végcélról való viselkedésünket érintik, „ezért a bölcs és gondoskodó természet végső szándéka nem irányulhatott másra eszünk megalkotásakor, csakis a *morálisra*” (A800–801/B828–829, Kant 2004a. 625).

Ez a prioritás döntő következményekkel jár episztemikus és morális autoritás viszonyára nézve. Látható ugyanis, hogy a kritika eredményének ebben a vonatkozásban minnek „kellett” lennie. És olvasható is szó szerint, például *A tiszta ész kritikájának* második kiadásához írt Előszóban, hogy a tapasztalat határain túli megismerés lehetetlensége „remek próbakő”. Az egész kritika „ellenpróbája”, hogy biztosítja az erkölcsan helyét a természettan mellett (BXVIII–XX, Kant 2004a. 33–34). Kant világosan és többszörösen kifejti: az észkritika az erkölcsi-ség és a morális hit érdekében korlátozza a tudást. Ezzel az ész nem mond le autonómiájáról, hanem a törvényhozó tiszta gyakorlati ész követelményét hajtja végre (bizonyos igényeiről lemondó) spekulatív észként. Az észkritika a spekulatív filozófus feladata, hogy az ész erkölcsi használatát biztosítsa saját spekulatív „visszahatásai ellen” (BXXV, Kant 2004a. 37). Ahogy Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* írja a szabadság és természet közti ellentmondásról: a gyakorlati filozófia „a spekulatív észről követeli meg, hogy véget vessen annak a meghasonlásnak, amelybe elméleti kérdésekben önmagával jutott, hogy így a gyakorlati ész nyugton és biztonságban lehessen ama külső támadásoktól, amelyek elvitathatnák tőle a talajt, amelyen építkezni kíván” (AA IV. 456–457, Kant 1998. 72).

Ha Kant további életművére aszerint tekintünk, miként helyezhetők el jelentősebb darabjai a tervezett rendszerben, akkor azt látjuk, hogy a két ág közül szó szerint metafizikája az erkölcsöknek készül majd el 1797-ben. Legalábbis főcíme szerint, két részének pontos megnevezése: a jogtan, illetve az erénytan „metafizikai alapelemei” (*Anfangsgründe*), ám ezek már „párjai” a természettudomány ugyanezen kifejezéssel illetett, 1786-ban kiadott „metafizikai kiinduló elveinek” (AA VI. 205, 375–377, Kant 1991. 297, 487–489; AA IV. 467 skk., Kant 2018). Bár a rendszertervezet ilyesmiről nem szól, a moralitás kiindulópontként kiemelését csak megerősíti, hogy az erkölcsök metafizikája előzetes *Alapvetést* (*Grundlegung*), a gyakorlati ész pedig külön *Kritikát* kívánt. Kant jelentős változtatásokat eszközölt *A tiszta ész kritikájának* 1787-es második kiadásában a hat évvel korábbi elsőhöz képest, de ezek a mű második felét nem érintették. Néhány apró hiba és nyelvi pontatlanság kijavításától eltekintve a rendszer fent idézett leírásán sem módosított semmit két évvel az *Alapvetés* megjelenése után és alig néhány hónappal *A gyakorlati ész kritikájának* befejezése előtt (vö. BVI, Kant 2004a. 15, illetve AA X. 490). Utóbbiban jelenti ki nemcsak azt, hogy a tiszta gyakorlati ész a spekulatív ész feletti primátus illeti meg a három említett eszme vonatkozásában, de azt is, hogy „végső soron minden érdek gyakorlati, s még a spekulatív ész érdeke is feltételes csupán, és egyedül a gyakorlati használatban lehet teljes” (AA V. 121, Kant 2004b. 145–146). Ezért állapíthatja meg a Bevezetésben, hogy a tiszta gyakorlati ész az, ami „a vezérfonalat adja minden használatának kritikájához” (AA V. 15–16, Kant 2004b. 21–22). Ezzel összhangban *Az ítélőerő kritikájában*, melynek témája és funkciója is a két ág, az elméleti és a gyakorlati összekötése, a *célszerűség* adja meg a közvetítő fogalmat természet

és szabadság között. E koncepció elővételezése is megvan az első *Kritika* tervezetében, leginkább a maga helyén, a morálteológián alapuló fizikoteológia ígéretnél a Kánon-fejezetben, de már a Transzcendentális dialektika Függelékében is (A814–816/B842–844, A693–701/B721–729, Kant 2004a. 634–636, 552–557).

2. A Kant-értelmezés morálközpontú „alaptételei”

Egy ilyen kerek kép megrajzolása kétségkívül elvonatkoztat attól a számtalan problémától, amivel Kant e művek írása során szembesült, egyúttal a filozófus gondolati útja iránti történeti érzéketlenségről tanúskodik. Való igaz, tekintélyt kölcsönözhet és kölcsönöz nálam is az, ahogyan Kant küzd ezekkel a nehézségekkel, új és új fogalmak alkotásával próbálkozik, átszab fejezeteket, netán a rendszerén módosít. De persze ettől Kant nem „Szentírás”. Csak az parancsol tekintélyt, hogy mindvégig ugyanolyan pátozzal beszél az erkölsről és dolgozik a morált középpontba állító rendszer elemein a vallástól a teleológián és esztétikán át a fizikáig.

Ezért magában a Kant-művek olvasásában is a moralitás primátusának olyan érvényesítését védem, ahol azok „legfőbb értelmezője” az erkölcsi törvény. Aki az ember morális rendeltetését tette meg a filozófia kiindulópontjának, nem kifogásolhatná, ha róla is azt tartjuk, amit ő maga a szent iratokról: művei „olvasásának s a tartalmuk felől való tudakozódásnak az a végcélja, hogy jobb emberekké legyünk”. Ilyen értelmezésük igazán „autentikus”: az a Kant, „aki saját (morális-gyakorlati) eszünkön keresztül szól hozzánk, tévedhetetlen és egyetemlegesen érthető magyarázója saját [szavainak]”. Írásai magyarázatának e legfőbb elvén kell nyugodnia minden más tanítása hitelességének is. Azok efféle értelmezése – szintén az ő Szentírásról mondott szavaival – „sokszor erőltetettnek látszhatnak, s gyakran valóban az; mégis, valahányszor csak a szöveg elviseli, előnyben kell részesíteni az ilyenfajta interpretációt” az olyannal szemben, amely semmit sem nyújt a moralitás számára.

Kant művei alkalmasak erre, általában véve összhangba hozható bennük a tiszta morál követelménye és az írások gyakorlati szempontból önmagukban teljesen közömbös elméleti oldala. Mégpedig úgy, hogy utóbbi az elengedhetetlen feltételül szolgáló morális cél alá rendelődik, legalábbis mint a „visszahatások” és „külső támadások” elleni „védőbástya” (A849/B877, Kant 2004a. 658). E funkció szolgálatában kell állnia a kanti filozófia „vehikulumának”, tudniillik egész fogalmi hálójának, gondosan megválasztani próbált terminológiájának. Nagyon fontosak mindezek egy szilárd és maradandó rendszer kialakításához, annak külső közölhetősége, elterjedése és továbbélése érdekében – ez is volt velük a szerzőjük szándéka. Ezért a Kant-szövegek „tudós ismerőinek” oltalmára kell bízni ezeket a fogalmi eszközöket. Ugyanakkor az „írástudóknak” nagy a hajlandóságuk az előadás formájához tartozó morálisan indifferens tételeket

elsődlegesnek tartani, a tudósnép egy része pedig a tanítás eredetét levezető történeti hitelesítést igényli. Ez bizony itt is a tudomány – nem pedig a tiszta morál – általi igazolásban való hittel „fenyeget, sőt rendre azzal jár”.

Az erkölcsiségnek ez a feltétlen tekintélyként kiemelése láthatóan a kanti tanok egy részének relativizálását vonja magával abban az értelemben, hogy a „Kant-írásmagyarázat” általam követett alapelve szerint a morálisan közömbös elméletek csak feltételes tekintéllyel bírhatnak. Ebből azonban éppen az következik, hogy ha Kant szavait a Szentírás analógiájára kezelem is, azért még nem „szentírásként”. Az alábbiakban az írásmagyarázat általa felállított alaptételeit (lásd a II.3. szakaszt) megkísérlem a Kant-művekre adaptálni és hozzá hasonlóan legalább nagy ívű példákat adni rájuk. Remélem, érthető lesz, hogy nem „moralizálni” akarok olyan részek értelmezésekor is, amelyeknek az erkölshöz nyilvánvaló módon nincs közük. Semmi egyéb értelemben nem szándékozom a moralitást belevinni ezekbe, mint amit fentebb Kant rendszeralkotó stratégiájának tulajdonítottam.

I. A Kant-művek bármely tanát vagy helyét – különös tekintettel a problematikuskusnak mondott, különféle értelmezésekre alkalmas adókra – „szabad a gyakorlati ész javára magyaráznunk”, azaz egy olyan rendszer részeként, amelynek vezérfonalát és egyben végső célját az erkölcsfilozófia Kant által megfogalmazott alapelvei adják.

Utóbbira nem térek ki külön, adótnak vehetem Kant etikai művei alapján, még inkább, mint ahogyan ő maga tette, amikor még ezek megírása előtt a tiszta erkölcsi törvények pusztá feltételezésére építve vezette le *A tiszta ész kritikájának* végén a végcél fogalmát és a két hittételt, illetve vázolta föl a filozófiai ismeretek egész rendszerét. E morális célt követő kanti szándéknak a *tényét* demonstráltam az előző szakaszban. További kérdés, *hogyan* gondolom ezt az interpretációban érvényesíteni.

II. A Kant-írások azon helyeit, amelyek valamely valóságot vagy igazságot már önmagában értéknek látszanak tartani, és ezért azokat akár a jó akaratnál is előbbre valónak vélhetnénk, úgy kell magyarázni, „mintha azok csakis a morális, a lelket az ész által jobbító és fölemelő” valóságra és igazságra utalnának, legalább közvetve.

Nem szorul védelemre a kijelentés, hogy a dolgok kettős, magukban valóként, illetve jelenségként való felfogását a morál igényei motiválják, közelebbről az akarat szabadságának elgondolhatóvá tétele (Tengelyi 1988. 53). Kétféle értelemben beszélhetünk a kanti rendszeren belül valóságról, realitásról, és mindkettő mögött meglelhetjük ezt a célzatot. A magukban való dolgokra vonatkozóan már említettük, hogy csakis a tiszta *gyakorlati ész* posztulátumai teremtik meg ezt az értelmet. Másfelől az Alaptételek analitikája, „az igazság logikája” határozza meg a maga bizonyításai révén, hogy milyen feltételek esetén lehet szó a „jelenség létezéséről”, „a dolgoknak (a jelenségben adott) létezéséről”, amivel a kritika egyúttal megvonja a tudásnak azt a bizonyos határát, amelyre

a *moralitásnak* van szüksége a szintén felidézett elgondolás szerint (A131, 160, 178, 186/B170, 199, 220, 229, Kant 2004a. 171, 190, 206, 212).

Pontosan a határmegvonás eszköze az a priori szintetikus ítéletek lehetősége utáni kérdezés. A „lehetőség” fogalma itt döntően fontos. Könnyű és csábító is a priori szintetikus ítéleteket kreálni, amelyek nem tartoznak megfelelni sem a tapasztalatnak, sem egy fogalmi rendnek, és ezért hitegethetnek valamilyen azokon túli vagy kívüli igazság megragadásával, netán a megteremtésével. Éppen az ilyen agyrémek kirekesztésére szolgál a szintetikus ítéletek elmélete: csakis a szemléleti formákra (is) alapozott dedukció által igazoltak kerülhetnek a határon belülre matematikai tételként vagy a határór posztjára az *általában vett tapasztalat lehetőségét* megteremtő alaptételként (lásd például A6, 220–222, 232–233, 736–737/B10, 267–270, 285–286, 764–765, Kant 2004a. 58, 239–241, 252, 581–582). A tapasztalat határán túl a priori szintetikus tételnek egyedül az erkölcsi törvény tudata mondható joggal, „a tiszta ész egyetlen faktuma” (AA V. 31, Kant 2004b. 41).

III. Az ítéletalkotásról, vagyis a gondolkodásról magáról (a legközvetlenebb „cselekvésről”) mindig mint az ember saját erőinek használatából fakadóról kell gondolkodnunk, és ezzel összhangban kell értelmezni azon kanti helyeket, amelyek „szenvédőleges odaadásról” szólni adnak alkalmat, és valami külső vagy belső, magasabb vagy mélyebb hatalomnak látszanak tulajdonítani az emberi gondolatokat.

Az előbb említett megkülönböztetést szolgálja az értelmi és az érzéki képességeink éles elkülönítése. Éppen ezért már eleve ellentmond a kanti intenciónak, ha mégis közös gyökerük után kutakodunk és vélünk fölfedezni Kantnál ehhez vezető nyomokat és jeleket. Sokan ilyesmit találnak a Transzcendentális dedukció első változatában vagy a Sematizmus-fejezetben.⁸ Mindenesetre Kant éppúgy kinyilvánítja a dedukció első, mint majd a második változatában, hogy annak mélyebben fekvő célja a *nem tapasztalati* tárgyak *elgondolhatóságának* biztosítása kategóriák által, melyek így elemei lehetnek úgy az „önkényes és képtelen kitalálásoknak”, mint a tiszta filozófia moralitást szolgáló „eszköztárának” (A95–97, B146–148, 166 j., Kant 2004a. 667–668, 154–156, 168 j.). Ezt a célt viszont csak a két alapjaiban különböző (aktív és passzív) fakultás előfeltevése mellett érheti el a dedukció, amely másfelől éppen a tapasztalat során való összekapcsolásukat vezeti le, végső soron az értelem képessége, vagyis az ítéletalkotás révén. A sematizmus pedig, legyen bár „az emberi lélek mélyén rejtőző művészet” önmagában, az Analitika számára fontos transzcendentális változata a megismerés érdekében szigorú keretek közé szorítja a képzelőerőt – ahogyan azt a „sematizmus” szó köznapi változata helyesen sugallja –, egyszerre szol-

⁸ Nevezetes ebben a tárgyban a nagy hatású Heidegger 2000. Az A-dedukció hármasszintézisének és a sematizmusnak a témáját aknázza ki fenomenológiai belátásai számára Ullmann 2010 is.

gálva ezzel a kategóriák restriktívóját és realizálását (A141–147/B181–187, Kant 2004a. 178–182).⁹ Mindkét fejezet kulcsfontosságú a megismerés azon elméleteéhez, amelynek jól tudjuk, mi a „próbaköve”.

Különösen csábít a „szenvedőleges odaadásról” elmélkedni és ehhez Kantnál is gazdag anyagot találni az esztétika témaköre. Mindazonáltal már azzal, hogy *ízlésítéletekként* teszi analizálhatóvá azt, amit passzív befogadásnak szoktunk tartani, eleve a gondolkodás képességének hatálya alá helyezi a szép élvezetét. Ez szükséges ahhoz, hogy az ízlés egy olyan erkölcsiség közvetítője legyen, amely a minden eszes lényre kiterjedő általánosíthatóság követelményén alapszik. Az esztétikai ítélelőerő a morális érzés iránti fogékonyságot segíti elő az ízlés és az erkölcsileg jó szimbólumaként felfogott szép révén (AA V. 203 j., 293–296, 351 skk., Kant 1997a. 117 j., 218–221, 282 skk.).¹⁰

Szintén valami uralhatatlant látszanak feltárni, ezúttal magában az észben, az antinómiák mindhárom *Kritikában*, de más művekben is (például a *Vallásban*). Valóban alapvető érdekek, igények, szándékok örök szembenállásáról van bennük szó, nem véletlen, hogy Kant ekként állítja eléink őket. De nem azért, hogy önmagunk és eszünk meghasadását, valamint efölötti tehetetlenségünket újra és újra kinyilvánítsa.¹¹ A pontosan megfogalmazott antinómiáknak mindig megadja a feloldását, semmiképpen sem a pusztá vívódásait és olyan problémákat tár eléink, amelyeknek ne adná meg a megoldását útmutatásként. Úgyiszlólván didaktikai célt szolgálnak, „kritikai és doktrinális hasznot”, rászorítván az észet a spekulációját leszűkítő elvek elfogadására, amelytől még akkor sem képes fájdalom nélkül megválni, amikor pedig „megnyílik számára egy annál hatalmasabb gyakorlati használat” terepe (A506/B534, Kant 2004a. 423, AA V. 344–345, Kant 1997a. 275).

⁹ Jellegzetes és meg is érthető, hogy a fenomenológus kutató Kant nehézségeit és kétségeit látja ott, ahol a filozófus amúgy izgalmas kérdéseket egyszerűen félretesz, hogy a célja felé törjön, és „ugyancsak tömör” magyarázataival „a probléma közepébe vág” (Ullmann 2010. 81). A transzcendentális képzelőerőt és az „eredendő időt” az érzékiség és az értelem „ontológiai” szintézise alapjaként (a „két törzs gyökereként”) feltáró Heidegger pedig e célirányos aktus helyett vagy mögött azt látja, hogy Kant maga „nem tudta elmondani”, mit is hozott napfényre elemzéseivel (Heidegger 2000. 141, 247–249).

¹⁰ Papp Zoltán vaskövetkezetességgel mutatja ki, mihez vezetett ez a kanti szándék és annak fő eszköze, az általánosítás („formalizálás”). „Képzelőerő és értelem szubjektív, mondhatni, ízléses összehangolódása, tehát a dolog felett érzett tetszés, az objektív ismeret feltétele [...]. Minden, ami objektíve ismerettárgy, szubjektíve szép”. Az esztéta számára abszurd, hogy a célszerűség esztétikai funkciója emelje „transzcendentális rangra” a megismeréselvet, úgy érzi, ez „a szépség likvidálása”. „Semmi, mert minden” (Papp 2016. 203–204; Papp 2010. 241–242). Mi néki semmi, a transzcendentál- és egyben erkölcsfilozófusnak egy világ: már e földiben meglátható morális világ.

¹¹ Akinek nagyrabecsülése nem a rendszerét föllepítő, hanem „inkább a rendszerének alapjait töretlen következetességgel megbontó gondolkodónak” szól, abból az vált ki elismerést, ha Kantot már nem az antinómia föloldására, hanem a „kimondására, sőt *kimunkálására*” törekedni látja (Tengelyi 1988. 146, 134–135). Fichte viszont ugyanezért marasztalja el: úgy látszik, nem volt meggyőződve filozófiai rendszerének helyességéről (Fichte 1981. 121–123).

Erőszakoltnak, sőt erőszakosnak tűnhet ez a szinte fanatikusan a moralitás-ra és a gondolkodás aktivitására fókuszáló szemléletmód. Mintha nem akarna tudomást venni mindarról, amivel a világ, a társadalmi létünk, saját érzéki lényünk, sőt eszünk is szembesít. Igazságtalan lenne egy ilyen ellenvetés, ha nem volna egyenesen értelmetlen. A jó akarása mással sem bajlódik, mint a világgal, a „kultúra bűneivel” (ezzel kezdtük), az érzéki mivoltunkból fakadó vonzásokkal és taszításokkal, nem utolsósorban pedig – a filozófia szintjén: elsősorban – a szenvedélyeket szolgáló eszünkkel. Kant életműve mindegyikkel szembenézve próbál irányt mutatni, mégpedig „tartós és maradandó” rendszerként. Ehhez igyekszem igazodni a jelen alapelvekkel és a követésük propagálásával.¹² Álljon végül itt egy a maga módján az ellenvetésre is reflektáló negyedik pont.

IV. A rendszerbe illesztésre irányuló törekvéseink elégtelenségét fölismervén az észnek felhatalmazása van föltenni – a további kísérletekhez bátorságot és szilárd érzületet adván –, hogy Kant mindvégig meggyőződéssel vallotta rendszerét, soha nem került „kívül” belőle és nem „haladt túl” rajta, ezért a nem kifejezetten odatartozó írásaiban is azt kell keresni, miként lehet őket a morál vehikulumaként tekinteni.

E pontot illetően kissé részletesebben szeretnék bemutatni egy példát. Térjünk vissza *A fakultások vitájához!* A vita az egyetem három „magasabb”, a teológiai, a jogi és az orvosi, valamint az „alsóbb” fakultás, a filozófiai között zajlik. Előbbiek képezik ki azokat a hivatalnokokat, akik közvetlen befolyással vannak a népre, s ezzel visszaélve „törvénytelen” módon folytatják a vitát. Tudósaik úgy okítják ki a papokat, jogászokat, orvosokat, hogy azok kielégíthessék a nép önbecsapásra irányuló igényeit: hogy az ember üdvözülhessen akkor is, ha istentelen életet élt, pert nyerjen akkor is, ha nincs igaza, egészséges és hosszú életű legyen akkor is, ha kénye-kedve szerint visszaélt testi erőivel. A kormányzat pedig szentesíti ezt a törvénytelenséget, szükséglete lévén, hogy a népre hatást gyakoroljon. A filozófiai fakultás mentes ettől, szabadon ítél mindenről, neki az ész érdekéről, vagyis az igazságról kell gondoskodnia. A magasabb fakultások ellenőrzésére szolgál, tanaikat vizsgálatnak vetheti alá, ezért vitába száll velük. Kéretik számára a nyilvános vizsgálódás teljes szabadsága, hogy azt „törvényes”, azaz a már ismertetett módon rendezhesse (AA VII. 17–20, 27–32, Kant 1997b. 347–350, 358–364).

Mármost, Kant a filozófiai fakultás hivatását rendre az „igazság” és „szabadság” szavakhoz kapcsolja. Eközben arról, hogy e fogalmak meghatározott értelmük révén kapnak központi szerepet saját filozófiájában, és hogy egyáltalán végig erre a filozófiára kellene gondolnunk, alig egy-két szó esik, többnyire záró-

¹² Az efféle tekintélykövetés eredményei közül hadd említsek meg kettőt. A III.1. szakasz döntő jelentőségű témáját bontja ki Horváth 2011. Horváth 2020 az erkölcsi és vallási indíttatás elsődlegességét mutatja ki Kant gondolati útjában az első *Kritikát* megelőző másfél évtized során, érintve a most említett témák java részét is.

jelben.¹³ Például hogy szabadon ítélni annyi, mint „az egyáltalában vett gondolkodás elvei szerint” ítélni, vagy hogy az igazság nem más, mint „az egyáltalában vett tudományosságnak lényegi és legelső föltétele”. A filozófiai kar két osztálya közül a második a tiszta észismereteké, melynek része a tiszta filozófia, valamint a természet és az erkölcsök metafizikája is (AA VII. 27–28, Kant 1997b. 359). A kanti etika elvei is csak a háttérben nyilvánulnak meg. A nép becsapása azért törvénytelen, „mert sem a *hajlam*, sem az, amit valaki *magánszándékait* illetően üdvösnek talál, nem alkalmas rá, hogy törvénynek tekintsék” (AA VII. 32, Kant 1997b. 364), tehát nem teljesíti az általánosíthatóság kanti követelményét. És azért a nép becsapása ez, mert annak saját esze nem engedné megfélni kötelességeit hajlamaival és erőfeszítésre készítené, hogy ahhoz tartsa magát, ami a magasabb fakultások tárgyaiban „az ember saját hozzájárulása lehet, s az is kell, hogy legyen: hogy *feddhetetlenül* éljen, *jogtalanul* senkivel ne bánjon, az élvezetekben *mértékletes* legyen” (AA VII. 30–31, Kant 1997b. 362–363). Ezért aztán szinte elszólásként hat, hogy a Biblia minden ember szívében ható és őket egyetemes láthatatlan egyházban egyesítő tanítása „az igazi, a gyakorlati ész *kriticizmusán* fölépült vallási tanítás” (AA VII. 59, Kant 1997b. 396–397).

Kant tehát a vita leírásában csak érinti itt-ott, de nem kifejezetten tárja elénk, hogy az alsóbb fakultás tevékenységén leginkább az ő filozófiája értendő. Ehelyett a filozófiai kar „igénytelenségére” próbál apellálni, mint aminek őt – a teológiainak „szolgálóleányát”, ha tetszik – „a kormányzat szemében gyanú fölötte állónak” kellene föltüntetnie. Csak „ne kergessék el, avagy a száját be ne tapasszák”, hisz „csupán szabad akar lenni” és az igazságot kutatni, hogy azt a felsőbb fakultásoknak átnyújthassa, „használják tetszésük szerint” (AA VII. 28, Kant 1997b. 359). Félő azonban, hogy ezzel Kant olyan tekintélyképzéshez is adta a nevét, amely nem az ő kritikai- és morálfilozófiájából következő, hanem azon „kívüli” vagy „túli” szabadság- és igazságfogalomra hivatkozik. Idéznek is innen nagy előszeretettel egy passzust, amely mindazonáltal apró, szinte ügyetlennek tűnő, ám megint csak a gyakorlati ész javára szóló betoldással indul. A magasabb fakultásoknak az őket ellenőrző filozófiai „épp ezért lehet *hasznukra* [*nützlich*], mert az *igazságon* múlik minden [...], míg a *hasznosság* [*Nützlichkeit*], mellyel a magasabb fakultások a kormányzat szolgálatában állva kecsegtetnek, csak másodrendű mozzanat” (uo., az első a saját kiemelésem H. Z.).

Bizony van olyan hasznosság is, de mindenesetre érdek, „tiszta” *morális érdek*,¹⁴ amely elsőrendű mozzanat, még az igazságnak is azt kell szolgálnia. A nevezett szolgálóleánytól is azt váránk, hogy „*a fáklyát hordozza*” előtte, ne járjon

¹³ Idevehető az az elejtett megjegyzés is, miszerint a „*gyárszerűleg*” kezelendő egyetemnek „autonómiája volna”, együtt a hevenyészett zárójeles definícióval: „mert a tudósok mint tudósok felől csak tudósok ítélnének” (AA VII. 17, Kant 1997b. 347).

¹⁴ Ezzel a fogalommal is gyakran írja le Kant az eszes lény akaratának mozgatórugójaként ható erkölcsi törvényt: AA VI. 448–450, 459–463, Kant 1998. 66–67, 74–76; AA V. 79–81, 119–121, 152, 159, Kant 2004b. 97–99, 143–145, 181, 188.

semmilyen kar „uszályának” nyomában (uo.). Kanttól pedig, hogy ennek megfelelően nyíltan kimondja: filozófiája megalapozza az erkölcsi törvény fennhatóságát az olyan intézmények alapfeladatai esetében is, mint a kormányzat vagy az egyetem.¹⁵ Nem is okoz egészen csalódást, ha tekintjük maguknak a fakultásoknak a jellegzetesen kanti eredeztetését. Valamilyen *a priori* elv mentén történt a felosztás, amely az emberi cselekvések három alapvető mozgatórugójához igazodik: közülük az első minden ember tulajdon örök üdvössége, azután hogy a polgári társadalom tagjaként, végül pedig hogy testi jólétben (sokáig és egészségben) éljen. Kant illően szabadkozik amiatt, hogy úgy véli, a kormányzat bukkanhatott erre az elvre, no persze saját céljának érdekében, „hogy a nép fölött befolyásra tegyen szert”. De már késő, ezt megelőzően elárulja, hogy magának a kormányzatnak a számára is a róla alkotott észeszme szolgál alapul, így az „mégiscsak az észben föllelhető elvhez és a reá alapozott tervhez igazod[ik]” (AA VII. 21, Kant 1997b. 351).

Remélem, nem volt méltatlan ez a példa a Kant-féle Szentírás-értelmezéshez, amennyiben az ő műveit is mindenekelőtt úgy kell elemezni, mint amelyek a morális elvek alkalmazásának gyakorlatára adnak lehetőséget. Egyúttal arra is figyelmeztet, hogy félrevezető lehet a rendszeralkotó eszméit felidéző fenti kép. Mintha csak a Kant-szövegek morális értelmezése magától értetődő lenne minden esetben, és nem járna sok fáradságos, néha reménytelennek tűnő, ámde végül is gyümölcsöző munkával – épp, mint a Szentírásé.

Igazán méltó persze akkor lenne az egész hasonlat, a Szentírás-olvasás mint minta, ha a kanti mű az erkölcsi elvek megfogalmazásának közlésével és elterjesztésével az általa leírt etikai közösség létrejöttét szolgálhatná. Eközben maga a Kant-értelmezés akár arra is kész lehetne, hogy fokozatosan megszabaduljon a fogalmi keret és a terminológia „járszalagjától”, melyek a maguk idejében jó szolgálatot tettek, de egyre inkább nélkülözhetőkké válnak. Nem arról van szó természetesen, hogy a Kant-olvasás megszűnjék, „hiszen mint vehikulum talán mindig hasznos és szükséges lesz”, hanem hogy akár meg is szűnhessék, „amin csupán a tiszta morális hit belső szilárdságát értjük”. Hiszen magát a tanítást az előadásmódnak az olvasók „szívéből” kell kibontania, természetes morális adottságunkból tudniillik”.

¹⁵ Valahogy úgy, ahogyan a *Vallás* első kiadásának Előszavában fölveti, hogy könyve a tisztán filozófiai vallástan tankönyve lehetne a bibliai teológusok egyfajta továbbképzése céljából (AA VI. 10, Kant 1980. 137–138). Palmquist egészen komolyan veszi ezt, ennek szellemében foglalja össze a mű tartalmát a *Vallás* 2009-es angol kiadásának Bevezetésében, és ajánlja maga is erősen megfontolásra a mai – akár filozófus, akár vallásos (nem csak keresztény) – olvasó számára (Palmquist 2009. xxiii, xlvii–xlix).

IRODALOM

- ÉrtSz. *A magyar nyelv értelmező szótára. 1–7.* Szerk. Bárczi Géza – Országh László. Budapest, Akadémiai Kiadó. 1959–1962.
- Fichte, Johann Gottlieb 1981. *Második bevezetés a tudománytanba.* In uő. *Válogatott filozófiai írások.* Vál. Márkus György; ford. Endreffy Zoltán, Kis János. Budapest, Gondolat. 53–127.
- Firestone, Chris L. 2009. *Kant and Theology at the Boundaries of Reason.* Burlington, Ashgate.
- Heidegger, Martin 2000. *Kant és a metafizika problémája.* Ford. Ábrahám Zoltán és Menyecs Csaba. Budapest, Osiris.
- Horváth Zoltán 2011. A kritikai filozófia önreflexiója a tiszta gyakorlati ész primátusának vezérfonalán”. In Blandl Borbála, Gulyás Péter, Marosán Bence (szerk.) „*A margók előadója voltam*”. *Emlékkötet Munkácsy Gyula tiszteletére.* (Világosság könyvek, 5). Budapest, Tudástársadalom Alapítvány. 135–170.
- Horváth Zoltán 2020. *Kant prekritikai fordulata.* Budapest, L’Harmattan.
- Kant, Immanuel 1902–(AA). *Kants Gesammelte Schriften (Akademie-Ausgabe).* Berlin, Walter de Gruyter.
- Kant, Immanuel 1980. *A vallás a puszta ész határain belül.* In uő. *A vallás a puszta ész határain belül és más írások.* Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat. 134–363.
- Kant, Immanuel 1991. *Az erkölcsök metafizikája.* In uő. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája.* Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat. 293–614.
- Kant, Immanuel 1992. A filozófiában újabban meghonosodott előkelő hangnemről. Ford. Nyizsnyánszki Ferenc. *Gond.* 1/2. 160–172.
- Kant, Immanuel 1997a. *Az ítélőerő kritikája.* Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus.
- Kant, Immanuel 1997b. *Történefilozófiai írások.* Ford. Mesterházi Miklós, Vidrányi Katalin. Szeged, Ictus.
- Kant, Immanuel 1998. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése.* Ford. Berényi Gábor, Tengelyi László. Budapest, Raabe Klett.
- Kant, Immanuel 2004a. *A tiszta ész kritikája.* Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2004b. *A gyakorlati ész kritikája.* Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris.
- Kant, Immanuel 2018. *A természettudomány metafizikai kiinduló elvei.* Ford. Blandl Borbála. Budapest, Áron Kiadó.
- Mariña, Jacqueline 1997. Kant on Grace: A Reply to His Critics. *Religious Studies.* 33. Cambridge, Cambridge University Press. 379–400. DOI: 10.1017/S0034412597004046
- Mariña, Jacqueline 2017. Kant’s Robust Theory of Grace. In *CON-TEXTOS KANTIANOS. International Journal of Philosophy.* No. 6. 302–320. DOI: 10.5281/zenodo.1095833
- Palmquist, Stephen 1989. Immanuel Kant: A Christian Philosopher? *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers.* Vol. 6. 65–75. DOI: 10.5840/faithphil1989619
- Palmquist, Stephen R. 2009. Introduction. In *Religion within the Bounds of Bare Reason.* Trans. Werner S. Pluhar. Indianapolis, Hackett Publishing Company.
- Palmquist, Stephen R. 2012. Could Kant’s Jesus Be God? *International Philosophical Quarterly.* 52/4. 421–437. DOI: 10.5840/ippq201252443
- Papp Zoltán 2010. *Elidőzni a szépnél. Kant esztétikájáról.* Budapest, Atlantisz.
- Papp Zoltán 2016. Áthangolódás. Az esztétikai tapasztalat morális jelentőségéről. In Táncoz Péter – Varga Rita (szerk.) „... *amennyiben szellemi lények vagyunk*”: *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról.* Budapest, L’Harmattan. 197–214.
- Szily Kálmán 1902–1908. *A magyar nyelvújítás szótára: A kedveltebb képzők és képzésmódok jegyzékével.* Budapest, Hornyánszky.
- Tengelyi László 1988. *Kant.* Budapest, Kossuth.
- Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma. Sematizmus és intencionalitás.* Budapest, L’Harmattan.

A priori tudás a hitek etikájáról*

I. BEVEZETÉS

Ebben a tanulmányban megpróbálom megmutatni, hogy lehetséges a priori és nem triviális filozófiai tudás a hitek etikájáról. Ez annyiban nagyon ambiciózus vállalkozás, hogy a hitek etikája (*ethics of beliefs*) az episztemológiának és az etikának az a közös területe, amely elsősorban a racionális vélekedés mércéire, a vélekedések kialakításának helyes módjára, valamint arra koncentrál, hogy mely vélekedéseket kell feladnunk, és melyeket tarthatjuk fenn – és ezen a területen majd minden kijelentés heves viták kereszttüzeiben áll. Mégis, e tanulmányban amellet fogok érvelni, bárki a priori tudással rendelkezhet arra vonatkozóan, hogy fenntarthatja azon vélekedését, amely szerint lehetséges a vélekedések igazolása, valamint azt a vélekedését is, hogy valamelyest megbízhatóan különbséget tud tenni az igazságot valószínűsítő és azt nem valószínűsítő folyamatok között.

A tanulmány első részében elmagyarázom, miért gondolom azt, hogy az ilyen tudásnak akkor is nagy jelentősége van, ha olyan hitek vonatkozásában szerezük meg, amiről sokan amúgy is azt gondolják, hogy nyugodtan fenntarthatjuk őket. Röviden: ezeknek a vélekedéseknek a fenntarthatósága fontos lehet a szkepticizmussal összefüggő viták kontextusában. A tanulmány második felében érvelek amellet, hogy valóban a priori tudással rendelkezünk arról, hogy fenntarthatjuk az igazolás létezésére és a saját kognitív képességeink minimális megbízhatóságára vonatkozó vélekedéseinket. A tanulmány utolsó szakaszában elmagyarázom, hogy minek köszönhetően lehetséges ilyen tudás.

* A tanulmány megírása alatt az NKFI Posztdoktori Kiválósági Programja 131998 jelű pályázatának, illetve az OTKA K132911 projekt támogatásában részesültem.

II. SZKEPTICIZMUS, ULTRASZKEPTICIZMUS ÉS RETORZÍV ÉRVELÉS

Magyarországon jelenleg a filozófiai szkepticizmus egyfajta reneszánszát éli. Tőzsér János (2018; 2023) a filozófiában majd mindenre kiterjedő nézetkülönbségek tényéből kiindulva úgy látja, nincs racionális alapja annak, hogy kitartsunk pozitív, szubsztantív („ha..., akkor...”-típusú állításokon túllépő), nemtriviális filozófiai vélekedéseink mellett. Számos ellenvetés érkezett e nézettel szemben,¹ ugyanakkor Tőzsér eredeti érveléséhez kapcsolódóan két tanulmány is rámutatott arra, hogy mi húzódik meg e radikális szkepticizmus hátterében. Tőzsér Jánossal közösen a következőképpen fogalmaztam meg az ún. Torzítás-érvet:

- (1) Egy adott p filozófiai propozíció igazságáról szóló vitákban, a vita azon résztvevői, akiket az adott terület legnagyobb szakértőinek tekintenek, episztemikusan egyenrangúak egymással (p vonatkozásában), jóllehet egymásnak ellentmondó vélekedéseik vannak p igazságát illetően.
- (2) Ha az episztemikusan egyenrangú felek egymásnak ellentmondó filozófiai vélekedései rendelkeznek kontrasztív oksági magyarázattal, akkor ezek a vélekedések torzítottak – kialakításukat és fenntartásukat döntően befolyásolják olyan faktorok, melyek semmilyen módon nem utalnak sem p igazságára, sem annak hamisságára.
- (3) Minden vélekedés (beleértve a filozófiaiakat) rendelkezik kontrasztív oksági magyarázattal.

Így

(C1) a filozófia legnagyobb szakértőinek egymásnak ellentmondó vélekedései torzítottak.

Továbbá:

(4) ha a filozófia legnagyobb szakértőinek egymásnak ellentmondó vélekedései torzítottak, akkor azok a filozófiai vélekedéseim is torzítottak, amelyek igazságát a szakértők hevesen vitatják.

Viszont (C1)-ből és (4)-ből együttesen az következik, hogy:

(C2) Torzítottak azok a filozófiai vélekedéseim, amelyek igazságát a szakértők hevesen vitatják.

¹ Az ellenvetések legtöbbjét három kötetben lehet megtalálni. Egyrészt a *Magyar Filozófiai Szemle* 2013/2-es és 2014/2-es számaiban érték kritikák Tőzsér korai szkeptikus koncepcióját, illetve a Kocsis Lászlóval közösen szerkesztett tanulmánykötet gyűjti össze a Tőzsér későbbi szkepticizmusát ért ellenvetéseket (Bernáth–Kocsis 2021).

És az érvelés utolsó premisszája:

Ha azok a filozófiai vélekedéseim, amelyek igazságát a szakértők hevesen vitatják, torzítottak, akkor jó okom van jelentősen csökkenteni a beléjük vetett bizodalمام.

És befejezésül az érv végső konklúziója:

(C3) Jó okom van arra, hogy jelentősen csökkentsem azon filozófiai hiteimbe vetett bizodalمامat, amelyeket a szakértők hevesen vitatnak. (Bernáth–Tózsér 2021. 364–365.)

Az érv ugyan csak amellet tör lándzsát, hogy jelentősen csökkentenünk kell a vitatott filozófiai vélekedésekbe vetett bizodalمامunkat, ám ez a bizalomcsökkenés szerintünk oly nagymértékű kell legyen, hogy *majd minden* vitatott filozófiai vélekedésünket el kell vetnünk, s azokat, amelyekben eredetileg a legbiztosabbak voltunk, épphogy fenntarthatjuk kb. 51% esélyt adva arra, hogy ezek igazak (Bernáth–Tózsér 2021. 378–379). Ám az igazán fontos jelen tanulmány szempontjából az, hogy az érv világossá teszi, mi is áll az egész probléma háttérben. Nevezetesen: ha permanens a szakértők közötti nézetkülönbség egy állítás igazságát tekintve, akkor a nézetkülönbség legplauzibilisebb magyarázatául olyan faktorok fognak szolgálni, melyeknek semmi köze az igazsághoz. Azaz a legjobb magyarázata a vita fennállásának az lesz, hogy a vita résztvevői különböző átfogó világnézetük, temperamentumuk és vágyaik miatt foglalnak másként állást. Viszont az a tény, hogy milyen a résztvevők átfogó világnézete, temperamentuma és motivációja, független attól, hogy mi az igazság. Vagy ha nem is teljesen független tőle, mert vagy az Isten, vagy a Történelem kiválasztott egy csapatot, megadva nekik a megfelelő világnézetet/temperamentumot/motivációs bázist, ez nem segít rajtunk, mert nincs semmilyen független alapunk arra vonatkozóan, hogy kiválasszuk, kik azok, akik szerencsés helyzetükből fakadóan az igazságra vezető érveket látják valóban jó érveknek. Mivel maguk a kiválasztottak sem tudják megmondani, hogy e filozófiai kiválasztottságra vonatkozóan miért éppen az ő igényük megalapozott, és nem ellenfeleiké, végül is úgy tűnik, még e kiválasztottaknak is vissza kellene venniük filozófiai magabiztosságukból.²

Pöntör Jenő a Tózsér szkepticizmusa körül kialakult vitában kifejlesztette a szkepticizmus igen erős formáját, melyet én ultraszkepticizmusnak fogok nevezni (Pöntör 2019; 2021).³ Eszerint az ultraszkeptikus koherensen képviselheti azt az állítást, hogy semmilyen állítás sem igazolt, amíg ő maga nem hiszi, hogy e tételt valamilyen igazolásra alapozva tartja fenn. Ezután pedig csak érvelnie kell

² Érdemes megjegyezni, hogy Békefi Bálint nemrégiben vitatta ennek az utolsó állításnak az igazságát (Békefi 2022; 2023).

³ E két cikk közé beékelődik Paár Tamás írása, melyben vitatja Pöntör ultraszkepticizmusának koherens mivoltát (Paár 2020).

amellett, hogy bármilyen állítás, melynek igazolását ellenfele bemutatja, bármit is igazolna. Ez azért lehetséges, mert az ultraszkepticizmus valójában csupán annyit állít, hogy a racionális igazolás lehetetlen (nem pedig azt, hogy ez az állítás racionálisan igazolva lenne). Pöntör ezt így foglalja össze igen plasztikusan:

A racionalitás és a racionalizmus fogalmára koncentrálna a fentiek fényében azt mondhatjuk, hogy a racionalizmus lényegi állítása, hogy a számos reflexió útján hozzáférhető hitformáló pszichológiai motivációink közül néhány kiválasztható (ezeket szokás hagyományosan az igazolás standard formáinak tekinteni), és csak az e motivációk alapján kialakított hitek racionálisak. Továbbá a racionalista szerint e pszichológiai motivációink episztemikusan kitüntetettek, mégpedig azért, mert – ellentétben számos egyéb hitek kialakítására készítő pszichológiai motivációval – ezekről tudjuk (vagy legalábbis igazoltan hihetjük), hogy nagy valószínűséggel igaz hitek kialakítására vezetnek. A radikális szkeptikus álláspontra ebben a keretben pedig úgy is megfogalmazható, hogy nem igaz, hogy a reflexió útján hozzáférhető pszichológiai motivációinknak létezik egy a fenti értelemben kitüntetett köre. Így az sem igaz, hogy hitek két csoportra oszthatók: racionális és irracionális hitekre. *A racionalitás pusztán mítosz.* (Pöntör 2021. 105–107.)

Ahogy a Torzítás-érvben, a szkepticizmus mögött meghúzódó probléma itt sem más, minthogy nem tudjuk kiválasztani, hogy mely pszichológiai motivációink azok, melyekben megbízhatunk, azaz nem tudjuk kiválasztani, hogy melyek azok, amelyek valóban az igazsághoz vezetnek. Ez a probléma már csak azért is fogós, mert akármit is gondoljunk arról, hogy mely pszichológiai motivációk vezetnek el az igazsághoz, alighanem az, hogy ezt és ezt a pszichológiai motivációt látjuk megbízhatónak, maga is magyarázható pszichológiai okokkal.

Innen nézve a szkeptikus érvek e magyarországi reneszánsza nem annyira abból ered, hogy bárki is a szkepticizmust tekintené a jó élet zálogának (mint az ókori szkeptikusok),⁴ vagy abban reménykedne, hogy általa megtalálhatjuk a filozófiai tudás alapját (mint Descartes vagy Husserl). Ehelyett e szkepticizmus mélyén az található, amit Paul Ricoeur a gyanú hermeneutikájának nevezett (Ricoeur 1970. 26–35). Ricoeur szerint a gyanú hermeneutái – példaként Marxot, Nietzschét és Freudot említi – a szövegekkel és a gondolatokkal kapcsolatban elsősorban nem azt kérdezik, hogy vajon miként lehetnek igazak, hanem hogy mi az eredetük, és csak ezen eredet fényében értékelik (általában negatívan) a szövegek és gondolatok igazságértékét. A filozófiában kialakult disszenzus, illetve a világnézetek folyamatos harca a közgondolkodásban mindnyájunkat abba az irányba terel, hogy

⁴ Bár Tőzsér (Tőzsér 2018) megpróbálta így beállítani a dolgot, de később már elveti ezt a gondolatot (Tőzsér 2023), ráadásul igen hangsúlyozottan. Érdeemes elolvasni Paár élelslátó kritikáját arról, hogy Tőzsér (2018) miért vall kudarcot abban, hogy a szkepticizmust mint a boldogság útját mutassa be (Paár 2021).

másokkal és önmagunkkal kapcsolatban is a gyanú hermeneutikáját alkalmazzuk. A zűrzavarban reménytelennek tűnik igazságot tenni, és nem marad más, mint azt kérdezgetni, hogy akkor vajon miért nem értünk egyet, mi e kilátástalan vitának az eredete. Annál is inkább, mert a vitákat életető ütköző világgépek mind maguk is rendelkeznek olyan komponenssel, amely ezt magyarázza. A konzervatív keresztények a bűnt, a marxisták a gazdasági és osztályérdekeket, a szcientisták a hamis, de egyszerű hitek elfogadására való babonás hajlamot teszik meg a többiek tévedését magyarázó oknak, s az ezektől való mentességet biztosító kegyelmet/történelmi pozíciót/észt látják saját intellektuális kiválasztottságuk eredetének (persze sok más világgép is rendelkezik e struktúrával, ezek csak példák). A világnézetek pozitív javaslatai, hogy hogyan kerekedjünk felül az igazságtól eltérítő erőknön, mintegy kioltják egymást, de az a sejtés lassan és sokszor észrevétlenül a legtöbbek elméjébe befészkel magát, hogy végső soron senki sem azért mondja, amit mond, mert racionálisan megragadta az igazságot, hanem azért, mert irracionális erők, melyeknek semmi köze az igazsághoz, valamit igaznak állítanak be – ráadásul majdnem mindenkinek mást és mást.

A szkepticizmus e reneszánsza⁵ persze nem előzmények nélkül való, sem társadalmi, sem filozófiai értelemben. Nem akarok túl messzire menni, ezért csak egy olyan egészen közvetlen magyar előzményt említenék meg, amely – meg-

⁵ Különböző magyar szövegeket olvasva eljátszom a gondolattal, hogy a magyar filozófia specifikuma egy ideje a szkepticizmus e csüggesztő változatának való nagyobb kitettség. Egészen váratlan helyeken futok bele újra és újra olyan kiszólásokba, melyek erre utalnak. Hadd idézzem itt a nemrégiben elhunyt Tamás Gáspár Miklós „filozófiai végrendeletének” legelejét, melyet a napokban olvastam újra: „Amikor bekövetkezett a tudás átalakulása pár évezreddel ezelőtt, akkor a megdöbbenés nem volt erősebben más, mint ma, és ugyanazért. / A vallások, a tudomány és a filozófia megformálódása előtt a hosszú életű civilizációs elitek analóg mintákban vélték föllelhetni a kultuszcselekményeket és az igazságosságot biztosító igazságmintákat. Az igazságminták – az ún. mitológiákban – szerkezetileg hasonlítottak ahhoz, amit hivatottak voltak megmagyarázni. Föl lehetett őket ismerni a kultuszcselekményekben és a jutalmakat, büntetéseket méltányosan, az adott moralitás (és rang) szerint osztogató jogban (bírói ítéletekben), amely(ek)et az uralkodó filozófia (mondjuk a Védánta-Szútra) isteni, azaz permanens módon vázolt föl, ahogyan az emberi lelket, emberi természetet érteni vélte. / Amde kiderült, hogy az analógiás minta magyarázó ereje csekély, a tudományos alaptételek – a legismertebb példa szerint a Föld kering a Nap körül, és nem megfordítva – nem analógiások, hanem konstraintívák, fogalmiak, összeomlasztva a kozmikus rendet, amelyben az ember helye (szubjektivitása) nem lehetett a középpontban. Mind a matematika, mind az eszközeivel megvilágított és bemutatott természet a relativitáselméletig és a kvantumfizikáig és Gottlob Frege *Begriffsschriftjéig* (1879) és tovább a logikai paradoxonokig és a nyelvi kifejezés megalapozhatatlanságáig az emberi állapotról tudható *doxa*ba simul bele a harmónia szépségében a görög filozófia (Parmenidész és Hérakleitosz) és a Biblia koráig ismeretlen belső reflexiókkal, azaz avval a sejtelemmel, hogy az analóg módon fölpépített igazságminták – intuitív és szociáletikai érdemeik mellett – megbízhatatlanok, az igazság pedig *nem antropomorf*. / Amikor »tanácsokat« adunk egymásnak analóg-intuitív szokásparancsokkal szemben – tudomásul véve a régi igazságminták nagyságát és bukását –, akkor tudnunk kell, hogy a saját vélekedésünk (*doxa*) nem szabhat irányt, mert a tudomány a *dezantropomorfizáló* műveleteivel sikert ért el az ismeretek megszerzésében és rendszerezésében, teljesen függetlenül attól, ahogy az emberi közösséget és tudást elképzeljük, a politikában ma még éppen úgy, mint hat-hétezer esztendővel korábban tettük volt.” (Tamás 2022.)

ítélesem szerint – megérdemelné, hogy többen számon tartsák. A kétezres és a kétezer-tízes évek első felében Weissmahr Béla jezsuita filozófus és teológus munkássága nyomán is lezajlott egy vita a szkepticizmusról, mivel Weissmahr műveiben (lásd például Weissmahr 1995; 2009; 2012) – egy legalább Platónig visszanyúló hagyományra támaszkodva – azt állította, hogy létezik egy argumentatív stratégia, amely elvezet az abszolút igazsághoz és elsöpri a szkeptikus aggályokat. Weissmahr mellett elsősorban tanítványa, Szombath Attila sorakozott fel (Szombath 2006; 2009; 2015), valamint a vita lezárulása idején Paár Tamás (Paár 2015) azt állítva, hogy az említett argumentatív stratégia, melyet Weissmahr retorzív érvelésnek nevezett, sikeres, míg ezt legmarkánsabban E. Szabó László (E. Szabó – Weissmahr 2008), Fehér Márta (Fehér 2005), Hankovszky Tamás (Hankovszky 2015) és Schmal Dániel (Schmal 2006) tagadta. Én a retorzív érvelés körül kialakult vita tanulságaihoz nyúlok vissza annak érdekében, hogy megmutassam, milyen a priori és nem-triviális filozófiai tudás lehetséges.

Weissmahr és Szombath azt állította – Platón nyomdokain haladva –, hogy bizonyos állítások igazságában azért lehetünk feltétlen bizonyosak, mert a tagadásuk egy speciális típusú ellentmondást indukál: retorzív ellentmondást. Például onnan tudhatjuk, hogy az objektív igazság megismerhető, mert ha valaki – a Platón dialógusában szereplő Prótagoraszhoz hasonlóan – azt állítja, hogy az objektív igazság nem megismerhető, akkor ellentmondásba fut bele. Hiszen azzal, hogy ezt állítja, hogy nem ismerhető meg az objektív igazság, mégiscsak egy, minden egyes nézőponttól függetlenül igaz, objektív igazságot szeretne kimondani: nevezetesen, hogy az objektív igazság nem megismerhető. Weissmahr Béla szavaival élve itt ellentmondás feszül a kijelentés tematikus tartalma és aközött, amit az állítás igazsága háttérileg feltételez, és ezért szükségszerűen nem lehet igaz (úgy, mint más ellentmondást tartalmazó állítások). Ám ha egy állítás szükségszerűen nem lehet igaz, akkor az ellentétének szükségszerűen igaznak kell lennie. Ez igazolja tehát azt, hogy az objektív igazság megismerhető, és sem a szélsőséges relativizmus, sem a radikális szkepticizmus nem állja meg a helyét.

A retorzív érvelésről szóló vita végső tanulsága számomra az volt, hogy egy központi probléma miatt a retorzív érvelés nem nyújt valós tudást és igazolást. Megengedhetjük, hogy az valóban ellentmondásos, ha valaki explicite vagy akár impliciten egyaránt állítja, hogy az objektív igazság nem megismerhető (azaz nem lehet igazolni az objektív igazságra vonatkozó állításokat), miközben azt is állítja (többnyire implicit módon), hogy ő viszont ezt az objektív igazságot megismerte. Ám – mint ahogy erre Hankovszky (Hankovszky 2015) világosan rámutat – semmi sem kényszerít bennünket arra, hogy az ellentmondásnak azt a tagját vessük el, amely szerint nem megismerhető az objektív igazság.⁶ A szkeptikus – Pöntör

⁶ Részben e probléma miatt is mind Weissmahr, mind Szombath abba az irányba indult el, hogy a retorzív érvelés ontológiai kontextusát írja le, különös tekintettel a megismerő én metafizikájára (lásd Szombath 2015; Weissmahr 2009).

ultraszkeptikusának szellemében – elvetheti azt is, hogy ő maga megismerte volna ezt a tényt, azaz igazolás lenne a kezében e tényre vonatkozóan. Állíthatja a szkeptikus azt is, hogy ő egyszerűen pszichológiailag arra kényszerül, hogy elfogadja az objektív valóság megismerhetetlenségét, valamint meg tudja mutatni (a jól ismert szkeptikus stratégiákkal), hogy senki sem képes igazolni semmilyen, az objektív valóságra vonatkozó ismeretet. A szkeptikus lehet szkeptikus anélkül, hogy magának kitüntetett episztemikus pozíciót követelne.

Hogy miért nem igazolja az objektív igazság megismerhetőségét a retorzív érvelés, azt másik irányból is meg lehet mutatni. Az érv ugyanis legfeljebb azt mutatja ki, hogy lehetetlen *racionálisan állítani* azt, hogy az objektív igazság megismerhetetlen, de azt nem mutatja ki, hogy lehetetlen annak fennállása, hogy az objektív igazság megismerhetetlen.⁷ Ugyanis a retorzív ellentmondás csak akkor áll fenn, ha valaki *állítja* az objektív igazság megismerhetetlenségét, amint senki sem állítja ezt, az ellentmondás nem lép fel. Azaz ha megismerhetetlen lenne az objektív igazság, de senki sem állítaná ezt a megismerhetetlenséget, nem lenne jelen a retorzív ellentmondás. Ám ez azt jelenti, hogy nem az objektív igazság megismerhetetlenségének fennállása hord magában önellentmondást, így az logikailag lehetséges, és legfeljebb ennek állítása vezet valamilyen képtelenséghez. Ennek azonban az a következménye, hogy elgondolható olyan világ, amelyben az emberek nem képesek megismerni az objektív igazságot (hiszen ez önmagában nem tartalmaz ellentmondást), de – ha a retorzív érvelés legalább annyit megmutat, hogy ennek állítása mindenképpen ellentmondást hordoz magában – a megismerőnek még ebben az esetben is azt lenne racionális gondolnia, hogy lehetséges az objektív igazság megismerése (hogy elkerülje az ellentmondást). Viszont ha valamely állítás elfogadása mindenképpen racionálisabb, mint az ellentétének az elfogadása attól függetlenül, hogy a szóban forgó állítás igazságértéke igaz vagy hamis, akkor az a tény, hogy egyedül ennek az elfogadása racionális, nem igazolja, hogy az állítás igaz is, tekintve, hogy az állítás racionalitása ez esetben sem az állítás hamisságát, sem az állítás igazságát nem valószínűsíti. A retorzív érvelés úgy tűnik, legjobb esetben is csak arra jó, hogy megmutassa egy állítás elfogadásának feltétlen racionalitását, arra nem, hogy feltétlen helytállóságát is kimutassa.

Bár úgy vélem, hogy Weissmahr retorzív érvei nem nyújtottak igazolást, mindig is úgy éreztem, hogy kell legyen bennük valami. Egyfelől azért, mert az érveknek való ellenállás mindig olyan pozícióhoz vezetett, amely amúgy nehezen elfogadható, és gyanítható, hogy valójában csakis a filozófiai laborban képesek emberek ideig-óráig fenntartani (bár ez egy másik kérdés, de szerintem pszichológiailag lehetetlen őszintén és huzamosabb ideig fenntartani azt a véle-

⁷ Paár 2020-as cikke számomra azt sugallja, hogy Paár végül elfogadta ezt az állítást annak ellenére, hogy korábban teljes mellszélességgel kiállt a retorzív érvelés sikeressége mellett (lásd Paár 2015; Paár 2020).

kedést, hogy az objektív igazság mindenestül megismerhetetlen, ráadásul úgy, hogy én magam sem rendelkezem kellő igazolással ezen szkeptikus vélemény fenntartására). Másfelől azért, mert a retorzív érvelésben van valami: egy furcsa érzés, hogy az érv valami mély dologban gyökeredzik, amely mélység nehezen megragadható, hogy miben is áll. Weissmahr azt gondolta, hogy ez a valami az a tény, hogy háttérileg közvetlen tudásunk van a valóság szellemi dimenziójáról. Én tanulmányom utolsó szakaszában egy másik értelmezést fogok ajánlani. Am előtte egy alternatív javaslattal állok elő arra vonatkozóan, hogy miről is nyújt valójában a priori tudást a retorzív érvelés, s ez a tudás mennyiben nyújt választ a különböző szkeptikus kihívásokra.

III. ULTRASZKEPTICIZMUS ÉS A PRIORI FILOZÓFIAI TUDÁS

Térjünk vissza Pöntör ultraszkeptikusához, aki azt állítja, hogy semmilyen állítás nem igazolható (még ez sem). Pöntör, hogy az öncáfolás problémáját teljesen elkerülje, de úgy, hogy ne legyen az ultraszkepticizmus teljesen önkényes őrületség, áttekinti, mi mindent kell magáról és állításáról gondolnia az ultraszkeptikusnak. A következőképpen ír:

Ami a radikális (irracionalista) szkeptikust illeti, az ő szkeptikus hitéről sem állíthatjuk, hogy önkényes (azaz hogy nem tudja kielégítően megindokolni számunkra, hogy miért hiszi azt, hogy egyetlen hitünk sem igazolt/racionális), amennyiben hasonló indokot tud prezentálni. Természetesen tud: az ő indoka nem lesz más, mint a szkepticizmusát alátámasztó valamely radikális szkepticizmus melletti érv. Ugyanakkor ezt ő nem egy racionális érvnek fogja tekinteni, hanem pusztán egy olyan pszichológiai motivációnak, mely ellenállhatatlanul arra kényszeríti, hogy azt higgye, egyetlen igazolásnak tekintett pszichológiai motivációról sem tudjuk/hisszük igazoltan, hogy nem pusztán csak egy, az igazságra nem vezető pszichológiai késztetés. (A racionalista által racionálisnak tekintett indokok pszichológiai kényszerítő erejét a szkeptikusnak nem kell tagadnia.) Az, hogy ezen érvet nem tekinti racionális indoknak, semmilyen problémát nem jelent számára, minthogy saját szkeptikus hitét sem tartja racionális hitnek.

A szkeptikus még akár „érvelhet” is vitapartnerével szemben. Természetesen ebben az esetben sem racionális érvnek fogja tekinteni a szkeptikus érvet, hanem egy pszichológiai eszköznek, mellyel igyekszik megmutatni másoknak is azt, hogy ő milyen pszichológiai állapotban van, amikor a racionalitás természetéről gondolkodik. Ugyanakkor ellenfele – mivel ő érvényesnek tekinti a racionalitás kritériumait – nem teheti meg, hogy pusztán pszichológiai eszközökhöz folyamodik a szkeptikus vagy saját maga meggyőzésére arról, hogy vannak racionális hiteink: neki az érvet a racionalitás kritériumainak megfelelően kell cáfolnia. (Pöntör 2021. 109–110.)

Magyarán: az ultraszkeptikusnak az igazolás lehetetlenségébe vetett hite maga után vonja azt, hogy végül minden érvet vagy indokot legfőljebb pszichológiai erővel ruházzon fel, s tagadja, hogy ezek normatív erővel is rendelkeznek. Azaz az ultraszkepticismus azon állítása, hogy nem választható ki a pszichológiai folyamatok közül az, amelyik valószínűsíti, mi az igazság, magában rejti azt az állítást is, hogy nincs olyan érv vagy tapasztalat, amelyről előre megállapítható, hogy *érdemes (vagy kell)* támaszkodni rá annak érdekében, hogy valaki elérje az igazságot. Ugyanis az, hogy számomra szubjektíve úgy tűnik, hogy ezért és ezért ez és ez a pszichológiai jelenség valószínűsíti az igazságot (mondjuk az a jelenség, hogy megbízhatónak látszó premisszákból következtettem valamire, vagy hogy valamit érzékelés útján láttam valamilyennek), semmit sem számít, az ultraszkeptikus szerint (véltetően) azért, mert az ezzel kapcsolatos tévedéseink gyakorisága aláássa a szubjektív perspektíva megbízhatóságát e vonatkozásban.

E szélsőséges álláspontot Pöntör azért fogalmazza meg ennyire expliciten, mert Paár (Paár 2020) azt próbálta megmutatni Pöntör korábbi tanulmányával összefüggésben, hogy ha nem is jutunk végül valamilyen klasszikus ellentmondáshoz a retorzív érvelés használatával, eljutunk egy olyan praktikus ellentmondáshoz, amely aláássa Pöntör ultraszkepticismusának racionalitását és így fenntarthatóságát. Hiszen ha az ultraszkeptikus tagadja az igazolás lehetőségességét (illetve az igazságot valószínűsítő folyamatok beazonosíthatóságát), akkor saját tézisééről is azt kell gondolja, hogy igazolatlan, ami a Paár által használt klasszikus értelmezési keretek között azt jelenti, hogy azt is kellene gondolnia az ultraszkeptikusnak, hogy fel kellene adnia az igazolás lehetetlenségébe vetett hitét. Avégett, hogy e praktikus ellentmondás szorításából Pöntör kimentse ultraszkeptikusát, azt állítja, hogy az ultraszkeptikus lemond teljesen a hitek etikájáról, kikapcsolva azt a dimenziót, hogy neki magának milyen hiteket kellene fenntartania, és pusztán beszámol arról, hogy mit hisz, és hitének milyen oka van (nem indoka!). Így az ultraszkeptikus koherensen képes megszabadulni azon normatív tehertől, amely praktikus önellentmondásba sodorná, és vélekedése elvetésére kényszerítené.

Pöntör szerint azonban itt egy aszimmetria áll fenn – és én csupán ezzel az aszimmetria-tézissel fogok vitatkozni. Pöntör szerint az ultraszkeptikus megnyugodhat abban, hogy egyszerűen ilyen a világ: ő helyzetéből fakadóan kénytelen azt hinni, hogy nincs igazolás (hiszen tekintetét mindig az igazolási kísérletek kudarcaira szegezi), míg mások mást hisznek, s ő egyszerűen olyan ember, aki szeretné, ha mások is így látnák a dolgokat, ezért hozza fel szkeptikus érveit (nem azért, mert ezek az érvek valószínűsítenék, hogy tényleg nincs igazolás). Ezzel szemben Pöntör szerint az, aki szerint létezik igazolás, rá van kényszerítve arra, hogy valahogyan cáfolja az érvet (olvasatomban Pöntör sejteti, hogy ez nehéz feladat). Így nem annyira az ultraszkeptikus, hanem az igazolás létezésében hívó racionalista van nehéz helyzetben.

Ez az a pont, ahol nem értek egyet Pöntörrel, legalábbis ha szó szerint érti, hogy itt a szkeptikus érveit cáfolni kellene ahhoz, hogy túlléphessünk az ultraszkeptikus kihíváson, és racionálisan fenntarthassuk az igazolásba vetett hitet. Az ultraszkeptikus érve valami ilyesmi: „Tekintve, hogy olykor tévedsz abban, hogy mi valószínűsíti az igazságot, soha nem tudhatod, hogy éppenséggel nem tévedsz-e ismét, tehát soha nem tudhatod, hogy valami igazol-e vagy sem.” Teljesen világos már a kezdetektől, hogy bármit is mondjon a racionalista, ezt az érvet nem tudja cáfolni, hiszen a szkeptikus visszakérdezhet, hogy mégis honnan tudod – azon csaloéka szubjektív érzésen kívül, hogy az ultraszkepticismus ellen felhozott érv jó –, hogy az érv tényleg konklúzív? Tehát az ultraszkeptikus érve eleve cáfolhatatlan, mert soha nem tudjuk a priori kizárni, hogy nincs igaza. Ám mivel saját bevallása szerint semmilyen normatív következménye nincs az érveinek, ha igaza van (amennyiben igaza van, legfeljebb pszichológiai következményei lehetnek), ezért a szkeptikus kihívás cáfolat nélkül megkerülhető annyiban, hogy racionálisan fenntarthatjuk a hamisságába vetett hitet.

Elmagyarázom, hogy miért. Két eset lehetséges: vagy igaza van az ultraszkeptikusnak, és képtelenek vagyunk különbséget tenni azok között a folyamatok között, melyek valószínűsítik az igazságot (azaz igazolnak), vagy nincs igaza, és képesek vagyunk erre. Ha nem vagyunk erre képesek, akkor ötletünk se lehet arra, hogyan lehet érdemes irányítani megismerési képességeinket és hogyan formáljuk hiteinket, hiszen esélyünk sincs kitalálni, mi lenne az igaz hitek maximalizálására és *egyszerűsítés*re a hamis hitek minimalizálására a megfelelő stratégia.⁸ Ebben az esetben – és ezt az ultraszkeptikus is elismeri – arról sincsen fogalmunk, hogy az ultraszkepticismus elfogadása és a mellette szóló érvek közelebb visznek-e az igazsághoz vagy sem. A másik eshetőség az, hogy az ultraszkepticismus hamis, és képesek vagyunk valamelyest megbízhatóan különbséget tenni igazoló és nem igazoló folyamatok között. Ekkor – mivel e képességnek birto-

⁸ Feltételezem, hogy a vélekedések vagy hitek (*beliefs*) célja az igazság, illetve hogy az episztemikus ágens célja minél több (releváns) igaz vélekedés begyűjtése mellett minél kevesebb hamis vélekedés kialakítása. Úgy gondolom, hogy az episztemikus ágens mindkét célja körülbelül ugyanakkora súllyal esik latba, de ezen a gondolatmenet szempontjából semmi sem múlik, mert az érvelésem arra vonatkozik, hogy az igazságértékekkel kapcsolatos episztemikus cél elérésére vonatkozó törekvésnek csak akkor van értelme (bármi is legyen ez az igazságértékekkel kapcsolatos cél közelebbiről), ha minimális episztemikus megbízhatóságot tulajdonítunk saját alapvető episztemikus képességeinknek. Annak sincs nagyobb jelentősége, hogy a szó szoros értelmében gondoljuk-e azt, hogy a vélekedéseknek célja (telosza) az igazság, vagy inkább csak arról van szó, hogy azok a hitek teljesen megfelelőek normatív szempontból, amelyek igazak, esetleg arról, hogy a vélekedések az igazságra alapozott viselkedésalakítást célozzák. Ezért nincs ennek jelentősége, mert akármelyik koncepció is helytálló, mindegyik előfeltételezi, hogy az igazságnak nagy episztemikus jelentősége van. Ugyanezen okból nem érinti a gondolatmenet erejét az, hogy a vélekedés célját egyszerűen az igazság elérésében, vagy az igazolt igaz hit elérésében, azaz a tudásban jelöljük meg, mivel mindkét törekvés csak akkor értelmes, ha feltételezzük, hogy képesek vagyunk legalább minimális megbízhatósággal eltalálni az igazságot. A hitek vagy vélekedések lehetséges céljairól szóló szakirodalomról remek összefoglalással szolgál Davide Fassio tanulmánya (Fassio 2015).

kában vagyunk – valamit mégiscsak számít az, hogy az én szempontomból nézve úgy mutatkozik meg az episztemikus szituáció, mintha ez vagy amaz a mentális folyamat igazolna valamit. Így érdemes arra támaszkodni, hogy számomra milyen folyamat mutatkozik meg igazoló érvénnyel rendelkező folyamatnak. Bár nem lehet bizonyítani, hogy az ultraszkepticismus hamis lenne, de lehetetlen olyan foratókönyvet felvázolni, amely alapján bárkinek a racionalitás érdekében ezt a bizonyítást véghez kellene vinnie. Vagy azért, mert az ultraszkepticismus igaz, és ekkor semmit nem tudunk mondani arról, hogy kinek mit lenne érdemes vagy mit kellene gondolnia (paradox módon ekkor még az ultraszkepticismust sem ajánlgathatjuk azon az alapon, hogy az valószínűleg igaz). Vagy azért, mert az ultraszkepticismus hamis, de ekkor az ultraszkepticismus elfogadása legalább egy vonatkozásban távolabb lök a célunktól, hiszen elfogadásával egy igaz hit helyett egy hamisat szereztünk be (és persze, ha az igazolást illető ítéldőrönk valamelyest megbízható, akkor több igaz hitről maradunk le, mint hamisról, ha az ultraszkepticismus szellemében inkább nem használjuk eme ítéldőrönket).

Tehát tévedés az, hogy a racionalistának bármiféle kötelessége lenne a racionalitás kritériumaihoz igazodva cáfolnia azt az ultraszkeptikus állítást, amely szerint nem létezik igazolás, illetve azt a kijelentést, hogy semennyire sem tudunk megbízhatóan különbséget tenni az igazságot valószínűsítő és azt nem valószínűsítő folyamatok között.⁹ Ugyanis vagy egyáltalán nem tudunk különbséget tenni azon folyamatok között, amelyek valószínűsítik az igazságot, s amelyek nem valószínűsítik azt, de ebben az esetben nem lehet értelmesen kritizálni azt, hogy miért nem a racionalitás standardjaihoz illeszkedően használom ezt a képességet (hiszen ebben az esetben nem is létezik e képesség), vagy lehet értelmesen kritizálni azt, hogy hogyan használom e képességet, de ekkor rendelkezem e képességgel. Vagy így, vagy úgy, de semmilyen episztemikus kritika nem érhet engem azért, mert fenntartom azt a vélekedésem, hogy rendelkezem az igazságot valószínűsítő és nem valószínűsítő folyamatok közti különbségtétel képességével, miközben nem cáfolom azt az állítást, hogy nem rendelkezem e képességgel. Ez alapján belátható, hogy senkit sem érhet racionális kritika amiatt, hogy nem cáfolja e képesség birtoklásának tagadását.

Ez alapján azt lehet mondani, hogy minden egyes embernek eredendő episztemikus joga azt a hitét fenntartani, hogy rendelkezik az igazságot valószínűsítő és azt nem valószínűsítő folyamatok/állapotok közti különbségtétel valamelyest

⁹ Nem múlik sok rajta a tanulmány szempontjából, de talán érdemes megjegyezni, hogy Pöntör eredeti cikkeihez igazodva a racionalitásnak és az igazolásnak egy kevert felfogásával dolgozom. A Pöntör által racionalistának nevezett felfogás szerint léteznek olyan mentális folyamatok vagy motivációk, amelyek valószínűsítik az igazságot, azaz ha rájuk támaszkodunk, valószínűbb, hogy igaz vélekedést alakítunk ki, mintsem hamisat. Ez tekinthető a racionális hithez vezető igazolás egy externalista komponensének. Ugyanakkor az így felfogott racionalitás eléréséhez szükség van egy internalista komponensre is: nevezetesen, hogy képesek legyünk megbízhatóan megkülönböztetni az ilyen motivációkat/folyamatokat azoktól, melyek félrevezetnek, lásd a már korábban idézett Pöntör-szövegrészletet (Pöntör 2021. 105–107).

megbízható képességével, azaz az ebben az értelemben vett racionalitással. Ez azért eredendő episztemikus jog, mert a megismerőnek nem kell semmit tennie ahhoz, hogy fenntarthassa saját racionalitásába vetett hitét, semmilyen bizonyítékot nem kell szereznie ahhoz, hogy ezt a hitét fenntarthassa. Ha valaki képes azt a gondolatot megformálni, hogy ő a fenti értelemben racionális ágens, automatikusan hihet benne bármilyen további bizonyíték nélkül. Míg a legtöbb vélekedés csak akkor tartható fenn, ha megfelelő bizonyítékok igazolják a szóban forgó vélekedést, a saját racionalitásomba vetett hit fenntartására ez nem igaz.

Félreértések elkerülése végett: itt valóban episztemikus jogról és ennek a priori ismeretéről van szó, és nem arról, hogy, mondjuk, rámutattunk bizonyos hitek fenntartásának hasznosságára, vagy arra, hogy pszichológiailag ez a gondolatmenet motiválja (vagy kellene motiválnia) az igazolás létezésébe és az igazoló folyamatok kiválasztásának minimálisan megbízható képességébe vetett hitet. Még ha mindaz igaz is lenne, amit elmondtam, még megeshetne, hogy akik minimálisan megbízhatónak tartják saját kognitív képességeiket, rengeteg hamis állítást fognak aztán beszerezni e képességekbe vetett bizalom miatt (mondjuk, mert egy csalódémon szórakozik velük). Sőt, még az is megtörténhet, hogy a saját képességeikben megbízó megismerők összességében nagyobb kárt okoznak maguknak, mintha nem hittek volna saját episztemikus képességeik minimális megbízhatóságában (teszem azt azért, mert ezért a hitért a túlvilágon a csalódémon bosszúálló testvére még jól meg is bünteti az episztemikusan „elbizakodott” embereket). Azaz semmilyen értelemben nem mutattam meg, hogy az igazolás lehetőségébe és annak felismerhetőségébe vetett hit kialakítása bárkinek is az érdekét szolgálná. Így amellet sem érveltem, hogy bárkinek is ilyen vagy olyan érdekeket mérlegelve kellene eljutnia e vélekedések kialakításához. Ehelyett azt mutattam meg, hogy nem lehet racionálisan kritizálni senkit *pusztán azért*, mert úgy hiszi, léteznek olyan kognitív folyamatok, melyek valószínűsítik az igazságot, és rendelkezik valamilyen megbízható képességgel ezen folyamatok kiválasztására, mivel e hit vagy igaz (és ekkor eltalálta az igazságot), vagy azért, mert az igazolás lehetőségének és megfelelő episztemikus képességek hiányában semmilyen elvárás nem támasztható azzal kapcsolatban, hogy az illetőnek másképpen kellene vélekednie. E racionális kritizálhatatlanság a priori belátható, és így az is, hogy e hitek fenntartására az illetőnek episztemikus joga van.

Pöntör ultraszkepticismusa ellen tehát egyfajta retorzív érvelést használtam. De nem úgy, ahogy általában szokták használni az érvet, és ahogy ezt Weismahr alkalmazta vagy éppen Paár Pöntörrel vitatkozva. Nem arra használtam a retorzív érvelést az ultraszkeptikus azon állítása ellen, hogy „nem lehet (megbízhatóan) különbséget tenni az igazságot valószínűsítő és azt nem valószínűsítő folyamatok között”, hogy megmutassam, ez az állítás hamis. Mindaz alapján, amit elmondtam, elképzelhető, hogy senki sem képes erre. Nem is arra használtam, hogy megmutassam az ultraszkeptikus érvelés igazolhatatlanságát és azt,

hogy ez praktikus ellentmondást eredményez. Ezen sztenderd eljárások helyett a retorzív érvelést arra használtam, hogy kimutassam: az ultraszkeptikus állítása, ha igaz lenne, elvesztené minden normatív erejét, és senkinek sem kellene vagy lenne érdemes figyelembe vennie azt (hiszen a racionalitás hiányában értelmezhetetlen, hogy miért lenne érdemes vagy kötelező bárkinek is így tennie). Ebben az értelemben a retorzív érvelést arra használtam, hogy kimutassam, az ultraszkepticizmus aláassa saját normatív erejét. Csak akkor kell vagy érdemes megismerő tevékenységünket így vagy úgy irányítanunk, ha eleve feltesszük, hogy képesek vagyunk különbséget tenni azon folyamatok között, amelyeket követve nagyobb valószínűséggel érzük el az igazságot, illetve amelyeket követve távolabb kerülünk az igazságtól, máskülönben teljesen mindegy, hogy legjobb tudásunk szerint járunk-e el vagy teljesen önkényesen (hiszen a kettő egyformán „hatékony”). Nem lehet rámutatni, hogy miért lenne érdemes foglalkozni az ultraszkepticizmussal, ha az igaz lenne.

Így hát bár ez az érvelés nem segít abban, hogy a priori filozófiai tudásra tegyünk szert azzal kapcsolatban, hogy valóban képesek vagyunk-e különbséget tenni az igazságot valószínűsítő és azt nem valószínűsítő folyamatok között, de mással összefüggésben szolgáltat ilyen a priori tudást. A priori tudhatjuk, hogy episztemikus jogunkban áll azt hinni, hogy valamelyest megbízhatóan képesek vagyunk különbséget tenni igazoló (az igazságot valószínűsítő) és igazolással nem szolgáló folyamatok között. Nem arra vonatkozóan mutattam be kényszerítő erejű érvet, hogy bárkinek is kellene hinnie ebben. Csupán arra vonatkozóan mutattam be egy kényszerítő erejű érvet, hogy bárki hihet saját, fenti értelemben vett racionalitásában, ha kedve szottyan rá. Ószintén szólva arra számított, hogy ebben a kérdésben – *ad absurdum* – konszenzus lehetne a filozófusok között, tekintettel arra, hogy – szlogenszerűen megfogalmazva – senki sem hiheti, hogy racionalitását érintő érdekei vagy kötelességei lehetnek racionalitás nélkül.

IV. HOGYAN LEHETSÉGES EZ AZ A PRIORI TUDÁS?

Weissmahr és Szombath azt, hogy a retorzív érvelés hogyan igazolhat metafizikai igazságokat, úgy magyarázta, hogy azt állította, létezik egy háttértudás a metafizikai valóságról. Mivel azonban én azt állítom, hogy az általam vizsgált retorzív érvelés csak normatív a priori tudással szolgál, azaz „csupán” arra vonatkozó tudást ad, hogy miben hihetek, ezért ugyanezt a magyarázatot nem hasznosíthatom.

Mégis hasznos lehet a háttértudás fogalmának használata, ha magyarázatot akarok adni arra, hogy hogyan lehetséges az episztemikus jogokról való a priori tudás. Az érvelés azon fordult meg, hogy kiderült, csak akkor lehet normatív súlya bizonyos állításoknak, ha hamisak. Így például az ultraszkeptikus azon érveinek, amelyek alapján nincs mód különbséget tenni az igazságot valószínűsítő

és azt nem valószínűsítő mentális folyamatok között, csak akkor van normatív súlya, azaz csak akkor kell bárkinek is figyelembe vennie ezeket az érveket, ha mégis feltételezzük, hogy van értelme ezt a „kell-t” megfogalmazni, mert az ágens az érvek alapján valamilyen tág értelemben képes felismerni, hogy a szóban forgó érvek valószínűsítik, hogy..., igen ám, éppen azt, hogy nem rendelkezik ilyen képességgel. Az normativitásra épülő retorzív érvelés alapja az, hogy szükségszerű kapcsolat van az ágencia és a normativitás között: bármilyen cselekvésre vonatkozó elvárás vagy felszólítás már fogalmi szinten is feltételezi, hogy van valamilyen, a leghalványabb vagy legelvontabb képesség a cselekvésre. A fogalmi kapcsolat véleményem szerint aligha tagadható (és nem ismerek olyan filozófust, aki tagadta volna), a normativitás legalapvetőbb fogalmait is lehetetlen az ágenciára való legalább áttételes utalás nélkül elmagyarázni. Ezért lehetetlen olyan érvet prezentálni, amelyre igaz, hogy az érvet el kellene (normatív értelemben) fogadnom, miközben az érv konklúziója szerint hamis, hogy el kellene (normatív értelemben) fogadnom bármilyen érvet. Episztemikus normativitás csak akkor lehetséges, ha létezik valamilyen episztemikus ágencia.

Mindezt persze Pöntör és az ő ultraszkeptikusa is elfogadja. Ezért kellett Pöntör ultraszkeptikusának lemondania arról, hogy érveinek episztemikus súlyt tulajdonítson, és ezért kellett rájuk úgy tekintenie, mintha azok csak pusztán pszichológiai manipulációs eszközök volnának. Az igazán érdekes lépés ezután következik – és ez az, amit Pöntör nem méltatott figyelemre egyébként kiváló tanulmányában –, hogy e fogalmi kapcsolatról való tudás, ha párosul egy másikféle tudással, akkor egy új, szintetikus és a priori ismerettel szolgál.

Ez a másik ismeret az, hogy önmagamot képes vagyok ágensnek tekinteni; sőt olyan ágensként, amelyre valamilyen (akár minimális) mértékben vonatkozatható a normativitás. Azaz képes vagyok magamra úgy tekinteni, mint akinek bizonyos dolgokat kell/szabad/tilos, esetleg érdemes/nem érdemes megtennie. És ha ez nem lenne elég: képes vagyok olyan ágensként tekinteni magamra, mint akire a megismerés – azon belül is a vélekedések megformálásának – területén is vonatkozathatók a normatív kategóriák. Tömören úgy is meg lehet fogalmazni, hogy tudom, képes vagyok magamra úgy tekinteni, mint akire vonatkozik a hitek etikája.

E két elemből további a priori ismeretként levezethető, hogy semmiképpen sem állhat fenn az a helyzet, hogy nem szabad önmagamot episztemikus ágensnek tekinteni. Vagy azért, mert ugyan nem vagyok episztemikus ágens, de ekkor semmiféle tiltás vagy egyéb norma nem vonatkozhat rám semmiféle vonatkozásban, vagy azért, mert az vagyok. Ez az a priori szintetikus ismeret, hogy önmagamot mindenképpen episztemikus ágensnek tekinthetem, sok egyéb a priori szintetikus ismeret alapja, mivel az episztemikus ágencia és a normativitás fogalmai igen gazdag fogalmak, így ezek megfelelő fogalmi elemzései újabb és újabb rétegeit mutatják meg, mi mindenben lehet episztemikus jogunk hinni. A Pöntörrel való vita tanulsága az volt, hogy az episztemikus ágencia fogalmá-

hoz hozzátartozik valamiféle minimális episztemikus kompetencia (mert ha ez nincs, akkor episztemikus ágencia sincs), így e minimális kompetenciával való rendelkezésben is episztemikus jogunk hinni.

Fontos azonban, hogy az a priori tudás e magyarázatának helyességén nem múlik az, hogy valóban van-e a priori tudásunk arról, hogy hihetünk-e abban, hogy rendelkezünk az igazságot valószínűsítő folyamatok valamelyest megbízható kiválasztásának képességével. Annak talapzatát ugyanis nem ez a magyarázat, hanem a tanulmány második szakaszában bemutatott érvelés nyújtotta. Az az érvelés világossá teszi, hogy az ultraszkeptizmus gondolatmenete nem annyira megcáfolja vagy megdönti, hanem inkább kasztrálja önmagát azzal, hogy ha igaz, akkor nem lehet megmondani, miért is kellene vagy lenne érdemes foglalkoznunk e gondolatmenettel. Nem igazságának lehetségessége elképzelhetetlen, hanem az, hogy igazsága normatív erővel rendelkezzen. Így semmiképpen sem kell az ultraszkeptikus állítását igaznak tekinteni, s mindenképpen elfogadhatjuk annak hamisságát: ha igaz, akkor azért, ha hamis, akkor pedig azért. Ebben pedig, úgy vélem, egészen biztosak lehetünk, s remélem, ezt a filozófusközösség is elfogadja majd. Azaz konszenzuálisan elfogadja majd azt, hogy episztemikusan jogosultak vagyunk arra, hogy higgyünk a következőben: rendelkezünk az igazságot valószínűsítő folyamatok valamelyest megbízható kiválasztásának képességével.

IRODALOM

- Bernáth, László – Tőzsér, János 2021. The biased nature of philosophical beliefs in the light of peer disagreement. *Metaphilosophy*. 52/3-4. 363–378. <https://doi.org/10.1111/meta.12501>
- Békefi, Bálint 2023. Self-favoring theories and the Bias Argument. *Logos & Episteme*. 14/2. 199–213. <https://doi.org/10.5840/logos-episteme202314214>
- Békefi Bálint 2022. Kitartó keresztény hit, részrehajló episztemikus mércék és a disszenzus kihívásai. *Elpis*. 15/1-2. 89–102. DOI: 10.54310/Elpis.2022.1.7
- Fehér Márta 2005. Korreferátum Weissmahr Béla: 'A világegyetem létrejötte: teremtés és fejlődés' című előadásához. *Mérleg*. 40/2. 203–207.
- E. Szabó László – Weissmahr Béla 2008. Véletlen és teremtés, avagy kockázik-e az Isten? In: Dombi Péter (szerk.) *Hiszem vagy tudom? Vitaestek hit és tudomány viszonyáról*. Budapest, Typotex.
- Fassio, Davide 2015. The Aim of Belief. *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <https://iep.utm.edu/aim-of-belief/#:~:text=According%20to%20teleological%20accounts%2C%20the,-maintenance%2C%20and%20revision%20of%20beliefs>. (Utolsó letöltés: 2023. 09. 21.)
- Hankovszky Tamás 2015. A retorzív érvelés elméletének logikája. In: Szombath Attila – Petres Lúcia (szerk.) *Metafizika Magyarországon? Konferenciaelőadások Weissmahr Béla filozófiai örökségéről*. Budapest, L'Harmattan. 203–216.
- Paár Tamás 2015. A retorzív érv etikai alkalmazása. In: Szombath Attila – Petres Lúcia (szerk.) *Metafizika Magyarországon? Konferenciaelőadások Weissmahr Béla filozófiai örökségéről*. Budapest, L'Harmattan. 147–161.
- Paár Tamás 2020. Miért ne legyünk „szkeptikusok”? Gondolatok Tőzsér János könyve és Pöntör Jenő cikke kapcsán. *Elpis*. 13/1. 129–140. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2020.1.11>

- Paár Tamás 2021. Szerénytelen mihasznák – avagy maradok antiszkeptikus, kétségekkel. In: Bernáth László – Kocsis László (szerk.) *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest, Kalligram. 253–271.
- Pöntör Jenő 2019. Hogyan tudja elkerülni a szkepticizmus az öncáfolat csapdáját. Gondolatok Tőzsér János könyve kapcsán. *Elpis*. 12/1. 121–133. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2019.1.7>
- Pöntör Jenő 2021. A szkepticizmus mint irracionalizmus: egy nem öncáfoló radikális szkepticizmus vázlata. Válasz Paár Tamásnak. *Elpis*. 14/2. 103–110. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2021.2.7>
- Ricoeur, Paul 1970. *Freud and philosophy: An essay on interpretation*. Ford. Daniel Savage. New Haven/CT, Yale University Press.
- Schmal Dániel 2006. Megjegyzések Weissmahr Béla: Fehér Márta és Szombath Attila vitájához. *Mérleg*. 41/1. 61–66.
- Szombath Attila 2006. Válasz Schmal Dániel ellenvetéseire. *Mérleg*. 41/1. 67–75.
- Szombath Attila 2009. *A feltétlen és a véges: A szabadság metafizikai rendszerének alapjai*. Budapest, Kairosz.
- Szombath Attila 2015. Retorzív érvelés és dialektikus egységmetafizika. In: Szombath Attila – Petres Lúcia (szerk.) *Metafizika Magyarországon? Konferenciaelőadások Weissmahr Béla filozófiai örökségéről*. Budapest, L'Harmattan. 217–230.
- Tamás Gáspár Miklós 2022. Öt tanács a hazának. <https://merce.hu/2022/12/26/tgm-ot-tanacs-a-hazanak/> Utolsó hozzáférés dátuma: 2023. 04. 17.
- Tőzsér János 2018. *Az igazság pillanatai: Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest, Kalligram Kiadó.
- Tőzsér, János 2023. *The Failure of Philosophical Knowledge: Why Philosophers are Not Entitled to Their Beliefs*. London, Bloomsbury Academic.
- Weissmahr Béla SJ 1995. *Ontológia*. Bécs–Budapest–München, Mérleg–Távlatok.
- Weissmahr Béla SJ 2009. *A szellem valósága: Filozófiai útmutatás*. Budapest, Kairosz.
- Weissmahr Béla SJ 2012. *Az emberi lét értelme*. Budapest, Akadémiai Kiadó.

A totalitás fogalma a *Történelem és osztálytudatban*

I. BEVEZETÉS

Nincs még egy mondat a *Történelem és osztálytudatban*, amelyet annyiszor idéztek volna, mint a következőt:

Feltéve, de nem megengedve [...], hogy újabb kutatások kétséget kizáróan bizonyították volna Marx minden kijelentésének tárgyi helytelenségét, minden komolyan „ortodox” marxista feltétel nélkül elismerhetné ezeket az új eredményeket, elvethetné Marx minden egyes tézisé, anélkül hogy akár csak egy pillanatra is fel kellene adnia marxista ortodoxiáját. (TO 210.)

Lukács álláspontja a gyanútlan olvasó számára banálisnak is tűnhet: az ortodoxia nem Marx tantételeinek kritikátlan elfogadásában áll, hanem egy módszer melletti elköteleződésben. Ez a módszer pedig a „metafizika” ellenfogalmának tekintett „marxista dialektika”, a „dialektikus materializmus” módszere; más kifejezésekkel: „dialektikus totalitásszemlélet”, avagy „a totalitás módszertani nézőpontjának” elsajátítása.¹ Lukács szerint tehát nem „egyáltalában” Marx, hanem a marxi módszer az, ami tekintélyt parancsol.

Csakhogy aligha van szenvedélyesebben vitatott marxológiai probléma annál, hogy milyen elméleti státusz illeti meg *A tőkékben* és előmunkálataiban „alkalmazott” dialektikus módszert. Nem csak az a bizonytalanság forrása, hogy a dialektika már a marxi hagyatékot gondozó Engels írásaiban is durva műfogásokra egyszerűsödik, a II. Internacionálé teoretikusai (pl. Bernstein, Schitlowsky) számára pedig egyenesen kínos hegeli örökség, amelyről a „tudományos szocializmus” bátran lemondhat.² A döntő nehézség abból adódik, hogy már Marx sem jutott

¹ Ezekkel a szövegrészekkel már a *Történelem és osztálytudat* nyitótanulmányában is találkozhatunk. Nem fölösleges megjegyezni, hogy a „dialektikus materializmus” kifejezés (elsősorban Plehanov munkássága nyomán) már a II. Internacionálé idején is közkeletű, és egyszerűen a marxizmus szinonimájaként használatos, azaz még semmiképpen sem azonosítható azzal a materialista kozmológiával, amelyet Sztálin kodifikál a *Rövid tanfolyamban*.

² A zárójeltek közt valójában Kautsky nevét is feltüntethettem volna, jóllehet a *Die Neue Zeit* 1899-es évfolyamának lapszámaiban folytatott Bernstein–Kautsky-vitában utóbbi mellett ér-

nyugtalanító módszertani kérdései végére, ráadásul a többször is újratervezett főmű popularitása érdekében bevallottan „a módszer elrejtésére” törekedett.³ És valóban úgy tűnik, hogy a *Grundrissétől* az '59-es kritikai gazdaságtanon át *A tőke* első kötetének '67-es, majd '72-es kiadásáig lépésről lépésre leépítette, „redukálta” a dialektikus kifejtésmódot.⁴

Itt nincs lehetőségem arra, hogy a „mi az ortodox marxizmus?” kérdésre adott lukácsi választ e szélesebb összefüggésekbe ágyazva tárgyaljam. Arra szorítkozom csupán, hogy megvilágítsam, mit jelent a „módszer”, „a totalitás nézőpontja” Lukács számára.⁵ Bármilyen meglepő: ez továbbra is – vagy talán ismét – megvilágításra vár. A totalitás ugyanis súlyosan kompromittálódott, „rossz hírű” kategória,⁶ amelyet Lukács elemzői többé-kevésbé reflexszerűen bíráltnak – bírálatuk tárgya azonban többnyire teljes homályban marad. Az a benyomásom, hogy általában nem fordítanak kellő figyelmet a totalitás *hegeli* fogalmára, nem tisztázzák, hogy e hegeli fogalomhoz hogyan viszonyul Marx, és arra sem reflektálnak, hogy a totalitásszemlélet nem „egyáltalában vett” megismerés, hanem „az elmélet történelmi funkciójának” (TO 212) megfelelő értelmezési teljesítmény. Aki azonban kitér e kérdések elől, azzal könnyen megeshet, hogy – Hegellel szólva – inkább csak „megjeleníti” azt, amit fogalmilag kellene megragadnia; úgyhogy „egészen másvalami kerül a képzet[e] elé, és egészen másról beszél, mint amiről szó van” (E1. 40 [3. §], 157 [88. §]).

Mindenekelőtt leszögezhetjük, hogy a lukácsi totalitás nem „világrend”, ti. nem állapot, és nem valamilyen eljövendő világalakzat, amelyet a „totalizáló szubjektum” szerepét játszó munkásosztály fog létrehozni. Nem is az emberi történelem „koherens egésze” (a „koherens” jelző nem magyaráz meg semmit);⁷ és

vel, hogy a hegeli-marxi dialektika a szociáldemokrácia nélkülözhetetlen öröksége (Kautsky 1899). Itt csupán utalhatok arra, hogy Kautsky éppoly felületes képet alkot az általa védelmezett hagyományról, mint amelyet Bernstein az általa elvetettéről; és mivel a polémiában Bernstein szellemi fölénye szembetűnő, Kautsky hozzászólása inkább csak elmélyíti „a marxizmuson belüli úgynevezett válságot” (Schitlowsky 1900).

³ A kérdésnek óriási irodalma van a *Neue Marx-Lektüre* szöveglabirintusában. Itt csupán egyetlen fontos írásra, Helmut Reichelt tanulmányára hivatkozom: Reichelt 1996. Marx megjegyzését a „módszer elrejtéséről” lásd MEM 30. 199.

⁴ A „dialektika redukciója” kifejezéssel Gerhard Göhler monográfiájának (Göhler 1980) címe utalok (*Die Reduktion der Dialektik durch Marx*).

⁵ Talán nem fölösleges nyomatékosítani: ebben a tanulmányban *Lukács* Marx-értelmezésére koncentrálok, azaz egy *hegeliánus* Marx-olvasatot nyújtok, amelyet futólag sem fogok összevetni alternatív (nem hegeliánus) Marx-interpretációkkal, ezt ugyanis itt nem tekintem feladatomnak.

⁶ Ezzel már Lukács is szembesült a '40-es években (lásd Lukács 1947. 11), egy generációval később pedig a „posztmodernitás” „totalitás elleni háborúja” (Jameson 1991. 400) végképp diszkreditálta a fogalmat.

⁷ A *Történelem és osztálytudat* totalitásfogalmát Habermas definiálja (minden további nélkül) „világrendként” A *kommunikatív cselekvés elméletében* (Habermas 2011. 252). Ekkorra azonban már elhatárolódott a pozitívizmus-vita idején még általa is nélkülözhetetlennek ítélt – ám Hans Albert metsző kritikájával szemben kétségkívül erőteljesen védelmezett – totalitásszemlélettől (lásd a TÉI Habermas- és Albert-tanulmányait). A totalitásfogalom kiros-

e meghatározások halmozásával sem kerülünk közelebb hozzá.⁸ A totalitás nem normatív fogalom, nem „affirmatív kategória”;⁹ és ennek a dermesztő lukácsi pártmetafizika sem mond ellent, ugyanis a pártélet vasfegyelmében objektiválódó agitatív összakarát, a forradalom negatív totalitása is csak annyiban normatív érvényű, amennyiben „detotalizál”, vagyis amennyiben megtapasztalhatóvá teszi, hogy „a felszabadult emberiség immár nem lenne többé totalitás”.¹⁰ Lukács nem arra törekszik, hogy „a totalitás módszertani nézőpontjából” (TO 241–242) „többet” láttasson annál, mint amit más nézőpontok kínálnak („mintha nem éppen ez a több vagy kevesebb volna e világ nyomorúsága” [Goethe 1958. 21]). Nem „madártávlatból” tekint egy „lekerekített és zárt” egészre,¹¹ és nem azt várja a „proletár tudománytól” (TO 225), hogy egy „titáni” szintézisaktussal helyreállítsa „az ész absztrakt módon elkülönült mozzanatainak egységét” (Habermas 2011. 252).

Ezzel a negatív körülírással azonban szintén nem elégedhetünk meg. A totalitás nem „kimondhatatlan” – ez merőben idegen volna Lukácstól (ne feledjük: a hegeli hagyományban nem a „kimondhatatlan” a legmélyebb igazság, ellenkezőleg, ez a „legjelentéktelenebb és leghamisabb” (E1. 61 [20. §]). S ha csupán annyit tudunk, hogy a totalításra nem lehet „ujjal rámutatni” (TÉI 176), akkor magunk sem értünk belőle többet, mint hogy „valami módon minden-mindenel összefügg”. Így viszont a legkevésbé sem nyilvánvaló, „hogy nyújt-e bármi-

tálása és „a kritikai elmélet megszelídítése” közötti összefüggésekhez lásd Thompson 2011 (főleg 233–236). A valóságot totalizáló forradalmi szubjektummal és az általa beteljesülő történelmi totalitással kapcsolatos eszme-futtatásokhoz lásd Jay 1984. 81–127. Jay meglátásaival gyakran találkozhatunk a totalitás fogalmára koncentráló (bőségesnek egyébként nem mondható) másodlagos irodalomban (a közelmúltból lásd pl. Stahl 2020. 385). E fejtegetések közös előfeltevése szerint a fogalom kulcsa az a lukácsi tézis, hogy a proletariátus „egyszerre szubjektuma és objektuma is a megismerésnek” (TO 212); ebből ugyanis arra „következtetnek”, hogy ez az azonos szubjektum-objektum a totalitás. Ha tehát nincs forradalmi proletariátus, akkor azonos szubjektum-objektum sincsen; akkor pedig az, ami „van”, nem totalitás. Ahhoz, ami nem totalitás, hozzá kell adni a „totalizáló szubjektumot”, és így totalitás lesz. Mármost azzal a kijelentéssel tényleg nem tévedhetünk nagyot, hogy az azonos szubjektum-objektum totalitás; ám ez önmagában még semmit sem világít meg, és e „definíció” leginkább arra szolgál ezekben az elemzésekben, hogy utána a fogalmat már ne kelljen elgondolni. Az olyasféle állításokkal, hogy Lukács „az emberi történelem teljességét hosszirányú totalitásként, koherens egészként fogja fel” (Jay 1984. 182), valójában semmire sem megyünk.

⁸ Ugyancsak Jay könyvében találkozunk ilyesmivel: a totalitás „keresztirányú” totalitás *is*, és „hosszirányú” totalitás *is* stb. Arról, hogy a „puszta *is*-sel” összekapcsolt meghatározások szaporítása útján nem jutunk közelebb a fogalomhoz, lásd Hegel intését: E1. 60–61 (20. §).

⁹ Ez Adorno kifejezése (TÉI 178), aki persze a lukácsi totalitást affirmatív kategóriának tartja (szerintem megalapozatlanul).

¹⁰ Ezek ugyancsak Adorno szavai: TÉI 178. Persze Lukács ezzel nem maradéktalanul értene egyet; alább világossá kell válnia, hogy ami a gazdasági tevékenységeket illeti, ez a szféra „a felszabadult emberiség” világában is totalitásnak nevezhető viszonyrendszerre szerveződne.

¹¹ Parafrázis Jameson és Adorno szófordulatai alapján: Jameson 1991. 332; Adorno 1990. 325.

lyen módszertani előnyt”, ha a totalitás kategória a fogalmi eszköztárunk része (TÉI 386, 26. l.).

Persze valóban arról van szó, hogy „valamiképpen minden mindennel összefügg”, itt azonban nem kell megtorpannunk. Lukács már a *Történelem és osztálytudat* nyitó tanulmányában is a hegeli lényeglogikához irányítja az olvasót, az elemzést tehát ennek a kategóriahálóknak a felidézésével érdemes kezdenünk.¹² Írásom első szakaszában erre koncentrálok. A második szakaszban Marx, a harmadikban pedig Lukács totalitásfogalmát fogom megvizsgálni.

II. HEGEL

Mindenekelőtt két futó lábjegyzetet idézek a *Történelem és osztálytudat*ból, hogy egyáltalán kijelölhessük a hegeli *Logika* Lukács számára releváns fejezeteit:

Az egzisztencia (amely látszat, jelenség és lényeg dialektikus mozzanataira esik szét) és a valóság közötti megkülönböztetés Hegel *Logikájából* származik. Sajnos itt nem fejthetjük ki, hogy milyen mértékben épül ezekre a különbségekre *A tőke* egész fogalomképzése. [...] Felhívjuk a módszertani kérdések iránt mélyebben érdeklődő olvasók figyelmét arra, hogy Hegel *Logikájában* is az egész és a részek viszonyának kérdése képezi az egzisztenciától a valósághoz vezető dialektikus átmenetet, amivel kapcsolatban megjegyzendő, hogy Hegel ott a belső és a külső viszonyának kérdését is tárgyalja, amely ugyancsak totalitásprobléma. (TO 220, 9. l.; 223, 14. l., a fordítást módosítottam – F. Á.)

Emeljük ki ismét: a *lényeglogika* kategóriáival van dolgunk. A hegeli logikát tanulmányozó Lukács erre a szférára, főképpen pedig a „valóság” kategóriájára összpontosít. *A fogalom logikája* kívül esik a vizsgálódási körén, holott a „totalitás” voltaképpen a *Begriffslehre* „tárgya”. Ez nagy jelentőségű, Marx intencióinak

¹² A félreértést elkerülendő: nem a hegeli totalitáskategória átfogó elemzésére törekszem, itt ugyanis e fogalomban csupán azt kell megragadnunk, amire Lukács koncentrálna. Ezért a látókörömet a *Logikára* (a „Kis” és a „Nagy logikára”) korlátozom (hiszen Lukács is a *Logikára* hivatkozik), és ezenfelül csupán a *Jogfilozófiát* vonom majd be a vizsgálódásba. Értelemszerűen nem térek ki a totalitásfogalomnak a hegeli életművön belüli fejlődés- vagy alakulástörténetére. Éppen csak megjegyzem: korántsem nyilvánvaló, hogy Hegel korai totalitásfogalma (az tehát, ahogyan a kategóriát 1802–1803-ban használja *A természetjog tudományos tárgyalásmódjai* és a *System der Sittlichkeit* című műveiben, illetve az 1807-es *Fenomenológiában*, amelyben egyébként csak elvétve találkozunk a kifejezéssel) megfeleltethető a logikák és a *Jogfilozófia* „érett” totalitáskategóriájának, amely – szemben az ifjúkori szövegcsoporthal (persze bizonyos következtetlenségektől eltekintve) – világosan elhatárolható az „egész” fogalmától. Nem véletlen, hogy *A szellem fenomenológiájában* még „az igaz az egész” (SzF 18), a *Kis logikában* (már az 1817-es változatban is, lásd 7. §) azonban már azt olvassuk: „az igaz [...] csak totalitásként létezik” (E1. 51 [14. §], a fordítást módosítottam – F. Á.). A hegeli totalitásfogalomhoz lásd Pisarek 1995.

megfelelő határmegvonás. Itt éppen csak megemlíthetem (a sommás kijelentés felszínességének tudatában), hogy a hegeli „valóság” lépcsőfokán a hatásösszefüggések még nem illeszkednek bele a célösszefüggésekbe: a „valóság” hatóképes ugyan („*kann wirken*”), de nem *maga* a hatóképesség („*das schlechthin Wirkende*”), ti. ez a „fogalom” (E1. 259 [163. §]). Ami *csupán* valóságos, az ebben a meghatározottságában még nem az abszolút eszme konkrét totalitásának mozzanata, csak a lényeglogika (nem teleologikusan kibontakozó) „gyenge totalitásaé” (vö. Müller 2022. 57). Márpedig a társadalom reprodukciós folyamataira fókuszáló marxista dialektika számára éppen ez a „gyenge totalitás” szolgálhat kiindulópontként.

Most gondoljuk végig, miképpen „esik szét” az egzisztencia a látszat, a jelenség és a lényeg mozzanataira. Az áttekintés óhatatlanul nagyvonalú lesz, de még így is meglehetősen sűrű; megítélésem szerint azonban nem tekinthetünk el tőle, ha el akarjuk kerülni a totalitásfogalommal kapcsolatos félreértéseket.¹³

A lényeg – fogalma szerint – csupán a közvetlen adottságformák lényegeként lehet az, ami; olyasvalamiként, ami ezekben az adottságformákban nyilvánul meg, és amennyiben a lényegüknek bizonyul, annyiban maga a közvetlenségből kivezető mozgás, a lét közvetlenségének negációja. Ugyanakkor a lényeg nem *más*, mint az, amiben megnyilvánul (jóllehet azt sem mondhatjuk, hogy egyszerűen azonos vele); a lét negációjaként tehát csak önmaga negációja; a lét közvetlenségéből kivezető, közvetítő mozgásként az önmagához visszatérő, vagyis a magát önmagával közvetítő lét, így az önmagát megszüntető közvetítés. Hegel spekulatív megfogalmazásai a legkevésbé sem öncélúak, ellenkezőleg, a legkészségesebben *szolgálják* a hétköznapi tudat triviális lényegfogalmának elmélyítését, amelyben természetesen ugyancsak benne rejlik, hogy a lényeg mindig *valaminek* a lényege, és csak erre – saját mására – való vonatkozásában lehet önmaga (másában önmagára vonatkozik).

A lényeg közvetlen létében hozza felszínre önmagát – létében, azaz önmagában látszik. De a lényeg csak a közvetlenségből kivezető mozgásban bizonyul a közvetlen lét lényegének: csak a közvetlenség negációjában mutatkozik meg közvetlen létében feltárulóként. A lényeg önmozgása így „közvetlenül megfordul önmagában”,¹⁴ a közvetlenség megszüntetésében egyszersmind a közvetlenség helyreállítása, és e helyreállításban a közvetlenség megszüntetése, azaz a semmiből a semmibe tartó mozgás, „tisztá” reflexió.¹⁵ Azonban az értelem (*Ver-*

¹³ A látszattal, a jelenséggel és a lényeggel kapcsolatos alábbi fejtegetés szorosan követheti *A logika tudományában*, illetve az *Enciklopédia* első kötetében olvasható hegeli lényegtant nyelvhasználatában és gondolatmenetében egyaránt. Praktikus okokból (a lábjegyzetek fölösleges szaporítását kerülendő) nem hivatkozom meg az összes jellegzetes hegeli formula valamennyi előfordulási helyét, csupán a szó szerinti idézeteket.

¹⁴ Ezt Hegel „abszolút ellenlökésnek” nevezi: LT2. 15.

¹⁵ Nem érdektelen, hogy Lenin – a *Filozófiai füzetek* Logika-konzeptusának tanúsága szerint – nem tudott megbirkózni ezzel a szakasszal (LÖM 29, 109), ti. a konceptus hatástörténete, a szovjetmarxizmuson belüli kánoni rangja miatt itt a tanácsalanságnak is jelentősége

stand) – a támpontokat kereső, „kapaszkodó”, máskülönben „talajt vesztő” gondolkodás – *megáll (ver-steht)*¹⁶ a tiszta reflexió (az önmagában látszó lényeg) mozgását határoló pólusok valamelyikénél, így ezek – ti. a lényeg azonosságpólusa és a lét különbségpólusa – elszigetelődnek egymástól.

A közvetlen adottságokon megtapadó és e „tények” rendszerezésében elmerülő tudat – „ideáltipikus” alakjában – a *látszat* tudata, ti. az észlelés olyasféle „természetes”-gyakorlati beállítódása, amely elfedi a megjelenő tárgyi komplexum történetét/történelmét és a benne ható tendenciákat, így a sokféleség mintegy önmagán nyugszik, a konkrét összefüggésben meghaladhatatlan, és persze e beállítódás számára nem (puszta) látszat. Ha a reflexióban puszta látszattá vált, akkor a végérvényes, áthatolhatatlan sokféleség látszata már szerte-foszlott: az, ami látszik, már valami másra vonatkozik (*Reflexion-in-Anderes*), ami viszont önmagára vonatkozik benne (*Reflexion-in-sich*). Nem az, aminek véltük: alapja valami másban van, amiből létrejött, ti. a megalapozó feltételegyüttesből, amely azonban a feltételek hiánytalan összességeként nem egyéb, mint maga a megalapozott, amely létrejön. Vagyis az alap csak önmagához lép elő (*existit*), és önmagával egyesül a megalapozottban; így ebben a meghatározottságában egzisztencia; közelebről az egyáltalában vett dolog.

Nem véletlen, hogy Lukács az egzisztencia, ti. a *dolog* kategóriájának említésével kezdi sietős lábjegyzetét, amelyben *A tőke* terminológiájának hegeli alapjaira utal. Idézzük újra: „az egzisztencia [...] a látszat, jelenség és lényeg dialektikus mozzanataira esik szét.” És vegyük észre, hogy ez a fölsorolás nem egyszerűen a hegeli kulcsfogalmak katalógusa, hanem önmagában is a *Logika* társadalomelméleti potenciálját szem előtt tartó *interpretáció*, hiszen sokkal inkább a jelenség (illetve a megjelenő lényeg) konkrétabb fogalma az, ami „széteshetne” a kevésbé konkrét látszatra és egzisztenciára. Ez a jelentéktelennek tűnő módosítás – az egzisztencia középpontba helyezése – nyilvánvaló összhangban van a *Történelem és osztálytudat* döntő tézisével, ti. azzal, hogy a kapitalista társadalom a „dolgok világa” (ami persze magyarázatra szoruló kijelentés, alább visszatérünk rá). Az egyén mindenekelőtt a „dolgok világában” él, amelyet vagy a reflexió nélküli közvetlenség, azaz a látszat adottságformáiba zár, vagy a közvetlenségből kivezető reflexióban „jelenségvilággá” – a magát önmagától megkülönböztető és másában önmagánál maradó lényeg mozgásává – old fel (ez az egzisztencia további meghatározása).

Meg kell küzdenünk e nehézkes megfogalmazásokkal, máskülönben a lényegről és jelenségeiről szőtt spekulációk könnyen „rossz metafizikává” (Hegel) laposodhatnak, amelyben a két szféra mechanikusan szétválik. Pedig a lényeg

van. A lényeg „tisztá” önmozgásának félreértése a lényeg/jelenség-dialektika torzulásához (lényeg és jelenség elválasztásához) vezet, amivel gyakran találkozunk az apologetikus áldialektikákban.

¹⁶ A *verstehen* etimológiájához lásd Harm 2003.

nem „a jelenség mögött vagy azon túl” rejlik, „hanem éppen azáltal nyilvánul meg lényegként, hogy azt puszta jelenséggé fokozza le” (E1. 218 [131. §]). Világítsuk meg ezt a társadalmi lét vonatkozásában, és a *Logikától* forduljunk oda a *Jogfilozófiához!*

Azokat a külső és belső rendformákat, amelyek (a *Jogfilozófia* szóhasználatára szerint) az erkölcsi szubsztanciát, „az individuumok általános lényegét” képezik (JF 178 [145. §]), és amelyek valamennyi élethelyzetünkben körülhatárolják célkitűzéseink és cselekvési lehetőségeink tartományát, *ugyanazek* az élethelyzetek, a bennük valóra váltott lehetőségek és objektivációik tartják fent és alakítják tovább. Vagyis nem arról van szó, hogy bizonyos emberi tevékenységek a lényegét alkotják, mások pedig a jelenségeket. A lényeg fogalma sokkal inkább az egymást kiegészítő és kölcsönösen előfeltételező tevékenységek összekapcsolódásának szintjén nyerhet értelmet: a tevékenységek társadalmi összefogottságának intenzitása és tartóssága, megszilárduló szerkezetük készítő, sürgető, kényszerítő, az egyéni és kollektív mozgásteret beszűkítő-konkretizáló ereje az, ami a mindennapi törekvések és lépések „törvényének” – lényegének – bizonyul, így az önmagában vett cselekvést „jelenséggé fokozza le”.

S ezzel már érintettük a „rész” és az „egész” problémáját is. Az egymást kölcsönösen előfeltételező tevékenységek valamiféle egész részei ugyan, ezzel azonban még keveset mondtunk – ennél a mechanikus viszohnál többről van szó. Gondoljuk végig: ha különféle emberi képességek és szükségletek a „mindenoldalú függés rendszerébe” szerveződnek (JF 208 [183. §]), akkor a tevékenységek és produktumaik – a korábbi szófordulatot ismételve – nem önmagukon nyugszanak; az összes többi (és maga az egész) hordozza őket. Minden egyes tevékenység „magában foglalja” az összes többit, azaz „feltételeinek teljes körét” (E1. 243 [148. §]), hiszen a többi tevékenységtől való különbsége határozza meg tartalmát: csak az összes többitől való különbsége által lehet az, ami. És ennek megfelelően a produktum sem csupán a közvetlen előállításához szükséges tevékenység objektivációja, hiszen csak az „egész” közvetítésével hozható létre, csak a többi objektivációtól – feltételeinek összességétől (bennük pedig önmagától) – való különbségében lehet önmaga, ti. az a „dolog”, amelyik. A „mindenoldalú függés rendszerében” így minden egyes objektiváció maga termeli újra valamennyi feltételét, és pedig épp azáltal, hogy teljes körüket „főhasználja” (E1. 243 [148. §]); már mindegyik „*van, mielőtt egzisztál!*” (LT II, 87), ti. mint „külső” feltételeinek „belseje”, amely azáltal válik külsővé, hogy belsővé teszi külső feltételeinek összességét, hogy maga is külső feltétel legyen, amelynek a többi objektiváció a belseje.

Ez a reprodukciós mozgás – az egymást kölcsönösen feltételező mozzanatok *totalitásának* e reprodukciós folyamata – a hegeli valóság. Az a „relatív” társadalmi totalitás pedig (JF 208 [184. §]), amelynek tárgyalása már a hegeli *Jogfilozófiában* is „logikai” elsőbbséget élvez a „politikai állam” totalitás-szférájával

szemben, nem más, mint a gazdaság (ti. a polgári társadalom mint a gazdasági tevékenységek intézményesített viszonyrendszere).

A fentiek fényében már világos lehet: ahhoz, hogy akár Hegel, akár Marx és Lukács „relatív totalitásként” foghassák föl „a polgári társadalom” gazdasági komplexumát, semmiképpen sem kell ismerniük e totalitás (bármilyen értelemben vett) „határait” (ez mindenfajta formáció esetében abszurdum volna); és nem kell áttekteniük a társadalmi termelés és a társadalmi szükségletek struktúráját sem (ami jobbára ugyancsak képtelenség). A „totalitás nézőpontja” *módszertani* nézőpont. Elsajátítása nem az empirikus horizont tágításával kezdődik, hanem egy egészen triviális belátással: azzal, hogy egyetlen társadalom sem képes reprodukálni magát, ha nem dolgozza ki azokat a (persze változhatatlannak vélt, „természet adta”) mechanizmusokat, amelyek a mozgósítható erőforrásokat „arányosan” elosztják a (kontrollált, túrt, támogatott) szükségletekkel összhangban meghatározott termelési feladatok között. E belátásból ugyanis az következik, hogy amíg ezek az eljárások hatékonyak, addig a reprodukciós folyamatba belépő munkatevékenységek kölcsönösen kiegészítik és előfeltételezik egymást az ossztársadalmi munka konkrét rendszerében – ez a rendszer tehát totalitás. Megalapozottan nevezzük totalitásnak akkor is, ha egyébként nem vagyunk tisztában az eljárások hatékonyságának kritériumaival, sem a reprodukciós folyamatban ténylegesen konstitutívnek bizonyuló, illetve a folyamatot hátráltató, normaszegő tevékenységek közötti konkrét különbségekkel, sőt azt sem tudjuk, hogy az összmozgás a bővülő vagy a zsugorodó újratermelés irányába mutat-e. Érdemes újra hangsúlyozni: a „totalitásszemlélet” nem különleges teljesítmény, nem valamiféle *intuitus intellectualis*, amely „hozzáfér” az „egészhez”, sőt egyenesen teremti azt. S ezzel persze még nem magyaráztuk meg, hogy Lukács számára hogyan lehet a totalitás kategóriája a marxista ortodoxia biztosítéka; de talán eloszlattuk a „totalitás lovagjainak”¹⁷ földalatti többlettudásával kapcsolatos félreértést, és most már választ kereshetünk a kérdésre.

Maradjunk még egy pillanatra a *Jogfilozófiánál*! A „polgári társadalom” Hegel szerint is sajátos totalitás, ti. olyan érintkezési szféra, amelyben (elvileg) független és csupán saját partikuláris céljait követő gazdasági szubjektumok lépnek kapcsolatba egymással; amelyben tehát – minden más formációval szemben – ellentétben – már nem a „tradícióban” megtestesülő (mégoly brutális) tervszerűség vezérli a reprodukció folyamatát, hanem paradox módon éppen „az önkény nyüzsgése” (JF 214 [189. §]) szerveződik „a mindenoldalú függés” dinamikus rendszerévé, ti. a piac intézményi struktúrájának közvetítésével. Ahogyan a politikai gazdaságtan klasszikusait olvasó Hegel látja: a színleg „szétszórt és gondolat nélküli” (uo) polgári társadalomban „maguktól” kiegyenlítődnek az ossztársadalmi munka arányos elosztásától való szüntelen eltérések, egyszerűen

¹⁷ A szófordulatot *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz* című műből kölcsönöztem (lásd Konrád – Széclényi 1989. 166–168).

azért, mert tőkét „mindenki” olyan ágazatokban fekteti be, ahol fizetőképes keresletet támaszthat, és átcsoportosítja onnan, ahol túlkínálatot észlel. Azt pedig, hogy mikor mi előnyösebb, „mindenki saját helyzetét ismerve sokkal jobban megítélheti, mint bármely államférfi vagy törvényhozó helyette tehetné” – amint azt már Adam Smith is tanította (Smith 2011. 489). Így „a szubjektív önzés” átcsap a társadalmi szükségletek kielégítésébe – állapítja meg Hegel –; átcsap abba a dialektikus mozgásba, amelyben a különöst az általános közvetíti, „úgyhogy miközben mindenki önmagáért gyarapszik, termel és élvez, ezzel egyszersmind a többiek élvezetére is termel és gyarapszik” (JF 219–220 [199. §], a fordítást módosítottam – F. Á.).

Könnyű azonban rámutatni arra, hogy Hegel nem „mindenki” nevében beszél – és ezt ő maga sem titkolja. Nem lehet mindenkire érvényes, hogy „az egyén” a polgári társadalomban elszenvedett „morális bosszúságok” ellenére sem idegen többé a világban, sőt éppenséggel úgy él benne, „mint saját – önmagától elkülönületlen – elemében” (JF 209 [185. §]; 214 [189. §]; 179 [147. §]). Ez az „egyén” egy formálódóban lévő, többé-kevésbé konkrét társadalmi csoport tagja: olyan polgár, akit intézményi környezete valóban támogat személyes céljai elérésében; aki kötelességei teljesítése esetén valóban kimerítheti jogai egész tartalmát; és aki munkája produktumában valóban fölismerheti önmagát. Az „egyáltalában vett burzsoáról” van szó (JF 214 [190. §]) – és bármilyen elmosódottak is e fogalom körvonalai, bizonyos, hogy a Hegel aggodalmát kiváltó „csőcselék” egyre növekvő tömege nem tartozik bele; hogy a *Pöbel* szociális külvilága nem tágas mozgástér, hanem „végtelen ellenállást kifejtő matéria”; hogy számára a polgári társadalom relatív totalitása nem „folyékony” médium (mint ahogyan ezt bizonyos hegeli metaforák érzekeltetik),¹⁸ hanem „abszolút keménység” (JF 217 [195. §], a *Pöbel*től szóló híres paragrafusokat [240–245. §§] lásd JF 251–254).

III. MARX

A *Pöbel* említésével már ki is jelöltük a totalitás hegeli fogalmát specifikáló Marx vizsgálódásainak irányát. Itt nem elemzem szisztematikus ígérennyel a marxí kategóriát (ehhez lásd Eichler 2015. 189–194), csupán összefoglalom a legfontosabb eredményeket.

Először is: a hegeli „szükség- és értelemállapot” (JF 208 [183. §]), azaz a gazdaság relatív totalitását a „materialista fordulat” után már nem pusztán „logikai” elsőbbség illeti meg, hanem társadalomontológiai prioritás (sietek hozzáfűzni: a „materialista fordulat” szerencsétlen frázis, amely inkább csak

¹⁸ „...ahová kiáramlanak hullámai minden szenvedélynek” (JF 207 [182. §]).

elhomályosítja a filozófiatörténeti összefüggéseket).¹⁹ A gazdasági tényező ontológiai elsőbbsége²⁰ azonban nem úgy értendő, hogy a társadalmi életfolyamat összes nem-gazdasági komplexuma – úgy, ahogy „van” – „levezethető” a társadalom gazdasági szerkezetéből. Hanem csupán azt jelenti, hogy a komplexumok *ontológiai eredete* nem más, mint a gazdasági reprodukció szabályozási szükséglete.²¹ Vagyis arról a belátásról van szó, hogy a gazdasági reprodukciót előmozdító magatartás- és cselekvésformák spontánul is fokozódó normatív ereje, valamint az elfogadtatásukra irányuló befolyásolási törekvések szükségképpen olyan intézményi és normatív struktúrák kialakulásához vezetnek, amelyeknek a felügyeleti funkciói eleve túlmutattak a szoros értelemben vett gazdasági szférán; hogy a munkafolyamatot kísérő (sokszor véletlenszerű) tapasztalati felismerések szükségképpen szerveződtek bizonyos empirikus és metaempirikus tudásterületekké stb. stb. Itt jelentős különbséget fogalmaztunk meg. Egy komplexum ontológiai eredetének tisztázása távolról sem azonos a gazdasági alapszerkezetből való „levezetésével”. Az utóbbi vállalkozás ugyanis – szemben az előbbivel – figyelmen kívül hagyja a közvetítési struktúrák állandó differenciálódásának, viszonylagos autonómiájuk növekedésének és önmozgásuk kibontakozásának történelmi tendenciáját, így óhatatlanul a durva leegyszerűsítések veszélyét rejti magában.

Másodsor: a gazdasági totalitást tanulmányozó Hegel megáll annál a felismerésnél, hogy immár „minden partikuláris egyszersmind társadalmi” (PR–Hotho 595); nem magyarázza meg, miképpen fonódnak össze a gazdasági tevékenységek „a mindenoldalú függés rendszerévé”. Elsőként Marx világítja meg az osztársadalmi munka kapitalista totalitásának döntő sajátosságát, ti. azt, hogy a munka sohasem közvetlenül társadalmi. Hiszen csak a piacon mutatkozhat meg, hogy a független árutermelő „magánmunkája” a gazdasági totalitást újra-

¹⁹ Már Bernstein is sejtette – jóllehet semmilyen érdemi viszonyt nem alakított ki a hegeli filozófiával –, hogy a „világtéremtő abszolút szellem” sokkal inkább a felületes Hegel-olvasatok konstrukciója, mintsem magác Hegelé, az „eszme” ugyanis *eredendően* nem más – így Bernstein –, mint „a valóságos világ objektív mozgás- és fejlődéstörvényeinek fogalmi összefoglalása egy univerzális alaptörvényé”. Persze ezzel a megfogalmazással sem kell megelégednünk, de a bernsteini intuíció legalábbis jó kiindulópont lehet (Bernstein 1899. 329).

²⁰ Az „gazdasági tényező ontológiai elsőbbsége” Lukács kései *Ontológiájának* megfogalmazásait idéző formula, Marxnál nem olvasunk ilyesmit. Ez tudatos „anakronizmus” részemről, nem gondolom ugyanis, hogy az *Ontológiában* kifejtett koncepció ellentmondásban állna azazal, ahogyan az „érett” Marx „alapról” és „felépítményről” gondolkodik. A részletekbe azonban itt nem mehetek bele.

²¹ A félreértést elkerülendő: *nem* azt állítom, hogy Marx szerint a nem-gazdasági komplexumok ugyan a gazdasági reprodukció szabályozási szükségletéből erednek, utóbb azonban elszakadnak alapzatuktól. (Marx szerint természetesen sohasem szakadnak el teljesen.) Itt csupán azt kívánom hangsúlyozni, hogy abból, hogy Marx ontológiai elsőbbséget tulajdonít a gazdaságnak, semmiképpen sem következik, hogy a nem-gazdasági szférák szerkezetét „levezethetőnek” tartja ontológiai alapjukból. Nem tartja levezethetőnek, éppen utóbbiak viszonylagos autonómiájának általa is felismert állandó növekedése miatt.

termelő osztálytársadalmi munka „mozzanatává” válik-e vagy sem. S ha azzá válik is, a tényleges munkaráfordítás sohasem egyezik meg a társadalmilag szükséges munkaidővel, hanem – ha mégoly „elvontan” hangzik is (ámde éppen ezért az „absztrakt munka” a munka társadalmiságának specifikusan kapitalista formája) – az előbbit a piac korrekciós mechanizmusai *post festum* redukálják az utóbbira (vö. MEM 25. 179–182, 603–604, 608–609).

Marx elemzései tehát az árutermelő társadalmak gazdasági totalitásának egészen új jellegzetességére derítenek fényt: arra, hogy nem „az emberek”, hanem a cserefolyamatba lépő „dolgok” szervezik a munka társadalmi összefüggését; a cirkuláló „dolgok” határozzák meg az osztálytársadalmi munkamennyiség elosztási arányait; vagyis a gazdasági reprodukció elválaszthatatlan „a dolgok megszemélyesítésének és a személyek eldologiasításának”, a szubjektum és az objektum felcserélődésének mozgásától és mindazoktól a „misztifikációktól”, amelyek miatt „a tőke igen titokzatos lényvé válik” (KTFE 133, 135).

Harmadszor pedig: Marx nem egyszerűen az egymást kiegészítő gazdasági tevékenységek totalitásáról ír, hanem az osztálytársadalmi munka *polarizált* – ti. a tőke és bér munka antagonisztikus viszonyán alapuló – totalitásáról, amelynek még nyoma sincs Hegel „szükség- és értelemállamában” (jóllehet Hegel korántsem idealizálja a polgári társadalmat). Ez a marxi „korrekció” ugyancsak messze-menő következményekkel jár (osztályharc), ezekről azonban itt nem kell képet adnom. Ehelyett most már rátérhetek Lukács „dialektikus totalitászemléletének” tárgyalására. A meglátásaimat ezúttal is három pontban fogom kifejteni.

IV. LUKÁCS

1) A „totalitás módszertani nézőpontjából” – Marx tanításával összhangban – a kapitalista társadalom mindenekelőtt *gazdasági* totalitás, olyan reprodukciós mozgásfolyamat, amely „szükségképpen [átcsap] egy meghatározott *társadalmi* totalitás termelési és újratermelési folyamatába” (TO 232).²² A társadalom konkrét totalitása tehát (relatív) totalitások komplexuma.

Ám mindaddig nem értjük kellőképpen ezt a kijelentést, amíg azt tekintjük feladatunknak, hogy hiánytalanul felsoroljuk a „felépítményi” totalitásokat, és ontológiai alapjukkal való „kölcsonhatásukat” bizonygassuk. Egészen más megfontolásból kell kiindulnunk. Abból, hogy az életük társadalmi újratermelésének mindennapi kihívásaiban individualizálódó emberek a fejlődési lehetőségek konkrét mozgásterében bontakoztatják ki képességeiket és szükségleteiket. Így (mondani sem kell) valamennyi élettevékenységük a történelmileg konkrét lehetőségmező része; amiből természetesen nem vonhatjuk le

²² A „társadalmi totalitás” az eredetiben *Gesamtgesellschaft*, de a magyar megoldás itt nem félrevezető.

azt a következtetést, hogy egyetlen élettevékenység és társadalmi gyakorlat sem lehet szubverzív módon eredeti; azt viszont levonhatjuk belőle, hogy elvileg bármilyen egyéni és társadalmi cselekvés a totalitás mozzanatává válhat; ti. amennyiben a lehetőségmező része, valamit óhatatlanul „rögzít és fenntart” benne, még ha továbbalakítja, sőt szétfeszíti is.²³ Érdemes újra nyomatékosítani: a hegeli hagyományban a konkrét totalitás nem állapot, nem alkotóelemek együttese; hanem olyan tevékenységek állandóan differenciálódó, dinamikusan nyitott viszonyrendszere, amelyek – szándékolt és szándékoltalan hatásaikkal – kölcsönösen kiegészítik, feltételezik és így reprodukálják egymás szféráit (ti. a tevékenységterületeket és az ezeknek megfelelő képességeket és szükségleteket), és ezzel egyszersmind meghatározzák a további differenciálódás és reprodukciós összefolyamat mozgásterét is.

Ha tehát Lukács a „valóság” totalitásának megismerésére buzdít, akkor nem az összekapcsolódó láncszemek „rossz végtelenbe” futó sorainak követésére szólítja föl olvasóját – az efféle elfoglaltság „borzalmas unalma” (E1. 182 [104. §]) aligha lehet „a harcban való önérvényesítés” feltétele (TO 212, a fordítást módosítottam – F. Á.) –, a „valóság” ugyanis nem ez a rossz végtelen (ahogy ezt már tisztáztuk is). A valóság megismerése olyan vizsgálódás, amely valamely adottságformának, illetve az adottságformát újratermelő tevékenységnek a totalizáció folyamatában betöltött funkciójára kérdez rá, azaz tárgyát (a fentiek szerint) mozzanatként ragadja meg – a forradalmi praxisban értelemszerűen az ellen-valóságnak, „a pártélet és a forradalom totalitásának” mozzanataként (TO 655).

2) Ami a lukácsi totalitásfogalom másik jelentésaspektusát, a „hosszirányú totalitást” – ti. a történelem „egységét”, „a történelmi egészet” (TO 226, 227) – illeti: nem arról van szó, hogy a valamiféle forradalmi teodícea történelemteleológiai ígézetében égő Lukács számára „múlt, jelen és jövő” nem más, mint a feltartóztathatatlanság kiteljesedő „emancipáció koherens, értelmes folyamata” (Jay 1984. 106). Ha Lukács így gondolná, akkor a II. Internacionálé teoretikusainak antidiialektikus taborát kellene erősítenie, a totalitás kategóriáját pedig – „a német idealizmus siralmas végét” jelentő hegeli „kalandregény” egyéb tartozékaival együtt – törölnie kellene „a marxizmus tartalomjegyzékéből”.²⁴ Csakhogy nem így gondolja. Hogy a korábbi megfogalmazásomat ismételjem: a totalitás-szemlélet az „elmélet történelmi funkciójának” (TO 212) megfelelő értelmezési teljesítmény, és Lukács szerint éppen azért nélkülözhetetlen, mert nincs semmiféle dogmatikus történelemteleológiai biztosíték arra, hogy az „eszme” „utat tör magának a történelem labirintusán át” (MEM 42. 284). A kapitaliz-

²³ A cselekvés e „másodlagos fenntartó jellegéhez” szerintem mindenekelőtt Tordai Zádórt érdemes olvasni (Tordai 1970. 66–81, az idézett szófordulatokhoz lásd 75–76).

²⁴ Ezek a Bernstein Hegel-képére nagy hatást gyakorló Chaim Schitlowsky szófordulatai (Schitlowsky 1896. 357, 346; és Schitlowsky 1895. 194).

mus számára „nem létezik önmagában kilátástalan helyzet”; az elméletnek tehát „anyagi hatalommá”, „a forradalom vehikulumává” kell válnia, mert csak „a proletariátus tette zár[hat]ja el a kapitalizmus elől a válságból való kilábolás útját” (TO 616; MEM 1. 385; TO 211, a fordítást módosítottam – F. Á.; TO 616–617).

Mármost a történelmi megismerés akkor válhat anyagi hatalommá, ha valódi önmegismerés – így Lukács. A valódi önmegismerés, ti. „a tőkés társadalom önmegismerése” pedig nem más, mint „a jelen önbírálata”, azaz a politikai gazdaságtan kritikája. Egyszóval csak a politikai gazdaságtan kritikája nyomán lesz „átlátszó” a múltunk: olyan múlt tehát, amelyet egyfelől nem azonosítunk „a jelen struktúraformáival”, másfelől azonban nem tekintünk „barbár-értelmetlen” világnak sem (TO 518, 530).

És itt megint csak a hegeli hagyományban gyökeredző koncepcióval van dolgunk. Jóllehet Hegel is hangsúlyozza, hogy a valóság gondolati újraalkotásának logikai rendjét nem szabad összekevernünk az empirikus eseménytörténettel;²⁵ ugyanakkor az az intuíciója, hogy a valóság e logikai „kibontakozása” igenis vezérfonal lehet a „filozófiai világtörténelem” (EVF 19) ábrázolásához. S ez nem azt jelenti, hogy Hegel azzal az „illúzióval” áltatja magát, „hogy konstruálja a világot a gondolat mozgása révén” (Gr I. 27 és MEM 4. 124).²⁶ Sokkal inkább arról van szó, hogy *post festum* – miután „gondolatokban megragadta saját korát” (JF 21) – a *jelenvaló* konkrét totalitást alkotó mozzanatok egybefoglalásának folyamataként írja le a történelmet. Marx és Lukács persze egyaránt elvetik az így kidolgozott hiperracionális-teleologikus narratívát. Ettől függetlenül azonban „filozófiai világtörténelmük” nem érthető meg a hegeli eljárás móddal, a történelmi és logikai kifejtés megfeleltethetőségének módszertani problémájával való vívódásuk ismerete nélkül. Itt elegendő csupán a *Grundrisse* vonatkozó fejtegetéseire – az „egyszerűbb” és a „konkrétabb” kategóriákban kifejeződő viszonyok történelmi összefüggéseivel kapcsolatos töprengésekre – emlékeztetni:²⁷ ezek a megfontolások visszhangoznak a *Történelem és osztálytudat* döntő jelentőségű történelemelméleti esszéjében,

²⁵ A filozófiai vizsgálódás „nem kever[i] össze a történelmi okokból való kibontakozást a fogalomból való kibontakozással” – írja Hegel (JF 29 [3. §]). Itt éppen csak utalhatok arra, hogy Hegel filozófiájában – amely önértelmezése szerint kizárólag azzal foglalkozik, „ami konkrét és teljességgel jelenvaló”, azzal, „ami van”, és „ami volt” (vö. JF 21; E1. 42–43 [6. §], 165 [94. §]; EVF 14 stb.) – a „fogalomból való kibontakozás” csakis a jelenvaló konkrét totalitás gondolati rekonstrukciójának folyamatát jelentheti.

²⁶ Az efféle közkeletű, ám torzító olvasatok fő „okára” már Schelling is rámutatott: Hegelt az a „balszerencse” érte, hogy „popularizálódott” (Schelling 2019. 135).

²⁷ „[A]z egyszerűbb kategória kifejezheti egy fejletlenebb egésznek uralkodó viszonyait vagy egy fejlettebb egésznek alárendelt viszonyait, amelyeknek történelmileg létezésük volt már, mielőtt az egész abban az irányban kifejlődött, amely egy konkrétabb kategóriában kifejeződik. Ennyiben felelne meg az elvont gondolkodás menete, amely a legegyszerűbbtől emelkedik fel az összetettig, a valóságos történelmi folyamatnak.” (Gr I. 28) A *Történelem és osztálytudat* írója persze csak az 1859-es kritikai gazdaságtan Kautsky által sajtó alá rendezett 1907-es kiadásának bevezetéséből ismerhette ezt a szövegszakaszt.

A *történelmi materializmus funkcióváltása* című tanulmányban is. Csak „most” – ti. a politikai gazdaságtan kritikája („a jelen önbírálata”) révén – vált lehetőséggé,

hogy felfedezzük a primitív, prekapitalista formákban azokat a mozzanatokot, amelyekben e formák – ha egészen más funkcionális viszonyokban is – adva voltak, és immár sajátos lényegükben [*Wesen*] és létezésükben [*Dasein*] értsük meg őket, anélkül hogy a tőkés társadalom kategóriáinak mechanikus alkalmazásával erőszakot tennénk rajtuk (TO 531).

Ez a *post festum* kirajzolódó történelmi tendenciákra fókuszáló – a „funkcionális viszonyok” eltérő jellegére, a kategóriarendszerek közötti minőségi különbségekre is ügyelő – totalitásszemlélet, amely tehát a történelmet a kapitalista társadalmak konkrét totalitásának gondolati rekonstrukciója során azonosított mozzanatok „fejlődéstörténeteként” és elrendeződésük folyamataként „olvassa”: ez a totalitásszemlélet a történelmi folyamat egységének, a történelmi totalitás fogalmának kulcsa.²⁸

3) De hogyan lesz „a totalitás kategóriájának uralma a forradalmi elv hordozója” (TO 246, a fordítást módosítottam – F. Á.)? Miért állíthatja Lukács, hogy „a proletariátus fellépésével” a megismerés történelmében is új szituáció állt elő, ti. az elmélet immár „közvetlenül és adekvát módon beleavatkozik” (TO 212–213) a társadalmi életfolyamatba? Voltaképpen mit „lát” a proletariátus – a megismerés azonos szubjektuma és objektuma –, amikor önmagát „pillantja meg” a társadalmi totalitásban?

Ezt már csupán azért is tisztáznunk kell, mert az „azonos szubjektum-objektum” filozófiai toposzának metafizikai „aurája” könnyen megtévesztheti az értelmezőt, aki így a totalitás kategóriáját végképp normatív fogalomként fogja elkönyvelni. Pedig az említett toposz már Hegelnél sem feltétlenül „metafizikai” gondolatalkzat. Aki a szociális külvilágot, széles értelemben vett intézményi környezetét úgy ismeri föl, mint tevékenységeinek – ti. a társadalmi munkamegosztás rendjébe illeszkedő, így az osztársadalmi munka által közvetített, vagyis az osztársadalmi munkát is „kifejező” tevékenységeinek – produktumát, az valójában szubjektivitásának (az osztársadalmi képességek és szükségletek által közvetített egyéni képességeinek és szükségleteinek) „külsővé válásaként”, objektivációjaként értette meg a világot, a szubjektum és az objektum különbsége pedig csupán a magát önmagától megkülönböztető

²⁸ Vagyis tévedésnek tartom, hogy a *Történelem és osztálytudat*tól idegen a „retrospektív totalizáció” (Jay 1984. 106). Úgy gondolom, hogy ez az álláspont a totalitásfogalom „elgondolásának” elmulasztásáról és a „kereszt”, illetve „hosszirányú” (társadalmi és történelmi) totalitás dialektikus összefüggéseinek félreértéséről árulkodik. E ponton egyébként világosan megmutatkoznak a kései Lukács *Ontológiája* felé vezető irányvonalak is, ehhez lásd Forczek 2022.

azonosság. A proletariátust *nem* az teszi „különlegessé”, hogy képes a tárgy-tudat és az öntudat egységének álláspontjára emelkedni (ez egyáltalán nem lehet „osztályspezifikus” teljesítmény, ugyanis ez egyszerűen „észhasználat”). Lukács szemében a proletariátust az teszi különlegessé, hogy „ön maga megismerése egyben az egész társadalom *helyes* megismerését is jelenti” (TO 212, kiemelés tőlem – F. Á.). A társadalom „helyes megismerésének”, „a jelen önbírálatának” eredménye azonban nem több, mint az a kritikai gazdaságtani konklúzió, hogy a kapitalista társadalom a permanens válság konkrét totalitása: hogy a munka társadalmiságának sajátosan kapitalista megvalósulási módja *maga* a válság „formája”²⁹ (amiből még nem következik semmiféle összeomlás-elmélet).³⁰ A válság konkrét totalításában önmagát felismerő proletariátus tehát a válság „formájaként” tapasztalja meg önmagát is.³¹ Az ifjú Marx híres szavait idézve: „a polgári társadalom olyan osztálya[ként eszmél önmagára], amely nem a polgári társadalom osztálya, olyan rend[ként], amely minden rend felbomlása” (MEM 1. 389). Lukács szerint éppen ebben áll a „proletár tudomány” totalitásszemléletének forradalmi potenciálja (azt pedig ezek után mondani sem kell, hogy a totalitás nem normatív fogalom).

S ezzel rátapintottunk arra, amitől az idős Lukács 1967-es önkritikájában is elhatárolódik: ti. hogy a *Történelem és osztálytudat*ban „a proletariátus forradalmasodásának ábrázolása a túlzó szubjektivizmus akaratlan hangsúlyait kapja”, és ezzel szoros összefüggésben „a praxisfogalom túlfeszítése óhatatlanul átcsap egy idealista kontemplációfogalomba” (TO 707, 708, a fordítást módosítottam – F. Á.). Ez azonban nem „a totalitás kategóriájának uralmából” következik, hanem abból – állapítja meg az ekkor már az *Ontológián* dolgozó Lukács –, hogy a gyakorlat nincs megalapozva ősfelméleteiben, a munkában.

Az önkritika részleteit itt már nem tárgyalhatom, a két (szerintem *egyenrangú*) főmű, a *Történelem és osztálytudat*, valamint az *Ontológia* közötti kapcsolatok elemzését pedig egészen más volumenű vállalkozás keretében kell elvégezni, mint

²⁹ „[A]z árut pénzzé kell, a pénzt azonban nem kell közvetlenül áruvá változtatni, tehát *eladás és vétel* széteshetnek. Azt mondtuk, hogy ez a *forma* magába zárja a *válság lehetőségét*, azaz annak lehetőségét, hogy egymáshoz tartozó, szétválaszthatatlan mozzanatok szétválnak és ezért erőszakosan egyesíttetnek, összetartozóságuknak a kölcsönös önállóságukon gyakorolt erőszak szerez érvényt. A *válság* pedig semmi más, mint a termelési folyamat egymással szemben önállósult fázisai egységének erőszakos érvényre juttatása.” (MEM 26/2. 476, kiemelések az eredetiben.)

³⁰ Marx válságelméleteiről, azaz „a” marxi válságelmélet hiányáról és a Marx-passzusokra alapozott összeomlás-elméletek problematikusságáról lásd pl. Clarke 1994. 246–278; Heinrich 1995; Heinrich 2014. 341–370. Lukács sohasem került az összeomlás-elméletek vonzásába.

³¹ Érdemes újra nyomatékosítani: az, hogy a proletariátus „a permanens válság konkrét totalításában” önmagát is a „válság formájaként” tapasztalja meg, *nem* azt jelenti, hogy valamiféle privilegizált episztemikus hozzáférése van a termelési folyamat egészéhez. Hadd ismételjem meg a korábbi megfogalmazásomat: a totalitásszemlélet nem osztályspezifikus teljesítmény, „csupán” észhasználat. A proletariátustól várt „helyes megismerés” kulcsa a társadalmi totalitásnak a válság formájaként való felismerése.

amilyen a jelen tanulmány. Itt csupán leszögezhetem: Lukács sohasem adta fel a totalitás módszertani nézőpontját; és minden bizonnyal igaza van a Hermann István „kellemes” Lukács-monográfiáját bíráló Eörsi Istvánnak abban, hogy a totalitásfogalom „elemzése nélkül nem lehet megtalálni a rendező elvet Lukács György gondolatvilágában” (Eörsi 1974. 11).³²

IRODALOM

- Adorno, Theodor W. 1990. Philosophische Frühschriften. In Rolf Tiedemann (szerk.) *Gesammelte Schriften. Band 1*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Bernstein, Eduard 1899. Dialektik und Entwicklung. Antwort auf Kautskys Artikel „Bernstein und die Dialektik”. *Die Neue Zeit*. 17/37. 327–335.
- Clarke, Simon 1994. *Marx's Theory of Crisis*. New York, St. Martin's Press.
- Eichler, Martin. 2015. *Von der Vernunft zum Wert. Die Grundlagen der ökonomischen Theorie von Karl Marx*. Bielefeld, transcript Verlag.
- Eörsi István 1974. A kellemes Lukács. *Élet és Irodalom*. 18/37. 11.
- Forczek Ákos 2022. Lukács György *Ontológiája* és a történelem *post festum*-racionalitása. *Magyar Filozófiai Szemle*. 66/4. 159–177.
- Goethe, Johann W. 1958. Aussichten in die Ewigkeit, in Briefen an Zimmermann [von Lavater]. In Walther Rehm (szerk.) *Gesamtausgabe der Werke und Schriften in 22 Bänden, Bd. 15. Schriften zu Literatur und Theater*. 19–23. Stuttgart, J. G. Cotta'sche Buchhandlung.
- Göhler, Gerhard 1980. *Die Reduktion der Dialektik durch Marx. Strukturveränderungen der dialektischen Entwicklung in der Kritik der politischen Ökonomie*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Habermas, Jürgen 2011. *A kommunikatív cselekvés elmélete*. Ford. Ábrahám Zoltán et al. Budapest, Gondolat.
- Harm, Volker 2003. Zur semantischen Vorgeschichte von dt. verstehen, e. understand und agr. ἐπίσταμαι. *Historische Sprachforschung / Historical Linguistics*. 116/1. 108–127.
- Hegel, Georg W. F. 1957. *A logikai tudománya I–II*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai. [LT1–2.]
- Hegel, Georg W. F. 1974. Philosophie des Rechts. Nach der Vorlesungsschrift von H. G. Hotho 1822/23. In Karl-Heinz Ilting (szerk.) *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818–1831. Dritter Band*. Stuttgart–Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog. [PR–Hotho]
- Hegel, Georg W. F. 1979. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai. [SzF]

³² A „kellemes” jelző Eörsi csípős kritikájának címére utal (*A kellemes Lukács*). Eörsi figyelemre méltó meglátása szerint Lukács totalitásfogalma a '30-as évektől „megmerevedett”, és e tekintetben csak '53 után következik újabb fordulat. Szerintem azonban éppen azt kellene fogalmilag megragadni, hogy mit jelent ez a „merevség” és az a nem kevésbé metaforikus megfogalmazás, hogy Lukács „az általánosság kategóriájával diktatórikusan elnyomta a különös és az egyedi szempontokat” (Eörsi 1974. 11). Itt éppen csak jelezhetem, hogy a konkrét totalitást alkotó relatív totalitások „illeszkedésének” a problémája felől kellene a kérdést megközelíteni. Szembetűnő, hogy Lukács kevésbé ismert szövegében, *A marxista filozófia feladata az új demokráciában* című milánói előadásának frott változatában a relatív totalitások hierarchikus viszonyokba szerveződnek (Lukács 1947. 11–12), míg Lukács az *Ontológiában* már egyértelműen emellett foglal állást, hogy a gazdaság ontológiai elsőbbsége nem implikál hierarchikus viszonyt (TLO I. 409, TLO II. 237 stb.).

- Hegel, Georg W. F. 1979. *Előadások a világtörténet filozófiájáról*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai. [EVF]
- Hegel, Georg W. F. 1979. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész: A logika*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai. [E1.]
- Hegel, Georg W. F. 1983. *A jogfilozófia alapvonalai [...]*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó. [JF]
- Heinrich, Michael 1995. Gibt es eine Marxsche Krisentheorie? Die Entwicklung der Semantik von „Krise“ in den verschiedenen Entwürfen zu einer Kritik der politischen Ökonomie. In *Beiträge zur Marx-Engels Forschung. Neue Folge 1995. Engels' Druckfassung versus Marx' Manuskripte zum III. Buch des „Kapital“*. Hamburg, Argument. 130–150.
- Heinrich, Michael 2014. *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*. Münster, Verlag Westfälisches Dampfboot.
- Jameson, Fredric 1991. *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham, Duke University Press.
- Jay, Martin 1984. *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukacs to Habermas*. Cambridge, Polity Press.
- Kautsky, Karl 1899. Bernstein und die Dialektik. *Die Neue Zeit*. 17/28. 36–50.
- Konrád György – Szelényi Iván 1989. *Az értelmiség útja az osztályhatalomhoz. Esszé*. Budapest, Gondolat.
- Lenin, Vlagyimir I. 1964–1979. *Lenin összes művei*. 2. kiadás. Budapest, Kossuth. [LÖM/kötetszám/oldalszám]
- Lukács György 1947. *A marxista filozófia feladatai az új demokráciában*. Budapest, Budapest Székesfővárosi Irodalmi és Művészeti Intézet.
- Lukács György 1971. *Történelem és osztálytudat*. Budapest, Magvető. [TO]
- Lukács György 1976. *A társadalmi lét ontológiájáról (I. Történeti fejezetek; II. Szisztematikus fejezetek; III. Prolegomena)*. Ford. Eörsi István. Budapest, Magvető. [TLO I.; TLO II.; Proleg]
- Marx, Karl – Engels, Friedrich 1957–1988. *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. Budapest, Kossuth. [MEM/kötetszám/oldalszám]
- Marx, Karl. 1972. *A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai. (Nyersfogalmazvány.) 1857–1858*. 2 kötet. Budapest, Kossuth. [Gr/kötetszám/oldalszám]
- Marx, Karl 1988. *A közvetlen termelési folyamat eredményei. A tőke kiadatlan hatodik fejezete*. Ford. Glavina Zsuzsa – Lissauer Zoltán. Budapest, Kossuth. [KTFE]
- Müller, Ernst 2022. Totalitát. In Eva Geulen – Claude Haas (szerk.) *Formen des Ganzen*. Göttingen, Wallstein. 55–63.
- Papp Zsolt (szerk.) 1976. *Tény, érték, ideológia. A pozitívizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Ford. Gelléri András. Budapest, Gondolat. [TÉI]
- Pisarek, Henryk 1995. Der Begriff der Totalität in Hegels Philosophie. In Andreas Arndt et al. (szerk.) *Hegel-Jahrbuch*. Berlin, Akademie Verlag. 227–231.
- Reichelt, Helmut 1996. Warum hat Marx seine dialektische Methode versteckt? In *Beiträge zur Marx-Engels-Forschung. Neue Folge 1996. Geschichte und materialistische Geschichtstheorie bei Marx*. Hamburg, Argument. 73–110.
- Schelling, Friedrich W. J. 2019. *A kinyilatkoztatás filozófiája. 1841/42 (Paulus-jegyzet)*. Ford. Mazgon Máté. Budapest, Szent István Társulat.
- Schitlowsky, Chaim. 1895–1896. Beiträge zur Geschichte und Kritik des Marxismus I–II. In Engelbert Pernerstorfer (szerk.) *Deutsche Worte. Monatshefte*. Wien, Verlag der Deutschen Worte. Band 15. 193–211. és Band 16. 337–372.
- Schitlowsky, Chajm [Chaim] 1900. Die sogenannte Krise innerhalb des Marxismus. *Sozialistische Monatshefte*. 4/8. 465–470.

- Smith, Adam. 2011. *Vizsgálódás a nemzetek jólétének természetéről és okairól*. Ford. Éber Jenő. Budapest, Napvilág.
- Stahl, Titus 2020. Normativity and Totality: Lukács' Contribution to a Critical Social Ontology. In Michael J. Thompson (szerk.) *Georg Lukács and the Possibility of Critical Social Ontology*. Leiden, Brill. 366–391.
- Thompson, Michael J. 2011. Ontology and Totality. Reconstructing Lukács' Concept of Critical Theory. In Michael J. Thompson (szerk.) *Georg Lukács Reconsidered. Critical Essays in Politics, Philosophy and Aesthetics*. London, Continuum. 229–250.
- Tordai Zádor 1970. *Az elidegenedés mítosza és valósága*. Budapest, Kossuth.

A tudás értéke és a dialektikus felfogás

Az analitikus filozófián belül létezik egy komoly hagyományokra visszatekintő, ám jó ideje masszívan kisebbségben lévő felfogás, amely az ismeretelméleti kérdések megválaszolása során döntő szerepet szán az álláspontok nyilvános megvitatásának. E felfogásban a tudás elsődleges értelmében nyilvános státusz, amelyet egy álláspont akkor nyer el, ha közösen megvitatjuk, és úgy találtuk, perdöntő érvek szólnak mellette. Az igazolás pedig, ennek megfelelően, elsődleges értelmében nyilvános tevékenység, és egy álláspont akkor tekinthető igazoltnak, ha sikerült igazolni. Ezt a felfogást, melynek képviselői közé olyan szerzők tartoznak, mint Austin, Sellars, Toulmin, Brandom, Michael Williams és talán Wittgenstein, újabban egyesek dialektikus felfogásnak nevezik (Lammeranta 2011, Hakli 2011, Wieland 2013), s én is ezt a kifejezést fogom használni. Úgy gondolom, a dialektikus felfogás segítségével közelebb kerülhetünk pár súlyos ismeretelméleti probléma megoldásához. Jelen írásban a tudás értékének problémája esetében szeretném ezt megmutatni. Az első szakaszban röviden bemutatom a dialektikus felfogást. A második szakaszban a tudás értékének problémáját magyarázom el. A harmadik szakaszban azt igyekszem megmutatni, hogy a legígéretesebbnek tekintett megoldási kísérlet, melyet az erény-elméletek kínálnak, miért vall kudarcot. A negyedik szakaszban a dialektikus felfogásból adódó megoldás mellett fogok érvelni.

I. A DIALEKTIKUS FELFOGÁS

Az analitikus ismeretelméletben uralkodó felfogás szerint a tudás alanya szinte mindig az egyes személy, s valamit tudni annyit tesz, mint egy bizonyos fajta hittel rendelkezni. Gondoljunk csak a tudás hagyományos elemzésére a Gettier által kanonizált formában: „S akkor és csak akkor tudja, hogy p, ha (i) p igaz, (ii) S azt hiszi, hogy, p és (iii) S igazoltan hiszi azt, hogy p.” (Gettier 1963/1995. 231) A tudásban a társas interakciónak nincs lényeges szerepe. Természetesen senki nem tagadja, hogy olykor előfordul, hogy társas interakciók eredményeképpen

teszünk szert tudásra, de az általános felfogás az, hogy az ismeretelméleti kérdések megválaszolásakor nem kell az ilyen esetekkel foglalkoznunk, mert minden releváns mozzanat jelen van a magányos gondolkodó esetében is. Ha egy írásban elő is kerülnek párbeszéddek, azok jobbra csak a kifejtés színesítésére szolgálnak; a tanulságok levonásakor, például az érvek számozott állítások formájában való szabatos megfogalmazásakor, a másik fél eltűnik.

Az igazoltságnak, amely legtöbbször szerint a tudás szükséges feltételei közé tartozik, ebben a felfogásban nincs köze az igazoláshoz mint társas tevékenységhez. Alston szerint az igazoltság státusz, amelyhez nincs szükség az igazolási tevékenységre. „Igazoltan hihetem, hogy tej van az asztalon, mert látom, jöllehet semmit nem tettem annak érdekében, hogy megmutassam, hogy tej van asztalon, vagy hogy igazoltan hiszem, hogy ott van.” (Alston 1985. 58) E distinkció nem is részeseül különösebb figyelemben, mert minden hivatásos episztemológus tudja, hogy az igazoltság mint státusz az, ami ismeretelméleti szempontból fontos. Leginkább csak tankönyvekben hivatkoznak rá (Audi 2011. 2, Forrai 2014. 19, Lemos 2007. 14), hiszen az avatatlan hallgatók még képesek azt gondolni, hogy az igazoltságra mint státuszra egy hit azáltal tesz szert, hogy birtokosa sikeresen elvégezte, vagy legalábbis képes elvégezni az igazolási tevékenységet.

Az igazolás mint tevékenység még az olyan témák kapcsán sem nagyon kerül elő, ahol leginkább számítanánk rá. Az egyik ilyen téma a tanúbizonyosság, hiszen sokszor megpróbáljuk kideríteni, hogy megbízhatunk-e a másik véleményében, és a másiknak meg kell győznie bennünket hozzáértéséről, arról, hogy megalapozottan formált véleményt. Azonban a tanúbizonyosság elemzésekor vizsgált esetekben a kommunikáció egyirányú: a tanúbizonyosság címzettje regisztrálja a másik fél kijelentését, de nem kérdez vissza. A másik téma a csoportos ismeretelmélet, amely olyan kérdésekre keresi a választ, hogy a csoport tagjainak egymástól különböző hiteiből hogyan lesz olyan álláspont, amely a csoportnak mint egésznek tulajdonítható, és hogy milyen esetekben igazolt ez az álláspont. Az a lehetőség, hogy a csoport egyes tagjai meggyőzik a többieket az igazukról, nem nagyon fordul elő ebben az irodalomban.¹

Természetesen számtalan esetben céltalan meggyőződésünket mások számára igazolni, vagy akár csak nyilvánosan megfogalmazni. Tudom, hogy a hallgatóim holnap írják a második zh-t. Tudom, hogy Ukrajnában háború zajlik. Tudom, hogy fiam leginkább a heavy metalt szereti. Ugyan miért kellene ezeket igazolnom? Valójában ritkán fordul elő, hogy álláspontunkat igazolnunk kellene.²

¹ Kivétel Hakli 2011.

² Egyes meggyőződéseket, mint amilyenek az észlelésből vagy introspekcióból származó meggyőzések, nemcsak hogy nem szoktunk igazolni, hanem zavarba is jövünk, ha igazolnunk kell őket. Ezekről a dialektikus felfogás hívei olykor azt szokták mondani, hogy alapbeállítás szerint [*default*] igazoltak, ami azt jelenti, hogy csak akkor szorulnak nyilvános védelemre, ha érdemi ellenvetéseket fogalmaznak velük szemben. Ennek a megközelítésnek rövid bemutatását lásd Williams 2004.

De vannak ilyen esetek. Például, tudjuk, hogy az anatómiailag modern ember legalább 200.000 évvel ezelőtt alakult ki Afrikában. Az álláspont nyilvános megfogalmazása, az érvek és ellenérvek megvitatása nélkül ez a tudás nem jött volna létre. De még ha ez a tudás egyetlen egyszerűs publikáció eredménye lenne is, amelyet a tudományos közösség vita nélkül elfogadott, akkor is hajlamosak vagyunk úgy gondolni, hogy az álláspont azáltal nyerte el a tudás rangját, hogy nyilvánosan megfogalmazták, és volt tere a kritikus vitának. Amíg nem tettük ki a kritikák lehetőségének, amíg csak egy gondolat volt a szerző vagy szerzők fejében, addig tudásnak sem tekinthető.

Bár a kétféle eset sokban különbözik, mégsem gondoljuk, hogy a tudásnak két lényegesen különböző – diskurzus-független, individuális és diskurzus-függő, közösségi – fajtája van, vagy hogy a 'tudás' szó kétértelmű lenne. Inkább azt gondoljuk, hogy a két esettípus közül az egyik alapvető, és a másikat ennek alapján kell megérteni. Az analitikus ismeretelméletben uralkodó álláspont a diskurzus-független, individuális tudást tekinti alapvetőnek, és hallgatólagosan feltételezi, hogy a komplexebb esetekről ezek alapján lehet számot adni. A dialektikus felfogás, éppen ellenkezőleg, a diskurzus-függő, közösségi esetet tekinti a tudás paradigmatis esetének. Ebben a felfogásban, ha fel akarjuk tárni a tudás és az igazolás jellegzetességeit, először azt kell megvizsgálnunk, hogy mi szükséges ahhoz, hogy egy állítás a kritikus vitában kivívja a tudás rangját.³

Illusztráció gyanánt lássunk két példát, amelyekben a dialektikus felfogás munkál a filozófiai elemzés mögött. Tekintsük elsőként Austin érvelését a szkepticizmus ellen (Austin 1946/1979. 79–89). A szkeptikus azzal szorít sarokba, hogy olyan „Honnan tudod?” kérdéseket tesz fel, amelyeket nem tudunk megválaszolni. Csakhogy, mondja Austin, a közönséges esetekben az ilyen kérdések mindig valamilyen konkrét módon fessegetik azt, hogy a kérdezettnek milyen bizonyítékok állnak a rendelkezésére. Egy adott kijelentés, tartalmától függően, sajátos módokon bizonyulhat tévesnek. Az „Ez egy sármány” lehet hamis úgy, hogy egy másfajta madárról van szó, élő helyett egy kitömött sármányról, sármányt formázó báburól stb. A „Honnan tudod?” kérdéssel mindig valamilyen speciális hibalehetségre szoktunk rákérdezni: honnan tudod, hogy nem más madár, nem kitömött madár, nem bábu stb. A kontextus többnyire

³ A filozófusoknak az alapvető esetek elemzése épp elég munkát ad, ezért nem szoktak figyelmet fordítani a nem alapvető esetekre. Az azonban, hogy milyen irányban érdemes az alapvető esetekről nyújtott elemzésnek a nem alapvető esetekre való kiterjesztését keresni, meglehetősen egyértelmű. Az uralkodó felfogás képviselői valami olyasmit mondanának, hogy a nyilvános tudás létrejöttében az a döntő tényező, hogy a megismerő megosztja bizonyítékait a többiekkel. A dialektikus felfogás híve ezzel szemben úgy adna számot az egyéni tudásról, hogy a megismerőnek rendelkezésre állnak a források álláspontjának nyilvános megvédéséhez. Ennek megfelelően, az igazolás kapcsán sem azt állítom, hogy az igazolás nyilvános tevékenység, nem pedig státusz, vagy hogy az igazolt hit fogalma oximoron. Azt képviselem, hogy az előbbi magyarázó prioritással bír, vagyis az igazolás mint státusz az igazolás mint tevékenység alapján érthető meg.

egyértelművé teszi, hogy a kérdező milyen hibalehetőségre gondol, de ha nem, vissza lehet kérdezni. Az egyes hibalehetőségek kizárására pedig sajátos, elismert módszerek állnak rendelkezésünkre. A szkeptikus ezzel szemben úgy teszi fel a „Honnan tudod?” kérdést, hogy nem specifikál egyetlen konkrét hibalehetőséget sem, s ezért nem is tudunk válaszolni neki. Az ilyenfajta kérdés azonban Austin szerint illegitim.⁴ Austin tehát az igazolást úgy képzei el, mint egy konkrét kérdező konkrét kételyeire adott választ, azaz nyilvános tevékenységként gondolja el.

Felvethető, hogy Austinnál a dialektikus felfogás akár pusztán heurisztikus eszköznek is tekinthető, amelynek eredménye minden további nélkül átmenthető egy nem dialektikus felfogásba, mint amilyen Dretske (1970) releváns alternatívák elmélete. Az utóbbi szerint ahhoz, hogy tudjunk valamit, ki kell tudnunk zárni az összes releváns alternatívát. Az alternatívák olyan szituációk, amelyekben a kérdéses kijelentés hamis. Például, ha az állatkertben egy állatot zebrának vélünk, akkor ennek alternatívája, hogy valamilyen másfajta állat. Csakhogy Dretske szerint nem minden alternatívát kell kizárnunk. Az, hogy a kérdéses állat egy az állatkert vezetése által zebrának maszkírozott öszvér, nem releváns alternatíva. Ami Austinnál egy konkrét hibalehetőség, az Dretskenél releváns alternatíva. Ugyanakkor a dialektikus felfogásnak van egy olyan mozzanata, amely nem menthető át a releváns alternatívák elméletébe. Austin meg tudja mondani, hogy miféle kételyt kell kizárni: azt, ami a kérdező „Honnan tudod?” kérdése mögött rejlik. Dretske ezzel szemben kénytelen elismerni, hogy nem tudja pontosan elmagyarázni, mitől lesz egy alternatíva releváns (Dretske 1970. 1021).

Egy másik példa „az adott” sellarsi kritikája (Sellars 1956/1997). Sellars céltablája az a fajta fundacionalizmus, mely szerint tudásunk végső alapját közvetlenül és infallibilisen igazolt hitek képezik, ahol a közvetlenül azt jelenti, hogy nem következtetéses úton igazolt, az infallibilisen pedig azt, hogy az igazolás megléte esetén a hit nem lehet hamis. Ezek a fundacionális hitek perceptuális hitek, és érzékszervi benyomásainkat rögzítik, s ami igazolja ezeket, az az érzéki benyomásainkkal való ismeretség. Sellars érvelése azon alapul, az ismeretségnek két követelménynek kell eleget tennie, melyeknek egyszerre nem lehet megfelelni. Az egyik, hogy ne lehessen téves, a másik, hogy igazolja a benyomásainkra vonatkozó kijelentéseket. Ahhoz, hogy ne lehessen téves, az ismeretségnek olyan mentális epizódnak kell lennie, amely nem fogalmi természetű abban

⁴ A szkepticizmus rendszerint másként jelenik meg az uralkodó és a dialektikus felfogásban. Míg az előbbiben a szkeptikus problémán általában a karteziánus scenáriókat értik, és a tudás fogalmának elemzése révén kívánják megoldani, a dialektikus felfogásban a szkeptikus probléma inkább a regresszus-érvet jelenti, s a megoldás jobbjára abban áll, hogy a szkeptikus kérdéseket ilyen vagy olyan okból illegitimnek tekintik (Wittgenstein 1969/1989, Williams 1996, Leite 2005). Megjegyzendő, hogy a dialektikus felfogás képviselői olykor nem elutasítók a szkepticizmussal szemben (Lammeranta 2011, Wieland 2013).

az értelemben, hogy az adott benyomást nem sorolja be semmilyen általános fogalom alá; ha ugyanis besorolná, elvben lehetséges lenne, hogy a rossz fogalom alá sorolja be. Ahhoz viszont, hogy igazolást nyújthasson, éppenséggel fogalmi természetűnek kell lennie, ugyanis az igazolás az indokok vagy érvek mezejére [*space of reasons*] tartozik, amelyen „igazoljuk vagy képesek vagyunk igazolni, amit mondunk” (Sellars 1956/1997. §36). Vagyis, ami igazolni képes, csak olyasmi lehet, amit felhasználhatunk az igazolási tevékenység folyamán. Abban, hogy Sellars érvelése manapság kevésbé népszerű, amellet, hogy a fundacionalizmus mai változatai nem infallibilisták, gyanúm szerint a dialektikus felfogás visszaszorulása is közrejátszik: ha az igazolás nem olyasmi, amit nyilvánosan be kell tudnunk mutatni, semmi nem indokolja, hogy olyan mentális állapotoknak is igazoló szerepet tulajdonítsunk, amelyek nem fogalmi természetűek, s ennél fogva nyilvánosan nem prezentálhatók.

II. A TUDÁS ÉRTÉKE

Vajon miért értékesebb a tudás az igaz hitnél? Ez a kérdés, melyet eredetileg Platón vetett fel a *Menón*ban, a megbízhatóság-elmélet (Goldman 1979/2002) kapcsán került újra az episztemológusok látóterébe. A megbízhatóság-elmélet volt a modern analitikus ismeretelméletben az első nyíltan externalista igazolás-elmélet. Az externalizmus ebben a kontextusban azt jelenti, hogy az igazolásban az olyan, elmén belüli tényezők mellett, mint amilyenek a hitek és az érzéki tapasztalatok, az elmén kívüli tényezők is közrejátszanak. Az elmélet szerint egy hit akkor és csak akkor igazolt, ha megbízható kognitív folyamat eredménye; megbízhatónak pedig az olyan kognitív folyamatokat nevezzük, amelyek magas valószínűséggel eredményeznek igaz hiteket. A megbízhatóság olyan tulajdonság, amely túlnyúlik az elmén, hiszen az igazság maga is túlnyúlik az elmén.

A tudás értékének problémája a megbízhatóság-elmélet esetében a következőből fakad. Amennyiben a tudás igazolt igaz hit,⁵ akkor, ha a tudás értékesebb az igaz hitnél, az igazolás teszi azzá. Az igazolást a megbízhatóság-elmélet a hitet generáló folyamat megbízhatóságával azonosítja. Tehát egy igazolt hit olyan folyamatból származik, amely rendszerint igaz hitekre vezet. De ha egy hit igaz, miért lenne értékesebb attól, hogy olyan folyamatból származik, amely hajlamos igaz hiteket eredményezni? (Jones 1999, Kvanvig 1998, Zagzebski 1996). Zagzebski hasonlatával, egy kávéfőző attól lesz jó, hogy jó kávé készít, de a jó kávé nem lesz attól jobb, hogy jó kávéfőzővel készült (Zagzebski 2003. 15).

A probléma azért éppen a megbízhatóság-elmélet kapcsán merült fel, mert ennél az elméletnél *teljesen* nyilvánvaló, hogy az igazolás értéke csak és kizárólag

⁵ A továbbiakban végig figyelmen kívül hagyom a Gettier-problémát. Sejtésem szerint a dialektikus felfogásnak megvannak a forrásai ennek a kezelésére.

abban áll, hogy valószínűsíti az igazságot. A probléma azonban minden további nélkül általánosítható más igazolás-elméletekre, ugyanis végső soron abból fakad, hogy az igazolás instrumentális érték, azaz csupán azért értékes, mert jelzi az igazság felé vezető utat. Amíg így gondolkodunk az igazolásról, az igazolt igaz hit semmivel sem értékesebb az igaz hitnél. Bonjour, aki internalista koheren-tistaként az ismeretelméleti paletta átellenes oldalán foglal helyet, egy helyen azt írja, hogy az igazolás végső soron instrumentális érték, és amennyiben nem jelezné az igazság felé vezető utat, semmi okunk nem lenne az igazolt hiteket előnyben részesíteni az igazolatlanokkal szemben (Bonjour 1985. 8). A tudás értékének a problémája az ő esetében éppúgy felmerül.

Ugyanakkor érdemes megjegyezni, hogy az internalista igazolás-elméletek esetében a probléma, ha fennáll is, nem ugyanilyen mértékben nyilvánvaló. Ennek magyarázata abban rejlik, hogy míg a megbízhatóság-elmélet szerinti igazolás bizonyos esetekben (de nem az összes esetben!) elválík a racionalitástól, addig az internalista igazolás racionális igazolás.

Ennek megértéséhez induljunk ki abból, hogy a megbízhatóság-elmélet mellett felhozott egyik leggyakoribb érv, hogy képes számot adni azokról az esetekről, amikor nem vagyunk tudatában semmi olyasminak, ami hitünket igazolná, s ezért nem vagyunk képesek az igazolás megfogalmazására. A klasszikus példa a csirkeszexelőké, akik, hosszas képzés után, a csirke kloákájának szemrevételezése és megtapintása alapján nagyon magas valószínűséggel meg tudják mondani a csirke nemét, viszont, ha megkérdezik őket, hogy honnan tudják, csak a vállukat vonogatják. A megbízhatóság-elmélet szerint a képzett csirkeszexelőknek a csirkék nemére vonatkozó hitei igazoltak, hiszen megbízható kognitív folyamatokból származnak, a csirkeszexelő azonban nincs tudatában semmilyen racionális összefüggésnek tapasztalatai és hitei között.

Az internalista igazolás ezzel szemben racionális igazolás. Az internalista felfogásban egy adott hit akkor igazolt, ha megfelelő viszonyban van egyéb hiteinkkel, valamint érzékszervi és introspektív tapasztalatainkkal. Hiteinknek és tapasztalatainknak pedig tudatában szoktunk lenni, vagy legalábbis képesek vagyunk tudatosításukra, s így fel tudjuk ismerni, hogy racionális összefüggés áll-e fenn közöttük.⁶ Például látom, hogy egy ismerősöm lógatja az orrát, és azt is hiszem, hogy általában jókedélyű, ezért arra következtetek, hogy valami baj érte. Ekkor tudatában vagyok annak, hogy miért hiszem, hogy baj érte, és meggyőződésemet meg is tudom indokolni. Ekkor azt mondhatjuk, hogy hitemet racionálisan alakítottam ki.

⁶ Az internalizmus hagyományosan úgy definiálta az igazolásban szerepet játszó mentális állapotokat, hogy azok reflexió útján hozzáférhetőek. Manapság legnépszerűbb változata, az evidencializmus más elhatárolást használ ugyan (Conce és Feldman 2001/2008. 54–58), de az igazolásban szerepet játszó állapotokat továbbra is hozzáférhetőnek tartja (Conce és Feldman 2008. 98–99).

A csirkeszexelő hitének nem-rationális igazolását és az orrát lógató barát esetében történő rationális igazolást másként értékeljük. Ha a hit hamis, csak a rationális igazolásban látunk értéket. Tegyük fel, hogy az orrát lógató barátot valójában nem érte baj, hanem valamilyen pszichiátriai betegségben szenved. Ebben az esetben, a tévedés dacára, hajlandóak vagyunk a hitet vagy a megismerőt valamiféle episztemikus elismerésben részesíteni. Olyasmit mondanánk, hogy tévedés volt ugyan, de teljesen logikus elképzelés volt, vagy: tévedett ugyan, de legalább észszerűen gondolkodott. Ezzel szemben, ha a csirkeszexelő megbízható kognitív folyamata hamis hitre vezet, nincs semmi de: tévedett, és kész. Nem mondanánk semmi olyasmit, hogy hite tévesnek bizonyult ugyan, de legalább megbízható kognitív folyamatból származott. Ez azt mutatja, hogy azokban az igazolásokban, amelyek rationális összefüggéseket mutatnak fel, önmagában is értéket látunk.

Ez azonban nem szünteti meg a tudás értékének problémáját, csupán egy újabb kérdést vet fel. Kezdjük az előbbivel. A racionalitás – s most az ismeretelméletben szerepet játszó, úgymond teoretikus racionalitásról beszélünk, nem pedig a morálfilozófiában szerepet játszó gyakorlati racionalitásról – instrumentális érték. A racionalitást ugyanis, ebben az összefüggésben, kétféleképpen értelmezhetjük. Jelentheti egyfelől azokat a tudatos vagy tudatosítható gondolati eljárásokat, amelyek más eljárásoknál inkább hajlamosak igaz hitekre vezetni. Ebben az esetben a rationális gondolkodás értéke abban áll, hogy jó esélyt kínál az igazság elérésére. Jelentheti másfelől azon tudatos vagy tudatosítható gondolati eljárások halmazát – például a *modus ponens*t, vagy hogy hiteinket hozzáigazítjuk érzéki tapasztalataink tartalmához –, amelyekről *úgy gondoljuk*, hogy hajlamosak igazságra vezetni. Mi történne, ha kiderülne, hogy tévedünk, és rationálisnak vélt eljárásaink voltaképpen nem alkalmasabbak az igazság elérésére más eljárásoknál? Ebben az esetben is értékesnek tartanánk őket? Minden bizonnyal nem. Következésképp, ha a racionalitás értékes, értéke abban áll, elérhetővé teszi az igazságot. Ezzel pedig visszaérkezünk a tudás értékének problémájához. Az igaz hit, amely az igazság jeleit mutatja, ti. rationálisan igazolt, miért lenne értékesebb az igaz hitnél?

Így azonban felmerül az a kérdés: ha egyszer a rationális igazoltság pusztán instrumentális érték, miért vagyunk hajlamosak önmagában is értékesnek tekinteni? Elképzelhető, hogy csupán hibás beidegződésről van szó. Mivel a rationális igazoltság jelzi az igazságot, amennyiben a kijelentések igazságértéke nem ismert, a rationálisan igazolt kijelentéseket előnyben részesítjük a rationálisan nem igazolt kijelentésekhez képest. Ily módon megszokjuk, hogy a rationális igazolásban önmagában is értéket lássunk, és ennél fogva hajlamosak vagyunk szem elől téveszteni, hogy csupán instrumentálisan értékes. A megbízhatóságelmélet szerinti nem-rationális igazolások esetében nem alakult ki ilyen megszokás. Ezekről mintegy kiabál, hogy pusztán instrumentálisan értékesek, s így nyomban felmerül a tudás értékének problémája. Ezen magyarázat szerint tehát

a tudás értékének problémája bármilyen igazolás-felfogás esetében felmerül, s hogy a racionális igazolás esetében ez nem nyilvánvaló, csupán egy hibás gondolati beidegződés eredménye.

A tanulmány végén igyekszem megmutatni, hogy adható másféle magyarázat is.

III. AZ ERÉNY-ELMÉLETEK A TUDÁS ÉRTÉKÉRŐL

A legnépszerűbb megoldást a tudás értékének problémájára az erény-elméletek kínálják (Riggs 2002, Greco 2003, Zagzebski 2003, Sosa 2007). A megoldás első lépése az, hogy a tudás definíciójából kiiktatják az igazolást. A probléma onnan származott, hogy amennyiben a tudást igazolt igaz hitként értelmezzük, és az igazolásnak önmagában nincs értéke, akkor semmit nem ad hozzá az igaz hit értékéhez, s ennél fogva a tudás nem értékesebb az igaz hitnél; így, ha megszabadulunk az igazolástól, a problémától is megszabadulhatunk. De milyen gondot látnak az erény-elméletek az igazolással, és mit állítanak a helyébe?

Az igazolásról úgy szoktunk gondolkodni, mint ami egyedi hitekhez kapcsolódik, és független a megismerő más esetekben nyújtott episztemikus teljesítményétől. Ha így gondolkodunk, elvben lehetséges, hogy valamely területen valaki csak kis számú igazolt hittel rendelkezik, és hitei zömmel igazolatlanok. Ez az elgondolás azonban nem olyan ártatlan, amilyennek tűnhet. Vegyünk egy matematikai antitalentumot, akinek a legegyszerűbb műveletekkel is gondjai vannak, és már a kétszámjegyű számok összeadásába is bele szokott törni a bicskája, de egy alkalommal mégis sikerül kiszámolnia, hogy $4718 + 2569 = 7287$. Ha az igazolás egyedi hitekhez kapcsolódik, és a tudást igazolt igaz hitnek tartjuk, azt kell mondanunk, hogy a matematikai antitalentum tudja, hogy $4718 + 2569 = 7287$. Ez ellen azonban berzenkednénk, mondván, csupán szerencsés véletlen, hogy ez egyszer sikerült a számolás, és igazat hisz. Márpedig a legalapvetőbb értelemben valaki akkor tud valamit, ha nem véletlenszerűen hiszi az igazat; az igazolási feltétel is eredendően éppen a véletlenszerűség kizárására szolgál.

Az erény-elméletek szerint a tudáshoz arra van szükség, ami a matematikai antitalentum esetében olyan feltűnően hiányzik, jelesen, hogy a megismerő képességeinek és kompetenciáinak eredményeképpen higgyen igazat. Ezek az elméletek is a megbízhatóságra apellálnak, de a megbízhatóságot nem konkrét folyamatokhoz kapcsolják, hanem a megismerő ágenshez. Tudásra nem akkor teszünk szert, ha hitünk a konkrét esetben megbízható kognitív folyamat eredményeképpen jött létre, hanem akkor, ha az adott területen rendszeresen megbízható folyamatok eredményezik hiteinket, magyaráz, ha megbízható képességeink révén teszünk szert igaz hitre. Az erény-elmélet megnevezést az indokolja, hogy a hitek episztemikus értékelése ebben a felfogásban arra emlékeztet, ahogy az erény-etikák a cselekedeteket értékelik. Az erény-etikák szerint a

cselekedeteket az teszi igazán értékesé, ha a cselekvő tartós karakterjegyeiből, erényeiből származnak, illetve hogy a cselekedetek éppen ezen erények meglétét tanúsítják. Nem azért jár elismerés, ha valaki egy ízben nagylelkűen cselekszik, hanem azért, ha cselekedete nagylelkűségéből fakad. Ezzel összhangban, az erény-elmélet képviselői olykor olyan igaz hitként definiálják a tudást, amiért elismerés jár (Riggs 2002, Greco 2003), vagy ami teljesítménynek minősül (Sosa 2007); az elismerés pedig azért jár, illetve az minősül teljesítménynek, ami a megismerő megbízható képességeiből fakad.

Ugyanez a gondolat olyan formában is kibontható, hogy a kávéfőző analógia az erény-elméleteknél nem alkalmazható, mert a végeredmény nem választható le a folyamattól. Jó kávé olykor rossz kávéfőzővel is sikerül készíteni, erényes cselekedetet viszont csak erényes ember hajthat végre. Nagylelkűen cselekedni csak egy nagylelkű ember képes; aki nem nagylelkű, legfeljebb képes olykor úgy cselekedni, ahogy egy nagylelkű ember cselekedne. Egy olyan cselekedet, amely nem nagylelkű, de olyan, mint egy nagylelkű ember cselekedete, valamilyen értéket képvisel, pl. értékesebb a szűkkeblűségéből fakadó cselekedetnél, de ez nem az igazi érték. Hasonlóképpen, a tudás elválaszthatatlan az episztemikus erényektől. Ha a tudásról leválasztjuk az episztemikus erényeket, akkor ami visszamarad, az igaz hit, képvisel ugyan értéket, jelesül értékesebb a hamis hitnél, de nem ez az igazi episztemikus érték. Ahogy Zagzebski fogalmaz, „Az igaz hit kívánatos lehet, de semmi esetre sem csodálatra méltó. Nem olyasmi, amiért elismerés vagy dicséret illet.” (Zagzebski 2003. 20)

Bár e megoldás vonzó, mégsem fogadható el amiatt, amit az *egyszeri tudás problémájának* nevezhetnék. Ez abban áll, hogy anélkül is tulajdoníthatunk tudást valakinek, hogy azt gondolnánk, hogy megbízható képességeinek – episztemikus erényeinek – következtében hiszi az igazat.

Kezdjük onnan, hogy a képességek időben kiterjedt mintázatok; valamilyen képességgel rendelkezni többet foglal magában annál, hogy egy konkrét alkalommal valaki mit tesz. Ha valaki beolvas a főnökének, nem feltétlenül karakán; lehet, hogy csak nem tudja kontrollálni indulatait. Honnan tudhatjuk tehát valakiről, hogy rendelkezik az adott hit esetében releváns megbízható képességekkel? Van, akiket jól ismerünk; egy barátomról tudom, hogy jó emberismerő. Van amikor a szakképesítés igazít el; a radiológusról minden további nélkül feltételezhetem, hogy megvan a képessége röntgenfelvételelem helyes értelmezésére. Más esetekben a vélemény kifejtésének módja győz meg a másik episztemikus erényeiről; olyan intelligensen magyarázza el az álláspontját, hogy tudom, esze révén ismerte fel az igazságot. Egyes megbízható képességek pedig úgymond az emberi alapfelszereléséhez tartoznak; bárki képes megállapítani, mit mutat a közlekedési lámpa. De minden eset, amelyben tudást tulajdonítunk valakinek, ráhúzható valamelyik kaptafára?

Úgy tűnik nem. Gondoljunk az olyan esetekre, amelyekben valaki, akinek képességeiről semmit nem tudunk, meggyőző egy kijelentés igazságáról, ame-

lyet mi magunk nem ismertünk fel. Az újságíró elmagyarázza, mi áll a kormány látszólag ostoba rendelkezésének hátterében. A társaságban valaki meggyőző értelmezést kínál a nehezen dekódolható színházi előadásra. Egy konferencián valaki rámutat az érvem és egy másik érv közti hasonlóságra. Az ilyen esetekben nem olyan triviális belátásról van szó, melyekhez bárkinek megvan a kompetenciája, hiszen mi magunk nem ismertük fel. Ugyanakkor az álláspont elővezetésében sem találunk semmit, ami egyértelművé tenné, hogy az illető rutinszerűen képes hasonló kérdésekben az igazság felismerésére. Mégis, ilyenkor minden fenntartás nélkül elismerjük, hogy az illető tudással rendelkezik, s a legkevésbé sem foglalkoztat bennünket az, hogy az igazság felismerésében megbízható képességei nyilvánulnak-e meg.

Ez az érv azonban nem perdöntő. Lehet, hogy laikusként olykor egy fokkal könnyelműbben alkalmazzuk a 'tudás' szót, mint ahogy a szofisztikált ismeretelméleti elemzés megköveteli, vagy egyetlen eset alapján túlságosan is könnyen általánosítunk a megfelelő megbízható képesség meglétére. De az már súlyosabb érv, ha olyankor is hajlandók vagyunk tudást tulajdonítani, amikor a megismerőtől megtagadjuk az ilyen képességeket. Íme egy példa:

Szakedolgozó

Janka képességeiről témavezetője az első konzultációk és írásos anyagok alapján nincs különösképpen jó véleménnyel. Úgy látja, egyszerűen és darabosan gondolkodik, és nincs érzéke a finom részletekhez. Aztán Janka egy ízben felveti, hogy a Kano-modellt érdemes lenne kutatási témájára, a sikeres influenszerek tulajdonságainak feltárására alkalmazni. A Kano-modellt a termék tervezésénél használják: egy viszonylag egyszerű kérdéssor révén felméri, hogy valamely tulajdonság milyen típusba tartozik (alapfunkció, közömbös, szükségtelen ám örömforrás stb.) A témavezető tudja, hogy a modellt soha nem használták a Janka által javasolt célra, és nem is látja, hogyan lehetne. Ezért arra gondol, hogy Janka valamit nagyon félreért. De ha már felmerült, tisztázni akarja a félreértést, és megkérdezi Jankától, hogyan gondolja. Janka, ha nem is túl tisztán, de magyarázni kezd, és a témavezető rájön, hogy igaza van. Tekintsük az influenszert megtervezendő terméknek, és vizsgáljuk meg, miféle tulajdonságokkal érdemes felruházni, hogy a nézők úgymond vevők legyenek rá. A Kano-modell kérdéssora alapján aztán az influenszerek sikerességében szerepet játszó különféle tulajdonságokat (vonzerő, szakértelem, őszinteség stb.) különféle típusokba sorolhatjuk, s így lehetséges, hogy újszerű és érdekes belátásokra jutunk arról, hogy mitől lesz egy influenszer sikeres.

Jankáról úgy gondoljuk, tudja, hogy a Kano-modellt érdemes lehet a sikeres influenszerek tulajdonságainak feltárására kipróbálni, de ennek felismerése nem eredeztethető Janka episztemikus érnyeiből. Egyfelől az, hogy a Kano-modellt érdemes lehet ilyen célra használni, kifinomult és eredeti belátás, olyannyira az, hogy a témavezető elsőre el sem akarja hinni; ennél fogva nem igaz, hogy a

témával foglalkozók kivétel nélkül rendelkeznek az igazságának felismeréséhez szükséges episztemikus erényekkel. Másfelől nincs alapunk arra, hogy Jankának ilyen erényeket tulajdonítsunk, mert nem különösképpen jó képességű. A példa tanulsága az, hogy tudás lehetséges a megfelelő megbízható képességek nélkül is.⁷

A példa ellen három ellenvetés fogalmazható meg. Az első az, hogy Janka felismerése igenis episztemikus erényeiből fakad; a témavezető tévedett, és felül kellett volna bírálnia a Janka képességeiről formált nem túl hízelgő véleményét. Csakhogy ez nem kötelező; elkezdhet ugyan gyanakodni, hogy alulértékelté Jankát, de ha Janka ezen egyetlen briliáns gondolattól eltekintve továbbra is középszerűen teljesít, akkor jól teszi, ha megmarad értékítéleténél. A második az, hogy Jankának amúgy általában nem jók a képességei, de az adott felismeréshez megbízható képességekkel rendelkezik. Például: az álláspontjának precíz megfogalmazásához és lépésről-lépésre történő elmagyarázásához szükséges képességei szerények (híján van az analitikus filozófusok erényeinek), de éles szeme van az olyan strukturális analógiák felismerésére, amilyenek a termék-tulajdonságok és az influenszerek tulajdonságai között fennállnak. Ezzel az az egyik gond, hogy most a laikus, köznapis tudás-tulajdonításról beszélünk, és nem szokásunk kifinomult megkülönböztetéseket tenni az intellektuális képességek különböző fajtái között. A második gond az, hogy teljesen ad hoc: egyetlen példa alapján posztulálja egy speciális képesség-fajta létezését.

Ez a két ellenvetés megengedi, hogy Janka tudással rendelkezik, és azt tagadja, hogy híján van az igazság felismeréséhez szükséges megbízható képességeknek. A harmadik ellenvetés pont fordítva jár el: azt állítja, hogy mivel Janka teljesen középszerű, csupán a véletlen műve, ha kifinomult felismerést tesz, s ennél fogva tudással sem rendelkezik. Ebben annyi igazság van, hogy adottnak véve Janka képességeit, bizonyos értelemben valóban a véletlen műve, hogy ilyen belátásra tett szert, hiszen ha rendszeresen ilyen belátásokkal állna elő, aligha tekintenénk középszerűnek. Másfelől azonban egyáltalán nem véletlen, hogy Janka ezt gondolja, hiszen ha nem is túl tisztán, de képes elmagyarázni, miért gondolja ezt. (Másként nem tudná témavezetőjét meggyőzni.) Tudását így csak akkor lehetne elvitatni, ha rendszeresen állna elő szokatlan állításokkal, s ezeket rendre tökéletesen tévesen indokolná. Ha ez lenne a helyzet, akkor

⁷ Érvelhetünk-e ezzel teljesen analóg módon az etikai erény-elmélet ellen? Ehhez olyan példa kellene, amelyben egy erkölcsileg maximálisan értékes cselekedet szerepel, amely nem a cselekvő erényeiből fakad. Ilyen példát, úgy gondolom, nem lehet találni, mert nincs olyan preteoretikus intuíciónk a cselekedet maximális erkölcsi értékéről, mint a tudásról. A 'maximális erkölcsi érték' ugyanis, szemben a tudással, nem preteoretikus fogalom. Ha mondunk egy olyan példát, amelyben egy cselekedet pusztán cselekedetként, azaz a cselekvő erkölcsi habitusától elvonatkoztatva, maximálisan értékes, akkor erre az etikai erény-elméletünk mindig felelheti azt, hogy a maximális erkölcsi érték fogalmát nem alkalmazhatjuk pusztán cselekedetekre. A Szakdolgozón vagy hasonló eseteken alapuló érvek nem védhetők ki ilyen módon, mert preteoretikus intuíciónkon alapulnak.

valóban azt gondolhatnánk, hogy Janka összevissza beszél, s ezúttal, teljesen véletlenül, igazat mondott, és helyesen indokolta meg (ez a matematikai antitalentum esetére emlékeztetne.) De Janka nem beszél összevissza: a Kano-modellből levizsgázott, és az influenzaszerekre vonatkozó szakirodalmat is ismeri.

Mielőtt elköszönnénk az erény-elmélettől, hagyjuk egy pillanatra figyelmen kívül az egyszeri tudás problémáját, és tegyük fel a kérdést: miért értékesebb a megbízható képességekből származó hit a pusztán igaz hitnél? Mitől érték a megbízható képességekből származás? Attól, hogy valaki rámutat egy tulajdonságra, amely megkülönbözteti a tudást a pusztán igaz hittől, még nem oldja meg a tudás értékének problémáját; arra is szükség van, hogy ezt a tulajdonságot önmagában is értékesnek tartjuk. Emlékezzünk vissza, hogy a megbízhatóság-elmélet is rá tudott mutatni egy ilyen tulajdonságra, a megbízható kognitív folyamatból való származásra, csak éppen nem tudott számot adni ennek a tulajdonságnak az értékéről. Az erény-elmélet azért van fölényben a megbízhatóság-elmélettel szemben, mert a megbízható képességekből való származás önmagában is értékes. Ha valaki megbízható képességekkel rendelkezik, az más, hasonló esetekben is jó eséllyel az igazat fogja hinni. Abból, hogy valaki most az igazat hiszi, semmilyen következtetés nem szűrhető le arra nézve, hogy más, hasonló esetekben is az igazat fogja-e hinni; mint ahogy abból, hogy egy adott hit megbízható kognitív folyamatból származik, nem adódik semmilyen következtetés arra nézve, hogy más, hasonló esetekben is ilyen ugyanezen folyamatok eredményeképpen jönnek-e létre hitei. Az erény-elméletek, ezzel szemben, amikor a megismerőt részesítik elismerésben az adott hitért, s nem egyszerűen az adott hitet díjazták, össze tudják kapcsolni a hasonló eseteket: ha most igazat hisz, más, hasonló esetekben is igazat fog hinni. Ily módon a tudás valójában nem a megismerő számára értékesebb az igaz hitnél, hanem a többiek számára. Ha valaki tud valamit, akkor más, hasonló esetekben is jó eséllyel az igazat hiszi, és ezért érdemes a véleményére támaszkodni.⁸

IV. A DIALEKTIKUS FELFOGÁS A TUDÁS ÉRTÉKÉRŐL

Bár az erény-elmélet magyarázata nem tartható, mégis rejlik benne egy értékes gondolat; nevezetesen az, hogy ahhoz, hogy a tudás értékének kérdésére választ adjunk, nem a megismerőre kell fókuszálnunk, hanem másokra. A megismerő szempontjából édes mindegy, hogy tud-e, vagy csak hisz-e egy igaz kijelentést; akármi is különbözteti meg a kettőt, az a megismerő számára nem képvisel értéket.

⁸ Ezt a gondolatot még vonzóbbá teszi, hogy összhangban áll Edward Craig (Craig 1999) nevezetes tézisével, miszerint a tudás fogalmának legalapvetőbb funkciója a megbízható informátorok azonosítása.

A dialektikus felfogás által kínált megoldás is ugyanezen a belátáson alapul. Kezdjük azzal, hogy igazolásra alapesetben akkor van szükség, ha valaki olyan álláspontot fogalmaz meg, amely nem egykönnyen hihető mások számára – vagy azért, mert ellentétes álláspontot képviselnek, vagy mert nem állnak rendelkezésükre olyan bizonyítékok, amelyek alapján elhihetnék az álláspontot, és az álláspont előterjesztőjének autoritását nem tartják elegendőnek. Ha az előterjesztőnek sikerül álláspontját igazolnia, mások is hajlamosak lesznek ugyanazt hinni. Mármost tegyük fel, hogy valaki tudással rendelkezik, azaz nemcsak az igazat hiszi, hanem képes álláspontjának igazolására is. Ekkor esélye van mások meggyőzésére, s így esély van arra, hogy mások is az igazat fogják hinni. A tudás értéke a pusztán igaz hittel szemben ezért abban áll, hogy lehetővé teszi az igaz hitek társadalmi elterjedését. S mivel alapesetben jobb, ha többen hiszik az igazat, mintha kevesebben hiszik, a tudás értékesebb az igaz hitnél.⁹

Ez a magyarázat egyértelműen elkötelezett a dialektikus felfogás mellett, és nem elérhető abból a nézőpontból, amely, mint az analitikus ismeretelméletben domináns felfogás, a tudást alapvetően individuálisnak és nem-diszkurzívnek tekint. Ahogy az 1. szakaszban láttuk, az utóbbi felfogásban az igazoltság státusz, nem pedig tevékenység. Az igazoltság mint státusz pedig nincs hatással az igazság társadalmi terjedésére. Attól, hogy hitem igazolt, senki nem fogja ugyanazt hinni. Akkor fogják ugyanazt hinni, ha nyilvánosan igazolom álláspontomat.

És most lássunk pár ellenvetést. Először is rá lehet mutatni, hogy igazolással nemcsak akkor szoktunk élni, amikor nem könnyen hihető álláspontokról van szó, és mások sokszor a legjobb igazolást sem tartják meggyőzőnek. Mindkét megállapítás igaz, de nem elégségesek annak cáfolásához, hogy az igazolás arra szolgál, hogy másokat meggyőzzünk egy nem egykönnyen hihető álláspont igazságáról. Ami az első megállapítást illeti, bizonyításkényszer csak akkor áll fenn, ha nem hiszik el álláspontunkat. Amikor mások által eleve elfogadott álláspontot igazolunk, az esetek egy részében ez nem episztemikus célból történik, és nincs is episztemikus jelentősége. (Például a csoport kockázatos döntést hozott, és az ebből adódó feszültség miatt a tagok szükségét érzik, hogy megnyugtassák egymást, hogy jó döntést hoztak.) Más esetekben az igazolásnak van episztemikus jelentősége, mivel az összefüggések feltárásával elősegítik a megértést. (A hallgatók a tanár tekintélye alapján hiszik el a kijelentést, de csak az igazolás révén értik meg, hogyan illeszkedik a terület igazságainak rendszerébe.) De ezt a szerepet az igazolás csak akkor töltheti be, ha alkalmas arra, hogy a kételkedőket

⁹ Ezzel összefüggésben az egyik bíráló felveti, hogy az igazolás jelen felfogás szerint ugyanúgy instrumentális érték, mint a megbízhatóság-elmélet szerint, s ezért jelen felfogás ugyanúgy problematikus. Valójában a helyzet akkor lenne párhuzamos, ha a tudást „társadalmilag elterjedt, igazolt, igaz hitként” definiálnánk. Az igazolással ebben az esetben valóban nem magyarázhatnánk meg, hogy a tudás miért értékesebb a „társadalmilag elterjedt igaz hitnél.” Egy ilyen definíció azonban, jóllehet nem lenne idegen a dialektikus felfogás szellemétől, nem egyeztethető össze azzal a ténnyel, hogy bizonyos dolgokat csak kevesen tudnak.

meggyőzze az álláspont igazságáról. Ami a második megállapítást illeti, egy nem könnyen hihető álláspont esetében még mindig jobb esélyünk a másik meggyőzésére igazolással, mint anélkül. Az efféle ellenvetések nem érnek többet, mintha azt állítanánk, a szék nem ülőalkalmatosság, mert egyes székekre nem ülünk le, másokra pedig felállunk.

A második ellenvetés azon alapul, hogy az igazolás meggyőző szerepe független attól, hogy az igazolni kívánt állítás igaz-e vagy hamis. Az igazolás ily módon nemcsak az igaz hitek terjedését eredményezheti, hanem a hamis hitek terjedését is. Bár ez a megállapítás is igaz, mégsem veszélyezteti a fenti magyarázatot, mégpedig két okból. Először is, ha pontosan ugyanolyan könnyű lenne komoly meggyőzőési potenciállal rendelkező igazolást találni az igaz és a hamis állítások esetében, akkor az igazolás nem lenne az igazság jele. Egész igazolási gyakorlatunk azon alapul, hogy amit igazolunk, jobb eséllyel igaz, mint hamis. Ezért az igazolás inkább segíti az igazság terjedését, mint a hamisságét. A második, hogy az ellenvetés szem elől téveszti, hogy most a tudás értékére keresünk magyarázatot, s ezért előfeltételezzük, hogy igaz kijelentésről van szó. Így ez az ellenvetés ugyanolyan módon irreleváns, mintha arra adott magyarázatunkat, hogy miért kényelmesebb fotelben olvasni, mint széken, valaki azon az alapon vitatná, hogy széken ülve viszont jobban lehet enni. (Ugyanilyen okból nem fenyegetik a magyarázatot a Gettier-esetek sem: a Gettier-áldozat nem rendelkezik tudással.)

Harmadszor azt lehetne kifogásolni, hogy az itt képviselt felfogás alapján az igazolás nem értékesebb az ügyes propagandánál.¹⁰ Ha az igazolás extraértéke a pusztán igaz hithez képest abban áll, hogy segíti az igazság társadalmi terjedését, akkor az ügyes propaganda pontosan ugyanolyan alkalmas erre a célra. A propagandát gyakran a megtévesztéssel és a manipulációval társítjuk, de most hagyjuk ezt figyelmen kívül, és tekintsük egyszerűen nem-rationális meggyőzésnek, amely valami olyasmire apellál, ami független a kérdéses kijelentés igazságától, jelesül a közönség értékeire, identitásaira vagy érzelmeire. Mármost a valótlan-ságokat is tartalmazó hazug propaganda, még ha valamilyen igazság elterjesztésének céljából alkalmazzák is, nyilván az igazság mellett bizonyos hamisságok elterjedéséhez is hozzájárul, és ezáltal kevésbé értékes az igazolásnál. Ez azonban nem veszi el az iménti ellenvetés élet, mivel ha valaki az iménti értelemben fejt ki propagandát, akkor nem kell, hogy bármilyen valótlan-ságot állítson. Az igazolás, hangzik tehát a finomított ellenvetés, semmivel sem értékesebb a nem-hazug propagandánál.

Csábító lenne azt válaszolni, hogy az igazolás, szemben a nem-hazug propagandával, az igazság jele, de a jelen kontextusban ez a belátás haszontalan, mivel bennünket most a tudás értéke foglalkoztat, és előfeltételezzük, hogy a kérdéses hit igaz. Meg lehetne próbálni arra hivatkozni, ami az első ellenvetésre adott

¹⁰ Erre az ellenvetésre az egyik bíráló hívta fel a figyelmem.

válaszban futólag szóba került, jelesül, hogy az igazolás – szemben a nem-hazug propagandával – rendelkezik azzal az episztemikus értékkel, hogy elősegíti a megértést, mivel feltárja, hogy a kérdéses igazság hogyan illeszkedik az igazságok rendszerébe. Azzal azonban, hogy az igazolásnak van egy kívánatos tulajdonsága, amellyel a nem-hazug propaganda nem rendelkezik, nem válaszolható meg az az ellenvetés, hogy az igazolás ama tulajdonságával, amelynek révén a tudás extraértékét magyarázni kívánjuk, a nem-hazug propaganda is rendelkezik. Olyan lenne ez, mintha a hús különleges tápértékét fehérjetartalmával magyaráznánk, majd arra az ellenvetésre, hogy a szójának ugyanolyan magas a fehérjetartalma, azt válaszolnánk, hogy a hús finomabb.

Az ellenvetéssel az a baj, hogy a nem-hazug propaganda valójában kevésbé alkalmas az igaz hitek társadalmi elterjesztésére. Csak olyan esetben lehet ugyanis eredményes, amikor a címzettnek vannak olyan értékei, érzelmei vagy identitásai, amelyeket a meggyőzés érdekében ki lehet használni. De a címzettnek nem minden igazság kapcsán vannak kihasználható jellegzetességei. Miféle propagandisztikus eszközzel lehet meggyőzni valakit arról, hogy valós számból több van, mint természetes számból? Hogyan használhatnánk fel ennek érdekében liberális vagy konzervatív elkötelezettségét, istenhitét vagy ateizmusát? Ráadásul vannak nemszeretem igazságok is, amelyek elfogadását értékeink, érzelmeink és identitásaink éppenséggel megnehezítik. Arról, hogy a barátom szexuális zaklatást követett el, aligha lehet propagandisztikus eszközökkel meggyőzni. Arról, akit szívből utálok, könnyen elhiszek bármi rosszat, de a barátom esetében bizonyítékokat fogok követelni, és azokat a legrigorózusabban ellenőrzöm. Arról van szó, hogy az igazolás univerzalisztikus, mindenki számára rendelkezik meggyőző erővel. (A barátom vétkessége mellett szóló bizonyítékok erejét még akkor is érzékelem, ha esetleg nem tudom elhinni, hogy csakugyan azt tette.) A propaganda ezzel szemben mindig a címzett partikuláris vonásaira támaszkodik, és csak akkor járhat sikerrel, ha annak vannak a meggyőzés érdekében kihasználható partikuláris vonásai.¹¹

Van azonban egy negyedik ellenvetés is, mely egy a 2. szakaszban tett megállapítással kapcsolatos. Annak feszegetése során, hogy a tudás értékének problémája miért olyan nyilvánvaló a megbízhatóság-elmélet kapcsán, és nem az az internalista igazoláselméletek esetében, megállapítottam, hogy a racionális igazolásban, szemben a megbízhatóság-elmélet szerinti „csirkeszexelő típusú” igazolással, még akkor is hajlamosak vagyunk értéket látni, ha az igazolt állítás hamisnak bizonyul. Mármost a dialektikus felfogás szerinti igazolás éppúgy racionális igazolás, mint az internalista felfogás szerinti. A tudás értékének iménti

¹¹ Ennek alapján érthető, hogy a propagandának miért a politika a jellegzetes terepe, és hogy miért olyan sok a hazug politikai propaganda. Politikai ügyekben szinte mindenkinek vannak kihasználható jellegzetességei. Azoknál pedig, akik számára az elterjesztendő nézet éppenséggel nehezen elfogadható, a hazugság az, ami működhethet.

magyarázata nyilvánvalóan nem ad magyarázatot arra, miért találjuk a racionálisan igazolt ám hamis hiteket értékesebbnek a racionális igazolással nem rendelkező hamis hiteknél. Valóban nem. Ugyanakkor ez nem perdöntő érv. Arról van szó, hogy az igazolásnak az igazság jelzésétől független extraértéke két kontextusban is magyarázatra szorul: ha igaz hitekről van szó, melyeknél redundáns az igazság jelzése – ez a tudás értékének problémája –, és amikor az igazolás ténylegesen nem jelzi az igazságot, mert a hit hamis. Természetesen elegánsabb lenne az igazolás extraértékét mindkét kontextusban ugyanazon a módon magyarázni, de ha egy magyarázat csak az egyik kontextusban alkalmazható, az nem jelenti azt, hogy hibás.

Úgy gondolom azonban, a dialektikus felfogás keretében erre a másik kérdésre is magyarázatot lehet adni, s e magyarázat szorosan összefügg azzal, ami szememben a dialektikus felfogás legfőbb motivációját jelenti: azzal a gondolattal, hogy a kritikus vitában való siker hiteink igazságának leginkább megfogható, jóllehet fallibilis jele. Ezért van az, hogy ha biztosra akarunk menni, tisztelni kell elképzeléseinket másokon – ezért vitatjuk meg írásainkat a tanszéki szemináriumon, ezért küldjük el kollégáinknak, mielőbb benyújtánánk őket egy folyóirathoz. Ezt, hogy az egyéni gondolkodás inkább hajlamosít a tévedésre, mint a közös gondolkodás, a kísérleti pszichológiai irodalom is megerősíti. Az általános kép az, hogy hiteink jórészt tudattalan kognitív mechanizmusokból származnak, és ha egyszer elhittünk valamit, nem szoktuk mérlegelni a bizonyítékokat; ha pedig mérlegeljük, akkor kizárólag a hiteink mellett szóló érveket keressük (konfirmációs elfogultság). Objektíven mérlegelni jobbra csak akkor szoktunk, ha tudjuk, hogy álláspontunkat olyan közönség előtt kell megvédenünk, amely ugyanolyan kompetens, mint mi magunk, s amelynek álláspontját nem ismerjük (Lerner–Tetlock 2003). Sőt, van olyan álláspont is, amely szerint a tudatos okoskodásnak, azaz az indokok számbavételének, éppen az a funkciója, hogy érveket hozzon létre mások meggyőzésére, azaz az olyan racionális gondolkodás, amely például az ebben a folyóiratban megjelenő cikkek mögött áll, alapvetően társas készség (Mercier–Sperber 2011, Sperber–Mercier 2015).

Mármint ha meggyőződéseink episztemikus értékét megnöveli, ha átesnek a nyilvános vita tűzkeresztségén, akkor egy racionális igazolással rendelkező, ám hamisnak bizonyuló hit egy fokkal értékesebb egy igazolással nem rendelkező hamis hitnél, mivel legalább az első nyitó lépést meg lehet tenni a kritikus vitában. Olyan versenyzőhöz hasonlít, aki kiesett a selejtezőkön: bár gyengén szerepelt, legalább a nevezési feltételeknek megfelelt. Nem állítom, hogy ez jobb magyarázat annál, mint amelyet a második szakasz végén kínáltam, ti. hogy a racionálisan igazolt hamis hitek értékelése hibás beidegződés eredménye, de ez is egy lehetőség.

Ebben a cikkben az analitikus ismeretelméletben kisebbségben lévő felfogás, a dialektikus felfogás rehabilitálása mellett érveltem, azon az alapon, hogy – szemben az uralkodó felfogással – képes magyarázatot adni a tudás értéké-

nek problémájára. Érvelésem emlékeztet Leite-ére (2004) és Lammerantáéra (2011). Az előbbi szerint csak az igazolás tevékenységként való felfogása alapján tudjuk tisztázni, hogy mit jelent, hogy egy hit igazoláson alapul, az utóbbi szerint csak ezen az alapon érthetjük meg, hogy miért járhat a véleménykülönbség szkeptikus következményekkel.

IRODALOM

- Alston, William H. 1985. Concepts of Epistemic Justification. *The Monist*. 68/2. 57–89. DOI: 10.5840/monist198568116.
- Audi, Robert 2011. *Epistemology. A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*. 3. kiadás. New York – London, Routledge.
- Austin, John Langshaw. 1946/1979. Other Minds. In *Philosophical Papers*. 3. kiadás. Oxford, Clarendon. 76–116.
- Bonjour, Laurence 1985. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- Brandom, Robert 1994. *Making It Explicit: Reasoning, Representing, and Discursive Commitment*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- Conce, Earl – Feldman, Richard 2001/2008. Internalism Defended. In Earl Conce – Richard Feldman *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford, Clarendon. 53–82.
- Conce, Earl – Feldman, Richard 2008. Evidence. In Quentin Smith (szerk.) *Epistemology: New Essays*. Oxford, Oxford University Press. 83–104.
- Craig, Edward 1991. *Knowledge and the State of Nature: An Essay in Conceptual Synthesis*. Oxford, Clarendon Press.
- Dretske, Fred I. 1971. Epistemic Operators. *The Journal of Philosophy*. 67/24. 1007–1023.
- Forrai Gábor 2014. *Kortárs nézetek a tudásról*. Budapest, L'Harmattan. DOI: 10.2307/2024710
- Gettier, Edmund 1963/1995. Igazolt igaz hit-e a tudás? Ford. Forrai Gábor. *Magyar Filozófiai Szemle*. 39/1-2. 231–233. Újranyomva: In Forrai Gábor (szerk.) *Mikor igazolt egy hit? Ismeretelméleti szövegyűjtemény*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium. 31–33.
- Goldman, Alvin I. 1979/2002. Mikor igazolt egy hit? Ford. Farkas Katalin. In Forrai Gábor (szerk.) *Mikor igazolt egy hit? Ismeretelméleti szövegyűjtemény*. Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium. 93–111.
- Greco, John 2003. Knowledge as Credit for True Belief. In Linda Zagzebski – Michael DePaul (szerk.) *Intellectual Virtue. Perspectives from Ethics and Epistemology*. Oxford, Clarendon. 111–134.
- Hakli, Raul 2011. On Dialectical Justification of Group Beliefs. In Hans Bernhard Schmid – Daniel Sirtes – Marcel Weber (szerk.) *Collective Epistemology*. Frankfurt a. M., Ontos Verlag. 119–153.
- Jones, Ward E. 1997. Why Do We Value Knowledge? *American Philosophical Quarterly*. 34/4. 423–439.
- Kvanvig, Jonathan L. 1998. Why Should Inquiring Minds Want to Know? „Meno” Problems and Epistemological Axiology. *The Monist*. 81/3. 426–451. DOI: 10.5840/monist199881318
- Lammenranta, Markus 2008. The Pyrrhonian Problematic. In John Greco (szerk.) *The Oxford Handbook of Skepticism*. Oxford, Oxford University Press. 9–33.
- Lammenranta, Markus 2011. Disagreement, Skepticism, and the Dialectical Conception of Justification. *International Journal for the Study of Skepticism*. 1/1. 3–17. DOI: 10.1163/221057011x554124

- Leite, Adam 2004. On Justifying and Being Justified. *Philosophical Issues*. 14. 219–253. DOI: 10.1111/j.1533-6077.2004.00029.x
- Leite, Adam 2005. A Localist Solution to the Regress of Justification. *Australasian Journal of Philosophy*, 83/3. 395–421. DOI: 10.1080/00048400500191974
- Lemos, Noah 2007. *An Introduction to the Theory of Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Lerner, Jennifer S. – Tetlock, Philip E. 2003. Bridging Individual, Interpersonal, and Institutional Approaches to Judgment and Decision Making: The Impact of Accountability on Cognitive Bias. In Sarah L. Schneider – James Shanteau (szerk.) *Emerging Perspectives on Judgment and Decision Research*. Cambridge, Cambridge University Press. 431–457.
- Mercier, Hugo – Sperber, Dan 2011. Why Do Humans Reason? Arguments for an Argumentative Theory. *Behavioral and Brain Sciences*. 34/2. 57–74. 10.1017/s0140525x10000968
- Riggs, Wayne D. 2002. Reliability and the Value of Knowledge. *Philosophy and Phenomenological Research*. 64/1. 79–96. DOI: 10.1111/j.1933-1592.2002.tb00143.x
- Sellars, Wilfrid 1956/1997. *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge, Harvard University Press.
- Sosa, Ernest 2007. *A Virtue Epistemology: Apt Belief and Reflective Knowledge*. Oxford, Oxford University Press.
- Sperber, Dan – Mercier, Hugo 2015. A következtetés mint társas készség. *Magyar Tudomány*. 176/2. 219–234.
- Toulmin, Stephen E. 2003. *The Uses of Argument*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Wieland, Jan Willem 2013. Is Justification Dialectical? *International Journal for the Study of Skepticism*. 3/3. 182–201.
- Williams, Michael 1996. *Unnatural Doubts: Epistemological Realism and the Basis of Scepticism*. Princeton, Princeton University Press.
- Williams, Michael 2004. In Sinnott-Armstrong, Walter (szerk.) *Pyrrhonian skepticism*. Oxford, Oxford University Press. 121–145.
- Wittgenstein, Ludwig 1969/1989. *A bizonyosságról*. Ford. Neumer Katalin. Budapest, Európa.
- Zagzebski, Linda 1996. *Virtues of the Mind: An Inquiry Into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Zagzebski, Linda 2003. The Search for the Source of Epistemic Good. *Metaphilosophy*. 34/1-2. 12–28. DOI: 10.1111/1467-9973.00257

Locus ab auctoritate est debilissimus

A címben foglalt mondás, miszerint a tekintélyre épülő érvelés a leggyengébb, a hírhedten tekintélyelvű középkorból való. Ez az előadás ennek a látszólagos ellentmondásnak a hátterét, illetve tanulságait igyekszik valamelyest felderíteni: ugyan mit is jelent, és mennyiben igaz az, hogy a középkor „tekintélyelvű” volt, és ehhez képest mennyivel kevésbé az a modern, vagy akár a jelen kor, ha egyáltalán? Szükségünk van-e még tekintélyekre tekintélyromboló korunkban, és ha igen, milyenekre, és hogyan találjuk meg őket?

De mindenekelőtt kezdjük a tekintélyelvű középkorral. Az, hogy a középkori társadalmak hierarchikus struktúrájának szinte minden aspektusa, a ruházattól, lakhelyektől, a kíséreten és hatalmi jelvényeken át az etikettig a feljebbvalók alárendeltjeikkel szembeni tekintélyének megszilárdítását célozta, az kétségtelen. De a jelen tárgyalásban, nem ez a fajta, mondjuk úgy, „politikai” vagy „társadalmi tekintély” a fő témánk, hanem inkább az intellektuális életben, de a praktikus gondolkodásban is fontos szerepet játszó „episztemikus tekintély”, amely nem a följebbvalók alárendeltjeik fölötti hatalmával kapcsolatos, hanem inkább az akár teoretikus, akár praktikus okoskodásainkban elfogadott vélemények és szerzőik megbízhatóságát illeti. De persze ezek között is volt bizonyos hierarchikus rend. Ha az egyik „legtiszteletesebb”, és mégis talán legeredetibb skolasztikust tekintjük, Aquinói Szent Tamást, nála a következő attitűddel találkozunk, amikor a teológiai argumentumok sajátosságaiával foglalkozik:

azt kell mondanunk, hogy ennek a doktrínának kiváltképp sajátja, hogy tekintély alapján érveljen, mivel ennek a doktrínának az alapelveit a kinyilatkoztatásból vesszük, és így szükségszerű, hogy higgyünk azok tekintélyének, akik a kinyilatkoztatást kapták. De ez nem kicsinyíti ennek a doktrínának az értékét, mivel jóllehet az emberi észen alapuló tekintélyérv a leggyengébb, az isteni kinyilatkoztatáson alapuló tekintélyérv a leghatékonyabb. (Aquinói Szent Tamás: ST I^a q. 1 a. 8 ad 2.)¹

¹ ST I^a q. 1 a. 8 ad 2: „Ad secundum dicendum quod argumentari ex auctoritate est maxime proprium huius doctrinae, eo quod principia huius doctrinae per revelationem habentur,

Persze ha a kinyilatkoztatás tekintélyének abszolút elsőbbsége van minden emberi tekintéllyel szemben, akkor a különböző humán tekintélyek között is van értelme különbséget tenni. Amint Tamás folytatja:

A szent doktrína az emberi észet is felhasználja, noha nem a hit bizonyítására, mert ez lerombolná a hit érdemét, hanem azon egyéb dolgok megvilágítására, amelyeket ez a doktrína tanít. Mivel ugyanis a kegyelem nem rombolja le a természetet, hanem tökéletesíti, szükségszerű, hogy az ész a hit szolgálatára álljon, ahogy az akarat természetes hajlama a szeretet szolgálatára áll. Ezért mondja az Apostol is (2Kor 10,5): „foglyul ejtünk minden gondolatot a Krisztus iránti engedelmességre”.² És ezért van az, hogy a szent doktrína a filozófusok tekintélyét is felhasználja, már ahol a természetes ész használatával képesek voltak az igazság felismerésére. [...] De a szent doktrína az effajta tekintélyes véleményeket külsődleges, és valószínű argumentumokként kezeli. Ezzel szemben a kanonizált Szentírás tekintélyeit saját, és szükségszerű érveiként használja. Az egyház egyéb tanítóinak tekintélyes véleményeit pedig sajátjaiként, de mint pusztán valószínűket alkalmazza az érveléseiben. Mert hitünk az apostolok és a próféták számára tett, a kanonizált könyvekben leírt kinyilatkoztatásokon alapul, nem pedig az egyéb tanítóknak tett kinyilatkoztatásokon, ha egyáltalán voltak ilyenek. Ezért mondja Ágoston a Jeromosnak írt levelében: „ezt a tiszteletet kizárólag a Szentírás kanonikusnak nevezett könyvei számára tartom fent, és szilárdan hiszem, hogy szerzőik egyike sem tévedett semmiben, mikor ezeket megírta. A többit viszont úgy olvasom, bármekkora életszentséggel vagy tanultsággal rendelkezzenek is, hogy amit írtak nem fogom igaznak venni pusztán azért, mert ők így vélték és írták.” (Uo.)³

et sic oportet quod credatur auctoritati eorum quibus revelatio facta est. Nec hoc derogat dignitati huius doctrinae, nam licet locus ab auctoritate quae fundatur super ratione humana, sit infirmissimus; locus tamen ab auctoritate quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus.”

² „Ezekkel rombolunk le minden okoskodást és minden magaslatot, amelyet az Isten ismeretével szemben emeltek, és foglyul ejtünk minden gondolatot a Krisztus iránti engedelmességre, és készek vagyunk megbüntetni minden engedetlenséget, amikor teljességre jut a ti engedelmességetek.” <https://szentiras.hu/UF/2Kor10>, *Magyar Bibliatársulat újfordítású Bibliája* (1990).

³ ST I^a q. 1 a. 8 ad 2: „Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia quae traduntur in hac doctrina. Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et apostolus dicit, II ad Cor. X, in captivitate redigentes omnem intellectum in obsequium Christi. Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus, actuum XVII, inducit verbum Arati, dicens, sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt, genus Dei sumus. Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis, et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie, ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae, quasi arguendo ex propriis, sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi apostolis et prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si qua fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus, in epistola ad Hieronymum, solis eis Scripturarum libris qui

Az episztemikus tekintélyek tehát különböző súllyal estek latba, mind a tárgy természetétől, mind a tekintély megbízhatóságától függően, még a tekintély-tisztelő középkorban is. Ez olyannyira igaz, hogy szerzőinknél gyakran találkozunk, ha úgy tetszik, „tekintély-tiszteletlen” megjegyzésekkel is.

Így például az autoritásait higgadtan mérlegelő Tamásnál sokkal „forrófejűbb” filozófus magiszter, az Averroista brabanti Siger, minden további nélkül elutasítja Avicenna autoritását, azzal, hogy Avicenna tévedett. Amint írja: „Avicenna autoritását illetően azt kell mondanunk, hogy nem kell hinnünk neki, mivel tévedett” (Siger de Brabant: QM, *Introductio*, q. 7, p. 35).⁴ De különösen a későbbiekben, ez a tendencia egyre erősebben jelentkezik. Ockham gyakran csak úgy intézi el a (korában) modern szerzőket (itt gondolhatunk többek között Scotusra, illetve Walter Burleyre), hogy pusztán a logika nem-tudása miatt (*propter ignorantiam logicae*) keverednek mindenféle ontológiai bonyodalomba. De Ockham logikájának nagy párizsi követője és rendszerezője, Buridán még tovább megy. Amikor saját nagy logikai traktátusát, a *Summulae de Dialecticát*, Petrus Hispanus *Dialecticájának* kommentárjaként prezentálja, a mű bevezetőjében ezt írja: „úgy döntöttem, hogy különösen a tiszteletreméltó tanító, Petrus Hispanus hajdan írott rövid logikai traktátusával fogok foglalkozni, kommentálván és kiegészítvén, sőt, időnként másként mondván és írván, mint ahogy ő mondta és írta, amint azt megfelelőnek találok” (Johannes Buridanus: SD, p. 8).⁵

Buridán tehát a tiszteletreméltónak kikiáltott Petrus Hispanus autoritását szabadon felülírja, ezzel a saját szövegének kölcsönözve a korábbi szerző tekintélyét! És persze teszi ezt úgy, hogy a nominalista szempontból különösen kritikus, a realista szerző jelentés és referencia elméletét tartalmazó negyedik traktátus teljes szövegét kicseréli a saját nominalista doktrínájának szövegével, és azt kommentálja, mint a doktrína autoritatív forrását!

De Buridán itt sem áll meg. Mint a diákjai körében igazán népszerű professzor, előadásai során megenged magának „borsosabb” kifejezéseket is a realisták rovására, mint például azt, hogy Arisztotelész utolsó hat kategóriájának a *Liber Sex Principiorum* realista szerzője által adott interpretációja elég erős ahhoz, hogy még a kutyák is felforduljanak tőle. Magyarán, kerüljétek ezt a könyvet, mert nem jobb, mint a kutyaméreg!⁶

canonici appellatur, didici hunc honorem deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut, quantalibet sanctitate doctrinaeque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi ita senserunt vel scripserunt.”

⁴ Siger de Brabant: QM, *Introductio*, q. 7, p. 35: „Ad auctoritatem Avicennae dicitur quod non est ei credendum quoniam erravit.”

⁵ SD, p. 8: „elegi specialiter descendere ad illum logicae tractatum brevem quem venerandus doctor magister Petrus Hispanus dudum composuit exponendum et supplendum, immo etiam et aliter aliquando quam ipse dixerit et scripserit dicendum et scribendum, prout mihi videbitur oportunum.”

⁶ „Talia enim mihi apparent satis fortia ad interficiendum canes, et capti in eis non plus possunt evadere quam ex reti pisces.” QQ. In Praed. q. 18, p. 145. Cf. QQ. In Praed.

Persze, azt kell mondanunk, hogy mindez a „tekintélytiszteletlenség” a közép-korban még mindig meglehetősen moderált, válogatott és kiegyensúlyozott volt, egy a közösen elfogadott tekintélyekre vonatkozó hatalmas, általános konszenzus háttéré előtt. De ha ez sokáig így is volt az egyetemeken, közben sok minden történt az egyetemek falain kívül, amik nemcsak ennek vagy annak a szerzőnek, hanem előbb-utóbb az autoritások egész rendszerének a tekintélyét ingatták meg.

Először talán a humanisták kezdtek igazán „sportot űzni” a skolasztikus tekintélyek, különösen a skolasztikus logikusok tekintélyének aláásásából. De szorosan jöttek a nyomukban egyrészt a reformátorok, másrészt az új tudományosság képviselői, akik sorban „lőtték le”, ha szabad így fogalmaznom, mind a skolasztikus teológia, mind a skolasztikus tudományosság képviselőinek episztemikus tekintélyét, egészen addig, amíg Descartes egyenesen „programot” csinált, ha nem is feltétlen a helyenként ténylegesen szemtelen „tekintélytiszteletlenségből”, de mindenesetre minden korábban elfogadott tanítás érvényességének a megkérdőjelezéséből.

Mindez persze köztudott, és ezért nem is akarom a történetet ugyancsak közismert kis idézetekkel tarkítani Rabelais-tól, Erasmustól és Vives-től, Lutheren és Kálvinnon, valamint Kopernikuson és Galilein át Descartes-ig.⁷

Mindenesetre, úgy gondolom, hogy ami Descartes-ot igazán kitünteti a történetben, az az, hogy a tekintélyek megbízhatóságában való kételkedést ő már az univerzális metodológia rangjára emelte. És ez a kételkedés már nemcsak a propozicionális, azaz kijelentés-jellegű autoritatív véleményekre vonatkozik, azaz nemcsak bizonyos kijelentések úgynevezett formális igazságát illeti, hanem a kijelentések alkotóelemeinek, az egyszerű fogalmaknak avagy ideáknak a valóságtartalmára is vonatkozik, azaz ideáink úgynevezett materiális igazságát, vagy újabb keletű szóval veridikalitását is illeti. Mi van, ha elődeink nemcsak véleményeik megalkotásában, hanem egyszerű ideáik megformálásában is tévedtek? Mi van, ha az „elménken kívüli” valóság, ha egyáltalán van ilyen, egészen más, mint amilyenek akár egyszerű kognitív aktusainkban mutatkozik?

Itt persze különbséget kell tennünk a szociális környezetben szerzett, azaz tanult, és a személyes tapasztalatunkban nyert, valamint a velünk született ideák között, ha vannak ilyenek. Mivel a jelen tárgyalásban a szociális episztemikus

„auctor Sex principiorum et omnes eius sequaces deturpaverunt philosophiam Aristotelis et veram scientiam auctorizantes, quod nulla nomina abstracta diversorum praedicamentorum supponunt pro eisdem rebus” p. 129; „horum ignorantia duxit multos in maximos errores, sicut apparet per librum Sex principiorum”, p. 149. Cf. In Phys. 3 q. 13 f.55vb: „Ad auctoritatem auctoris Sex principiorum dico quod, ut mihi videtur, melius fuisset quod numquam illum librum fecisset”.

⁷ Egy csokorra való például itt található: http://mmi.elte.hu/szabadbolcseszet/mmi.elte.hu/szabadbolcseszet/indexd089.html?option=com_tanelem&id_tanelem=985&trip=0

tekintéllyel foglalkozunk, átmenetileg eltekinthetünk az ideák utóbbi két fajtájától.⁸

Amikor Descartes „Démon-szkepticizmusát” tanítom, meg szoktam kérni a hallgatóimat, hogy gondolatban távolítsanak el mindent a környezetükből, ami történelmi produktum. Így először is eltűnnek a mobil telefonok (Óh, horror, ez már nagyon rosszul kezdődik!), aztán a ruhák, padok, épületek, sőt még a kertészek által plántált kerti növények is. Ezek után a tavaszi vagy őszi hidegben képzeletükben a puszta földön meztelenül didergő ifjakat megkérem, hogy távolítsák el az elméjükből is mindazt, ami társadalmi, történelmi produktum. Így elveszítik a nyelvet, amelyen bármit tanultak, és mindazt a fogalmat vagy ideát is, amit a nyelven keresztül tanultak. Ezáltal képzeletükben a didergő, makogó humanoid csapat rövid úton olyan pusztán potenciálisan emberi lényekre redukálódik, akiknek valószínűleg nem az lesz az első gondolatuk, hogy vajon egy effektus oka ténylegesen legalább annyi formális realitással kell hogy rendelkezék, mint amennyi formális vagy objektív realitása az effektusnak van, jóllehet ez az a gondolat, amely Descartes-ot végül kisegíteni látszott abból a szolipszista szituációból, amelybe metodológiai szkepticizmusa juttatta.

De persze itt nem Descartes meditációit akarom taglalni, hanem metodológiájának azt az általában kevésbé elemzett következményét, hogy amennyiben tényleg *minden* társadalmi tekintélyben kételkedünk, akkor sose jutunk semmire. Valamiféle minimális társadalmi tekintélyt tehát el kell fogadnunk, ha nem izolált, pusztán biológiai lényekként próbálunk egy igazi értelemben vett emberi életet élni. Az elménket kitöltő mentális tartalmak túlnyomó része ugyanis nem pusztán a miénk, hanem mindaz a generációk során felhalmozódott, nyelveinkben kódolt és azáltal ránk hagyományozott emberi tapasztalat, amelyet nevelkedésünk, szocializációnk során elsajátítunk, és amelyet magunk is tovább alakítunk és hagyományozunk a következő generációkra. Mert minden ideánk generációk fogalmainak palimpseszt-je, amelynek rétegeit több-kevesebb hűséggel jegyzik fel szavaink etimológiái.

Descartes metodológiája azonban, a többi modern tekintélyromboló mozgalommal egyetemben, ezt a megfontolást teljesen figyelmen kívül hagyva, olyan lavinát indított el, amelyből igazából még most sem látszunk ki. Hiszen ha minden vagy akár csak majdnem minden társadalmi örökség legalábbis kétes értékű, ha nem egyenesen csak valamilyen megcsontosodott, már hasznavehetetlen, vagy akár direkt káros hagyomány, akkor inkább kidobandó, és helyette valami jobbat, újabbat kell találnunk. Így fordul át Európa múltba tekintő és a múlt bölcsességeit megőrző és konzervatíván gyarapító kultúrája a modern kor jövő-

⁸ Ugyan talán nem árt megjegyeznünk, hogy az utóbbiakkal kapcsolatos kétely, amely az úgynevezett „Démon-szkepticizmus” következménye, már a nominalista teológiában megjelent, előtte viszont nem. Hogy ennek mi a jelentősége, ahhoz lásd Klima – Hall 2011; valamint Klima 2017.

be tekintő, mindig valami forradalmian újat kereső kultúrájába, ami persze mára már „megfertőzte” az egész planétát. Most is élénken emlékszem arra a megdöbbenésre, amit 91-ben Amerikába érkezvén egy akkori TV-hirdetés váltott ki bennem, ami nem mást reklámozott, mint egy *forradalmi vízi kefé*t (*a revolutionary water brush*)! Mi az ördögöt csinálhat ez, kérdeztem magamban, Molotov koktélok dobál a barikádokról?

Persze, ez csak egy vicc. De az már nem vicc, amikor ugyanettől a forradalmi láztól hajtva már a matematika-tanítás alapjai sincsenek biztonságban.⁹ Másrészt az sem igaz, hogy korunkban nincsenek episztemikus tekintélyek. Hiszen ott vannak a tudósok, orvosok, jogászok vagy általában a különböző (financiális, gazdasági, politikai stb.) „szakértők”, akikre időnként majdnem olyan tisztelettel kell hallgatnunk, mint ahogy Tamás hallgatott a prófétákra és az evangélistákra. Lásd a mindenféle „tagadók” (*climate, mask, vaccine, whatever deniers*) ellen meghirdetett „eretnek-üldözéseket”. Persze, azon túl, hogy az illető kétkedők nem máglyán végzik (ugyan megfelelő pozícióban esetleg az állásukkal játszanak), a legfőbb különbség talán az, hogy a mai helyzetben nem egyetlen monolitikus tekintély-rendszerrel szembesülnek, hanem egy alapvetően fragmentált kultúra még frakcióiban is frakcióira eső kérészéletű minicézárjaival, akik azonban időnként a politikai hatalom, illetve a mindenütt jelenvaló média (főként TV és internet) támogatását is élvezik (akár joggal, akár anélkül).

Nos, akkor itt ismerje ki magát az ember!

Ha mindezt fontolóra vesszük, akkor talán a következő konklúziókkal állhatunk elő.

1. Ami az episztemikus tekintélyt illeti, a középkor nem volt semmivel szolgálható módon tekintélytiszteletű, mint jelenkorunk, viszont a higgadtabb nagyskolasztiákban nem adtak föl szíre-szóra akármilyen, a korabeli kultúra egészébe koherensen beleillő és annak mentalitását átható autoritást.
2. A modern kor főszereplői ezzel az attitűddel szálltak szembe, gyakran teljesen jogosan, máskor kilöttyintve a gyereket a fürdővízzel, ami aztán mind a modernitás, mind a jelenkor időnként egészen bizzar „tekintélytiszteltlenségeit” eredményezte, kivált az akármilyen „forradalmi eszmék” új keletű büvöletében.
3. Ámde *minden* tiszteltreméltó tradíciót nem lehet kidobni, hiszen azzal az elsősorban nyelvünkben, de egyéb tárgyi kultúránkban is megvalósult történelmi emberi lényegünket is kidobnánk: a ζῶρον πολιτικόν nélkül a ζῶρον λογικόν egy pusztán potenciálisan emberi lény.
4. Mindebből viszont az következik, hogy a jelenben, amikor már nem áll rendelkezésünkre az autoritásoknak az a kvázi-monolitikus rendszere, ami a középkorban a nagyskolasztiá idejére kialakult, autoritásainkat gondosan meg kell válogatnunk,

⁹ A „woke mathematics” Google-keresés még most is több mint négymillió találatot eredményez.

és nemcsak abból a szempontból, hogy melyik területen kik a legelismerettebb és leginkább támogatott szakértők, hanem abból a szempontból is, hogy véleményeik hogyan illeszkednek bele legjobb tudásunk teljes rendszerébe.

5. Végül is tehát valami hasonlót kell csinálnunk, mint a nagyskolasztika gondolkodóinak, akik a főként a 12. század folyamán beáramló új arisztotelészi, arab és zsidó filozófiai, matematikai és tudományos irodalmat abba a többé-kevésbé egységes rendszerbe kovácsolták, amelyet a modernek olyan buzgalommal bontottak le, hogy néha már azt sem tudjuk, milyen is volt az igazán.
6. Ez persze nem azt jelenti, hogy azt a talán sosem volt monolitikus egységet kellenne majmolnunk minden részletében. De azt igen, hogy kimondottan a legáltalánosabb, metafizikai, filozófiai perspektívából próbáljuk meg reintegrálni legalapvetőbb fogalmaink számunkra elérhető történelmi fejlődését a jelenkor fragmentált foglomrendszerével, ezzel biztosítva a rendszer mind diakronikus, mind szinkronikus egységét, és azt, hogy a rendszeren belül minden autoritás megtalálja az őt megillető helyét. Kiváltképp filozófusokként, a költő szavaival szólva, „ez a mi munkánk, és nem is kevés”.

IRODALOM

Klasszikus irodalom és rövidítései

- Aquinói, Tamás 1888. (ST) Sancti Thomae de Aquino *Summa Theologiae* extum Leoninum Romae 1888 editum et automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. (<https://www.corpusthomisticum.org/sth0000.html>)
- Buridanus, Johannes 1509. (in Phys) *Subtilissimae Quaestiones super octo Physicorum libros Aristotelis*, Paris. Rpr. 1964, as *Kommentar zur Aristotelischen Physik*. Frankfurt a. M., Minerva.
- Buridanus, Johannes 1983. (QQ in Praed) *Quaestiones in Praedicamenta*. Ed. J. Schneider. München, Beck.
- Buridanus, Johannes 2005. (SD) *Summulae de Propositionibus*, (ed. Van der Lecq, Ria), Turnhout, Brepols.
- Siger de Brabant 1983. (QM) *Quaestiones in Metaphysicam*, (ed. A. Maurer), Louvain-la-Neuve, Éditions de l'Institute Supérieur de philosophie.

További irodalom

- Klima, Gyula – Hall, Alexander (szerk.) 2011. *The Demonic Temptations of Medieval Nominalism. Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics, Vol. 9*. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne.
- Klima, Gyula 2017. Thought-Transplants, Demons, and Modalities. In Jenny Pelletier – Magali Roques (szerk.) *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy*. Cham, Springer. 369–382.

Carnap fizikalista hit-elméletei

I. BEVEZETÉS

Széles körben elterjedt nézet, hogy Carnap, fizikalista fordulata után, tehát nagyjából 1930-tól, logikai behaviorista és mentális antirealista volt egész hátralévő pályája során. Ezt az elképzelést tulajdonítják Carnapnak a mentális állapotokkal kapcsolatban általában, tehát, mai terminológiában, a fenomenális és az intencionális állapotok vonatkozásában egyaránt. Ebben a cikkben Carnapnak az intencionális állapotokkal, és ezen belül is a hitekkel¹ kapcsolatos nézeteivel foglalkozom.²

Előljáróban: a bevett nézet véleményem szerint téves. Egyrészt, Carnap *nem* volt intencionális antirealista, továbbá a hiteket *mindig* személyek belső állapotának tekintette. A hitek mint tudatos állapotok intencionális tárgyra irányultságát Carnap elfogadta az *Aufbau*-ban, és nincs nyoma annak, hogy később feladta volna ezt a nézetét. Más kérdés, hogy Carnap későbbi explikációiban a hit tudományos fogalmáról nem játszott szerepet a hit-állapotok fenomenális szerkezetének az elemzése. Másrészt, Carnap soha nem volt logikai behaviorista a terminus ma bevett értelmében, amely szerint fogalmi kapcsolat van hitek és viselkedések között. Az, hogy egy másfajta, a logikai empirista hagyományban használt értelemben logikai behaviorista volt-e Carnap, vitatott kérdés; az én véleményem szerint egy rövid ideig igen. Azonban az 1930-as évek közepétől legkésőbb, de valószínűleg már 1933-tól, Carnap ebben az értelemben sem volt már logikai behaviorista.

A bevett nézet tévességét Carnap hit-elméleteinek elemzésével fogom igazolni, és ez a rekonstrukció, reményeim szerint, azt is megmutatja majd, hogy

¹ Egy terminológiai megjegyzés: A „hit” kifejezést az angol „belief” értelmében használok. A magyar szakirodalomban kezd elterjedni a „vélekedés” terminológia, illetve lehetne esetleg a régebbi „ítélet” kifejezést is alkalmazni (Urteil, judgement). Mindkettő jobb a „hit”-nél a tekintetben, hogy nincsenek vallási konnotációik. Ugyanakkor a „vélekedés” számomra az állapot tartalmának igazolás nélküli, „szubjektív” elfogadását konnotálja, az ítélet viszont egyrészt régies, másrészt pszichológiai és a logikai értelemben is használatos volt, ami értelemzavaró lehet.

² Carnap nézeteiről az érzetszerű, fenomenális állapotokkal kapcsolatban lásd pl. Ambrus 2022.

Carnap nézetei a hitről sokkal kifinomultabbak voltak, mint feltételezni szokás, továbbá hogy többféle szempontból is bizonyos későbbi metafizikai fizikalista elképzelések előfutárainak tekinthetők.

Az utóbbi állítás furcsának tűnhet. Úgy tűnik ugyanis, Carnap vizsgálatai a hitekkel kapcsolatban más témákra irányultak, mint a mai analitikus elmefilozófia kérdésfeltevései. A hitekkel kapcsolatos analitikus filozófiai viták, az 1960-as évektől kezdődően, elsősorban akörül forogtak, hogy léteznek-e hitek egyáltalán; ha igen, redukálhatók-e idegrendszeri vagy funkcionális állapot(típus)okra; hogy mi a hit mint mentális állapot típus metafizikai természete: mentális reprezentációs állapotok-e a hitek vagy sem; ha igen, akkor a mentális reprezentációkat a gondolatnyelv-elmélet keretében kell-e értelmezni, vagy másképp; okságilag hatékonyak-e a hitek, és ha igen, hogyan egyeztethető ez össze a metafizikai fizikalizmussal. Ezzel szemben Carnap vizsgálatai a hitekkel kapcsolatban elsősorban arra irányultak, hogy mi a hit-beszámolók tudományos, kognitív értelmes jelentése, illetve hogy mi a hit-mondatok logikai formája.³ Úgy is megfogalmazhatjuk általánosan, hogy Carnap célja a hit elemzésével az volt, általános metafizikai programjának megfelelően, hogy olyan „explicációt” adjon, ami a hétköznapi, imprecíz hit fogalmunkat pontosítja, a tudományos pszichológia számára használhatóbb fogalommal váltja le.

Ezzel a fókuszbeli különbséggel, valamint Carnap általános anti-metafizikus metafizikai nézeteivel összhangban, kézenfekvő úgy gondolni, hogy Carnap nem állított *semmit* a hitekkel kapcsolatos fenti metafizikai kérdésekről, sőt, tudományosan *értelmetlennek* tekintette ezeket a kérdésfelvetéseket. Ez azonban, véleményem szerint, elnagyolt és félrevezető kép. Egyrészt, igaz ugyan, hogy Carnap publikációiban explicite nemigen foglalkozott a mai analitikus elmefilozófiában tárgyalt fenti kérdésekkel, mindazonáltal bizonyos vonatkozó nézetei kikövetkeztethetők. Másrészt, noha Carnap mindvégig fenntartotta anti-metafizikus megközelítését, a fenti „metafizikai” kérdések egy részét, pályája végén legalábbis, „belső kérdésként”⁴ értelmes, *tudományos* kérdésnek tekintette.

Továbbá, Carnap egyes javaslatai a hit-beszámolók jelentéséről illetve a hit-mondatok elemzéséről előfutárai voltak, illetve egyes esetekben közvetlenül is hatottak bizonyos későbbi metafizikai nézetekre a hitek természetével kapcsolatban. Ilyen elképzelés például a hitek cselekvési diszpozíciókra támaszkodó beazonosítása; a hit fogalmának elméleti terminuskénti felfogása; vagy a

³ Azaz hogy a hit-tulajdonító mondatok logikai formája eltér-e, illetve miben tér el másféle tárgyterületekre vonatkozó mondatok logikai formájától, így pl. a fizikai ill. oksági mondatoktól (vagy éppen az erkölcsi mondatokétól vagy a modális mondatokétól), továbbá hogy a hit-mondatok extenzionális vagy intenzionális mondatok-e, vagy sem extenzionális sem intenzionális mondatok.

⁴ A nyelvi/fogalmi kerethez képest belső kérdés értelmében. Vö. Carnap 1950/1985. „Empirizmus, szemantika és ontológia”. A distinkció magyarázatához bővebben lásd a 33. lábjegyzetet.

hit-terminus jelentésének Ramsey-mondatos értelmezése. A hit-fogalom elméleti terminuskénti értelmezésének fő forrásaként Wilfrid Sellars vonatkozó elképzelését szokás tekinteni (Sellars 1956),⁵ Carnap azonban már az *On Belief Sentences, Reply to Church* (Carnap 1954)⁶ című írásában is azt javasolta, a hitet elméleti konstruktumnak kell tekinteni, a *Some Concept of Pragmatics* (1955b) című írásában pedig azt állította, hogy ő már a *Meaning and Necessity* (1947) megírása idején úgy gondolta, a hit elméleti terminus, aminek a jelentését nem lehet kizárólag ingerekre és viselkedésekre hivatkozó redukciós mondatokkal megadni. A *The Methodological Character of Theoretical Concepts*-ben, az elméleti terminus jelentéséről szóló első hosszabb írásában, újfent azt állította, hogy a hit elméleti terminus. Nem sokkal később, az elméleti terminusok jelentéséről Ramsey értelmezéséhez hasonló elképzelést dolgozott ki (*Observation Language and Theoretical Language*, 1958/1975) önállóan, anélkül, hogy támaszkodott volna Ramsey vonatkozó munkájára.⁷ Carnapnak erre az elképzelésére hivatkozik Lewis („How to Define Theoretical Terms”, 1970; és *Psychophysical and Theoretical Identifications* 1972), aki saját elméletét Carnap nézetének módosított változataként prezentálta.

Mindennek a fényében korrekcióra szorul az analitikus elmefilozófia bevett története is, miszerint a metafizikai fizikalizmus avagy materializmus, Smart, Armstrong és Lewis „központi idegrendszeri állapot elmélete” (valamint a Putnam és Fodor által hirdetett funkcionalizmus), a Ryle-i és wittgensteini logikai behaviorizmusra adott válaszként jelent meg az 1950-es években; először az érzetekre vonatkoztatva, majd az 1960-as években a hitekre és más propozicionális attitűdökre is kiterjesztve. A fentiek szerint ugyanis Carnap és más logikai empirista fizikalisták, így Feigl és Hempel, már az 1940-es évek közepétől azt a nézetet képviselték, hogy a hit-terminusok elméleti terminusok (vagy másképp: a hitek elméleti konstruktumuk), továbbá hogy a jövőbeli pszichológiai elméletek neurofiziológiai elméletek lesznek, ami egyfajta hit-agyállapot azonossági tézist is feltételez.⁸

⁵ Vö. pl. „Sellars központi gondolata az volt, hogy a pszichológiai fogalmak olyanok, mint a tudományos elméleti fogalmak”. DeVries 2021.

⁶ Carnap 1954 in Carnap 1956a. 230-31.

⁷ Legalábbis tudatosan. Lásd erről Carnap levelét Hempelnek (1958. február 12; Carnap Archive 102-13-63), amiben Carnap beszámol arról, hogy Hempel „The Theoretician’s Dilemma” (1958) című tanulmánya hívta fel a figyelmét Ramsey „Theories” (1930) című írására; majd utána nézett, és megtalálta saját, feltehetőleg még Prágában széljegyzetelt példányát Ramsey tanulmányából. Vö. Psillos bevezetőjével Carnap (1959/2000) írásához, különösképpen a 7. lábjegyzettel.

⁸ Vö. Carnap 1947/1956, section 13-15, és Fodor 1979/1981.

II. A BEVETT NÉZET

Annak az alátámasztásával kezdeném, hogy valóban ez a bevett nézet Carnap felfogásáról a mentális állapotokról, és ezen belül a hitekről és az intencionalitásról. Íme néhány jellemző leírás és idézet.

A. J. Ayer, amikor Carnapnak az elméről és a mentális állapotokról vallott nézeteit tárgyalja a *The Problem of Knowledge* (Ayer 1956. 211–214), a „Carnap’s Treatment of the Problem of Other Minds” (Ayer 1963),⁹ sőt a *The Central Questions of Philosophy* (Ayer 1973. 126) című műveiben, kizárólag Carnap korai, radikális fizikalista nézeteit említi, amelyeket 1932-es előadásaiban és cikkeiben fogalmazott meg. Putnam a „Brains and Behavior” című tanulmányában (Putnam 1963. 3) úgy rekonstruálja Carnap korai logikai pozitívista fizikalista nézetét, mint ami azt állítja, hogy „létezik egy következtetés a mentális-kijelentések és a viselkedés-kijelentések között; (...) amely (bizonyos értelemben) a mentális-szavak jelentéséből (...) következik”.

Jerry Fodor (1968. 51) szintén úgy jellemzi a korai logikai pozitívista nézetet, mint ami szerint szükségszerű igazság, hogy „minden egyes mentális predikátumhoz, amely pszichológiai magyarázatban felhasználható, léteznie kell legalább egy olyan viselkedésleírásnak, amellyel logikai kapcsolatban áll”. Továbbá a „Propositional Attitudes” (1979) című tanulmányában Carnap *Meaning and Necessity* (1947) című könyvében található elemzését a „hit” jelentéséről olyan nézetként értelmezi, amely a hitet egy személynek egy mondathoz való viszonyával *azonosítja*, ahol a viszony a személynek a mondat kimondására való hajlandósága.

Dermot Moran szerint „Rudolf Carnap javasolta a pszichológiai kifejezések eliminálását, vagy legalábbis az összes pszichológiai mondat fizikai mondatokra való redukálását, azt a tézist védve, hogy »a pszichológia minden mondata fizikai folyamatokról szól, nevezetesen az emberek és más állatok fizikai viselkedéséről«”. Haugeland „Intentionality All-Stars” (1990) című tanulmányában a korai logikai pozitívista fizikalistákat úgy jellemzi (a „paleo-behavioristákat”, ahogy ő nevezi őket), mint akik eliminativisták a mentális állapotokkal mint belső állapotokkal kapcsolatban. Searle hasonló nézetet fogalmazott meg, mely szerint a logikai empiristák azt vallották, hogy „Egy személy mentális állapotára vonatkozó kijelentés, például az a kijelentés, hogy egy személy azt hiszi, hogy esni fog, vagy hogy fájdalmat érez a könyökében, egyszerűen ugyanazt jelenti, és lefordítható az adott személy tényleges és lehetséges viselkedésére vonatkozó kijelentések összességére” (Searle 2004. 51). Továbbá „a logikai behavioristák azt állították, hogy a mentális állapotok semmi mások, mint viselkedések és viselkedési diszpozíciók” (Searle 2004. 53), és nem említt semmilyen más nézetet, amely a logikai empiristáknak tulajdonítható.

⁹ Carnap más elmékre vonatkozó nézeteiről lásd még Tuboly 2017, Ambrus 2017.

Amy Kind „The Mind-Body Problem in the 20th Century” (2019) című írásában a következőket írja: „A logikai behavioristák számára (...) a mentális szótárat nem szabad úgy értelmezni, mint ami belső mentális állapotokra utal. Az ilyen szavakat tartalmazó állítások jelentése inkább a viselkedésre vonatkozó tényekből áll” (Kind 2019. 54–55). Carnap későbbi „elméleti terminus” nézetéről nem esik szó; az egyetlen utalás Carnap „Psychology in Physical Language” (1932) című írására vonatkozik, illetve Hempel „The Logical Analysis of Psychology” (1935/1949) című művére.

Ami pedig az intencionalitást illeti: a mentális állapot beszámolóik jelentésének ilyenfajta behaviorista értelmezése, úgy tűnik, *eo ipso* antirealista vagy eliminativista az intencionalitással kapcsolatban, hiszen a hitet nem személyek valamilyen intencionális tárgyra irányuló olyan belső állapotaként értelmezi.

III. A RADIKÁLIS FIZIKALISTA KORSZAK: LOGIKAI BEHAVIORISTA VOLT-E CARNAP?

Saját nézetem kifejtéséhez először is tisztázásra szorul, pontosan mit is értünk, illetve mit értenek az értelmezők „logikai behaviorizmuson”.

A „*logikai behaviorizmus*” mai értelmezése. A fogalom mai, bevett értelmezése szerint a mentális állapotok és a viselkedések között *fogalmi kapcsolat* van: a mentális állapotok általános fogalma valamilyen viselkedés vagy viselkedési diszpozíció fogalma; ennek megfelelően például egy bizonyos hittel rendelkezni, *azt jelenti*: bizonyos helyzetekben bizonyos módon viselkedni vagy arra diszponálnak lenni. Ez az általános értelem, amely szerint például Ryle-t logikai behavioristaként értelmezik.

Ezzel az értelmezéssel összhangban a *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* az „analitikus behaviorizmust” (a logikai behaviorizmus szinonímáját) úgy definiálja, mint azt a nézetet, amely szerint „a viselkedés és a mentális állapotok között fogalmi kapcsolat van. A mentális állapotokról való beszéd egyszerűen a viselkedésről és a viselkedésre való diszpozíciókról való beszéd”.¹⁰ Nos, ez az általános meghatározás Carnap nézetére is érvényes lehetne, bizonyos megkövetésekkel arra vonatkozóan, hogy mit értünk „fogalmi kapcsolaton”. A Routledge-definíció így folytatódik: „Ez felfedezhető (ti. a fogalmi kapcsolatok, A. G.), állítják a nézet képviselői, az általunk használt mentális nyelv megfelelő fogalmi elemzésével. A nézet legerősebb változata szerint a mentális nyelv és a viselkedési nyelv között lehetséges fordítás”. Nos, Carnap 1932-ben valóban egyfajta „fordítási nézetet” képviselt.¹¹ De természetesen az, hogy ez a leírás illik-e Carnap felfogására, attól függ, mit értünk „a mentális nyelv megfelelő fogalmi

¹⁰ Braddon-Mitchell 1998.

¹¹ „Translational view” a szekunder irodalomban.

elemzésén”. Ha a jelentés verifikacionista elméletét ilyen megfelelő elemzésnek fogadjuk el, akkor a leírás Carnap megközelítését is lefedi. De én azt feltételezem, hogy a Routledge szócikkban szereplő kifejezés szándékolt jelentése más, tudniillik a hétköznapi nyelv-elemzés valamilyen változata, amelyet Ryle és Wittgenstein is gyakorolt, Carnap azonban nem.

A *Stanford Encyclopedia of Philosophy* szerint: „Az analitikus vagy logikai behaviorizmus a filozófiában a mentális kifejezések vagy fogalmak jelentéséről vagy szemantikájáról szóló elmélet. Azt állítja, hogy maga a mentális állapot fogalma egy viselkedési diszpozíció vagy viselkedési tendenciák egy csoportjának a fogalma, amely abban nyilvánul meg, hogy egy személy hogyan viselkedik egy bizonyos helyzetben, vagy egy másikban”.¹² Ez a jellemzés nyilvánvalóan nem illik Carnapra. Carnap korai ún. radikális fizikalista korszakában sem állította, hogy a mentális állapot általános *fogalma* egy viselkedés vagy viselkedési diszpozíció *fogalma* volna, és nem állította, hogy az egyes mentális fogalmak jelentése vagy intenziója valamilyen partikuláris viselkedés, vagy viselkedési hajlandóság; nem állította, hogy például az „izgatottnak lenni” *azt jelenti*: „bizonyos fajta mozdulatokat tenni, késztetést érezni a kiabálásra, elvörösödni, magas vérnyomással rendelkezni... stb.”. Carnap csak a pszichológiai állapotokra és a viselkedésekre vonatkozó bizonyos mondatok *extenzionális ekvivalenciáját* állította. Továbbá, a nem sokkal későbbi ún. „diszpozicionalista nézete” sem értelmezhető így, amint majd megmutatom. Carnap tehát egyértelműen *nem* volt logikai behaviorista a kifejezés mai bevett értelmében.

Carnap korai fizikalista nézeteit azonban a logikai empirista hagyományban is logikai behaviorizmusként címkézték (Hempel 1935 terminológiai javaslata nyomán). Mi tehát ez az értelem, amelyben Carnap 1930-as évek eleji nézetét Hempel és Feigl, vagy a fizikalizmus kritikusai, így Schlick és Juhos is logikai behavioristának tekintették, és amely értelemben egyes mai logikai empirizmus szakértők, mint például Uebel (2021) és Crawford (2021), tagadják, hogy Carnap logikai behaviorista lett volna?

A „*logikai behaviorizmus*” a *logikai pozitivisták szerint*. A korai, radikális fizikalista Carnap úgynevezett „fordítási nézete” szerint a pszichológiai állapot beszámolóik jelentése a következő:

Az, hogy „X személy izgatott”, azt jelenti: „Ha X-et most ilyen és ilyen fajta ingereknek tesszük ki, akkor X ilyen és ilyen módon reagál.

(Carnap 1932/1959. 186.)

¹² Graham 2023.

Illetve egy konkrét példával:

„A. úr most izgatott” ekvipolens azzal, hogy A. úr testi (és különösképpen az idegrendszeri) állapota magas pulzus és légzésszámmal jellemezhető, ami, bizonyos ingerek alkalmazásával még tovább fokozható, továbbá kérdésekre adott vehemens és tényszerűen nem kielégítő válaszokkal, és bizonyos ingerek alkalmazása esetén heves testmozgásokkal. (Carnap 1932/1959.)

A pszichológiai állapotokról¹³ beszámoló mondatok jelentésének általános meghatározása tehát:

M: M akkor és csak akkor (ha S akkor B)

(ahol M az X személy pszichológiai állapota, B X viselkedési vagy testi állapota, S az X-re ható stimulus).

Más szóval az „M” és a „Ha S akkor B” mondatok *extenzionálisan ekvivalensek*, azaz kölcsönösen lefordíthatók egymásra.¹⁴

Carnap korai fizikalista nézetének Feigl (1950, 1958/1967, 1960), Hempel (1935) és Juhos (1934, 1935, 1936) általi tárgyalása alapján úgy tűnik, a „logikai behaviorista” nézetet azt értik, hogy az „M” és a „Ha S akkor B” mondatok extenzionális ekvivalenciája *logikai ekvivalencián* alapul, azaz a mentális állapotokról beszámoló mondatok *analitikusan* fordíthatók inger-viselkedés kondicionális mondatokra (mindkét irányban). Az alternatív „empirikus behaviorista” nézet pedig az lenne, hogy az extenzionális ekvivalencia az „M” és a „Ha S akkor B” mondatok *empirikus ekvivalenciáján* alapul, azaz a mentális állapot beszámolóik lefordíthatósága inger-viselkedés kondicionálisokra valamilyen pszichofizikai *természettörvényen* alapulna.

¹³ Carnap a fizikalizmussal kapcsolatos 1932-ben megjelent tanulmányaiban kizárólag érzetállapotokat hoz példának a pszichológiai állapotokra. Ugyanakkor kézenfekvő, hogy ebben az időszakban a hitek vonatkozásában is hasonló volt a nézete, azzal a kiegészítéssel, hogy a viselkedések részének tekintette a nyelvi viselkedést is, bizonyos mondatok (hangsorok) kimondását. Korábban, az *Aufbau*-ban (1928), illetve nem sokkal később, a *Logical Syntax*-ban (1934/1937) is foglalkozik specifikusan a hit-beszámoló mondatok jelentésével, későbbi írásaiban (Carnap 1947/1956, 1954, 1955a, 1955b) pedig részletes elemzést ad a hit-mondatok (intencionális) tartalmáról is. Lásd később.

¹⁴ Carnap az „ekvipolens” kifejezést használta, illetve úgy fogalmazott, hogy „azt jelenti”, amin a két mondat kölcsönös egymásra való lefordíthatóságát értette. Fontos azonban, hogy a „kölcsönös fordíthatóság” vagy „azonos jelentésűség” nem azt fejezi ki (amire talán elsőre gondolna a Carnap nézeteiben kevésbé jártas olvasó), hogy a két mondatnak az intenzió értelmében vett jelentése egyezik meg egymással. Hanem azt, hogy egy pszichológiai mondat (ami pl. egy bizonyos hitet tulajdonít egy személynek) akkor és csak akkor igaz, amikor a személyről egy bizonyos fizikai mondat (ami egy bizonyos viselkedési és testi állapotot tulajdonít neki) igaz, mégpedig azért, mert a két mondatnak azonosak a verifikációs feltételei.

Az alábbiakban két kérdést vizsgálok: egyrészt mennyiben jogos ezt a logikai empirista értelmezést „logikai” behaviorizmusként jellemezni, másrészt hogy Carnap vajon képviselte-e bármikor is ezt a nézetet.

A „logikai behaviorista” nézet szerint tehát a pszichológiai mondatok extenzionális ekvivalenciája viselkedési mondatokkal nem pszichofizikai törvényeken, hanem logikai ekvivalencián alapul. De mit értsünk itt „logikai ekvivalencián”? Nyilvánvaló nem olyan ekvivalenciát, ami szerint a pszichológiai mondatok kizárólag logikai elvekre támaszkodva átalakíthatók extenzionálisan ekvivalens fizikai, viselkedési mondatokká. Az, hogy a pszichológiai és a viselkedési mondatokat extenzionálisan ekvivalensnek tekintjük, Carnap nézete szerint arra támaszodik, hogy a tudományos jelentéssel bíró mondatokkal szembeni azon követelményt, hogy a jelentésüknek interszjektívnek kell lennie, csak (az interszjektíve megfigyelhető) viselkedésekre illetve testi állapotokra vonatkozó fizikai nyelvű mondatok képesek teljesíteni. Carnap ekkori nézete szerint ugyanis a pszichológiai állapotok szjektív, a tudat számára adódó minőségeire vonatkozó fenomenális nyelv *nem lehet* interszjektív (emelletti érveit elsősorban a „Psychologie in physikalischer Sprache” (1932) című tanulmányában fejtette ki).

Tehát azért „logikai” ez a behaviorizmus, mert az extenzionális ekvivalencia *nem* valamilyen a pszichológiai állapotok és viselkedési és testi állapotok közötti *empirikus természettörvényen* alapul (ahogy azt Carnap korábban és később is állította). Ilyen törvényeken nem alapulhat, ugyanis ilyen törvényeket nem lehet tudományos, azaz interszjektív jelentéssel bírónak megfogalmazni. Így nincs más lehetőség, mint úgy *definiálni* a pszichológiai mondatok jelentését, mint amelyek viselkedésekre és testi állapotokra vonatkoznak. De, még egyszer, *ez nem jelenti azt*, hogy Carnap szerint *fogalmi kapcsolat* lenne bizonyos pszichológiai állapot beszámoló és viselkedésekről szóló beszámoló között, azaz hogy „egy bizonyos hittel rendelkezni” azt jelentené, hogy „egy bizonyos módon viselkedni”. (És azt sem, hogy Carnap elvetette volna a lehetőséget, hogy fennállnak természettörvények bizonyos pszichológiai állapotok és fizikai állapotok között, csak ebben a korszakában úgy vélte, ezeket nem lehet tudományos értelemmel bírónak megfogalmazni.)

Tehát a kérdés: vajon adekvát-e Carnapnak ezt a nézetét *logikai* behaviorizmusnak nevezni? Véleményem szerint ez nem dönthető el egyértelműen, a kérdés részben, de csak részben, terminológiai. Lehet ugyanis érvelni amellett, hogy a „logikai” jelző tartalmilag is megfelelő. Ugyanis nem csak arról van szó, hogy Carnap szerint a pszichológiai mondatok, úgymond, *definíció szerint* vonatkoznak viselkedésekre (és pusztán ezért „logikai” ez a „behaviorizmus”). Hanem arról is, hogy azok az érvek, amelyek alapján Carnap kizárta, hogy a pszichológiai mondatok belső, tudatélményekkel járó állapotokra vonatkozhassanak, *inkább* tekinthetők *a priori*, fogalmi megalapozottságúnak, mint egyszerű empirikus tényeken alapulóknak. Carnap ugyanis azt állította, az, hogy mások

tudatélményeit nem lehet közvetlenül megfigyelni, *nem* azon az empirikus tényen alapul, hogy nincs olyan *érzékünk*, illetve nem rendelkezünk olyan *technikai eszközökkel*, amelyek lehetővé tennék a telepátiát, például azt, hogy én fájdalmat érzek, amikor egy másik testet jellegzetes fájdalom-inger ér.¹⁵ Carnap mások tapasztalatainak a megfigyelését „logikailag” tartotta lehetetlennek, azaz úgy gondolta, az a scenárió, ami szerint mások tapasztalatait megfigyeljük, ellentmondásokat rejt magában. Egyfelől megsérti a *principium individuationis*-t, azaz a személyek (mint tudatos állapotok alanyai) elkülönültségének tézisést; másfelől egyéb ellentmondásos feltevéseket is involvál, például, hogy léteznek nem tudatos, nem átélt tapasztalatok, illetve hogy vannak „tulajdonos nélküli”, senki által sem birtokolt tapasztalatok. (Az utóbbi megfontolások, feltevésem szerint, Wittgensteintől származnak, vö. Ambrus 2020.)

A másik kérdés az, hogy Carnap vajon képviselte-e *bármikor* is az ebben az értelemben vett logikai behaviorizmust vagy sem. Úgy tűnik, egyes logikai empirizmus szakértők, például Uebel és Crawford szerint nem. Kétségtelen, hogy Carnap a *Logischer Syntax der Sprache* (1934) illetve a *Philosophy and Logical Syntax* (1935) című műveiben már explicite megfogalmazta, hogy az extenzionális ekvivalencia alapulhat empirikus, pszichofizikai természettörvényen is. Mi több, egy Feigl-nek írt 1933 júniusi levelében is megfogalmazza ezt a lehetőséget.¹⁶ Eszerint tehát Carnap már legalábbis 1933 júniusától nem volt logikai behaviorista. Mi több, egyes nézetek szerint Carnap már az „A fizikai nyelv mint a tudomány univerzális nyelve” (1932/1934/1998) és a *Psychologie in physikalischer Sprache* (1932/1959) tanumányaiban sem volt az. Az „A fizikai nyelv”-ben Carnap például beszél „a transzformáció szabályairól a fizikai nyelven belül (beleértve a természettörvények rendszerét)” (1932/1934. 88). Ezen és más szöveghelyek alapján, Crawford, úgy tűnik, azt állítja,¹⁷ hogy Carnap már ezekben a tanulmányokban is azt képviselte, hogy az extenzionális ekvivalencia alapulhat természettörvényen is, következésképp Carnap *soha* nem volt logikai behaviorista, a terminus logikai empirista értelmében sem.

Nos, véleményem szerint, ez a nézet nem egyeztethető össze Carnap *Psychologie*-beli álláspontjával, amely szerint egyáltalán nem lehet verifikálni a pszichológiai és viselkedési állapotok korrelációját leíró pszichofizikai törvényeket, mivel nem vagyunk képesek megfigyelni mások tudatélményeit, ami az ilyen törvény-hipotézisek induktív igazolásának szükséges feltétele; és emiatt *szükszerűen* csak fizikai állapotokra, viselkedésekre és testi állapotokra vonatkoz-

¹⁵ Carnap *explicité* tagadta, hogy ezen a kontingens tényen, ti. hogy nincs telepátiás érzékünk vagy eszközünk, alapulna, hogy nem észlelhetjük közvetlenül mások fájdalmát. Vö. a Bécsi Kör (Schlick-kör) 1931. március 5-i ülésének jegyzőkönyvével, in Stadler 2015. 90, és Ambrus 2020.

¹⁶ „Rudolf Carnap an Herbert Feigl, 21 Juni 1933.” In Christian Damböck (szerk.) é.n. *Rudolf Carnap. Wissenschaftlicher Briefwechsel 1920–1935* (preliminary version). 1165–1168.

¹⁷ Vö. Crawford 2021. 241.

hatnak a pszichológiai állapot beszámolók.¹⁸ Eszerint, a „Psychologie”-ban leg-
alábbis, Carnap *logikai empirista* logikai behaviorista volt.

IV. LIBERALIZÁLT FIZIKALIZMUS I: A HITEK DISZPOZÍCIÓS BEAZONOSÍTÁSA

1. A hit értelmezése a *Logical Foundations of the Unity of Science*-ben

Akárhogy is, Carnap nem sokkal később már elvetette, hogy a pszichológiai állapot beszámolók viselkedésekre vagy viselkedési diszpozíciókra utalnának; az 1938-ban megjelent „*Logical Foundations of the Unity of Science*”-ben már explicite megfogalmazta ezt.

A düh nem azonos azzal a mozgással, ahogy egy dühös élőlény reagál a környezete állapotára, (...) az állapot időnként fennáll ezeknek a kívülről megfigyelhető eseményeknek a bekövetkezése nélkül: ezek az események az állapot bizonyos törvények

¹⁸ Mint Ambrus 2020 tanulmányomban részletesen bemutattam, Carnap a „Psychologie”-ban amellett érvelt, hogy mások tapasztalatait, tudatelményeit nem lehet megismerni, elvileg sem, sem közvetlenül, megfigyelés révén, sem közvetve, következtetés révén, azaz az ún. analógiás következtetésre („*Analogieschluss*”, „*analogical inference*”) támaszkodva, tehát a tudatelmények és a fizikai állapotok közötti általános korrelációkat leíró pszichofizikai törvényekből, a saját tudatállapotból, a saját testi állapotból és a másik személy testi állapotából következtetve a másik személy tudatállapotára.

Egyik anoním bírálóm felveti, hogy ha így lenne, azaz ha a pszichológiai és a fizikai állapotokra vonatkozó diskurzus mondatait sem logikailag, sem pszichofizikai törvényekkel nem lehet összekapcsolni, akkor vajon mire alapozta Carnap, hogy a pszichológiai mondatokat lefordíthatjuk viselkedési mondatokra? Nos, a válasz az, hogy Carnap szerint meg lehet figyelni korrelációkat bizonyos inger-viselkedés párok és pszichológiai állapot tulajdonítások között, és erre lehet alapozni a pszichológiai mondatok jelentését, fizikai mondatokra való fordítását. Részletesebben: bizonyos fizikai ingerekkel együttjárnak bizonyos viselkedések, amibe beletartozhatnak nyelvi viselkedések is. Így az „X fájdalomállapotban van” pszichológiai mondat lefordítható az „X ilyen-és-ilyen ingerkörnyezetben így-és-így viselkedik” fizikai mondatra (azaz X fájdalom-viselkedik, vagy kimondja azt a mondatot, hogy „Ez fáj”). A pszichológiai állapot tulajdoníthatóságához nincs szükség sem arra, hogy tudjuk, milyen tudatelménye van X-nek, sem arra, hogy logikai kapcsolat legyen az X-nek valamilyen tudatelményt tulajdonító leírás és az X viselkedésére vonatkozó leírás között. Másképp: az „X fájdalomállapotban van” jelentése nem támaszkodik olyan pszichofizikai törvényekre, amely egy *fenomenális* állapot és valamilyen fizikai állapot (viselkedési, testi vagy agyi állapot) közötti reguláris korrelációt fejez ki. A pszichológiai mondat jelentését meghatározó kondicionálisban kizárólag megfigyelhető fizikai ingerekre és viselkedésekre vonatkozó terminusok szerepelnek (a fenomenális élményre hivatkozás, mondhatni, kiesik).

Másfelől, a hit-állapotra vonatkozó pszichológiai mondatok jelentése is hasonlóan értelmezhető. Például az „X azt hiszi, hogy esni fog” mondat lefordítható inger-viselkedés párokból álló mondatokra, ahol az inger lehet X észlelési állapota (X látja, hogy borús az ég), amire a viselkedési válasz az, hogy X esernyőt vesz magához, vagy az X-nek feltett kérdés, hogy „Milyen idő lesz szerinted?” és X nyelvi viselkedési válasza az „Esni fog” hangsor kimondása.

szerinti következményei, ezért megfelelő körülmények esetén az állapot szimptomáinak tekinthetők; de nem azonosak velük. (Carnap 1938/1991. 402.)

Az pedig, hogy már jóval előbb is olyan nézeteket fogalmazott meg, amelyekben implicit, hogy újra interszjektívnek tekintette a fenomenális nyelvet (Carnap 1934/1937, 1935/1972, és 1936-7/1972 illetve a Carnap 1933. június 21-i levele Feiglnek), azt jelenti, hogy már ekkor sem tartotta fenn a logikai empirista logikai behaviorizmus mellett fő érvét, miszerint a pszichológiai állapot beszámolók nem vonatkozhatnak másra, mint fizikai állapotokra, hiszen tudatélményekre nem vonatkozhatnak, lévén a fenomenális nyelv nem interszjektív.

2. A hit értelmezése a *Meaning and Necessity*-ben

Carnap a *Meaning and Necessity*-ben (1947/1956, para 13–15) részletesen foglalkozott a hit-mondatok értelmezésével, továbbfejlesztve a *Logical Syntax of Language*-ben (Carnap 1934/1937) csak futólag javasolt nézetét, miszerint a hit egy személy (elemezetlen) viszonya vagy egy proposícióhoz, vagy egy mondathoz. Eszerint az előbbi, ún. tartalmi módbeli megfogalmazás intenzionális mondatot ad, az utóbbi, formális módbeli pedig extenzionális. Például: „Károly azt gondolta, hogy Péter holnap jön” illetve „Károly azt a mondatot gondolta: »Péter holnap jön«”.¹⁹

Carnap (1947/1956) új javaslata szerint a hit-beszámolók tartalmát kifejező mondatok sem nem extenzionálisak, sem nem intenzionálisak. Ezt a nézetet olyan lehetséges esetek motiválták, amikor egy személy két logikailag ekvivalens, tehát azonos intenziójú mondat közül egyiket hiszi, a másikat nem. (Carnap példája szerint: lehetséges, hogy egy személy hisz egy bizonyos proposícióban, ugyanakkor egy logikailag ekvivalens proposícióban nem, azért, mert nem képes megérteni az utóbbi jelentését. Illusztrációként olyan proposíciókra hivatkozik, amelyekről Russell bebizonyította a *Principia Mathematica*-ban, hogy logikailag ekvivalensek, azonban a hit alanya nem képes követni Russell bizonyítását.)

A javaslat szerint a „John azt hiszi, hogy D” (S szemantikai rendszerben) hit-mondat jelentése a következő:

Létezik egy olyan S_i mondat az S' szemantikai rendszerben, hogy

- (a) S_i, S^2 -ben intenzionálisan izomorf 'D'-vel, és
- (b) John diszponált afirmatívén válaszolni S_i -re mint S' egy mondatára.

Az S' nyelv illetve az S_i mondat olyan, amit John ért. Az intencionális izomorfiát Carnap így definiálta: Két mondat akkor „intenzionálisan izomorf”, ha azonos

¹⁹ Carnap 1934/1937. 292.

intenzionális szerkezettel rendelkeznek, azaz ha egész mondatokként logikailag ekvivalensek, továbbá, azonos számú részből állnak, amelyek mindegyike logikailag ekvivalens a megfelelőjével, azaz megegyezik az intenziójuk.²⁰

Carnap az (a) feltétellel, azaz az „intenzionális izomorfia” megkövetelésével, a hitek tartalmának olyan finom felbontását akarta elérni, amivel a hit tartalma *elégségesen pontosan* van meghatározva ahhoz, hogy egy személy hitállapotait *individuálni* lehessen. A (b) feltétellel pedig a hit-tulajdonító mondat tudományos értelmességét kívánja biztosítani, tudniillik azt, hogy a hitet (ami belső, közvetlenül nem észlelhető állapot) kizárólag fizikai szimptómák (bizonyos hangsorok) észlelésére támaszkodva (azaz interszjektíve) azonosítani lehessen.

Chisholm (1955/1956) híres bírálata szerint azonban ez nem lehetséges. Az ellenvetés lényege, hogy amikor John azt hiszi, hogy D, akkor John nem pusztán egy fizikai hangsor kimondására diszponált, hanem egy olyan hangsoréra, amit *S'* nyelv egy *S*_i mondatának tekint. Egy példával: tegyük fel, hogy Karl, egy német nyelvű személy, rendelkezik a következő tartalmú hittel: Ez (ti. egy Karl által észlelt lény) egy kutya. Carnap javaslata szerint („Meaning and Synonymy in Natural Languages”, 1955a) ez akkor és csak akkor áll fenn, ha

a) Karl olyan diszpozícióban van, hogy hajlamos a „(Das ist) ein Hund”²¹ mondat kimondására,

és

b) A „Hund” német szó azt jelenti: kutya.

vagy

b') A „Hund” szóval a német nyelvű emberek kutyákra referálnak.

A „jelent” illetve a „referál” azonban, *prima facie*, „intencionális” (mentalisztikus) szavak.²² Ez pedig azt jelenti, nem sikerült a hiteket beazonosító krité-

²⁰ Carnap 1947/1956. par. 14. 56–59, vö. Uebel 2020. 151.

²¹ Carnap példája a Pferd (ló) és az Unikorn (unikornis).

²² Chisholm így határozza meg annak a feltételeit, hogy egy mondat intencionális:

i. Egy egyszerű kijelentő mondat intencionális, amennyiben egy tárgyra utaló kifejezést (nevet vagy leírást) úgy használ, hogy sem a mondat, sem a tagadása nem implikálja, hogy létezik valami, amire a tárgy-kifejezés utal.

ii. Egy propozicionális mellékmondatot tartalmazó nem összetett mondat intencionális, ha sem a mondat, sem a tagadása nem implikálja, hogy a mellékmondat igaz, vagy hogy hamis.

iii. Egy mondat intencionális, ha egy benne szereplő kifejezést koextenzív kifejezéssel felcserélve, megváltozik a mondat kognitív értéke.

iv. Egy összetett mondat intencionális, ha legalább egy részmondata intencionális.

Közkeletű bíráló Chisholm javaslatával kapcsolatban, hogy noha a Brentano-tétel nyelvi változatát szándékozta megfogalmazni, összemosta az intencionális és az intenzionális fogalmát, hiszen az i-iv. feltételek nemcsak intencionális, hanem például modális mondatokra is fennállnak. Mindazonáltal itt megtartom Chisholm eredeti terminológiáját, hogy érvének a rekonstrukciója világos legyen.

riumot tisztán fizikai (csak fizikai hangokra és fizikai viselkedésekre hivatkozó) nyelven megfogalmazni.

Carnap a következő módon próbálta ezt az ellenvetést kivédeni. A „jeleníteni” illetve a „referálni” kifejezést elemezzük az „intenzió” és „az intenzió kielégítése” terminusaiban, valamint ezekről a kifejezésekről adjunk behaviorisztikusan elemzést. Tehát:

1. Ahelyett, hogy azt mondanánk, „*Q*” egy ilyen-és-ilyenre referál, azt mondjuk, ha léteznek ilyen-és-ilyenek, akkor azok kielégítik „*Q*” intenzióját.
2. A „*Q*” predikátum intenziója egy *X* beszélő számára az az általános feltétel, amelyet egy *y* tárgynak ki kell elégítenie ahhoz, hogy *X* hajlandó legyen *y*-nek tulajdonítani *Q*-t.
3. *X* *y*-nak tulajdonítja *Q*-t, ha *y* jelenlétében *X* afirmatív választ ad a „*Q?*” kérdésre.²³

Chisholm szerint azonban ez a javaslat sem működik. A meghatározás ugyanis csak akkor megfelelő, ha megengedi, hogy a németül beszélő Karlról azt állítsuk: *y* kielégíti, például, a „*Hund*” intenzióját Karl számára, akkor és csak akkor, ha *y* egy kutya. Azonban tegyük fel, hogy Karl egy rókát lát, és a rókát összetéveszti egy kutyával. Ekkor Karl a „*Hund?*” kérdésre afirmatív választ adna, azaz a „*Hund*” intenziójába beletartozna a róka is. Másfelől az is lehetséges, hogy Karl lát egy kutyát, de valamiért nem tekinti kutyának: ilyen esetekben Karl nem adna afirmatív válasz a „*Hund?*” kérdésre, így a definíció szerint ez a kutya nem tartozna a „*Hund*” intenziójába.

A carnapi meghatározás kézenfekvően pontosítható lenne úgy, hogy elkerülje a fenti problémákat. Eszerint: a „*Q*” predikátum intenziója egy *X* beszélő számára az az általános feltétel, amiről *X*-nek *hinnie kell*, hogy *y* kielégíti, ahhoz, hogy afirmatív választ adjon a „*Q?*” kérdésre. A probléma ezzel a javaslattal az, hogy a „hinni” maga is intencionális kifejezés, ezzel a módosítással tehát nem sikerül a „referálni” kifejezést nem-intencionális, fizikai terminusokkal meghatározni.

Carnap válaszában („Some Concepts of Pragmatics”, 1955b) elismerte, hogy a hit-mondatok jelentését nem lehet kizárólag fizikai szimptomák, nyelvi-viselkedési aktusok alapján, tehát megfigyelhető fizikai jelenségek alapján azonosítani, hanem más – *belső* – mentális állapotokra, tehát *további* hitekre, szándékokra etc. is hivatkozni kell.

A „bevett történet” szerint a „logikai behaviorizmus” bukásának egyik fontos lépése volt Chisholm ezen érve, illetve ennek az érvelésnek a hit más hasonló behaviorisztikus megközelítéseivel szembeni alkalmazása,²⁴ amit széles körben

²³ Vö. Chisholm 1957. 175–177.

²⁴ Lásd még Chisholm 1957, ahol Chisholm Carnap mellett Braithwaite 1946, Ayer 1947, Reichenbach 1947, Osgood 1953 behaviorisztikus javaslatait ezen érv megfelelően módosított változataival szándékozott cáfolni.

elfogadtak. A „bevett történet” azonban kiegészítésre szorul. Carnap ugyanis azt állította, hogy már az 1947-ben megjelent *Meaning and Necessity* megírásakor is úgy gondolta, hogy a „hit” fogalmát elméleti konstruktumként kell bevezetni a pszichológiában. Azaz hogy a hiteket ne csak kizárólag az ingerek és a viselkedés között közvetítő ismeretlen természetű belső állapotként értelmezzük, hanem olyan állapotokként, amelyek *más belső állapotokkal* is kapcsolatban vannak. Csak, mint írja, a *Meaning and Necessity* megírásakor még nem realizálta, hogy a hit-mondatok jelentésére vonatkozó javaslatát is érinti ez a különbség, ezért egyszerűsítette nézetének megfogalmazását (Carnap 1954/1956. 230–231). Másrészt Carnap azt is hozzáteszi: a *Meaning and Necessity* megjelenése óta, többek között Feigl (1950, 1951) és Hempel (1952) jól alátámasztott érvelésének hatására, *ez vált a domináns nézetté a logikai empiristák körében* (Carnap 1954/1956).

További ironikus adalék, hogy Feigl már 1951-ben(!)²⁵ anakronisztikusként jellemzi Ryle 1949-ben megjelent²⁶ *The Concept of Mind*-beli javaslatait a mentális fogalmak behaviorisztikus értelmezésére, arra hivatkozva, hogy Carnap és más logikai empiristák már 20 évvel korábban hasonló nézetet képviseltek; *ráadásul azóta már el is vetették ezeket*, és jelenleg (azaz 1951-ben) azt képviselik, hogy a pszichológiai fogalmakat elméleti fogalmakként kell értelmezni.²⁷ Mint Feigl megjegyzése is rávilágít: a logikai empirista fizikalisták már korábban elméleti terminusoknak tekintették a pszichológiai terminusokat, továbbá, a fizikalizmus egységes tudomány tézisével összhangban, amely a pszichológiai törvények neurális törvényekre való redukálhatóságát feltételezte, a mentális és az agyi állapotok azonosságának téziséét is képviselték (különböző megfogalmazásokban ugyan, Carnap anti-metafizikus, nyelvi változatától Feigl empirikusan értelmesnek tekintett metafizikai változatáig) – jóval az „ausztrál” elme-agy azonosságelmélet emblematikus írásainak megjelenése előtt (Smart 1959/2003, Lewis 1966,²⁸ Armstrong 1968).

A hit elméleti terminuskénti értelmezésének elfogadásával Carnap kivédi Chisholm ellenvetését, hiszen ezzel az elképzeléssel összefér, hogy egy hit beazonosításában *nemcsak* az ingerekre és a nyelvi viselkedésre támaszkodunk, hanem más belső állapotokra, további hitekre és más mentális állapotokra is (pl. arra, hogy az Karl *azt hitte*, hogy olyan valamit lát, aminek a tulajdonságai olyanok, mint a kutyáké). Más kérdés, hogy Carnap számára további feladatot jelentett, hogy az elméleti terminusok pontos jelentését, illetve a velük megfogalmazott elméleti mondatok tudományos értelmességét bemutató elképzelést is kidolgozzon. Ezt későbbi írásaiban illetve előadásaiban tette meg.

²⁵ Feigl 1951. 191.

²⁶ Ryle 1949/1974.

²⁷ Természetesen Ryle és Carnap „behaviorizmusa” lényeges szempontokból különbözött.

²⁸ Lewis 1966-os írásáról az elme-agy azonosság-elmélet mellett, lásd Pöntör–Tózsér 2016; Lewis nézeteiről a más elmékkel kapcsolatban, Kocsis 2017.

V. LIBERALIZÁLT FIZIKALIZMUS II: A „HIT” MINT ELMÉLETI TERMINUS

1. A pszichológiai terminusok jelentése általában

Carnap az elméleti terminusok jelentésére vonatkozó nézeteit a következő írásaiban illetve (később publikált) előadásában fejtette ki: *The Methodological Character of Theoretical Concepts* (1956), *Observational Language and Theoretical Language* (1958/1975), *Theoretical Concepts in Science* (1959/2000), *The Philosophical Foundations of Physics* (1966).

A *Methodological Character* szerint az elméleti terminusok referenciája csak részlegesen meghatározott az elmélet posztulátumai és a megfigyelési terminusok és az elméleti terminusok közötti korrespondencia-szabályok által. A javaslat lényege, informálisan megfogalmazva, a következő. Egy elmélet összetevői a következők. T , az elmélet posztulátumainak konjunkciója; L nyelv, amelynek része V_o , a megfigyelési terminusok szótára, és V_e , az elméleti terminusok szótára, valamint a C korrespondencia-szabályok, amelyek a V_e elméleti terminusok és V_o megfigyelési terminusok használatát kapcsolják össze. S_e egy elméleti terminust tartalmazó mondat, akkor *kognitíve értelmes*, ha S_e -ből valamint a C szabályokból és az elmélet T posztulátumaiból *önmagában* nem lehet levezetni semmilyen megfigyelési terminust tartalmazó S_o megfigyelési mondatot, de S_e -ből és más S_k elméleti terminusokat tartalmazó mondatokból, valamint a C szabályokból és a T posztulátumokból *együtt* levezethető ilyen S_o mondat (vö. Carnap 1956. VI. szakasz.) Az elméleti terminusok *jelentését* pedig az elmélet mint részlegesen interpretált kalkulus posztulátumai és a korrespondencia szabályok határozzák meg. Egy elmélet posztulátumai és a levezetési szabályok (amikben szerepelnek elméleti terminusok) együttese eleinte csak egy üres kalkulus: a t elméleti terminusoknak úgy lehet interpretációt adni, ha megadjuk a C korrelációs szabályokat, amiknek a segítségével le lehet vezetni L_o -beli megfigyelési mondatokat. A C -szabályok azonban mindig csak részleges interpretációját adják L_e elméleti terminusainak, így az elméleti terminusok jelentése csak részben meghatározott, a posztulátumok illetve a korrespondencia-szabályok által, így későbbi empirikus eredmények fényében módosítható (összhangban a tudomány gyakorlatával).²⁹

Carnap az „Observational Language and Theoretical Language” (1958/1975), a „Theoretical Terms in Science” (1959/2000) és a *Philosophical Foundations of Physics* (1966) című műveiben Ramsey módszeréhez hasonló módon is meghatározta az elméleti terminusok jelentését. Az elméleti terminusok Ramsey-mondatos értelmezésének lényege a következő: az elméletet összefoglaló TC mondatot (ami az elmélet törvényposztulátumait és a korrespondencia-szabá-

²⁹ Vö. Carnap 1956. X. szakasz.

lyokat tartalmazó konjunktív mondat) átalakítjuk olyan módon, hogy a mondatban szereplő elméleti terminusokat változókkal helyettesítjük, és az így kapott propozicionális függvény egzisztenciális generalizációját vesszük – ez az elmélet Ramsey mondata. Ennek az átalakításnak az eredménye, hogy az elmélet leírásából elimináltuk az elméleti terminusokat, amelyek olyan putatív szingulárisan referáló kifejezések, amik nem megfigyelhető entitásokra utalnak. De mi következik ebből az elméleti terminusok referenciájával kapcsolatos ontológiai kérdésre nézve?

2. Az elméleti terminusok ontológiai státusza

Feigl (1950, 1951) és Hempel (1952) realista nézetet fogadott el az elméleti terminusok referenciájáról (Feigl megfogalmazása szerint éppen olyan értelemben léteznek az elméleti entitások, mint a megfigyelhető), Carnap azonban ún. „neutralista” nézetet képviselt.³⁰ Eszerint egy elméletet meg lehet fogalmazni úgy is, hogy szerepelnek bennük elméleti terminusok mint egyedileg referáló terminusok, illetve úgy is, hogy nem, ti. ha az elméletet a Ramsey-mondatával fejezzük ki. Az előbbi megfogalmazás az elméleti terminusok realiztikus értelmezésével tűnik illeszkedőnek, az utóbbi az instrumentalista értelmezéssel. Carnap szerint azonban ez téves: mivel az elmélet mindkét megfogalmazásának ugyanazok a megfigyelhető következményei, tehát az empirikus tartalma, ezért nincs empirikus (kognitív) értelme annak a kérdésnek, hogy az elméleti terminusok egyedileg referálnak vagy sem. Azaz a „realista” és az „instrumentalista” megfogalmazás közötti választás *nyelvi választás* kérdése, amit gyakorlati indokok alapján hozunk meg. Például sokkal kényelmesebb elektronokról és a töltésükről és a spinjükről beszélni, mint az ezeknek a terminusoknak megfelelően változókkal megfogalmazott egzisztenciálisan generalizált mondatokról. De még egyszer: ez nem jelenti azt, hogy a „realisztikus” megfogalmazás a helyes, az „instrumentalista” megfogalmazás helytelen.

De vajon mit jelent mindez a hit terminus vonatkozásában? Carnap „Az elméleti fogalmak módszertani jellege” (1956) tanulmányában (illetve már Carnap 1954/1956-ben is) explicite elméleti terminusnak minősítette a hit fogalmát. Azonban az elméleti terminusokkal foglalkozó későbbi írásaiban (Carnap 1958/1975, Carnap 1959/2000 és Carnap 1966) egyáltalán nem foglalkozik a hittel, illetve a pszichológiai terminusokkal általában. Neutralista álláspontját ezekben a későbbi írásaiban bontotta ki, de kizárólag a fizikai elméleti terminusok vonatkozásában, ezért nem világos, hogy a hitek mint elméleti entitások on-

³⁰ Itt Psillos (1998) interpretációját követem, aki a „neutralizmus” elnevezést adta Carnap álláspontjának az elméleti terminusok ontológiai elkötelezettségéről. Vö. még Carnap 1966. chap. 26. The Ramsey Sentence. 247–256, különösen 254–256.

tológiai státuszával kapcsolatban mi volt pontosan a nézete. Mindazonáltal most tegyük fel, hogy Carnap analóg módon értelmezte a hitet, mint a fizikai elméleti terminusokat, és nézzük meg, ennek a feltevésnek a fényében mit mondhatunk a hit természetéről, illetve arról, hogy mi a viszony a hitek és az agyi állapotok között.

Először is: az elméleti terminusok jelentése, Carnap felfogása szerint, *tudományos elméletek* keretében értelmeződik. Ebből következően, ahhoz, hogy a hitet elméleti terminusként értelmezhesük, fel kell tételezni, hogy (1) léteznek olyan *tudományos pszichológiai elméletek*, illetve *tudományos pszichológiai törvények*, amelyeknek a terminusai hit és más propozicionális attitűd-kifejezések. Ilyenek lehetnek a népi pszichológiai általánosítások,³¹ de más olyan pszichológiai törvények is, amelyek a hit, szándék, döntés és más hasonló hétköznapi pszichológiai fogalmakkal vannak megfogalmazva, azonban tudományos, megfigyelések alapján felállított empirikus törvények. Másrészt hogy (2) az ilyen elméleteket meg lehet axiomatikus formában fogalmazni (tehát tisztán elméleti terminusokat tartalmazó törvényposztulátumok és az elméleti és a megfigyelési terminusokat összekötő korrelációs szabályok egy halmazaként).

Ha feltesszük (1)-et és (2)-t, akkor a hit mint elméleti terminus jelentése meghatározható, és felvethető, hogy vajon a hit terminus referál-e egy partikuláris állapotra, tehát egy személy valamilyen belső, atomisztikusan meghatározott állapotára. Nos, Carnap fent ismertetett neutralista megközelítése szerint a tudományos elméletek olyan megfogalmazása is legitim, ami az elméleti terminusok realista értelmezése mellett „kötelez el” – de az olyan is, amelyik az instrumentalista olvasatot sugallja, ti. a Ramsey-mondatos megfogalmazás. Mindenesetre ha a „realista” megfogalmazást választjuk, akkor úgy tűnik, amellet „kötelezzük el” magunkat, hogy vannak atomisztikusan azonosítható, határozott propozicionális tartalmú hitek. Ezeknek a hiteknek a „természetét” egyfelől a pszichológiai elmélet törvényeinek illetve a korrespondencia szabályok hálózatában betöltött szerepe határozza meg; másfelől a propozicionális tartalmuk (amit Carnap 1947 az intenzionális struktúra fogalmával határozott meg).

Ami a hitek és az agyállapotok viszonyát illeti: a redukció kérdése a pszichológiai és a fiziológiai illetve fizikai *elméletek közötti redukció* kérdéseként fogalmazható meg Carnap számára. Így felvetődik a kérdés, hogy a pszichológiai és a fizikai elméletek közötti redukcióról Carnap milyen felfogást képviselt, a redukció levezethetőségi (Nagel 1961, Hempel 1966), vagy magyarázati el-

³¹ Mint pl. ezek a „közhelyszerű” általánosítások: Ha $\dot{E}(p)$ akkor $H(p)$; Ha $H(p)$ és $H(q)$, akkor $H(p \& q)$; Ha $H(p \& q)$, akkor $H(p)$ és $H(q)$; Ha $H(\text{ha } p, \text{ akkor } q)$ és $H(p)$, akkor $H(q)$; Ha $A(q)$ $H(q)$ eléréséhez p -t kell tennem), akkor p -t teszem; tehát a népi pszichológiai közhelyei (ahogy Lewis fogalmaz) törvényeknek tekinthetők. (\dot{E} : észlelem, hogy...; H : hiszem, hogy...; A : akarom, hogy...). Az ilyen általánosítások tudományos törvény mivolta azonban vitatott a népi pszichológia státuszáról folytatott (későbbi) vitákban, lásd pl. Davidson 1970. Carnap tudtommal nem reflektált erre a kérdésre.

képzelését (Kemeny–Oppenheim 1956)? (A redukció mint fordítás értelmezés, nyilván nem jöhet szóba, mert Carnap már az 1930-as évek közepén elvetette a pszichológiai mondatok teljes, „hiánytalan” lefordíthatóságát fizikai mondatokra.) Carnap a Nagel–Hempel-féle levezethetőségi értelmezést képviselte.³² Ez azt jelenti, a redukálhatóság azon múlik, hogy az elméleti terminusok referenciájának, például egy partikuláris hitnek a különböző instanciálódásaikor van-e olyan agyállapot, amely minden ilyen esetben szintén instanciálódik (ezt a kérdést empirikusan kell megvizsgálni). Hasonlóan ahhoz, ahogy Carnap az érzetek és az agyállapotok viszonyát kezelte, tudniillik hogy *belső állításként* értelmesnek tartotta a redukcionista materialista és a nem-redukcionista (emergens) materialista nézetet is (és az előbbit javasolta),³³ úgy kézenfekvőnek tűnik az értelmezés, hogy *belső állításként* értelmesnek tekinthető a hitek és agyállapotok viszonyára vonatkozó kérdés is – hiszen *választhatunk* olyan leírást, amiben az elméleti terminusok egyedileg referálnak. Azaz: értelmes – belső – kérdés, hogy egy bizonyos hittel korrelál-e valamilyen agyállapot. Ha igen, akkor a neurofiziológiai törvényekből valamint a pszichológiai-neurofiziológiai áthidaló törvényekből levezethetők a (hit-vágy) pszichológiai törvények.

³² Vö. „A fizikalizmus második tézisének különböző megfogalmazásai közül azt preferálnám, amelyik a törvények levezethetőségére hivatkozik:

(II) Minden természettörvény, beleértve azokat, amelyek az élőlényekre, az emberekre, az emberi társadalmakra érvényesek, logikai következménye fizikai törvényeknek, azaz azoknak a törvényeknek, amelyek a szervetlen folyamatok magyarázatához szükségesek.

Ez a tézis nem a számunkra ma ismert törvényekre vonatkozik, hanem azokra, amelyek érvényesek a természetre, és amelyekhez a tudásunk csak egyre jobban közelíteni tud. A tézist tehát úgy is lehet érteni, mint azt a hipotézist, hogy a jövőben egyre nagyobb mértékben lehetséges lesz nem-fizikai törvényeket fizikai törvényekből levezetni.” (Carnap 1963. 882.)

³³ Vö. Ambrus 2022. 130 sk. Carnap híres distinkcióját az „Empirizmus, szemantika és ontológia” című írásában fogalmazta meg (Carnap 1950/1985). Röviden: egy bizonyos nyelvi-fogalmi rendszer viszonylatában meg lehet különböztetni „külső” és „belső” kérdéseket. Az előbbieket az illető rendszer kulcsfogalmai és a valóság közötti viszonyra kérdezzük rá, mint például: „Léteznek-e számok?”; „Léteznek-e fizikai tárgyak?”; „Léteznek -e proposíciók?” Az ilyen kérdések „értelmetlenek”, azaz nincs kognitív jelentésük, nincs igazságértékkel bíró válasz rájuk. Ugyanakkor egy bizonyos fogalmi-nyelvi rendszer elfogadását, egy másik rivális rendszerrel szembeni preferálását pragmatikusan lehet igazolni, arra hivatkozva, hogy az illető nyelven „jobb” (nagyobb magyarázó és predikáló erejű) tudományos elméletek fogalmazhatók meg, mint a rivális nyelven, fogalmi keretben.

A belső kérdéseket egy adott nyelvi-fogalmi rendszer elfogadása *után*, az illető keretrendszeren belül lehet megfogalmazni. Például, miután elfogadtunk egy olyan nyelvrendszert, aminek egy alapfogalma a „természetes szám”, értelmes belső kérdés, hogy „Van-e legnagyobb prímszám?”. Vagy: egy olyan nyelvben, amelyben be van vezetve a „fizikai tárgy” fogalma, értelmes belső kérdés, hogy „Léteznek-e pozitronok?”. A belső állítások kognitíve értelmesek, azaz van igazságértékük, és elméleti igazolás adható róluk.

3. *Hogy viszonyul Carnap „azonosság-elmélete” Lewis és Armstrong redukcionista materializmusához?*

Lewis és Armstrong redukcionista materialista elméletének, amely minden mentális állapotfajtára, tehát a hitekre is, vonatkozott, közös alaptézise, hogy a mentális állapot fogalma oksági szerep fogalom. Különbség közöttük azonban, hogy Lewis a mentális állapotok oksági szerep fogalmát ötvözte a mentális terminusok (mégpedig a hit, a szándék és más népi pszichológiai fogalmak) elméleti terminuskénti értelmezésével és ezek jelentésének és referenciájának az (általá átértelmezett) Ramsey-módszerrel való megadásával; Armstrong viszont nem alkalmazza ezt a megközelítést.

Lewis nézetének általános körvonalai a következők. Egyfelől a „mentális állapot”, *általános fogalma szerint*, a következő: egy személy olyan belső állapota, amelyet jellemzően ilyen-és-ilyen ingerek és más mentális állapotok okoznak, illetve amely jellemzően olyan-és-olyan viselkedést és más mentális állapotokat okoz. Mivel a hitek oksági szerepe nem adható meg kizárólag ingerekre és viselkedésekre hivatkozva, hanem más mentális állapotokkal való oksági kapcsolatra is hivatkozni kell a hit beazonosításához, ezért egy partikuláris hit jelentését azon népi pszichológiai elmélet Ramsey-mondata segítségével határozzuk meg, amely elméletre támaszkodva magyarázzuk a személy viselkedését és mentális folyamatait („mentális viselkedését”).

Lewis némiképp másképp értelmezte egy elmélet Ramsey mondatát, mint Carnap. Egyrészt egyértelműen realista volt az elméleti terminusok referenciájával kapcsolatban. Ha egy elmélet Ramsey-mondatához találni olyan partikuláris entitásokat, amelyek olyanok, hogy ha behelyettesítjük őket a megfelelő változók argumentumába, akkor a Ramsey-mondat igaz lesz, akkor azt mondjuk, a szóban forgó elméleti terminusok az illető entitásokra referálnak.

Ennek megfelelően: ha a pszichológiai elméletben n számú mentális terminus (M_1, \dots, M_n) szerepel, amiket a Ramsey-mondatban n különböző változóval (x_1, \dots, x_n) helyettesítünk, és van egy és csak egy olyan agyi állapot n -es (N_1, \dots, N_n), ami kielégíti a Ramsey-mondattal meghatározott oksági szerepeket, akkor azt mondjuk, az illető agyállapotok azonosak az illető mentális állapotokkal ($N_1=M_1; \dots, N_n=M_n$). Ha több, vagy kevesebb agyi-állapot n -es is kielégíti a Ramsey-mondattal meghatározott oksági szerepeket, akkor mentális állapot terminusoknak nincs referenciája.

Hogy viszonyul ehhez Carnap nézete? Fontos különbség, hogy egyáltalán nem világos, Carnap elfogadta-e a mentális terminusok oksági szerep fogalmát. (Lewis első fontos vonatkozó cikke 1966-ban jelent meg, Carnap tehát vélhetőleg ismerte).³⁴ Carnapnál (ahogy Lewis-nál is) a pszichológiai terminusok, például a hitek jelentését a pszichológiai elmélet törvényei és a többi terminussal

³⁴ Ez azért is valószínű, mert Lewis 1966 és 1970 között a UCLA-n dolgozott, ahol Carnap.

való korrespondencia szabályok határozzák meg (Carnapnál a megfigyelési terminusokkal, Lewis-nál minden „régí” már ismert jelentésű terminussal – az „O term” nem azt jelzi, hogy „observational term”, hanem azt, hogy „old term”). De ez a meghatározás önmagában nem mond semmit arról, hogy a pszichológiai elméleti terminusok, mint pl. a „hit” vagy a „szándék” általános fogalma oksági-szerep volna.

Az elméleti terminusok Carnap-féle *általános* értelmezésének nem része, hogy oksági-szerep fogalmak volnának, hiszen Carnap értelmezése alkalmazható a *matematikai* elméleti terminusok jelentésének értelmezésére is,³⁵ és ezek oksági szerep fogalomnak tekintése nyilván abszurd. Az sem világos, hogy az „oksági szerep” fogalom alkalmazható-e akár a *fizikai* elméleti terminusok vonatkozásában. Carnap ugyan, a logikai empirista mainstream nézettel összhangban, az okságról egy nomologikus értelmezést képviselt (hozzávetőleg: *c* esemény *e* esemény oka, ha *c*-ből, valamint a természettörvényekből, továbbá a releváns kezdeti feltételekből és határfeltételekből levezethető az *e* esemény),³⁶ így talán a törvényekre hivatkozást lehetne úgy értelmezni, mint amelyek eseménytípusok közötti oksági viszonyokat ragadnak meg. Azonban ez sem magától értetődő, hiszen a fizikai elméletek törvény-axiómái között, amelyek meghatározzák a fizikai elméleti terminusok jelentését, nemcsak dinamikai törvények lehetnek (hanem például minimum-elvek). Mindennek fényében nyilván az sem világos, hogy Carnap elfogadta-e a pszichológiai terminusok, a hit, a vágy és más népi pszichológiai fogalmak oksági szerep értelmezését.

VI. KONKLÚZIÓK

Most pedig összefoglalom, amit, reményeim szerint, sikerült megmutatni. Először is, Carnap egész pályája során feltételezte, hogy a hit a személyek belső állapota, még abban az időszakban is, amikor a hit-beszámolók jelentéséről behaviorisztikus értelmezést adott. Másodsor, Carnap soha nem volt „logikai behaviorista” a kifejezés ma bevett értelmében, tehát nem állította, hogy fogalmi kapcsolat lenne hitek és viselkedések között. Azt feltételezte, hogy a hitek és a viselkedések között szabályszerű összefüggések vannak, de ezek nem fogalmi, hanem természettörvényszerű, nomologikus kapcsolatok. Ugyanakkor egy rövid ideig, 1932 végétől, „logikai behaviorista” volt a fent tárgyalt logikai empirista értelemben; azaz úgy gondolta, a pszichológiai és a viselkedési mondatok extenzionális ekvivalenciája nem alapulhat empirikus, pszichofizikai törvényeken, mivel ezek fennállását nem lehet igazolni (azért, mert „logikailag lehetetlen”

³⁵ Carnap ezt a „pont”, „vonal” és a „sík” hilberti definíciójával illusztrálta (Hilbert 1899). Vö. Carnap 1966. 182.

³⁶ Carnap 1966. 19. fejt. *Causality*. 187–196.

mások tapasztalát megfigyelni). Emiatt fogalmi/a priori – „logikai” – alapja van annak, hogy a pszichológiai állapotokról szóló beszámolók viselkedésekre (vagy más testi állapotokra) vonatkoznak.

A rövid „logikai behaviorista” szakasz után már explicite elvetette, hogy a hitek viselkedések vagy viselkedési diszpozíciók, ugyanakkor azt javasolta, hogy a viselkedések megfigyelhető szimptomái a hiteknek (amelyek maguk megfigyelhetetlen belső állapotok).

Késői, elmélet-alapú felfogása szerint pedig a „hit” elméleti fogalom, amelynek a jelentését egy pszichológiai elmélet, annak törvény-posztulátumai és korrespondencia szabályai határozzák meg. Továbbá, a fizikalizmus egységes tudomány tézisével összhangban, azt állította, a hitek agyállapotok. Részletesebben: a tudomány egységének a tézise szerint a pszichológiai elméletek neurofiziológiai (vagy esetleg végül fizikai) elméletekre (lesznek) redukálhatók, és egy ilyen redukció áthidaló törvények, és így korrelációk meglétét követeli meg a pszichológiai és az agyi állapotok között. A korreláció mind a hitállapotok és az agyi állapotok azonosságával, mind az előbbinek az utóbbin való szupervenenciájával összhangban van; Carnap azonban az azonossági értelmezés mellett érvel a pszichikai állapotok emergens értelmezésével szemben (ami szupervenencia viszonyt feltételez), ezért Carnap nézete tekinthető egyfajta hit-agyállapot azonosságelméletének.

Továbbá: Carnap késői nézete tartalmilag hasonlóan tekinthető a hit Lewis-féle redukcionista materialista elméletéhez, vannak azonban lényeges különbségek is. Először is, Carnap megfogalmazása mindvégig nyelvi és nem metafizikai. Mindazonáltal úgy gondolom, a hit-agyállapot azonossági tézist, belső állításként, Carnap is értelmesnek tekintette. Másodszor, Carnap nem fogadta el a mentális állapot oksági szerep fogalmát, mint Lewis és Armstrong, továbbá az azonossági tézist is más érvekkel támasztotta alá, mint ők.

A fenti elemzésekkel, remélem, sikerült megmutatnom, hogy Carnap nézetei a hitről lényegesen gazdagabbak voltak, mint azt a „bevett történet” sugallja, és hogy Carnapnak hozzájárulása a későbbi metafizikai fizikalista elméletekhez jelentősebb volt, mint azt általában feltételezni szokás.

IRODALOM

Ambrus Gergely 2015. *Tudományos elmefilozófia*. Budapest, L'Harmattan.

Ambrus Gergely 2017. Carnap a más elmékről. In Márton Miklós – Molnár Gábor – Tózsér János (szerk.) *Más Elmék*. Budapest, L'Harmattan. 43–54.

Ambrus Gergely 2020. Carnap and Wittgenstein on Psychological Sentences: 1928-1932. Some Further Aspects of the Priority Dispute over Physicalism. In Denis Fisette – Guillaume Frechette – Friedrich Stadler (szerk.) *Franz Brentano and Austrian Philosophy*. Cham, Springer, 2020. 353–386.

DOI: 10.1007/978-3-030-40947-0_17

- Ambrus Gergely 2022. Metafizikai és logikai empirista fizikalizmus. Az érzet-agyállapot azonosságelmélet forrásai *Magyar Filozófiai Szemle*. 66/3. 110–138.
- Armstrong, David M. 1968. *A Materialist Theory of Mind*. London, Routledge.
- Ayer, Alfred J. 1947. *Thinking and Meaning*. London, H.K. Lewis.
- Ayer, Alfred J. 1956. *The Problem of Knowledge*. London, MacMillan.
- Ayer, Alfred J. 1963. Carnap's Treatment of the Problem of Other Minds. In Schilpp (szerk.) 1963. 269–280.
- Ayer, Alfred J. 1973. *The Central Questions of Philosophy*. London, Weidenfeld.
- Braithwaite, Richard B. 1932. The Nature of Believing. *Proceedings of the Aristotelian Society*. 33. 129–146.
DOI: 10.1093/aristotelian/33.1.12
- Braithwaite, Richard B. 1946. The Inaugural Address: Belief and Action. *Aristotelian Society Supplementary Volume*. 20. 1–19.
- Braddon-Mitchell, David 1998. Behaviorism, Analytic. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London – New York, Routledge.
- Carnap, Rudolf 1928/1967/2003. *Der Logische Aufbau der Welt*. Leipzig, Felix Meiner. Angol ford. Rolf A. George. *The Logical Structure of the World. Pseudoproblems in Philosophy*. Chicago, Open Court.
- Carnap, Rudolf 1932/1934/1998. Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft. *Erkenntnis*. 2. 432–465. Angol ford. Max Black. *The Unity of Science*. London, Kegan Paul. 1934. Magyar ford. Novák Zsolt. A fizikai nyelv mint a tudomány egyetemes nyelve. In Laki János (szerk.) *Tudományfilozófia*. Budapest, Osiris. 1998. 47–69.
- Carnap, Rudolf 1932/1959. Psychologie in physikalischer Sprache. *Erkenntnis*. 3. 107–142. Angol ford. George Schick. Psychology in Physical Language. In Alfred J. Ayer (szerk.) *Logical Positivism*. Glencoe/ILL, The Free Press. 165–198.
- Carnap, Rudolf 1932/1987. Über Protokollsätze. *Erkenntnis*. 3. 215–228. Angol ford. Richard Creath és Richard Nollan. On Protocol Sentences. *Nous*. 21/4. 457–470.
- Carnap, Rudolf 1932. Erwiderung auf die vorstehenden Aufsätze von E. Zilsel und K. Dunccker. *Erkenntnis*. 3. 177–188.
- Carnap, Rudolf 1934/1937. *Logische Syntax der Sprache*. Wien, Springer. Angol ford. Amethe Smeaton. *The Logical Syntax of Language*. London, Kegan Paul, Trench, Trubner.
- Carnap, Rudolf 1935/1972. *Philosophy and Logical Syntax*. London, Kegan Paul, Trench, Trubner. Magyar ford. Altrichter Ferenc. Filozófia és logikai szintaxis. In Altrichter Ferenc (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest, Gondolat. 134–194.
- Carnap, Rudolf. 1936–1937/1972. Testability and Meaning. Part I. *Philosophy of Science* 3: 419–71; Part II. *Philosophy of Science* 4. 1–40. Magyar ford. Altrichter Ferenc. Jelentés és ellenőrizhetőség. In Altrichter Ferenc (szerk.) *A Bécsi Kör filozófiája*. Budapest, Gondolat. 377–504.
- Carnap, Rudolf 1938/1991. Logical Foundations of the Unity of Science. In Otto Neurath, Rudolf Carnap, Charles W. Morris (szerk.) *International Encyclopaedia of Unified Science*, vol. I n. 1. 42–62. Chicago, University of Chicago Press. Reprinted in Richard Boyd – Philip Gasper (szerk.) *The Philosophy of Science*. Cambridge/MA, MIT Press. 393–404.
- Carnap, Rudolf 1939. *Foundations of Logic and Mathematics*. Chicago, University of Chicago Press.
- Carnap, Rudolf 1947/1956. *Meaning and Necessity*. Chicago, The University of Chicago Press.
- Carnap, Rudolf. 1950/1985. Empiricism, Semantics, and Ontology. *Revue Internationale de Philosophie*. 4/11. 20–40. Magyar ford. (a fordító megjelölése nélkül) „Empirizmus, szemantika és ontológia”. In Irving M. Copi – James A. Gould (szerk.) *Kortárs tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről*. Budapest, Gondolat. 297–324.
- Carnap, Rudolf 1954. On Belief Sentences: Reply to Church. In Carnap 1947/1956. 230–232.

- Carnap, Rudolf 1955a. Meaning and Synonymy in Natural Languages. *Philosophical Studies*. 6/3. 33–47.
DOI: 10.1007/bf02330951
- Carnap, Rudolf 1955b. On Some Concepts of Pragmatics. *Philosophical Studies*. 6/6. 89–91.
DOI: 10.1007/bf02341065
- Carnap, Rudolf 1956. The Methodological Character of Theoretical Concepts. In Feigl, Herbert – Scriven, Michael (eds.) *The Foundations of Science and the Concepts of Psychology and Psychoanalysis*. Minneapolis. University of Minnesota Press. 38–76. Magyarul Az elméleti fogalmak módszertani jellege (részlet). Ford. Szegedi Péter. In Laki, J. (szerk.). *Tudomány-filozófia*. Budapest, Osiris. 1998.
- Carnap, Rudolf 1958/1975. Beobachtungssprache und Theoretische Sprache. *Dialectica*. 1975. 12/3–4. 236–248. Angol ford. H. G. Bonnert. Observational Language and Theoretical Language. In Jaakko Hintikka (szerk.) *Rudolf Carnap, Logical Empiricist: Materials and Perspectives*. Dordrecht, Springer. 1975. 75–85.
- Carnap, Rudolf 1963a. Herbert Feigl on Physicalism. In Schilpp (szerk.) 1963. 882–886.
- Carnap, Rudolf 1963a. Ayer on Other Minds. In Schilpp (szerk.) 1963. 886–889.
- Carnap, Rudolf 1966. *The Philosophical Foundation of Physics*. New York – London, Basic Books.
- Carnap, Rudolf (1959, publikálatlan előadás)/2000. Theoretical Concepts in Science. In Psillos, Stathis. Rudolf Carnap's "Theoretical Concepts in Science. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*. 31/1. 151–172.
DOI: 10.1016/s0039-3681(99)00031-x
- Chisholm, Roderick M. 1952. Intentionality and the Theory of Signs. *Philosophical Studies*. 3/4. 56–63.
DOI: 10.1007/bf02333149
- Chisholm, Roderick M. 1955–56. Sentences About Believing. *Proceedings of the Aristotelian Society*. (New Series) 56. 125–148.
DOI: 10.1093/aristotelian/56.1.125
- Chisholm, Roderick M. 1957. *Perceiving. A Philosophical Study*. Ithaca NY, Cornell University Press.
- Chisholm, Roderick M. – Sellars, Wilfrid S. 1957. Intentionality and the Mental: A Correspondence. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. 2. 507–539.
- Crawford, Sean 2013. The Myth of Logical Behaviorism and the Origins of Identity Theory. In Michael Beaney (szerk.) *The Oxford Handbook on the History of Analytic Philosophy*. Oxford, Oxford University Press. 621–655.
- Crawford, Sean 2014. On the Logical Positivists' Philosophy of Psychology: Laying a Legend to Rest. In Maria Carla Galavotti – Dennis Dieks – Wenceslao J. Gonzalez – Stephan Hartmann – Thomas Uebel – Marcel Weber (szerk.) *New Directions in the Philosophy of Science. The Philosophy of Science in a European Perspective* 5. New York, Springer. 711–726.
- Crawford, Sean 2022. Schlick, Carnap and Feigl on the Mind-Body Problem. In Thomas Uebel – Christoph Limbeck-Lilienau (szerk.) *The Routledge Handbook of Logical Empiricism*. London, Routledge. 238–247.
- de Vries, Willem 2021. Wilfrid Sellars. Edward N. Zalta (szerk.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2021 Edition),
URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/sellars/>>.
- Feigl, Herbert 1934. Logical Analysis of the Psychophysical Problem. *Philosophy of Science*. 1/4. 420–445.
DOI: 10.1086/286341
- Feigl, Herbert 1950a. Existential Hypotheses. *Philosophy of Science*. 17. 35–62.
DOI: 10.1086/287065

- Feigl, Herbert 1950b. *De Principiis Non Disputandum...?* On the Meaning and the Limits of Justification. In Max Black (szerk.) *Philosophical Analysis*. Ithaca NY, Cornell University Press. 119–156.
- Feigl, Herbert 1950c. The Mind-Body Problem in the Development of Logical Empiricism. *Revue Internationale de Philosophie*. 4. 64–83.
- Feigl, Herbert 1951. Principles and Problems of Theory Construction in Psychology. In W. Dennis (szerk.) *Trends in Psychological Theory*. Pittsburg/PA, University of Pittsburg Press.
- Feigl, Herbert 1958/1967. *The Mental and the Physical: The Essay and a Postscript*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Feigl, Herbert 1960. Mind-Body: *Not* a Pseudo-Problem. In Sidney Hook (szerk.) *Dimensions of Mind*. New York, New York University Press.
- Feigl, Herbert 1963/1981. Physicalism, Unity of Science and the Foundations of Psychology. In Schilpp (szerk.), 227–267. Reprinted in Feigl 1981. 302–341.
- Feigl, Herbert 1981. *Inquiries and Provocations. Selected Writings 1974–1981*. Dordrecht, Reidel.
- Fodor, Jerry A. 1968. *Psychological Explanation: An Introduction to the Philosophy of Psychology*. New York, Random House.
- Fodor, Jerry A. 1975. *The Language of Thought*. Cambridge MA, Harvard University Press.
- Fodor, Jerry A. 1979/1981. Propositional Attitudes. In *Representations*. Cambridge MA, MIT Press. 174–203.
- Graham, George 2023. Behaviorism. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), Edward N. Zalta – Uri Nodelman (szerk.)
URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/behaviorism/>>.
- Haugeland, John. 1990. The Intentionality All-Stars. *Philosophical Perspectives*. 4. 383–427.
DOI: 10.2307/2214199
- Hempel, Carl G. 1935/1949. The Logical Analysis of Psychology. In Herbert Feigl – Wilfrid Sellars (szerk.) *Readings in Philosophical Analysis*. New York, Appleton, Century, Crofts. 373–384.
- Hempel, Carl G. 1952. Fundamentals of Concept Formation in Empirical Science. *International Encyclopedia of Unified Science*. 2/7. Chicago, The University of Chicago Press.
- Hempel, Carl G. 1958. The Theoreticians Dilemma: A Study in the Logic of Theory Construction. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. 2. Minneapolis, University of Minnesota Press. 173–226.
- Hempel, Carl G. 1969a. Logical Positivism and the Social Sciences. In Peter Achinstein – Stephen F. Barker (szerk.) *The Legacy of Logical Positivism*. Baltimore, Johns Hopkins University Press. 163–193.
- Hempel, Carl G. 1969b. Reduction: Ontological and Linguistic Facets. In Sydney Morgenbesser – Patrick Suppes – Morton White (szerk.) *Philosophy, Science, and Method. Essays in Honor of Ernest Nagel*. New York, St. Martin's Press. 179–199.
- Hempel, Carl G. 1976. Dispositional Explanation and the Covering-Law Model: Response to Laird Addis. In Alex C. Michalos – Robert S. Cohen (szerk.) *PSA 1974. Proceedings of the 1974 Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*. Dordrecht, Reidel. 369–376.
- Hilbert, David 1899/1902. *The Foundations of Geometry*. Chicago, Open Court.
- Jacobs, N. 1937. Physicalism and Sensation Sentences. *Journal of Philosophy*. 34. 602–611.
DOI: 10.2307/2017698
- Juhos, Béla 1934. Kritische Bemerkungen zur Wissenschaftstheorie des Physikalismus. *Erkenntnis*. 4. 397–418.
DOI: 10.1007/bf01793502
- Juhos, Béla 1935. Empiricism and Physicalism. *Analysis*. 2/6. 81–92.
DOI: 0.2307/3326608
- Juhos, Béla 1935. Some Modes of Speech of Empirical Science. *Analysis*. 3/5. 41–55.

DOI: 10.1093/analys/3.5.65

- Kemeny, John G. – Oppenheim, Paul 1956. On Reduction. *Philosophical Studies*. 7. 6–19.
- Kim, Jaegwon 2003. Logical Positivism and the Mind-Body Problem. In Paolo Parrini – Wesley Salmon – Merrilee Salmon (szerk.) *Logical Empiricism: Historical and Contemporary Perspectives*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- Kind, Amy 2019. The Mind-Body Problem in the 20th Century. In Amy Kind (szerk.) *Philosophy of Mind in the 20th and 21st Century*. London, Routledge. 52–78.
- Kocsis László 2017. Lewis a másfajta elmékről. In Márton Miklós – Molnár Gábor – Tőzsér János (szerk.) *Más Elmék*. Budapest, L'Harmattan. 113–139.
- Lewis, David K. 1966. An Argument for the Identity Theory. *Journal of Philosophy*. 63/1. 17–25.
DOI: 10.2307/2024524
- Lewis, David K. 1970. How to Define Theoretical Terms? *Journal of Philosophy*. 67/13. 427–446.
DOI: 10.2307/2270272
- Lewis, David K. 1972. Psychophysical and Theoretical Identifications. *Australasian Journal of Philosophy*. 50/3. 249–258.
DOI: 10.1080/00048407212341301
- Moran, Dermot. 1999. „Our Germans are Better than Your Germans”. Continental and Analytical Approaches to Intentionality Reconsidered. *Philosophical Topics*. 27/2. 77–106.
- Nagel, Ernest 1961. *The Structure of Science. Problems in the Logic of Explanation*. New York, Harcourt, Brace and World.
- Osgood, Charles 1953. *Method and Theory in Experimental Psychology*. Oxford, Oxford University Press.
- Place, Ullin T. 1956. Is Consciousness a Brain Process? *British Journal of Psychology*. 47/1. 44–50.
- Pöntör Jenő – Tőzsér János 2016. Lewis 1966. *Korunk* 27/6. 28–38.
- Putnam, Hilary 1963/1975. Brains and Behaviour. In R. J. Butler (szerk.) *Analytical Philosophy*. Malden, MA, Wiley Blackwell. 1–19. Reprinted in *Mind, Language, and Reality. Philosophical Papers*. Vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press. 325–341.
- Putnam, Hilary 1969/1975. Logical Positivism and the Philosophy of Mind. In Peter Achinstein–Stephen F. Barker (szerk.) *The Legacy of Logical Positivism*. Baltimore, Johns Hopkins University Press. Reprinted in *Mind, Language, and Reality. Philosophical Papers*. 2. 441–451. Cambridge, Cambridge University Press.
- Ramsey, Frank 1929/1931. Theories. In uő. *The Foundations of Mathematics and Other Logical Essays*. (szerk.) R. B. Braithwaite. 212–236.
- Reichenbach, Hans 1947. *Elements of Symbolic Logic*. New York, MacMillan.
- Ryle, Gilbert 1949/1974. *The Concept of Mind*. London – New York, Hutheson's University Library. Magyar ford. Altrichter Ferenc. *A szellem fogalma*. Budapest, Gondolat.
- Schilpp, Paul Arthur (szerk.) 1963. *The Philosophy of Rudolf Carnap*. La Salle/ILL, Open Court.
- Schwitzgebel, Eric 2021. Belief. Edward N. Zalta (szerk.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Winter 2021 Edition.
URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/belief/>>.
- Searle, John. 2004. *Mind: A Brief Introduction*. Oxford, Oxford University Press.
- Sellars, Wilfrid 1953. A Semantic Solution to the Mind-body Problem. *Methods*. 5. 45–82.
- Sellars, Wilfrid 1956. Empiricism and the Philosophy of Mind. *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*. 1. 253–329. Reprinted as *Empiricism and the Philosophy of Mind*. Cambridge MA, Harvard University Press, 1997.

- Smart, Jack J.C. 1959/2003. Sensations and Brain Processes. *The Philosophical Review*. 2. 141–156. Reprinted in David J. Chalmers (szerk.) *Philosophy of Mind. Classical and Contemporary Readings*. New York – Oxford, Oxford University Press. 60–68.
DOI: 10.2307/2182164
- Smart, Jack J.C. 1963. *Philosophy and Scientific Realism*. London, Routledge.
- Stadler, Friedrich 2015. *The Vienna Circle. Studies in the Origins, Development and Influence of Logical Empiricism*. Wien – New York, Springer.
- Tuboly Ádám Tamás 2017. Ayer Carnapról és a más elmék problémájáról. In In Márton Miklós, Molnár Gábor, Tózsér János (szerk.) *Más Elmék*. Budapest, L'Harmattan. 55–71.
- Uebel, Thomas E. 1995. Physicalism in Wittgenstein and the Vienna Circle. In Kostas Gavroglu et al. (szerk.) *Physics, Philosophy, and the Scientific Community*. Dordrecht, Kluwer.
- Uebel, Thomas E. 2007. *Empiricism at the Crossroads: The Vienna Circle's Protocol-Sentence Debate*. Full Circle: Publications of the Archive of Scientific Philosophy 4. Chicago, Open Court.
- Uebel, Thomas E. 2014. Carnap's *Aufbau* and Physicalism: What Does the 'Mutual Reducibility' of Psychological and Physical Objects Amount to? Maria C. Gavalotti – Elisabeth Nemeth – Friedrich Stadler (szerk.) *European Philosophy of Science*. Dordrecht, Springer.
- Uebel, Thomas E. 2018a. Rejecting the Given: Neurath and Carnap on Methodological Solipsism. *HOPoS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*. 11/1. 1–26.
DOI: 10.1086/712939
- Uebel, Thomas E. 2018b. Overcoming Carnap's Methodological Solipsism: Not as Easy as it Seems. *Hungarian Philosophical Review (Magyar Filozófiai Szemle)*. 62/4. 81–96.
- Uebel, Thomas E. 2018c. Carnap's Transformation of Epistemology and the Development of His Metaphilosophy. *The Monist*. 101. 367–387.
DOI: 10.1093/monist/ony012
- Uebel, Thomas E. 2020. Intentionality in the Vienna Circle. Denis Fiset – Guillaume Frechette – Friedrich Stadler (szerk.) *Franz Brentano and Austrian Philosophy*. Cham, Springer Nature.
- Uebel, Thomas E. 2021. Carnap, Knowledge of Other Minds, and Physicalism. *Philosophers' Imprint*. 21/34.
- Waismann, Friedrich 1979. *Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle. Conversations Recorded*. Szerk. Brian McGuinness. Angol ford. Joachim Schulte, Brian McGuinness. Oxford, Wiley – Blackwell.

A szabadságot vezető szabadság

A nyelv transzcendentális dedukciója Fichténél

A német idealizmus klasszikusai közül egyedül Johann Gottlieb Fichte szentelt önálló művet a nyelvnek, egy 1795-ös tanulmányt, amelynek címe *A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről*. Az itt megfogalmazott alapkoncepció mellett – ahogy korai filozófiájának oly sok más eleme mellett is – egész pályafutása során kitartott, és azok a markáns újítások, amelyek például az 1807/8-as *Beszédek a német nemzethez* nyelvkoncepciójában megfigyelhetők, nemcsak abból fakadnak, hogy Fichtének pontosan ezekre volt szüksége ahhoz, hogy a németeket éppen a nyelvük alapján tekinthesse kitüntetettnek, hanem az eredeti koncepció elmélyítéseként is értelmezhetők (vö. Hankovszky 2014. 119–128). Fichte nyelvfilozófiai nézeteinek stabilitása abból fakad, hogy a kezdet-kezdetétől a tudománytan szintén meglehetősen stabil rendszerére támaszkodtak. Ám nem arról van szó – ahogyan esetleg a filozófia teljes struktúráját bemutatni kívánó *A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról* című 1794-es tanulmány is sugallhatja (Fichte 1988b. 190–192, 200–201 [GA I,2, 114–116, 123–224]) –, hogy egy önmagában kerek elmélethez utólag egy speciális filozófiai diszciplína kapcsolódna, tehát hogy a tudománytan csak mintegy premiszákat kölcsönözne az önálló tudományként létező nyelvfilozófiának, amely azután ezek logikai következményeit fejtené ki, még kevésbé arról, hogy a nyelvfilozófia pusztán empirikus adatokra alkalmazná a tudománytan tételeit. A nyelvet *transzcendentális dedukció* kapcsolja a tudománytanhoz.¹ Ahogy például a kategóriák transzcendentális dedukciója Kantnál annak kimutatását jelentette, hogy a tapasztalat nem volna lehetséges kategóriák nélkül, vagyis a

¹ Jóllehet Fichténél csak elvértve fordul elő a „transzcendentális dedukció” szintagma, és szívesebben beszél genetikusan dedukcióról vagy egyszerűen dedukcióról, a szakirodalomban a Kantra emlékeztető kifejezés honosodott meg. Ez a szóhasználat akkor is indokoltnak tűnik, ha Kant és Fichte eljárás módja nem mindenben feleltethető meg egymásnak. A kettő különbségére többen is rámutattak. Vö. pl. Breazeale 2015, Kim 2020.

kategóriák a tapasztalat transzcendentális feltételei, úgy Fichte is azt kívánja kimutatni, hogy valami, ami kétségkívül van vagy kellene hogy legyen – végső soron az én –, nem volna lehetséges, ha nem volna nyelv.²

I. A NYELV DEDUKCIÓJA AZ EREDET-TANULMÁNYBAN

E stratégia megvalósítása a nyelv eredetének és a nyelvi képességnek szentelt úgynevezett *Eredet-tanulmányban* még nem volt olyan sikeres, mint *A természet-jog alapja, a tudománytan ekvei szerint* egy évvel később keletkezett első paragrafusaiban, pedig ezekben már csak az utalás szintjén bukkan fel a nyelv. Az első kísérlet elégtelenségének két oka volt.³ Egyrészt a dedukció akkor még nem *közvetlenül* a tudománytan legvégső elvéből, nem a szubjektivitás mint olyan problémájából indult ki, hanem olyasvalamiből (az interszubjektivitásból), amit magát is csak elnagyolt dedukció kapcsolt a tudománytan alapelvéhez, másrészt a nyelvet még csak az interszubjektivitás szükségszerű feltételeként sem volt képes felmutatni, hanem be kellett érnie azzal, hogy annak hasznos, de nélkülözhetetlen eszközeként beszéljen róla.⁴ Hogy az *Eredet-tanulmányban* a nyelv mennyire nem tekintendő még szükségszerű lehetőségfeltételnek, az abból is látható, hogy a dedukciójának érdemi részét teljesítő gondolatmenet gyakorlatilag már az egy évvel korábban keletkezett *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* második előadásában is szerepelt, de Fichte akkor még nem érezte

² A transzcendentális dedukció révén a nyelv a filozófia mint rendszer szerves részévé válik. Ennek megfelelően Fichte nyelvfilozófiája lesz a kulcs a tudománytan további fontos területeinek megértéséhez is. Ám nemcsak ezért érdemes tanulmányozni. Hiszen még ha sok tekintetben más is, mint amit a kanti filozófia keretei között el lehetne helyezni, mégiscsak egy olyan filozófián belül sikerült kidolgozni, amely az általa lefektetett alapokra épül, és így nemcsak a nyelv kanti értelmezési lehetőségeihez szolgálatathat adalékot, hanem a Hamann és Herder által kezdeményezett antikantiánus, „ellenzéki” (Kelemen 1990. 16–17) nyelvfilozófiával is dialógusba léphet.

³ Ahhoz képest, hogy milyen jelentősége van az egész rendszer szempontjából, és annak ellenére, hogy az életműben többször is előkerül, Fichte nyelvfilozófiája meglehetősen kifejletlen maradt. Ezért „az értelmezőre kénytelen-kelletlen a helyzet orvoslásának az a hálátlan feladata hárul, hogy a rendszer egy »elfelejtett« darabját a szövegben elszórt implikációkból rekonstruálja.” (Radrizzani 2020. 364) Interpretációs hipotézisem szerint – amelyet a tudománytani fordulat után keletkezett korai művek egységes látásmódját és változatlan törekvéseit feltáró Fichte-kutatás konszenzusa is alátámaszt – Fichte szemé előtt a kezdetektől fogva a nyelvnek ugyanaz a felfogása és a tudománytan rendszerén belül betöltött ugyanaz a helye és funkciója lebegett. Ebből a hipotézisből az következik, hogy joggal beszélhetünk sikertelenségről, amennyiben az *Eredet-tanulmányban* még nem valósul meg a nyelv transzcendentális dedukciója.

⁴ Egy *esetleges* segédeszköz esetében nemcsak azt nem lehet bebizonyítani, hogy létre kellett jönnie, hanem azt sem, hogy csak úgy jöhetett létre, mint ahogy ténylegesen létrejött. Márpedig Fichte tanulmányának éppen az a karakterisztikus újítása az addigi hasonló elméletekkel szemben, hogy míg azok megelégedtek annak a vizsgálatával, *hogyan jöhetett* létre a nyelv, Fichte azt kívánja megmutatni, hogy *hogyan kellett* létrejönnie. Vö. von Rahden 1989. 435.

szükségesnek a nyelvhez vezető utolsó lépést is megtenni (Fichte 1976b. 26–28 [GA I,3,35–37]).

Az *Eredet-tanulmány* dedukciójának kiindulópontja az, hogy az ember, ez a véges eszes lény – aki tehát nem azonos a tudománytan abszolút énjével – *öntudattal rendelkezik*, és szabadságával éppúgy tisztában van, mint az erkölcsi törvény-nyel. Ez azt követeli tőle, hogy mindig legyen azonos önmagával, vagyis váljon hasonlóvá az abszolút énhöz, amely definíció szerint teljesen azonos önmagával, hiszen semmi más, mint „az, *aminek* tételezi magát, és *annak* tételezi magát, ami.” (Fichte 2011. 13 [GA I,2,259–260]) Mivel az ember önazonosságát a tőle különböző (tehát nem énszerű, vagyis nem eszes és nem szabad) természettől való, teljesen soha meg nem szüntethető függése csorbítja, erkölcsi kötelessége a természetet olyanná alakítani, hogy a tőle való függése is – mintegy kerülő úton – önmagától való függés legyen. Amennyiben ez sikerül, annyiban a természet hatásai révén is önmagát „tételezi”. Fichte szerint az „ember lényegén alapszik az, hogy le akarja győzni a természet erőit” (Fichte 1988a. 235 [GA I,3,99]), hiszen az ember lényege nem más, mint hogy ő egy én, az én lényegét viszont a tiszta vagy abszolút én fogalma ragadja meg, ez pedig az „én=én” (Fichte 2011. 11 [GA I,2,257]) értelmében vett teljes önazonosság. A természet legyőzése azonban nem annak megsemmisítését, hanem átformálását, kulturálását (Fichte 1976b. 20 [GA I,3,31]) jelenti. „Az ember arra törekszik, hogy – amennyire csak képes rá – mindent *ésszerűvé* tegyen” (Fichte 1988a. 237 [GA I,3,101]) mégpedig azért, mert ő maga is ésszerű – az „én” ugyanis csak az ész másik neve (Fichte 1966. 313, Fichte 1967. 287, Fichte 1976a. 75 [GA I,5,21]) –, és csak egy ésszerű természet hatásai mellett lehet azonos önmagával (vö. Hankovszky 2020).

„Ha mármost az ember e próbálkozásai során olyan tárgyra bukkanna, amelyben már megmutatkozik a keresett ésszerűség, mégpedig az ő hozzájárulása nélkül, akkor tartózkodna annak mindennemű megmunkálásától, mivel az, amit egyedül csak e megmunkálás révén akar előidézni, már megtalálható a felfedezett tárgyban.” (Fichte 1988a. 237 [GA I,3,101]) Ez a kulcsfontosságú tétel nem kevesebbet állít, mint hogy abban a *hipotetikus esetben*, ha valaki egy ilyen tárgyra, vagyis egy másik emberre bukkanna, nemcsak az ésszerűségét ismerné fel, hanem tartózkodna is attól, hogy úgy bánjon vele, mint más tárgyakkal, amelyeket le akar győzni, át akar alakítani, amelyekre rá akarja kényszeríteni saját „behatásának lenyomatát” (Fichte 2004a. 346 [GA I,98]). A *Természetjog* híres elismerés-elméletének kifejezésével élve: ésszerűnek *ismerné el* a másik embert.

Hamarosan látni fogjuk, hogy az *Eredet-tanulmányban* a nyelv az az eszköz, amelynek segítségével minden kétséget kizáróan *megbizonyosodhatunk* egy ésszerűnek vélt tárgy tényleges ésszerűségéről. Ez a megközelítésmód azonban kudarcra ítéli a nyelv transzcendentális dedukcióját. A nyelv az imént mondtak szerint ugyanis legfeljebb feltételesen szükségszerű: csak akkor van rá szükség, ha találtunk ésszerűnek mutató tárgyakat a természet megmunkálása során, ez pedig esetleges, így nem illik egy transzcendentális dedukcióba, amely

annak szükségszerű lehetőségi feltételeit mutathatja csak ki, ami kétségtelenül van, vagy – mint Fichte gyakorlati idealizmusában – aminek legalábbis lennie kell (*Sollen*). E nehézségen Fichte egy egyszerű csúsztatással segít. Attól az állítástól, hogy az ember az erkölcsi törvényt követve arra törekszik, hogy „mindent ésszerűvé tegyen” maga körül, ahhoz a teljesen különböző, de néhány oldalon belül négyszer is megerősített állításhoz lép tovább, hogy az ember „szükségképpen arra törekszik, hogy ésszerűséget találjon magán kívül.” (Fichte 1988a. 238 [GA I,3,102])⁵ Ezt a problematikus lépést elfogadva már megvalósítható a transzcendentális dedukció – feltéve, ha ki lehet mutatni, hogy a nyelv legalább ahhoz elengedhetetlen, hogy ésszerűséget *találjunk* magunkon kívül.

Ezt azonban Fichte nem tudja kimutatni. Szerinte ugyanis egy lény ésszerűségének (más szóval eszességének, amibe a szabadságot is bele kell érteni) nem nyelvi természetű jelei vannak. Az eszes lényt mint ilyent arról ismerem fel, hogy célokat követve cselekszik, mégpedig az *én céljaim alapján megváltoztatott célokat* követve. A megszorításra azért van szükség, mert abból még nem következethetnek egy tárgy ésszerűségére, hogy cselekvése valamely célra irányul, hiszen ilyen értelemben még a gyümölcsöt termő fákról is mondhatom, hogy célszerűen viselkednek. Az is kevés, ha úgy tűnik, hogy tárgyam *változó* célok alapján működik, hiszen az állatok cselekvése is a folyton változó körülményekhez igazodik, őket azonban nem tekintjük eszes lényeknek, mert úgy tartjuk, a külvilág eseményei csak *okozzák* a viselkedésük megváltozását, nem pedig *okot adnak* nekik arra, hogy *maguk* változtassák meg azt. Nem tekintjük az ésszerűség jelének azt a változást, amely külső hatások okozataként is kielégítően megmagyarázható. Így aztán egy lény ésszerűségének csak az lehet biztos jele, ha nem egyszerűen a körülményekhez idomul, hanem egy másik lény célja alapján változtatja meg cselekvését, illetve az azt vezérlő célját. Fichte szavaival: „Csak azt a lényt tudom ésszerűnek elismerni, amely, miután kinyilvánítottam irányában célokat, megváltoztatja az ő célját e kinyilvánítás vonatkozásában.” (Fichte

⁵ Ezen állítás mellett Fichte csak azt az empirikus, tehát egy transzcendentális dedukciótól idegen megfigyelést hozza fel, hogy „az ember még arra is hajlik, hogy élettelen dolgoknak életet és észet tulajdonítson.” (Fichte 1988a. 238 [GA I,3,102]) Egy évvel korábbi művének analóg fejtegetéseiben Fichte szigorúbb módon próbálta levezetni, ha nem is azt, hogy eszes lényeket kell *keresnünk* magunkon kívül, legalább azt, hogy ilyeneknek *létezniük* kell. A kiindulópont itt is az önzonosság morális imperatívusza volt, az önzonosság feltételeként pedig Fichte már ekkor is azt fogalmazta meg, hogy mindaz, ami rajtunk kívül létezik, „összhangban legyen a róla alkotott szükségszerű fogalommal”. Ezt azonban kiegészítette azzal a nem éppen evidens – és az *Eredet-tanulmány*ból jó okkal kihagyott – követelménnyel is, hogy „minden az Énben levő fogalom kifejeződésének, ellenképezének léteznie kell a Nem-Énben.” Mármint mivel megvan bennünk az ésszerűen gondolkodó és cselekvő lénynek, önmagunknak a fogalma, ugyanakkor az e fogalomnak megfelelő tárgyat magunkon kívül létrehozni nem tudjuk, arra kell számítanunk, hogy az tőlünk függetlenül létezik. A gondolatmenet innen annak az *Eredet-tanulmány*hoz hasonló, de a nyelv dedukciójáig nem vezető vizsgálatával folytatódik, hogyan lehet felismerni az eszes lényeket a minket körülvevő világban, ha találkozunk velük. Vö. Fichte 1976b. 25–26 (GA I,3,35–36)

1988a. 238 [GA I,3,101]) Nem a cselekvésemre kell reagálnia, hiszen arra az állat is reagál, hanem a szándékaimra. Az bizonyítja ésszerűségét, ha cselekvésem megfigyelése alapján képes felismerni a szándékomat, illetve egyáltalán szándékokat tulajdonítani nekem. Erre ugyanis csak azért lehet képes, mert maga is célokat tételező, fogalmak alapján cselekvő, tehát eszes lény.

Természetesen ugyanez elmondható rólam is. Csak azért fedezhetem fel egy természetben talált tárgy ésszerűségét, mert képes vagyok cselekvésének észlelt változásából szándékainak, céljainak változására következtetni, erre pedig azért vagyok képes, mert magam is ésszerű lény vagyok, célok alapján cselekszem, sőt mások felismert céljai alapján módosított célok alapján, és erről tudok is. Saját öntudatom, eszes mivoltom tudata tehát a feltétele annak, hogy más lényeket is eszesnek ismerjek fel és ismerjek el.⁶ Így aztán az ésszerűség felismerése bizonyos értelemben kölcsönös vagy körkörös. Abból ismerem fel, hogy a másik ésszerű, hogy felismerem, hogy felismerte, hogy ésszerű vagyok. Ő pedig abból ismeri fel, hogy én ésszerű vagyok, hogy felismeri, hogy felismertem, hogy ő ésszerű. Abban sincs különbség, hogy mindketten a másik *cselekvésmódját* megfigyelve jutottunk el a konklúzióinkhoz.

Ha tehát nemcsak annyi a célom, hogy a rajtam kívüli világot ésszerűvé tegyem, hanem az is, hogy megtaláljam benne azokat az esetleges tárgyakat, amelyek eleve ésszerűek, akkor e cél elérése nyelv nélkül is lehetséges, hiszen egyedül öntudatra és a külső világ pontos megfigyelésére van hozzá elengedhetetlenül szükség. Ez pedig ismét zátonyra futtatja a nyelv transzcendentális dedukcióját, amely csak szükségszerű lehetőségi feltételekre vonatkozhatna. A dedukció *második* megfenekléséről van szó, hiszen korábban már láttuk, hogy az önazonosság elérésének (az erkölesi törvény teljesítésének) csak az feltétele, hogy ésszerűvé *tegyem* a tőlem különböző világot, az nem, hogy ésszerűséget *találjak* benne, mint ahogy esetleges is, hogy vannak-e rajtam kívül más eszes lények. Most pedig azt találtuk, hogy az ésszerű lények felismerésének sem szükségszerű lehetőségi feltétele a nyelv.

Fichte nem is kendőzi el, hogy az *Eredet-tanulmány* valóban csak egyfajta *ráadásként* vezeti be a nyelvet. Mivel az eszes lények gyakran nem ismerték fel egymás szándékait a cselekedetek megfigyelése révén (talán mert nem mindig sikerült a szándékuknak megfelelő módon cselekedniük, talán mert olykor rosszul értelmezték egymás cselekvését), a félreértések elkerülése végett arra a gondolatra jutottak, hogy *feltalálnak* egy nyelvet. (Fichte 1988a. 234 [GA I,3,98])⁷ Akármilyen hasznosnak bizonyult is tehát később más célokra, feltalálását kizárólag az ösztönözte, hogy „ezen kiegészítő eszköz híján gyakran előfordult, hogy az egyik félreértette a másik cselekedetét” (Fichte 1988a. 239 [GA I,3,102]).

⁶ Fichte nem vizsgálja, honnan tudok saját ésszerűségemről, hiszen eleve az öntudatos szubjektumot választotta a dedukció kiindulópontjának.

⁷ A nyelv feltalálásának motívumairól lásd: Terezakis 2007. 165–166.

A félreértéseket azért könnyebb a nyelv segítségével elkerülni, mert a nyelv definíció szerint semmi más, mint „*gondolatainknak önkényes jelek révén történő kifejezése.*” (Fichte 1988a. 233 [GA I,3,97]) Minden cselekedetem árulkodik a gondolataimról, mindenekelőtt arról a szándékról, amelyet a cselekvés által akarok megvalósítani, de míg a nem nyelvi cselekvéseknek egyáltalán nem az a céljuk, hogy kifejezzenek valamit, hanem hogy változást idézzenek elő a világban, a nyelvi jelek „csak a gondolat jelölésére törekszenek, s a nyelvnek e jelölésen túl semmiféle más célja nincsen.” (Fichte 1988a. 233 [GA I,3,98]) Ennek megfelelően a nyelvi cselekvés úgy alakulhat, ahogy a gondolatok pontos kifejezése megköveteli, a világ megváltoztatására hivatott nem-nyelvi cselekvés kifejezőképessége viszont korlátozott, hiszen esetében a cselekvést a megvalósítani kívánt célhoz szabjuk, és nem fordítunk gondot arra, hogy a gondolatainkat is jól fejezze ki.

A nyelvnek tehát a gondolat kifejezése az egyetlen célja; magának a gondolat kifejezésének viszont az a célja, hogy *okot adjunk* valakinek arra, hogy megváltoztassa a viselkedését, és így kétségtelenné váljon az eszessége. Ha ennél többet is tennénk, ha cselekvésünkkel közvetlenül a másik cselekvésére hatva *okoznánk* annak megváltoztatását, akkor nem teremtenénk meg a lehetőséget, hogy eszessége megnyilatkozzon a számunkra. A nyelv viszont anélkül befolyásolja a másik cselekvését, hogy *közvetlen* hatást gyakorolna rá, vagyis úgy, hogy nem csorbítja a szabadságát. Nem tesz mást, mint megismerteti vele a közlő céljait, ő pedig lehetőséget kap, hogy e célok tudatában módosítsa saját célját, illetve rajta keresztül a cselekvését: együttműködhet a megismert célokkal, vagy akár figyelmen kívül is hagyhatja őket. Ezzel a nyelv Fichténél a szabadság eszközüvé válik, ahogy az illik is egy filozófiához, amely „az elejétől a végéig csak a szabadság fogalmának elemzése” (Fichte 2004b. 171 [GA III,4,182])⁸ kíván lenni. A nyelv definíciójában említett önkényesség a közlő *szabadságára* utal, aki maga dönt arról, akar-e és mit akar közölni,⁹ és nem kényszerül gondolatai felfedezésére már pusztán azért is, hogy célokat követve cselekszik. A nyelv ugyanakkor a címzettnek is meghagyja a *szabadságot*, hogy úgy cselekedjen, ahogy akar, jóllehet a közölt cél mintegy felhívást intéz hozzá, hogy valamiképpen viszonyuljon e célhoz. A nyelv tehát a címzett szabadságának olyan vezetését teszi lehetővé, amelyre a közlő szabadon határozza el magát. A nyelv a szabadságot vezető szabadság eszköze (vö. Fichte 1976c. 159, Fichte 2004c. 295).

Mindezt azonban az *Eredet-tanulmány* nem alapozza meg kielégítően. Hiszen – mint láttuk – az erkölcsi törvény teljesítésének nem feltétele, hogy magamon kívül más lényekben is felismerjem az ésszerűséget, de még ha feltétele lenne is, az ésszerűség felismerésének a nyelv akkor sem lenne szükségszerű felté-

⁸ A fordítást módosítottam.

⁹ Az *Eredet-tanulmány* önkényességfogalmának kimerítő elemzését lásd: Surber 1996. 34–37. A fogalom általam előtérbe helyezett jelentését hangsúlyozza: Janke 1993. 139–141.

tele. A nyelv transzcendentális dedukciójának első kísérlete végső soron azért nem sikeres, mert egy önmagának maximálisan tudatában levő, rendeltetését a természet átalakításával beteljesíteni képes lény, amelyből a gondolatmenet kiindul, akár egyedül is lehetne a világban, és ebben az esetben nyelvre sem volna szüksége, hiszen nem lenne szüksége gondolatai kifejezésére sem.

II. A NYELV DEDUKCIÓJA A *TERMÉSZETJOG*BAN

Mivel Fichte a kifejezésen kívül más szerepet nem tulajdoníthatott a nyelvnek, hiszen a tudománytan értelmében nyelv nélkül is lehet gondolkodni (Fichte 1988a. 240 [GA I,3,103]), egy sikeresebb dedukciónak nem maradt más útja, mint az alapokat még mélyebbre leásva rákérdezni az eddig minden további nélkül feltételezett öntudat lehetőségi feltételeire, és kimutatni, hogy a nyelv is közéjük tartozik. Ezt a feladatot Fichte a *Természetjog*ban végezte el. A gondolatmenet kiinduló tétele, hogy nem eleve öntudattal bíró szubjektumként lépek viszonyba más emberekkel, hanem éppen egy ilyen viszony az öntudatom feltétele.¹⁰ Tehát nem én figyelek meg valakit, hogy őt az öntudatomban magamról már birtokolt képpel összevetve megállapítsam róla, hogy vajon eszes lény-e, hanem a vele való találkozásban jutok el az öntudathoz, általa ismerem fel először a maga teljességében saját eszes mivoltomat. És mivel Fichte itt érvényesíti a tudománytan egyik legfőbb belátását, amely szerint „a gyakorlati Én az eredeti öntudat Énje” (Fichte 1981a. 153 [GA I,3,332]), a magamban így felismert ész a gyakorlati ész, némiképp leegyszerűsítve: a szabadságom.

Önmagamnak mint szabad lénynek annak felfogásával jutok tudatára, hogy egy másik ember szabadnak *ismer el*. Elismerése – ahogy az *Eredet-tanulmány* már előkészítette a gondolatot – abban nyilvánul meg, hogy lemond arról, hogy kényszert alkalmazzon velem szemben. De nem pusztán hagyja, hogy azt tegyem, amit egyébként is tennék, akkor ugyanis nem tudnám eldönteni, hogy szabadnak tart, vagy éppen ellenkezőleg, fel sem tételezi rólam, hogy képes vagyok a szabadságra, vagyis fogalmak szerinti cselekvésre. Azzal ismer el, hogy cselekvésre szólít fel, tehát egy célt tár elém, amelyet szabadon követhetek vagy elutasíthatok. Nem abból tudom meg tehát, hogy szabad vagyok, hogy megfigyelem magamat, amint a közölt célhoz viszonyulok, hiszen ha ilyen módon is a szabadságom tudatára juthatnék, akkor a magam választotta célokhoz való viszonyomat is tanulmányozhatnám, és nem lenne szükségem valaki másra, aki célt ad nekem. Abból a *tényből* veszem észre, hogy szabad vagyok, hogy a másik ember szabadként kezel, szabadnak ismer el (*Anerkennung*): abból tehát, hogy célt jelöl ki nekem, mivel ésszerűnek tartja, hogy cselekvésre *szólítson fel* (*Auf-forderung*).

¹⁰ A téma gazdag nemzetközi szakirodalma mellett lásd: Hankovszky 2015. 23–39.

Ezzel a gondolatmenettel szemben nem érvényes az a kritika, amely az *Eredet-tanulmány* esetében még végzetes volt, hogy tudniillik a szubjektum szempontjából esetleges, vannak-e rajta kívül más értelmes lények. Hiszen ha én én vagyok, vagyis ha tudatában vagyok önmagamnak mint szabad lénynek, akkor szükségképpen vannak rajtam kívül más eszes lények is, mert éppen a velük való találkozás az öntudatom feltétele. „Az ember [...] csak emberek között válik emberré, [...] ezért *ha egyáltalán léteznie kell embernek, akkor több embernek kell léteznie.*” (Fichte 1981a. 174 [GA I,3,347]) A *Természetjog*nak tehát van válasza arra a kérdésre, amelyet még az *Előadások a tudás emberének rendeltetéséről* tett fel, de Fichte sem ott, sem az *Eredet-tanulmányban* nem tudott megnyugtató módon megválaszolni: „milyen alapon tételez fel és ismer el az ember önmagán kívül levő, önmagához hasonló eszes lényeket, mikor ezek a lények közvetlenül nem adottak tiszta öntudatában?” (Fichte 1976b. 24 [GA I,3,34])

A *Természetjogban* kidolgozott interszubsztívitás-elmélet a nyelv dedukcióját is új alapokra helyezte, és arra a korábbi dedukcióval szemben még érvényes második kritikára is immúnissá tette, hogy az ember akár nyelv nélkül is létezhetne. A felszólítás fogalmából kiindulva ugyanis belátható, hogy a nyelv szükséges feltétele *annak* a viszonynak, amelyben az öntudat konstituálódik.¹¹ „A felszólítás semmiképpen sem determinálja, kényszeríti az eszes lényt arra, hogy cselekedjék, mint ahogy az okság fogalmában az ok kényszeríti az okozatot. Az eszes lénynek a felszólítás következtében csupán el kell szánnia magát a cselkezésre. De ha ezt kell tennie, akkor előbb meg kell értenie és fel kell fognia a felszólítást, itt tehát számítanak az eszes lény előzetes ismereteire.” (Fichte 1981a. 171 [GA I,3,345])¹² Ez az „előzetes ismeret” a nyelv, a szabadság vezetésének eszköze, amely nem *okozza* a címzett cselekvését, hanem csak *okot ad neki* a cselekvésre. Azért van szükség ilyen eszközre, mert az *Eredet-tanulmánytól* eltérően most nem azt akarom megtudni, hogy a másik lény eszes-e, hanem azt kell felismernem, hogy engem eszes lénynek ismer-e el. Ehhez nem elég, hogy cselekvése félreérthetetlenül utaljon egy fogalomra, hanem az is kell, hogy cselekvésének semmi más célja ne legyen, mint hogy egy fogalmat közöljön velem. Éppen ilyen a nyelvi cselekvés, hiszen a nyelvi jelek „csak a gondolat jelölésére törekszenek, s a nyelvnek e jelölésen túl semmiféle más célja nincsen.” A tétel megfordítva is igaz: az a jel, amelynek semmi más célja nincsen, csak a gondolatok kifejezése, nyelvi jel.¹³

¹¹ A nyelv szükségességének fichtei bizonyítását részletesen rekonstruálja: Imhof 2008. 376–378.

¹² A fordítást módosítottam.

¹³ Mint korábban már szó esett róla, félreértenénk Fichtét, ha a gondolat kifejezésében látnánk a nyelv *végső* célját. Mert igaz ugyan, hogy a nyelvnek a „jelölésen túl semmiféle más célja nincsen”, ám a „jelölés” maga egyáltalán nem céltalan, és nem is a gondolatok vagy önmagunk pusztá kifejezése a célja, hanem az, hogy meghatározott képzetek létrehozására ösztönözzünk egy másik embert, és *ezzel* cselekvésekre indítsuk őt. Gondolatokat közlünk tehát vele „gondolataink kölcsönhatása céljából, ami nélkül [...] nem állhat fenn a cselekvések [...]”

Közelítsük meg másképpen is, miért van szükség az öntudat megszületéséhez a nyelvre! Induljunk ki az *Eredet-tanulmány* által vizsgált problémából! Amikor egy másik lény (szabadságot is magában foglaló) eszességéről akarok meggyőződni, megfigyelt cselekvését összevettem az eszes lény saját öntudatomban hozzáférhető képével. E kettőn kívül másra nincs szükség. Adottnak feltételezett öntudatom alapján pontosan tudom, milyen az, amikor valaki kívülről adott fogalmakra reagál. Amikor viszont a *Természetjog* problémahorizontjában éppen ezt az öntudatot kellene létrehoznom, amikor saját eszes (vagyis szabad) mívoltom a kérdés, amikor tehát arról kell meggyőződnöm, hogy én magam nem rejtett ok-sági mechanizmusok, hanem fogalmak alapján cselekszem, akkor csak a másik ember rólam alkotott tudata lehet a támpontom. Azt kell megtudnom, hogy ő szabadnak ismer-e el engem.¹⁴ Ha biztosan tudhatnám, hogy amit a jelenlétemben tesz, az egy nekem szóló felszólítás, akkor azt is tudnám, hogy szabadnak tart. Az előbbi viszont csak egy esetben tudhatom biztosan. Akkor, ha arra, amit tesz, nincs más magyarázat, mint hogy egy célfogalmat akar közölni velem, tehát ha olyan tettet hajt végre, amelynek a fogalom jelölésén túl semmiféle más célja nincsen, vagyis ha nyelvet használ.¹⁵

kölcsönhatása.” (Fichte 1988a. 239–240 [GA I,3,102–103]) Nem csak az öntudatot először létrehozó felszólítás, és nem is csak a beszélt nyelv esetében van ez így. Fichte egyik példájával élve, a homokba rajzolt „hal és háló, néhány gesztikulációval és intéssel kísérve, annak számára, akihez e jeleket intézték, felszólítás volt a halászatra.” (Fichte 1988a. 241 [GA I,3,104]) Egy másik példa szerint, amikor valaki egy fenyegetően közelítő oroszlán jelét mondja ki, nemcsak azt nyilvánítja ki, hogy ő maga látta az oroszlánt, hanem rá „akarja irányítani a figyelmet, s jelezni kívánja a hordatársainak az oroszlán közeledésének következményeit, hogy fel tudjanak fegyverkezni a közösség megvédésére.” (Fichte 1988a. 256 [GA I,3,115–316]) E példák tanúsága szerint Fichte, aki szerint az ember „nem is volna intelligencia, ha nem volna gyakorlati lény” (Fichte 1981a. 153 [GA I,3,332]), felismerte a későbbi beszédaktus-elmélet központi gondolatát. A nyelvi megnyilatkozások nemcsak a szubjektum belső valóságát fejezik ki, és nemcsak a külső világot írják le, hanem többféleképpen is megközelíthető cselekvést hajtanak végre. Fichte számára különösen fontos, hogy perlokúciós aktusok is, amelyek hatást gyakorolnak a címzettre: bizonyos állapotba hozhatják őt, cselekvésre indíthatják vagy befolyásolhatják a cselekvését. Például a fenyegető oroszlán jele akár igaz, akár hamis közlést valósít meg, lehet sikeres vagy sikertelen attól függően, hogyan reagál rá a címzettje.

¹⁴ A nyelv dedukciója azért különbözhet a két műben, mert nem ugyanahhoz a problémához kapcsolódik. Jóllehet mindkét alkalommal eszességről kell meggyőződni, az egyik esetben egy másik lény eszes mívoltának tudata a tét, a másik esetben a saját eszes mívoltom öntudata. Ha a két probléma és a két dedukció összemosisódik, akkor nemcsak Fichte nyelvfiziológiájának fejlődése, hanem az sem értékelhető megfelelőképpen, ami az *Eredet-tanulmány*-ból e fejlődés ellenére is maradandónak bizonyult: mindenekelőtt a nyelv meghatározása és transzcendentális dedukciójának igénye. Lásd például: Kahnt 1997, különösen 198–201.

¹⁵ A kérdés jelentősége miatt hadd fogalmazzam meg mindezt egy harmadik formában is! Abból még nem következtethetek a szabadságomra, hogy másoknak a világban hatékony tetteit megfigyelem, e tetteknek valamilyen szándékot tulajdonítok, és tudatában vagyok annak, hogy saját tetteim attól a pillanattól kezdve, hogy a másik szándékát megértettem, ugyanazt a szándékot mozdítják elő. Mivel mindez megtörténhetne akkor is, ha nem volnék szabad, nem ezeket a tényeket kell tudnom, hanem azt, hogy valaki szabadnak ismer el. Erre azonban abból még nem következtethetek, ha a jelenlétemben tesz valamit, ami egy olyan fogalmat fejez ki, amely akár okot is adhat egy szabad lénynak arra, hogy cselekedjék; csak

III. A NYELV EREDETÉNEK TÁRGYALÁSA A *PLATNER-ELŐADÁSOKBAN*

Eredményeinket így foglalhatjuk össze. Öntudat nélkül nem vagyok eszes lény, szabadságom tudata nélkül nem teljes az öntudatom, nyelv nélkül viszont nem jutok szabadságom tudatára.¹⁶ Így a nyelv az én-mivolt és velem az ember mivolt feltétele: persze nem egy komplett nyelvről van itt szó, gazdag szókinccsel és grammatikával, hanem csak „gondolatainknak önkényes jelek révén történő kifejezéséről” és e kifejezés megértéséről. Ha a nyelv e transzcendentális dedukciója megállja a helyét, akkor „az ember nem létezhet nyelv nélkül” (Fichte 1976c. 159): aki felszólítja és elismeri őt, az támaszkodik a nyelvre mint a teljes öntudatához képest *előzetes* ismeretre. A nyelv így olyasminek bizonyul, amit Fichte méltán nevezett *velünk születettnek*, amikor (immár a *Természetjog* eredményeire támaszkodva) az úgynevezett *Platner-előadásokban* saját felfogását a nyelv keletkezésének korabeli megközelítései között helyezte el. Nem abban az értelemben velünk született, mintha már az újszülött is tudna beszélni, hanem transzcendentális értelemben: a nyelv ember voltunk *a priori*, időn kívüli lehetőség feltétele (vö. Fichte 1976c. 160). „Az ember csak a nyelv révén ember.” (Fichte 2004c. 293) Mihelyt van az ember, nyelve is van.¹⁷

Fichte szándéka már az *Eredet-tanulmányban* is az volt, hogy az ember lényegéből, egy „az ember természetében lévő elvből” (Fichte 1988a. 236 [GA I,3,100]) vezesse le a nyelvet, ami, ha sikerült volna, már akkor is azokkal hozta volna őt rokonságba, akik úgy vélték, hogy a nyelv nem emberi konstrukció, és nem is isteni ajándék.¹⁸ Az a dedukció azonban, amelyre akkor képes volt, inkább azt az állítást alapozta meg, hogy a nyelvnek nemcsak a konkrét alakját, hanem még az „eszmejét” (Fichte 1988a. 234 [GA I,3,98]) is olyan emberek találták fel, akik

abból, ha az, amit tesz, nem értelmezhető másként, mint egy célfogalom kifejezéseként, mert tettének semmi más célja nincs, mint ez a kifejezés. Ha valaki ilyent tesz a jelenlétemben, akkor engem szólít fel, vagyis szabadnak ismer el.

¹⁶ A nyelv dedukciójának rövid összegzése Fichte egyik előadásában: „Vagyok. Csak annyiban vagyok tudatában önmagamnak mint eszes lénynek, amennyiben magamat individuusként tételezem. Ezt azonban csak úgy tehetem, ha egy eszes lényt tételezek fel magam mellett. Ezt csak annyiban tehetem, amennyiben egy fogalmat közöl velem, ez pedig csak egy jel által lehetséges.” (Fichte 2004c. 293) Néhány oldallal később a dedukció ezt az alakot ölti: „A jelek révén történő kölcsönhatás tehát az emberség feltétele, hiszen az ember nincs egyedül, hanem közösséget alkot. Tehát amennyiben vannak emberek, vannak jelek is. Mert ahol egy ember van, ott van több is, ezek kapcsolatban állnak egymással jelek révén közvetített fogalmak által. Mármost általános értelemben ez a kölcsönhatás a nyelv, és e nélkül nem létezhet az ember.” (Fichte 2004c. 296)

¹⁷ Az ember mivoltra is érvényes, amit Fichte az én mivoltról állít: „vajon *mi* voltam, mielőtt öntudatra ébredtem? A nyilvánvaló válasz: egyáltalán nem *voltam*, mert nem *voltam* én. Az én csak annyiban van, amennyiben tudatában van önmagának.” (Fichte 2011. 13. [GA I,2,260]) *A teljes tudománytan alapja* az öntudat számos lehetőségét feltételét vette le. Ezek közé került be a *Természetjogban* a nyelv is. Ahhoz ugyanis, hogy először öntudatra ébredjek, meg kellett értenem egy felszólítást, egy nyelvi jelet.

¹⁸ A nyelv eredetének korabeli modelljeiről lásd: Fusaro 2016. 5–8.

nyelv nélkül születtek, és nyelv nélkül is olyannyira teljes életet élhettek, hogy még erkölcsi kötelességüket is teljesíteni tudták.

Fichte az után sem szakított a gondolattal, hogy a nyelvet az emberek találták fel, és az után sem próbálta *minden aspektusában* az emberi lényegtől elválaszthatatlannak és abból következőnek feltüntetni, hogy sikerültebb transzcendentális dedukciója legalábbis a nyelv eszméjét éppen ilyenként igazolta. Sőt, Fichte bizonyos értelemben még az isteni eredet modelljét is elfogadhatónak tartotta. Állítása szerint „a nyelv részben velünk született, részben adott, részben az emberek találták fel.” (Fichte 2004c. 292)¹⁹ Hogy mennyiben adott, méghozzá Istentől egyfajta csoda révén adott (Fichte 1976c. 163), azt akkor látjuk be, ha nem azt nézzük, hogy mi tartozik az embernek mint olyannak az időn kívüli, *a priori* lényegéhez, hanem a természet részeként tekintünk rá, vagyis empirikus és időbeli dimenziójára koncentrálnunk, például arra, hogyan tesznek szert nyelvre az újszülöttek. Nyilvánvalóan egy másik ember révén. De Fichtét itt sem az anyanyelv elsajátítása érdekli, hanem még mindig a nyelv általában, vagyis „a szabad öntevékenységre való felszólítás”, amit nevelésnek is nevez (Fichte 1981a. 174 [GA I,3,347]). Az a körkörös magyarázat, amely még működött, amikor azt kellett megérteni, hogyan lehet valaki másnak az ésszerűségéről meggyőződni, vagyis hogy a felek kölcsönösen egymásra támaszkodnak, itt nyilvánvalóan nem jöhet szóba. Az egymást nevelők egy időbeli sort alkotnak, ami azt a kérdést veti fel, „vajon az első emberpárt ki nevelte?” (Fichte 1981a. 174 [GA I,3,347]) Mivel Fichte szerint a nyelv nem lehet a természet terméke (Fichte 2004c. 300), csak egy válasz marad. „Egy szellem vette őket gondjaiba, pontosan úgy, ahogy egy régi, tiszteletreméltó forrás elmondja.” (Fichte 1981a. 175 [GA I,3,348]). Vö. Fichte 2004c. 300, Fichte 1981b. 357. [GA I,6,271]²⁰

A nyelv eredetére vonatkozó összetett fichtei válasz terjedelmileg legnagyobb részét a *Platner-előadásokban* éppúgy, mint az *Eredet-tanulmányban* annak leírása teszi ki, hogy „mely természettörvényekben van annak az alapja, hogy [a nyelv] éppen *így*, és nem másként valósult meg” (Fichte 1988a. 234 [GA I,3,98]). Ezzel a témával gondol Fichte azokhoz csatlakozni, akik szerint a nyelv emberi találmány. De még itt is az a legfőbb ambíciója, hogy kimutassa, a nyelv ugyan „gondolataink önkényes jelek révén történő kifejezése”, ez az önkény csak azal kapcsolatos, hogy ki akarjuk-e fejezni magunkat vagy sem. Egyrészt maguk a nyelvi jelek nem önkényesen kapcsolódnak a „jelöletükhöz”, hiszen az emberek „a dolgok első jeleit a természet hatásaiból vették; a jelek nem voltak

¹⁹ A nyelv eredetének három korabeli filozófiai megközelítésmódjához és Fichte ezekhez való viszonyához lásd: Vessey 2006. 223–224.

²⁰ Ez a gondolat akár Isten és a kinyilatkoztatás (az isteni kinyilatkoztatás) transzcendentális dedukciójának is tekinthető. Ezzel szemben Fichte a *Kinyilatkoztatáskritikában* még elvileg nélkülözhetőnek tartotta a kinyilatkoztatást, és több helyen is utalt rá, hogy azok az emberek, akiknek szükségük van rá, kevésbé tiszteletreméltók, mint azok, akiknek nincsen. (Vö. pl. Fichte 2003. 32 [GA I,1,34] A kérdés részletes tárgyalását lásd: Czákó 2010. 243–244.)

mások, mint azok utáinzatai.” (Fichte 1988a. 241 [GA I,3,103]) Másrészt a nyelv későbbi történetét is szigorú szabályok irányították. Fichte egész pályáján kitarzott e gondolat mellett (a *Beszédek a német nemzethez* azokat az esetlegességeket is kizárja majd a nyelv fejlődéséből, amelyeket az *Eredet-tanulmány* még megengedett²¹). A nyelv ugyanis csak akkor lehet a szabadság szabadság általi vezetésének megbízható eszköze, csak akkor szolgálhatja „a fogalmak útján és fogalmak szerint történő szabad kölcsönhatást” (Fichte 1981a. 175 [GA I,3,348]), ha a jelei által megvalósított felszólítást meg lehet érteni és fel lehet fogni. Nem önkéntelen képzeteket kell ugyanis kiváltania, nem okoznia kell valamit a szubjektumban, hanem okot és követhető útmutatást kell adnia ahhoz, hogy a felszólítás címezte egy meghatározott képzet kialakítására használja a szabadságát, vagyis hogy a képzet, amely majd cselekvését vezérli, saját alkotása legyen. Fichte szerint ugyanis csak a saját magunk alkotta fogalmak szerinti cselekvés nevezhető maradéktalanul szabad cselekvésnek.

IRODALOM

- GA = Johann Gottlieb Fichte: *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Szerk. Reinhard Lauth *et al.* Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1962–2010.
- Fichte, Johann Gottlieb 1966. Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre. GA I,3,311–460 és GA I,4,1–165.
- Fichte, Johann Gottlieb 1967. Entwürfe zur Recension des Aenesidemus. GA II,2,287–314.
- Fichte, Johann Gottlieb 1976a. Az erkölcsstan rendszere a tudománytan elvei alapján. Ford. Berényi Gábor. In Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat. 75–474.
- Fichte, Johann Gottlieb 1976b. Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. Ford. Berényi Gábor. In Fichte: *Az erkölcsstan rendszere*. Budapest, Gondolat. 9–72.
- Fichte, Johann Gottlieb 1976c. Zu Platners „Philosophischen Aphorismen”. Vorlesungen über Logik und Metaphysik. GA II,4,37–368.
- Fichte, Johann Gottlieb 1981a. A természetjog alapja, a tudománytan elvei szerint (Részlet). Ford. Endreffy Zoltán. In Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat. 147–236.
- Fichte, Johann Gottlieb 1981b. Az ember rendeltetése. Ford. Kis János. In Fichte: *Válogatott filozófiai írások*. Budapest, Gondolat. 237–411.
- Fichte, Johann Gottlieb 1988a. A nyelv eredetéről és a nyelvi képességről. Ford. Felkai Gábor. In Felkai Gábor: *Fichte*. Budapest, Kossuth. 232–271.
- Fichte, Johann Gottlieb 1988b. A tudománytan, avagy az úgynevezett filozófia fogalmáról. Meghívóirat gyanánt a szerzőnek az e tudományról tartandó előadásaihoz. Ford. Felkai Gábor. In Felkai Gábor: *Fichte*. Budapest, Kossuth. 185–230.

²¹ Így Fichte még inkább eltávolodott azoktól, akik a nyelvet emberek egymással történt megegyezéséből eredeztették, vagy akár csak a fejlődésében tulajdonítottak szerepet a konvenciónak. Fichte szerint a nyelv létrejöttének ilyen magyarázata körben forgó. Ahhoz ugyanis, hogy meg lehessen állapodni jelek használatában, már jelekre van szükség. Vö. Fichte 2004c. 304.

- Fichte, Johann Gottlieb 2003. *Minden kinyilatkoztatás kritikájának kísérlete*. Ford. Rokay Zoltán – Gáspár Csaba László. Budapest, L'Harmattan.
- Fichte, Johann Gottlieb 2004a. Az ember méltóságáról. Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle*. 48/3. 344–346.
- Fichte, Johann Gottlieb 2004b. Levél Reinholdhoz (1800. 1. 8.). In Johann Gottlieb Fichte – Carl Leonhard Reinhold levelezése. Ford. Weiss János. *Magyar Filozófiai Szemle*. 48/1–2. 27–195.
- Fichte, Johann Gottlieb 2004c. Vorlesungen über Logik und Metaphysik als populäre Einleitung in die gesammte Philosophie. Nach Plattners Philosoph. Aphorismen Iter Theil 1793. Im Sommerhj. 1797. Jena. Nachschrift Krause. GA IV,1,173–450.
- Fichte, Johann Gottlieb 2011. A teljes tudománytan alapja. 1–3. §. Ford. Hankovszky Tamás. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/3. 9–30.
- Breazzeale, Daniel 2015. The 'Synthetic-Genetic Method' of Transcendental Philosophy. Kantian Questions/Fichtean Answers. In Sebastian Gardner – Matthew Grist (szerk.) *The Transcendental Turn*. Oxford, Oxford University Press. 74–95. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198724872.003.0005>
- Czakó István 2010. Vernunft und Offenbarung. Transzendente versus existenziale Interpretation der Offenbarung in Fichtes früher Religionsphilosophie und in den Climacus-Schriften. In Jürgen Stolzenberg – Smail Rapic (szerk.) *Kierkegaard und Fichte. Praktische und religiöse Subjektivität*. Berlin – New York, de Gruyter. 235–262. <https://doi.org/10.1515/9783110221077.235>
- Fusaro, Diego 2016. On Language and Aufforderung in Fichte. A few historiographical note. *Informacion Filosofica*. 13/24. 5–19.
- Hankovszky Tamás 2014. *Fichte korai tudománytanának alap gondolata. Transzcendentális filozófia és antropológia*. Budapest, L'Harmattan – Könyvpont.
- Hankovszky Tamás 2015. „Az eredeti öntudat énje”. Fichte az emberi öntudat gyökeréről. In Garaczi Imre – Kalmár Zoltán (szerk.) *Pro Philosophia Évkönyv*. Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány. 23–39.
- Hankovszky Tamás 2020. Önazonosság és természetpusztítás. A fichtei paradigma. In Laczkó Sándor (szerk.) *Lábjegyzetek Platónhoz 18. Az identitás*. Szeged, Pro Philosophia Szegedienzi Alapítvány – Magyar Filozófiai Társaság – Státus Kiadó. 387–399.
- Imhof, Silvan 2008. „Kann der Mensch ohne Sprache gedacht werden?” Die transzendente Rolle der Sprache bei Fichte. *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*. 55/2. 356–379.
- Janke, Wolfgang 1993. *Vom Bilde des Absoluten. Grundzüge der Phänomenologie Fichtes*. Berlin – New York, de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110864632>
- Kahnert, Klaus 1997. Sprachursprung und Sprache bei J.G. Fichte. In Christoph Asmuth (szerk.) *Sein – Reflexion – Freiheit. Aspekte der Philosophie Johann Gottlieb Fichtes*. Amsterdam – Philadelphia, Grüner. 191–219. <https://doi.org/10.1075/bsp.25.15kah>
- Kelemen János 1990. *Nyelv és történetiség a klasszikus német filozófiában*. Budapest, Akadémiai.
- Kim, Halla 2020. Transcendental Method. In Marina F. Bykova (szerk.) *The Bloomsbury Handbook of Fichte*. London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney, Bloomsbury Academic. 338–344.
- Radrizzani, Ives 2020. The Ambivalence of Language. In Marina F. Bykova (szerk.) *The Bloomsbury Handbook of Fichte*. London – New York – Oxford – New Delhi – Sydney, Bloomsbury Academic. 363–369.
- Surber, Jere Paul 1996. *Language and German Idealism. Fichte's Linguistic Philosophy*. New Jersey, Humanities Press.
- Terezakis, Katie 2007. *The Immanent Word. The Turn to Language in German Philosophy 1759–1801*. New York – London, Routledge.

- Vessey, David 2006. Language as encoding thought vs. language as medium of thought. On the question of J. G. Fichte's influence on Wilhelm von Humboldt. *Idealistic Studies*. 36/3. 219–34. 10.5840/idstudies20063635
- von Rahden, Wolfert 1989. Sprachursprungsentwürfe im Schatten von Kant und Herder. In Joachim Gessinger – Wolfert von Rahden (szerk.) *Theorien vom Ursprung der Sprache*. 1-2. kötet, Berlin – New York, De Gruyter. 1. kötet. 421–467. <https://doi.org/10.1515/9783110881943.1.421>

Populista vagy posztfasiszta logika?

Kritikai észrevételek Ernesto Laclau
diskurzus-elméletéről¹

Az elmúlt évtized politikai fejleményei, és részben az ezekről szóló beszéd a populáris médiában időszerűvé tették a populizmusra való rákérdezést. Magyar nyelvterületen két folyóirat is külön lapszámot szentelt a kérdésnek.² Kiváltképp jelentős probléma (filozófiailag is) a szélsőjobboldali pártok és mozgalmak nemzetközi hulláma. *Miért éppen a szélsőjobboldal tör előre ilyen látványosan?* – szól a kérdés. Ennek a jelenségkomplexumnak a magyarázatát többen a populizmus különböző elméleteitől várják.³ Jelen írásban a kérdéskör jelentős teoretikusa, Ernesto Laclau populizmus-fogalmának és tágabb diskurzuselméletének kritikájára vállalkozom, azzal a szándékkal, hogy kimutassam: az elméletéhez fűzött remények ellenére Laclau előfeltevései inkább gátolják a szélsőjobboldali politika sikerességének megértését – és ami a legfontosabb elméleti szempontból: magyarázatát –, mintsem segítenék azt (noha a szélsőjobboldali „politikacsinálás” leírását képes elmélyíteni).

Ennek egyik okaként Pedro M. Rey-Araújo nyomán azt az „intézményes vak-ságot” lehetne megnevezni, amelyben a posztmarxista diskurzuselmélet szenved. Laclau nem veszi figyelembe a politikai történéseket körbevevő és részben korlátozó intézményes környezetet – kiváltképp a politikai gazdaságtanhoz tartozó kontextust. Ezen nem az értendő, hogy konkrét esetelemzésekben ne engedné bekapcsolni az intézményes környezet vizsgálatát, de Laclau előfeltevései lehetetlenné teszik, hogy ez általános elméleti alakot kapjon: vagyis ez a vizsgálat a *politikai* szféráján kívül *ad hoc* jellegű marad. Ezt kiküszöbölendő többen is megkísérelték „kibékíteni”, vagy ötvözni a politikai gazdaságtan kri-

¹ A tanulmány alapjául szolgáló kutatás idején (2020–2021) a Babeş-Bolyai Tudományegyetem Történelem és Filozófia kara, illetve Tudományos Tanácsa által a tudományos tevékenység támogatására odaítélt ösztöndíjban részesültem. Szeretném megköszönni Szigeti Attilának szakmai útmutatását és jelen írással kapcsolatban adott tanácsait, illetve az anonim bírálóknak építő kritikáikat.

² A *Fordulat* 22. lapszáma (2017), illetve a *Kellék* 61. lapszáma (2019).

³ A populizmus elméleti-filozófiai fogalma megkülönböztetendő a kifejezés zsurnalisztikai vagy politikatudományi használatától, ezért az itt kifejtetteket csak megfelelő közvetítésekkel lehet alkalmazni az említett területeken.

tikáját a posztmarxista diskurzuselmélettel, annak reményében, hogy ezzel egy átfogóbb és mélyrehatóbb magyarázatokkal szolgálni képes elemzési apparátust hozhatnak létre – mindezt úgy, hogy a posztmarxista diskurzuselmélet ontológiai előfeltevéseinek, illetve a politikai gazdaságtan kritikájának érvényessége egyaránt megmaradjon. Laclau elméletének vázlatos bemutatása után, tanulmányom második részében ezeket a kísérleteket vizsgálom.

Az ötvözetek nem problémamentesek. Amint azt Alfred Sohn-Rethel társadalmi szintézis fogalmát felhasználva a harmadik részben kifejtem, egyrészt azért nem, mert a kapitalizmus társadalmi szintézise és az, amit Laclau populista szintézisének nevezhetnénk, strukturális hasonlóságokat mutatnak; másrészt azért sem, mert e hasonlóságok miatt az ilyen ötvözetek a kapitalista kategóriák ahistorikus érvényesítését kockáztatják, amennyiben elfogadjuk azt, hogy a populizmus ontologikus kategória, ahogy Laclau állítja. Ezt követően egy másik veszélyt is bemutatok, amely Laclau populizmus-elméletében rejlik, jelesül, hogy az ebben kidolgozott elméleti formák éppen a megmagyarázandó szélső-jobboldali előretörés logikájának kedveznek. Ennek megalapozásához Tamás Gáspár Miklós posztfasizmus-fogalmára hagyatkozom, amely a kapitalizmus társadalmi szintézise jelenlegi válságtendenciáinak politikai következményeit vizsgálja meg.

Mindezen hiányosságok és veszélyek szempontjából lényeges a társadalom megváltoztathatósága elméleti megalapozásának mozzanata. Laclau számára ezt a mozzanatot egy „strukturális nyitottság” adja – redukálhatatlan *Kvíül*, redukálhatatlan *antagonizmus*. A nyitottság e típusa azonban a maga részéről ismét reprodukálja a kapitalizmus sajátos „nyitottságát”, s maga is restriktív. Ezzel szemben, inkább kérdésként vagy feladatként, semmint tézisként jelenik meg a történeti nyitottság elgondolásának lehetősége.

I. LACLAU POPULIZMUS-ELMÉLETE⁴

A posztmarxista projekt indítékai részben gyakorlatiak, részben elméletiek voltak. Kiss Viktor szerint egyrészt a politikai harcok pluralizálódásának és a létezett szocializmus totalitárius jellegzetességeinek ténye, másrészt a marxizmus elmé-

⁴ Az itt következő összefoglalásból kimaradt mind Laclau magyar nyelvű recepciója, mind a laclau ihletésű posztmarxista populizmusirodalom. Ez terjedelmi okokon kívül azért esett így, mert az itt kibontott gondolatmenetbe nem tudtam termékenyen bekapcsolni ezeket a forrásokat. Itt a célom mindenekelőtt Laclau filozófiai előfeltevéseinek és populizmus-konceptiójának kritikai vizsgálata, és egy alternatíva lehetőségének a felmutatása, amely nézetem szerint korunk politikai fejleményeinek adekvátabb magyarázatát adhatja. A Laclau által kidolgozott keretrendszer továbbgondolásából született elméletekkel majd ezen az alapon termékeny vita is elkezdődhet, itt azonban olyan továbbgondolási útvonalakat kapcsoltam be, amelyek a következőkben tárgyalandó elméleti előfeltevések környékén problematizálják Laclau filozófiáját.

leti keretének filozófiai problematikája az, amely útjára indította a posztmarxista diskurzuselméletet. Kiváltképp az alap/felépítmény problematika, vagyis „a politikai folyamatoknak a gazdaság szükségszerű következményeként történő kezelése” az, amely mindegyre visszaköszön Laclau fejtegetéseiben (Kiss 2018. 64). Laclau populizmusról szóló munkája, amelyben részletesen kifejti nézeteit a kérdésről, egyszersmind válasz mindazon megközelítésekre, amelyek a „populizmus” kifejezést egyszerűen a nép befektetésére alkalmazzák. Szerinte „a populizmus elutasítása [...] *egyáltalán* a politika elvetését jelenti” (Laclau 2011. 8).

Chantal Mouffe-fal közösen írt művében, a *Hegemony and Socialist Strategy*-ben, amely a posztmarxista diskurzuselmélet alapművének is tekinthető, tételenesen megjelennek azok az alapok, amelyek Laclau megközelítését keretezik.⁵ Mint ismeretes, a marxista hagyomány újraértékelését a szerzőpáros a hegemonia Gramsci-féle határfogalmának archimédészi pontjából végzik el. Ami Gramsci hegemoniafelfogásához képest radikálisan új, az az, hogy a hegemonikus küzdelem pólusai nem előre rögzítettek (Gramscinál a hegemonikus küzdelem az osztályharc része volt). Így kettejük számára a küzdelem pólusainak *artikulációja* az, ami kiindulópontként szolgál: ez az általuk diskurzusnak nevezett „strukturált totalitást” eredményező gyakorlat (Laclau és Mouffe 2001. 105). A diskurzus számukra nem pusztán nyelvi jelenség – a diskurzív és a non-diskurzív közötti különbség ugyanis elvetendő, amennyiben az értelem mindig diskurzíve artikulált (Laclau és Mouffe 2001. 107).

Ez az artikulációs folyamat azért lehetséges, mert minden diskurzív totalitás hiányos, „sosem egy egyszerűen *adott és körülhatárolt* pozitívitás formájában létezik” (Laclau és Mouffe 2001. 110). Ez a hiány indítja be azt az artikulációs játékot, amelynek során különböző kapcsolatok alakíthatóak ki a diskurzusokat alkotó mozzanatok között. Ennek az alapvetésnek másik velejárója az is, hogy Laclau és Mouffe tagadják a társadalom „totális” fogalmát, amely épp egy eleve adott és körülhatárolt pozitívitást jelentene, ennek meghatározott mozgástörvényeivel; számukra azonban „a szükségszerűség csak a kontingencia mezejének részleges korlátoltságaként létezik” (Laclau és Mouffe 2001. 111). Következésképp nem lehetséges olyan diskurzív totalitás, amely örök nyugvópontra juthat. Minden diskurzív totalitás egy *antagonisztikus kívül* által fenyegetett – mindazon elemek, amelyek nem jelennek meg ebben a diskurzív totalitásban, képesek arra, hogy felborítsák az adott diskurzus rendjét (Laclau és Mouffe 2001. 122).

Az antagonizmus központi jelentősége Laclaunál végső soron a társadalom megváltoztathatóságával kapcsolatos. Mivel minden diskurzív totalitás kontingens a végső elemzésben, mindig nyitott újabb artikulációs lehetőségek előtt. Ez arra készteti Laclaut, hogy az antagonizmust mint „a társadalmi eltörölhe-

⁵ Ebben az írásban, minthogy célunk Laclau populizmus-elméletének kritikája, mellőzzük a *Hegemony and Socialist Strategy* azon vonatkozásait, amelyek Mouffe gondolkodásában hangsúlyosabban jelen vannak – mint például a radikális demokrácia fogalmát.

etlen jellegzetességét” határozza meg, együtt azzal a mozzanattal, amely révén – mint azt a populizmus vonatkozásában részletesen kifejti – „a partikuláris az univerzálisként tételezi magát” (Laclau 2000b. 195).

Ennélfogva Laclau a populizmust mint egy artikulációs módot gondolja el, amely egy diskurzív totalitást hoz létre: a népet. Ennek megfelelően a populizmus nem ontikus, hanem ontologikus kategória, vagyis nem valamilyen tartalom leírására alkalmas (Laclau 2019. 54). Tehát nem politikai irányzat, előre meghatározott referenciákkal, programpontokkal és cselekvőkkel, hanem a *politikai* berendezésének egy módja.

Ehhez a jellegzetességéhez tartozik hozzá a fogalom legkisebb elemének megválasztása is: mivel nincsenek eleve adott szubjektumok, amelyek megelőznék a politikát (eleve adott pólusai egy küzdelemnek), hanem fordítva, ezek a politikai artikulációs folyamatban létesülnek, Laclau a társadalmi igény kategóriájából indul ki (Laclau 2019. 56). Az igény persze előfeltételezi azt az instanciát, amely kielégíthetné: a hatalmat, valamilyen intézményrendszert stb. Önmagukban az igények differenciális módon íródnak be az intézményrendszerbe; mindennek megvan a maga helye. Az igények ilyen típusú artikulációját Laclau *különbséglogikának* nevezi.

Azonban ha több igény marad kielégítetlenül, ez a jellegzetességük egy összekapcsolódás lehetőségével kecsegtet – kielégítetlenségük *egyenértékűvé* teszi őket. Így az igények között Laclau két típust különít el: *demokratikus* és *népi* igényeket. Előbbi „olyan kielégített vagy kielégítetlen [igény], amely elszigetelt marad”, míg utóbbi egyesként nem is létezik, hanem „olyan igények [sokasága], amelyek egyenértékűségi artikulációjuk révén kiterjedtebb szubjektivitást alakítanak ki” (Laclau 2011 90–91).

Már a demokratikus igények esetében adott az a határvonal, amely a társadalmat kettészeli (Laclau 2011. 146), azonban csak az egyenértékűségi láncba foglalt, immár népi igények azok, amelyek ezt a határvonalat politikai értelemben láthatóvá teszik. Itt „minden egyes igény eredendően megosztott: egyrészt önön partikularitását jelenti, másrészt az egyenértékűségi kapcsolatokon keresztül a többi igény totalítására irányul” (Laclau 2019. 57). Egy egyenértékűségi láncban tehát egy adott igény egyszerre két vonatkozásban szerepel: van egy sajátos tartalma (rossz a tömegközlekedés, nehéz munkába állni, diszkriminálják a kisebbségeket stb.) és egy népi dimenziója, amely által összefüggésbe kerül a többi sajátos igénnyel. Ez a lánc artikulálja a népi szubjektumot, amely azonban „nem alakulhat ki egy belső határvonal meghúzása nélkül” (Laclau 2019. 58). Ennek a határvonalnak egyik felén a népi tábor, a másik felén a hatalom áll.

Ezeket a pólusokat ugyanakkor láthatóvá is kell tenni – erre a szerepre csakis a láncolatban szereplő igények vehetőek igénybe (Laclau 2011. 114). Ahhoz azonban, hogy egy sajátos igény képes legyen az egyenértékűségi lánc egészét jelölni, a maga partikuláris tartalmát minimálisra kell csökkentenie – így a populizmus kitüntetett szimbólumai „tendenciálisan üres jelölők” (Laclau 2019. 60).

Az ilyen diskurzív gócpontok megléte a populizmus egyik feltétele: az egyenértékűségi láncot megjelenítő jelölők nélkül ez a lánc voltaképpen képtelen lenne fennmaradni, visszahullana a differenciális diskurzív térbe – amelyben a különbség logikája artikulálná őket. Hiszen a népi dimenzió az, amely az igényeket voltaképpen összeköti, ugyanakkor ebben „a többi igény totalitására” való irányulásban a konkrét, sajátos tartalom már nem játszik szerepet. A másik feltétel maga az antagonizmus, amely a nép és a hatalom között fennáll, ez pedig „feltételezi bizonyos kitüntetett jelölők jelenlétét, amelyek egy egész antagonisztikus tábor jelentését képesek magukba sűríteni” (Laclau 2011. 105). Ilyenek a *nemzet*, a *haza*, a *korruptió*, a *dolgozó családok* stb. Ezek a jelölők nem tartoznak egy konkrét politikához, sőt: éppen ezek képezik a hegemonikus küzdelem tárgyát. A *dolgozó családokat* nemcsak szociáldemokraták, hanem etnicisták is „képviselhetik” – vagyis hatékonyan beépíthetik saját *nép-konstruáló* gyakorlatukba. És különbözőképp határozhatják meg azt is, kik azok, akik a *dolgozó családokat*, a *nemzetet* fenyegetik, vagy azt, hogy kik a *korrupt elit*.

Alighanem ez Laclau számára a legalapvetőbb összefüggés: a nép és a hatalom közötti határvonal nem statikus. Pontosabban nem létezik az egyenértékűségi lánc megalkotása és megnevezése előtt. Ezzel magyarázhatjuk azt, hogy némely igények ellentétes előjelű politikai diskurzusokban is artikulálódhatnak. Amint Laclau írja: „az antagonisztikus politikai stratégiák azon alapulnak, hogy eltérő módon húzzák meg a politikai határvonalakat” (Laclau 2019. 61). A politikai határvonalak huzavonája az, amely szükségessé teszi Laclau számára egy új elem bevezetését: ez a *lebegő jelölő*. Míg az üres jelölők az egyenértékűségi lánc megalkotásával adott „belső határvonaltól függnek, a lebegő jelölők azt fejezik ki, hogy minden határ eredendően többértelmű, és semmilyen stabilitásra sem képes szert tenni.” Az argentin filozófus ugyanakkor megjegyzi, hogy a két jelölő-típus gyakran fedi egymást konkrét történelmi helyzetekben (Laclau 2019. 62–63). Mindenesetre a lebegő jelölők azok, amelyek a politika tulajdonképpeni terepét alkotják, amennyiben kifejezik azt a kontingenciát, amely az igények „politikai hovatarozását” átszeli és megalapozza a politikai határvonallal való szabad játékot, mint arra a fennebbi példákkal utaltunk; ahogy Laclau fogalmaz: „minden a hegemonikus küzdelmen múlik” (Laclau 2019. 62).

A populizmus tehát annak a politikai logikának, artikulációs módnak a neve, amely a társadalmi igények egyenértékűségi láncainak megalkotását, a társadalom két pólusra osztását és a két pólus jelölését foglalja magában. A meghatározás formális volta kifejezi azt, hogy a populizmus ontológiai fogalom – vagyis a *politikaihoz* tartozó fogalom, nem valamely körülhatárolt tartalommal bíró politika fogalma. Ugyanakkor a populizmushoz hozzátartozik egy adott differenciált intézményes rend tagadása és egy alternatíva felkínálása – tulajdonképpen a társadalom redukálhatatlan megváltoztathatóságának letéteményese: olyan politikai logika, amely potenciálisan mindig jelen van, amennyiben egyetlen diskurzív totalitás sem lehet annyira konszolidált, „hogy a belső határvonala ne legyen

kitéve semmilyen felforgatásnak vagy elmozdulásnak” (Laclau 2019. 63). Ezzel szorosan összefügg tehát Laclau állítása, miszerint a populizmus elvetése egyszermind a politika elvetése is. A politika és a populizmus bizonyos értelemben szinonimák:

A politika csak egy olyan gesztuson keresztül létezik, amely a fennálló helyzetet rendszerként fogja át, és alternatívát kínál azzal szemben (vagy éppen ellenkezőleg, amikor a rendszert a lehetséges alternatívákkal szemben védelmezi). Ez az oka annak, hogy a populizmus vége és a politika vége egybeesik. (Laclau 2019. 66–67.)

Végző soron tehát a populizmus mégsem csupán egy lehetséges módja a politika konstruálásának, más lehetőségek mellett. Igaz ugyan, hogy Laclau az egyenértékűségi logika mellett a különbséglogikát is megemlíti, amely egy konszolidált intézményes rendszer működési módját jelenti (egy olyan rendszerét tehát, amely a felmerülő igényeket egyenként, egymástól elszigetelve elégíti ki), azonban még ebben az esetben is érvényesül az egyenértékűségi logika. A jóléti társadalom, például, melyben a különbséglogika érvényesül:

minthogy képtelen volna megkülönböztetni magát bármi mástól, nem totalizálhatná magát, nem alkothatna „népet”. Ténylegesen az történik azonban, hogy az ilyen társadalom létrehozásának akadályaként azonosított körülmények – a magánvállalkozók mohósága, a bebetonozott érdekek és így tovább – éppen híveit kényszerítik arra, hogy ellenségeket azonosítsanak, és ezáltal újra bevezessék a társadalmi megosztottság egyenértékűségi logikán alapuló diskurzusát. (Laclau 2011. 96.)

Azonban az egyenértékűségi logika sem járhat maradéktalanul sikerrel. Minél több társadalmi igény foglaltatik az egyenértékűségi láncban, annál ingatagabbá válik az összekapcsolódásuk: „e tágabb (potenciálisan egyetemes) referencia okán, az egyenértékűségi láncnak a sajátos tartalmakkal való kapcsolata drasztikusan csökkenő tendenciát mutat” (Laclau 2019. 60). A sajátos tartalmak nem tűnhetnek el, mert akkor a jelölési játék mondana csődöt – ekkor azonoságba csúsznának az igények. Az egyenértékűségi láncot jelölő jelölő üressége egyszerre ad lehetőséget új határvonalak megteremtésére, ugyanakkor annak veszélyével fenyeget, hogy a népi tábor diskurzusát teljesen elszakad azokról az igényektől, amelyek előhívták – így ezek egy másik politikai diskurzusban találhatják meg helyüket.

Ugyanakkor a populizmus mégis egy arra irányuló törekvés, hogy a társadalom egészét reprezentáljuk – hogy a partikuláris az univerzálisként tüntesse fel magát, a *plebs populusszá* váljon. Az igények kielégíthetlensége egy hiányt jelez: „A közösség teljessége az, ami hiányzik. Ez döntő fontosságú: a »nép« konstruálása kísérlet arra, hogy nevet adjanak e hiányzó teljességnek.” (Laclau 2011. 104.) A hatalmi pólus pontosan azt az instanciát jelöli, amely ennek a hiánynak

az okozója, amely a hiányzó teljesség elérését elgáncsolja. Ez a hiányzó teljesség azonban sosem érhető el – ugyanis ez egy olyan diskurzív totalitást jelentene, amely teljesen immúnis mindennemű szubverzióval szemben. Egy ilyen diskurzív totalitás azonban illuzórikus: a hegemonia „teljes sikerének feltételei egyben kipusztulásának feltételei is” (Laclau 2014a. 97). Egy populista mozgalom maradéktalan sikere és totalizációja egy különbséglogika maradéktalan sikerét és totalizációját jelentené, a nép kámforrá válna a társadalmi megosztottság megszüntével. Ez azonban lehetetlen – de az erre adható magyarázat legvilágosabban a *Hegemony and Socialist Strategy* lapjain olvasható, ahol Mouffe és Laclau a társadalom fogalmát a társadalmira cserélik, mondván, hogy az utóbbi csupán kísérlet arra, hogy az előbbit mint lehetetlen tárgyat megkonstruáljuk – azonban minden ilyen kísérleten „túlcordul a diskurzivitás mezőjének végtelenje”, ahol a diskurzivitás mezője az ontologikus, míg a diskurzus az ontikus (Laclau és Mouffe 2001. 112–113). Így a populizmus mint ontologikus diskurzus az a politikai logika, amely ennek a lehetetlen feladatnak formáját adja, az egyes populista diskurzusok azonban nem érhetnek révbe pontosan a populizmus artikulációs logikája miatt, amely új és új határvonalak közbeékelését teszi lehetővé.

II. A POSZTMARXISTA DISKURZUSELEMZÉS ÉS A POLITIKAI GAZDASÁGTAN KRITIKÁJÁNAK KIBÉKÍTÉSE

A radikális kontingencia tételezése révén Laclau tagadja azt, hogy a gazdasági folyamatok alapvetőbbek lennének a politikai folyamatoknál. Pedro Rey-Araújo azonban azt állítja, hogy Laclau „a fürdővízzel együtt a csecsemőt is kidobta”, vagyis a politikai gazdaságtan marxista elméletét teljesen zárójelezi, elméleti konstrukciója kárára (Rey-Araújo 2019. 12). Ennek politikai következményeiről alább lesz szó.

Ebben a részben olyan kísérleteket mutatok be, amelyek szándéka a politikai gazdaságtan kritikáját és a posztmarxista diskurzuselmeletet egy olyan elméleti-diskurzív „totalitásban” artikulálni, amelyben e két megközelítés megfér egymás mellett, anélkül, hogy bármelyikük érvényét veszítené. Vagyis ezek az elméleti törekvések megpróbálják egyrészt elkerülni az alap/felépítmény metafora reduktív használatát, másrészt kiküszöbölni a posztmarxista diskurzuselmelet hiányosságait. Ugyanakkor, mint az alábbiakból látszani fog, e kísérletek elemzése Laclau populizmuselmélete olyan kritikájának lehetősége felé mutat, amely megkérdőjelezi a két „antagonisztikus” elmélet kibékíthetőségét.

Önmagában a posztmarxista diskurzuselmelet kevés fogódzót nyújt politikai fejlemények magyarázatára. Mivel „minden a hegemónikus küzdelmen múlik”, a végső magyarázat pusztán a siker vagy bukás tudomásulvételében áll, amelyet a diskurzív műveletek leírása egészíthet ki. Vagyis Laclau elméletével egészen precízen leírható ugyan, hogy a jelenleg nemzetközi sikernek örvendő szélső-

jobboldali politikai diskurzus *hogyan működik* (milyen igényeket kapcsol össze és milyen lebegő jelölők kerülnek bevetésre), de nem mondható meg az, hogy *miért működik*. Pedro Rey-Araújo szerint a problémát az okozza, hogy a posztmarxista diskurzuselmélet gyakran „figyelmen kívül hagyja azt, hogy a társadalmi egyenetlen topográfiája milyen mértékben erősíti fel, vagy korlátozza a hegemonikus logikák működését” (Rey-Araújo 2020. 188).

Rey-Araújo kísérlete a populizmus kategóriájának megalapozása a felhalmozás társadalmi rendszerei elméletének segítségével.⁶ Elválasztva a populista intervenciókat (az egyenértékűségi logikák mentén történő politikai gyakorlatokat) a populista szituációktól (melyek megnyitják a teret az egyenértékűségi logika előtt azáltal, hogy a meglévő intézményes struktúra immár képtelen kielégíteni a felgyülemelő társadalmi igényeket), az utóbbiakat a liberális felhalmozási rendszerek válságperiódusában helyezi el (Rey-Araújo 2019. 14). A felhalmozási rendszerek másik, szabályozott típusa (mint a jóléti állam) ugyanis egy robusztus intézményrendszert működtet, amely még a válság periódusa alatt is képes elszigetelten kielégíteni az igényeket; másrészt a szabályozott felhalmozási rendszerek organikus válságában a tőke különböző frakcióinak könnyebb egységes frontot alkotni az új felhalmozási rendszer kialakításakor bekövetkező hegemonikus küzdelemben (Rey-Araújo 2019. 24). A liberális felhalmozási rendszerekre viszont épp az intézményrendszerek leépítése és a szabadpiaci mechanizmusok felerősítése a jellemző. Ennek tulajdonítható, hogy az elnyújtott válságperiódusban nem áll rendelkezésre egy, az igényeket differenciáltan kezelni képes intézményrendszer, így ezek felgyűlnek és lehetségessé válik az egyenértékűségi logika közbelépése – következésképp a „populista intervenciók» sokkal nagyobb hegemonikus mélységet képviselnek a társadalmi rend átalakítására irányuló törekvésekben” (Rey-Araújo 2019. 32). Ez megmagyarázza azt, hogy az egyenértékűségi logika alapján történő politizálás miért erősödött fel a 2008-as világválság utáni évtizedekben. Rey-Araújo elemzése szerint ezekben az évtizedekben kell egy olyan hosszas folyamatnak lejátszódnia, melynek során kialakulnak azok az intézmények, amelyek egy következő szabályozott felhalmozási rendszer alapjául szolgálhatnak.

Azonban a populista logika ilyen megalapozása nem biztos, hogy kibékíthető a posztmarxista diskurzuselmélet ontológiai alapvetésével. Rey-Araújo stratégiáját Thomas Jacobs annak alapján bírálja, hogy az „egy dualizmushoz vezet, melynek egyik felén a hegemonikus politikák, másik felén az e politikáknak teret adó intézményes kontextus található” (Jacobs 2021. 155). Valóban, a politikai artikulációs formák gazdasági formákban való „megalapozása” – még akkor is, ha ezek a gazdasági formák (intézményes kontextus stb.) a hegemonikus küz-

⁶ Ez az elméleti keret részben a kapitalista fejlődés államilag, illetve a szabadpiac által vezérelt váltakozó ciklusainak polányiánus elméletéből nőtt ki.

delem eredményei – azt sugallja, hogy a populizmus idejének beköszöntét egy gazdasági óra ketyegése határozza meg. Ez összeegyeztethetetlen Laclau ontológiai előfeltevéseivel és filozófiai szándékával. Mi több, az egyenértékűségi logika a szabályozott és liberális felhalmozási rendszerek közötti körforgásban betöltött funkciója által meghatározott – vagyis ez visszavezet az alap/felépítmény problémához, amelyet Laclau meghaladni kívánt, még ha Rey-Araújo modellje a liberális felhalmozási rendszer válságának esetében nyitva is hagyja az ajtót a politikai kontingencia előtt.

Emellett egy másik probléma is jelentkezik. A populista politika összefonódása a liberális felhalmozási rendszer válságával – noha empirikusan megállapítható – Rey-Araújo elemzésében több pusztán egybeesésnél: szükség van arra a népre, amelyet a populizmus megkonstruálhat, ahhoz, hogy a közvetkező intézményes rend működésképes legyen (Rey-Araújo 2019. 33–34). De egyáltalán nem biztos az, hogy a következő intézményes rend megragadható azzal a fogalom párral, amely a kapitalizmus ciklusaira szabott – a későbbiekben kifejtjük, miért van okunk azt gondolni, hogy ez a válság más, mint a többi.

A posztmarxista diskurzuselemzés és a politikai gazdaságtan kritikájának kibékítésére más stratégiák is kínálkoznak a megalapozás mellett. Két kísérletet fogok röviden bemutatni, amelyek elkerülik a megalapozás gesztusával adódó problémákat és azt próbálják elérni, hogy a két elmélet közötti kölcsönös feszültség feloldásával mindkettő szimultán érvényességét állíthassuk. Bár ezek a javaslatok nem oldják meg a laclau populizmus-elmélet csekély magyarázó erejének a problémáját, azt lehetővé teszik, hogy a leírás és a normatív javaslatok eseteiben változatható legyen a két elméleti keret – vagyis azt, hogy a két elméletre úgy tekintsünk, mint amelyek kiegészítik egymást.

Beverly Best szerint a politikai gazdaságtan marxista kritikája és a posztmarxista diskurzuselmélet különböző absztrakciós regiszterekben fogalmazódnak meg. Laclau hegemónikus logikái „a társadalmi *logikai lehetőségét* körvonalazz[ák]”, amelyben az egyenértékűségi és különbséglogika – Laclau kifejezésével élve – ontologikus kategóriák; vagyis Laclau diskurzuselmélete egy transzhistorikus elmélet, mely arra próbál választ adni, hogy egyáltalán és mindenkor *hogyan* artikulálódnak társadalmi totalitások (Best 2014. 276). Ezzel szemben Marx tárgya egy konkrét társadalmi totalitás: a kapitalista termelési mód, melynek társadalmi formái (így például: az érték) radikálisan történetiek. Így „Marx elemzését tekinthetjük Laclau elemzése historizáló kiegészítőjeként, amely a társadalmi formáció dinamikájának általános elemzését kibővíti egy partikuláris, történeti társadalmi formáció dinamikájának elemzésével” (Best 2014. 277). Ezzel megőrizhetjük Laclau elköteleződését minden társadalmi totalitás kontingenciájának irányába (mely a normatív „minden a hegemónikus küzdelmen múlik” állítás alapja), ugyanakkor megtarthatjuk a politikai gazdaságtan marxizmus kritikáját, amely egy kontingens eredetű, de a későbbiekben tartósan bizonyuló gazdasági-társadalmi formációt ír le.

Egy másik eljárást követ Simon Tunderman, aki elemzésében összeveti a marxi értékelmélet struktúráját Laclau diskurzuselméletének struktúrájával. Az érvelés fő mozzanataiban (1) az absztrakt munkát mint „politikailag artikulált univerzalitást” azonosítja; (2) megvilágítja a jelölők és az áruk közötti „korrespondenciát”; (3) rámutat arra, hogy a marxi „általános egyenérték” hasonló funkciót tölt be, mint az üres jelölő Laclaunál – „kifejezi az egyenértékűségi viszonyt a különböző elemek között” (árúk/igények); és végül (4) rámutat arra, hogy az absztrakt munka rendszere rendelkezik egy antagonisztikus „kívül”-lel: ez részben a használati értékek birodalma, részben a társadalmi reprodukció szférája (Tunderman 2021). Tunderman szerint azért nincs szükség a poszt-marxista diskurzuselmélet és a politikai gazdaságtan kritikája közötti választásra, mert Laclau diskurzuselmélete és Marx munkaértékelmélete kölcsönösen lefordíthatóak egymásra – ezzel utóbbi mentesül az esszencializmus vádjá alól, és a kapitalizmus társadalmi formái felfedik kontingenciájukat (tehát megváltoztathatóságukat) is (Tunderman 2021. 150).

Tunderman felől nézve azonban láthatóvá válik a populizmus ontologikus kategóriaként való rögzítésének problémája. Ha Laclau általában a társadalmi transzhistorikus feltételrendszeréről beszél, vagyis kategóriáinak lényege, hogy megragadják a *minden* diskurzív totalitás feltételét képező „logikákat” (ahogy Best állítja), és ugyanakkor az általa leírt viszonyok és összefüggések strukturális azonosságokat mutatnak a marxi kapitalizmuskritika által leírt viszonyokkal és összefüggésekkel (ahogy Tunderman állítja), akkor vagy (1) a kapitalizmus ténylegesen egy ontológiai „igazság” megnyilvánulása és nem meghaladható (minthogy a vele strukturálisan egyező populizmus ekként mutatkozik), vagy (2) Laclau elméletében a kapitalizmus viszonyrendszerét ontologizálja és transz-historicizálja azáltal, hogy a politikai mindenkori horizontjaként a populizmust rögzíti.

III. A KAPITALISTA ÉS A POPULISTA SZINTÉZIS

A kapitalizmus és a populizmus közötti viszony még korántsem világos. Bár elfogadhatjuk, hogy bizonyos strukturális azonosságokat fedezhetünk fel a kettő között, még mindig állíthatjuk azt, hogy két radikálisan különböző társadalmi formáról van szó. Így az előbbi rész végén jelzett két lehetőségtől vissza is léphetnénk: mi akadály lenne, hogy a kapitalizmust történetiként és a populizmust ontológiaként feltételezzük? Ezt csak akkor nem tehetnénk meg, ha összetartozásukat a pusztán strukturális hasonlóságokon túlmenően is demonstrálnánk.

E célból Alfred Sohn-Rethel fogalmához, a *társadalmi szintézis*hez folyamodok. Sohn-Rethel *Intellectual and Manual Labor* című könyvében így nevezi a társadalmi viszonyok azon hálózatát, amely lehetővé teszi, hogy a társadalom fennmaradjon, koherens egészé szerveződjön (Sohn-Rethel 1978. 4). Az áru-

termelő társadalmakban ezt a szintézist a csere képezi. Lényeges, hogy számára a csere (a hozzátartozó fogalmakkal együtt) egy reális absztrakció – „an abstraction not in mind, but in fact” (Sohn-Rethel 1978. 25). Az árucserre *gyakorlatában* a cserepartnerek elvonatkoztatnak az áruk konkrét sajátosságaitól és pusztán azon vonatkozásuk révén hajták végre a cserét, amely a kicserélhetőségük arányait, csereértéküket foglalja magában. Ez a tetteges absztrakció az, amely kívül áll a cserélők gondolkodásán. Sohn-Rethel tulajdonképpeni tézise, hogy az elméleti (filozófiai, tudományos stb.) absztrakciók forrása az árucserében is megjelenik.⁷

Az árucserre társadalmi szintézise akkor válik szükségessé, amikor a termelés-fogyasztás közösségi formái feltöredeznek, és a munkamegosztás fokozódása a magántermelők kölcsönös függéséhez vezet. Így „a társadalom nexusát a csere hálózata alapozza meg és semmi más” (Sohn-Rethel 1978. 29). A társadalmiság nem konkrét személyközi viszonyok révén biztosított, hanem egy reális absztrakció társadalmi szintézise által. Ezt a szintézist Sohn-Rethel már az antik görög társadalom „árutermelői” között felfedezi.

Azonban ha figyelembe vesszük azt, hogy a kapitalizmus előtt a csere tulajdonképpen marginális jelenség volt, legfeljebb azt állíthatnánk, hogy a szintézis közösségek között, közösségek és az őket körbevevő társadalmi egységek között létesül a csere által. Az elszigetelt termelők közötti szintézis a kapitalizmus beköszöntével válik elterjedtté – ténylegesen társadalmivá. A dologhoz hozzátartozik, hogy ez a szintetikus funkció „áterjed” olyan reális absztrakciókra, mint a munka, az érték stb. Az elszigetelt termelők közös társadalmiságához hozzátartozik az absztrakt munkához és az absztrakt értékhez való viszonyuk. A kapitalista szintézis tehát elszigetelt termelőket feltételez, akik egymással összehasonlítható és kicserélhető, közös, elvont és mennyiségileg meghatározható nevezőre hozott árukat hoznak létre. Ezek a konkrét áruk egyrészt partikuláris áruk, másrészt mennyiségileg meghatározható egyenértékek. Ennek megfelelően a termelők munkája is egyrészt partikuláris munka, másrészt absztrakt időmennyiségben mérhető munka. Ez a két mozzanat (érték, munka) ugyancsak hozzátartozik a társadalmi nexusához – a különöségtől való elvonatkoztatás alapozza meg a kapitalizmus sajátos társadalmi szintézisét.

Laclau egyenértékűségi logikájáról hasonlóképpen állíthatjuk, hogy egy társadalmi (vagy politikai) szintézist jelent. Amennyiben még a különbséglogikán alapuló diskurzusok is feltételeznek egy antagonisztikus Kívülről (l. a jóléti társadalom), amely megalapoz egy gyöngye egyenértékűséget a társadalom elemei között, ez a szintézis hozzátartozik Laclau sajátos társadalmiság-felfogásához. Ahogy a kapitalista szintézis elszigetelt termelőket feltételez (akiket létrehoz,

⁷ Így például a szubsztancia/akcidencia kettős: az áru szubsztanciája az árucserre absztrakt gyakorlatában az áru csereértéke, az akcidenciák pedig az áru konkrét sajátosságai, használati értéke (Sohn-Rethel 1978. 52). Vagy az absztrakt tér és idő, amely az árucserében homogén és folytonos (Sohn-Rethel 1978. 48).

hogy összekapcsolhassa őket), úgy a populista szintézis elszigetelt társadalmi igényeket feltételez, melyeket egy egyenértékűségi logikában összekapcsolhat. Ahogy a kapitalista szintézis alapja az elvonatkoztatás (negativitás – az árudolog konkrét oldalának *tettleges* tagadása a cserében és a cserére történő termelésben, amely konstituálja az absztrakt oldalt), úgy a populista szintézis alapja ugyancsak egy elvonatkoztatás az igények sajátos tartalmától: „az lesz a közös bennük, hogy igényeiket nem teljesítették” (Laclau 2019. 57); ez a negativitás képezi azt a közös nevezőt, amely a kapitalista szintézis esetében az érték.

Mivel több ez, mint strukturális megegyezés? Nemcsak arról van szó, hogy a populizmus hasonlóan működik, mint a kapitalizmus (Tunderman 2021), hanem arról, hogy hasonló viszonyt is jelent: mindkét esetben reális absztrakciók mátrixáról beszélünk, amelyek koherens formát adnak „a társadalmnak”. A populizmus azt a sajátos szintézist jelenti, amelyben az egymástól elszigetelt politikai elemek (igényeket megfogalmazó egyének) egy politikai szubjektummá (néppé) lesznek. Ez pedig feltételezi azt az elszigeteltséget, amely meghatározott történelmi periódusban jelenik meg.

Laclau maga a hegemonikus logikákat reális absztrakciókként írja le:

amikor a politikai mezők strukturálódását olyan kategóriák mentén próbáljuk magyarázni, mint az „egyenértékűségi logika”, „különbséglogika”, „üres jelölők termelése”, egy olyan elméleti horizont konstruálását kíséreljük meg, melynek absztrakciói nem pusztán analitikusak, hanem *reális* absztrakciók, amelyekről az identitások konstitúciója és a politikai artikulációk függenek (Laclau 2000a. 86–87).

Paul Rekret és Simon Choat szerint azonban Laclau „reális absztrakciói végső soron *intellektuális* absztrakciók, melyeket válogatott történeti »tendenciákból« nyer ki” (Rekret és Choat 2015. 286). A szerzőpáros szerint ez meggátolja Laclaut abban, hogy az általa bemutatott logikák történetisége és azok ontológiai dimenziója közti feszültséget feloldja. Ezt a megoldatlan dilemmát illusztrálja, hogy Judith Butler bírálataira adott válaszában egyszer tagadja, hogy „ahistorikus, apriorisztikus strukturális determinációk elméletét” alkotta volna, majd pár oldallal később retorikai kérdés formájában azt állítja, hogy az egyetemes szerepét betöltő partikuláris és az antagonizmus „a társadalmi eltörölhetetlen jellegzetessége” (Laclau 2000b. 188, 195). A probléma az, hogy mind az egyetemes szerepét betöltő partikuláris, mind az antagonizmus esetében Laclau egy *meghatározott* artikulációs módot állít – ezek nem a végletekig elvont faktumok, hanem *meghatározott módon* jelentkező logikák.

Rekret és Choat diagnózisa helyes, amennyiben Laclau valóban képtelen megoldani a feszültséget a hegemonikus logikák történetisége és azok ontológiai státusza között. A dilemma a következő: ha elméleti kategóriái nem történetiek, akkor „olyan transzcendens, metafizikai elvet tételez, amelyet saját elmélete tiltana”, azonban ha történetiek, akkor „aláássá a politikainak és vele

együtt a kontingenciának általa tulajdonított elsődlegességét, amelyen elemzése nyugszik” (Rekret és Choat 2015. 283). Ugyanakkor annak állítása, hogy Laclau pusztán intellektuális absztrakciókat működtet, azt a benyomást keltetheti, mintha Laclau csupán öntudatlanul reprodukálná a populista szintézisben a kapitalista szintézis jellegzetességeit, anélkül, hogy az utóbbinak bármilyen szerepe lenne a valóságban. Tehát Laclau elméleti konstrukciója „egyszerűen” hamis lenne.

Azonban meglátásom szerint Laclau egy *valódi* politikai működést tár fel, csak hogy ezt nem köti össze a kapitalizmussal. Ennek okai nyilvánvalóak, hiszen törekvései lényege, hogy szakítani kíván a gazdaságból szükségszerűen következő politikai formák gondolatával. Ezzel szemben a társadalmi radikális nyitottságát tételezi, és emiatt szükséges, hogy a politikai ontológiai szintet foglaljon el:

Számomra a „politikai” azért rendelkezik egy elsődleges strukturáló szereppel, mert a társadalmi viszonyok végső soron [*ultimately*] kontingensek, és bármely uralkodó artikuláció egy antagonisztikus konfrontáció eredménye, melynek kimenetele nincs eleve eldöntve (Laclau 2014b. 160).

Laclau elméletének tétje a mindenkori társadalom megváltoztathatósága, amelyet a politikai biztosít. Ez a nyitottság jelenik meg a politikai meghatározott logikájában is, amennyiben az kétszeresen nyitott: egyrészt a tendenciálisan üres jelölők révén, másrészt az antagonisztikus határvonalak újabb és újabb artikulációi révén. De mindkét nyitottság strukturális természetű, ami megengedi Laclau-nak, hogy egy meghatározott artikulációs formát (populizmus) ontologizáljon. A populizmus és a politika végének egybeesése (Laclau 2019. 67) emiatt evidencia a számára, de ezzel ki is zárja olyan politikák lehetőségét, amelyek nem az egyenértékűségi és különbséglogikák által konstruált spektrumon belül helyezkednek el – és amennyiben ilyen politika szükségeltetik, Laclau elmélete „képtelenné teszi a politikai küzdelmet” (Rekret és Choat 2015. 286). A politikai artikuláció meghatározott módjának ontologizálásával kapcsolatos visszásságokat a demokrácia fogalma felől Kapelner Zsolt világítja meg, aki részben Laclau, részben Mouffe „hegemonikus és szuverenista” politikafelfogásával szemben „a demokratikus politika antihegemonikus és antiszuverenista” felfogását állítja, amely „a modernitásban is rendre felüti a fejét mind a politikai elmélet, mind a politikai gyakorlat színterén” (Kapelner 2019. 204). Az ilyen alternatív politikai formák azonban Laclau felől nézve azzal fenyegetnek, hogy kiiktatják a társadalmi nyitottságát – mivel ő ezt egy meghatározott politikai artikulációs módba égette bele.

Ez a strukturális nyitottság azonban nem csak a populista szintézisre jellemző. A kapitalista szintézis hasonlóan nyitott, amennyiben az ezt képző reális absztrakciók nem követelnek valamilyen különös, pozitív tartalommal rendelkező

„hordozót”. Áru bármi lehet, az érték megtestesülése a kapitalizmus működése szempontjából közömbös, ahogy a munka különös tartalma is. Az értéktöbblet-termelés szempontjából mindegy, hogy az érték fegyverek vagy élelmiszer formájában realizálódik. Bizonyos mértékig a kapitalista társadalmak intézményi „tartalma” is mellékes, amennyiben az egyetlen szempont, hogy a „logika” működését megengedik vagy serkentik. Ez a nyitottság az, ami közismerten magyarázza a kapitalizmus „rezilienciáját”. Ugyanez érvényes a populista szintézisre: a jelölők, igények és egyenértékűségi láncok, ahogy maga az antagonizmus is sokféle variációban érvényesülhetnek – azonban a logika, amely érvényesül, *ugyanaz*. Laclau populizmus-elmélete ugyanazon naturalizáció és ahistorizmus csapdájába esik, amelyet a marxizmus a kapitalizmus esetében bírál.

Ez a naturalizáció abban az elméleti gesztusban áll (melytől hétköznapi tudatunk sem mentes), amely a kapitalizmust, vagy az azt konstituáló társadalmi formákat, viszonyokat vagy intézményeket valamilyen formában transzhistorikusként, az emberi természethez tartozóként tünteti fel. Ellen Meiksins Wood *The Origins of Capitalism* című munkája például a piactól való függés történetileg sajátos jellegének elmosása ellen érvel, kimutatva a különbségeket a „piac” korábbi szerepei és társadalmi beágyazottsága, illetve a kapitalizmusban betöltött szerepe között. (Meiksins Wood 2017) Az értékkritikai iskola tagjai és Moishe Postone pedig az olyan kategóriák naturalizációját bírálják, mint a munka és az érték – e reális absztrakciók visszavetítése a kapitalizmus előtti időkre úgy tünteti fel őket, mintha természettől valók és megváltoztathatatlanok lennének. (Szigeti 2018) Az ahistorikus és a kapitalizmus elemeit naturalizáló diskurzusok kritikájának tétje tehát épp az, ami Laclau filozófiai projektje mögött meghúzódik: a társadalom megváltoztathatósága.

Ugyanakkor a „történeti nyitottság” jegyében a társadalom megváltoztathatóságának radikális tételezése is lehetségessé válik. Robert Kurz egyenesen egy „ontológiai törésről” beszél. (Kurz 2014b) Egy ilyen törés radikális szakítás azokkal az alapvető létformákkal, amelyek a kapitalizmust konstituálják. Ez az elképzelés, szemben Laclau konstrukciójával, nem egy meglévő ontológia (vagy artikulációs mód) *befejezetlenségében/befejezhetetlenségében* látja a szabadság zálogát, hanem a meglévő ontológia felfüggesztésének lehetőségében.

Mint már jeleztük, mindez nem azt jelenti, hogy Laclau diskurzuselmélete egyszerűen hamis volna. Az általa megvilágított artikulációs logikák ténylegesen érvényesülnek, még ha nem is a politika egyetlen formáját jelentik. A fenti elemzés mindaddig közelített egy alap/felépítmény magyarázathoz, azonban egy ilyen magyarázat reduktív lenne. A kapitalista és a populista szintézis közötti viszony nem ok-okozati; sokkal inkább harmóniáról beszélhetünk. Ezt a harmóniát az „általános megvilágítás” metaforájával, nem pedig az alap/felépítmény metaforával közelíthetnénk meg. Marx a *Grundriss*-ben a termelési ágak közötti viszonyra alkalmazza ezt a metaforát:

Minden társadalmi formában egy meghatározott termelés az, amely kijelöli valamennyi többi termelésnek [...] a rangját és befolyását. Általános megvilágítás ez, melybe az összes egyéb színek bele vannak merítve, és amely különösségükben módosítja őket. Különös éter ez, amely meghatározza minden benne fellépő létezés fajsúlyát. (Marx 1972 I. 32.)

Ez az általános megvilágítás az, amit a kapitalista szintézisnek nevezünk, és amelybe a politika sajátos színe is bele van merítve. Ez nem jelenti azt, hogy ez az egyetlen árnyalat lehetséges – azonban az általános megvilágítás ellenében történő mozgás ennek kritikáját teszi szükségessé. Annak ellenére, hogy Laclau a populizmusban egy antikapitalista potenciált is látott, kérdés, hogy egy olyan politikai artikulációs forma, amely a kapitalizmus formáihoz harmonikusan illeszkedik, eredményezheti ezen formák lebontását – ehhez önmaga lebontását is el kellene végezze.⁸ Enélkül féltő, hogy csupán reprodukálja a kapitalista szintézist.

IV. POSZTFASIZMUS VAGY POPULIZMUS?

Mindez nem csupán ahhoz vezet, hogy Laclau meghatározott artikulációs logikát ontologizál. Világos számára, hogy hegemónikus logikái és a kapitalizmus egyazon „szinten” működnek: „a tőke logikája és a társadalmi valóság *pari materia* – mindkettő szimbolikus”, azonban ez számára nem egy kölcsönös meghatározáshoz vezet, hanem annak egyoldalú tételezéséhez, hogy a politikai képes befolyásolni a gazdaságot (Laclau 2014b. 153). A politikai alapvető jellegének ilyen kérlelhetetlen állítása azonban ahhoz vezet, hogy Laclau poszt-marxista diskurzuselmélete alapján képtelenek leszünk megfigyelni azt, hogy azok a meghatározott artikulációs módok, amelyeket azonosított, milyen szerepet játszhatnak egy konkrét helyzetben – ez a kérdés tulajdonképpen értelmetlen, hiszen egyáltalán *ezek* játszhatnak bármiféle szerepet, és a szerep, amit játszhatnak, bármilyen lehet. Ezt azonban a populista szintézis és a kapitalista szintézis harmóniája felől csak gyanúval lehet illetni. Ebben a részben Tamás Gáspár Miklós⁹

⁸ A proletariátus feladatához hasonlóan, amelynek célja az osztályharcban nem egy új osztályuralom, hanem az osztálytársadalom megszüntetése, következésképp önmaga megszüntetése is – legalábbis a marxizmus egy része szerint.

⁹ Tamás Gáspár Miklós a populizmusról szóló kortárs diskurzusokról a *The Mystery of „Populism” finally unveiled* című esszéjében lesújtó bírálatot fogalmaz meg, miszerint a „»a populizmus« annak szinonimájává vált, hogy »nem értem, de megkértek, beszéljek róla.«” Ez az ítélet mindenképp érvényes a populizmusról szóló diskurzusok legtöbbszörében, azonban Laclau populizmus-elmélete bizonyos értelemben kivétel – pont arra irányuló törekvés, hogy a populizmusról szóló parrtalan vélekedések számára egy meghatározott tartalommal (még ha formális tartalommal is) feltöltse a fogalmat. Ugyanakkor épp azzal, hogy formális-ontológiai kategóriaként rögzíti a populizmust, hozzásegít ahhoz az összemosáshoz, amit Tamás számon

posztfasizmus fogalmának¹⁰ segítségével mutatom be, hogy a kapitalista szintézis aktuális válságából következő politikai helyzetben a populista szintézis nem pusztán a kapitalista társadalmi formák reprodukálásának veszélye által fenyegetett.

A *posztfasizmus, utóirat: előzetes megjegyzések a félelem egy rendszeréhez* című írásában Tamás Gáspár Miklós a kapitalista szintézis lényegét érintő válságtendenciák politikai következményeit vázolja fel, amivel egyszerre magyarázza is a kortárs politikai fejleményeket. Ennek a válságnak a mibenlétéről alkotott képe egyezik a német értékkritikai iskola diagnózisával, miszerint az érték mint a kapitalizmus fogalmi nexusa: kiürül. Ez a diagnózis a profitráta csökkenő tendenciájával kapcsolatos marxi megállapításokhoz¹¹ kapcsolódik, illetve a *Grundrisse* vonatkozó részéhez: a gépekről szóló töredékhez, melyben Marx a következőket írja:

abban a mértékben, ahogy a nagyipar kifejlődik, a valóságos gazdagság megteremtése kevésbé függ a munkaidőtől és az alkalmazott munka mennyiségétől, mint azoknak a hatóerőknek a hatalmától, melyeket a munkaidő alatt mozgásba hoznak, és amely maga – ezeknek erőteljes hatékonysága – megint nem áll semmilyen arányban a közvetlen munkaidővel, amelybe termelésük kerül, hanem éppenséggel a tudomány általános állásától és a technológia haladásától, vagyis e tudománynak a termelésre való alkalmazásától függ. (Marx 1972 II. 168.)

Szükséges itt megjegyezni azt a különbséget, amelyet Marx a „valóságos gazdagság” és az érték között tételez. Utóbbi a termelésben közvetlenül kifejtett munkaidőnek függvénye, míg előbbit a használati értékek birodalmának nevezhetnénk. Az érték kiürülése annyit jelent, hogy a kapitalizmusban az érték tartalmaként tételezett munkaidő egyre kevesebb szerepet játszik a termelésben, ugyanis azok a hatóerők kerülnek előtérbe, amelyek közvetlenül társadalmiak, vagyis nem esnek át a munka reális absztrakciója általi közvetítésen. Ahogy

kér: „A rasszizmust és etnicizmust »nacionalizmusnak« vagy »populizmusnak« nevezni nincs segítségünkre. [...] Senkinek sincs joga az emancipáció és az elnyomás közötti különbség eltörlésére” (Tamás 2017). Ebben az tanulmányban Laclau diskurzuselméletét azonban mindenekelőtt mint elméletet vizsgáljuk.

¹⁰ A posztfasizmus kapcsán felmerülhet az az ellenvetés, hogy ez az elnevezés egy elmúlt politikai szituációra érvényes fogalmat tartalmaz, ezzel voltaképpen anakronisztikusan nevezi meg tárgyát. Bár Tamás több ízben jelezte, hogy a névhez nem ragaszkodik, ez az áthallás egy mélyebb történetfilozófiai tézissel (vagy az európai történelem olvasatával) függ össze, mely szerint az európai fasizmus történelmi küldetését sikeresen betöltötte – a katonai vereség ellenére. Vö. Tamás 2023a. Különösen 7–38.

¹¹ Részletesen kifejtve *A Tőke* III. könyvében *A profitráta tendenciális esésének törvénye* c. részben. Marx a rész elején a következőképp fogalmazza meg ezt a törvényszerűséget: „az állandó tőke e fokozatos növekedésének a változó tőkéhez képest – változatlan értéktöbbletráta, vagyis a munka változatlan tőkés kizsákmányolása esetén – szükségképpen az *általános profitráta fokozatos esése* az eredménye” (Marx 1974. 203). Vö. még Artner 2018. 37.

Marx fogalmaz: „A tőke maga a folyamatot végző ellentmondás [azáltal], hogy a munkaidőt minimumra igyekeznek redukálni, miközben másfelől a munkaidőt a gazdagság egyetlen mértékeként és forrásaként tételezi” (Marx 1972 II. 169).

Az egyes áruk megtermelése során kifejtett társadalmilag szükséges munkaidő csökkenő tendenciát mutat. Míg ez a korábbi válságperiódusokat követően kiküszöbölhető volt a termelés „új doméniumainak” bevonásával (mezőgazdaság iparosításával, háztartási cikkek gyártásával, illetve a munkának szerzett „új piacok” létesítésével a munka „harmadik világba” való kiszervezésével stb.), a mikroelektronikai forradalom után a „fölöslegessé” vált munkaerő bevetése új termelési ágakban egyre kevésbé érvényes lehetőség, ugyanis az automatizációs technológiák *elvez*e kevesebb munkaerőt igényelnek, még új iparágak esetében is. Ez a fölöslegessé vált munkaerő (voltaképpen immár: nem munkaerő; emberi massa) felhalmozódásához vezet. (Kurz 2014a. 56–57.) Ez Tamás esszéjének kiindulópontja.

Mivel a technológiai vívmányok a munkaidőt minimumra redukálják, visszaszorít a foglalkoztatottság, ám „továbbra is csak két legitim bevételi forrás létezik: a tőke és a munka” (Tamás 2021. 383). Vagyis a kapitalizmus társadalmi szintézisét biztosító reális absztrakciók (érték, munka, csere, pénz) egyre kevésbé képesek ellátni a szintetizáló funkciót, ugyanakkor megmarad elvont uralomuk – ez az uralom elvont, mivel a reális absztrakciók révén működik, másrészt uralom, mivel domináns életmeghatározottságokként megszabják azt a formális keretet, amelyen belül az emberi társadalmiság működhet. Ez a helyzet az államok megnövekedett hatalmát eredményezi, ugyanis mivel egyre kevesebben férnek hozzá e két legitim bevételi forrás egyikéhez (többnyire: a munkához), a kortárs államoknak „sürgősen meg kell állapítaniuk valaminő kritériumot, amelynek alapján bizonyos csoportok jogosultak lesznek a tőkén és munkán túli törvényhozói és bírói rendeletekkel legitimált állami forrásokra, más csoportok meg nem” (Tamás 2021. 385). Ez vezet a posztfasizmushoz, amely először is arról ismerszik meg, hogy az állampolgári közösségből kiűz valakiket, ezzel előkészítve amputálásukat a társadalom testéről (Tamás 2023b), majd „egyszerre morális és biopolitikai” szempontok alapján (hitelképesség, érdemesség/érdemtelenység, rassz, dzsender, etnikum, felekezeti hovatartozás) kijelöli azokat, akiket meg lehet fosztani azoktól a forrásoktól, amelyek révén megélhetésüket biztosíthatják. (Tamás 2021. 386–388.)

A kortárs „posztfasiszta szituáció” tehát olyan politikai helyzetet jelent, amelyben a politikai identitások és határvonalak folyamatos reartikulációja a még szükséges és a már nem szükséges munkaerő közti absztrakt-formális határvonal mozgását követi. A munka társadalmának határai folyton szűkülnek, ami a politikailag kizárható populációk megjelöléséhez vezet. Ez ad magyarázatot a szélsőjobbpolitiikai erők látványos előretörésére. Tamás szerint ez a helyzet mindaddig fennáll, amíg „létre nem jön dolgozók és nem dolgozók, de legfőképp a produktív és nem produktív társadalmi csoportok transzcendentális

identitásának szintézise a tőkével való együttes szembenállás jegyében” (Tamas 2021. 391).

Hogyan kapcsolódik mindez Laclau populizmus-elméletéhez? A kérdés az, hogy az egyenértékűségi logika populista működése artikulálhatja-e dolgozók és nem dolgozók közös politikai identitását/szubjektivitását. A probléma Laclau elméletének legkisebb elemében rejlik: a társadalmi igényben; azonban a kapitalizmusban társadalmiság csakis a kapitalista szintézisen belül létezik. A társadalmiság formái: munka, érték, pénz, áru stb., amelyek megteremtik a szintézist az elszigetelt termelők között. Mint azt említettük, hasonlóan elszigetelt társadalmi igények azok, amelyeket a populista szintézis összekapcsol. De a társadalmi igény kategóriája impliciten a kapitalista szintézisen belül szituálja a politikai artikuláció „nyersanyagát”, amennyiben a kapitalista szintézisen kívül (munkátlanlásban, a kapitalista társadalmiságtól való megfosztottságban) jelentkező igényeket nem pusztán egyik vagy másik (ontikus) „hatalom” tekinti semmisnek. Ezek az igények „non-igények”, hiszen ahhoz, hogy valakikhez intézzék ezeket, valakiknek intézni kell, de társadalmi értelemben ezek az emberek *senkik*. A menekültek például nem egyik vagy másik hatalommal szemben támasztanak társadalmi igényeket, egyetlen „igényük” a társadalmiba való felvétel. Azonban a kapitalista szintézis (végső) válsága miatt ez a társadalmi eleve szűkülő „tér”. Vagyis Laclau artikulációs logikái egy szűkülő téren belül érvényesülhetnek, amennyiben a társadalmi igények egyre szűkebb körben fogalmazhatóak meg.

Ez a megközelítés hasonló, de alapvetően különbözik Rey-Araújo-étól, aki az „egyenlőtlen intézményes környezet” elhanyagolásával vádolja Laclaut. Megfogalmazásában a konfliktusok és feszültségek sokaságából „nincs mindegyiknek azonos esélye arra, hogy a politikai reprezentáció szféráján belül intelligibilis társadalmi igényekké »individuálódjanak«” (Rey-Araújo 2020. 195). Bár ez igaz, a kapitalista szintézis alapvetőbb ebből a szempontból, mint meghatározott artikulációja egy intézményes rendben. Az adott intézményes környezet valóban szűkíti a hegemónikus logikák működésének hatókörét, azonban ez utóbbiak végső horizontja a kapitalista szintézis – amely egy meghatározott és történeti társadalmiságot jelent.

A liberális felhalmozási rendszerek válsága azért volt megoldható populista artikulációk segítségével, mert a kapitalista szintézis válsága nem volt megoldhatatlan – a kapitalista szintézis tartóssága biztosította azt a kontinuitást, amely lehetővé tette az ezzel harmóniában levő populista szintézis hatékonyságát. Jelenleg azonban a nem intelligibilis társadalmi igények nem válhatnak potenciálisan társadalmivá a kapitalista szintézis újabb intézményes artikulációjának horizontja felől nézve, ami lehetővé tenné a populista szintézis kiterjesztését – a nem produktív populációk tartósan és végérvényesen váltak külsővé, értelmezhetetlenné. A populista egyenértékűségi logika ezért nem tudja őket integrálni egy népi szubjektumba, amennyiben az a negativitás, amelyet képviselnek, *minőségileg* különbözik attól a negativitástól, amely a kielégítetlen társadalmi igény

nyekben közös. Az utóbbi negativitás a „nem elégitették ki”, míg az előbbi – a kapitalista szintézis szempontjából fölöslegessé vált populációk – negativitása a „nincs rájuk többé szükség” (Trenkle 2014. 206).

Amennyiben a társadalmi igény kategóriája utóbbi esetben aligha alkalmazható, kérdés, hogy van-e értelme populizmusról beszélni, hiszen a kapitalista szintézis válságának sajátossága egy posztfasiszta szituációt eredményez – a populistá szituáció, amennyiben fenn is áll, túldeterminált az előbbi által. És amennyiben a populizmus politikai logikája nem képes a kapitalista szintézisen túlmutató politikai szerveződés megalapozására (maga is e szintézis módján lép színre), egy más típusú politikára van szükség, amely nem helyezhető el az egyenértékűségi és különbséglogika spektrumán. Már utaltunk egy ilyen lehetséges irányra: Kapelner Zsolt az antihegemonikus és antiszuverenista demokratikus politika felől bírálja a hegemonikus logikák ontologizálását. Bár nincs terünk részletesen kitérni rá, egy másik – hegemonikus, de nem a diskurzuselméleten belül mozgó – megközelítést is említenünk kell: Panagiotis Sotiris Gramsci nyomán a szubaltern csoportok sajátos politikájában lát lehetőséget a kortárs kapitalizmus válságának meghaladására. Egy ilyen politika mindenkéltől közös létfeltételekben gyökerezik, nem pedig elszigetelt igények közvetítésén keresztül működik. Számára a politikai mozgalmak feladata „megalkotni egy olyan új politikai gyakorlat feltételeit, amely nem korlátozható az ideológiai vagy diskurzív interpellációra, mivel magával vonja a kollektív kísérletezésre való folytonos nyitottságot” (Sotiris 2019. 34). Sotiris megfogalmazása pontosan rávilágít Laclau diskurzuselméletének paradoxonára: bár kulcsprobléma számára a politikai nyitottsága, amelyet a populizmusban is rögzít (sőt: melynek eminens formája a populizmus), egy konkrét artikulációs mód ontologizálásával olyan formát posztulál, amely maga is korlátozóan hat; ontológiai, tehát történetetlen, s bár a politikai gyakorlatok elméletének a dolga nem a történetírás, a történetietlenség azzal a veszéllyel jár, hogy bezárja a jövő kapuit.

V. KONKLÚZIÓK

Laclau elméleti praxisának egyik vezérfonala a társadalmi-politikai állapotok megváltoztathatóságának tételezése (kontingencia). A marxizmussal való szakítás egyik motivációja az, hogy számára a marxizmus politikai irányzatként egy többé-kevésbé pozitivistá, de mindenképpen zárt politikai helyzetképpel operált. Ha Laclau számára a populizmus a par excellence politikai, az azért lehet, mert mint artikulációs mód „leképezi” azt a nyitottságot, amely a társadalmi folyamatos megújulásának lehetőségét biztosítja.

Ez a biztosíték strukturális jellegű: a populizmus formális meghatározásában minden tartalomtól függetlenül megmutatkozik az a nyitottság, amely miatt a populizmus számtalan politikai identitás konstruálására képes – a társadalmi

küzdelmek kútfőjeként mutatkozik meg. Azonban a politikai gazdaságtan egyoldalú kiiktatása, amely nem engedi meg a kapitalista szintézis figyelembevételét (ezzel ugyanis a populizmus megszűnne a radikális kontingencia alapvető formájának lenni), a politikai helyzetek dekontextualizálásához vezet, így ez az elmélet épp korunk legalapvetőbb politikai jelenségét – a szélsőjobboldal nemzetközi előretörését – nem képes kielégítően megmagyarázni. Többen is megkísérelték a redukálhatatlan kontingencia meghagyásával ötvözni Laclau diskurzuselméletét a politikai gazdaságtan kritikájával, azonban ezen törekvések nyomán felfejlik Laclau elméletének történetietlenségét.

Amint megkíséreltem bemutatni, a társadalmi redukálhatatlan nyitottságának strukturális leképezése egy meghatározott formájú politikai logikába nem ártatlan vállalkozás. A kapitalizmus fogalmi erejének figyelembevétele nélkül Laclau olyan artikulációs módot ontologizált, megmentve ezáltal a történetiség vasfogától, amely harmóniában van a kapitalista szintézis legelemibb struktúrájával. Mi több, a kapitalista szintézis jelenlegi viszonylatában a populista szintézis képtelennek tűnik olyan politikai erő konstruálására, amely képes a válságtendenciákkal szemben hatni. A populista intervenciók a posztfasiszta szituáció rabjai maradnak – még ha a szándék ezzel ellentétes is lenne. Ahogy a kapitalizmus antagonisztikus kívülrje, az érték és a munka birodalmán kívüli emberek tömegét beleértve, egyre növekszik, úgy szűkül az a tér, amelyet a populizmus népe belakhatna, illetve az az univerzalitás, amelyre igényt tarthatna. Ez magyarázza azt, hogy a populista politikai logikát hatékonyabban alkalmazzák a szélsőjobboldali erők.

Nem pusztán az a helyzet, hogy korunk politikai lehetőségeinek elméleti vizsgálatában szem előtt kell tartanunk a kapitalista szintézis jelenlegi állapotát. Épp ilyen lényeges magát a *lehetőséget* nem pusztán strukturálisan (noha ez valamelyest elkerülhetetlen), hanem történetileg elgondolni. A strukturális nyitottság megvédhet ugyan a pozitívizmus vádjától, azonban az a formális meghatározottság, amely ennek a nyitottságnak kontextusaként hat, pontosan *egy bizonyos típusú* nyitottságot jelent. Laclauval egyetérthetünk abban, hogy „lehetséges egy másik világ”, azonban ezt a lehetőséget meghatározott artikulációs módok ontologizálása oly módon szűkíti le, hogy épp a radikálisan újat zárja ki, noha a szándék az ellenkezője lenne. Talán legfontosabb következtetésünk valójában egy kérdés: hogyan lehetne elgondolni a nyitottság egy történeti fogalmát úgy, hogy az, amit *történeti nyitottságként* nevezhetnénk, ne pusztán egy újabb strukturális meghatározottság legyen; és milyen következményei lennének egy ilyen megközelítésnek ránk mint politikai lényekre nézve?

IRODALOM

- Artner Annamária 2018. *Marx 2000: Marx öröksége, a munka helyzete és a felszárkózás lehetősége a globális kapitalizmusban*. Budapest, Eszmélet Alapítvány.
- Best, Beverley 2014. Speculating without Hedging. *Critical Discourse Studies*. 11/3. 272–287. <https://doi.org/10.1080/17405904.2014.915861>
- Jacobs, Thomas 2021. Institutions and Political Strategy in Post-Marxist Discourse Theory: A Reply to Pedro Rey-Araújo. *Rethinking Marxism*. 33/1. 154–161. DOI: 10.1080/08935696.2020.1847018
- Kapelner Zsolt 2019. Lehet-e demokratikus a populizmus? *Kellék*. 61. 191–206.
- Kiss Viktor 2018. *Ideológia, kritika, posztmarxizmus: A baloldal új korszaka felé*. Budapest, Napvilág Kiadó.
- Kurz, Robert 2014a. The Crisis of Exchange Value: Science as Productive Force, Productive Labour, and Capitalist Reproduction. In Neil Larsen – Mathias Nilges – Josh Robinson – Nicholas Brown (szerk.) *Marxism and the Critique of Value*. Chicago, MCM Publishing. 17–76.
- Kurz, Robert 2014b. The Ontological Break: Before the Beginning of a Different World. In Neil Larsen – Mathias Nilges – Josh Robinson – Nicholas Brown (szerk.) *Marxism and the Critique of Value*. Chicago, MCM Publishing. 357–372.
- Laclau, Ernesto 2014b. Why Constructing a People is the Main Task of Politics. In Ernesto Laclau: *The Rhetorical Foundations of Society*. London – New York, Verso. 139–179.
- Laclau, Ernesto 2014a. The Politics of Rhetoric. In Ernesto Laclau: *The Rhetorical Foundations of Society*. London – New York, Verso. 79–99.
- Laclau, Ernesto 2005/2011. *A populista ész*. Ford. Csordás Gábor. Budapest, Noran Libro.
- Laclau, Ernesto 2000b. Structure, History and the Political. In Judith Butler – Ernesto Laclau – Slavoj Žižek: *Contingency, Hegemony, Universality*. London – New York, Verso. 182–212.
- Laclau, Ernesto 2000a. Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics. In Judith Butler – Ernesto Laclau – Slavoj Žižek: *Contingency, Hegemony, Universality*. London – New York, Verso. 44–89.
- Laclau, Ernesto 2019. Populizmus: Mit fed a név? Ford. Bakcsi Botond. *Kellék*. 61. 53–68.
- Laclau, Ernesto – Mouffe, Chantal 1985/2001. *Hegemony and Socialist Strategy*. London – New York, Verso.
- Marx 1972 I. A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai – Első rész. In Karl Marx és Friedrich Engels Művei 46/I. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Marx 1972 II. A politikai gazdaságtan bírálatának alapvonalai – Második rész. In Karl Marx és Friedrich Engels Művei 46/II. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Marx 1974. A Tőke III. kötet. In Karl Marx és Friedrich Engels Művei 25. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Meiksins Wood, Ellen 2002/2017. *The Origins of Capitalism: A Longer View*. London – New York, Verso.
- Rekret, Paul – Choat, Simon 2015. From Political Topographies to Political Logics: Post-Marxism and Historicity. *Constellations*. 23/2. 281–291. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.12199>
- Rey-Araújo, Pedro M. 2019. Grounding Populism upon Political Economy: Organic Crises in Social Structures of Accumulation Theory. *Science and Society*. 83/1. 10–36. <https://doi.org/10.1521/siso.2019.83.1.10>
- Rey-Araújo, Pedro M. 2020. Ernesto Laclau's Oblivion of Political Economy: Capitalism and Institutions in Post-Marxist Discourse Theory. *Rethinking Marxism*. 32/2. 187–206. <https://doi.org/10.1080/08935696.2020.1727257>
- Sohn-Rethel, Alfred 1978. *Intellectual and Manual Labour – A Critique of Epistemology*. Thetford, The Macmillan Press.

- Sotiris, Panagiotis 2019. Is a „Left Populism” Possible? *Historical Materialism*. 27/2. 3–39. DOI: 10.1163/1569206X-00001832.
- Szigeti Attila 2018. Értékkritika. In Antall Attila, Földes György, Kiss Viktor (szerk.) *Marx... Interpretációk, irányzatok, iskolák*. Budapest, Napvilág Kiadó. 116–139.
- Tamás Gáspár Miklós 2017. The Mystery of „Populism” Finally Unveiled. *Open Democracy*. <https://www.opendemocracy.net/en/can-europe-make-it/mystery-of-populism-finally-unveiled/> (Utolsó hozzáférés dátuma: 2021.12.18.)
- Tamás Gáspár Miklós 2021. A posztfasizmus, utóirat: előzetes tézisek a félelem rendszeréről. In Uő. *Antitézis*. Ford. Sipos Balázs. Budapest, Pesti Kalligram. 375–392.
- Tamás Gáspár Miklós 2023a. *A túlsó pólus*. Budapest, Kijárat.
- Tamás Gáspár Miklós 2023b. A posztfasizmusról. Ford. Sipos Balázs. In uő: *Világvége I*. Budapest, Pesti Kalligram. 28–49.
- Trekle, Norbert 2014. Struggle without Classes: Why There Is No Resurgence of the Proletariat in the Currently Unfolding Capitalist Crisis. In Neil Larsen – Mathias Nilges – Josh Robinson – Nicholas Brown (szerk.) *Marxism and the Critique of Value*. Chicago, MCM Publishing. 201–221.
- Tunderman, Simon 2021. Equivalence and Antagonism in Marx’s Theory of Value. *Rethinking Marxism*. 33/1. 134–153. DOI: 10.1080/08935696.2020.1847022

Simon Attila: *Barátság és megértés Arisztotelész filozófiájában*.
Budapest, Gondolat Kiadó, 2021. 346 oldal, 3800 Ft

Simon Attila 2021-ben megjelent könyve, eddigi publikációit figyelembe véve, hosszú évek kutatásának a szintézise, amelynek homlokterében elsősorban Arisztotelész gyakorlati filozófiája áll. Az ide tartozó műveket Simon vagy saját alapos módosításaival idézi (*Eudemoszi etika, Rétorika*), vagy végig saját fordításban (*Nikomakhoszi etika, Politika*). (Ebből a tényből kiindulva egyébként örömmel gyaníthatjuk, hogy a szerző asztalfiókjában lapulhat az utóbbi két műnek egy-egy újabb fordítása is.)¹ A könyv két arisztotelészi fogalommal foglalkozik: a barátsággal (*philia*) és a megértéssel (*szüneszisz*), és ennek megfelelően két nagyobb részre tagolódik. A két fogalom vizsgálatát külön célok vezetik: a barátsággal Simon nem általánosságban foglalkozik, hanem egy konkrét tézist akar bizonyítani. Noha kevesen vitatják már, hogy az arisztotelészi *philia*-ban az intézményes jelleg mellett a modern barátsághoz hasonlóan valamilyen érzelmi, altruista és kölcsönösségi oldal is megjelenik, az viszont továbbra is általánosan elfogadott, hogy a barátokat nem tekinthetjük egyedi tulajdonságokkal rendelkező, felcserélhe-

tetlen individuumoknak.² A könyv pontosan ez utóbbi álláspontot vitatja komoly módszertani reflektáltság mellett a *Személyes barátság Arisztotelésznél?*³ nyitófejezetében: Simon állítása szerint Arisztotelész valóban nem artikulálja, hogy a barátságban egyének vesznek részt, azonban a barátságnak mint fenoménnek az elemzése során „nagyon is számol impliciten azzal, hogy itt egyedi jellemvonásokkal rendelkező személyekről van szó” (22).³ Ennek a kikötésnek – a természetes megközelítésen túl – a legnagyobb előnye, hogy nem kell semmilyen szabatos definíciót adnia

² Arisztotelész a barátságnak három típusát különbözteti meg: a hasznon, az élvezeten és az erényen alapuló barátságot (ahol a felek önmagukért szeretik egymást), azonban csak a harmadikat tekinti szigorú értelemben vett barátságnak (pl. *NE* 1156a7–19). Bár Simon olykor kitér a barátság tökéletlen formáira, alapvetően a valódi barátságot vizsgálja. Az ismertetés során ezért az egyszerűség kedvéért, amikor barátságról írok, az alatt mindig csak a valódi, erényen alapulót értem.

³ Simon tulajdonképpen két tézist akar igazolni: 1. Arisztotelész barátságfelfogása részben eltér a korabeli görög barátság számunkra igen tág jelentésétől (20); 2. Arisztotelész impliciten számol a barátok egyediségével (22). A következőkben azonban a szerzőhöz hasonlóan csak a másodikra térek ki részletesebben, mivel úgy gondolom, hogy annak bizonyításával *a fortiori* az első is bizonyítást nyer.

¹ Közülük a *Nikomakhoszi etika* időközben már meg is jelent az Atlantisz Kiadónál (a szerk. megjegyzése).

a személyről, illetve nem kell részletesen meghatározni olyan fogalmakhoz fűződő viszonyát, mint a szelf vagy az öntudat (18–19).

Az *Erény és barátság* című fejezet kívánja lerakni az alapot ehhez a személyes barátságfelfogáshoz. Az erényen alapuló barátságnál fontos szempont, hogy a barátok önmagukért (*kath' hautusz, di' hautusz*) szeretik egymást, a *Nikomachoszi etika* két releváns helye pedig az embernek ezt az „önmagaságát” az ésszel (*nusz*) azonosítja.⁴ Simon mellett érvel, hogy az első szöveghelyen nem kizárólagosan, a másodikban pedig szinte biztosan nem az elméleti észről van szó, hanem a gyakorlatiról (*nusz praktikosz*). A mindennapi erkölcsi-politikai térben működő gyakorlati ész – szemben az elméleti ész személytelen és általános jellegével – szorosan összefügg az egyediséggel, hiszen magától értetődően egyedi dolgokkal, eseményekkel foglalkozik (39–45). A jellemnek (*éthosz*) hasonlóképpen nem csak típuszerű leírása lehetséges, a *hozzánk* viszonyított közép eltalálásánál ugyanis a cselekvőnek szükségképpen tisztában kell lennie a körülményeknek és saját magának egyedi vonásaival is: a helyes cselekvés nem univerzális elveket követve, hanem csak egyes esetenként történő mérlegelés útján lehetséges (48–53). Ennek a partikularista etikának a megfontolásai viszont kihatnak arra is, hogy miként közelítünk a barátság felé, mivel ha az erényes cselekvésnél egy egyedi vonásokkal rendelkező személyt veszünk számításba, akkor szintúgy egyedi személynek kell feltételeznünk a barátságban részt vevő feleket is. E mellett az egyediséget feltételező elméleti háttér mellett azonban maga az arisztotelészi *philia* három alapvető és egymással összefüggő szempontja is egyedi résztvevőkre mutat: az idő, a jellem és az együttélés: a

következőkben ezek lesznek a főbb témák (53–56).

Az *Idő és barátság* fejezet három fontosabb aspektust különít el. Az első az öszszeszokás (*szünétheia*): ahhoz, hogy valakit a barátunknak nevezhessünk, bizalomra okot adó szilárd ismerettel kell rendelkez-nünk róla. A barátot a próba (*peira*) ítéli meg, egy olyan (inkább negatív) eseménye életünknek, amely megvilágítja barátunk jellemét – ez pedig csak a közösen meg-élt, de egyedi életben lehetséges (72–79). Másfelől viszont a barát élvezetes voltának megismeréséhez is idő kell, amely folyamán viszont nem csupán a másik ember megszorítások nélküli jó volta, hanem a számunkra való jó volta a lényeges, a barát ugyanis csak így tekinthető a *mi* barátunk-nak⁵ (79–84). Az idő és a barátság összefüggésében a második aspektusnak tekinthető elkülönbözés, vagyis a barátoknak az idő során bekövetkező jellemváltozása az öszszeszokás által kirajzolt keretben mozog. Arisztotelész szerint a hitványná vált barátunkkal a kapcsolatunkat nem rögtön, hanem csak a javítási kísérletünk sikertelensége esetén szabad fölbontanunk (84–88). A válasz háttérében a *peira* általi sajátos megismerés áll: a barátunkról kialakult képünk stabilitását egy adott változás nem írhatja felül. Amíg az öszszeszokás a barátság kezdete, az elkülönbözés pedig a barátság vége, a harmadik szempontot a már meglévő barátságnál találhatjuk: ez az idők során egymásra tett hatás. A közösen töltött idő alatt a barátok alakítják, kiigazítják egymást, de emellett lemásolják (*apomattontai*) egymás pozitív tulajdonságait is. Ez a folyamat azonban – és ezzel ismét az egyediség területén mozgunk – nem egy az egyben történő utánzás, hanem *interpretatív mimézis* (100–104). Mivel a mimézis gyakorlati közegben valósul meg, elengedhetetlen, hogy miközben a lemásolt

⁴ NE 1166a10–23; NE 1168b29–1169a6.

⁵ NE 1238a3–6.

jellemvonásokat az egyedi helyzetekben alkalmazzuk, értelmezzük is azokat. A tá-
gabban értett antik gondolkodást követve
„az *imitatio* egyben *aemulatio*t is jelent”
(105), hiszen az erényes barátok az utánzás
során egyúttal versenyeznek is az erény-
ben, ami – szemben az irigységgel – olyan
paradox altruista cselekedetekhez vezet-
het, mint a versengésről való lemondás,
egy-egy megbecsült dolog átengedése a
barátunknak (114–116).

Az időt követő második nagyobb szem-
pontot fejt ki a *Jellem és barátság* fejezete.
Míg Simon korábban a praktikus ész és az
erények kapcsán nézte meg a jellem és a
barátság összefüggését, ebben a fejezet-
ben ugyanezt az affekciók (*pathoszok*) felől
teszi. Az arisztotelészi barátságfelfogásban
lényeges, hogy az ember tapintatos (*epi-
dexiosz*) legyen, ami leginkább a barátunk
vigasztalása során tud megmutatkozni. Ah-
hoz viszont, hogy a vigasztalás ne legyen
üres, ismernünk kell az adott körülménye-
ket, illetve barátunknak a balszerencse
miatti érzéseit. Csakis ez teremti meg a
lehetőséget az együtt-érzésre [*sic*], vagyis
hogy részesüljünk a barátunk *pathosz*ából –
miközben a mi *pathoszunk* oka a barátunk
pathosza, nem pedig a barátunk *pathoszá*t
kiváltó tárgy (121–128). Az egyediség ját-
szik szerepet Simon szerint az amellet
fölhozott érveknél, hogy miért nem lehet
egyszerre sok barátunk (135–144). Az ér-
vek közül a legfontosabb az előbbi affek-
tív hangoltságra vonatkozik: ez csak akkor
áll fenn, ha a barátok megfelelő tapintattal,
egymás egyediségét ismerve viszonyulnak
egymáshoz (142–146). Sok barát esetén az
ember kénytelen lenne egy időben több,
egymástól eltérő *pathoszt* átélni, „ez vi-
szont az ész és az érzés kiegyensúlyozott
voltát, vagyis a barátok mint egyének eré-
nyes voltát fenyegetné” (146). A barátok
korlátozott száma mellett egyik érv az
volt, hogy nehéz egyszerre sok emberrel
együtt élni (*szüdzén* [*sic*]), ami már a kö-

vetkező fejezethez, az *Együttéléshez* vezet
át minket.

Az együttélés „a barátság legfőbb moz-
zanata” (147), ennek során képes ugyanis
megvalósulni a közös tevékenységként
(*energeia*) fölfogott barátság. Ebből érthe-
tő meg az az arisztotelészi gondolat, hogy a
boldog és autark embereknek is szüksége
van barátokra. És viszont: az itteni érvelés
elemzésével kapunk pontosabb képet ar-
ról, hogy miben áll az együttélés. A barátok
szükségessége mellett szóló első és hosszú
„természetfilozófiaibb” (*phüszikóteron*)⁶
érv megértéséhez Simon szerint a legfon-
tosabb a jól ismert „a barát mint másik én”
(*heterosz autosz*) gondolatának értelmezése
(152–168). A mód, ahogy a másik létező-
sének elsődlegesen a tudatába kerülünk,
„a gondolatok beszélgetésben történő
megosztása lesz” (162). Simon arra mutat
rá, hogy ez nem egyszerűen a saját önref-
lexivitásunk másokra való kiterjesztését
takarja, hanem egy dialogikus viszonyt: a
barátunk attól lesz a másik énünk, hogy
közössé tesszük vele a tevékenységeinket,
és így – hasonlóan a beszélgetéshez – az
„kollaboratív tevékenységge” válik, ame-
lyik nem tartozik külön egyik énhez sem,
hanem két elkülönült (!) én *közös* tevé-
kenysége már. A barátok szükségessége
mellett szóló, a könyvben dialektikusabb-
nak nevezett érv két részből áll. Az első a
barátunk által véghezvitt erényes cseleke-
detek szemlélésén alapul, melyek sajátok-
ként (*oikeia*) boldogságot okoznak. Simon a
„saját”-ot itt nem az előző értelemben
vett közös cselekvésként értelmezi, ha-
nem úgy, mint amelyek a sajátunknak is
tekinthetők, mivel részt vettünk barátunk
jellemének megformálásában (174). Az
érv második fele pedig azon empirikus
megfigyelésből indul ki, hogy bármilyen
tevékenység könnyebben végezhető, ha
másokkal együtt csináljuk, mint ha egye-

⁶ NE 1170a13–b19.

dül. Mivel a jó és kellemes cselekvésnél értéknek számít, hogy a lehető leginkább folyamatos legyen, ezért szükségünk van barátokra, akikkel együtt tudjuk végezni (175–179). Simon elemzése rámutat az együttélés mélyebb, egzisztenciális vetületére is: az embernek az adja meg az élete értelmét, „hogy milyen aktivitások konstituálják számára az életet *mint egzisztenciát*” (183). A változatos formát mutató tevékenységek közül legkiemelkedőbb a közös filozofálás (*szümphilosophhein*) lesz, azonban hogy végül is melyik tevékenységi módot preferáljuk, ugyanúgy meghatározott háttérünktől, egyéni adottságainktól, törekvéseinktől függ – nemkülönben barátunk esetében, akit mindehhez választunk (179–186). A beszélgetés, a gondolatok megosztása (*koinónein logón kai dia-noiasz*) viszont nem sorolható egyszerűen a preferált tevékenységek közé. A beszélgetés ugyanis minden tevékenységnél jelen van, minden aktivitás általa válik közössé: a beszélgetés jelenti „a közös cselekvésnek a legfontosabb közegét” (194).

A könyv második része az arisztotelészi megértés (*szüneszisz*) fogalmát járja körül. Amint arra Simon fölhívja a figyelmet, jól lehet a kutatás az utóbbi időben többször fókuszált a megértés különböző területeken betöltött szerepére, még nem készült olyan átfogó elemzés, amely egyedül a *szüneszisz*-t vizsgálta volna meg a lehetséges aspektusokból: ez a rész tehát erre vállalkozik (199–200). A vizsgálat legfontosabb kiindulópontja a *Nikomakhoszi etika* egyik szöveghelye,⁷ ugyanis egyrészt ez lesz a kulcsszöveg az etikai megértésnél, másrészt a passzus lényegében tartalmazza a *szüneszisz* általános meghatározását is.⁸ Ahhoz, hogy megérthesse a *szüneszisz* funkcióját a

különböző kontextusokban, Simon ehhez az alapdefinícióhoz fog fordulni, miközben az egyes kontextusoknál külön kiemeli, hogy más és más jellemzői a hangsúlyosabbak. Az *Etikai megértés* fejezete rávilágít arra, hogy a *szüneszisz* – bár a gyakorlati okosság-hoz hasonlóan a praxis területén működik, sőt működése azzal analógnak tekinthető – „nem a *phronészisz* egy alfaja vagy sajátos változata, hanem egy tőle részben független erény” (207). Simon két dologban ragadja meg a különbségüket. A *szüneszisz*-nél, szemben a *phronészisz*-szel, nem veszünk részt ágensként, így sohasem preskriptív (206–213). Másfelől lényegi kikötés, hogy akkor alkalmazzuk, amikor valaki más beszél a dologról (*allu legontosz*), vagyis eleve adott benne a dialogikus jelleg (201–204; 214–220). A megértéshez kapcsolódó másik két fogalom, a *gnómé* és a *szüngnómé* („el-nézés”, „együttértés”, „bocsánat”) a *szüneszisz* affektív oldalát is feltárja: a beszélőhöz bizonyos hangoltsággal viszonyulunk, „már eleve *megértéssel* vagyunk” (223. kiemelés tőlem, G. Á.).

A *Megértés mint politikai fogalom* című fejezet azt mutatja be, hogy a *szüneszisz* nemcsak az egyéni cselekvésnél található meg, hanem előkerül a szociális (a gyermek és a szülő szeretetkapcsolata) és biológiai (a politikai természetű állatok viselkedése), de mindenekelőtt politikai szinten is. A politikai megértés azonban lényeges pontokon eltér az előbbi erkölcsi megértéstől. A *szüneszisz* és a *phronészisz* között korábban látott különbség politikai kontextusban elmosódik: ugyan a politikai aktoroknak kell egyedül politikai *phronészisz*-szel rendelkezniük, míg a polgároknak csak politikai *szüneszisz*-szel, azonban az utóbbiak segítségével mondott kritikai vélemény már hozzájárul a politikai deliberáció folyamatához (250–259).

⁷ NE 1142b34 – 1143a18.

⁸ „[...] a megértés azt jelenti, hogy a véleményalkotást használjuk fel olyan kérdések megítélésére, amelyek a gyakorlati okosság

tárgyai, olyan esetekben, amikor valaki más beszél ezekről”, NE 1143a13–15.

A két legfontosabb kontextus után a könyv *Nyelv, kommunikáció, közösség és politika* fejezetében bizonyos értelemben még tovább szélesedik a *szüneszisz* perspektívája: a vizsgálat tárgya itt ugyanis az, hogy egyáltalán mi biztosítja a megértés lehetőségét. Simon a *Politika* egyik *locus classicusát*⁹ bontja ki lépésről lépésre, és így mutatja meg, hogy miért mondhatjuk az embert inkább politikai lénynek amiatt, hogy beszéddel, *logosszal* rendelkezik. A *logosz*nak az állati kommunikációval szemben *szümbolon*-jellege van, amelyhez konvencionális tartozik: ez a speciális kommunikációs mód „az emberi nyelvet egy nyitott térbe helyezi” (283), ahol a többértelműség folyamatos egyeztetést kíván (270–285). A *logosz* közvetíti a politikai és etikai fogalmakról kialakult felfogásokat (*aiszlhészisz*eket) az emberek között: ezeknek a felfogásoknak a közössége, közössé tevése (*koinónia*), ezáltal a *logosz* médiumul szolgálva teremti meg a *poliszt* (285–291).

A könyv utolsó fejezete, *Az erkölcsi megértés szerepe Arisztotelész Poétikájának esztétikai hatásméletében* a *Poétika* egyes gondolatait értelmezi a *Nikomachoszi etika* felől, a kérdés itt ugyanis az, hogy – az arisztotelészi morálpszichológiát figyelembe véve – melyik lelki képességünknek köszönhetően értjük meg a tragédia által fölvetett (erkölcsi) kérdéseket. Simon az eddigiekre építve amellest érvel, hogy ez a *szüneszisz*: ítéletünk tárgya egyfelől egy valaki más által véghezvitt cselekménysor, ahol az etikai kérdések nem érintenek minket közvetlenül, továbbá a cselekmény szemlélésének nem kizárólag intellektuális oldala van, hanem feltételez egyfajta affektív hangoltságot is (300–308). Másfelől minthogy a *phronészisz* és a *szüneszisz* területe megegyezik, a megértés képességének a gyakorlása az esztétikai befogásnál a *phronészisz* kifinomodását is magával hozza (317–318). Ha

tehát a *Poétikát* illetően „nevelő hatásról” akarunk beszélni, azt Simon szerint az erkölcsi ítéletünk finomításában ragadhatjuk meg, nem pedig habitusunk direkt átalakításában vagy egy meghatározott erkölcsi tantétel elsajátításában.

A könyv érvelése rendkívül komplex, sőt szerteágazó, emiatt nem mindig könnyű követni, azonban sokat segítenek az olvasónak a második kivételével az összes fejezet és az egész könyv végén olvasható tartalmi összefoglalók. Az érvelés komplexitása részben a különböző megközelítésmódok egyszerre történő érvényesítéséből származik, amire vonatkozóan hasonlóan megfontolt módszertani reflexióval találkozunk (11–12): a könyv elemzése épít görög nyelvi értelmezésekre, reagál a – nagy részben analitikus kötődésű – filozófiatörténeti szakirodalomra, miközben a fő nézőpontja a Gadamer által kidolgozott filozófiai hermeneutika. Ez a sokféleség a szerző céljának megfelelően sehol sem eredményez gondolati kakofóniát, miközben a vezérszólam érezhetően végig a filozófiai hermeneutika marad. Amikor Simon olykor a mélyebb megértés kedvéért összekapcsolja Arisztotelész és bizonyos kontinentális filozófusok gondolatait,¹⁰ párhuzama az értelmezési kreativitás mellett mindig megvilágító erejű, sohasem hat erőltetettnek (hozzátennem: ebből a szempontból szerintem fölülműl nem egy analitikusnak tekinthető filozófiatörténeti munkát).

Az idő, mint láthattuk, igen fontos szempont a barátságánál, Simon ezért is szán neki kitüntetett figyelmet. Azonban éppen az idővel kapcsolatban merülhet föl egy kisebb tartalmi ellenvetés a szerző értelmezésével szemben. A barátság kialakulásánál a *peira*, a próbatétel elengedhetetlen feltétel: csak ennek fényében

¹⁰ A végig idézett Gadamer mellett többször megjelenik Heidegger (pl. 58, 75, 162), de Gehlenre is történik hivatkozás (285).

⁹ *Pol.* 1253a7–18.

ismerjük meg ténylegesen a másikat, ehhez viszont bizonyos időnek el kell telnie, hogy megtörténjen (75–77). Az *Eudémoszi etika* egy részletét¹¹ elemezve Simon a következőre jut: „Látható, hogy Arisztotelész egyáltalán nem kizárólag ismeretelméleti, hanem lételméleti horizontban érti, amit mond: a barátság ontológiájáról beszél” (76). Csakhogy nem biztos, hogy itt egyáltalán megkülönböztethető ontológiai és episztemológiai horizont. Igaz ugyanis, hogy a barátság létrejöttéhez idő kell, hiszen a próbát jelentő körülményeknek fel kell bukkanniuk, az idő azonban bár szükséges, önmagában nem elégséges a magyarázathoz. Amikor a barátság genezisének döntő pontja, a *peira* bekövetkezik és megmutatja a másik jellemét, akkor azt mindig valaki számára mutatja meg. Más szóval a *peiránál* mindig szükséges egy olyan ember megléte, aki értelmezi, megítéli a „barátjelölt” próbatétel során tanúsított magatartását – akár úgy is, hogy nem megfelelően értelmezi. (Ez a megközelítés talán jobban is illeszkedik a *philia* dialogikus jellegéhez, amelyet Simon többször is hangsúlyoz.) A barátságnál az idő tehát elválaszthatatlannak tűnik a megismeréstől (a *peira* mellett ezt erősíti meg szerintem az interpretatív mimézis is).¹²

Néhány formai megjegyzés. Simon nem fukarkodik a görög szavak, kijelentések – olykor átírt, olykor görögbetűs – idézésével; ez egyedül a hosszabb szövegeknél vá-

¹¹ EE 1237b36–1238a2.

¹² Simon az itteni eszmefuttatását mindenekelőtt az *Eudémoszi etika* egyik valóban furcsának tetsző kijelentésére építi („de akkor sem [ti. barát valaki, kiegészítés tőlem, G. Á.], ha egy nap óta az”). Ám érdemes észrevennünk, hogy a *Nikomakhoszi etika* párhuzamos helyén (NE 1156b28–32, idézve: 77. 134. lj.) nincsen semmilyen, az időt külön kezelő kitétel. Simon másik hosszabb idézete (EE 1237b17–23, idézve: 77) csak a *peira* nyomán kialakuló bizalom fontosságát magyarázhatja.

lik zavaróvá, ahol általában a lábjegyzetben hozott görög szöveg mellett a fordításba is beilleszti az általa fontosnak ítélt hosszabb-rövidebb görög eredetit. Ez a szükségtelen megkettőzés azonban csak tovább növeli a könyv amúgy sem rövid terjedelmét és a folyamatos olvasást sem segíti. A bibliográfia mellett lehet, hogy érdemes lett volna egy név- és tárgymutatót, illetve egy helymutatót készíteni – de ezen majd elgondolkodik a szerző egy új kiadás vagy egy idegen nyelvű átdolgozás során.

Simon véleményem szerint meggyőzően érvel amellett, hogy Arisztotelész barátságfelfogásánál joggal feltételezhetünk egyedi tulajdonsággal rendelkező személyeket, illetve amellett is, hogy a megértés egy önálló, különböző kereteken belül használt arisztotelészi fogalom. De ahogy azt az előbbi megfogalmazás is sejteti, az olvasónak a könyv befejezésével az a benyomása támadhat, hogy tulajdonképpen két könyvet olvasott el. A két rész egymástól lényegében függetleníthető: noha Simon megemlíti néhány – valóban fellelhető – kapcsolódási pontot,¹³ az azonban kétségesnek látszik, hogy vajon képes-e egybekovácsolni a két részt. Siesünk leszögezni, hogy ez a könyv tartalmára semmilyen kihatással nincs, kizárólag egy szerkezeti problémáról beszélhetünk. Már ha problémának tarthatjuk egyáltalán. A könyv címében szereplő „és” ugyanis ártatlan mellérendelésként érve nem feltételezi – és nem is kell feltételeznie – a két rész közötti szorosabb kapcsolatot. Simon könyvét nem monográfiaként, hanem *hekaterográfiaként* érdemes olvasni.

¹³ Ilyen összekötő pontot jelent a megértés fontossága az interpretatív mimézisnél, az érzelmi hangoltság megléte az együtt-érzésnél és megértésnél, a barátok beszélgetésben és közös gondolkodásban megvalósuló közössége, mely a megértésen alapszik (197), illetve a *polisz* és a *philia* kapcsolata (261–264).

Mit keresett Max Weber Kínában?

Takó Ferenc: *Max Weber Kínája. A protestáns etika és a mandarinátus szelleme.* Budapest, L'Harmattan, 2020. 336 oldal, 3990 Ft

Takó Ferenc *Max Weber Kínája. A protestáns etika és a mandarinátus szelleme* című könyve a szerző 2017-ben megvédett és 2018-ban Cogito-díjat elnyert disszertációjának átdolgozása. A mű a L'Harmattan Kiadó Cogito Könyvek című sorozatának 13. köteteként jelent meg. A könyv egyszerre tarthat számot a filozófiával, a szociológiával és a Kína-kutatással foglalkozók, valamint azok érdeklődésére, akik szeretnék megérteni, miért és mennyiben tér el egymástól a nyugati és a kínai társadalmi-politikai fejlődés.

A *Max Weber Kínája* első látásra egy nagyon világos és jól körülhatárolható célt tűz ki maga elé: Max Weber *Konfucianizmus és taoizmus* című írásának elemzését. Ahogy a könyv bevezető fejezetében, az Előzetes megjegyzésben is olvasható, eme weberi mű „jelentőségét az életmű egészében bemutató, részletes kontextuális elemzésre máig nem került sor”, illetve „filozófiai olvasata szintén nem született meg” (11). A *Max Weber Kínája* nem kevesebbre vállalkozik, mint hogy ezeket a hiányokat pótolja, tehát nemcsak a magyar, hanem a nemzetközi Weber-kutatás szempontjából is jelentős vállalkozásról beszélünk.

A *Konfucianizmus és taoizmus* című Weber-mű átfogó értelmezéséhez elengedhetetlen, hogy a szerző ne csak Max Weber munkásságát ismerje behatóan, de lehetőleg megfelelő sinológiai kép-

zettséggel is rendelkezzen. Ez nemcsak Magyarországon, hanem az egész világon is ritka együttállás, nem véletlen, hogy ez a mű mindeddig a Weber-kutatás fókuszán kívül esett. Takó Ferenc viszont egyszerre Weber-kutató filozófus és Kínát jól ismerő orientalista – jelenleg az ELTE BTK Japán Tanszékének oktatója –, ami nagyon szerencsés kombináció a *Konfucianizmus és taoizmus* értelmezése szempontjából.

Amilyen világosnak és jól körülhatárolhatónak látszik elsőre, hogy egyetlen szerző egyetlen művét tárgyalja a könyv, valójában annyira összetett feladatról beszélünk. Kezdve azzal, hogy a fókuszba helyezte Weber-mű része egy nagyszabású vállalkozásnak. Mint az Takó Ferenc könyvéből (103–104) is kiderül, Weber 1915-ben, mikor a *Konfucianizmus és taoizmus* első változata megjelent, egy hatalmas, négykötetes munkát tervezett, amely felölelte volna az összes világvallás szociológiai elemzését, sőt kitért volna az óegyiptomi, babilóniai és zoroasztriánus vallásra is. Ennek a vállalkozásnak egy jó része elkészült, és Weber halálának évében, 1920-ban meg is jelent *Összegyűjtött vallásszociológiai tanulmányok* címmel. Ez részben magyarul is olvasható a *Világvallások gazdasági etikája* című kötetben (Weber 2007). Eme nagy weberi projekt a szerző halála miatt sajnos nem fejeződhetett be, ez azonban a *Konfu-*

cianizmus és taoizmus értelmezését alapvetően nem korlátozza.

Döntő fontosságú, hogy ennek a nagy weberi vállalkozásnak része és kiindulópontja Weber legismertebb műve, az eredetileg két tanulmány formájában 1904-ben és 1905-ben megjelent *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* (Weber 2020) – erre a műre Takó Ferenc könyvének alcíme is utal, csak itt a kapitalizmus helyett a „mandarinátus”, azaz a tradicionális kínai hivatalnokréteg szelleméről lesz elsősorban szó. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme* nemcsak időben az első, a nagyszabású weberi vállalkozás részének tekintett írás, és nemcsak ez lett volna a négykötetes mű első tanulmánya, hanem lényegében az összes többi írás ehhez kapcsolódik. Mint ismeretes, Weber ebben a műben azt akarta bemutatni, hogy a kapitalista szellem kialakulásának döntő feltétele volt a protestáns világon belüli aszkézis, amely a kálvini eleve elrendelés tanára adott gyakorlati, életmódbeli válaszként született; illetve hogy a kapitalizmus szelleme, amely a modern tőkés rendszert létrehozta, épp eme hozzáállás miatt csak a történeti Nyugaton fejlődött ki.

A *Konfucianizmus és taoizmus* megírásának elsődleges célja nem az volt, hogy a kínai vallások szociológiáját nyújtsa, hanem hogy *indirekt* módon bizonyítsa: Kínában *hiányzott* az a típusú világon belüli racionális aszkézis, illetve egy „megváltás-vallás központi, módszeres életorientáló ereje” (93), amely a Nyugaton megteremtette a kapitalizmus szellemét; e hiány pedig meggátolta azt, hogy ez a szellem és ezzel a nyugati értelemben vett modern kapitalizmus Kínában is kifejlődjön. A konfucianizmus a világhoz való *racionális alkalmazkodást* célozta, ezért a világ racionális átalakításának vágya, amely a nyugati puritanizmust jellemezte, hiányzott. A konfucianizmus megmerevítette a kínai – patrimonialis – gazdasági és társadalmi

rendszert, mozdulatlaná tette, így hiányzott a motorja annak a típusú fejlődésnek, amely a nyugati kapitalizmust a maga rohamos formájában jellemezte.

Max Weber Kínát európai szempontból vizsgálja, ami viszont már önmagában számos kérdést felvet – ez a problematika alkotja Takó Ferenc könyvének egyik fő vonulatát is. Az alapvető probléma ugyanis az, hogy Webernek két teljesen különböző kultúrát kell összehasonlítania úgy, hogy nincs és nem is lehet egy kultúrák fölötti nézőpontja, tehát a kínai kultúra bemutatása és értelmezése már csak fogalmi keretét tekintve is eurocentrikus módon történik. „Feudalizmus”, „kapitalizmus”, „rendek”, sőt még a „császár” fogalma is olyan nyugati fogalmak, melyek *par excellence* nyugati, azon belül is a nyugat-európai centrumban megtalálható jelenségek megnevezésére születtek, más jelenségekre csak nagyon áttételesen alkalmazhatók. (Például a „feudalizmus” fogalmát a történészek már a magyar és általában a kelet-közép-európai középkorra is csak erős megszorításokkal alkalmazzák.)

Weber ezzel a fogalmi problematikával maga is behatóan foglalkozott, létrehozva az „ideáltípus” módszertani fogalmát, amellyel a történész vagy a szociológus jelenségek egy széles körét gyűjti össze bizonyos hasonlóságok alapján, és ezekből alkot egy tudományosan nem szigorúan pontos, de jól használható fogalmat. Weber szerint az ideáltípusos „feudalizmus” vagy az ideáltípusos „kapitalizmus” a világ számos pontján és számos korban létezett, azaz a megkötéssel persze, hogy e feudalizmusok és kapitalizmusok között alapvető különbségek voltak. A kapitalizmus Weber szerint nem más, mint a „tőkeelszámolásra törekvő nyereségszerzést” célul kitűző gazdasági rendszer, a kapitalizmus „szelleme” viszont egy olyan mentalitás, amely ezt a nyereségszerzést az egyén hivatásának, mi több, kötelességének tekinti, az

élet céljaként állítja az ember elé. A kapitalizmus szelleme egyfajta *éthoszt*, etikai tanítást jelent, ahogy ezt Weber *A protestáns etikában* Benjamin Franklin szövegein keresztül bemutatja (Weber 2020. 20–22).

Amint azt Takó Ferenc könyve kifejti, a nyugati és a keleti történelmi jelenségeket Weber egy kétlépcsős folyamatban hasonlítja össze: első lépésben az összehasonlíthatókat egy átfogó szempont szerint azonos kategóriába rendeli, majd második lépésben kimutatja az egy kategória alá rendelt jelenségek közötti különbségeket – ezt a könyv elsőfokú és másodfokú összehasonlításnak nevezi (180). Persze minden ilyen összehasonlítás természeténél fogva önkényes. Hiszen miért nevezzük el a kínai Zhou-kort feudalizmusnak, hogy aztán azokat a jellemzőit soroljuk, amelyek döntően megkülönböztetik az európai feudalizmustól (ráadásul az i. e. első évezredre tehető Zhou-kor évszázadokkal előzte meg azt az európai feudalizmust, aminek megjelölésére a fogalom megszületett). És miért alkalmazzuk a „kapitalizmus” kifejezést olyan gazdasági rendszerekre, amelyek alig hasonlíthatnak a nyugati kapitalizmusra? Weber az „ideáltípus” fogalmával módszertanilag alátámasztotta fogalomhasználatát, amely persze így is sok vitára adott és ad alkalmat.

A *Max Weber Kínája* című könyv fontos és nagyon tanulságos része a nyugati Kína-recepció bemutatása, elsősorban az olyan filozófusok, mint Leibniz, Voltaire, Condorcet, Herder, Hegel, Marx és Tocqueville Kínáról szóló megjegyzéseire fókuszálva. Kínát először a jezsuita miszsiók fedezték fel Európa számára, s ezzel, ahogy Karl Löwith fogalmaz, „Európa vívmányait első alkalommal mérték egy nem-keresztény civilizáció teljesítményéhez” (idézi: Takó, 15). Kína *tükör* lett, amelyben az európai civilizáció megtekinthette magát, és ezáltal saját magát értékelhette is. Ebből az értékelésből – bizonyos kivéte-

lektől eltekintve, mint Leibniz és Voltaire – Kína vesztesen került ki. Olyan különböző beállítottságú gondolkodók számára is, mint Condorcet, Herder vagy Hegel, Kína az emberiség gyermekkorát jelentette, egy olyan világot, amely megállt a fejlődésben, ahonnan kiköltözött a „Szellem”. A kínai társadalom stagnáló jellegét fogalmazta meg Tocqueville és Marx is, előbbi ráadásul a despotizmus típuspéldájának tartotta a keleti birodalmat. Az egy helyben topogás alapvető oka a legtöbb említett szerző szerint az, hogy Kínában hiányzik a szabad individuum, ezáltal hiányzik az önállóság, amely egy civilizáció felnőtte válásához szükséges. Mint Takó Ferenc könyvéből megtudjuk, a „szabadság” szó is ismeretlen a kínai nyelvben, ezt a nyugati fogalmat manapság az „önmaga kiváltója” szóösszetétellel fordítják le (220).

Weber gondolkodását természetesen erőteljesen formálta ez a Kína-kép, ugyanakkor az ő korára már a sinológia tudománya is kifejlődött, igaz – ahogy Takó Ferenc könyvéből megtudjuk – ez a tudomány is erőteljesen Európa-centrikus volt, olyannyira, hogy még olyan fogalmakat is, mint a *dao* (tao), a keresztény istenfogalomra fordított le. A *Max Weber Kínája* című könyv azonban azt is bemutatja, hogy Weber, eurocentrizmusa ellenére is, sokkal komplexebb, sokkal kevésbé előítéletes képet alkotott Kínáról, mint a legtöbben előtte. A *Konfucianizmus és taoizmus* irodalomjegyzéke mintegy 70 sinológiai munkát tartalmaz, ami a korban igen nagy sinológiai olvasottságra utal.

Takó Ferenc könyvének egyik nagy erénye fölépíttessége és áttekinthetősége. Az Előzetes megjegyzés és a Konklúzió összesen hat, római számokkal jelölt nagy részt ölel közre, melyeken belül arab számok, illetve latin betűk jelzik az egyes fejezeteket, illetve alfejezeteket. Az első, bevezető részben kapjuk meg a már tárgyalt filozófiatörténeti áttekintést, majd a

19. századi német történeti gondolkodás olyan, Weberre nagy hatást gyakorló szerzőinek bemutatása következik, mint Leopold von Ranke, Johann Gustav Droysen, Wilhelm Dilthey, Wilhelm Windelband, Theodor Mommsen vagy Ferdinand Tönnies.

A II. részben áttekintést kapunk Weber tudomány- és történelemfelfogásáról, majd módszertanáról, hogy aztán *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*, az arra válaszul született kritikák, illetve az azokra adott weberi antikritikák ismertetése következzen. A III. rész a *Konfucianizmus és taoizmus* című tanulmány keletkezéstörténetét és forrásait tárgyalja, valamint kitér a nagy weberi vallásszociológia projekt két rövidebb tanulmányára, hogy aztán a IV. és V. részben érkezzünk el az érdemi kifejtéshez. Előbbiben (A hasonlóság eszközei) azoknak az alapvetően a Nyugattal kapcsolatban használt fogalmaknak a tárgyalását olvashatjuk, amelyeket Weber ideáltipikus módon Kínára is alkalmaz az összehasonlíthatóság végett (kapitalizmus, racionalizáció, bürokrácia, patriarchalizmus, feudalizmus, patrimonializmus stb.), hogy aztán utóbbiban (A különbözőség eszközei) arra a kérdésre vetüljön fény, mi hiányzott (*was fehlte?*) Kínában ahhoz, hogy nyugati típusú fejlődés menjen végbe, és kialakuljon a kapitalizmus szelleme.

A VI. részben kitekintést kapunk arról, hogy mi a *Konfucianizmus és taoizmus* helye a weberi életműben, illetve a filozófiai Kína-értelmezések európai hagyományában, majd a tanulmány hatástörténetéről kapunk rövid összefoglalást. Ezután jön a

személyesebb stílusban megírt Konklúzió, hogy aztán a tekintélyes hosszúságú és jól rendszerezett irodalomjegyzék után függelékben olyan hasznos segédanyagok zárják a könyvet, mint a pinyin átírással közölt kínai szavak magyar kiejtése, illetve a kínai történelem fő korszakai. Ennek kapcsán érdemes megjegyezni, hogy Takó Ferenc a nemzetközileg elfogadott pinyin átírást használja, szemben a magyar szövegekben bevett hangjelölő átírással, leszámítva az olyan, más formában meghonosodott neveket, mint például Konfuciuszét.

Takó Ferenc könyve alapos és széles körű áttekintést nyújtó bemutatása Max Weber Kína-képének. Számos, eddig bemutatott érdeme mellett kiemelném a Webernél korántsem könnyen fölfejtendő módszertani problémák áttekinthetővé tételét, valamint a Kínáról alkotott weberi és Weber-kortárs elképzeléseknek a modern Kína-kutatással való szembesítését.

IRODALOM

- Weber, Max 2007. *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai Tanulmányok – Válogatás*. Szerk. Hidas Zoltán. Ford. Ábrahám Zoltán et al. Budapest, Gondolat – ELTE Társadalomtudományi Kar.
- Weber, Max: *Konfucianizmus és taoizmus*. Ford. Mesés Péter. In Weber 2007. 86–202.
- Weber, Max 2020. *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Szerk. Hidas Zoltán. Ford. Ábrahám Zoltán. Budapest, L'Harmattan.

E számunk szerzői

AMBRUS GERGELY docens, az ELTE BTK Általános Filozófia Tanszékének vezetője. Fő kutatási területei: elmefilozófia, az analitikus filozófia története, metafizika, etika.

E-mail: ambrus.gergely@btk.elte.hu

BALÁZS GÁBOR az Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem docense, fő kutatási területei: vallás és erkölcs kapcsolata, hagyományos zsidó szövegek kortárs értelmezései, kortárs izraeli és zsidó filozófia.

E-mail: balazs.gabor@gmail.com

BENE LÁSZLÓ docens az Eötvös Loránd Tudományegyetem Filozófia Intézetében. Kutatási területe az antik filozófia és recepciója, különös tekintettel a metafizika és az etika kérdéseire.

E-mail: bene.laszlo@btk.elte.hu

BERNÁTH LÁSZLÓ a HUN-REN Bölcsészettudományi Központja Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa. Fő kutatási területe a morális felelősséggel és a szabad akarral összefüggő metafizikai, ismeretelméleti és etikai problémák.

E-mail: bernathlaszlo11@gmail.com

BORBÉLY GÁBOR, ELTE BTK Filozófia Intézet. Középkori filozófiát és vallásfilozófiát tanít, fő kutatási területe a tizenharmadik századi filozófia.

E-mail: borbely.gabor@btk.elte.hu

FORCZEK ÁKOS (PhD) az ELTE BTK Filozófia Intézetének tanársegédje. Kutatási területei a német idealizmus, Marx és Lukács György.

Email: forcze.akos@btk.elte.hu

FORRAI GÁBOR az ELTE Gazdaságtudományi Karának egyetemi tanára. Fő kutatási területei: ismeretelmélet, tudományfilozófia, argumentáció-elmélet.

E-mail: forrai@gtk.elte.hu

GUBA ÁGOSTON a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Moravcsik Gyula Intézetének tudományos segédmunkatársa. Kutatási területe az antik filozófia, legfőképpen a neoplatonizmus.

E-mail: guba.agoston@abtk.hu

HANKOVSKY TAMÁS a Pázmány Péter Katolikus Egyetem BTK Filozófia Tanszékének docense. Fő kutatási területe Kant és Fichte filozófiája.

E-mail: hankovszky@btk.ppke.hu

HORVÁTH ZOLTÁN (PhD) doktori fokozatát az ELTE BTK-n szerezte, kutatási területei: Kant gondolati fejlődése, kapcsolódása egyes 17–18. századi filozófusokhoz, Kant etikája és annak funkciója a kritikai rendszerben. Könyve: *Kant prekritikai fordulata*.

E-mail: hozol130@gmail.com

KISS CSABA az ELTE Filozófiatudományi Doktori Iskolájában doktorált 2019-ben, diszertációjával ugyanabban az évben elnyerte a Cogito-díjat. Kutatási területei a politikai filozófia és a geopolitika.

E-mail: kiss.csaba.kiss@gmail.com

KLIMA GYULA a New York-i Fordham egyetem filozófia professzora, az MTA doktora, két nemzetközi tudományos társaság alapító igazgatója, valamint számos, elsősorban a skolasztikus és jelenkori logikai és metafizikai elméletek összehasonlításával foglalkozó könyv és tanulmány szerzője, fordítója és szerkesztője.

E-mail: klima@fordham.edu

SCHMAL DÁNIEL DSc, habilitált egyetemi docens a Pázmány Péter Katolikus Egyetem Filozófia Tanszékén, valamint tudományos tanácsadó a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpontjának Filozófiai Intézetében, amelynek 2021-től igazgatója. Fő kutatási területe a kései skolasztika és a kora újkori filozófia története, különös tekintettel egyes elmefilozófiai problémák és a modernizáció történeti gyökereire.

E-mail: schmal.daniel@abtk.hu

SZILÁGYI BOTOND a kolozsvári BBTE Magyar Filozófiai Intézetén végzett filozófiai alapszintű mesterképzést. Jelenleg a BBTE Filozófiai Doktori Iskola keretén belül folytatja doktori tanulmányait. Főbb kutatási területe: kapitalizmuskritika, történelemfilozófia.

E-mail: botond.szilagyi@ubbcluj.ro

VERES MÁTÉ a Genfi Egyetem Filozófia Tanszékének tudományos munkatársa (SNSF Ambizione), valamint a Göteborgi Egyetem és a Harvard Center for Hellenic Studies vendégkutatója. Kutatási területe az antik filozófia, különös tekintettel a hellenisztikus kor ismeretelméletére és etikájára.

E-mail: mate.veres@unige.ch

Summaries

GERGELY AMBRUS

Carnap's physicalist theories of belief

It is a widespread view that Carnap, after his physicalist turn around 1930, was a logical behaviorist, and an anti-realist about intentional states, and belief in particular. In this paper I show that this view is false. In particular, I argue that (1) Carnap always regarded intentional states as internal states of persons. In the *Aufbau*, he assumed that intentionality is a characteristic feature of mental states and aimed to provide a constructional notion of the intentional relation (though he did not take a stand on Brentano's thesis, i.e., whether intentionality is the mark of the mental). Furthermore, there is no indication in his later writings that he ever revoked this view. It is another issue that in his subsequent explications of the scientific concept of belief the phenomenological analysis of intentional states did not play a role. I also argue that (2) Carnap never was a logical behaviorist in the now customary sense of the word. Whether he was a logical behaviorist in another sense, used in the logical empiricist tradition, is a disputed issue: my view is that he was, even if only for a short period, from around 1930, until not later than 1935. I also discuss (3) Carnap's later views on belief, his so-called dispositional conception, as well as his last view according to which "belief" should be regarded as a theoretical term. The presentation of the development of Carnap's views also shows that the history of analytic philosophy of mind needs some revising: already in the late 1940s, Carnap (and other logical empiricists) held the view that belief is a theoretical term (earlier than, e.g., Sellars, to whom this idea is often credited) and also advocated a "reductionist-physicalist" account of belief (even if in ametaphysical terms) that was a precursor to and to some extent also influenced later-day materialist and functionalist theories of belief such as David Lewis' and Jerry Fodor's.

GÁBOR BALÁZS

Acceptance and criticism of divine epistemic authority in the Jewish tradition – can humans teach God?

This paper examines the concepts of authority in the Jewish tradition through the categories of deontic and epistemic authority. Based on the divine attributes accepted in monotheistic religions, it could be assumed that God should unequivocally be the supreme moral and epistemic authority. The paper analyzes biblical and classical rabbinic sources which suggest that the idea that God is omniscient and the supreme moral authority can, perhaps paradoxically, be reconciled with the possibility that in certain cases man may prove to be the possessor of the correct moral knowledge vis-à-vis God and therefore be able to challenge and even criticize him.

LÁSZLÓ BENE

Plato and Aristotle as epistemic authorities in Plotinus' philosophy

In this paper, I examine the epistemic and cultural framework of creating philosophical theories in late antiquity, focussing on Plotinus, a key figure in the history of Platonism. In the first two sections, I spell out the implications of the fact that Plotinus treats Plato as a “strong” epistemic authority. I largely rely on the apparatus developed by Opsomer and Ulacco (2016), supplementing it with a further consideration: I interpret the attribution of authority in terms of a communicative act. Accordingly, I take into account the setting in which Plotinus conducted his inquiries (about which, in his case, we know quite a bit). Furthermore, I attempt to identify the rules governing the discourse of attributing authority. I argue that Plotinus takes Plato's statements out of the normal order of dialectical discourse (i. e. from the aporetic examination of the views of his predecessors) and he treats them instead as starting-points of dialectical inquiry and as standards against which the correctness of his own constructive theory can be measured. Finally, I consider the respective weight of Plotinus' various reasons for attributing such an exceptional status to Plato. I conclude that, even if Plato's authority is mainly based on his insight into the nature of intelligible reality, which is in principle available to anyone, Plotinus does not regard it as merely provisional or hypothetical. In the last four sections, I argue that Plotinus treats Aristotle as a secondary authority, i. e., he uses his texts to confirm, to elucidate and to further elaborate what he takes to be Plato's doctrine. In some contexts, he appeals to Aristotle's statements as starting-points of inquiry and as criteria of truth. Elsewhere, he is prepared to criticize Aristotelian doctrines, which means that Aristotle is not an authority for him in an absolute sense. In my view, however, he is far from being an anti-Aristotelian. I argue (against the interpretation developed by Chiaradonna in a series of articles) that Plotinus' treatment of physical motion and time is better understood in terms of creative appropriation and reinterpretation and that he leaves open the door to interpreting Aristotle in a more favorable sense even in cases in which he criticizes his statements.

LÁSZLÓ BERNÁTH

Apriori knowledge about the ethics of beliefs

In this paper, I argue that one is epistemically entitled to hold the belief that she is able to somewhat reliably differentiate between mental processes which justify beliefs and those that cannot. Furthermore, I attempt to show that one can know apriori that she is epistemically entitled to hold such a belief. I propose a modified version of the so-called weak transcendental arguments, which try to show that any skeptic who refuses this or that fundamental proposition runs into practical contradictions. Although its form is rather similar, my argument is much less ambitious. Instead of showing that the skeptic has to be self-contradicting, I attempt to show only that the skeptical challenge has no normative force at all if one does not accept the truth of some fundamental propositions; for instance, the truth of the proposition that one is able to somewhat reliably differentiate between mental processes which justify beliefs and those that cannot.

GÁBOR BORBÉLY

The authority of tales: religious fictionalism in the 13th century

In this paper, I aim to provide a concise overview of the concept of religious fictionalism in the Middle Ages by shortly exploring various interpretations of Aristotle's *Metaphysics II(α)* within the intellectual milieu of the 1260s-1270s (Averroës, Albert the Great, Giles of Rome and Thomas Aquinas). Additionally, I conduct a brief analysis of (1) the closing passages of Aquinas's *De unitate intellectus* and (2) a well-known passage from Tempier's introductory letter to his condemnation on 7 March 1277.

ÁKOS FORCZEK

The concept of totality in *History and Class Consciousness*

According to the well-known thesis of the opening essay of *History and Class Consciousness*, "orthodox Marxism" does not follow Marx "in general", but rather the Marxian *method*, the key concept of which is "totality". In my paper I seek to shed light on this deeply compromised category, the prominence of which in Lukács' thought is seen by many critics as a sign of irrational thinking. I will first focus on the history of this concept, namely the Hegelian and Marxian category of totality, which was crucial for Lukács; then I examine the concept of totality in *History and Class Consciousness* and propose an interpretation of Lukács' "dialectical view of totality".

GÁBOR FORRAI

The value of knowledge and the dialectical approach

The "dialectical approach" to epistemology, represented by authors like Austin and Sellars, holds that in analyzing knowledge, justification and other epistemological concepts we should rely primarily on cases in which these concepts are used in public settings. The items which may constitute knowledge are public claims, and knowledge is a public status obtained as a result of critical discussion. The dialectical approach doesn't deny that epistemological concepts can be applied in the kind of individualistic cases analyzed in contemporary analytic epistemology, but maintains that these applications are derivative. The paper seeks to argue for the dialectical approach by showing that it can explain why knowledge is more valuable than true belief that isn't knowledge. After clarifying what the dialectical approach consists in and spelling out the problem of the value of knowledge, it argues that the virtue-theoretic account, which is taken by most to provide the most promising solution to the problem, is untenable, because we are willing to attribute knowledge even to those who lack the requisite epistemic virtues. The dialectical solution to the problem suggested is the following. Knowledge requires justification, which is understood in the dialectical approach as public activity. Since justification in this sense contributes to the social propagation of true belief, knowledge is more valuable than merely true belief.

TAMÁS HANKOVSKY

Freedom leading freedom: The transcendental deduction of language in Fichte

Fichte attempted to overcome the debate about the origin of language in previous decades by integrating opposing views into a single theory. Nevertheless, the presentation of language as a divine gift or a human construction was of less importance relative to the third approach, which he elaborated in a completely new form. According to this perspective, language is innate, more precisely, a transcendental condition for the possibility of being human. The elaboration of this idea, which is identical to the transcendental deduction of language, was not successful in its first attempt in the work titled *On the Linguistic Capacity and the Origin of Language*, because it took a being fully aware of itself as the departure point of the deduction, someone who could realize their purpose even in complete isolation. However, the deduction in the *Foundations of Natural Right* interprets language as a condition of possibility for self-consciousness itself. It shows that I can be aware of my freedom only through linguistic signs, because I must understand summons and recognitions from other persons in order to be aware of my freedom. The first two sections of my paper deal with these two versions of the transcendental deduction of language, while the third briefly presents Fichte's theory of the origin of language that synthesizes the three models of language mentioned.

ZOLTÁN HORVÁTH

Kant as the Scripture

In this paper, I examine the authority Kant gives to Scripture and how he believes the Christian man should view the Bible. To do so, I draw primarily on his two most important works on this topic, *Religion within the Bounds of Bare Reason* and *Conflict of Faculties*. Using moral guidance as a model, I turn my attention to how I believe his writings should be interpreted in general. I also give some examples of this from the prominent themes of the Kantian system, following his own systemic framework.

GYULA KLIMA

Locus ab auctoritate est debilissimus

This lecture note argues that epistemic authority has no lesser significance in our times than it did in the famously "authority-driven" Middle Ages, except in our fragmented culture it is a much "riskier business" to find the genuinely reliable authorities. The conclusion of the lecture, therefore, gestures toward a remedy of this situation in terms of forging a both synchronically and diachronically coherent system of fundamental ideas and principles, based especially on the historical understanding of the conceptual developments that led Europe, and eventually the entire world, from the European Middle Ages into modernity. In such a coherent system of ideas modern authorities will find their proper places by properly fitting (or not) into the still ongoing and developing historical narrative.

DÁNIEL SCHMAL

Reduction and construction of the self in Descartes
Some notes on the problem of authority in Descartes

Descartes's dedicatory letter at the beginning of his *Meditations* has long been considered a document of his astonishing deference to ecclesiastical authorities, an attitude at odds with his program of setting aside all authority and suspending all prejudice in an attempt to find something "stable and likely to last" in the sciences. In this paper, I argue that there are two aspects to the Cartesian program of the sciences, only one of which concerns the sequence of ideas, the other aimed at the control the subject is supposed to exercise over her cognitive powers. If the first approach calls for the introduction of radical doubt as a means of finding clear and distinct ideas and following their logical coherence, the other seeks the best management of one's psychological faculties in order to apply them as effectively as possible to the demands of the sciences. I intend to show that Descartes's positive attitude towards certain authorities can best be explained in the context of the latter, as an attempt to control the impact of his works on society. From this perspective, Descartes's apparently deferential attitude to authority is not so much a sign of duplicity on his part as a sign of a well-calculated sovereign decision to pave the way for the renewal of the sciences. Since this is in line with his explicit concern to put all cognitive resources of the soul at the service of his primary end, these two aspects can be brought into perfect harmony.

BOTOND SZILÁGYI

Populist of post-fascist logic? Critical takes on Ernesto Laclau's
discourse theory

In this paper, I take a critical look at the theory of populism proposed by Ernesto Laclau, and some attempts to "bring peace" to the agonistic relationship between post-marxist discourse theory and the critique of political economy. Through this, I attempt to show how Laclau's theoretical conception of populism is structurally and (from a certain vantage point) qualitatively similar to capitalism. This is a problem because Laclau ontologizes the logic of populism, thus coming close to ontologizing capitalism as well. A further danger of taking Laclau's account for granted is revealed through the analysis provided by G. M. Tamás, of the political consequences of capitalism's current crisis, namely: post-fascism. I argue that populist politics today cannot break the post-fascist tendency, but is in fact bound by it – which points toward the necessity to think of the political in a different way.

MÁTÉ VERES

Apprehension and authority in the Stoic theory of knowledge

I argue that epistemic trust may have played a role in the Stoic theory of knowledge. This is suggested by various features of their doctrine of apprehension as reported by Plutarch and Sextus Empiricus. First, Plutarch reports in his *De Stoicorum Repugnantiis* that a Stoic

teacher will expertly lead their disciple through the solutions of dialectical objections and counterarguments in order to secure their apprehension of the relevant impressions. Second, Sextus seems to suggest in the second book of his *Outlines of Pyrrhonism* that his presumably Stoic opponents recognized a type of probative argument that does not amount to genuine proof exactly because it rests on empirical generalization or trust in authority. However, while authority may conduce to apprehension, it cannot serve as its justification. In conclusion, I give a brief but fair hearing to the worry that, since Plutarch and Sextus are sources hostile to Stoicism, my claim rests on admittedly shaky ground.