

MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE

2024/3 (68. évfolyam)

A Magyar Tudományos Akadémia
Filozófiai Bizottságának folyóirata

Kant 300

Tartalom

Kant 300 (<i>Forczek Ákos – Ullmann Tamás</i>)	5
--	---

FÓKUSZ

WEISS JÁNOS: A tiszta ész kritikájának korai recepciója	11
CZÉTÁNY GYÖRGY: A transzcendentális fordulat – a lehetőség és a semmi fogalmán keresztül	19
HANKOVSKY TAMÁS: „Csakis emberi álláspontról”. A kétféle észhasználat aszimmetriája Kantnál	26
SZÉKELY LÁSZLÓ: Miért <i>a priori</i> az eukleidészi geometria a kanti értelemben?	36
GURKA DEZSŐ: A <i>Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft</i> fogalmainak modulációi a romantikus természetfilozófiában	56
HUORANSZKI FERENC: Kant a természet fogalmáról, avagy egy kritika kritikája	68
KIS MIKLÓS: Kant hatása az utilitarizmus fejlődésére	103
FORCZEK ÁKOS: Tiszta ész és társadalmi lét. A transzcendentális fordulat szociogenetikus értelmezései Lukáctól Sohn-Rethelig	119
KOMORJAI LÁSZLÓ: Meddig folytatható a szukcesszív szintézis?	131
MAROSÁN BENCE: A természetfölötti világ kísértésében. Kant és Husserl kísérletei a természetfölötti hozzáférhetővé tételére	142
SCHMAL DÁVID FLÓRIÁN: Az empirikus fogalmaktól a testig. Egy kanti probléma Merleau-Ponty felől olvasva	155
LAMÁR ERZSÉBET: A transzcendentális modalitás koncepciója <i>A tiszta ész kritikájában</i>	169
KÉKESI BALÁZS: Kant ismeretelméletének aktualitása a kortárs kognitív tudományban	190

VARIA

KOCSIS LÁSZLÓ: Miért nincs <i>knock-out</i> a filozófiában? David Lewis a filozófiai érvek természetéről	207
SZUMMER CSABA – HORVÁTH LAJOS: A Misztikus, a Skizofrén és a Pszichonauta	225

DOKUMENTUMOK

HANGAI ATTILA: Lenyomat a lélekben? Előszó Plótinosz <i>Az érzékelésről és az emlékezetről</i> (Enn. IV.6 [41]) című művéhez	245
PLÓTINOSZ: <i>Az érzékelésről és az emlékezetről</i> (Enn. IV.6 [41]) (Fordította Lautner Péter; az eredetivel egybevetette; a magyarázó jegyzeteket és az értekezés érvelésének áttekintését készítette Hangai Attila)	278
FRAZER-IMREGH MONIKA: H. C. Agrippa von Nettesheim <i>De occulta philosophiája</i> eddigi magyar fordításainak értékelése és rövid kutatástörténet	296
H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM: Titkos bölcelet – A világlélek szerepe (részletek a II. könyvből) (fordította Frazer-Imregh Monika)	305

FÓRUM

LOSONCZ MÁRK: Az értelmén túli tapasztalat? Szummer Csaba: Spontán értelemképződés módosult tudatállapotok. Trauma, álom és pszichedelikus élmény. Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem – L'Harmattan. 2023. 315 oldal.	317
--	-----

SZEMLE

ROSTA KOSZTASZ: <i>Lezárásra ítélve</i> . László Laura: Vég és végtelenség. A narratív lezáratlanság posztmodern motívuma. Budapest, L'Harmattan Kiadó. 2022. 287 oldal, 3990 Ft.	343
E számunk szerzői	349
Absztraktok	352
Summaries	360

Kant 300

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19740>

2024-ben világszerte megemlékeztek Kant születésének 300. évfordulójáról. Annak a sokszínű közösségnek a tagjai, amelyet valaha „az írástudók köztársaságának” neveztek, s amely a kései német felvilágosodás halványuló reményeinek ingatag alapjaként az idősödő Kant számára is oly fontos volt, megszámlálhatatlanul sok konferencián ünnepelték a filozófust – Kijevtől Kalinyingrádon át Pekingig, Washingtontól Bonnon át Jeruzsálemig, Dublintól Limán át a kutatóit *online* egybegyűjtő szubszaharai Afrikáig, Lisszabontól Teheránon át Ho Si Minh-városig. Ebből persze nem vonhatjuk le azt a következtetést, hogy Kant – ha máshol nem is, legalább a *Respublica Litterarum* világában – „közös nevező” lett. Az azonban kétségtelen – és fölöttébb figyelemre méltó –, hogy csaknem mindenütt olvassák, értelmezik, vitatják, a legkülönbözőbb összefüggésekben aktualizálják, használják és felhasználják műveit.

A Kant előtt tisztelgő szimpóziumok hosszú sorában természetesen hazai rendezvényeket is találunk, többek között az ELTE BTK Filozófia Intézetének és a PPKE BTK Filozófia Tanszékének közös, kétnapos konferenciáját, amely 2024. április 22-én (Kant születésnapján) kezdődött, és amelynek a szervezők – Forczek Ákos, Hankovszky Tamás és Ullmann Tamás – a *Filozófia „emberi álláspontról”* címet adták. Jelen lapszámunk az itt elhangzott előadások tanulmányváltozatainak körülbelül a felét tartalmazza, zömmel (de nem kizárólag) olyan dolgozatokat, amelyek Kant szövevényes hatástörténetének egy-egy epizódjára koncentrálnak. További tizenöt tanulmány már megjelent: ezek a *Kellék* című filozófiai folyóirat 71. számában (*Kant 300*) olvashatók.

A konferencia célja távolról sem Kant „méltatása” volt. Ahogy Adorno írja, a „méltatások” rendszerint azzal az igénnyel fogalmazódnak meg, hogy aki megkérdőjelezhető szerencse folytán később élhet, „az szuverén módon kijelölheti a halott helyét, és ezzel bizonyos mértékben fölébe helyezkedhet.”¹ A szervezőket nem a „méltatások” számára irányadó kérdés vezette, ti. nem az, hogy „mit jelent még” korunkban Kant, hogy „mi élő, és mi holt” a munkásságában. In-

¹ Adorno: *Gesammelte Schriften*, Band 5, 251.

kább fordítva: az a gondolat foglalkoztatta őket, hogy mit jelent még Kant színe előtt a korunk, hogy munkásságának fényében mi élő, és mi holt a mi időnkben. Bízunk abban, hogy az alább következő tanulmányok ennek a kérdésnek a megválaszolásában is továbbsegíthetik Olvasóinkat. Tematikus blokkunk először a kanti filozófia előtörténetét és fogadtatását elemző tanulmányokat tartalmazza, utána következnek a Kant egy-egy témáját és problémáját feldolgozó írások, majd a kanti filozófiát a későbbi áramlatok és más tudományterületek felől vizsgáló értelmezések.

Weiss János *A tiszta ész kritikájának* korai recepcióját – a Christian Garve és Johann Feder recenziójától a *Merkur-leveleken* át Carl Reinhold 1789-ben megjelent nagy könyvéig terjedő, döntő jelentőségű első szakaszt – tekinti át írásában. Egyfelől arra fókuszál, hogy milyen impulzusok ösztönzik Kantot fő műve második, átdolgozott kiadásának publikálására, másfelől azt követi nyomon, hogy e korai értelmezésekben miképpen nyílik meg a bontakozásnak induló német idealizmus hagyománykomplexumának kérdéshorizontja. Czétány György a „transzcendentálé” és a „transzcendentális” kifejezések skolasztikus, illetve wolffianus fogalomtörténete felől közelít *A tiszta ész kritikájához*. Előbb Johannes Duns Scotus, valamint Christian Wolff és Alexander Gottlieb Baumgarten „transzcendentálfilozófiai” koncepcióit ismerteti, majd összeveti őket Kant kritikai filozófiájával. Arra hívja fel a figyelmet, hogy míg a megelőző hagyományokban a transzcendentálék a „létezőre”, addig a kanti kategóriák a „tárgyra” vonatkoznak. Czétány amellettt érvel, hogy ez az első pillantásra jelentéktelennek tűnő distinkció valójában a transzcendentális fordulat egészét magában rejt.

Hankovszky Tamás tanulmányában arra mutat rá, hogy Kant bizonyos értelemben kettős mércét alkalmaz az elméleti és a gyakorlati ésszel szemben. Az elméleti észhasználat határait ugyanis „emberi álláspontból” jelöli ki, a gyakorlati ész alaptörvénye ellenben nem emberi álláspontból fogalmazódik meg: az erkölcsi törvény nincs tekintettel arra, hogy emberi lényekhez szól. Hankovszky megvilágító módon elemzi a kétféle észhasználat – avagy Henry E. Allison kifejezéseivel: a megismerés antropocentrikus, illetve az etika teocentrikus modellje – közötti különbségeket. Székely László arra a kérdésre keresi a választ, hogy kanti értelemben véve valóban *a priori*-e az eukleidészi geometria. Preteoretikus térszemléletünk és a geometriai axiómák viszonyát vizsgálva megerősíti Frege vonatkozó alaptételét: térszemléletünk nem kommunikálható, ezért a kérdés nem dönthető el demonstratív módon. Ugyanakkor hangsúlyozza, hogy minden iskolázottság nélkül is megkülönböztetjük a görbét az egyenestől és a merőleget a dőlttől, ez pedig „belső”, *a priori* minták vagy etalonok – Kant terminológiájával: a külső személet tiszta formája – nélkül nem volna lehetséges. Gurka Dezső *A természettudomány metafizikai kiinduló elvei* című, 1786-ban megjelent Kant-műnek a romantikus természetfilozófiákra gyakorolt hatását elemzi írásában. Először az *Anfangsgründe* dualitás- és konstrukciófogalmát, majd ezek schellingi utóéletét mutatja be; a kanti racionális fizika és a schellingi speku-

latív fizika összefüggéseinek feltárása után pedig e hagyományelemek sajátos keveredésére hoz példát Hans Christian Ørsted természetfilozófiai munkássága alapján. Huoranszki Ferenc *A tiszta ész kritikájának* arra az előfeltevésére irányítja a figyelmet, hogy ugyanazon elvek alapozzák meg a rendezett tapasztalat lehetőségét, a természet fogalmát, valamint azt is, hogy miképpen lehetséges természettudomány. Huoranszki szerint e három probléma azonosításával Kant tarthatatlanul leszűkíti az ész mozgásterét a természet megismerését illetően, túlértékeli az érzéki tapasztalat szerepét a tudományos fogalomalkotásban, és elkerülhetetlenné teszi, hogy az objektivitás hagyományos, metafizikai fogalma az objektivitás episztemikus fogalmával cserélődjön fel. A tanulmány konklúziója az, hogy a Kantot megelőző racionalista hagyomány közelebb járt a modern természettudományok filozófiai alapjainak megértéséhez, mint a kanti kritikai filozófia.

Kis Miklós tanulmányában azt tekinti át, hogy milyen hatást gyakorolt a kanti filozófia az utilitarizmus fejlődésére. Az utilitarista etika fő problémáinak vázolása után a kanti morálfilozófiának azokra a mozzanataira – Kant boldogságfogalmára és a mások boldogságának elősegítésével kapcsolatos kötelességeinkre – összpontosít, amelyeket az utilitarista koncepciók is előszeretettel hasznosítottak. Végül összefoglalja, hogy az utilitarizmus miképpen újult meg a 20. század első felében, és milyen szerepet játszott a kanti inspiráció a szabályutilitarizmus létrejöttében. Forczek Ákos olyan Kant-értelmezések hagyományát idézi meg, amelyek a kanti transzcendentális szubjektum társadalmi genezisére fókuszálnak, vagyis arra keresik a választ, hogy milyen társadalmi előfeltételei vannak az emberi tudás *a priori* struktúrájáról alkotott kanti modellnek. E kérdés alapja az a belátás, hogy a gondolkodás absztrakt-kategoriális szerkezete nem valamilyen antropológiai állandó: a rációnak különféle alakváltozatai voltak és vannak, és mindegyikük a történetileg konkrét társadalmi létből „származik”. A tanulmány átfogó képet ad a transzcendentális idealizmus szociogenetikus értelmezéseinek marxista tradíciójáról.

Komorjai László a fogalmiság, az érzékiség, valamint a két szféra kapcsolatát biztosító transzcendentális struktúra elemzésén keresztül először azt vizsgálja, hogyan határozza meg a „sorozat” speciális, szukcesszióknak nevezhető fogalma a tapasztalat, illetve tágabb értelemben az egész tudat fogalmát a kanti filozófiában. Majd arra vállalkozik, hogy a „sorozat” egy új, Cantor elméletében körvonalazódó fogalmára alapozva újrafogalmazza és kiküszöbölje a dedukció kanti problémáit. Marosán Bence Péter mellett érvel, hogy a természetfölöttivel kapcsolatos husserli megközelítésekben mélyen kantianus motívumok is rejlenek. Husserl azzal szembesül, hogy a „legfőbb és végső kérdések” tisztázásához kénytelenek vagyunk elhagyni a lehetséges szemléletek talaját. Mégis úgy ítéli meg, hogy van alapunk olyan „fenomenológiai konstrukciók” kidolgozására, amelyek e végső kérdésekre konkrét válaszokkal szolgálhatnak. Kant és Husserl álláspontját összevetve Marosán arra jut, hogy végső soron mindkét szerző

életműve a „természetfölötti domesztikálására” tett elszánt erőfeszítésként értelmezhető. Schmal Dávid Flórián Merleau-Ponty felől tárgyal egy – a kritikai filozófiában rejlő, az intellektualizmus és empirizmus keveredéséhez vezető – problémát, tudniillik azt, hogy a kritikai program csupán a tapasztalat általános struktúráinak transzcendentális feltételeit tárhatja fel, az egyedi meghatározottságok leírása az empirikus fogalmak státuszának bizonytalansága miatt nehézségekbe ütközik. Meglátása szerint Merleau-Ponty azáltal képes meghaladni ezt a kettősséget, hogy mindenfajta konstitutívna tűnő tiszta szubjektivitást levezetett struktúráként mutat fel, a testet pedig a tapasztalat nem-intellektuális, ám mégis transzcendentális feltételeként írja le.

Lamár Erzsébet Strawson jól ismert kritikájának azt az állítását vitatja, hogy Kant a transzcendentális idealizmus rendszerét megalkotva maga is túllépte az érzékelés és a jelentés határait. Lamár szerint az ún. „jelentésség-elv” inkább Strawson, semmint Kant álláspontját tükrözi. Amellett érvel, hogy Kant a modalitás egy sajátos, kognitív szemantikába ágyazott transzcendentális koncepcióját dolgozta ki, ebből pedig megalapozottan következtethetünk arra, hogy egyfajta modális szemantika legalábbis heurisztikus interpretációs keretet nyújthat a transzcendentális metafizika számára, s hogy a transzcendentális appercepció értelmezhető a tudat kognitív-funkcionális, konkrétabban epigenetikus modelljeként. Kékesi Balázs tanulmányában a prediktív elmemodell alapú kogníciókutatás elméleteinek a kanti ismeretelmélettel rokon vonásait mutatja be. A prediktív feldolgozás elmélete szerint az elme – a kanti elméhez hasonlóan – maga rendezi el, konstruálja az általa érzékelt világot, ezek a konstruáló tényezők azonban – a transzcendentális idealizmus centrális téziséstől eltérően – nem tekinthetők *a priori*nak, hanem a tapasztalás története során elsajátított kognitív sémák: a prediktív feldolgozás paradigmájában használt kifejezéssel *priorok*. Kékesi részletesen ismerteti e koncepciónak a kanti – valamint a hume-i – tapasztalatelmélettel való kapcsolódási és ütközési pontjait, és azt, hogyan aktualizálják a kortárs kognitív tudományok Kant alapvető belátásait.

Varia rovatunk első tanulmányában Kocsis László David Lewis metafilozófiai meggyőződéseit elemzi. Lewis szerint csak abban az esetben tekinthetnénk egy filozófiai elméletet kényszerítő erejűnek, ha a prefilozófiai, avagy *common sense* intuíciók és a filozófiai elméletek között éles határvonalat lehetne húzni. Lewis azonban amellett érvel, hogy noha a filozófiai elméleteknek tiszteletben kell tartani az intuíciókat, ám az intuíciók és az elméletek episztemikus szempontból ugyanazon a szinten vannak: vélemény mindkettő, éppen ezért éles határvonalat sem húzhatunk közéjük. A tanulmány az intuíciók és az elméletek viszonyáról vallott lewisi megfontolásokat Saul Kripke filozófiai elméletalkotással kapcsolatos metodológiai nézetével ütköztetve mutatja be. A második tanulmányban Szummer Csaba és Horváth Lajos a kortárs fenomenológia értelemképződés-fogalmát olyan tapasztalatok elemzése mentén vizsgálja, amelyek nem állnak a predikatív észlelés hatálya alatt. Az ezredforduló után számos fenomenológus

érdeklődését felkeltette a skizofrénia spektrumzavar, a misztikus élmény vagy a vizionárius képzelet (pszichedelikus élmény) tapasztalati tartománya. A tanulmány világos formában mutatja be a három élménytartomány közös elemeit és fenomenológiai jelentőségét, majd a fogalmi tisztázás munkáját az említett élménytartományok közötti különbségek kiemelése révén fejezi be.

Dokumentum rovatunk két fordítást tartalmaz. Plótinosz *Az érzékelésről és az emlékezetről* (IV/6) című értekezése Lautner Péter fordította, a bevezetést és magyarázó jegyzeteket Hangai Attila készítette. Az értekezésben Plótinosz az emlékezetet is a lélek egy kognitív irányultságának tekinti. Nézete szerint a lélek nem úgy tartalmazza az emlékképet, mint az érzékelés maradványát, hanem ráirányul az emlékezet tárgyára. Hasonlóan az érzékeléshez, az emlékezet is ítéletalkotás, amit Plótinosz szerint testi tényezők is befolyásolnak. A rovat második fordítása Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim *Titkos bölcsesség – A világlélek szerepe* című szövege, ami a *De occulta philosophia* című mű II. részének részlete. A szöveget a fordító, Frazer-Imregh Mónika mutatja be és elemzi oly módon, hogy a világlélek és a világsszellem szerepét elemző részt a mű egészének kontextusában helyezi el. Az utolsó fejezet bemutatásában a kommentár rávilágít Agrippa némileg theurgikus jellegű, de mélyen keresztény beágyazottságú céljára, amely az emberi lélek Istenhez való felemelésében áll.

Fórum rovatunkban Losoncz Márk tanulmány terjedelmű írásban értékeli és vitatja Szummer Csaba *Spontán értelemképződés módosult tudatállapotokban. Trauma, álm és pszichedelikus élmény* (2023) című könyvének állításait. *Szemle* rovatunkban Rosta Kosztasz elemzése található László Laura *Vég és végtelenség. A narratív lezáratlanság posztmodern motívuma* (2022) című Cogito-díjas könyvéről.

Forczek Ákos – Ullmann Tamás

A tiszta ész kritikájának korai recepciója

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19741>

A kanti gondolkodás különböző irányainak összeegyeztetéséből született meg a német filozófia alapvető műve, A tiszta ész kritikája (Riga 1781).

Ez a könyv a második kiadásban (1787) számos változtatáson ment keresztül, amelyek azóta is igen élénk viták tárgyát képezik [...].

(Windelband 1892/1912. 449.)

A tiszta ész kritikájának első és második kiadása között hat év telt el, és én ebben az áttekintésben még hét–nyolc évvel tovább is fogok menni. De kezdjük így: a 18. század nyolcvanas éveit alapvető változást hoztak nemcsak a német, de az egyetemes filozófia történetében is. (Niklas Luhmann azt mondta – az etika kapcsán – hogy a nagy innovációkra az újkorban mindig a század nyolcvanas éveiben kerül sor; lásd Luhmann 1990.) A mű második kiadásához írt előszóban Kant maga is a „gondolkodási mód forradalmáról” beszél. (A magyar fordítás a „forradalom” szó helyett többnyire a „fordulatot” használja, lásd Kant 2009. 29.) Azt szeretném állítani, hogy a gondolkodási mód forradalma ebben a másfél évtizedben játszódott le, és nem is *A tiszta ész kritikája* maga, hanem egy egész filozófiai diskurzus vitte végbe. De először tekintsük a mű megszületését.

I.

Egy nemrég megjelent monográfiában Marcus Willaschek arról írt, hogy nagyjából 1770-ben, pont akkor, amikor Kantot kinevezték a königsbergi egyetemen professzorrá, megszakadt a publikációinak sora. Az ötvenes és a hatvanas években még sokat publikált, sorra jelentek meg művei: *A metafizikai megismerés első alapelveinek új megvilágítása* (1754), *Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható* (1763), *Kísérlet a negatív mennyiségeknek a világbölcslethez való bevezetésére* (1763), *Vizsgálódás a természetes teológia és a morál alapelveinek világosságáról* (1764). Aztán 1770-ben Kant a logika és a metafizika professzora lett, tudjuk, hogy erre az állásra már 1756-ban is pályázott, akkor sikertelenül.

A professzúra, mint ahogy akkor szokásos volt, egész életre szól. [...] A kinevezéssel együtt – úgy tűnt – Kant tudományos produktivitása teljesen elhalt. Továbbra is rendszeresen és sikerrel tanított, de kisebb alkalmi írásoktól eltekintve a következő tíz évben egyetlen mű sem került ki a kezei közül. A hallgatásnak ezekben az években azonban intenzíven dolgozott azon a könyvön, amelynek az volt a hivatása, hogy megnyissa a filozófiatörténet új korszakát. Ez a könyv volt *A tiszta ész kritikája*, amely 1781-ben [Rigában] jelent meg. (Willaschek 2023. 25–26.)

A kiadó Johann Friedrich Hartknoch volt, aki a maga korában szép elismerésnek örvendett; nála jelentek meg Herder és Hamann művei is. Ebben az előadásban nem vállalkozhatom Windelband nagy ívű mondatának alátámasztására: „A kanti gondolkodás különböző irányainak összeegyeztetéséből született meg a német filozófia alapvető műve, *A tiszta ész kritikája*” (Windelband 1892/1912. 449). De az is feltűnhet, hogy miközben én a „gondolkodásmód forradalmát” emelem ki, addig Windelband jól láthatóan egyfajta folytonosságot sugall. Ez az álláspont a 20. század elején még rendkívül népszerű volt: Norman Kemp Smith 1918-ban a művet előzetesen elkészített szöveg-darabokból összeállított kolláznak vagy „patchwork”-nek nevezte, de ő már ezzel nem annyira a folytonosságot, mint inkább a mű törésvonalait próbálta magyarázni (Smith 1918). Ezt a nézetet – mondja Willaschek – ma már senki sem képviseli, „mivel alábecsüli azt, hogy Kant a könyv írásakor milyen erősen átdolgozta és egységesítette a korábbi tervezeteket” (Willaschek 2023. 331). Willaschek úgy tesz, mintha itt lenne valamilyen széles hömpölygésű vita, miközben maga is kénytelen bevallani: „Kant levelei és kéziratos feljegyzései [...] csak korlátozott betekintést engednek tíz évig tartó intenzív küzdelmébe [...]” (uott). Nem marad más, mint amit a szakirodalomban általában is látni szoktunk: a Marcus Herzhez 1772. február 20-án írott levélhez kell fordulnunk. Ebből a levélből most három mozzanatot szeretnék kiemelni: (1) „Elterveztem egy művet, mely körülbelül a következő címet viselhetné: *Az érzékiség és az ész határai*” (Kant 1974. 53). Az kétségtelen, hogy ekkor az éppen elgondolt könyv számos része még nem volt meg, de tévednénk, ha azt gondolnánk, hogy Kant ekkor még csak nem is gondolt a kategóriatanra. „Megkísértem [...] a teljességgel tiszta ész összes fogalmát meghatározott számú kategóriára hozni, de nem úgy, mint Arisztotelész, aki ezeket, úgy ahogy lelte, teljesen ötletszerűen rakta egymás mellé tíz predikamentumában [...]” (uott 56). Lehet, hogy ez csak projekció: a korban nem is Arisztotelész volt a nagy egymás-mellé-rakosgató, hanem a francia *Enciklopédia*. (2) Nemsokára már a könyv címe is megjelenik: „Jelenleg képes vagyok kibocsátani a *tiszta ész egy kritikáját*, mely mind a teoretikus, mind a praktikus megismerés természetét tartalmazza, amennyiben [az] pusztán intellektuális” (uott 56–57, kiemelés tőlem). De ugyanakkor az is jól látható, hogy Kant egyelőre nem is gondol arra, hogy ezt címként használja, vagyis (mondhatnánk), hogy a kritikát egyúttal határként is értelmezze. „A kritikának [...] van egy negatív funkciója is, amennyibe a meta-

fizika lehetetlenségét, vagy jobban mondva a [...] határait felmutatja. A negatív jelentésében a kritika az emberi gondolkodás hiányosságaira mutat rá.” (Guyer 2017. 288.) (3) Némileg meglepő lehet, hogy Kant időnként milyen közel kerül a kopernikuszi fordulat megfogalmazásához, amely csak a második kiadásban fog névvel ellátva előtűnik állni. Mindenekelőtt van két pólusunk: egyrészt a mi értelmünk és a képzeleteink nem okai a tárgyaknak, másrészt a tárgyak sem lehetnek okai az értelmi megjelenítéseknek (Kant 1974. 54). (A megismerés elméletében így nagy problémáink vannak az „okság” fogalmával – így hoszszabbítja meg Kant a hume-i tanítást.) „[A] képzetek [forrása] ugyan a lélek természetében van, de [...] nem ők hozzák létre az objektumot” (uott 55). – Nem szokás tudomást venni arról, hogy miközben Kant egy teljesen újszerű könyv megírásán fáradozik, az egyetemi előadásain (az előírásokat követve) Alexander Gottlieb Baumgarten *Metafizika* című könyvét tanítja. Ezt a könyvet, illetve a szerzőt az egész írott életműben csak egyetlen egyszer említi, mégpedig a *Prolegomena*-ban, itt úgy mutatja be, mint a „hírneves Wolff” (aki a korabeli iskolafilozófia atyja volt) nyomdokaiban járó „éleselméjű” filozófust (Kant 1999. 25). 2004-ben Dagmar Mirbach gondozásában újra megjelent Baumgarten *Metafizikája* (illetve ennek német fordítása, amelyet Friedrich Meier készített, 1783-ban, habár Kant még az eredeti latint használta). De azóta sem lehet pontosan látni, sem azt, hogy Kant mennyiben támaszkodott erre a könyvre, sem azt, hogy mennyiben határolódott el tőle. Az viszont biztosnak tekinthető, hogy Kant erre a (kézi)könyvre is gondol, és nem csak a filozófia tradícióra, amikor ezt mondja: „A *metafizikához* mindez ideig nem volt oly kegyes a sors, hogy ráléphetett volna a tudomány biztos útjára [...]” (Kant 2009. 31; B XIV). Baumgarten könyve – ezt bátran kimondhatjuk – még nem felel meg a filozófiával szembeni kanti kíváncsnak.

II.

Amikor *A tiszta ész kritikája* végre megjelent, az olvasók (a szakmabeliek és a szakmán kívüliek) nem voltak felkészülve a megfeszített gondolati munka eredményének befogadására. A nyilvánosság mintha lefagyott volna; aztán 1782. január 19-én egy göttingeni folyóiratban, a *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen*-ban, a legrégebbi német recenzíós orgánumban megjelent az első – anonim – recenzio. A kritikát Christian Garve írta, aki volt a matematika és a logika professzora Lipcsében, majd könyvkereskedő Breslauban, Adam Ferguson fordítója és értelmezője, aki ráadásul még egy szabadkőműves társaságnak is tagja volt. A maga filozófiáját sohasem adta elő rendszeresen, de azért viszonylag sok alkalmi tanulmányt publikált. Rudolph Eisler írja róla: „Garve egy szellemes, de eklektikus populárfilozófus, aki az angol empirizmus befolyása alatt állt” (Eisler 1912. 197). És még Jean Paul is (igaz, majd csak 1804-ben) a korabeli filozófiai fellendülésre

utalva ezt írja: „El kell ismernünk, hogy legalábbis az éleslátást, és a mélységre törekvést tekintve – amelyet még egy diák is elvár az olvasótól – a filozófus megtornáztatja és erősíti a szellemünket. De azért vannak olyan szerzők is, mint Sulzer és Garve, akik pihentetően hatnak ránk.” (Paul 1980. 383). – A göttingeni folyóirat főszerkesztője ebben az időben Johann Georg Heinrich Feder volt. Őt 1767-ben nevezték ki Göttingenbe a filozófia professzorává, előtte Cottbusban volt professzor. Nem sokkal korábban jelent meg a *Grundriß der philosophischen Wissenschaften* című, több kiadást megért, népszerű tankönyve. A filozófiáját már a maga korában is eklektikusnak nevezték. Ő is jól beleillett a populárfilozófusok sablonjába. Göttingenben tartott székfoglaló előadásában azt hangoztatta, hogy a filozófia helyét hamarosan a pszichológia és az irodalom fogja elfoglalni (Müller 1961. 41). – Feder lerövidítette és egy kicsit tovább élezte Garve recenzióját. A szerzők fő ellenvetése (beszéljünk most többes számban) a koncepció állítólagos „idealizmusa” ellen irányult. – Eisler ezt írja Garve-ról: „Szerinte az érzéki kvalitások a dolgok hatásai az organizmusra” (Eisler 1912. 197). Kant viszont úgy gondolja, hogy a térben és időben lévő tárgyak – jelenségek vagy pusztán képzetek, és nem „magában való dolgok”. Így Kant számára ez a recenzió mély csalódást és kisebb megrázkódtatást okozott. Ezt onnan sejthetjük, hogy több körben is reagált a Garve–Feder-féle ellenvetésre. A következő évben (1783-ban) megjelent népszerűsítő műben, a *Prolegomenában* Kant így magyarázza a maga álláspontját: „[Az idealizmussal szemben] én azt állítom, hogy – mint érzékeink rajtunk kívül található tárgyai – [a] dolgok kétségtávol adóttak számunkra, ámde semmit sem tudhatunk arról, hogy mik is e dolgok önmagukban valóan, hanem csupán a róluk adódó jelenségeket ismerjük [...]” (Kant 1999. 50). És 1787-ben megjelent *A tiszta ész kritikája* második, átdolgozott kiadása, és ebben is olvashatunk egy reflexiót a fenti ellenvetésre: „A jelenségnek mindig két oldala van: az egyik az, midőn a tárgyat önmagában vesszük szemügyre [...], a másik az, midőn e tárgy szemlélésének formáját nézzük, melyet nem a magában való tárgyon kell keresnünk, hanem abban a szubjektumban, akinek a tárgy megjelenik [...]” (Kant 2009. 91; B55). – Mindenesetre ebből a kritikából indult ki az a tévképzet, hogy a kanti koncepció recepciótörténetét *döntően* a „magában való dolog” fogalmával szembeni ellenvetés indította el.

III.

Az első és a második kiadás között történt (1786 augusztusától kezdve), hogy kezdetét vette egy nagyszabású produktív recepció. A *Der Teutsche Merkur* című folyóiratban egy volt bécsi jezsuita szerzetes, Carl Leonhard Reinhold hét részből álló levélsorozatot tett közzé, a következő banális címmel: *Briefe über die Kantische Philosophie*. Az első levél címe – *Az ész kritikájának szükséglete* – azonban már rendkívül sokat mondó. Implicit módon azt állítja, hogy *volt* egy ilyen

szükséglet, *vártuk* ezt a könyvet, *megvan* a maga helye, és ez adja annak hallatlan jelentőségét. Volt jezsuitaként Reinhold valami meghökkentőt olvasott ki *A tiszta ész kritikájából* (ne kérdezze senki, hogy ez hogyan jutott eszébe): ebben a műben „állítólag” a vallás és a morál újraegyesítésére történik nagyszabású kísérlet. A helyzet hasonló, mint Jézus idejében: Jézus a maga korában a nagy tömegnél a morál nélküli vallással találkozott (az emberek nagy részénél a vallás kiüresedett, üres rutinná vált), néhány kis filozófus szekta esetében viszont a vallás nélküli morált látta (ezek voltak a hellenizmus filozófiai iskolái). És ahogy Jézus a maga fellépésével és hitével képes volt egységbe fogni őket, ugyanúgy ma is ezt kell megtenni a „tiszta észre” alapozott istentanból kiindulva. Ez volt az a szükséglet, amely megágyazott a kanti mű megszületésének. És ez most – könnyen belátható módon – a kanti műnek valóban hallatlan jelentőséget ad. Tudjuk: a vallás és a morál jézusi egyesítése új világtörténelmi korszakot indított el, és (még nem látjuk, hogy hogyan, de) lehet, hogy a kanti filozófia is képes lesz valami ilyesmire. A nyolcvanas évek második felében így hallatlanul intenzív és kiterjedt Kant-tanulmányozás kezdődik, és nem is feltétlenül az egyetemi életben, hanem a kulturális nyilvánosságban általában. Ennek hatására a kanti filozófia megbecsültsége is rohamosan emelkedett. A kritikusok elkezdtek óvatosan és nagy megbecsüléssel közelíteni a könyvhöz és a szerzőhöz. Salomon Maimon 1789. április 7-én levelet írt Kantnak, amit már kéztördelve kezd: „Áthatva a nagy alázattól, amellyel az ember egy olyan férfiúnak tartozik, aki a filozófiát, és ezen keresztül az összes többi tudományt is megreformálta, csakis az igazság iránti szeretet adhatott némi bátorságot ahhoz, hogy önhöz közeledni merjek” (Kant 1969. 16-17). – Óriási szerencsének kell tartanunk, hogy *A tiszta ész kritikája* hallatlan jelentőségének felismerése és megkonstruálása nem bénította le a produktív folytatást. Mindenesetre ekkor elindul a befogadásnak egy olyan korszaka, amelyet „eksztatikus recepciónak” is nevezhetünk. Ennek Kantra is felvillanyozó hatása volt. A reinholdi olvasat hatására és annak köszönhetően, *A tiszta ész kritikája* második kiadásában Kant maga is elkezd aláhúzni a koncepció újszerűségét, most már ő is „elméleti forradalomról” beszél. (Kant azt ugyan nem akarja elhinni Reinholdnak, hogy a mű egy új történelmi korszak nyitánya lehet, de a saját elméleti újításai iránt sokkal szenzibilisebb lett.) Ezzel nagyjából szinonim a „kopernikuszi fordulat” kifejezés. Nézzük a legismertebb megfogalmazását: „Mostanáig feltételezték, hogy ismereteinknek mindig [a] tárgyakhoz kell igazodniuk [...]” (Kant 2009. 32; BXVI). Máris szakítsuk meg az idézetet: Az újkori ismeretelméletben különböző irányzatok voltak (empirizmus és racionalizmus), de ebben mindannyian egyetértettek, ez a közös premissájuk – és ez a feltevés kudarchoz vezetett. „Próbáljuk hát meg egyszer, nem jutunk-e messzebbre a metafizika feladatainak terén, ha felteszük, hogy a tárgyaknak kell ismereteinkhez igazodniuk, ami jobban megfelel a követelményeknek” (uott). Így lehetne a filozófiát vagy a metafizikát (végre) igazi tudománnyá tenni. „Próbáljuk meg” – mondja Kant egyszerre önmagához

és az olvasóhoz fordulva. Ez egy hipotetikus, de ugyanakkor buzdító mondat is. Próbáljunk meg kidolgozni egy olyan ismeretelméletet, amelyben a megismerő én nem egyszerűen passzív leképező, hanem ő maga strukturálja (*a priori*) a megismerendő valóságot.

IV.

Végül az eksztatikus recepció után, az évtized vége felé kezdődik a befogadásnak az a korszaka, amikor a Kantból kiinduló produktív hatások már magán Kant is túlmutatnak. A főhősünk ezúttal is Carl Leonhard Reinhold, aki 1789-ben jelentetett meg egy csaknem hatszáz oldalas könyvet, ezzel a címmel: *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Kiválasztott egy kanti fogalmat, és így mintegy oldalirányból közelített *A tiszta ész kritikájához*. Martin Bondeli mutatott rá arra, hogy a „képzet” mind a leibnizi–wolffi racionalizmusban, mind az empirizmus tradíciójában meghatározó szerepet játszott. „A képzet fogalma azonban Kantnál veszített a maga súlyából. És ez azzal függ össze, hogy Kant fő témája az elméleti filozófiában nem a képzet-alkotás, hanem a megismerés, és ezt próbálja elhatárolni a pusztá gondolkodástól.” (Bondeli 2017. 654.) Reinhold maga is tudta, hogy itt egy olyan perspektívát nyitott meg, amely túlmutat magán Kanton: „*A tiszta ész kritikája* a metafizika *propedeutikája*, és maga a szerző is így nevezi. A képzetalkotó képesség elméletének viszont elementárfilozófiának kellene lennie, amely a teljes filozófia princípiumainak a tudománya [...]” (Reinhold 1963. 278.) (Ekkor már megjelent *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* [1785], sőt már *A gyakorlati ész kritikája* [1788] is, és Reinhold hiányolja az elméleti és a gyakorlati filozófia egységpontját, nem beszélve arról, hogy Kant kihúzta a talajt az alól, ahogyan Reinhold a levelekben még elgondolta a filozófia gyakorlativá válását.) Kb. öt évvel később Fichte is lelkesen kapcsolódik a diskurzushoz: magával a reinholdi logikával próbál túllépni Reinholdon. „Reinhold felállítja a képzet tételét; karteziánus formában az ő alaptétele így szól: *repraesentatio, ergo sum*, vagy helyesebben *repraesentans sum, ergo sum*. Lényegesen tovább megy, mint Descartes; de ha a tudományt magát, és nem csak a propedeutikáját akarja megalapozni, akkor nem megy elég messzire.” (Fichte 1845. 99.) Mi lett volna ez a messzebbre menés? Egy minden filozófiát megalapozó *princípium* kidolgozása, amelyet Reinhold *alaptételnek* is nevez. „Én az általánosan érvényes első alaptételt, tartom annak az *egy dolognak*, amire *a filozófiának valóban szüksége van* [ich halte einen allgemeingeltenden ersten Grundsatz für für das Eine, was der Philosophie Not ist]; ez az, amit meg kell szereznie, ha az emberiségnek meg akarja adni azokat az előnyöket, amelyet neki már régen megígért, és amelyet amaz joggal vár tőle; és amelynek szükséglete talán még sohasem szállt olyan magasra, mint napjainkban.” (Reinhold 2003. 69.) Újra a szükségletről, a filozófiára vonatkozó szükségletről van szó; és ha lenne egy ilyen alaptételünk, abból

kiindulva megalkothatnánk a filozófiát mint tudományos rendszert. Reinhold tudja, hogy először is a „rendszer” szót kellene rehabilitálni, hiszen ez korántsem áll jó hírben. A nagy francia *Enciklopédia* „filozófia” címszavának anonim szerzője a „rendszerszemlében” látta a filozófia előrehaladásának egyik legnagyobb akadályát. Reinhold mintha erre válaszolna, és az esszéisztikus vagy kis darabkákból építkező filozófiát „populárfilozófiának” nevezi. Nincs tehát más alternatívánk (ha a filozófiát produktív módon folytatni akarjuk): vagy a radikális értelemben vett és rendszeralakra hozott kritikai filozófia (ezt nevezi Reinhold egy Kanttól kölcsönzött szóval „elementárfilozófiának”), vagy a populárfilozófia. Ezt a kísérletet Schelling öt-hat évvel később nagy elismeréssel emlegeti, még akkor is, ha Reinhold addigra már-már feledésbe is merült: „Azt a kísérletet, amely [...] az ént a filozófia princípiumává próbálta emelni, mint ismeretes, Reinhold hajtotta végre. Igen kevés belátásról tanúskodna a tudomány szükségyszerű menetébe, ha ezt a kísérletet [...] nem a legnagyobb elismeréssel említenénk.” (Schelling 2003. 44.) Ezek szerint már sokan voltak, akik nem úgy említették, ha egyáltalán még emlékeztek rá. Reinhold ekkor már megindult a felejtés lejtőjén. „Ez a kísérlet [mármint a reinholdi] – írja újra Schelling – nem arra volt hivatva, hogy *megoldja* a filozófia tulajdonképpeni problémáját, hanem arra, hogy ezt a leghatározottabb módon *megjelenítse*” (uott). Van tehát még min dolgozni, elindult a német idealizmus története – Kant ennek már nem része, hanem előfeltétele. Ezt szokták mondani: az 1790 és az 1820 (ekkor lát napvilágot Hegel utolsó életében megjelent könyve, a *Jogfilozófia*) közötti harminc évben Németországban egy olyan egyedülálló filozófiai virágkor következett be, amelyre csak az ókori Athénban találunk példát.

IRODALOM

- Bondeli, Martin 2017. Vorstellung. In Willaschek–Stolzenberg–Mohr–Bacin 2017. 654.
- Eisler, Rudolf 1912. *Philosophen-Lexikon. Leben, Werke und Lehren der Denker*. Berlin, Mittler Verlag.
- Fichte, Johann Gottlieb 1845. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. In Uő: *Werke*. Berlin, Veit & Comp. 1. kötet.
- Guyer, Paul 2017. Kritik. In Willaschek–Stolzenberg–Mohr–Stefano Bacin 2017. 288.
- Kant, Immanuel 1969. *Gesammelten Werken*. (Akademie-Ausgabe). Berlin, De Gruyter. XI. kötet.
- Kant, Immanuel 1974. *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat.
- Kant, Immanuel 1999. *Prolegomena*. Fordította John Éva, Tengelyi László. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Kant, Immanuel 2009. *A tiszta ész kritikája*. Fordította Kis János. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Luhmann, Niklas 1990. *Paradigm lost. Über die ethische Reflexion der Moral*. Frankfurt/M, Suhrkamp Verlag.
- Müller, Kurt 1961. Johann Georg Heinrich Feder. In Otto zu Stolberg-Wernigerode (szerk.) *Neue deutsche Biographie*. 5. kötet. Berlin, Duncker & Humblot.

- Paul, Jean 1980. *Vorschule der Ästhetik*. In Uő: *Werke*. 1. részleg, 5. kötet. München, Hanser Verlag.
- Reinhold, Carl Leonhard 1963. *Versuch einer neuen Darstellung des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Reinhold, Carl Leonhard 2003. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Mißverständnisse der Philosophen*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2003. *Az énről mint a filozófia princípiumáról*. In Uő *Fia-talkori írásai*. Fordította Weiss János. Pécs, Jelenkor Kiadó. 25–98.
- Smith, Norman Kemp 1918. *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*. London, MacMillan.
- Willaschek, Marcus – Jürgen Stolzenberg – Georg Mohr – Stefano Bacin (szerk.) 2017. *Kant-Lexikon*. Berlin, De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110520071>
- Willaschek, Marcus 2023. *Kant. Die Revolution des Denkens*. München, C. H. Beck Verlag. <https://doi.org/10.17104/9783406807459>
- Windelband, Wilhelm 1892/1912. *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*. Tübingen, Mohr Siebeck, 6. kiad.

A transzcendentális fordulat – a lehetőség és a semmi fogalmán keresztül

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19742>

A *tiszta ész kritikájában* Kant elhatárolja saját transzcendentális filozófiáját a „régiekétől”. Ők ugyanis a transzcendentálékról mint tiszta értelmi fogalmakról azt tartották, hogy „*a priori* fogalmakként kell a tárgyra vonatkozniuk” (Kant 2004. 131). Kant a „tárgy” szót használja, míg a „régiek” a transzcendentálékat nem a tárgyra, hanem a létezőre vonatkoztatták. E szörszálhasogatónak tűnő megkülönböztetés „tárgy” és „létező” között valójában magában foglalja a transzcendentális fordulat egészét. Ennek megértéséhez a tanulmányban körbejárjuk a *létező* skolasztikus és a *tárgy* kanti fogalmának jelentését. Mindebből a fordulatot azáltal bontjuk ki, hogy a két fogalomhoz kapcsolódó közös fogalmak jelentésváltozását elemezzük. E kapcsolódó fogalmak közül középpontban a lehetőség és a semmi fogalma áll.

Johannes Duns Scotus az, aki a metafizikát *scientia transcendens*ként, azaz transzcendáló tudományként határozza meg. A metafizika tárgyai a transzcendentálék: a létező és annak tulajdonságai (Duns Scotus 1997. 8–9; Aertsen 2012. 371–373). Voltaképp *Scotus alkotja meg a transzcendentális filozófia fogalmát*. A transzcendentális filozófia nem a metafizika egy része, vagy alapja, hanem *maga a metafizika mint első filozófia* (Honnefelder 2003. 59). Az első filozófia tárgya általában a létező mint létező.

Scotus a létező következő meghatározását adja: *létező az, aminek nincs ellenére a létezés (cui non repugnant esse)* (Duns Scotus 1894. 7b; Aertsen 2012. 407). A létező belső szerkezetéhez tartozik a létezésre való alkalmasság, de nem tartozik hozzá az aktuális létezés. A létező feltétele, hogy *lényegi szerkezete nincs ellentmondásban önmagával*, egységet alkotó részei egymással nem inkomposszibilisek – például nem különböző *genushoz* tartoznak. Scotus a létezőt mint létezőt egy *formális lehetőségfeltételhez* köti. Ez a lehetőségfeltétel nem episztemológiai, még csak nem is teológiai, hanem *ontológiai*: a *létezés* lehetőségfeltétele, a maga ellentmondásmentes lényegével. A lényeg mint lehetőség a létezésre való képesség. Ez például egy megteremthető lélek lehetősége saját létezése vonatkozásában (tehát nem pusztán Isten gondolataként), vagy mindaz a még meg nem teremtet, de megteremthető létező, melyet ellentmondásmentességéből fakadóan Isten ké-

pes megteremteni. Ez persze nem jelenti azt, hogy minden, ami ellentmondásmentes, az aktuális világban lehetséges. Amennyiben az, ami nem mond ellent a létezésnek, inkomposszibilis egy másik lehetséges létezővel, akkor az a másikkal együtt a teremtett világban lehetetlen. Ám a létezést okozó szabad isteni akaratot megelőzi az isteni értelem, mely a lehetőségeket *önmagukban* mint lehetőségeket, a lehetetlenségeket pedig önmagukban mint lehetetlenségeket hozza létre. Bár a lehetőségeket és a lehetetlenségeket az isteni értelem hozza (lehetséges vagy lehetetlen) létre, de formális feltételüket önmagukban hordják. A lehetetlen nem Isten számára, hanem *önmagában* lehetetlen (Duns Scotus 1963. 359; Duns Scotus 1966. 503 sk.; Honnefelder 1990. 467).

Az isteni értelem nem előfeltételezi a lehetőséget, mivel azt ő hozza létre a semmiből.¹ Ám ez nem jelenti azt, hogy az isteni értelem *konstituálja* az ellentmondásmentesség formális elvét. Az értelem nem függ semmilyen teremtő akaratit aktustól. A lehetetlennek akkor is ellenére lenne a létezés, ha, *per impossibile*, Isten nem létezne. Az isteni értelem azt ismeri meg, ami *lényegi szerkezetét tekintve* lehetséges és így megismerhető: *intellectus* és *intelligibile* egymással korrelálnak. A tartalom *formálisan* (*formaliter*) önmagából, *eredete szerint* (*pricipiative*) az isteni értelemből jön létre (Duns Scotus 1963. 353–354; Honnefelder 1990. 53–54; Knuuttila 1996. 141).

Az isteni értelem által tartalmazott lehetőség nem egy dolog lényegi létezése, nem *esse essentiae*. Ez esetben ugyanis a teremtés pusztán a létezés megváltozását jelentené, nem semmiből teremtést. Az isteni értelem nem a kő egy sajátos, lényegi létezését hozza létre, hanem kvidditását mint csökkentett értelemben vett létezést, mint megismerhető, intelligibilis létezést (*esse intelligibile*). Az isteni értelem a követ megismerhető létezőként hozza létre – ennek feltétele, hogy az önmagában ellentmondásmentes. A csökkentett létezés (*esse diminutum*) nem a lényeg létezése, hanem az intelligibilis létezés. Más szóval ami csökkentett, az nem a megismert *tartalom* – ez abszolút marad –, hanem az, hogy ez az *értelem* tartalma. Tényleges valósága csak lehetőség (Duns Scotus 1963. 284–285; Duns Scotus 1966. 470–471; Honnefelder 1990. 43–44).²

Ahogy a lehetőség a létező feltétele, a lehetetlenség a nemlétező, a semmi alapja. A létezővel ellentétben a semmi nem lehet önmaga oka, nem lehet eredendő, csak levezetett: önmagukban lehetséges intelligibilis tartalmak egyesíthetlenségéből származik. A semmi nem a létező mint létező tagadása, hanem a *lehetőség* tagadása (Duns Scotus 1963. 360; Honnefelder 1990. 55–56).

Az első filozófia Scotustól örökölt fogalmát bontja ki Christian Wolff is *Az első filozófia, avagy ontológia* című művében. Az ontológiának nevezett első filozófia

¹ Nem pedig teremti: Scotus különbséget tesz az intelligibilis létezés értelem általi létrehozása (*productio*) és a reális létező akaratit általi teremtése (*creatio*) között (Honnefelder 1990. 52–53).

² Duns Scotus: *Ordinatio*, I, d. 36, q. un. n. 35–36. (Commissio Scotistica. 6. kötet. 284–285.) Uő: *Lectura*, I, d. 35, q. un., n. 30. (17. kötet. 470–471.) (Honnefelder 1990. 43–44.)

– a mű alcíme szerint – magában foglalja minden emberi ismeret alapelveit. Az ontológiának az emberi megismerésben kell találnia egy olyan levezethetetlen elvet, amelyre minden más ismeretet alapozhat. A megismerés első princípiuma az *ellentmondás elve*, mely szerint, amennyiben a szellemünk úgy ítéli meg, hogy valami létezik, nem ítéltethet ugyanakkor úgy, hogy ugyanaz nem létezik (Wolff 1730. 15–16). A második, az elsőt feltételező alapelv az *elégőséges alap elve*, mely szerint ha valaminek a létezését állítjuk, akkor azt a valamit is állítanunk kell, aminek alapján belátható, hogy ugyanaz inkább létezik, mint nem létezik. A megismerés két alapelve alapján a létező a következő (Scotust idéző) módon határozható meg: az, „ami létezhet és aminek következésképpen a létezés nem mond ellent” (*Ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat*) (Wolff 1730. 115). A létező lehetőségének feltétele a meghatározások vagy tulajdonságok ellentmondásmentessége. Lehetetlen, azaz nem-létező például a fából való vaskarika (Wolff 1730. 62, 65). Wolff különbséget tesz a lehetetlen két formája, a semmi (*nihilum*) és a nem-létező (*non ens*) között. A valamivel szembeállított semmi annyiban lehetetlen, amennyiben semmilyen fogalom nem felel meg neki (Wolff 1730. 40). A létezővel szembeállított nem-létező annyiban lehetetlen, amennyiben ellentmond neki a létezés, vagyis fogalma ellentmondást foglal magában (Wolff 1730. 116; Honnefelder 1990. 345).

Wolff metafizikájának deduktív rendszerét viszi tovább Alexander Gottlieb Baumgarten *Metaphysica* című könyvében. Baumgarten ontológiája a *semmi* (*nihil negativum*) fogalmával veszi kezdetét: a semmi annak a szubjektumnak a megjeleníthetetlensége, lehetetlensége, vagy ellentmondása (*repugnans*), amelyről egyszerre állítjuk valaminek a létezését és nem-létezését. Ami megjeleníthető, azaz nem foglal magába ellentmondást, az *valami* (*aliquid*) vagy *lehetséges* (*possibile*) (Baumgarten 1779/1963. 3). Ez a valaminek az önmagában való lehetsége, vagy abszolút lehetsége (Baumgarten 1779/1963. 5).³ Vagyis – ahogy Scotus fogalmazna – a valami lehetőségének feltétele az, hogy nincs ellenére a létezés, nem tartalmaz ellentmondó predikátumokat. Ahogy Wolff, úgy Baumgarten is az ellentmondás elvéből indul ki, és Scotushoz hasonlóan az ellentmondásból vezeti le a semmi fogalmát.

A kritikai fordulat úgy írható le, hogy innentől kezdve a *lehetőségfeltétel már nem ontológiai, hanem episztemológiai értelmet nyer*.⁴ Ez a legnyilvánvalóbban abban mu-

³ Vö. Aquinói Tamásnak a szintén egyedül a belső ellentmondást kizáró „abszolút lehetőség” fogalmával (Aquinói Tamás 2002. 207 sk.). Ennek előzménye Avicenna különbség-tétele az önmagában való lehetőség és egy képesség vonatkozásában vett lehetőség között (Avicenna 1980. 43–48; Honnefelder 1990. 430–431).

⁴ Persze az ontológiát mindvégig meghatározza az ismeretelméleti probléma. Scotusnál a létező önmagában hordja létezésének formális lehetőségfeltételét, az ellentmondásmentességet, ez viszont egyszersmind elgondolhatóságának feltétele – még az isteni értelem esetében is. Wolff és Baumgarten pedig az ontológia fogalmait az emberi megismerés első elveiből – az ellentmondás és az elégőséges alap elvéből – vezeti le. Ugyanakkor az ontológia továbbra is a metafizika első diszciplínája, az általános metafizika. Kantnál azonban „az ontológia büsz-

tatkozik meg, hogy aminek a lehetőségfeltételéről szó van, az már nem a létező, hanem a *tárgy*. Márpedig a tárgy lényegileg a megismerés tárgya, a megismeréssel „szembenálló” tárgy (*Gegenstand*), egy ismerettárgy. Ez azt jelenti, hogy egy tárgy lehetőségfeltétele nem más, mint a tárgy tapasztalatának lehetőségfeltétele. „Valamely egyáltalán lehetséges tapasztalat *a priori* feltételei egyúttal annak is feltételei, hogy a tapasztalat tárgyai lehetségesek.” (Kant 2004. 677.)⁵ Az a „legmagasabb fogalom”, amivel a transzcendentális filozófia kezdődik, már nem az *ens inquantum ens*, hanem a *Gegenstand überhaupt*; nem a létező egyáltalán mint létező, hanem a tárgy egyáltalán mint tárgy (Kant 2004. 296). Kant tehát annyiban folytatója a transzcendentális filozófia hagyományának, amennyiben e filozófia tárgyai továbbra is azok a fogalmak, amelyek implicite minden ismeretben benne vannak (Aertsens 2012. 668). Azonban a kanti filozófia első fogalma már nem a létező, hanem a tárgy, az ismeret tárgya. Kant szerint ez az első fogalom legmagasabb fogalomként még teljességgel problematikus: nem tudjuk, hogy lehetséges vagy lehetetlen, hogy valami vagy semmi (Aertsens 2012. 641–642).

„A létező egyáltalán mint létező” és „a tárgy egyáltalán mint tárgy” közötti különbség a lehetőség fogalmában végbement változás által világítható meg. A régiek transzcendentális filozófiájától való elszakadás döntő mozzanata egy *különbségtétel a lehetőség fogalmán belül*. Crusiust követve Kant különbséget tesz a dolog formális (logikai) és reális (materiális) lehetőségfeltétele között. A reális lehetőséghez nem elég az, hogy a dolog mentes legyen a belső ellentmondástól, az is kell hozzá, hogy *a tapasztalat pozicionális tárgya legyen*.⁶ Ugyanakkor a tapasztalati tárgy lehetőségének is vannak tapasztalatot megelőző, *a priori* feltételei, melyek nem pusztán analitikus (magyarázó), hanem szintetikus (gyarapító) tételekben fogalmazhatók meg. Ez utóbbi esetben olyan általánosan és szükségyszerűen érvényesülő lehetőségfeltételekről van szó, melyek a megismerőképességben találhatók. A tárgy reális lehetőségének, pozicionálásának feltétele a szemlélet *a priori* formái és az értelem *a priori* kategóriái. Ha e feltételek nem teljesülnek, a tárgy *semmi*. Minden tárgy lehetőségfeltételét a fogalmak tekintetében az értelem négy kategóriacsoportba sorolható tiszta fogalmai jelentik. Ezért – ahogy azt a *Transzcendentális analitikához* írt függelékben olvassuk, – „a kategóriák rendjét és útmutatását követve kell eldöntenünk egy tárgyról, hogy valami-e vagy semmi” (Kant 2004. 296). A semmit Baumgarten – az ontológiai

ke neve” átadja helyét „a tiszta értelem pusztá analitikája szerény megnevezésének” (Kant 2004. 265).

⁵ Vö. Kant 2004. 187–189.

⁶ Ezt az elválasztást már Az *egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten léte bizonyítható* (*Das einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*) című 1763-as írás tartalmazza. Míg a logikai lehetőségfeltétel a dolog belső konzisztenciájára vonatkozik, azaz meghatározásainak ellentmondásmentességére, a materiális lehetőségfeltétel a dolog elgondolhatóságára, vagyis arra, hogy adott kell legyen valami, léteznie kell valamilyen meghatározásnak ahhoz, hogy a dolog lehetőségét elgondoljuk. Például egy tüzes test lehetőségének materiális feltételei a test tulajdonságai, mint a kiterjedés vagy az áthatolhatatlanság (Kant 2003. 129–131).

hagyományt követve – még pusztán a formális lehetőség ellentétéként, vagyis ellentmondásként, *nihil negativum*ként definiálja. A semmi fogalmának kategoriális megközelítéséből azt olvashatjuk ki, hogyan bővíti ki Kant a materiális lehetőség bevezetésével a semmi baumgarteni fogalmát. A semmi négy értelme a négy kategóriacsoport alapján a következő (Kant 2004. 296–297).

1. A semmi mint *nihil negativum* egy fogalmi ellentmondás, amely tehát modalitását tekintve lehetetlen, vagyis egy megjeleníthetetlen fogalom, mint amilyen a kiterjedés nélküli test vagy a két egyenes által közrefogott alakzat fogalma. Az ellentmondás fogalmi analízis által belátható, ehhez nincs szükség a tárgy reális lehetőségfeltételeinek (azaz a *priori* szintéziseinek) elemzésére. Erre az értelemre szűkül Baumgarten és a skolasztikusok semmi-fogalma.⁷
2. Ám ezen túl a semmi egy másik értelme az *ens rationis*, egy üres fogalom szemléleti-mennyiségi tartalom nélkül, azaz tárgy nélkül. Ez nem feltétlen foglal magában ellentmondást, vagyis lehetetlenséget, mégsem jeleníthető meg és ebben a *materiális* értelemben mondhatjuk létezéséről, hogy nem lehetséges. Ide tartoznak az ész eszméi, melyeknek empirikusan semmilyen tárgy nem feleltethető meg. Más szóval erre vonatkozik a tiszta ész dialektikájának kritikája.
3. A semmi harmadik jelentése a *nihil privativum*, egy tárgy minőségi hiányának, nullintenzitásának a fogalma, ami elgondolható ellentmondás nélkül, de nincs szemléleti tárgya, azaz létezése *materiálisan* nem lehetséges. A tárgy csak ellentéte által jeleníthető meg. Ilyen például az árnyék vagy a sötét.
4. Végül a semmi negyedik jelentése az *ens imaginarium*, a szemlélet tiszta formája, a tér és az idő, tárgyi viszonyok nélkül. Ezek a tárgy formai feltételei, amelyek azonban csak reális tartalom által adottak, önmagukban üresek, létezésük *materiálisan* nem lehetséges.

A semmi első értelme az, ami megfelel a fogalom Baumgarten általi használatának. Az azt követő három értelmezés abban az értelemben semmi, hogy noha nem foglal magában ellentmondást, tárgyként mégsem jeleníthető meg. Mindhárom feltételezi a megismerésnek azokat a szintetikus *a priori* elveit, amelyek minden tárgyról való tudás lehetőségfeltételei (és így a tárgy egyáltalán mint tárgy lehetőségfeltételei). Ezzel szemben az ellentmondás elve csak analitikus ítéletben érvényes elv, mely önmagában nem eredményez valóságos tudást (Hymers 2018. 110–130).⁸ Ez utóbbi szerint egy fogalom akkor lehetséges, ha

⁷ Máshol Kant a két egyenes által bezárt alakzat fogalmában nem lát ellentmondást, csak annak térbeli megszerkesztésében, objektív realitásában: „a két egyenes és metszésük fogalma nem foglalja magában az alakzat tagadását” (Kant 2004. 240). Eszerint ez inkább egy *ens rationis*.

⁸ Vö. Kant 1968b. 219, 336.

belső összetevői nincsenek egymással ellentmondásban. Aquinói Tamás ezt nevezte abszolút lehetőségnek, és Wolff, valamint Baumgarten is így használta a fogalmat. Kant szerint azonban az abszolúte lehetséges „a legkevesebb, ami egy tárgyról elmondható” (Kant 2004. 319). Ha egy dolog belsőleg lehetetlen, akkor valóban minden vonatkozásban, tehát abszolúte lehetetlen. Ám ebből még nem tudunk meg semmit *a pozicionált dolog reális lehetőségfeltételeire* vonatkozóan. Az abszolút lehetőség az ész olyan fogalma, amely nem lehet tapasztalat tárgya. A tapasztalatban ugyanis egy dolog lehetősége más *a priori* lehetőségfeltételektől függ. „Ami csak olyan feltételek között lehetséges, melyek maguk is csupán lehetségesek, az nem minden vonatkozásban lehetséges.” (Kant 2004. 251.) Az ismerhető meg az értelem által, ami csupán bizonyos vonatkozásokban lehetséges.⁹ Ebben az értelemben az ellentmondásmentesség nem elégséges feltétele a dolog lehetőségének. „Egy dolog lehetőségét soha nem bizonyíthatjuk pusztán azzal, hogy fogalma nem tartalmaz ellentmondást; csakis oly módon bizonyíthatjuk, ha felmutatjuk a fogalomnak megfelelő szemléletet.” (Kant 2004. 271.)

Scotus különbséget tett *potentia logica* és *potentia metaphysica* között. A logikai lehetőség az értelem kifejezéseinek ellentmondásmentes egyesítése. A metafizikai lehetőség a dolognak az értelemtől független, önmagában való lehetősége. Leibniz és követői metafizikai alapelvet láttak az ellentmondásmentesség elvében. Wolff és Baumgarten ugyanakkor ezt az emberi megismerés alapelvéként vezette le. Kant kopernikuszi fordulata megszünteti a logikai és a metafizikai lehetőség közötti különbségtételt, pontosabban a metafizikait feloldja a logikaiakban. Az ellentmondásmentesség mint lehetőségfeltétel csakis logikai, azaz értelemtől függő. Mivel pedig a mi emberi értelmünk szemlélethez kötött, a tárgy logikai lehetőségfeltételét ki kell egészítenünk a materiális lehetőségfeltételekkel. A transzcendentális lehetőségfeltételek a tárgy egyáltalán mint tárgy lehetőségfeltételei, illetve ami ugyanaz, a tárgy *megismerésének* lehetőségfeltételei.

IRODALOM

- Aertsen, Jan 2012. *Medieval Philosophy as Transcendental Thought, From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden–Boston, E. J. Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004225855>
- Aquinói Tamás 2002. *A teológia foglalatja I.* Ford. Tudós-Takács János. Budapest, Gede Testvérek.
- Avicenna Latinus 1980. *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, 2. kötet. Szerk. Simone van Riet. Leuven–Leiden, E.J. Brill.
- Baumgarten, Alexander Gottlieb 1779/1963. *Metaphysica*. 7. kiadás. Halle–Magdeburg, Utánnyomás: Hildesheim.
- Duns Scotus, Johannes 1894. *Quaestiones in quartum librum Sententiarum*. In Louis Vivés (szerk.) *Opera omnia*. 17. kötet. Párizs.

⁹ Az ész által csak feltételes lehetőséget ismerhetünk meg. Az abszolút lehetőséget egyedül az ellentmondás elve szerint ismerhetjük meg (Kant 1968a. 382; Piché 2016. 3–4).

- Duns Scotus, Johannes 1963. *Ordinatio* I, dist. 26–48. In C. Balić – M. Bodewig – S. Bušelić – P. Čapkun-Delić – B. Hechich – I. Jurić – B. Korošak – L. Modrić – S. Nanni – I. Reinhold – O. Schäfer (szerk.) *Opera omnia*. 6. kötet. Vatikán, Typis Polyglottis Vaticanis.
- Duns Scotus, Johannes 1966. *Lectura in librum primum Sententiarum*, dist. 8–45. In C. Balić – C. Barbari – S. Bušelić – P. Čapkun-Delić – B. Hechich – I. Jurić – B. Korošak – L. Modrić – S. Nanni – S. Ruiz de Loizaga – C. Saco Alarcón – O. Schäfer (szerk.) *Opera omnia*. 17. kötet. Vatikán, Typis Polyglottis Vaticanis.
- Duns Scotus, Johannes 1997. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, Libri I–V. In G. Etzkorn, R. Andrews – G. Gál – R. Green – F. Kelly – G. Marcil – T. Noone – R. Wood (szerk.) *Opera philosophica*. 3. kötet. St. Bonaventure/NY, The Franciscan Institute.
- Honnefelder, Ludger 1990. *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg, Felix Meiner.
- Honnefelder, Ludger 2003. Metaphysics as a Discipline: from the »transcendental philosophy of the ancients« to Kant's notion of Transcendental Philosophy. Ford. Jörn Müller. In Russell L. Friedman – Lauge Olaf Nielsen (szerk.) *The Medieval Heritage in Early Modern Metaphysics and Modal Theory, 1400–1700*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. https://doi.org/10.1007/978-94-017-0179-2_4
- Hymers, John 2018. Contradiction and Privation. Baumgarten and Kant on the Concept of Nothing. In Courtney D. Fugate – John Hymers (szerk.) *Baumgarten and Kant on Metaphysics*. Oxford Scholarship Online. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198783886.003.0008>
- Kant, Immanuel 1968a. Reflexionen zur Metaphysik. In *Gesammelte Schriften. III. Abteilung: Handschriftlicher Nachlass, Band 17. Metaphysik*. Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1900–. Utánnnyomás: Berlin – New York, De Gruyter.
- Kant, Immanuel 1968b. Reflexionen zur Metaphysik. In *Gesammelte Schriften. III. Abteilung: Handschriftlicher Nachlass, Band 18. Metaphysik*. Königlich-Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1900–. Utánnnyomás: Berlin – New York, De Gruyter.
- Kant, Immanuel 2003. Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható (1763). Ford. Mesés Péter. In Uő. *Prekritikai írások. 1754–1781*. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Knuuttila, Simo 1996. Duns Scotus and the Foundation of Logical Modalities. In Ludger Honnefelder – Rega Wood – Mechthild Dreyer (szerk.) *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*. Leiden – New York – Köln, E. J. Brill. https://doi.org/10.1163/9789004452046_008
- Piché, Claude 2016. Kant on the »Conditions of the Possibility« of Experience. In Halla Kim – Steven Hoetzal (szerk.) *Transcendental Inquiry. Its History, Methods and Critiques*. Cham, Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-319-40715-9_1
- Wolff, Christian 1730. *Philosophia prima sive Ontologia, methodo scientifica pertractata, qua omnis cognitionis humanae principia continentur*. Frankfurt–Lipce.

„Csakis emberi álláspontról”

A kétféle észhasználat aszimmetriája Kantnál

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19743>

Bár Kant igyekezett párhuzamot vonni az elméleti és a gyakorlati ész között, tanulmányomban egy különbségükre mutatok rá. Az elméleti észhasználat ideális esetben az emberi állásponthoz kötődik, ezzel szemben a gyakorlati ész alaptörvénye nem emberi álláspontról fogalmazódik meg, és nem veszi figyelembe az emberi természet sajátosságait. Míg a megismerés törvényei emberspecifikusak, az erkölcsi törvény legalábbis tartalmi szempontból nincs tekintettel arra, hogy emberi lényekhez szól. Nagyban különbözik a két észhasználat dialektikájának forrása is. Az elméleti ész akkor válik dialektikussá, ha figyelmen kívül hagyja a megismerésnek az emberi természetből fakadó korlátait, a gyakorlati ész dialektikája viszont abból fakad, hogy a legfőbb jó erkölcsi szempontból jelentős fogalma tartalmazza a boldogság olyan fogalmát, amelyben az ember érzéki természete is tükröződik.

A két észhasználat különbsége jól értelmezhető egy Henry E. Allisontól kölcsönzött fogalompár segítségével. Azt fogom állítani, hogy jóllehet Kant a *megismerés* antropocentrikus modelljével dolgozott, *etikai* tanításának *magja* azzal a teocentrikus modellel analóg, amelyet elméleti filozófiájában elutasított. Azért csak a magja, mert míg az elméleti ész dialektikájának tárgyalásakor Kant ragaszkodott az antropocentrikus modellhez, a gyakorlati ész dialektikájával szembe-sülve nem tartott ki a teocentrikus modell mellett. A második *Kritika* legfőbb jóra vonatkozó fejtegetéseiben és a hasonló szöveghelyeken Kant etikai gondolkodásának az a jellegzetessége nyilvánul meg, hogy jóllehet teocentrikus, az emberi álláspontnak is megfelelő jelentőséget próbál tulajdonítani.¹

¹ Meggyőződésem szerint a legfőbb jó fogalmának bevezetésével a kanti etika elsősorban nem a két észhasználat egységének helyreállítása érdekében tér vissza az antropocentrizmushoz, hanem azért, mert egy következetesen teocentrikus etikáról nemcsak azt kellene mondani, hogy nem emberközpontú, hanem azt is, hogy egyenesen embertelen. Bár Kant szimpatizál a teocentrikus, észközpontú etikával (ez volna „az etika a pusztá ész határain belül”), elég józan ahhoz, hogy az ember érzéki valóját is számításba vegye.

I. AZ ELMÉLETI ÉSZ ÉS A MEGISMERÉS TÖRVÉNYEI

Kezdjük egy fogalommeghatározással! A megismerés teocentrikus modellje szerint „az emberi megismerés a megismerés azon standardjának való megfelelés vagy meg nem felelés terminusaival elemezhető és értékelhető, amelyre elméletileg egy »abszolút« vagy »végtelen intellektus« képes. Ez utóbbin olyan intellektust értek, amelyet nem korlátoznak az emberi intellektus korlátai, és amely ennek következtében úgy ismeri a tárgyakat, ahogyan azok »önmagukban vannak«.” (Allison 1983. 19.) A teocentrikus modell nem állítja, hogy az ember képes volna úgy ismerni a dolgokat, ahogy Isten ismeri őket, még csak Isten létét sem feltételezi. „A lényege csak annyi, hogy a dolgoknak a feltételezett »isteni szempontból látható képe« tölti be annak a standardnak a szerepét, amelynek segítségével az emberi megismerés »objektivitása« elemezhető.” (Uo.) A Kant előtti filozófia a megismerés teocentrikus modelljével dolgozott. Ez azt jelenti, hogy – a modell erősebb változatában – az emberi megismerést a megismerőnek az isteni ideákból való egyfajta részesedéseként fogta fel, vagy – az ismeretek megszerzésének önállóbb útját feltételező gyengébb változat szerint – legalábbis ahhoz az eszményhez mérte, amelyet a végesség korlátaitól mentes, abszolút intellektus feltételezett megismerésmódja és ismeretei testesítenek meg. Ennek szellemében mondta például Spinoza: „Az ész természetéhez tartozik, hogy a dolgokat az örökkévalóság szemszögéből (*sub specie aeternitatis*) fogja fel.” (Spinoza 1997. 144.)²

Kant kopernikuszi fordulata a teocentrikus modell elvetését is jelentette. Mivel tudásunk valamennyi lehetséges tárgya az emberi megismerőképességhez igazodik (vö. Kant 2004. 32 [B XVI]), a rájuk vonatkozó tudás *emberi* tudás, amelyet értelmetlen volna Isten ismereteihez hasonlítani vagy az isteni megismerés mércéjével mérni. Az ő megismerésmódját és ismereteit ugyanis a hagyományos istenfogalom alapján egészen másnak kell gondolnunk, mint az emberit. A kettő különbsége már azzal áthidalhatatlanná válik, hogy Isten eredendő vagy intellektuális szemlélete (Kant 2004. 102 [B72]) lényegileg különbözik a mi empirikus szemléletünkétől, amelyhez pedig megismerésünk elválaszthatatlanul kötődik, mivel „szemléletek nélkül tudásunknak nincs tárgya, és így tökéletesen üres.” (Kant 2004. 113–114 [B 87]) Nemcsak úgy nem ismerhetjük a dolgokat, ahogy önmagukban vannak, hanem úgy sem, ahogyan esetleges más típusú megismerők számára megjelennek, amennyiben az érzéki szemlélet nem játszik szerepet a megismerésükben, vagy érzéki szemléletüknek másféle tiszta formái vannak, mint a miénknak.

Kant – Allison találó megfogalmazása szerint – a megismerés teocentrikus modelljét antropocentrikus modellel váltotta fel. E fordulat lényege annak el-

² Hasonló szemléletmódot tükröz a Kant által is idézett Malebranche-mondat: „*mi mindent Istenben szemlélünk*”. (Kant 2003. 553 [AA II. 410].)

utasítása, hogy az emberi megismerésnek a dolgokról való olyan tudás legyen a célja vagy normája (netán a forrása), amelyre egy az *érzékliség* által nem korlátozott intellektus képes.³ Az antropocentrikus modell azt a felfogást fejezi ki, hogy megismerésünk az emberi természetben megalapozott törvényeket követ. E modell szerint egyáltalán nem kudarc, hanem egyenesen eszmény, hogy a dolgokat olyannak lássuk, amilyennek a mi álláspontunkról láthatók, és éppen az okoz problémát, ha mást is tudni akarunk róluk, mint ami arról a pontról látszik, ahol állunk. Mindezt úgy is mondhatjuk, hogy be vagyunk zárva saját episztemikus világunk barlangjába (Altrichter 1994. 50), ahonnan még a filozófus sem tud kilépni, hogy a dolgokat az érzékliségtől függetlenül vehesse szemügyre. Ám ezt a barlangot nem szabad börtönnek tekintenünk, inkább episztemikus biztonságot nyújtó otthonunknak. Kant antropocentrikus modelljének a lényege az érzékliség és az általa konstituált végesség *episztemikus értékének* az elismerése.

Az érzékliség megkerülhetetlen episztemikus szerepéből adódó emberi álláspont ugyanis nemcsak a tudás korlátozását eredményezi, hanem egy világot is feltár számunkra. Igaz, csak számunkra! Amikor Kant kijelenti, hogy „csakis az ember szemszögéből beszélhetünk térről” (Kant 2004. 82 [B 42]),⁴ akkor szemléletünk sajátos természetének csak egyik *közvetlen* következményét említi. Vannak áttételesebb következmények is, hiszen az elméleti észhasználatot, sőt kognitív képességünk *természetét* is döntően meghatározza, hogy az érzékliséget is magában foglaló sajátos emberi megismerőapparat részé.

Először is Kant egy olyan *értelemmel* számol, amelyik együttműködik az érzékliséggel, és ez az együttműködés határozza meg a fogalmait és az alaptételeit, és ha Istennek nincsen érzéklisége, akkor az értelmének is egészen másmilyennek kell lennie, mint a mi értelmünknek. Hiszen például az emberi értelem kategóriák révén teremt szintetikus egységet a számára adott szemléleti sokféleségben, de ezekre a kategóriákra egy másfajta értelemnek nincs szüksége. Bizonyára még csak nem is ismeri őket, és így a nekik alávetett tárgyak világa, amelyben mi találjuk magunkat, és e világ tárgyai – köztük mi magunk is, amennyiben szubsztanciális, oksági viszonyokban álló, térbeli és időbeli dolgok vagyunk – Isten számára bizonyára nem is léteznek. Kant filozófiájának egyik szándékolatlan implikációja, hogy Isten éppúgy be van zárva saját episztemikus világába, mint mi a magunkéba. Ha a nézőpontoknak van jelentősége a megismerésben, vagyis

³ Még ha módunkban állna is, akkor sem lenne értelme ismereteinket más típusú megismerők ismereteivel összevetni, mert egy számunkra utánnozhatatlan megismerés (amelyet még elgondolni is alig-alig tudunk) nem lehet a mi megismerésünk normája vagy eszménye.

⁴ A „csakis az ember szemszögéből” fordulatot értelmezhetjük olyan tágan, hogy Kant egy feltételezésével (Kant 2004. 102 [B 72]) összhangban más potenciális véges lényeknek is térbeli szemléletet tulajdoníthassunk. Talán vannak más lények is, amelyek szempontjából térről beszélhetünk. Ebben az esetben – legalábbis ennyiben – ők is emberi állásponton állnak. Ilyen lények létezése esetén is igaz marad azonban, amit B 42 alapján állíthatunk, tehát hogy a tér nem a magában való dolgok tulajdonsága, és hogy Isten feltételezett megismerésmódja miatt számára nem létezik tér, és nem léteznek térben kiterjedt dolgok sem.

ha mi nem ismerhetjük úgy a tárgyakat, ahogy önmagukban vannak, akkor Isten, aki éppen így ismeri (Kant 1983. AA XXIX/1.2. 833), nem ismerheti őket úgy, ahogy számunkra vannak. Ha a mi világunkat a nézőpontunk konstituálja, akkor a mi világunkat csak az ismerheti, aki képes a mi nézőpontunkat elfoglalni.⁵ A nézőpont-metaforát feloldva: csak az ismerheti a világot úgy, ahogy mi ismerjük, és csak annak léteznek azok a tárgyak, amelyek számunkra léteznek, akinek az értelme ugyanazokkal a kategóriákkal dolgozik, mint a miénk. Ám mivel Isten intellektuális szemléletéhez bizonyára nem diszkurzív értelem társul, hanem intuitív (vö. Kant 1996–1997. 345 [AA V. 406]), ő nemhogy nem a mi kategóriáink, de minden bizonnyal egyáltalán nem is fogalmak útján ismeri a „tárgyait”.⁶ Nem tudjuk, hogy milyen tudása van, de nincs okunk feltételezni, hogy érzékiség híján ismerné az érzéki világot, vagy minket magunkat, *amennyiben* annak részei vagyunk. Isten nem „két világ polgára” (vö. Kravitz 2022. 329), sőt, az egyik világra, amelyben mi létezzünk, rálátása se lehet. Még egyszer: ha a fizikai tárgyak világa nem egy „*an sich*”, hanem egy „*für uns*”, egy számunkra, emberek számára való világ, akkor csak azok számára létezhet, akik közénk tartoznak. Analitikus igazság ugyanis, hogy emberi álláspontra csak emberek helyezkedhetnek. A megismerés antropocentrikus modelljében a dolgok, amennyiben megismerjük őket, és így annyiban is, amennyiben a vágyóképeségünk tárgyai lehetnek, csak emberi álláspontról léteznek. Mindennek kellemetlen implikációi vannak nemcsak Kant azon törekvésére nézve, hogy a célok birodalmában közös platformra helyezzen bennünket Istennel, hanem a „mit szabad remélnem” kérdés szempontjából is.⁷

A megismerés antropocentrikus modelljének nemcsak az értelemre nézve vannak jelentős következményei, de a szűkebb értelemben vett *észre* nézve is. Az emberi ész Kant szerint dialektikussá válik, ha elszakad az emberi álláspontról, ha szem elől téveszti, hogy a megszerezhető tudás végső határa az ember esetében egybeesik a lehetséges tapasztalat határaival. Tudásunk határait az vonja meg, és az elméleti ész lehetőségeit az határolja be, hogy nemcsak a tényleges, hanem még a *lehetséges* tapasztalat is az érzékiséghez kötődik. Kant komoly árat is hajlandó volt fizetni azért, hogy elméleti filozófiájában kitarthasson az antropocentrikus modell mellett. A klasszikus metafizika olyan fontos tárgyait kellett átengednie a hitnek, mint a lélek, Isten vagy a szabadság. Inkább elfogadta,

⁵ Ha a nézőpontoknak nincs jelentősége a megismerésben, ha Isten mindentudása azt jelenti, hogy ismeretei függetlenek az isteni nézőponttól, akkor a mi emberi nézőponthoz kötöttségünk ismereteink *tökéletlenségét* is jelenti, és akkor természetes és elvárható a részünkről, hogy mi is nézőpontfüggetlen, abszolút ismeretekre törekedjünk. Ez a törekvés azonban az episztemológiai antropocentrizmus elvetéséhez és a teocentrizmus rehabilitálásához vezetne.

⁶ Mivel a „kategóriák valamely tárgynak egyáltalán mint tárgyaknak a fogalmai” (Kant 2004. 142 [B 128]), kategóriák híján az isteni megismerésnek csak más értelemben lehetnek tárgyai, mint nekünk.

⁷ A bekezdéshez lásd: Tölley 2017. 90–95.

hogy ezekről nem lehet tudásunk, mint hogy feladta volna azt a meggyőződését, hogy a tudásunk feltételezi a szemléletnek azt a fajtáját, amely az ember sajátja.⁸

Az eddigieket összegezve elmondható, hogy a megismerésünket meghatározó emberi nézőpont az ember *érzéki* természetében van megalapozva. Az antropocentrikus episztemológia abban különbözik a teocentrikustól, hogy nem próbál felülemelkedni az emberi nézőpontra, hanem programszerűen megelégszik azzal, amit ez a nézőpont látnia enged. Ez egyrészt azt jelenti, hogy nem hazudja azt, hogy mást is lát, mint amit láthat, másrészt, hogy ami lát, azt nem értékeli le egy elképzelt tökéletesebb tudáshoz mérve.

II. A GYAKORLATI ÉSZ ÉS AZ ERKÖLCSI TÖRVÉNY

Ennek fényében kifejezetten meglepő, hogy a kanti etika milyen mértékben eltávolodik attól, ami az etikában *mutatis mutandis* emberi álláspontnak volna nevezhető. Kant morálfilozófiájának az a specifikuma, hogy amennyire csak lehet, elvonatkoztat az embernek mint morális szubjektumnak attól az aspektusától, amelyik analóg azzal, amiről a megismerés elméletében az emberi állásponttól való beszéddel adhatunk számot, vagyis a lehető legjobban elvonatkoztat attól, hogy a cselekvőt cselekvésében sajátos természete is meghatározza. Egy morálfilozófia akkor követne a megismerés antropocentrikus modelljével párhuzamba állítható modellt, akkor volna antropocentrikus, ha központi hely jutna benne az emberi természetnek, különösen az ember *érzéki* természetének. A kanti etika központi részében, az erkölcsi törvény elméletében azonban az érzékiségnek semmi szerep nem jut. Az erkölcsök kanti metafizikája az embert alapvetően *eszes lényként* veszi számításba.

Szimptomatikus például, hogy amikor *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* Kant hozzálát, hogy bevezesse a kategorikus imperatívusz második formuláját, kijelenti: „az ember és *egyáltalában véve minden eszes lény* önmagában való célként létezik” (Kant 1998b. 47 [AA IV. 428]; a kiemelést megváltoztattam). Ezt a megfogalmazást tovább radikalizálja, amikor egy oldallal később az imperatívusz „alapját” már az ember említése nélkül adja meg: „*az eszes természet* önmagában való célként létezik” (Kant 1998b. 48 [AA IV. 429]; a kiemelést megváltoztattam).⁹ Ilyen előkészületek után érthető, hogy a kategorikus imperatív-

⁸ Ezen a ponton Kant tulajdonképpen csak következetes volt, ellenállt a kísértésnek, hogy az antropocentrizmust korlátozva a teocentrizmusnak is teret nyisson, ami legalább azoknak a tárgyakkal a tisztán intellektuális megismerést lehetővé tette volna, amelyek fogalmuk szerint nem érzékiek.

⁹ Egy oldallal később pedig az „emberiségnek és egyáltalában véve az eszes természetnek mint önmagában való célnak” az elvéről esik szó (Kant 1998b. 49 [AA IV. 430]; a kiemelést megváltoztattam).

vusznak abban a változatában,¹⁰ amelyet az „emberiség mint önmagában való cél formulája” rögzít, az „emberiség” fogalma nem a teljes emberre, hanem csak egy aspektusára utal, pusztán „az ember intelligibilis vagy noumenális oldalára” (Horn–Mieth–Scarano 2007. 247). Az úgynevezett „emberiségben” éppúgy nincs semmi *speciálisan* emberi, ahogy az az ész, amelyről az „eszes lény” kifejezésben szó van, sem speciálisan emberi ész, hanem olyan ész, amely közös bennünk és más potenciális lényekben.¹¹ Amilyen mértékben megkülönböztet minket a pusztán érzéki létezőktől az, amit Kant az etikájában úgy ragad meg, hogy „eszes lények” vagyunk, ugyanolyan mértékben helyez minket egy kategóriába Istennel. Ez a tény viszont elvágja az utat, hogy antropocentrikus episztemológiája mellé Kant egy antropocentrikus etikát dolgozzon ki, egy olyan etikát, amely az emberi létmód sajátosságait is figyelembe veszi (vö. pl. Kant 1998b. 35 [AA IV. 408] és 37 [AA IV. 411–412]).

A moralitás teocentrikus modelljének nagyon erős változatát tulajdonítanak Kantnak, ha azt hangsúlyoznánk, hogy az isteni észnek *ugyanaz* a törvénye, mint amit hozzá hasonló eszes lényként nekünk követnünk kell, tehát hogy a törvény, amelyet az ő esze hoz, ugyanaz, mint amit az ész faktuma révén az ész hozzánk intézett és bennünk elhangzó szavaként ismerünk. Ennek az interpretációnak is volna létjogosultsága, hiszen míg a törvényt, amelyet a természetnek szabunk, Kant a sajátos emberi megismerőképességek természetéből eredezteti, addig a morális törvényt egyáltalán nem a *sajátos emberi természetből* származtatja, hanem (jóllehet ez a lépés nem válik nála explicitté) az ész mint olyan, tehát az ember sajátos alkotatótól független ész természetéből.

Nem kell azonban ennyire messze menni, hogy az elméleti és a gyakorlati észhasználat összehasonlításához termékeny szempontot nyerjünk. Annak belátásához, hogy Kant a moralitás teocentrikus modelljével dolgozott, elég felismerni, hogy szerinte az emberi cselekvés morális szempontból egy olyan „standardnak való megfelelés vagy meg nem felelés terminusaiban elemezhető és értékelhető” (Allison 1983. 19), amelyet Isten természeténél fogva eleve teljesít. Elég felismerni, hogy míg Kant szerint a véges eszes lény ismereteit értelmetlen volna „a dolgoknak a feltételezett »isteni szempontból látható képével«” (uo.) összevetni, moralitása ugyanazzal a standarddal jellemezhető, mint a végtelen eszes lényé.¹² Az a tény, hogy az ember moralitásának normája és mércéje Isten

¹⁰ „Cselekedj úgy, hogy az emberiséget mind saját személyedben, mind mindenki másában mindenkor egyúttal célként is kezeld, sohase pusztá eszközként” (Kant 1998b. 48 [AA IV. 429]).

¹¹ Az úgynevezett „eszes lény” esze ebben a tekintetben különbözik akár a szűkebb, akár a tágabb értelemben vett elméleti észtól, hiszen azok a megismerés területén egy emberi állásponthez kötődnek, és sajátosan emberi megismerést tesznek lehetővé, mivel, még ha nem is mindenestül függenek az érzékiségtől, adekvát használatuk közvetetten vagy közvetlenül az érzékiséggel függ össze.

¹² Ahogy az episztemológiai teocentrizmus nem azt jelenti, hogy egy tételt azért kell igaznak tartanuk, mert Isten igaznak tartja, úgy az *etikai* teocentrizmus sem jelenti, hogy az erköl-

feltételezett cselekvésmódja, nagyon világosan fejeződik ki ott, ahol Kant arról beszél, hogy „az embernél mint eszes lénynél előfeltételezhetünk ugyan *tiszta* akaratot, de mint szükségletek és érzéki motivációk által afficiált lénynél nem előfeltételezhetünk nála *szent* akaratot” (Kant 1998a. 44 [AA V. 32]). Ellenben Istent, az „önmagá számára legteljesebb mértékben elégséges intelligenciát” megilleti a „szentség fogalma” (uo.). A teocentrizmus szempontjából Kantnak az az állítása a döntő, hogy az „akaratnak ez a szentsége [...] gyakorlati eszme, amelynek szükségképpen *ősképiül* kell szolgálnia úgy, hogy a véges eszes lények számára nem lehetséges más, mint a végtelenbe tartva közelíteni feléje” (Kant 1998a. 45 [AA V. 32]).

Azok a szöveghelyek, amelyek Kant morális tanításának a magját fejtik ki (például *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* és *A gyakorlati ész kritikája Analitika*-fejezete), gyakorlatilag éppúgy nem tekintik az embert „két világ polgárának”, mint Istent, és ennek megfelelően kevés tulajdonképpen mondanivalójuk van az emberről, amennyiben valami más is, mint az esze. Ez a kevés egyrészt a törvény iránti tisztelet *a priori* megismerhető érzésével függ össze (azzal, hogy az erkölcsi törvényt úgy éljük meg, mint ami „letöri” a hajlamokat, és „porba sújtja” az önhittséget (Kant 1998a. 90 és 91 [AA V. 73 és 74]), másrészt a törvény és az imperatívusz megkülönböztetésével. Kant kifejti, hogy mivel az ember akarata nem szent, tehát nem követi eleve az erkölcsi törvényt, esetében a törvényre jellemző szükségszerűség gyakorlati szükségszerűséggé, kelléssé (*Sollen*) válik. Az embernek parancsolni kell, sőt készítenie-kényszeríteni kell őt a törvény követésére (Kant 1998a. 44 [AA V. 32]). Ellenszegülő érzéki természetéből azonban csak a „kell” következik, de semmi nem következik belőle, ami hozzájárulna a „*mit* kell tennem” kérdés megválaszolásához. A kategorikus imperatívusz tartalmilag semmiben nem tér el a morális törvénytől, amely azoknak az eszes lényeknek is szól – ha vannak ilyenek –, akiknek nincs, vagy másmilyen érzékisége van, mint nekünk. A minden eszes lényre egyaránt érvényes törvény a sajátos emberi érzékiség és a neki megfelelő sajátos emberi világ semmilyen vonására (például az ember boldogságvágyára és boldogságának empirikus feltételeire) nem lehet tekintettel (már csak azért sem, mert az eszes lények között lehetnek olyanok is, amelyek számára a mi érzéki világunk nem is létezik), és ilyen értelemben formálisnak kell lennie.

csi törvény *azért* kötelező számukra, mert Isten követi, vagy mert előírja nekünk. Csak annyit jelent, hogy moralitásunk annál tökéletesebb, mennél inkább hasonlít a cselekvésünk Isten feltételezett cselekvésmódjára, mert a feltételezés szerint Isten mindig az erkölcsi törvény szerint jár el. Így Kant etikai teocentrizmusa és az emberi autonómiáról szóló tanítása összefér egymással, hiszen az erkölcsi törvényt nem Isten írja elő nekünk, hanem *az ész* írja elő minden eszes lénynek, sőt, minden eszes lénynek (így nekünk is) a *saját esze* írja elő. Legyen bár mégoly teocentrikus a kanti etika, nem megy olyan messzire, mint a vallás, hiszen „minden vallásnak az a lényege, hogy Istent minden kötelességünk vonatkozásában általánosan tisztelő törvényadónak tekintjük” (Kant 1980. 233 [AA VI. 103]).

Van egy harmadik pont is, ahol Kant morálfilozófiája az ember érzéki természetére is reflektál, tehát a teljes embert – és nemcsak „a személyünkben lakozó emberiséget” (Kant 1998b. 48 [AA IV. 430]) – veszi számításba. Kant feltételezi, hogy a moralitás méltóvá tesz a boldogságra, jóllehet szerinte a boldogság az ember érzéki természetétől is függ. A boldogságra való méltóság merészen optimista fogalma és a boldogság szerényebb reménye azért figyelemreméltó témánk szempontjából, mert általuk némi súlyt kap az ember-mivoltnak az etika teocentrikus modelljében egyébként jelentéktelen aspektusa, tehát az érzéki természetünk. Ugyan a cselekedetek erkölcsi minősége kizárólag a törvényre hivatkozva, tehát az „eszes lények” mint olyanok isteni nézőpontjából ítéltető meg – a boldogságra való méltóság fogalmával a tettek minősítése mégiscsak egy új szempontra válik nyitottá. A teocentrikus etika szerinti jó vonatkozásba kerül azzal, ami az etika egy másik lehetséges modellje szerint, vagyis emberi nézőpontból volna értékes.¹³

¹³ A boldogságra való méltóság fogalma (legalábbis az elvárás és a remény szintjén) egyfajta párhuzamot állít fel két egészen különböző érték, a moralitás és a boldogság között. Ez a párhuzam azonban egészen addig, míg az egyik oldalon az a moralitás áll, amelyet az *érzékeségről mit sem tudó és* törvényének a törvény kedvéért való teljesítése definiál, nem tudja számottevő erővel összekapcsolni az ember két aspektusát, és egyáltalán nem tud olyan rangot adni az etikában a boldogság antropocentrikus értékének, amelyet legtöbbünk intuíciója szerint birtokolnia kellene, nem tudja a boldogságot *erkölcsi* szempontból jelentőssé tenni.

A boldogságra való méltóság fogalmát tehát semmiképp nem szabad túlértékelnünk. Bár interpretálhatjuk úgy, mint ami kapcsolatot sejtet Kant teocentrikus etikája és egy attól alapvetően különböző, antropocentrizmusa révén a boldogságot kitüntetett értéként kezelő lehetséges etika között, nem szabad szem elől téveszteni, hogy Kant etikájának *alapszövegeiben* az antropocentrikus modell egyáltalán nem érvényesül. Etikájának a kézikönyveket uraló kanonikus értelmezés szerint legfontosabb részei kizárólag a teocentrikus modellt követik, olyannyira, hogy amit ez az etika *minden megszorítás nélkül* jóként fogad el, az az ember számára csak akkor volna valóban minden megszorítás nélkül jónak tekinthető, ha „a személyében lakozó emberiségre” redukálnánk őt, tehát amennyiben semmi más nem volna, csak eszes lény. Kant hajlamos erre a redukción. Gondoljunk csak a híres szöveghelyre, ahol miután kijelenti, hogy a jó akaraton kívül „semmi sem gondolható el [...], amit minden megszorítás nélkül jónak tarthatnánk”, kifejti, hogy mindaz, amit általában jónak tartunk, például a boldogság, jó akarat nélkül nem jó, mivel valami erkölcsileg rossz is származhat belőle. Sőt, még ha semmi rossz nem következne is belőle, egy „eszes és pártatlan” megfigyelőből akkor is nemtetszést kell kiváltania, ha azt látja, „hogy valakinek, akin a tiszta és jó akarat egyetlen vonását sem lehet felfedezni, szakadatlanul jól megy a sora” (Kant 1998b. [AA IV. 393]). Mindez akár egy kiegyensúlyozott etikai alapállás megnyilvánulása is lehetne, ha Kant az egyensúlyhoz szükséges másik oldalt is képviselné. De etikájának hermeneutikai kulcspozícióban álló szöveghelyei még csak fel sem vetik azt a kérdést (és a boldogságra való méltóság fogalmát leszámítva még csak nem is utalnak rá), hogy vajon tetszést vált-e ki egy pártatlan szemlélőben, hogy valakinek, akin a tiszta és jó akarat számos vonását fel lehet fedezni, szakadatlanul rosszul megy a sora. Sőt, e szövegek olykor azt sugallják, hogy *erkölcsileg* teljesen közömbös, hogy mi történik abban a szférában, ahol jól vagy rosszul mehet a sorunk (vö. Kant 1998b. 22 [AA IV. 394]). Kant etikájának központi tanítása azt implikálja, hogy *erkölcsileg* közömbös, hogy boldogok vagyunk-e. Mindazoknak azonban, akikben nemtetszést vált ki, ha a jó akarat nem jár együtt a boldogsággal, okuk van úgy gondolni, hogy a jó akarat *nem* minden megszorítás nélkül jó. Kétféle megszorítás is tetsző. Vagy társuljon hozzá boldogság is, vagy olyan lényről legyen szó, aki nem két világ polgára, ne pedig olyanról, aki érzéki öröme és szenvedésre képes.

Az embert a maga teljességében figyelembe vevő három felsorolt mozzanat sem változtat viszont azon, hogy a Kanti etika *alapjában véve* teocentrikus. Hadd emlékeztessék rá, hogy az etikai teocentrizmus általam használt fogalma azt jelenti, hogy az emberi tetteket (illetve akaratot és maximákat) erkölcsi szempontból Isten feltételezett cselekvésmódjához (illetve akaratához és az általa követett maximákhoz) mérjük, és az számít jónak, ami megfelel annak, ami az „ön maga számára legteljesebb mértékben elégséges intelligencia” esetében feltehető. Egy etikai antropocentrizmus ezzel szemben azt tekintené erkölcsi szempontból jónak, ami az érzéki természettel is bíró, létében és érdekeiben elválaszthatatlanul az érzéki világgal összefonódott ember szempontjából jó – és a boldogság kétségkívül ilyesmi. Az episztemológiai teocentrizmust emblematikusan kifejező spinozai aforizmat átfogalmazva azt mondhatjuk, hogy az *etikai* teocentrizmus az az álláspont, amely szerint az ész természetéhez tartozik, hogy a *jót* az örökkévalóság szemszögéből fogja fel. Ezzel szemben az etikai antropocentrizmus a jó mibenlétét a véges, érzéki ember szemszögéből határozza meg.

III. ÖSSZEGZÉS ÉS KITEKINTÉS

Tanulmányom fő tézise az volt, hogy Kant az elméleti észhasználatról antropocentrikus modellben adott számot, úgy mutatta be a megismerésünket, mint ami nem „az örökkévalóság szempontjából”, hanem az érzékiség által meghatározott emberi álláspontból alkot képet a tárgyairól. A gyakorlati észhasználatról ugyanakkor teocentrikus modellben gondolkodott, hiszen a moralitás normájának egy olyan akaratot tekintett, amelyik független az érzékiségtől, illetve a sajátos emberi természettől. A cselekedetek erkölcsi helyességét egy olyan akaratra való tekintettel definiálta, amelyet csak a törvény képzele határoz meg, és arra a tényre, hogy az emberi akarat más meghatározás alatt is áll (tehát hogy nem szent), azzal reagált, hogy az erkölcsi törvényt az ember számára imperatívusként fogalmazta meg, nem pedig azzal, hogy a törvény tartalmát a sajátos emberi természetet is figyelembe véve módosította volna.

Ez persze csak a kanti etika olyan központi fejezeteiben van így, mint *A tiszta gyakorlati ész analitikája*. A második *Kritika* második részében, a *Dialektikában* minden egy csapásra megváltozik. Felbukkannak egy antropocentrikus etika szempontjai. Mintha Kant itt próbálná érvényesíteni egy teljesebb emberkép azon elemeit, amelyek az *Analitika* etikai tanítását szétfeszítették volna. Míg az elméleti ész dialektikája abból fakadt, hogy a megismerő elszakad az emberi állásponttól, és az *érzékiségtől független* ismeretekre próbál szert tenni, a gyakorlati ész dialektikája akkor lép fel, ha az erkölcsi törvényt az *érzékiségre való tekintettel* akarjuk értelmezni. Vagy, ahogy egy helyen Kant fogalmaz, ha a gyakorlati ész az erkölcsi törvényt az ember egy „természeti tulajdonságára vonatkoztatja” (Kant 1980. 134 [AA VI. 7]). Akármennyire különbözzék is azonban a két észhasználat

dialektikájának eredete – tehát hogy a sajátosan emberitől való elszakadás, vagy éppen annak érvényesítése a felelős érte –, az elméleti és a gyakorlati ész aszimmetriája legélesebben mégis abban nyilvánul meg, hogy Kant az elméleti észhasználat dialektikájával szembesülve is *kíartott* a megismerés antropocentrikus modellje mellett, és semmit nem fogadott el tudásként, ami emberi nézőpontból nem látható, a gyakorlati észhasználat dialektikája ellenben arra készítette, hogy az etikáját uraló teocentrikus modellt részben *feladva* az etika antropocentrikus modelljének is megpróbáljon érvényt szerezni, tehát olyasmit is *értéknek* fogadjon el, ami csak emberi nézőpontból látható, és ezáltal – ha és amennyiben a *Dialektika* megfontolásai nem választhatók el az *Analitika* tanításaitól – antropocentrizmussal puhítsa fel teocentrikus etikáját. Kant etikai antropocentrizmusának kiindulópontja az a józan erkölcsi intuíciót érvényesítő feltételezés, hogy a legfőbb jónak két „specifikusan *különböző*” (Kant 1998a. 135 [AA V. 112]) eleme van, vagyis hogy nemcsak az erkölcsi törvényt a törvény kedvéért követő akarát jó, hanem a boldogság is (Kant 1998a. 132–133 [AA V. 110] vö. Kant 1998b. 22 [AA IV. 393]). Az azonban már egy másik tanulmány tárgya volna, hogy a kanti etika teocentrizmusa ötvözhető-e, és ha igen, miképpen ötvözhető egy a boldogságot erkölcsi szempontból is nagyra értékelő etikai antropocentrizmussal.

IRODALOM

- Allison, Henry E 1983. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven – London, Yale University Press.
- Altrichter Ferenc 1994. Fogalom és szemlélet. In Háty János (szerk.): *Lehetséges-e egyáltalán? Márkus Györgynek – tanítványai*. Budapest, Atlantisz. 17–50.
- Horn, Christoph – Corinna Mieth – Nico Scarano 2007. *Kommentar zu Immanuel Kant, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Kant, Immanuel 1980. A vallás a pusztá ész határain belül. Ford. Vidrányi Katalin. In Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Budapest, Gondolat. 129–349.
- Kant, Immanuel 1983. Metaphysik Mrongovius. AA. XXIX/1.2. 743–940.
- Kant, Immanuel 1996–1997. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Szeged, Ictus.
- Kant, Immanuel 1998a. *A gyakorlati ész kritikája*. Ford. Papp Zoltán. [H. n.], Ictus.
- Kant, Immanuel 1998b. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése*. Ford. Berényi Gábor – Tenge-lyi László. Budapest, Raabe Klett.
- Kant, Immanuel 2003. Az érzékelhető és az értelemmel fölfogható világ formájáról és elveiről. Ford. Tengel-lyi László. In Kant: *Prekritikai írások*. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány. 521–565.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Atlantisz, Budapest.
- Kravitz, Amit 2022. Revelation's Entrenchment in Pure Reason in Fichte's *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*. In *Kant-Studien* 113/2. 299–329. <https://doi.org/10.1515/kant-2022-2013>
- Spinoza, Benedictus de 1997. *Etika*. (ford. Szemere Samu – Boros Gábor) Budapest, Osiris.
- Tolley, Clinton 2017. The Relation between Ontology and Logic in Kant. In Dina Emundts – Sally Sedgwick (szerk.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus 12. Logik*. Berlin – Boston, de Gruyter. 75–98. <https://doi.org/10.1515/9783110521047-004>

Miért a priori az eukleidészi geometria a kanti értelemben?*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19744>

Nemcsak eszünkkel ismerjük meg az igazságot, hanem szívünkkel is. Ezen utóbbi segítségével ismerjük föl az alapelveket.

(Pascal, 282. töredék.)

A tisztán szemléleti nem közölhető.

(Frege 1884. 26. §: 35; Frege 1999. 52.)

I. BEVEZETÉS

Szerte a világon folklórszerűen – „szájról szája” – terjednek olyan filozófiai tévképzetek, melyek figyelmen kívül hagyják a tárgykör szakirodalmát, s amelyeknek a filozófusok egy része is áldozatává válik. Elterjedt vélekedés például, hogy a matematikai végtelen cantori elmélete – vagy legalábbis annak korrigált, axiomatizált változata – megcáfolta volna a végtelen fogalmának nevezetes kanti antinómiáját. Kétségtelen, hogy a cantori rendszer mint formális rendszer ellentmondásmentes, és a matematikán belül kifejezetten gyümölcsöző. Csak-hogy nem kell föltétlenül Cantor elméletének Wittgenstein általi radikális kritikájához fordulnunk, hogy belássuk: mihelyt az *aktuális* végtelennel kapcsolatos fogalmakat kapcsolunk szimbólumaihoz, a kanti antinómiához hasonló problémákba ütközünk. Hasonlóan hamis az az elterjedt vélekedés, mely szerint a kvantummechanikai indeterminizmus megoldotta volna a szabad akarat problémáját. Már a tárgykör filozófiai irodalmának futó áttekintéséből is kiderül, hogy az objektív fizikai véletlen semmivel sem hozza közelebb e „megoldás”-t, hiszen ugyanúgy kiszolgáltatja az akaratot a fizikai véletlennek, mint a determinista világkép a fizikai szükségszerűségnek. S akkor még nem is beszéltünk arról, hogy a kvantummechanikai indeterminizmus csupán egy lehetséges interpretáció a determinista interpretációk mellett.

* A tanulmány az NKFIH/OTKA K 135638 számú kutatási projektjének keretében készült.

A jelen írás azzal az állítással foglalkozik, mely szerint a nem eukleidészi geometriák fölfedezése megcáfolta volna az eukleidészi geometria *a priori* voltára vonatkozó kanti tanítást. Ez a probléma nem egyszerűen *A tiszta ész kritikájának* csupán a matematikusok számára izgalmas oldalhajtása, hanem fontos pillére Kant e művének, melynek esetleges hamis volta – ha nem is döntené romba, de – megrendítené a mű alapjait.

Fontos ugyanakkor hangsúlyoznunk, hogy egyrészt a tér *a priori* voltára, másrészt az eukleidészi geometria *a priori* voltára vonatkozó állítás két független állítás, mely nem feltételezi egymást még akkor sem, ha Kant személyesen e kettőt összekapcsolja. Jelen tanulmány a két állítás közül kifejezetten az eukleidészi geometria *a priori* voltára irányuló kérdéssel foglalkozik, és azt szándékozik bemutatni, hogy ha az erre adott igenlő válasz logikailag nem is bizonyítható, erős érvek hozhatók föl mellette. Ennek belátása érdekében elsőként reprodukáljuk a kanti állítást, majd kilépünk a kantiánus keretből és általánosabban, de a kanti tézist alesetként magában foglalva fogalmazzuk újra a kérdést. Végül amellet hozzáunk föl érveket, hogy az eukleidészi geometria *a priori* volta ebben az általánosabb kontextusban is fönnáll.

Közismert, hogy az eukleidészi geometria *a priori* voltával szemben empirikus, logikai, konvencionalista és transzcendentális érvek fogalmazódtak meg, (vö. pl. Székely. 2016). Ezek közül az első három forrása a vonatkozó kanti tézis pontos ismeretének hiánya vagy annak egy már eleve anti-kantiánus filozófiai beállítódásban való olvasata (vö. pl. Kim 2006; Kjosavik 2009; Kvasz 2011; illetve Székely 2016). A kanti filozófia ilyen utóbbi, anti-kantiánus – vagy legalábbis „kívülről” történő – megközelítésének jellegzetes példája a kanti szintetikus *a priori* ítéletet analitikussá alakíthatóságára irányuló kérdés (vö. pl. Beck 1956), hiszen ez a kanti kontextusban fogalmából következőleg kizárt (vö. pl. Rovira 2020). A „transzcendentális” ellenérvcsoport, mely megismerőképességünkre, illetve szemléletünkre vonatkozik, viszont tárgyyszerű, a kanti problémát relevánsan érinti, és a jelen tanulmány ezekkel szembesül.

Tanulmányunkban Kantot tudatosan az Alexander-Bánóczyi-féle fordításban idézzük.

II. A KANTI ÁLLÍTÁS TÁRGYSZERŰ TARTALMA

A tévképzetek elkerülése érdekében mindenekelőtt azt kell tisztáznunk, hogy mit is értett a német filozófus az eukleidészi geometria *a priori* voltán. E tekintetben szerencsések vagyunk, mivel Kant ezt nagyon határozottan és kifejezően fogalmazta meg. Egyrészt:

Minthogy ugyanis azt látták, hogy a matematikusok következtetései mind az ellentmondás tétele fonalán haladnak [...] elhitették magukkal, hogy az alaptételeket is az

ellenmondás tételéből lehet megismerni, amiben nagyot csalódtak; mert a szintetikus tétel megismerhető ugyan az ellenmondás tétele alapján, de csak ha más szintetikus tétel előzi meg, amelyből következtethető, nem pedig magában (Bevezetés V/1. – B14; Kant 1913. 35).

Másrészt:

A geometria oly tudomány, amely a tér tulajdonosságait szintetikusán s mégis apriori határozza meg (I. § – B42; id. mű 51).

Az első idézet világossá teszi, hogy bár Kant szerint a matematikában – s így a geometriában – a formális logikát követik a levezetések (azaz a „bizonyítások”), azok mégis szintetikusak. Ugyanis – állítja Kant – egy szintetikus tétel csak akkor ismerhető meg analitikus módon, ha másik szintetikus tételből vezetjük azt le. Az ily módon levezethetetlen tételek az alaptételek – azaz esetünkben a geometriai axiómák. Kant itt egy olyan belátást fogalmaz meg, mely – a tér *a priori* voltának föltételezése nélkül – már Pascalnál megjelent (vö. *Gondolatok*, 282. töredék; Pascal 1983. 139), de teljes mélységében csak a 20. században került kidolgozásra: a matematikai igazságok analitikusan tekintve csupán föltételesek, mivel kiinduló axiómái (azaz „alaptételei” vagy „alapelvei”) logikai úton bizonyíthatatlanok. Mivel ez igaz az eukleidészi geometria axiómáira is, ezzel *a német filozófus itt kimondatlanul a nem eukleidészi geometriák logikai lehetőségére mutat rá.*

A másodikként idézett állítás a geometria tárgyát és jellegét határozza meg. Eszerint a geometria módszere szintetikus, ám mégis *a priori*. Bár az első idézetből az következik, hogy az axiómáktól – az „alaptételek”-től – eltekintve a többi geometriai tétel már analitikusan levezethető, ám ez nem jelenti azt, hogy azok tisztán analitikusak volnának: mivel szintetikus *a priori* tételek levezetettjei, a szintetikus jelleget átöröklük az axiómákból.

Az előbbiekből következik, hogy a geometria egyidejű *a priori* és szintetikus voltára vonatkozó kanti állítás igazságértékének vizsgálatakor elég csupán a geometriai axiómákkal foglalkoznunk. Tekintettel arra, hogy az axiómák mint szintetikus állítások logikailag nem bizonyíthatóak, három lehetőségünk marad: vagy empirikusan (*a posteriori*), vagy *a priori* ismerjük meg őket, vagy ugyan *a priori*, de önkényes megegyezés alapján posztuláljuk azokat. Több mint száz évvel később Poincaré kivédhetetlen érveket fogalmazott meg az első lehetőséggel szemben. Ám ő ezután a harmadik lehetőséget választotta: szerinte a térnek csak megegyezés révén tulajdoníthatunk geometriát, és ennek során annak hasznosságától mint irányadó mércétől eltekintve szabadok vagyunk (amiből az is következik, hogy a geometriai axiómák önmagukban – éppen konvencionális voltak miatt – nem hordoznak ismeretet, vö. Poincaré 1908).

Mi az, amit Kant e tekintetben lát, Poincaré viszont figyelmen kívül hagy? Másképpen fogalmazva: miért nem vagyunk szabadok Kant szerint a geometriai

axiómák megválasztásakor, ha azt sem empirikus (*a posteriori*), sem logikai megfontolások nem korlátozzák? Ezzel a kérdéssel eljutottunk *A tiszta ész kritikája* egyik sarokkövéhez.

III. A TÉR MINT AZ ÉRZÉKI SZEMLÉLET TISZTA FORMÁJA

Elemi filozófiai ismeret, hogy Kant szerint az érzéki szemléletnek két tiszta formája van: a tér és az idő, melyek közül az előbbi

mint a külső érzékek minden jelenségének formája (A 26 – id. mű: 52) szükségszerű a priori képzet, mely minden külső szemléletnek alapul szolgál (A24 – uo. 50).

és mint ilyen

nem diszkurzív vagy [...] általános fogalom tárgyak viszonyáról általában, hanem tiszta szemlélet (A24–A25 – uo. 50).

Talán egy analitikus filozófusban kétségeket ébreszthet – vagy ellentmondásos lehet számára – e kanti meghatározás annyiban, hogy itt a tér egyszer mint az érzéki szemlélet tiszta formája jelenik meg, máskor pedig maga is mint „tiszta szemlélet” kerül meghatározásra. Ám a kanti szöveg ilyen szőrszálhasogató megközelítése csak arra jó, hogy megakadályozza a kanti gondolatok megértését: valójában semmi ellentmondás nincs abban, hogy a tér a szemlélet tiszta formája, és egyúttal maga is tiszta szemlélet legyen – mint amiképpen ezt Kant kifejezetten állítja is *A tiszta ész kritikája* második kiadásában: „De a teret meg az időt nemcsak mint az érzéki szemlélet formáit, hanem mint szemléletet is gondoljuk” (26. § – B160, uo. 118–119).

Az előbbiek alapján világosan kirajzolódik előttünk a geometriával kapcsolatos kanti álláspont. A geometria feladata a tér, mint *a priori* tiszta szemlélet tulajdonságainak meghatározása. Tárgya egy a priori, s ezért nincs szükség a külső, tapasztalati világ felé fordulnunk axiómáinak lerögzítéséhez, s mivel az utóbbiak analitikusan nem állapíthatók meg, csak szintetikusak lehetnek. A geometria tehát nem önkényes: akkor is lehet hamis, ha egyébként logikailag (matematikailag) ellentmondásmentes. Igazságának kritériuma, hogy helyesen ragadja-e meg külső érzéki szemléletünk tiszta formáját, ami végső soron az axiómákon múlik.

Nem az empirikusan megjelenő világról van itt szó tehát, hanem külső szemléletünk tiszta formájáról. A kérdés nem az, hogy lehetségesek-e logikailag ellentmondásmentes más geometriák, hanem hogy miután ilyenek Bolyai, Lobacsevsz-kij és Riemann által megkonstruálásra kerültek, ezek közül melyik vagy melyek felelnek meg tiszta szemléletüknek. Forde Kjosavik megfogalmazásában

Csak akkor lehet a geometria a tér elmélete, szemben a csupán nominálisan „terek”-ként meghatározott általános struktúrákkal, ha a geometriai axiomatikus rendszerek szemantikája – vagy modellálása – kapcsolatban áll a kanti szemlélettel (Kjosavik 2009. 26).

A kérdés helyes fókuszálása Kjosavik terminológiájával tehát a következőképpen hangzik: létezik-e valamiféle kritérium és mód, amely révén a geometriai elméletek között különbséget tehetünk a csupán nominálisan terekként meghatározott általános struktúrák, és a geometria mint a tér valódi elmélete között, s ha igen, akkor vajon ez utóbbi kategóriába mely geometriák tartoznak? (Kjosavik ez utóbbi tekintetben bizonytalan, s a probléma helyes fókuszálása ellenére ezért ő csak részlegesen tekinthető Kant követőjének.)

Persze egy adott probléma helyes fókuszálása nem vonja maga után automatikusan megoldását. Így esetünkben két újabb kérdés vetődik föl:

- (1) Létezik-e egyáltalában olyan mint a kanti értelemben vett tér, azaz létezik-e olyan, mint külső szemléletünk tiszta formája?
- (2) Ha létezik ilyen, miképpen állapítható meg, hogy a geometria axiómái megfelelnek-e ennek a kanti értelemben vett térnek, amely azon túl, hogy a külső szemlélet *a priori* tiszta formája, maga is tiszta szemlélet?

E kérdések azt is világossá teszik, hogy nem valamiféle szellemi korlát vagy filozófiai műveletlenség vezet a geometria *a priori* voltára vonatkozó kanti tézis félreértéséhez. Ennek oka inkább az eredeti kanti kontextus figyelmen kívül hagyása, mely a problémának „kívülről” történő, más filozófiai elkötelezettségen nyugvó megközelítéséből – azaz a kanti értelemben vett érzéki szemléletre és annak két tiszta formájára vonatkozó tanítás (rejtett vagy kifejezett) elutasításából – fakad.

IV. A PROBLÉMAKÖR KITERJESZTÉSE A KANTI FOGALOMRENDSZEREN TÚLRA

A következőkben kilépünk a kanti keretekből, és általánosabban – a tér *a priori* vagy nem *a priori* voltára vonatkozó kérdést zárójelbe téve, attól függetlenül – fogalmazzuk meg az eukleidészi geometria *a priori* voltára vonatkozó állítást, és ennek érdekében a kanti *a priori* térnél egy gyengébb és ezért általánosabb fogalmat vezetünk be, melyet „térszemlélet”-nek fogunk nevezni. Kant ugyan általában a geometria *a priori* voltáról beszél, nyilvánvaló, hogy e tekintetben az eukleidészi geometriára gondol. Ez nem csupán történetileg következtethető ki, hanem pl. az egyenes fogalmára adott – később ismertetésre kerülő – meghatározásából is kiderül. Maga a kérdés azonban Bolyai és Lobacsevszkij fölfedezése után (amely tulajdonképpen mai szemmel nem fölfedezés, hanem a

párhuzamossági axióma függetlenségének bizonyítása) már oly módon vetődik föl, hogy létezik-e olyan *a priori* és nem konvencionális tényező, mely kitünteti valamelyik geometriát vagy geometriák egy csoportját.

Mármost nyilvánvalóan rendelkezünk azzal az adottsággal, hogy az érzékeink által megjelenített empirikus világot térbeliként szemléljük. Ez a képesség pedig valamiképpen – ha másként nem, opcióként, lehetőségként, mely a személy egészséges fejlődése során bontakozik ki – csak tapasztalat előtti lehet, mert e nélkül eleve nem tapasztalhatnánk a térbeliséget, s egy nem térbeliként megjelenő világ *a posteriori* nem alakíthatná ki bennünk a fogékonyságot a térbeliség iránt. E tapasztalatelőttiség még akkor is fennáll, ha egy keményen realista térfölfogást követve térélményünket és a vele kapcsolatos képzeiteinket a tőlünk független világ „objektív” térbelisége lenyomatának tekintjük. Hiszen, ha nem volna meg e képességünk már a tapasztalás előtt arra, hogy e lenyomatot befogadjuk, nem észlelhetnénk a térbeliséget. A helyzet e tekintetben hasonló a színérzékelés képességéhez: ha nem rendelkeznek valamely genetikusan adott módon e képességgel, akkor színeket sem érzékelhetnénk. Természetesen a térérzékelés és a színérzékelés képességéből egyáltalában nem következik sem a tér, sem a színek *a priori* volta, továbbá a térbeliség érzékelésének tapasztalatelőtti képessége a tér mint tiszta szemlélet fogalmával sem azonos: arra szolgál csupán, hogy a kanti kontextusnál általánosabban, a kanti érvektől függetlenül is belássuk az eukleidészi geometria *a priori* voltát. (Ami – mint már hangsúlyoztuk – természetesen nem feltétlenül vonja maga után a tér *a priori* voltát.)

Mármost az nyilvánvaló, hogy Kantnál ez a képességünk az *a priori* tér révén adódik, mely a külső érzéki szemlélet tiszta formája, és – mint láttuk – egyúttal maga is tiszta szemlélet (Kant 26.§ – B 160). Ugyanakkor nem kell föltétlenül az *a priori* tér kanti fogalmát elfogadunk ahhoz, hogy az eukleidészi geometria *a priori* voltáról beszélhessünk. Elég csupán ezen – az előbbiek értelmében szűkségszerűen *a priori* – adottságot elismerni, és ennek természetét vizsgálni. S ha ennek során belátjuk, hogy ez az adottság az eukleidészi geometriát tünteti ki, illetve az csupán az eukleidészi geometriával van összhangban, a kanti gondolatmenetnél általánosabban, de ugyanakkor Kantra is érvényesen, őt is igazolva beláttuk az eukleidészi geometria *a priori* jellegét.

Az előbbi képesség nyilván nem egyszerűen szemünk által adott, Hiszen a vakok is rendelkeznek térélménnyel tapintás és mozgás révén, amiként ezt Palágyi Menyhért több mint száz évvel ezelőtt szuggesztív módon elemezte (Palágyi 1918/1925; 1925), és amiképpen ezt a mai tudományos vizsgálatok sokoldalúan igazolták. Ám ettől függetlenül is: a két szem által adódó eltolódott két képet nyilvánvalóan nem a szemek dolgozzák föl térbeli mélységet is magába foglaló látvánnyá. Mindez viszont már *a posteriori* ismeret, és ezért témánk szempontjából közömbös. Számunkra itt elég annyi, hogy a tapasztalati világ térbeliként való megjelenése (függetlenül attól, hogy e térbeliség „tükröződés”-e, vagy

puszta jelenség a kanti értelemben), már eleve föltételez egy olyan képességet, amely ezt lehetővé teszi.

A továbbiakban azt az *a priori* adott képességet, melynek köszönhetően számunkra a világ térbeliként jelenik meg, a térbeliség személete képességének, vagy rövidebben – Fregét követve – „térszemlélet”-nek („*Raumanschauung*”) fogjuk nevezni (vö. Frege 1899. 9), amely szóösszetételben a „tér” szóval értelemszerűen nem a kanti tiszta térre mint a priori tiszta formára gondolunk, hanem az empirikusan megjelenő térre. A „térszemlélet” tehát a most bevezetett értelemben az az *a priori* adottság, melynek köszönhetően az érzékileg megjelenő külvilág térbelileg jelenik meg számunkra, és képesek vagyunk azt térbeliként szemlélni. Mivel Kantnál a tér mint tiszta szemlélet az, amely a külső érzéki világot térbeliként jeleníti meg, a kanti tér mint *tiszta szemlélet a „térszemlélet” általunk most bevezetett általánosabb fogalmának alelete.*

V. TÉRSZEMLÉLETÜNK ÉS A GEOMETRIA

Egyáltalán nem evidens, hanem kérdésként vetődik föl, hogy a kanti tér mint tiszta szemlélet, illetve az előbbiek értelmében vett, a kanti esetet magában foglaló, de annál általánosabb „térszemlélet” rendelkezik-e valamiképpen geometriával. Bár ez logikailag nem igazolható, ám erős érvek hozhatóak föl amellet, hogy igen.

Egyrészt tanúságot szolgál ehhez mind Platón Menónja (vö. Platón Menón XVI–XIX; illetve Menón 82b–85b. In Platón 1984. 675–687; Platón 2013. 53–62), mind a geometriai tételek nem analitikus, hanem a puszta szemlélet általi bizonyítása. Amikor síkbeli ábrák segítségével kétdimenziós geometriai tételeket bizonyítunk, éppen azt a képességünket használjuk, mely lehetővé teszi, hogy az érzékileg megjelenőt térbeli összefüggéseiben lássuk. Mi több – mint amiképpen erre már Platón is fölhevta a figyelmet –, ennek nyomán az is világossá válik, hogy itt az érzéki tapasztalat nem adja, hanem csak segíti a geometriai belátást, hiszen a legtökéletesebb érzékileg szemlélhető ábra sem pontos geometriailag – nem is beszélve arról, hogy egy csupán közelítőleg pontos ábrán is megláthatjuk a geometriai összefüggéseket. Evidens az is, hogy az a bizonyítás, amit szemlélés révén látunk be, nem a konkrét, az érzéki-vizuális térben megjelenő ábrára, hanem az adott osztályba tartozó lehetséges geometriai alakzatok (pl. a háromszögek) összességére vonatkozik. Platón ezt már meggyőzően tematizálta, de szükségtelen hozzá fordulnunk, hiszen Thalész és Püthagorasz tételének középkolai szemléletes bizonyítására visszaemlékezve ezt mindenki saját élménye alapján beláthatja. Igaz, ehhez már egyfajta „iskolázott” térszemlélet szükséges (vagy legalábbis iskolázott személynek a segítségével), ám ha nem volna meg eleve, még preteoretikusan a térbeli viszonyok észlelésének és szemlélé-

sének képessége – azaz az előbbiekben bevezetett „térsemlélet” – akkor nem volna lehetséges az „iskoláztatás”-ra.

Az előbbiek nyomán így szükségünk van még egy fogalmi megkülönböztetés bevezetésére. A geometria tudomány. A térsemlélet mint az érzéki világ térbeliként való észlelésének adottsága viszont elemi képesség, mely nem igényel iskolai képzést, s ebben az értelemben „természetes” vagy „preteoretikus”. E preteoretikus térsemléletről (amely Heidegger terminológiájával a „*Zuhandenheit*” kategóriájához tartozik, de amelynek preteoretikus volta e kategória nélkül is jól érthető) meggyőző elemzést olvashatunk Heidegger *Sein und Zeit*-jében (lásd Heidegger 1927/2019. 22–24.§).

Az a tény viszont, hogy ez a preteoretikus térélmény és térsemlélet nem geometriai jellegű, természetesen még nem vonja maga után az eukleidészi geometria a priori voltának cáfolatát. Csupán az elemzés további finomítását teszi szükségessé, aminek nyomán a következő kérdést kell föltennünk: a preteoretikus térsemlélet vajon semleges-e a különböző lehetséges geometriák tekintetében, vagy határozottan valamely geometria felé mutat?

Mindezzel kapcsolatosan hangsúlyoznunk kell még azt is, hogy amikor térsemléletünk – vagy a kanti megközelítés kontextusában megfogalmazva a tér mint külső semléletünk tiszta formája – eukleidészi vagy nem eukleidészi jellegét vizsgáljuk, *mindig a háromdimenziós, végtelen térre kell gondolnunk*. Ha felteszszük ugyanis azt, hogy az eukleidészi geometria semléletes, azaz hogy (kantianus megfogalmazásban) összhangban van semléletünk tiszta formájával, illetve (általánosabb megközelítésben) az előbbiekben bevezetett „térsemléletünk”-kel, akkor analitikus igazságként adódik, hogy a nem eukleidészi geometriák kétdimenziós vagy háromdimenziós, de véges eukleidészi modelljei éppen eukleidészi voltak miatt semléletesek.

VI. HELMHOLTZ ÉS FREGE

Helmholtz és Frege egyaránt azon jelentős gondolkodókhoz tartozik, akik az elsők között foglalkoztak az általunk „transzcendentális”-ként jellemzett megközelítés jegyében az eukleidészi geometria a priori voltának kérdésével. Jelentőségük azonban nemcsak történeti: markánsan és ma is aktuálisan képviselik az arra adható, egymással radikálisan ellentétes két választ. Ezért tárgykörünket ma is az ő álláspontjukat szembesítve érdemes vizsgálni.

Helmholtz szerint addig, amíg az elemzés csak a semlélet fogalmáig jut el, úgy tűnhet, hogy Kantnak igaza van a geometria aprioritása tekintetében, ám a tudományos haladás lehetővé tette, hogy magát a semléletet további elemekre bontsuk föl, és ennek nyomán a kanti nézet tudományosan meghaladottá vált:

a tér nagyon jól lehet a szemlélet formája a kanti értelemben, és mégsem szükségképpen foglalja magában az axiómákat. (Helmholtz 1878. 213. Itt Helmholtz értelem-szerűleg az eukleidészi geometria axiómáira gondol.)

A jelen kor legjelentősebb tudományos eredményének tartom, hogy a szemlélet fogalma a gondolkodás elemi folyamataira fölbontva tárgyalandó, ami még hiányzik Kantnál, s ez meghatározza a geometriai axiómákról mint transzcendentális kijelentésekről alkotott fölfogását (Helmholtz 1878/1921. 134).

Helmholtz tehát nem veti el a térre mint a szemlélet tiszta formájára vonatkozó kanti állítást, csupán arra hívja föl a figyelmet, hogy ez és a geometriai a priori voltának kérdése különbözik egymástól, és csak az utóbbi tekintetében válaszol tagadóan, amennyiben az ezzel kapcsolatos kanti tézist a kor tudománya által meghaladottnak tekinti. Helmholtzzal vitatkozva gyökeresen ellentétes álláspontot foglal el Frege:

Kant nagy érdemét látom abban, hogy megkülönböztette a szintetikus és az analitikus ítéleteket. Amikor a geometriai igazságokat szintetikusnak és a priorinak nevezete, valódi lényegüket tára föl. Ezt pedig még ma is érdemes elismerni, mert sokszor nem ismerik föl. (Frege, 1884. 89 §. 101; Frege 1999. 112.)

Axiómáknak azokat az igaz kijelentéseket nevezem, melyeket nem bizonyítunk, mivel ismeretük egy olyan, a logikaitól teljesen különböző ismeretforrásból fakad, melyet „térszemlélet”-nek [Raumanschauung] nevezhetünk (Frege 1899. 9).

A tér Kant szerint a jelenséghez tartozik. Lehetséges volna, hogy más értelmes lények számára egészen másként mutatkozik, mint nekünk. Valójában még azt sem tudhatjuk, hogy az egyik ember számára ugyanolyannak tűnik-e, mint a másik ember számára. Mégis magában foglal valami objektívet: mindenki ugyanazon geometriai axiómákat ismeri föl, még ha csak cselekedetei által is [...] Objektív benne az, ami törvényszerű, fogalmi, megítélhető. A tisztán szemléleti nem közölhető. (Frege 1884. 26. §. 35; Frege 1999. 52.)

Bár az utóbbi idézetben szereplő második mondatl kapcsolatosan fenntartásaink vannak (lásd később), ettől eltekintve a következőkben az ő álláspontja mellett fogunk érvelni, mégpedig akkor is, ha ezáltal közölni próbáljuk a „nem közölhető”-t. (Ami nem jelenti azt, hogy tagadnánk Frege ezzel kapcsolatos állítását: azt elfogadva, eljárásunk paradox voltát tudatosan vállalva tesszük ezt.)

Ugyanakkor, tekintettel arra, hogy nem történeti, hanem fogalmi megközelítésben foglalkozunk tárgyunkkal, nem térünk ki az egyik oldalról Frege, másik oldalról Otto Liebman és a marburgi neokantiánus iskola (különösen Cohen és Natorp) közötti párhuzamra (vö. pl. Liebman 1880; Gabriel–Schlot-

te 2019; Merrick 2006), sem az utóbbiak és Helmholtz vitájára (vö. pl. Merrick 2006), s arra sem, hogy Cassirer miért tévedett, amikor Einstein relativitáselméletének hatására e kérdésben ő maga is anti-kantiánussá vált. Mindez külön tanulmány tárgyát képezhetné: itt csak annyiban van jelentősége, hogy álláspontunk nem valamiféle légből kapott újdonság, hanem a Pascaltól és Kanttól induló, a marburgi iskolán és Fregén át máig ívelő filozófiai tradícióhoz csatlakozik.

VII. ÉRVEK A „NEM KÖZÖLHETŐ” MELLETT

Természetesen nem kommunikálható érzéseinkről, érzelmeinkről, élményeinkről – s általában mentális állapotainkról – lehet kommunikálni. Ez azonban nem jelenti magának a tárgynak átadását vagy közvetítését. Ha valakinek fáj a feje vagy jó kedve van, arról tájékoztathatja a másik személyt, s az – mivel ismeri maga is az ilyen állapotokat – érteni fogja, miről van szó. Ám az ilyen példák nem állíthatóak párhuzamba térszemléletünk eukleidészi – vagy nem eukleidészi – jellegére vonatkozó kijelentéssel: ezt az utóbbit a népesség nagyobb része már eleve meg sem értené; a megértéséhez megfelelő képzettséggel rendelkező személyek között pedig nincs egyetértés ennek a tekintetében.

Konkrét példával: ha egy matematikus – s különösképpen a nem eukleidészi geometriában jártas matematikus – azt állítja, hogy számára a hiperbolikus és szférikus geometriák ugyanúgy szemléletesek, mint az eukleidészi, ezt másik személy nyilván nem ellenőrizheti, hiszen nem veheti magához az illető szemléletét, és nem is „hatolhat be” annak személyiségébe, hogy ellenőrizze kijelentésének helyes voltát.

Mit lehet tenni? El kell fogadnunk, hogy embertársaink egy része esetében a térszemlélet nem szükségképpen eukleidészi, s általában is ez az egész kérdéskör neveltetés és képzés kérdése? Azaz ne létezne egyetemesen a pascali „szív” (azaz a pascali intuíció), mely érzi a geometriai alapelvek – a geometriai axiómák – igazságát? Mert az eukleidészi geometria akkor is a priori, ha axiómáit nem a kanti tiszta szemlélet adja számunkra, hanem Pascal „szíve” (vö. *Gondolatok*, 282. töredék; Pascal 1983. 139).

A jelen tanulmány szerzője szerint a pascali intuíció a geometria esetében egyetemes. S ez nem dogmatikus kijelentés: bár természetéből következőleg *logikailag érvényesen nem bizonyítható, erős érvek hozhatóak föl* amellet, hogy térszemléletünk egyetemesen eukleidészi.

Platón *Menón*jára már hivatkoztunk (Platón 2013). Jóllehet, művelt személyek irányítják a műveletlen szolgát, ők vezetik rá, hogy mit szemléljen az ábrán, s hogyan értelmezze azt, a kérdés nem az, hogy műveltség, fölkészültség nélkül képes-e valaki geometriai belátásokra, hanem az, hogy a preteoretikus térképzetek alapján rávezethető-e valaki a nem eukleidészi tételek bizonyítására. Aki

tagadja e geometria *a priori* voltát, annak igenlő választ kell adnia erre a kérdésre, s a platónihoz hasonló nem eukleidészi példát kell nyújtania.

A *Menón*ban található példa a platóni párbeszéd mint módszer jegyében fogalmazódott meg, és a nem eukleidészi geometriák szemléletes voltára hivatkozó személyekkel szemben ilyen dialógus kezdeményezhető, akik ezen az úton talán meggyőzhetőek, hogy a nem-eukleidészi geometriák szemléletességére vonatkozó kijelentéseikben azok eukleidészi modelljeinek szemléletessége tévesztette meg őket.

Végezhetőek továbbá kikérdezős vizsgálatok vagy tesztek, melyek a legkülönbözőbb kultúrákban élő, a matematikában és a geometriában képzetlen személyek preteoretikus térképzeteire irányulnak. Ám az ilyen típusú vizsgálatokkal óvatosan kell bánni, mert a ma divatos relativizmus jegyében tendenciózusak lehetnek, és „objektív” bizonyítékként szolgálhatnak arra, hogy térszemléletünk jellege relatív, nem szükségképpen eukleidészi. S persze ugyanezen érv megfordítva is használható a térszemlélet – vagy legalábbis a preteoretikus térképzetek – eukleidészi jellegét alátámasztó vizsgálati eredményekkel szemben. (Az előbbieket értelmében nem perdöntő, de érdekes, pro-kantiánus eredményt adó empirikus vizsgálatként lásd pl. Izard–Pica et al. 2011.)

VIII. AZ EGYENES FOGALMÁNAK JELENTŐSÉGE A KANTI ELMÉLET SZEMPONTJÁBÓL

A legjelentősebb és legerősebb évet azonban a platóni párbeszédet mint módszert követve fogalmazhatjuk meg, azzal, hogy a lehetséges ellenérveket – azaz a párbeszéd folytatását – azokra hagyjuk, akik ezen érvek érvényességét kétségbe vonják. Érvünk előadásának kiindulópontjaként újra Kanthoz fordulunk:

Hogy az egyenes vonal a legrövidebb két pont között, szintetikai tétel. Mert fogalmam az egyenességről nem foglal magában mennyiséget, csak minőséget. A legrövidebb fogalma tehát egészen hozzákerül, nem vonható ki semmiféle taglalással az egyenes vonal fogalmából. A szemlélet kell tehát itt segítségül venni, csak ez teszi lehetővé a szintézist. (V/1. B16–B17; Kant 1913. 36–37.)

E kanti állítás egyenesen sokkolóként és egyúttal a geometria *a priori* voltára vonatkozó kanti tétel nyilvánvalóan hamis voltának igazolásaként jelenhet meg a matematikusok többsége számára. S ha ez az utóbbi a jelen sorok szerzője számára sohasem merült föl, be kell vallania, hogy az előbbit – azaz a sokkoló hatást – ő is átélte.

Mert miről is van szó? Az európai kultúrában (mely a tudományok tekintetében immár egyetemesen uralja az emberiség gondolkodását) az egyenes fogalma a középiskolákban – de talán már az általános iskolákban – hagyományosan két

adott pont közötti legrövidebb távolságként kerül meghatározásra. Hogyan is lehetne másképp definiálni – szegezhető szembe Kanttal –, s e kérdés egyben az ő most idézett állításának cáfolatát is jelenti. Ám megfelelő reflexió és utánagondolás után belátható, hogy mégiscsak a német filozófusnak van igaza: egy vonal geometriailag egyenes volta minőség, s nem mennyiség, amelynek önmagában nincs köze a mérték kategóriájához (lásd ezzel kapcsolatban pl. Büchel 1987. 150–152). Amikor az egyenesség fogalmát a modern matematika mértékbeli-mennyiségi sajátosságához köti, azaz megfosztja azt minőségi jellegétől, valójában egy történetileg kialakult, kultúrafüggő beállítódásnak engedelmeskedik: a modern kultúra azon jellegének, amelyet Heidegger a kalkulatív gondolkodás térnyeréseként jellemez. (Heidegger 1955/1959; ugyanez magyar fordításban: uő 1981 és 1983; továbbá uő 1957.)

Annak alátámasztására, hogy milyen nagy jelentősége van az egyenes e kanti meghatározásának az eukleidészi geometria a priori volta szempontjából, két szerzőre hivatkozunk.

Ladislav Kvasz szerint Kant a geometriának egy olyan megközelítését követte, mely kívülről szemléli tárgyát és egyúttal reflektál a szemlélet során föllépő perspektivikus hatásokra. Ezt Kvasz a geometria „projekciós” fölfogásának nevezi, s szerinte az nemcsak Kant korát jellemezte, hanem a későbbi projektív geometriának is sajátja. Kvasz ugyanakkor arra hívja föl a figyelmet, hogy később uralomra jutott egy másik (a festészetben a reneszánsz idejére visszavezethető) megközelítés, mely megengedi, hogy az egyenest görbékkel reprezentáljuk. Mármost Kvasz szerint Kant elmélete helyes a geometria projekciós fölfogását illetően, de tarthatatlan a Gauss, Bolyai, Lobacsevszkij és követői által képviselt utóbbi – általa interpretálónak nevezett – megközelítés esetében (vö. Kvasz 159–162).

A másik szerző, Joongol Kim Kvasszal ellentétes álláspontot foglal el, és azt hangsúlyozza, hogy az eukleidészi geometria a kanti meghatározás szerint az *a priori*, „belső” tér geometriai objektumainak tudománya. (Kim 12), és ezért az egyenes vonalakat ezen *a priori* tér objektumaként kell elképzelnünk. Ennek során pedig azokat fogalmukból következőleg nem jeleníthetjük meg görbékkel (vö. Kim 29–30).

Vegyük észre, hogy ellentétes megközelítésük ellenére e két szerző az egyenes jellegének tekintetében egyetért egymással. Kvasznak abban ugyanis igaza van, hogy ha „elvonatkoztatunk” – azaz elfordulunk – a tiszta szemlélettől, az egyenes fogalma relativizálhatóvá válik, és ekkor az eukleidészi értelemben vett „görbét” is egyenesnek tekinthetjük. Ám ez az állítás éppenséggel nem Kant cáfolata, hanem igazolása, hiszen – mint amiképpen ezt tanulmányunk elején láthattuk – a német filozófus állítása a geometria a priori voltáról a tiszta szemléletre vonatkozik, s ő maga is tisztában volt azzal, hogy az axiómák kicserélése nem vezet szükségképpen logikai ellentmondáshoz. Kvasz e tekintetben nemcsak közvetve, hanem kifejezetten is elismeri Kant álláspontját:

Ha a matematika nyelvét, szintaxisát és különösen szemantikáját oly módon értelmezzük, mint Kant tette, akkor nem lehetséges más geometria, mint az eukleidészi (Kvasz, id mű 155).

Kvasz és Kim látszólagosan ellentétes nézete tehát valójában konvergál, s mindkettő azt támasztja alá, hogy szemléletünknek egyedülként az eukleidészi geometria felel meg. E rész befejezeként újra Freget idézzük:

Csak annyit mondhatok, hogy ameddig az „egyenes”, a „párhuzamos” és a „szeli” szavakat úgy értem, ahogy értem, el kell fogadnom a *párhuzamossági* axiómát. Ha valaki nem fogadja el, azt kell föltételezem, hogy ő e szavakat másként érti. (Frege 1983. 266.)

Frege ezen szavai világosan fölfedik a nem eukleidészi geometriák titkát: az ezen geometriák által megkonstruált „szép új világ”-ok lehetőségének föltétele a szavak jelentésének megváltoztatása: azokhoz *à la* Aldous Huxley egyfajta „új beszéd”-re van szükség.

IX. A VONAL EGYENES VOLTÁNAK ÉS A DERÉKSZÖGNEK ÉSZLELÉSE MINT A *PRIORI* ADOTTSÁG

S akkor a korábban említett platóni dialógus módszerének szellemében fogalmazzuk meg két alapvető, háromdimenziós térben élő, háromdimenziós lényekre érvényes érvünket!

(1) Képzeljünk el vonalakat egy ábrán, melyek egy kivétellel jobbra vagy balra görbülnek el különböző mértékben. Az egy kivétel oly mértékben egyenes, hogy szemlélése során a szemlélő terében egyenesként jelenik meg. Mármost szüksége van-e a szemlélőnek a *mérték fogalmára* és *geometriai képzettségre* annak észrevételéhez, hogy a vonalak között a számára egyenesként megjelenő vonal az összes többi között kakukktójas? Vajon nem fogja-e minden intellektuális tevékenység és fontolgtatás nélkül „látni”, hogy az egyenes vonal különbözik a többi, görbe vonaltól? És vajon nem fogja-e azonnal látni, hogy egyes vonalak jobban görbülnek el, mint mások? Mindez pedig elképzelhetetlen volna az egyenes belsőleg adott, a priori mintája vagy etalonja nélkül. Az már persze fejlődéslelektani kérdés, hogy hány éves kortól lesz képes a valós (tehát NEM egy fiktív, kétdimenziós felületen élő, kétdimenziós) gyermek az egyenesnek mint kakukktójasnak a fölismerésére, valamint annak megkülönböztetésére, hogy az egyik vonal jobban görbül, mint a másik vonal. Ám nehéz érveket hozni amellet, hogy ehhez geometriai képzésre, vagy a vonalak hosszának mérícskélésére volna szükség, amiképpen amellet is, hogy egyes kultúrákban a görbe és az egyenes vonal ne volna az egészségesen fejlődő személyek által egy bizonyos kor után meg-

különböztethető. De nem szükségképpen kell ábrák segítségével érvelnünk. Egy erdő fáira tekintve, mely fák törzsének egy része természeti okok miatt jobbra vagy balra görbül, azonnal észlelhető lesz e rendellenesség, amiképpen azonnal fölismerhető lesz a sudár – azaz közelítőleg egyenes törzsű – fák jelenléte is, ami szintén az egyenesség észlelésének képességét, azaz az „egyenesség”-nek mint egyfajta belső etalonnak létezését föltételezi.

Ha az előbbieket elfogadjuk, automatikusan adódik, hogy az egyenes fogalmát csak térszemléletünkől elvonatkoztatva relativizálhatjuk, azaz hogy a „görbült” terű, nem eukleidészi geometriák csupán ezen elvonatkoztatás esetén válnak lehetségessé: azok – a már idézett Kjovasik terminológiájával – csupán nominálishan, de nem a kanti értelemben geometriák.

(2) Hasonlóan belátható, hogy képesek vagyunk egy vízszintes talajon álló erdő hozzávetőlegesen egyenes törzsű fái esetében azonnal észlelni, ha a fák egy része törzsük egyenes volta ellenére a talajhoz képest megdőlt – azaz ahhoz képest nem függőlegesen áll. Ugyanígy képesek vagyunk arra, hogy észleljük a keletre, nyugatra, északra vagy délre való dőlés irányát is, s nehéz volna föltételezni, hogy vannak olyan kultúrák, amelyeknek tagjai erre képtelenek. Vajon elképzelhetőek-e olyan ép elméjű személyek, akiknek Pisában sétálva ne tűnne föl, hogy amíg a templomok tornyai „egyenesen” – azaz függőlegesen – állnak, a nevezetes „pisai torony” ferde? Mivel a pisai torony, vagy egy egyébként egyenes törzsű fa „ferdeségének” észlelése minden mérés és mértékfogalom nélkül észlelhető, a függőleges volt is minőségként adódik, szemben a mennyiségi szemlélettel, mely a „dőlés”-t a 90 fokos szögtől való szögeltérésként, a kisebb és nagyobb szög kategóriájával határozza meg.

Mármost az a tétel, hogy a háromszög szögeinek összege 180 szögfok, már teoretikus állítás. Ám ha elfogadjuk, hogy rendelkezünk a háromdimenziós egyenesség és a függőlegesség preteoretikus, szemléletbeli etalonjával, akkor mindaddig, amíg nem vonatkoztatunk el ezen etalonoktól – azaz az általunk Frege nyomán „térszemlélet”-nek nevezett képességünkől, vagy a pascali intuíciónál – szükségszerűen adódik az a nevezetes belátás, hogy a háromszög szögeinek összege szükségképpen két derékszöget ad ki. S jól ismert, hogy ez az eukleidészi geometriában hagyományosan tételként bizonyított állítás helyettesítheti a párhuzamossági axiómát. Így akár (1), akár (2) elfogadása esetén *bizonyított, hogy térszemléletünk* – s ennek a eseteként *külső szemléletünk kanti értelemben vett tiszta formája* – *kitünteti az eukleidészi geometriát; azaz az eukleidészi geometria a priori a kanti értelemben.*

Vegyük észre, hogy bizonyításunk nem logikai, nem analitikus, hanem föltételezi az (1) vagy a (2) állítás legalább egyikének elfogadását, melyek analitikusan tekintve a preteoretikus térszemléletből adódó axiómáknak tekinthetők. Ha viszont ezeket elfogadjuk, már analitikusan következik, hogy térszemléletünk

eukleidészi, és így aki tagadni szeretné ezt, mind az (1), mind a (2) állítást meg kell cáfolnia.

Azon geometerek álláspontjából tehát, akik szerint a nem eukleidészi geometriák (tehát a háromdimenziós, végtelen nem eukleidészi terek, s nem azok kétdimenziós vagy véges, háromdimenziós eukleidészi modelljei) ugyanúgy szemléletesek, mint az eukleidészi, az következik, hogy az ő szemléletük számára a „görbe”-ként megjelenő vonal ezen minősége, vagy egy erdőbeli fatörzs görbe voltának látványa csupán relatív, s e görbe idomok akár egyenes vonalúaknak is tekinthetők. Hasonlóképpen: egy ilyen állítás maga után vonja azt is, hogy Pisa templomtornyait akár dőltnek, a város nevezetes ferde tornyát pedig akár függőlegesnek tekinthetjük. Ezzel pedig a platóni párbeszéd szellemében megfogalmaztuk számukra érveinket, s nekik kell eldönteni, hogy vállalják-e ellentétes álláspontjuk ezen következményeit.

X. NEM MÉRNÖKI VAGY FIZIKAI MÉRÉSEKRŐL, HANEM A VIZUÁLIS ÉS A TAPINTÁSI TÉRRŐL VAN SZÓ

A jobb szemmértékkel rendelkező személy számára ferde lehet az, ami a másik, gyengébb szemmértékű személy számára függőlegesként jelenik meg. S egy egyenesként megjelenő vonalról nagyítóval való vizsgálat során megállapíthatjuk, hogy mégsem az. Ennek azonban az észlelőképesség és az etalonok szempontjából nincs jelentősége. Elég volna az is, ha a „majdnem egyenes” és a „majdnem függőleges”, illetve a „határozottan nem egyenes” és a „határozottan nem függőleges” megkülönböztetésének képességéről beszélünk. Ez ugyanúgy föltételezi a belső, a priori etalont, mint a pontosan ilyenekként való megjelenés megállapításának képessége: nem elméletről, nem mérésektől és analízisről, hanem preteoretikus térélményeinkről van szó.

S mindez igaz a vakok térképzetére is, illetve arra, amit Palágyi Menyhért tapintás általi vagy vak látásként határoz meg (Palágyi 1918/1925; illetve uő 1925) – bár az ő esetükben természetesen az erdő, a tornyok és a papírlapon található rajzolatok helyett más tárgyakat (makettek, domborított ábrákat) kell figyelembe venni. (Érdekfeszítő kérdésként merül föl, hogy a vakok az immár elméleti geometriában az elvontság mely fokáig juthatnak – illetve jutottak ténylegesen – el?)

Persze sem a geometria, sem a geometria filozófiája nem az egyenes fákról, nem a függőleges vagy ferde tornyokról szól. Ám itt az egyenes és a ferde volt mint minőségek preteoretikus megítélésének képessége képezi tárgyunkat, mely „belső” – *a priori* – minták vagy etalonok nélkül nem volna lehetséges. E belső minták pedig Kantnál a tér mint külső személetünk *a priori* tiszta formája, illetve – általánosabb megközelítésben – az általunk „térsemlélet”-ként meghatározott *a priori* képesség által, mintegy annak mozzanataként adottak.

Az eukleidészi geometria axiómái pedig ezeken a már preteoretikusan adott *a priori* mintákon alapulnak.

XI. NÉHÁNY KIEGÉSZÍTŐ MEGJEGYZÉS

(1) Térszemléletünk kapcsán a népszerűsítő irodalomban olykor hivatkoznak arra, hogy azért találjuk az eukleidészi geometriát természetesnek, mert a fizikai világ tere közelítőleg eukleidészi. Ez önmagában tulajdonképpen a geometriára vonatkozó kanti elméletnek „külső” – azaz nem kantianus –, evolucionista alátámasztása. Ezzel együtt az evolucionista érvelés e típusával szemben Poincaré nevezetes ellenérvére hivatkozhatunk, mely szerint sohasem a geometriát vagy a fizikát tesszük önmagában, hanem a kettő kapcsolatára vonatkozó hipotéziseinket. Így ha egy háromszögelési kísérletben a háromszög összegeit kisebbnek vagy nagyobbak mérjük, mint két derékszög összegét, ezt értelmezhetjük úgy is, hogy nem a tér, hanem a fény terjedési vonala a „görbe” – azaz nem a tér, hanem a fénysugár hajlik el az eukleidészi egyenestől (vö. Poincaré 1908).

(2) Poincaré kapcsán megjegyezzük még, hogy az analitikus geometriában az eukleidészi geometria görbülete nulla, azaz hiányzik. Kézenfekvő lehet ezt a matematikai tényt az egyenes mint minőség kitüntetettségének számszerű matematikai leképezéseként tekinteni. Az ugyanakkor, hogy ez matematikai érvenként fölhasználható-e az eukleidészi geometria *a priori* voltára vonatkozó kanti tézis mellett, további vizsgálódást igényel. (A „nulla” számértéket, azaz a görbületi origót egy szférikus vagy hiperbolikus geometriához is rendelhetjük, és ekkor az eukleidészi geometriának is nullától eltérő görbülete lesz. Kérdéses, hogy egy ilyen origóválasztás a szemlélet figyelmen kívül hagyása esetén következmények nélkül, teljesen szabadon megtehető-e?)

(3) Fölvetődik a kérdés, hogy ha léteznek földön kívüli háromdimenziós lények, érvényes-e rájuk Kantnak az eukleidészi geometria a priori voltára vonatkozó tézise? Persze Kant állítása nemleges válasz esetén is érvényben maradna az emberiség tekintetében. Az általánosabb érvényesség mellett szól ugyanakkor, hogy az egyenes és a függőleges mint minőségek észlelése a hasonló és a nem hasonló közötti megkülönböztetés képességén nyugszik (a görbe vonalak mind hasonlóknak abban, hogy nem rendelkeznek az „egyenes” minőségével stb.), és elképzelhetetlen olyan három dimenziós értelmes megismerő lény, aki ne bírna e képességgel. Emiatt is erősen kétséges az előbbieken említett „külső”, evolucionista megtámogatása Kantnak, hiszen a különbség és a hasonlóság fölismerésének képessége nem köthető össze egyetlen konkrét fizikai vagy természettudományos-empirikus elmélettel sem: ahhoz hogy egyáltalában megfigyeléseket tehessünk, és azokat rendszerezni tudjunk, már eleve szükségünk van

erre a képességre. Ha evolúcióelméletileg szeretnénk megtámogatni Kantot, akkor sokkal inkább erre a különbségtevő képességre mint az életben maradás föltételére célszerű hivatkozni, melynek nyomán az előbbiek szerint már adódik az eukleidészi geometria kanti értelemben vett *a priori* volta. (A fantazmagóriák gömbösférán élő fiktív, kétdimenziós lényeknek az egyenes és a görbe *a priori* szemléleti megkülönböztetése ellenére lehet nem-eukleidészi tapasztalati geometriájuk – kérdés, hogy ha e fantázialények valóban értelmesek, nem jutnának-e el így is az eukleidészi geometria kitüntetéséhez? De tanulmányunkban nem foglalkozunk fantazmagóriákkal.)

(4) Az előbbi fejtegetés fölveti azt a mai filozófián belül „tiltott” klasszikus metafizikai-teológiai kérdést, hogy vajon egy mindenható lény teremthetett volna-e – vagy teremtett-e – olyan három dimenzióban élő, háromdimenziós értelmes lényeket, akik térszemlélete nem eukleidészi. E kérdés a mindenhatóság fogalmából következő paradox kérdések egyike, és rokon azzal a karteziánus kérdéssel, hogy Isten teremthetett volna-e olyan világot, melyben nem a jelen matematika tételei az érvényesek. Mint ilyen, e kérdés nyilván túl van a tiszta ész kanti értelemben vett határain, és a mai korszellem kontextusában obskúrusnak és spekulatívnak minősül. Ezzel együtt ez tanulmányunk tárgyának legmélyebb rétegét érinti: arra mutat rá, hogy az eukleidészi geometria *a priori* voltának problémaköre ugyanazon a szinten található, ahol a logikai törvényeknek és a logikai szükségszerűségnek a kérdése.

Ami a teológiai dimenziót illeti, Tóth Imre kiváló történeti vizsgálódásaiban kitér arra, hogy az eukleidészi geometria kérdése – különösen a 17–18. századi protestáns teológiában – valóban összekapcsolódott az isteni mindenhatóság kérdésével (vö. Tóth 2000a), s az ő nyomában Tanács János is foglalkozik ezzel (Tanács 2015). Csakhogy az akkori teológusok és Tóth Imre őket követő megközelítésétől elröven Kantot helyesen interpretálva ebben az összefüggésben nem az a kérdés, hogy Isten teremthetett volna-e nem eukleidészi világot vagy világokat, hanem az, hogy teremthetett-e volna – teremtett-e – olyan háromdimenziós értelmes lényeket, akiknek *a priori* térszemlélete nem eukleidészi.

XII. GEOMETRIA ÉS SZABADSÁG: REFLEXIÓ TÓTH IMRÉRE

Tóth Imre értelmezésében a nem eukleidészi geometriák fölfedezése az emberi szabadságért folytatott harc része volt (vö. Tóth 2000b). S annak ellenére, hogy a nem-eukleidészi geometriák kérdését Kanttól eltérően mint a világrendet illető ontológiai kérdést tárgyalja, az alapkérdés tekintetében igaza van: a nem eukleidészi geometriák fölfedezése megkövetelte a szemlélet megkötő ereje alól való felszabadulást, és ez nem lehetett könnyű.

Ha továbbgondoljuk Tóth Imre ezen értelmezését, nyilvánvalóvá válik, hogy ezen új geometriák felfedezői jóval többet nyújtottak számunkra, mint a nem eukleidészi „új világ”-okat: e geometriák mint észbeli konstrukciók megjelenésével kezdődött a szemlélettől elszakadó modern matematika kialakulása, mely mindenképpen a matematikai gondolkodás – s ezáltal az emberi szellem – egyfajta fölszabadulását jelentette. Csakhogy paradox módon ez a matematika is egy bizonyos értelemben kantianus alapokon nyugszik: a szimbólumok, az azokból alkotott összetett szimbólumsorok, valamint a levezetési szabályokkal való manipuláció föltételezi a térbeli alakzatok közötti különbség fölismerésének képességét. E képesség pedig szükségképpen csupán *a priori* lehet, hiszen nélküle eleve nem észlelhetnénk az alakzatokat. (Ami persze nem zárja ki azt, hogy az evolúció során kialakult *a priori* adottságról legyen e tekintetben szó).

Így a szemlélettől való elszakadás által jellemzett modern matematika – melynek Hilbert-féle programja az előbbiek értelmében véve tudatosan kantianus alapon fogalmazódott meg – a maga szimbólumaival, konstrukcióival ma is előfeltételezi a térbeli alakzatok szemlélését lehetővé tévő *a priori* adottságot, és ennyiben annak ellenére, hogy axiómaiban radikálisan elszakadt a szemlélettől, továbbá nem föltételezi a tér kanti értelemben vett *a priori* voltát sem, ma is „kantianus”.

IRODALOM

- Beck, Lewis White 1956. Can Kant's Synthetic Judgments be made Analytic? *Kant Studien*. 47/1–4. 168–181. <https://doi.org/10.1515/kant.1956.47.1-4.168>
- Büchel, Georg 1987. *Geometrie und Philosophie. Zum Verhältnis beider Vernunftwissenschaften im Fortgang von der Kritik der reinen Vernunft zum Opus postumum. (Kantstudien–Erganzungshefte)*. Berlin, Walter de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110857511>
- Frege, Gottlob 1884. *Die Grundlagen der Arithmetik. Ein logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau, Verlag von Wilhelm Koebner.
- Frege, Gottlob 1899. An Hilbert. In Frege 1980. 6–10.
- Frege, Gottlob 1980: *Gottlob Freges Briefwechsel* mit D. Hilbert, E. Husserls, B. Russell, sowie ausgewählte *Einzelbriefe* Freges. Szerk.: G. Gabriel – F. Kambartel – Chr. Thiel. Hamburg, Felix Meiner Verlag. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2295-4>
- Frege, Gottlob 1983. Logik in der Mathematik. In *Nachgelassene Schriften*. 2. jav. kiad. Hamburg, Felix Meiner Verlag. 213–270. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3159-8>
- Frege, Gottlob 1999. *Az aritmetika alapjai*. Budapest, Áron Kiadó.
- Gabriel, Gottfried – Sven Schlotte 2019. Freges Philosophie der Mathematik im Kontext des Neukantianismus. In Kröner et al. 3–16.
- Heidegger, Martin 1927/2019. *Lét és idő*. 3. jav. kiad. Budapest, Osiris.
- Heidegger, Martin 1955/1959. *Gelassenheit*. Pfullingen, Günther Neske.
- Heidegger, Martin 1981. Ráhagyatkozás. Fordította: Szent-Iványi István. *Filozófiai Figyelő*. 3/1–2. 81–92. Heidegger 1955/1959 magyar fordítása.
- Heidegger, Martin 1983. Érzetlenség. fordította Redl Károly. *Magyar Filozófiai Szemle*. 27/2. 274–281. Heidegger 1955/1959. magyar fordítása.

- Heidegger, Martin 1957. *Der Satz vom Grund*. Vorlesung (gehalten im Wintersemester 1955/56 an der Universität Freiburg i. Br.); Vortrag (gehalten am 25. Mai 1956 im Club zu Bremen u. am 24. Oktober 1956 an der Universität Wien). Pfullingen, Günther Neske.
- Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand von 1878. The Origin and Meaning of Geometrical Axioms – II. *Mind*. 3. évf. 10. sz. 212–225. <https://doi.org/10.1093/mind/os-3.10.212>
- Helmholtz, Hermann Ludwig Ferdinand von 1878/1921. Die Tatsachen in der Wahrnehmung. (Rede, Berlin 1878). In Paul Hertz – Moritz Schlick (szerk.); Hermann v. Helmholtz *Schriften zur Erkenntnistheorie*. Berlin, Julius Springer. 109–152.
- Izard, Véronique, Pierre Pica, Elisabeth S. Spelke, Stanislas Dehaene 2011. Flexible intuitions of Euclidean geometry in an Amazonian indigene group. *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 108/24. 9782–9787. <https://doi.org/10.1073/pnas.1016686108>
- Kant, Immanuel 1913. *A tiszta és kritikája*. Ford. Alexander Bernát, Bánóczy József. Budapest, Franklin Társulat.
- Kim, Joongol 2006. Concepts and Intuitions in Kant's Philosophy of Geometry. *Kant-Studien*. 97/2. 138–162. <https://doi.org/10.1515/KANT.2006.009>
- Kjosavik, Frode 2009. Kant on Geometrical Intuition and the Foundation of Mathematics. *Kant-Studien* 100/1. 1–27. <https://doi.org/10.1515/KANT.2009.001>
- Koenig, Daniel – Gregor Nickel – Shafi Shokrani – Ralf Krömer (szerk.) 2019. *Mathematik in der Tradition des Neukantianismus*. Siegener Beiträge zur Geschichte und Philosophie der Mathematik. 11. kötet. Siegen, Universitätsverlag. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:hbz:467-14910>
- Kvasz, Ladislav 2011. Kant's Philosophy of Geometry – On the Road of a Final Assessment. *Philosophia Mathematica*. 19/2. 139–166. <https://doi.org/10.1093/philmat/nkr007>
- Liebman, Otto 1875/1880. *Zur Analysis der Wirklichkeit: eine Erörterung der Grundprobleme der Philosophie*. 2. jel. bőv. kiad. Straßburg, Verlag von Karl Tübnér.
- Merrick, Teri 2006. What Frege Meant When He Said: Kant is Right About Geometry? *Philosophia Mathematica*. 14/1. 44–75. <https://doi.org/10.1093/philmat/nkj013>
- Palágyi, Melchior 1908/1925. Die Theorie der Phantasie. In Ludwig Klages (szerk.) *Ausgewählte Werke von Prof. Dr. Melchior Palágyi*. Leipzig, Verlag von Johann Ambrosius Barth. 69–105.
- Palágyi, Melchior 1925. Raum und Zeit. In Ludwig Klages (szerk.) *Ausgewählte Werke von Prof. Dr. Melchior Palágyi*. Leipzig, Ambrosius Verlag. 106–123.
- Pascal, Blaise 1983. *Gondolatok*. Szerk. Radnóti Sándor; ford. Pődör László. Budapest, Gondolat Kiadó. 2. kiad.
- Perez, Daniel Oman 2015. The Possibility of an Antropological Study of Human Nature in Kant. In Patricia Kauark-Leite – Giorgia Cecchinato – Virginia de Araujo Figueiredo – Margit Ruffing – Alice Serra (szerk.) *Kant and the Metaphors of Reason*. Hildesheim – Zürich – New York, Georg Olms Verlag. 445–454.
- Platón 1984. Menón. Ford. Kerényi Grácia. In *Platón összes művei*. Budapest, Európa Könyvkiadó. I. kötet. 643–724.
- Platón 2013. *Menón*. Ford. Bárány István. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- Poincaré, Henri 1908. *Tudomány és föltevés*. Ford. Szilárd Béla. Budapest. Kir. Magyar Természettudományi Társulat.
- Rovira, Rogelio 2020. Is the division of judgments into analytic and synthetic relative? The discussion between Maaß and Kant (through Schultz). *Kant-Studien*. 111/3. 445–469. <https://doi.org/10.1515/kant-2020-0037>
- Székely László 2016. *A kanti a priori és a nem eukleidési geometriák*. In Tánczos Péter – Varga Rita. (szerk.) „...amennyiben szellemi lények vagyunk” *Tanulmányok Immanuel Kant aktualitásáról*. Budapest, L'Harmattan Kiadó. 51–76.

- Tanács János 2015. The Problem of Parallels as a Protestant Issue in Late Eighteenth-Century Hungary. In Tamás Demeter – Kathryn Murphy – Claus, Zittel (szerk.) *Conflicting Values of Inquiry: Ideologies of Epistemology in Early Modern Europe*. Boston/MA, Brill Academic Publishers. 200–220. https://doi.org/10.1163/9789004282551_010
- Tóth Imre 2000a. Isten és geometria. In *Uő Isten és Geometria*. Budapest, Osiris Kiadó. 137–272.
- Tóth Imre 2000b: Matematikai gondolkodás, igazság, tagadás és alkotás. In *Uő Isten és Geometria*. Budapest, Osiris Kiadó. 273–412.

A Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft fogalmainak modulációi a romantikus természetfilozófiában

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19745>

I. BEVEZETÉS

Kant filozófiájának egyik hosszú távú törekvése egy olyan racionális természet-tan kimunkálása volt, amely a priori princípiumokon alapul. A filozófus e folyamat kiindulópontjaként a karteziánus erőfelfogás és a leibnizi eleven erő fogalmának ütközéséből kibontakozott viták tapasztalatait használta fel, s a newtoni mechanikának a leibnizi dinamikával történő egybeolvasztására tett kísérletet. *Az ég általános természettörténete és elmélete* (1755) az ellentétes vonzó- és taszító erők (Attraktiv- és Repulsivkraft) működéséből eredeztette a káoszt felváltó, törvények által működő világot. A természet szisztematizálásának szándéka, amely az általános metafizika átfogó programjának részét képezte, végül 1786-ban, a *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* – Blandl Borbála fordításában *A természettudomány metafizikai kiinduló elvei* (Kant 2018) – című művében realizálódott, amelyben Kant hangsúlyozottan túllépett az e korban általánosan elterjedt empirikus természettanok tematikáján.

A német idealizmus természetfilozófiái, elsődlegesen a Schelling nyomán kibontakozó romantikus természetfilozófia ebben a vonatkozásban Kant követőjének tekinthető. A Manfred Frank által felvázolt reinholdi és fichtei előzményeken túl (Frank 1997) ily módon a kanti örökség is közvetlen összetevőjét képezte a német idealizmus korai természetfilozófiai problematizálásainak, s e részleges kontinuitásnak az egyik legfontosabb eleme a konstrukció fogalma volt. A továbbiakban (II) először az *Anfangsgründe* dualitás- és konstrukciófogalmát, (III) majd ezeknek schellingi modulációit mutatom be, (IV) ezt követően a kanti racionális fizika és a schellingi spekulatív fizika viszonyát vizsgálom, (V) míg végül a kanti és schellingi recepciós elemek sajátos interferálódására hozok példát Hans Christian Ørsted természetfilozófiai írásai kapcsán.

II. A TERMÉSZETTUDOMÁNYOK MEGALAPOZÁSÁNAK KANTI PROGRAMJA

A *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* koncepciójának közvetlen előzményét *A tiszta ész kritikája* transzcendentális módszertanának architektónika-főrése képezte, ahol a metafizika rendszerterve kapcsán először vetődött fel a természet metafizikájának igénye (Gloy 1984. 33). „A testi természet metafizikájának fizika a neve, de mert csak apriori ismeretének elveit kell tartalmaznia, racionális fizika” (Kant 1981. 531) – jelölte ki Kant ehelyütt későbbi természetfilozófiai rendszerének kereteit, hangsúlyozottan túllépve a korban általános empirikus természettanok határain. Mivel a *Metaphysische Anfangsgründe* koncepciója a transzcendentálfilozófia realizálását jelentette, a rendszer alapvonalait lényegében kirajzolták *A tiszta ész kritikájának* fogalmi struktúrájával való egybeesések, így mindenek előtt tisztázásra szorul ezen átfedések mértéke és jellege.

Kant a *Metaphysische Anfangsgründe* előszavában megadta a természettudomány fogalmát és rögzítette annak a metafizikával való kapcsolatát is. Meghatározása szerint minden tudomány „az ismeretnek a princípiumok alapján elrendezett egésze” (Kant 1968. 468),¹ ám a valódi természettudomány nem empirikus, hanem racionális alapokon áll, vagyis a bizonyossága apodiktikus. A valódi természettudományok bázisát képező természettörvények tehát a priori megismerhetők. Az akkor még csupán empirikus alapokkal rendelkező kémiát Kant éppen ezért nem tartotta természettudománynak.

Kant felfogásában „A pusztán fogalmakból kiinduló tiszta észismeret a tiszta filozófia vagy metafizika; ezzel szemben azt az észismeretet, amely csupán az a priori szemlélet tárgyainak a fogalmak konstrukciója révén történő előállítására alapozza a megismerést, matematikának nevezzük” (Kant 1968. 469). E megkülönböztetésből adódóan a tiszta természetfilozófiai felépíthető pusztán fogalmakból, ám a célként kitűzött tiszta természettan csupán a fogalmak matematikai konstrukcióján alapulhat. A megszorítás determinálta a *Metaphysische Anfangsgründe* metodikáját is, amennyiben az a matematikai levezetések szerkezetét vette mintául.

A mű szintézisének fő törekvése a racionális fizika anyagfogalmának levezetése az anyag pusztja lehetőségéből. Ez a lehetőség tulajdonképpen az anyag a priori fogalma, amely az empirikus megismerésnek alapul szolgálhat, hiszen „a priori megismerni annyi, mint a pusztja lehetőségéből megismerni valamit” (Kant 1968. 470).

A racionális fizika rendszerének felépítéséhez mindenek előtt *A tiszta ész kritikája* kategóriarendszere szolgált kiindulópontul, vagyis a mennyiség, minőség, viszony és modalitás kategóriái. A mozgástanként kifejtett természettudomány

¹ A *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, illetve a Schelling- és Ørsted-művek részleteit a továbbiakban, ahol a címléírásban a fordító nincs külön feltüntetve, a saját fordításomban közlöm.

egymásra épülő szintjei, amelyek megfeleltethetők az előbbi kategóriaszinteknek, a phoronómia, a dinamika, a mechanika valamint a fenomenológia.

Kant a newtoni mechanikát egy dinamikus természetfilozófia alapján kívánta értelmezni, vagyis célja az anyag fogalmának a tér és idő a priori szemléleti elemeivel történő leírása volt. A mozgó anyag alaperőinek objektív, metafizikai meghatározása analitikus módon, az anyag fogalmának az első három kategóriaszinten való levezetése során áll elő.

A phoronómia-részben Kant a mozgást tiszta mennyiségnek tekintette. A dinamika-fejezetben az anyag fogalma a dualitás momentumával bővült, megmutatva, hogy miként tölti ki az anyag a teret, most már nem pusztán létezése folytán, hanem a mozgó-erők (attraktív erők) és a taszító erők (repulzív erők) kölcsönösségi relációjában. A mechanika tárgya az alaperők által konstituált testek közötti erőviszonyok leírása. Végül a fenomenológia az anyag- és mozgás-fogalom elméleti leképezésének vonatkozásait, a mozgó anyag és a szubjektum modális kapcsolatát foglalja magában (Pollok 2001).

Kant e művében saját korábbi felfogását is revideálta. Az anyag részei között már jóval korábban is feltételezte a taszító erőkkel azonos nagyságú vonzó erőket, ám ezeknek az erőknek a centrumait – Roger Joseph Boscovich felfogásához hasonlóan (Hanna 2006. 148) – fizikai realitásként értelmezte. Mivel ezeknek a centrumoknak az elérése az ellenálló erő növekedése miatt nem lehetséges, Kant a dinamika-fejezet tételeiben a vonzó és taszító erők hálózatát már nem kötötte erőcentrumokhoz. Kant felfogása az erőtan vonatkozásban is jelentős fordulatot hozott: nála az erők nem az anyag tulajdonságai, hanem az alaperőkből posztulálható maga az anyag.

A kanti racionális természettan programját megvalósító alapvetés jóval korlátozottabb hatást fejtett ki, mint az általános metafizikai program önállósult fő műve, *A tiszta ész kritikája*. A kanti dinamikus szemlélet természettudományos recepciója ugyanakkor meglehetősen kiterjedt volt, s a természet fogalma a romantika korának filozófiájában is egyre jelentősebb szerepet kapott. Noha az *Opus postumum* jegyzettöredékeinek tanúsága szerint maga az idős Kant is visszatért a *Metaphysische Anfangsgründe* tematikájához (Tuschling 2012. 56–68), az ott körvonalazott problematika lezáratlanságát a már inkább a kanti programot korrigálni illetve radikalizálni kívánó filozófusok törekvései jelezték.

E radikalizálás legfontosabb irányát a szubjektummal kapcsolatos felvetések adták meg. A fenomenológia-fejezetben – a mozgó anyag előző három részben levezetett fogalmának leképezését taglalva – maga Kant is exponálta a szubjektum szerepét a tapasztalati megismerésben. Ez a *Metaphysische Anfangsgründe* negyedik fejezetében felvetett probléma mind a fichtei, mind a schellingi megközelítés számára kiindulóponttá vált, elsődlegesen a – Kantnál még tisztán a priorként értelmezett – konstrukcióknak az egymásra vonatkoztatása révén.

III. A KONSTRUKCIÓ FOGALMÁNAK ÁTÉRTTELMEZÉSE SCHELLING TERMÉSZETFILOZÓFIÁJÁBAN

Kant dinamikus természetfelfogása mind a filozófia, mind a természettudományok területén követőkre talált. A kanti iniciatíva Schelling művei mellett Achim von Arnim 1799-ben megjelent erőtana (Moiso 1997. 203–274), illetve Hans Christian Ørsted *Ansicht der chemischen Naturgesetze durch die neueren Entdeckungen gewonnen* (1802) című könyve kapcsán mutatható ki leginkább. Ezek a dinamikus rendszerek „közösek voltak abban, hogy harcolva a természetképben metafizikusan feltételezett anyagi szubsztancia ellen, kiküszöbölték valamilyen módon az anyagi szubsztanciát is, legalábbis az emberi megismerhetőség köréből. A hozzáférhető jelenségek világa az erők egymásra hatásának dinamikus jelenségvilága lett” (Hronszky–Varga 1978. 56).

Schellingnek a dinamikus szemlélettel szembeni kritikája elsősorban annak analitikus jellegéből adódott: míg Kant az anyag állapotából kiindulva próbálta annak metafizikai konstrukcióját feltárni, addig Schelling az anyag önkonstrukcióját kívánta szintetikus-konstruktív módon megragadni. Ez a konstrukciós modell lett a későbbiekben a schellingi természetfilozófia egyik legfontosabb eleme.

Kettejük konstrukciófogalma elsősorban a konstrukció elemei vonatkozásában mutat eltérést. Kantnál az erők tisztán metafizikaiak, közvetlenül nem észlelhetők, Schelling számára viszont a szellem számára látható mozzanatról van szó, amiből a konkrét empirikum a priori megkonstruálható. A *Metaphysische Anfangsgründe* előszavára visszautalva talán leginkább azzal a különbséggel lehetne jellemezni a két álláspontot, hogy míg Kant a meglévőként felfogott anyagból annak metafizikai feltételeit vezette le, addig Schellingnél az anyag az előzetes feltételstruktúra realizálódása.

Annak ellenére, hogy a schellingi természetfilozófia is kizárta a közvetlen empirikus tapasztalatot, jelentős eltéréseket mutatott a természettudományok kanti megítéléséhez képest. Kant a matematikai konstrukciófogalomból és a newtoni mintából adódóan mind a természettudományok körét mind pedig az anyag fogalmát szűkebben értelmezte; Schelling konstrukciófogalmát viszont nem a matematikára alapozta, s ezzel együtt az anyag fogalmát nem csupán a newtoni mechanikára vonatkoztatta, így teret kaphatott írásaiban a kémia és az elektromosság is.² Éppen ez az a pont, ahol Schelling túllépett a korábbi kereteken, Kant ugyanis nem végezte, illetve nem végezhetette el az elektromosság, a mágnesesség, a fény és a hő dinamikus interpretációját.

² Sibille Mischer felhívja a figyelmet arra, hogy Schelling az elektromosság és a mágnesesség között valamiféle kapcsolatot feltételezett ugyan, ám azt nem tartotta empirikusan igazolhatónak (Mischer 1997. 154).

Schelling az *Ideen zu einer Philosophie der Natur* (1797) című művében a kémiai mozgást vette kiindulópontul, majd két évvel később az *Einleitung zum Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* az elektromosságot tekintette az anyag konstrukciós sémájának. Schelling argumentációs bázisában kétségkívül tapasztalható a kémiától az elektromosság irányába történő elmozdulás, ugyanakkor viszont *A transzcendentális idealismus rendszerének* anyagdedukciójában mindkét jelenségszempont megőrződött mint a hatványtan hierarchikus struktúrájának egy-egy eleme.

Schelling természetfilozófiájának tehát fontos kiindulópontja volt a kanti dinamikus természetfelfogás módosított formában történt átvétele. Ugyanakkor tudatosan szembefordult a descartes-i dualizmussal, s a szellem és a természet azonosságát hirdette. Az egységesként felfogott természetet ily módon nem külsődleges kauzalitás mozgatja, hanem a mechanizmus helyét az önszabályozó organizmus veszi át. Schelling természetfilozófiájának – a filozófiai fejlődésének egészére is vonatkozó – meghatározó jegye az egység keresése. Az egység felmutatásához mindenképpen szükséges volt egy olyan objektumfelfogás, amely a természetet konkrét létezőként értelmezte. Schelling Kant-kritikája tehát csak egy konzekvens természetfilozófia felépítése nyomán vált lehetségessé.

IV. TERMÉSZET, SZELLEM, PRODUKTIVITÁS

Míg kortársai a kanti problematika leszűkítése révén próbálták véghezvinni a filozófia megalapozását, Schelling egyszerre vetette fel a természet egységének problematikáját és az ismeretek keletkezésének kérdését.

A kanti filozófia korrekciójának igénye Schelling törekvéseit műveken és periódusokon áthúzódó érvennyel határozta meg, nála azonban – számos kortársának hasonló törekvésétől eltérően – a princípiumok problémájának több aspektusú, következetes végiggondolása egy önálló filozófia kidolgozását eredményezte. Míg kortársai a kanti problematika leszűkítése révén próbálták véghezvinni a filozófia megalapozását, Schelling egyszerre vetette fel a természet egységének problematikáját és az ismeretek keletkezésének kérdését. Ez a szinoptikus jelleg a schellingi identitásfilozófia kialakulásához vezető folyamatnak kiemelt szerepet kölcsönöz a szubjektumfogalom korabeli fejlődéstörténetében is.³

Az *Ideen* a természeti jelenségekre nem mint rajtunk kívülállókra kérdezett rá, hanem azt a problémát állította középpontba, hogy a természeti jelenség

³ Manfred Buhr szerint a természetfilozófia az abszolútum szemléletének egyik oldala, amennyiben a reális nézőpont nyilvánul meg benne, míg az én az abszolútum ideális oldala (Buhr 1984. 229). Jörg Jantzen megközelítésében a természetfilozófia a szubjektumfilozófia egyik vonatkozása (Jantzen 1998. 82).

„számunkra hogyan válik valóságossá” (Schelling 2003. 159). Mivel Schelling a természetet olyan organizmusnak tartotta, amelynek produktumai önmagukban hordják létezésük alapját, s a természet rendszere egyszersmind szellemünk rendszere is, a jelenségek szukcesszív keletkezése mindkét szférára egyaránt jellemző (SW II. 39). Ez – a természet és a szellem még differenciálatlan egységére vonatkozó – megállapítás az egyik korai előrevetítése volt a produktivitás gondolatának, amely a későbbiekben a schellingi természetfelfogás egyik fő elemévé vált.

A *Einleitung*ban jellemzett egységes természet a *Von der Weltseele* lapjain már mint világlélektől átjárt organizmus jelent meg, amelyben a produktivitás mozzanata egyre erőteljesebb szerepet kapott.⁴ A természeti jelenségek polarításokra való visszavezetésével Schelling a természet önkonstrukcióját mutatta be, lényegében a kanti alaperők mintájára, ám a mechanika jelenségein túlmenő érvénnyel (Gurka 2005. 75–84).

Schelling e két művével túllépett a természettudományok metafizikai megalapozásának közvetlen kanti mintáin. Az *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) már megkülönböztette a természet produktivitás és produktum mozzanatát, de a következtetések radikálisabb levonására csak az *Einleitung zum Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799) című munkájában került sor.

Az *Einleitung* keletkezéstörténetének érdekessége, hogy azt Schelling eredetileg csupán a néhány hónappal korábban íródott hosszabb tanulmánya bevezetéséül szánta, utóbb azonban a címnek ellentmondóan merőben új szempontokat vetett fel benne. Ez a műve a korábbiaktól eltérően értelmezte a természetfilozófia jelentését, amennyiben azt önálló területként különítette el a transzcendentálfilozófiától: „Ahogyan a transzcendentálfilozófia feladata az, hogy a reálist alárendelje az ideálisnak, úgy a természetfilozófiának az ideálist a reálisból kell magyaráznia: a két tudomány azonban valójában egy, pusztán feladatuk eltérő aspektusai következtében különböznek” (SW III. 272).

Schelling e művében vezette be a spekulatív fizika fogalmát, s azt magával a természetfilozófiával azonosította. A spekulatív fizika feladata nem az, hogy közvetlenül reflektáljon a természettudományok eredményeire, vagy hogy a valós történeti folyamatot interpretálja, hanem a genetikus dedukció transzcendentállogikai bemutatása (SW III. 272). Ez a momentum összhangban volt Schellingnek azzal a célkitűzésével, hogy a természetfilozófia korábbi, természettörténeti szempontú megközelítését a természet rendszerszerűnek vizsgálatává fejlessze (SW III. 371).

⁴ „A természet nem pusztán egy megragadhatatlan teremtség produktuma, hanem magának ennek a teremtésnek a folyamata; nem pusztán a kinyilatkoztatás jelensége, hanem inkább az örökkévaló maga.” (SW II. 378.)

A fordulat azonban mélyrehatóbb volt annál, hogy csupán a vizsgálati metódusokat érintse. Mivel a természet struktúrája megegyezik az anyag struktúrájával, „a természetről filozofálni nem egyéb, mint a természetet megalkotni” (SW III. 13). A természetfilozófia célja a természet dinamikus fokozatának levezetése, e dinamikus processzus pedig az anyag konstruálása (Jantzen 1998. 92–100).

Ezen a ponton Schelling eltávolodott a kanti alaperőkből kiinduló konstrukció fogalmától. A súly konstrukciója és a gravitáció levezetése a schellingi természetfilozófia 1799 utáni átépítésének kiindulópontja lett. Az *Allgemeine Deduktion der dynamischen Prozesses oder der Kategorien der Physik* (1800) az anyag önkonstrukciójának különböző szinteken való megismerését vizsgálta. A természetfilozófia feladata tehát a természet önkonstrukciójának rekonstruálása, nem történetiségében, hanem logikailag (Küppers 1992. 57–58).

A *transzcendentális idealismus rendszere* (1801) a természetfilozófiát az anyag levezetésének stúdiumaként határozta meg, magát az anyagot pedig mint tevékenységének egyensúlyában szemlélt szellemet definiálta. A transzcendentális filozófia végső feladata annak a kérdésnek a megválaszolása, miként lehet elgondolni, hogy a képzetek igazodnak a tárgyakhoz, s egyúttal a tárgyak igazodnak a képzetekhez.

V. ØRSTED MUNKÁSSÁGÁNAK TERMÉSZETFILOZÓFIAI VONATKOZÁSAI

Ørsted kezdetben egyértelműen a kanti filozófia elkötelezettje volt. Érdeklődése 1794-től, kopenhágai tanárának, Børne Riisbrihtnek hatására fordult a kritizmus felé (Nielsen–Anderson 2007. 47–115). Doktori disszertációját Kant természetfilozófiájáról készítette, *Dissertatio de forma metaphysices elementaris naturae externae* címmel, amelyben a *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* fejezeteit vette sorra (Ørsted 1920b. 98–101). 1801-ben németországi tanulmányutat tett, melynek során Fichte, Friedrich Schlegel, Baader és Schleiermacher előadásait hallgatta. Az utazásnak Ørsted későbbi munkássága szempontjából egyik legfontosabb eseménye a Johann Wilhelm Ritterrel való megismerkedése volt. Ørsted Schelling spekulatív fizikája iránti érdeklődése oberweimari elektromos kísérleteik során bontakozott ki (Snelders 1990. 231–232; Cristensen 1995. 143; Jacobsen, 2003. xi).

A Ritterrel való együttműködés másik – a schellingi inspirációval összekapcsolódó – hozadéka Winterl Jakab pesti professzor *Prolusiones ad chemiam saeculi decimi noni* című könyvének megvitatása volt. Kezdetben osztatlan lelkesedésük eredményeként Ørsted 1803-ban Regensburgban megjelentette a mű német átültetését, Ritter pedig Winterl tanársegédének, Schuster Jánosnak 1804-ben Jénában kiadott fordításához írt méltató előszót. Még lelkesebben nyilatkozott meg Ritter egy Ørstednek írott levelében: „Winterl könyvét, az ég szerelmére,

ne hagyja heverni [...] Winterlt trónra emelni, nagyon fontos feladat [...]” (Snel-ders 1970. 237).

A *Materialien zu einer Chemie des Neuzehten Jahrhunderts* című átültetés (Oers-ted 1920c) csupán a *Prolusiones* első részének adaptációja, amit Ørsted kiegészít-tett Winterl elveinek rövid, levél formájú összefoglalásával (Jacobsen 2001. 187). Winterl dualisztikus kémiájának a savak és a bázisok (az ő misztikusan csengő kifejezéseivel az „andronia” és a „thelycke”) ellentétét Ørsted a *Metaphysiche Anfangsgründe* alaperőinek gyakorlati megjelenéseként fogta fel (Szabadváry 1998. 84–88). Ørstedre erőteljes benyomást gyakorolt Winterl polaritásfelfogása, olyannyira, hogy az *Annales de chimie et phisique* hasábjain kritikával illették őt a magyar tudós elméleteinek átvételéért (Meyer 1920. XXVIII–XXIX). Ørsted így írt Winterlről: „azok közé a kevesek közé tartozik, aki nyílt szemmel a ter-mészetnek mindazokat a jelenségeit, amellyel találkozik, megvizsgálja, s azokat követi, míg azokat meg nem érti” (Szabadváry–Szőkefalvy 1972. 101).

A dualisztikus kémia azonban ezzel együtt hozzájárult Ørsted kantiánus szemléletének kiszélesedéséhez és tematizálódásához, hiszen Winterl megha-ladta az alaperők közvetlen és sematikus alkalmazását, nála ugyanis a mágneses erő is szerepel a két alaperő mellett, a savasság és a lúgosság alapprincípiumát pedig a pozitív, illetve a negatív elektromosságnak feleltette meg (Caneva 2007. 273–338).

Bár Winterl túlzásaival szemben Ørsted, az őt ért bírálatok hatására, 1806-tól maga is kritikusabb lett, saját dinamikus szemléletének kialakításában a *Pro-lusiones* szerzőjének elméleti megfontolásai egészen 1812-ig jelentős szerepet töltöttek be, s 1828-ban is elismeréssel említette Winterlt mint az elektrokémia egyik megalapítóját (Jacobsen 2001. 185). Ørstedet egyre inkább foglalkoztatta a hő problémája, ami Winterlnél is felmerült a sav-bázis reláció összefüggésében. E felvetését már a *Materialien* is a magyar kémikus egyik legjelentősebb gondo-lataként idézte. Winterl elméleteinek fogadtatása Ørsted esetében tehát hosszú távú, de szelektív volt: a szóban forgó elvek beépültek gondolkodásába, ugyan-akkor mindvégig elutasította azoknak atomista jellegét, s gyorsan elvetette az andronia dogmáját is. Ugyanakkor Winterl rendszerének recepciója elősegítette a schellingi elvek beépülését is Ørsted formálódó kémiai elméleteibe (Jacobsen 2001. 195, 211–212).

Ørsted először az 1799-ben megjelent *Grundtraekkene af Naturmetaphysiken* című írásában tett említést Schelling filozófiájáról. Az *Ideen* és a *Weltseele* kapcsán kiemelte a schellingi ideák szépségét és nagyságát, de egyszersmind az empi-rikus alapokból való kiindulást is számon kérte rajtuk. Ørsted kritikájának ki-indulópontja a továbbiakban is elsőslegesen metodikai jellegű volt. Doktori disz-szertációjában a frissen megjelent *Erster Entwurf eines System der Naturphilosophie* nyomán Schelling paradoxonát így jellemezte: „A fizika teljes filozófiai rendsze-rét akarja megadni, de a természetről alig rendelkezik tankönyveken túlmenő tudással” (Oersted 1920a. 77, 81). Az 1807-ben megjelent *Betrachtungen ueber der*

Geschichte der Chemie Schellinget a kanti alaperők (Grundkräfte) értelmezőjeként hozza fel, műcím említése nélkül (Ørsted 1920d. 332).

A tartalmi összefüggések szempontjából az utóbbi mű hivatkozásai voltak a leglényegesebbek. Az Ørsted által itt említett „három dimenzió” minden bizonnyal *A transzcendentális idealizmus rendszerének* egyik szöveghelyére utalt (Schelling 1983. 169). Schelling az anyag három dimenzióját három alaperőből vezette le, s az anyag konstrukciójában a hosszúság, szélesség, vastagság, illetve az elektromosság, mágnesesség, kémiai folyamat (Ørsted későbbi munkásságában is centrálissá váló) fogalomhármását állította relációba egymással.

Ørsted mind a Ritterrel való kapcsolata, mind pedig Schelling műveinek ismerete révén találkozott olyan elméleti konstrukciókkal, amelyekben az elektromosság és a mágnesesség egymással relációba állított fogalomként szerepeltek. Híressé vált kísérletét, amely e relációt empirikusan is nyilvánvalóvá tette, bizonyítva, hogy az elektromos áram mágneses erőteret hoz létre, 1820 nyarán végezte el. Az általa elektromos konfliktusnak nevezett jelenség leírásból kiderül, hogy annak feltételeként értékelte a vezeték hevítését. A kísérlet arra is rávilágított, hogy a mágnes kitérési iránya szabályszerű.⁵

Egyik levelének tanúsága szerint, 1829-re elégtelennek ítélte a kanti alaperők koncepcióját, mivel ezekkel nem adható meg az anyag konstrukciója (Snel ders 1978. 197–198). Noha a jelentős mértékben kanti alapokról induló Ørsted-re a schellingi filozófia nem fogalmi rendszerének struktúrájával hatott, hanem néhány, Ritter által közvetített heurisztikus meglátásával, az anyag schellingi dedukciójának hatása is szerepet játszhatott szemléletének megváltozásában.

VI. ÖSSZEGZÉS

A posztkantianus filozófiák esetében a filozófiatörténeti interpretációk jobbra erőteljesebben hangsúlyozzák a váltás mozzanatát, mintsem az átmeneteket. Jóllehet az alaptétel fogalma, a szubjektum problematikája vagy az abszolútum tematizálása olyan mozzanatok, amelyek e történeti periódus megjelölésében a poszt előtagnak mintha valóban nem pusztán az időbeli jelentését támasztanák alá. A német idealizmus korai történetét azonban – mint ahogyan az a természet vagy a természetfilozófia fogalma esetében jól látható – aligha lehet a kanti problematika meghaladásaként értelmezni. Mindez a korabeli természettudományos recepció egyes jelenségeire nézve is érvényes. A kanti dinamizmus és a romantikus természetfilozófia Ørsted számára olyan szemléleti keretet adott,

⁵ Ezt a törvényszerűséget Ampère írta le az úszószabály közkeletűvé vált formulájával. A dán fizikus megfigyeléseiből adódó kvantitatív következtetéseket – még ugyanabban az évben – Biot és Savart vonta le, Ampère pedig két vezeték mágneses egymásra hatását bizonyította be. (Simonyi 1986. 318–319).

amely a jelenségeknek a mechanisztikus felfogásánál tágabb körű értelmezését tette lehetővé (Gurka 2011. 111–115). A schellingi spekulatív fizika fogalmainak reprezentációja fontos vizsgálati szempont lehet Ørsted természetfilozófiai kötődéseinek megítélésében, hiszen az interpretációk egy része túlságosan kiterjesztette a *Metaphysische Anfangsgründe* hatásának időbeli és tematikus érvényét.⁶ Schelling természetfilozófiájának alapfogalmai közül a dualitás, illetve a polaritás éppúgy kanti eredetű, mint a konstrukció fogalma, a romantikus természetfilozófia egyes reprezentánsainak koncepciót pedig nem pusztán a schellingi előképek alternatív adaptációi teszik egyedivé, hanem az egymásra torlódó schellingi és kanti hatások nyomán előállt eltérő mintázatok.

IRODALOM

- Buhr, Manfred 1984. Geschichtliche Vernunft und Naturgeschichte. »Neue« Anmerkungen zur Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie. In Jörg Sandkühler (szerk.) *Natur und geschichtlicher Prozess. Studien zur Naturphilosophie F. W. J. Schellings*. Frankfurt am Main, Suhrkamp. 227–240.
- Caneva, Kenneth L. 1997. Colding, Oersted, and the meaning of force. *Historical Studies in the Physical and Biological Sciences*. 28/1–138. <https://doi.org/10.2307/27757788>
- Caneva, Kenneth L. 2007. Oersted's Presentation of Others' – and His Own – Work. In Robert M. Brain – Robert S. Cohen – Ole Knudsen (szerk.): *Hans Christian Ørsted and the Romantic Legacy in Science: Ideas, Disciplines, Practices*. Dordrecht, Springer. 273–338. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-2987-5_15
- Cristensen, Dan 1995. The Oersted-Ritter Partnership and the birth of Romantic natural philosophy. *Annals of Science*. 52/153–185. <https://doi.org/10.1080/00033799500200161>
- Frank, Manfred 1997. »Unendliche Annäherung«: *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Gloy, Karen 1984. Der Verhältnis der Kritik der reinen Vernunft zu den Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, demonstriert am Substanzsatz. *Philosophia Naturalis*. 21/32–63.
- Gurka Dezső 2005. Schelling konstrukciófogalma. *Passim*. 7/1. 66–90.
- Gurka Dezső 2011. Ørsted korai munkásságának természetfilozófiai háttere. In Gurka Dezső (szerk.) *Tudósok a megismerés színterein: A romantikus tudományok és a 18–19. századi tudóssztereotípiák*. Budapest, Gondolat. 111–127.
- Hanna, Robert 2006. *Kant, Science, and Human Nature*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199285549.001.0001>
- Hronszky Imre – Varga Miklós 1978. *Történeti-tudományelméleti megjegyzések a kémiáról*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Jacobsen, Anja Skaar 2001. Spirit and Unity: Oersted's Fascination by Winterl's Chemistry. *Centaurus*. 43/3–4. 184–218. <https://doi.org/10.1111/j.1600-0498.2000.cnt430303.x>

⁶ Pearce L. Williams szerint az elektromosság és a magnetizmus Kantnál az alaperők különböző manifestációi, ezek átalakulhatnak egymásba. Caneva viszont bírálón állapítja meg, hogy Kant nem adja meg a fenti jelenségek dinamikus interpretációját, s a hőt és a mágneseséget anyagként említi. Snelders is elfogadta Williams véleményét (Caneva 1997. 38).

- Jacobsen, Anja Skaar 2003. Hans Christian Ørsted's Chemical Philosophy. In Anja Skaar Jacobsen – Andrew D. Jackson – Karen Jeldved (szerk. és ford.) *H. C. Ørsted's Theory of Force: An unpublished textbook in dynamical chemistry*. Copenhagen, Reitzels.
- Jantzen, Jörg 1998. Die Philosophie der Natur. In Hans Jörg Sandkühler (szerk.) *F. W. J. Schelling*. Stuttgart–Weimar, Metzler.
- Kant, Immanuel 1968. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. In *Kants Werke. Akademische Textausgabe*. IV. Berlin, de Gruyter.
- Kant, Immanuel 1981. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Alexander Bernát és Bánóczy József. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Kant, Immanuel 2018. *A természettudomány metafizikai kiinduló ekvei*. Ford. Blandl Borbála. Szerk. Weiss János. Budapest, Áron Kiadó.
- Küppers, Bernd-Olaf 1992. *Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie*. Frankfurt am Main, Klostermann.
- Meyer, Kristine 1920. The scientific life and works of H. C. Oersted. In Oersted, H. C. *Naturvidenskabelige skrifter I–III*. København, Host.
- Mischer, Sibille 1997. *Der verschlungene Zug der Seele: Natur Organismus und Entwicklung bei Schelling, Steffens und Oken*. Würzburg, Königshausen und Neumann.
- Moiso, Francesco 1997. Kants naturphilosophisches Erbe bei Schelling und von Arnim. In Walther Ch. Zimmerli – Klaus Stein – Michael Gerten „Fessellos durch die Systeme”: *Frühromantisches Naturdenken im Umfeld Arnim, Ritter und Schelling*. Stuttgart – Bad Cannstatt, Frommann–Holzboog. 203–274.
- Nielsen, Keld–Anderson, Hanne 2007. The Influence of Kant's Philosophie on the Young H. C. Ørsted. In Robert M. Brain – Robert S. Cohen – Ole Knudsen (szerk.): *Hans Christian Ørsted and the Romantic Legacy in Science: Ideas, Disciplines, Practices*. Dordrecht, Springer. 47–115.
- Oersted, Hans Christian 1920a. Grundtrækkene af Naturmetaphysiken. In H. C. Oersted *Naturvidenskabelige skrifter I*. Szerk. Kristine Meyer. København, Host. 33–85.
- Oersted, Hans Christian 1920b. Dissertatio de forma metaphysices elementaris naturae externae. In Oersted, H. C. *Naturvidenskabelige skrifter I*. Szerk. Kristine Meyer. København, Host. 84–111.
- Oersted, Hans Christian 1920 c. Materialien zu einer Chemie des neunzehnten Jahrhunderts, In Oersted, H. C. *Naturvidenskabelige skrifter I*. Szerk. Kristine Meyer. København, Host. 133–211.
- Oersted, Hans Christian 1920d. Betrachtungen ueber die Geschichte der Chemie. In H. C. Oersted *Naturvidenskabelige skrifter I*. Szerk. Kristine Meyer. København, Host. 315–343.
- Oersted, Hans Christian 1920e. Ansicht der chemischen Naturgesetze durch die neueren Entdeckungen gewonnen. In H. C. Oersted *Naturvidenskabelige skrifter II*. Szerk. Kristine Meyer. København, Host. 37–169.
- Pollok, Konstantin 2001. *Kants »Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft«: Ein kritischer Kommentar*. Hamburg, Meiner. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2439-2>
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1983. *A transzcendentális idealizmus rendszere*. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Gondolat.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 2003. Eszmék a természet filozófiájához mint bevezetés e tudomány tanulmányozásához: Bevezetés. In *Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: Fiatalkori írásai*. Ford. Weiss János. Pécs, Jelenkor. 145–180.
- Snelders, Henricus Adrianus Marie 1970. The Influence of the Dualistic System of Jakob Joseph Winterl (1732–1809) on the German Romantic Era. *Isis*. 61. 231–240. <https://doi.org/10.1086/350622>
- Snelders, Henricus Adrianus Marie 1978. Atomismus und Dynamismus im Zeitalter der Deutschen Romantischen Naturphilosophie. In Richard von Brinkmann (szerk.) *Roman-*

- tik in Deutschland: Ein interdisziplinäres Symposium*. Stuttgart, Metzler. 187–201. https://doi.org/10.1007/978-3-476-04397-9_14
- Snelders, H. A. M. 1990. Oersted's Discovery of Electromagnetism. Romanticism and the Sciences. In Andrew Cunningham – Nikolas Jardine (szerk.) *Romanticism and the Sciences*. Cambridge, Cambridge University Press. 228–240.
- Schröter, Martin (szerk.) 1998. *Schellings Werke (SW)*. München, Beck.
- Simonyi Károly 1986. *A fizika kultúrtörténete*. Budapest, Gondolat.
- Szabadváry Ferenc – Szőkefalvi Nagy Zoltán 1972. *A kémia története Magyarországon*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Szabadváry Ferenc 1998. *A magyar kémia művelődéstörténete*. Budapest, Mundus.
- Tuschling, Burkhard 1971/2012. *Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants Opus postumum*. Berlin – New York, de Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110818390>

Kant a természet fogalmáról, avagy egy kritika kritikája*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19746>

Wittgenstein: *Miért mondják az emberek, hogy természetesebb feltételezés volt az, hogy a Nap kering a föld körül, mint az, hogy a Föld forog a tengelye körül?*

Anscombe: *Gondolom azért, mert úgy látszott, mintha a Nap keringene a Föld körül!*

Wittgenstein: *Hm, és az milyennek látszott volna, ha a Föld forgott volna a tengelye körül?*

(Anscombe 1959. 15.)

Aligha vitatható tény a filozófia történetével kapcsolatban, hogy egy filozófus jelentőségét nem mindig a műveiben fellelhető nézetek igazságtartalma alapján ítéljük meg. Kevesen vannak, akik azon az alapon tagadnák Berkeley filozófiatörténeti jelentőségét, hogy az anyagi szubsztancia tagadását nehezen hihető és nagy valószínűséggel hamis nézetnek tartják. Egy filozófus egyes belátásai és érvei érdeklődésre, reflexióra és válaszra érdemesek lehetnek még akkor is, ha alapvető téziseit és így elméletének egészét elfogadhatatlannak tartjuk.

Kant azonban ebben a tekintetben mintha kivétel volna. Egyes filozófusok nemcsak visszautasítják, de alaposabb vizsgálódásra érdemtelennek tartják a transzcendentális idealizmus egész ötletét. Mások az alapgondolatban zseniális és megkerülhetetlen filozófiai belátásokat vélnek felfedezni, még ha talán el is ismerik, hogy a fogalomhasználat feleslegesen mesterkélt, egyes érvek nehezen követhetők és itt-ott mintha ellentmondások bukkannának fel a rendszerben. Az alapgondolat azonban a helyén van, a részletek megértése, az elemek összeszerkesztése pedig a jólképzett Kant-interpretátor nemes feladata.

Én a jelen írásban azonban amellet szeretnék érvelni, hogy Kant filozófiáját úgy lenne helyes vizsgálni és értelmezni, ahogyan azt például a korábban említett Berkeley filozófiája kapcsán a legtöbb filozófiatörténész teszi. Kant filo-

* Köszönettel tartozom a tanulmány két anonim bírálójának hasznos és tanulságos megjegyzéséért, amelyek sokat segítettek álláspontom világosabb megfogalmazásában; még ha terjedelmi okokból kisebb részüket sikerült is csak beépíteni a szöveg végleges változatába.

zóiájának részleteiben zseniális és történetileg maradandó érveket, ötleteket, meglátásokat találunk, de a transzcendentális idealizmus rendszere épp annyira tarthatatlannak tűnő filozófia nézet, mint Berkeley immaterializmusa.

A statisztikai adatok persze nem ezt bizonyítják, hiszen míg az önmagát Berkeley követőjének valló filozófus egzotikum számba megy, a tág értelemben vett kantianizmus ma is élő doktrína; és ami talán ennél is fontosabb, a kanti fogalomhasználat óriási hatást gyakorolt a filozófia szinte minden későbbi irányzatára, függetlenül attól, hogy követni kívánja-e Kant eredeti „transzcendentálisizmusát”, nem is beszélve az idealizmusáról. Kant ebben az értelemben megkerülhetetlen. Megkerülhetetlenségének magyarázata azonban nem a tanaiban rejlő igazság, amit aztán érdemes tovább bontogatni.

De végül is mit tekinthetünk a kanti filozófiai megközelítés fundamentumának, ami nélkül nem létezhet transzcendentális idealizmus? Az erre a kérdésre adott válasz bizonyos szempontból mindig önkényes döntés, mivel a rendszer gazdagsága sok alkalmat nyújt a válogatásra a tekintetben, mit is tekintünk benne alapvetőnek; nem is beszélve arról, hogy lehetséges-e egyetlen ilyen fundamentumot találni. Mégis, az önkényesség kockázatát vállalva, kiemelnék egy elemet a kanti filozófiából; egy olyan elemet, amire aztán igyekszem a kanti kritikái filozófia e rövid kritikáját felfűzni.

Ez pedig a következő: a kanti filozófia alapvető tézise, hogy a mindennapi értelemben vett érzéki tapasztalat lehetőségét konstituáló elvek, szabályok és fogalmak megegyeznek azokkal az elvekkel, szabályokkal és fogalmakkal, amelyek a természet tudományos megismerését lehetővé teszik. Ez pedig annak a következménye, hogy mind a tapasztalat, mind pedig a természet létezésének feltétele, hogy ezeket a konstitutív elveket a racionális megismeréshez elengedhetetlen képességeink működése *írja elő*.

Úgy vélem, aki a fenti állításokat nem fogadja el, az hasznos ötleteket méríthet Kant egyes esetekben kétségtelenül maradandó meglátásaiból néhány konkrét filozófiai probléma kapcsán, de épp annyira nem lehet a szó eredeti értelmében vett kantianus, ahogyan senki sem lehet berkeley-ánus, ha úgy mellelleg elfogadja az anyagi szubsztancia létezését. Amellett fogok érvelni azonban, hogy ez az alapvető, ha úgy tetszik a kantianizmust konstituáló tézis nem plauzibilis, sőt megkockáztatnám, hamis. Mindez nem pusztán történeti szempontból érdekes, már csak azért sem, mert a filozófiában, a diszciplína jellegénél fogva, semmi sem „pusztán történeti”. A kanti tézis elutasításának messzemenő következményei vannak a tudományról alkotott filozófiai elképzeléseinkre csakúgy, mint a metafizikáról vagy a filozófiai tevékenységről általában alkotott nézeteinkre.

I. ELSŐ LÉPÉS: A TERMÉSZET MINT A JELENSÉGEK VILÁGA

Kant természetről alkotott felfogásának kiindulópontja a természet két fogalmának megkülönböztetése. A természet egyik fogalma a természet „*materialiter*”, azaz „materiális értelemben”; a másik a természet „*formaliter*”, azaz formális értelemben. Ha csak magát a kifejezést tekintjük, arra gondolhatnánk, hogy a *materialiter* értelemben vett természet az anyagi világ összességére utal. Ez a gondolatunk azonban téves. Mint látni fogjuk, a kanti rendszerben, mindaz, ami a világ valós anyagi természetére vonatkozik, az a természet *formális*, nem pedig materiális értelméhez tartozik.

Kant értelmezésében a természet materiális értelemben a lehetséges tapasztalatok, pontosabban *e tapasztalatok érzéki összetevőinek*, összessége. „Észlelési módunk” *anyaga* az érzet (TÉK, B 60).¹ Miután a tapasztalat érzéki szemléletet feltételez, a természet ilyen módon a *külső* érzetek (vagy az érzékszervek működése által) adott *jelenségek* összessége: azaz „*fenomena*” (MAN, 467; PRO, 88).² Hogy a természet, mint az anyagi világ összessége és a kanti „materiális értelemben vett” természetfogalom közti különbséget érzékeltessük, érdemes felhívni rá a figyelmet, hogyan értelmezi át Kant azt a karteziánus elképzelést, hogy az anyag olyasvalami, ami „kitölti a teret”.

Azt a fordulatot, hogy az „anyag kitölti a teret”, épp úgy megtalálhatjuk Descartes-nál, mint az eredeti karteziánus anyagfelfogást kritizáló Locke-nál: akármi is az anyag, annak lényegéhez tartozik, hogy kitölti a teret.³ A kérdés „csak” az, vajon ez a valami végtelenül osztható-e és *hiánytalanul* kitölti-e a teret vagy inkább a *test* alapvetőbbnek tekintett fogalmából vezethető-e le; technikaibb értelemben, hogy az anyag korpuszkuális szerkezetű-e vagy sem. Kant filozófiájában azonban a teret, amely a külső észleléshez kapcsolódó tapasztalat szemléleti formája, nem az anyag tölti ki, hanem a tapasztalat tárgyai, de csakis annyiban, amennyiben azok a közvetlen érzékelés számára adva lehetnek.

A kanti rendszerben az érzékelés feladata, hogy az érzetek a tényleges tapasztalás folyamata során tartalommal töltsék meg a puszta szemléleti formát. Kantnál a természet „materiális” értelemben ez a tartalommal megtöltött szemléleti forma, nem pedig az elmétől függetlenül létező anyag. A kanti terminológiát

¹ Továbbá „Azt, ami a jelenségen belül az érzetnek megfelel, a jelenség *anyagának* nevezem, ...” (TÉK, B 34). A következőkben *A tiszta ész kritikájára* a szokásos módon az A és B kiadás oldalszámait használva, a *Prolegomenára* a magyar fordítás oldalszámai alapján hivatkozom. Utóbbi esetben a fordításokat némileg módosítottam.

² Kant szerint a belső tapasztalatnak is vannak törvényei; ilyenek például a „reproduktív” képzetalkotást meghatározó empirikus törvények (TÉK, B 152). Ezek megismeréséhez „belső érzetekre” van szükség. Az ezzel a fogalommal kapcsolatos problémákkal, amelyek az önismeret nem pedig a természet megismerhetőségének filozófiai problémájához kapcsolódnak, jelen tanulmányban nem foglalkozom.

³ Descartes eredetileg a *test*, nem az anyag, fogalmát jellemezte így, vö. Descartes 1642/1994. 35. A korpuszkuális filozófia azonban azonosította az anyagot egy bizonyos típusú testtel, vö. Locke 2003. 128–129.

követve azt mondhatjuk, hogy a természet ebben az értelemben szükségképpen *fenomenális*, tehát az érzetek számára közvetlenül megjeleníthető kell, hogy legyen. Mint látni fogjuk, e felfogás egyik következménye, hogy azokat a hagyományos vitákat, amelyek az anyag természetére (például végtelen oszthatóságára) vonatkoznak, Kant nem tekinti a tudomány által eldönthető kérdésnek, hanem a metafizika eldönthetetlen problémái közé sorolja.⁴

A tudomány története e tekintetben nem Kantot igazolta, nem annyira azért, mert az atomizmus tudományosan elfogadott és igazolt nézetté vált – hiszen az anyag alapvető fizikai összetevőinek jellemzői mind a mai napig vita tárgyát képezik a fizikában –, hanem azért, mert manapság senki sem tagadná, hogy az erre vonatkozó kérdés a tudomány által eldöntendő kérdés. Ezt tekinthetnénk akár jelentéktelen történeti epizódnak is – ahogyan például Kant eukleidészi geometria vagy az arisztotelészi logika melletti elköteleződését gyakran szokás az irodalomban – de én a későbbiekben amellet fogok érvelni, hogy az anyag természetére vonatkozó kérdés kanti értelmezése nem egy mellékes probléma, amit a megfelelő történeti keretben kell kezelni, hanem a kanti megközelítés problematikus voltának markáns jele.

Ha mármost a természet materiális értelemben a lehetséges tárgyak összessége, amint azok az emberi tapasztalatban az érzékek közvetítésével megjelennek, mi lehet akkor a természet formális értelemben? Egy lehetséges válasz, hogy a természetnek valamely olyan eleme, ami túl van a pusztán a tapasztalat által konstituált valóságon és ami csakis absztrakt fogalmak segítségével ragadható meg. De Kant nem így jellemzi a természet „formális” értelmét. Szerinte a természet formális értelme azon jelenségek összessége, amelyek viselkedése valamely törvényhez illeszkedik, méghozzá *a priori* és *szükségszerű* módon.

A „formális értelem” tehát épp úgy feltételezi az érzéki tapasztalatot, mint a materiális, csak más szempontból vizsgálja azt. Materiális értelemben az érzéki megjeleníthetőség (fenomenalitás) számít, míg formális értelemben a szabályszerűség, rendezettség. De a rendezettség szükségképpen csakis a tapasztalat rendezettsége, nem a tapasztalattól függetlenül is létező vagy annak alapjául szolgáló világe. E ponton érdemes Kantot magát hosszabban is idézni:

A jelenségek rendjét és szabályszerűségét, amit *természetnek* nevezünk, mi magunk visszük tehát bele, és meg sem tudnánk találni őket benne, ha nem mi, vagy nem elmenk természetbe helyezte volna bele őket eredetileg. (TÉK, A 125.)

⁴ Amint azt világossá is teszi az ész „dialektikus használatát” tárgyaló első két, ún. „matematikai” antinómia kapcsán. Ezek az antinómiák a véges és végtelen feltételek problémáját tárgyalják, és később még röviden visszatérek rájuk.

A *Prolegomenában* pedig így fogalmaz:

A természet legfőbb törvényhozói mi magunk vagyunk, azaz a saját értelmünk, és ezért a természet egyetemes törvényeit nem a természetben kell keresnünk a tapasztalat segítségével, hanem épp ellenkezőleg, a természetet, amennyiben az egyetemes törvényeknek engedelmeskedik, csakis a tapasztalat lehetőségének feltételeiben kell keresnünk, amik a szenzibilitásban és az értelemben találhatók. [...] A lehetséges tapasztalat elvei és a természet lehetőségének törvénye közti eme (meg)egyezés, mondhatjuk, e szükségszerű (meg)egyezés, csak két okból eredhet: vagy tapasztalat révén a természetből vesszük a törvényeket, vagy ellenkezőleg, *a természet maga az általában vett tapasztalat lehetőségének törvényeiből ered* és ezért voltaképp teljesen azonos a tapasztalat pusztá egyetemes törvényszerűségével. Az első azonban ellentmond önmagának, mivel a természet egyetemes törvényeit csak *a priori* módon (azaz minden tapasztalattól függetlenül) ismerhetjük meg és így is kell megismernünk ahhoz, hogy az értelem empirikus használatának alapjává tehessek. Így csak a második válasz marad. (PRO, 89, saját kiemelésem.)

Mindez vonatkozik nemcsak a természetre magára, hanem a természetet vizsgáló tudományra is. Kant elméletében a tudománynak is olyan általános érvényű (*gemeingültig*, Kant egy gyakran használt szakkifejezése), szükségszerű elveket kell meghatároznia, amelyek eredete, mint látni fogjuk, csakis *a priori* lehet. Mindebből az következik, hogy a tapasztalat lehetőségére és a természet megismerésének lehetőségére vonatkozó kérdés voltaképp azonos. Kérdezhetjük azt is,

Hogyan lehetséges *a dolgoknak* mint a tapasztalat tárgyainak szükségszerű törvényszerűségét *a priori* megismerni; vagy azt, hogyan lehetséges magának *a tapasztalatnak* szükségszerű törvényszerűségét valamennyi tárgya tekintetében *a priori* megismerni? [...] Közelebbről megvizsgálva, a válasz e kérdésre, akár így, akár úgy fogalmazzuk is meg, a tiszta természetismeret tekintetében (és itt csak ez a releváns) egy és ugyanaz. Hiszen azok a szubjektív törvények, amik lehetővé teszik a dolgok tapasztalati ismeretét érvényesek magukra a dolgokra mint a lehetséges tapasztalat tárgyaira is. (PRO, 60.)

Másképp fogalmazva ez annyit tesz, hogy azok a szabályok, amelyeket az értelem „előír” a tapasztalat számára, tehát amelyek nélkül a világ nem *jelenhetne meg* számunkra rendezett szerkezetben, azonosak kell legyenek a természettudomány által feltárt törvényekkel. Ahogyan a tapasztalatot magát és annak tárgyait, úgy a tudomány által felfedezett természeti törvényeket is végső soron a *mi* kognitív képességeink működése „írja elő”. Mit több, e törvényeket ugyanazon kognitív mechanizmus működése alapozza meg – az értelem és a szemlélet tárgyalkotó képessége, ami a szintézis segítségével működik –, mint ami azt magyarázza, miként rendelkezhetünk tapasztalatokkal egyáltalán.

Összefoglalva tehát, Kant szerint *ugyanazon elveknek* kell magyarázniuk azt, hogy (a) miként lehetséges rendezett tapasztalat; (b) miként lehetséges a természet; (c) miként lehetséges a természetről alkotott tudomány. *Erről* a felfogásról állítom, hogy nincs okunk elfogadni, mivel egyáltalán nem tükrözi sem azt, ahogyan a természetet általában felfogjuk, sem pedig azt, amire a tényleges tudomány törekszik, vagy amit a természet tudományos felfogása alatt értünk, különös tekintettel a newtoni fizikára, ami Kant számára az egyetlen tényleges természetre vonatkozó tudomány (MAN, 470).⁵ Kant felfogása a tapasztalat feltételeinek és a természeti törvények lehetőségének mesterséges összekapcsolásán alapszik, és ennek súlyos ára van mind a tudományról, mind a metafizikáról alkotott elmélete vonatkozásában.

Mielőtt a kanti kritikai elmélet kritikájába kezdenék, fontosnak tartom leszögezni, hogy azt az elképzelést, hogy az emberi tapasztalat működése, a világ tárgyak, folyamatok és események struktúrájában való szemlélete olyan szabályokat feltételez, amelyek nem alapulhatnak a szubjektum számára pusztán véletlenszerűen megjelenő szenzumok összeségén, vagy másképp fogalmazva, hogy a tapasztalat fogalmi, diszkurzív jellege nem vezethető le semmilyen módon a pusztá érzetekből, Kant egyik legfontosabb, minden tekintetben maradandó belátásának tekintem.

Ugyancsak a kanti filozófia korszakos felismerésének tartom annak belátását, hogy a természet alapvető szerkezete nomikus, és hogy ezért annak megértéséhez, hogy mi a természet, a kulcs a természeti törvények természetének megértésében keresendő. Ezzel összefüggésben azt is érdemes megjegyezni, hogy Kant volt az első filozófus, aki az emberi szabadság és a természet viszonyára vonatkozó kérdést a *törvények* és a szabadság viszonyában fogalmazta meg ahelyett, hogy pusztán az isteni mindenhatóságról vagy a motivációs oksági kapcsolatok mibenlétéről értekezne.

Mindezek kétségkívül a kanti filozófia eredeti, maradandó és a filozófia későbbi fejlődését alapvetően befolyásoló eredményei. De önmagukban nem tesz elfogadhatóbbá vagy plauzibilisebbé azt az elméletet, ami a *fizikai értelemben vett természet* törvényeit az *emberi tapasztalatot* konstituáló szabályok segítségével akarja megérteni; nem is beszélve arról, hogy voltaképp a természetet magát ezekkel a szabályokkal igyekeznek azonosítani.

Először is, még ha igaz is, hogy az értelem írja elő, szabja meg, hogy a tárgyak milyen formában és rendben jelenhetnek meg *számunkra* olyankor, amikor *tapasztaljuk őket*, ez önmagában semmiképp sem bizonyítja, hogy *ugyanazek* a szabályok határoznák meg, hogy a testek vagy az anyag miként viselkednek a természetben. Annak lehetőségét, hogy meghatározott módon tapasztaljuk

⁵ Kant a természetre vonatkozó ismeretek közül csak azt tekintette szigorú értelemben tudmánynak, ami alkalmazza a matematikát, ez pedig Kant korában alapvetően a newtoni mechanikát jelentette.

a tárgyakat és eseményeket talán valóban spontán, azaz nem pusztán receptív mentális mechanizmusok irányítják. És talán azokat az elveket, amik az emberi tapasztalatot lehetővé teszik, nem csupán a pszichológia tudománya vizsgálhatja, hanem, más szempontból ugyan, de a filozófia is. Mindebből azonban nem következik, hogy ezeknek az elveknek azonosaknak kellene lenniük a természet azon törvényeivel, amelyek a *tudatos kutatás, felfedezés és elméletalkotás tárgyai*.

Másképp fogalmazva: a kanti rendszerben a természet törvényeinek *felfedezése* épp úgy az ész reflexiója eredménye kellene, hogy legyen, ahogyan a kategóriák, mint a tapasztalat rendjét meghatározó szabályok *azonosítása* az ész feladata. A tapasztalat rendjét lehetővé tevő értelmi kategóriák Kant filozófiájában az ész reflektív tevékenységének tárgyává is tehetők. A kategóriák „spontán” működése önmagában nem követeli meg, hogy képesek legyünk tudatosítani őket, azonosításuk a transzcendentális filozófiai feladata. De a kanti rendszer logikájából az következik, hogy e kategóriák valamilyen módon a természetre, mint a tapasztalat lehetséges tárgyainak összességére vonatkozó törvényeket is meg kellene, hogy határozzák. Így végső soron a természet alapvető törvényei is az ész reflektív kutatásának tárgyivá válnak.

Az alapvető probléma ezzel az elképzeléssel az, hogy a világot a kanti filozófia előtt is ugyanazon a módon tapasztaltuk, mint ahogyan azt Kant filozófiai felfedezései után tesszük, de a fizikáról vagy az anyag természetéről nem úgy gondolkodunk Newton vagy Einstein után, ahogyan előtte tettük. Lehetséges, hogy mióta van emberi tapasztalat, a kategóriák által meghatározott szabályokat alkalmazzuk a *tapasztalat tárgyainak* „megalkotásakor”. De a természet működéséről alkotott felfogásunk nem volt mindig azonos azzal, amit például a kanti gondolkodás számára oly fontos Newton után gondolunk róla.⁶

Ez pedig csakis azért lehetséges, mert a világra vonatkozó ismereteink jóval túlmutatnak azon, amit a tapasztalatra közvetlenül is alkalmazható fogalmak segítségével meg tudunk ragadni. Ezt talán Kant sem tagadná, de az a legkevésbé sem világos, hogy ez miként egyeztethető össze azzal a felfogással, ami a tapasztalat lehetőségére vonatkozó szabályokat ugyanazokkal az elvekkel akarja magyarázni, mint a természet törvényeit.

Azok a tapasztalatban alkalmazott kategóriák, amelyek a tapasztalatot renddé szervező szabályokat megalapozzák, univerzálisak, ezért, mint látni fogjuk, alkalmazásuk a kanti rendszerben *a priori* igazságokat követel meg. Az *a priori* és a kivétel nélküli egyetemesség összekapcsolására, ami a kanti filozófiai egyik alappillére, a következő szakaszban még visszatérek. Egyelőre elég annyit szem előtt tartani, hogy Kant rendszerében minden univerzális igazság *a priori* forrá-

⁶ Kant transzcendentalizmusa és a newtoni fizika szoros kapcsolatáról vö. Cassirer 2001. 205–206; és különösképp Martin 1955. 67–97. Martin szerint – aki e tekintetben a marburgi neokantiánus hagyományt követi – Kant természetfogalma voltaképp azonos a newtoni mechanika elveivel.

son kell, hogy nyugodjék. Ezért a természet alapvető törvényei, amennyiben ezek univerzális igazságokat fejeznek ki, szintén valamely *a priori* megismerhető alapokon kell, hogy nyugodjanak (MAN, 469–470).

Kant természetesen sehol nem állítja, hogy a természet törvényeit *ugyanazzal* a transzcendentális filozófiai módszerrel – bármi is legyen ez: transzcendentális dedukció vagy az ítéletek formális osztályozásából kiinduló levezetés – kelleni felfedeznünk, igazolnunk, vagy megalapozzuk, mint a tapasztalatot lehetővé tevő szabályokat. A természetnek vannak empirikus, csakis tapasztalati úton felfedezhető törvényei is. Egyfelől

A természet empirikus törvényeit, amelyek előfeltétele a meghatározott észlelés, meg kell különböztetnünk a tiszta vagy általános természettörvényektől, amik nem meghatározott észleléseken alapulnak [...] (PRO, 90)

Másfelől azonban

[...] a természetet eleve bizonyos – mégpedig *a priori* – törvények *teszik lehetővé*, az empirikus törvények csupán a tapasztalat közvetítésével állhatnak fönn és ismerhetők meg, s ily módon feltételezik azon eredendő törvényeket, melyek magát a tapasztalatot lehetővé teszik. (B 263; saját kiemelésem.)

De miként lehetséges, hogy a természet törvényei empirikus kutatás tárgyát is képezhetik, ha a természet rendjét meghatározó szabályok, azaz a természeti törvények végső forrása ugyanazon fogalmak és elvek kell, hogy legyenek, mint amik az emberi tapasztalatot általában lehetővé teszik és amik pusztán *a priori* eszközökkel ismerhetők meg? Hogy erre a kérdésre nincs *egyszerű* válasz, azt a kanti elmélettel szimpatizáló szerzők sokféle, egymással sok tekintetben összeegyeztethetetlen válaszai bizonyítják talán a legjobban.⁷

Ezeket a válaszokat azonban nem fogom itt részletezni, mivel úgy vélem, hogy a kérdésre a kanti rendszeren belül nem adható felelet. Mint láthattuk, Kant válaszkísérlete azon alapul, hogy a természet törvényeiben van valamilyen *a priori* „tiszta elem”; valahogy úgy, ahogyan a tapasztalatban az érzetek által biztosított tartalom mellett kell, hogy legyen valamilyen *a priori* szabály, ami tapasztalattá rendezi őket.

⁷ A különböző elméletekről vö. a Massimi–Breitenbach 2017 által szerkesztett kötetben található tanulmányokat. Az empirikus törvények problémájával kapcsolatban lásd John 2002. A törvények metafizikai státuszával kapcsolatos 18. századi vitákról, amelyek részben a kanti elmélet háttérül szolgálnak, kiváló történeti áttekintést ad Charrak 2006.

Bár maguk az empirikus törvények semmiképp se eredeztethetik magukat a tiszta értelemből, ugyanúgy nem, mint ahogy a jelenségek felmérhetetlen sokféleségét sem érthetjük meg eléggé az érzéki szemlélet tiszta formájából. De *minden empirikus törvény csak az értelem ama tiszta törvényeinek különleges meghatározása*, amelyek mellett és amelyek normája szerint azok egyáltalán lehetségesek, és a jelenségek törvényes formát öltenek; ... (TÉK, A 127; saját kiemelésem.)

Kant tehát azzal érvel az *a priori* szabályok szükségessége mellett, hogy a tapasztalati sokféleségben mindig felfedezhető valami általános, ami a tapasztalat rendjét magyarázza, és ami éppen univerzális általánosságánál fogva csakis *a priori* eredetű lehet.

Ha azonban elválasztjuk egymástól a természet törvényeiben található „tiszta elemet” minden mástól, amit a törvény tartalmaz, meg kellene tudnunk magyarázni, mi a kettő közti viszony.⁸ Úgy tűnik számomra, hogy csak két lehetőség adott e viszony magyarázatára. Vagy azt állítjuk, hogy az empirikus törvények – vagy legalábbis az empirikus törvények azon aspektusa, ami a pusztán esetleges empirikus általánosításokkal szemben törvénnyé teszi őket – levezethetők az *a priori* tartalomból; vagy azt, hogy az empirikus tartalom valamiképp „hozzájuk adódik”.

Ha azonban az első lehetőséget fogadjuk el, abból az következik, hogy *minden* törvény voltaképp *a priori* eredetű és ezért megmagyarázhatatlan, hogyan segíthet minket – vagy miért kellene, hogy segítsen egyáltalán – a tapasztalat a felfedezésükben. A második lehetőségből ellenben az következik, hogy az empirikus törvények voltaképp nem a természet valós törvényei, mert eredetükben nem lehetséges fel a tapasztalatot és ezzel a jelenségeket lehetővé tevő *a priori* alap.

Arról, hogy Kant pontosan miként képzelte el ezt a viszonyt, legföljebb sejtéseink lehetnek. Egyes esetekben például az okságot, mint univerzális szabályt hozza fel, néhány esetben említi a szubsztanciát, mint az állandóság elvét (PRO, 58–59). Csakhogy ezek olyan, a kategóriák alkalmazása által meghatározott szabályok, amelyek *minden* lehetséges tapasztalat feltételei. Ha pusztán ez határozná meg a természet törvényeit, abból az következne, hogy ha lehetséges okság vagy létezik szubsztancia (illetve *léteznek* szubsztanciák: nem világos, Kant csupán egy szubsztanciát, az anyagot magát tételezi-e szubsztanciaként vagy a változások tárgyait általában tekinti szubsztanciáknak), akkor annak *önmagában* meg kellene határoznia, hogy *mik* az oksági viszonyokat és kölcsönhatásokat meghatározó empirikus törvények. Vagyis annak a kijelentésnek, hogy „minden eseménynek van oka”, *a priori* meg kellene alapoznia, hogy *mik* a releváns okok.

⁸ Már Gottfried Martin is felhívta rá a figyelmet, hogy Kant alulértékeli az *a priori* és a *posteriori* ismeret megkülönböztetésével kapcsolatos nehézségeket a fizikával kapcsolatban, vö. Martin 1955. 210.

Ez azonban nyilvánvalóan nincs így, és Kant sem gondolhatta így. Miért ne fogadhatná el bárki, hogy minden jelenségnek van oka, és tagadhatná például a newtoni fizikát? Kant válasza erre a kérdésre ismét csak az, hogy azért, mert az értelem nem a tapasztalatból meríti a törvényeket, hanem előírja számára azokat (PRO, 90). De még ha igaz is, hogy az mód vagy azok a szabályok, ahogyan vagy amelyek szerint a természetet *tapasztaljuk*, valamiképp az értelem működésének termékei, azt már nagyon nehéz elfogadni, hogy amikor a tudomány a fizikai természet törvényeit felfedezi, nem tesz mást, mint az elme saját működésének elveit azonosítja.

Márpedig Kant végső soron pontosan ezt állítja. Nem csupán a geometria *a priori* törvényeit írjuk elő olyankor, amikor tárgyait a szemlélet segítségével megkonstruáljuk, hanem például az asztorfizikáét is. Kant nem kevesebbet állít, mint hogy az asztrófizika *a priori* elveken nyugszik, amennyiben az erőhatás távolság négyzetével történő csökkenése valójában az *a priori* szemléletből levezethető, hasonlóképp Newton többi törvényéhez (PRO, 91–92; TÉK, B 21).⁹

Ebből azonban az is következik, hogy maga az emberi tapasztalat sem lenne lehetséges, ha csak Newton törvényei nem lennének érvényesek. De nem azért, mert a fizikai elvek működése *behatárolja* azt, hogy miként érzékelhetjük a világot, pontosabban, hogy mit tapasztalhatunk általában, hiszen ezt senki sem tagadná. Hanem azért, mert a tapasztalat szabályainak alkalmazásával mi *teremtjük meg* azt, ami a saját lehetséges megismerésünk tárgya. A természet ismerete voltaképp nem más, mint emberi *önismeret*, mivel az ember nem része, hanem alkotója a természetnek.

Az az elképzelés, hogy a tudományos elméletek voltaképp valamiféle *a priori* konstrukció eredményei, rendkívül nagy hatású ötletnek bizonyult. Ezen alapul gyakorlatilag a teljes újkantiánus tradíció tudományfelfogása.¹⁰ Amiben azonban Kant követői szinte egységesen eltérnek Kant eredeti elképzelésétől, az az, hogy a tapasztalatban jelenlevő *a priori* elemet nem örök antropológiai adottságként, hanem történeti produktumként fogják fel.

Ez utóbbi, számos okból kifolyólag, valóban az eredeti kanti elmélet plauzibilis módosításának tűnik. Más kérdés, hogy az ily módon modernizált, újraértelmezett *a priori a priori*nak tekinthető-e még a szó eredeti, kanti értelmében, vagy pedig használata során csak annyi történik, hogy egy a kantitól alapjaiban különböző filozófiai elméletre alkalmazunk egy Kanttól kölcsönzött fogalmat. Véleményem szerint az utóbbi a helyzet. A Kantot követő elméletek többnyire

⁹ A kritika két kiadása között íródott MAN teljes koncepciója azon alapul, hogy a newtoni fizika törvényei *a priori* megalapozhatók a szemlélet *a priori* formáinak és a hozzájuk kapcsolódó matematikai konstrukciók alapos vizsgálata segítségével. A természet minden törvényének *a priori* rendszerbe foglalása egy olyan terv volt, amihez Kant élete végéig hű maradt. Egyes értelmezések szerint a kategóriák rendszere is voltaképp levezethető a newtoni dinamika három alaptörvényéből, végső alapja tehát nem a „transzcendentális dedukció”.

¹⁰ Vö. például Cassirer 1910.

ugyanis az *a priori* elemet a természetet reprezentáló tudományos elméletekben keresik.¹¹ Ám nem követik Kant saját felfogását, ami szerint a *természet léte maga* is ugyanezen elveken kell, hogy nyugodjék.

Ennek jó oka van. Ha ugyanis Kantot követve a természet tudományos reprezentálásához szükséges *a priori* elveket azonosítanánk a természettel magával, de ezen elvekről Kanttal ellentétben azt állítanánk, hogy azok történetileg változnak, akkor ez egyben azt is jelentené, hogy magának a természet rendjének is ily módon kellene változnia. Azaz például a newtoni mechanika törvényei nem lehetnének érvényesek az ókori Athénban. Ez nyilván abszurd következmény. És éppen ezért, a kanti filozófiai rendszerrel teljes mértékben összeegyeztethetetlen az a feltevés, hogy a természetet reprezentáló tudományos elméletek *a priori* elemei vagy elvei történetiek legyenek.

Valójában Kant – a Hegel előtti filozófiai hagyomány szellemében – élesen megkülönbözteti, sőt szembe állítja egymással a pusztán esetleges tényeket vizsgáló történeti ismereteket a szisztematikus, racionális tudással (TÉK B, 864; MAN, 467–468). Ha azonban szakítunk Kant ezen felfogásával és elismerjük, hogy az eszmék története egyben a természet megértéséhez elengedhetetlen fogalmak változását és fejlődését is jelenti, akkor nem lehetünk következetes követői Kantnak, és ezáltal az sem lesz világos, hogy mi szükségünk van egyáltalán az *a priori* szabályok kanti indítatású fogalmára a természet törvényeinek megértésének kontextusában.

Pontosabban fogalmazva a kérdésünk arra vonatkozik, hogy miért segítene jobban bennünket a természettudományok működésének megértésében valamiféle *a priori* feltételek keresése, mint az, hogy a racionalista hagyományt követve megkülönböztetjük az ész-ismereteket a pusztá érzéki és/vagy tény-ismeretektől. Ahhoz, hogy erre választ kapjunk, részletesebben is meg kell vizsgálnunk a kanti *a priori* fogalmát, amit a kortárs filozófiában sokan tévesen azonosítanak azzal, amit a racionalisták korábban ész-ismeretnek neveztek.

II. MÁSODIK LÉPÉS: AZ A PRIORI, AZ ANALITIKUS ÉS AZ UNIVERZÁLIS IGAZSÁG

Mint láttuk, Kant azért vélte úgy, hogy a tapasztalat lehetőségének elemzése egyben a tudomány lehetőségét is megalapozza, mert a természet fogalmát azonosította azzal, ami számunkra a tapasztalatban megjelenik. Az emberi tapasztalat lehetősége és a világ tudományos megismerésének lehetősége ugyanazokon a feltételeken nyugszik, és ezért a filozófia feladata is mindkét esetben ugyanaz: ezeknek a feltételeknek az azonosítása.

¹¹ Vö. Reichenbach 1920 és a részben őt követő, részben Kantot értelmező Friedman 2009.

A filozófiai vizsgálódás kiindulópontja persze lehet más és más. A *tiszta ész kritikájában* Kant az általában vett tapasztalat elemzéséből, illetve a tapasztalati ítéletek általános szerkezetének vizsgálatából indul ki, hogy aztán a mű vége felé az ész filozófiában és a tudományos ismeretalkotásban betöltött szerepét igyekezzen tisztázni. A *Prolegomena* kiindulópontja ezzel szemben a tudomány (matematika, fizika, metafizika) lehetőségére vonatkozó kérdés. Világos azonban, hogy Kant szerint a tudomány lehetőségére vonatkozó kérdés is csak a tapasztalat feltételeinek vizsgálata segítségével válaszolható meg.

A tapasztalat és a tudomány lehetőségére vonatkozó kérdéseket Kant rendszerben az kapcsolja össze, hogy mindkettő az ítéletalkotás ugyanazon típusú képességét feltételezi. Mind az általános értelemben vett emberi tapasztalat lehetőségének, mind pedig a tudomány lehetőségének alapja annak megértése, hogyan lehetségesek *szintetikus a priori* ítéletek. A szintetikus *a priori* ítéletek lehetőségére vonatkozó kérdés azonban nyilván feltételezi annak előzetes megértését, hogy egy ítélet mikor és miért tekinthető egyáltalán szintetikus *a priori*-nak.

A Kant művére reflektáló filozófiai hagyomány többsége elsősorban azt a kérdést vizsgálja, hogy igaza van-e Kantnak abban, hogy léteznek ilyen ítéletek és hogy valóban alkalmasak-e a tapasztalat lehetőségének vagy a tudományos elméletek megalapozására. Azt azonban mind a Kanthoz visszanyúló, őt követő hagyomány, mind pedig e hagyomány kritikusainak többsége elfogadja, hogy az ismeretek két jól elkülöníthető csoportra, az *a priori* és az *a posteriori* ismeretekre oszthatók.

A két hagyomány közti különbség abban áll, hogy melyik milyen szerepet szán az *a priori* ismereteknek a természet megismerésében. A *poszt*-kantianus empirista felfogás szerint az *a priori* ismeret nem lehet szintetikus, míg a *neo*-kantianus hagyomány szerint sem a tapasztalat, sem a természetről szóló tudomány nem lenne lehetséges szintetikus *a priori* ítéletek nélkül. Véleményem szerint azonban az igazán érdekes kérdés az, hogy vajon mi alapozza meg azokat a megkülönböztetéseket, amik az ítéletek kanti csoportosítását lehetővé teszik.¹²

Első megközelítésben a „szintetikus *a priori*” ítélet kanti koncepciója egy szemantikai és egy episztemikus kritérium összekapcsolásának az eredménye. Mindkét kritérium bevezetése, abban az értelemben, ahogyan Kant használja őket, Kant filozófiai újítása, bár az „*a priori*” esetben találunk filozófiatörténeti előzményeket.¹³ Ezt azért érdemes hangsúlyozni, mert a filozófia történetében

¹² Bár az *a priori* és *a posteriori* valamint az analitikus és szintetikus kijelentések közti megkülönböztetés értelmének vizsgálata nem újdonság, az ezzel kapcsolatos vitákat sokszor nem Kant eredeti megkülönböztetése, hanem e fogalmak Frege és elsősorban Carnap filozófiájában történő használata határozza meg, ami nem azonos Kantéval. Utóbbi viták kiindulópontja Quine 1973; a viták értelmezéséről vö. Huoranszki 2023. 84–91. Azt természetesen nem állítom, hogy a kanti problémának semmi köze ne lenne a kortárs vitákhoz. Épp ellenkezőleg, úgy gondolom, hogy a megkülönböztetések eredetének alapos vizsgálata segít a jelenlegi viták megértésében is.

¹³ A Kantot megelőző bevett használatról vö. Adams 1994, 109–110.

mindkét kritériumot gyakran használják a Kant előtti filozófiai érvek interpretációja során is. Amikor azonban ezt tesszük, óvatosan kell eljárunk, mert a kanti fogalmak visszavetítéséből súlyos félreértések adódhatnak.¹⁴

Azt már láthattuk, hogy Kant értelmezésében csak akkor lehet egy ismeret *a priori*, ha nem a tapasztalatból ered, és ennyiben nem feltételez érzeteket. A prioritás tehát az érzékekre támaszkodó, tapasztalati ismeretek vonatkozásában illeti meg az ilyen ismereteket, amennyiben utóbbiak „megelőzik” az empirikus, *a posteriori* ítéleteket. Kant azonban nem tagadja, hogy időben minden ismeretünk a tapasztalattal, az érzékek stimulálásával kezdődik.¹⁵ Az ismeretek eredetére vonatkozó kérdés csakis azok természetére, nem pedig keletkezésük időbeli rendjére, utalhat. Az *a priori* ítéletek eszerint olyan természetűek, hogy végső forrásuk nem lehet az észlelés vagy általában az érzékszervek használata, hanem csakis valamely más, az érzékeléstől független képesség gyakorlása. Az ilyen ítéletek lehetőségének alapja, hogy a bennük szereplő *fogalmakat* nem a tapasztalatból merítjük.

Az *a priori* ismeretet tehát olyan ítélet fejezi ki, amelynek végső forrása vagy az értelem, vagy az ész kell, hogy legyen. E két képesség sajátos megkülönböztetése szintén Kant újítása. A megkülönböztetés elsődleges (bár korántsem egyetlen) célja, hogy megalapozza az *a priori* fogalmak használatának megengedhető tartományát. Az értelem fogalmait, bár nem a tapasztalatból merítjük őket, a tapasztalati, azaz részben az érzékekre támaszkodó ismeretek alkotása során alkalmazzuk. Használatuk nem az empirián alapul, de feltételezi azt, egyébként önmagukban alkalmazhatatlanok. Miután alkalmazásuk feltételezi az érzékelést, ezért bár *a priori*ak, az általuk létrehozott ismeretek egy bizonyos értelemben mégsem „tiszták”.¹⁶ A tiszta fogalmak azok, amelyek alkalmazása sem feltételez valamely csak az érzékelés által lehetővé tett tárgyat (TÉK, B 3).

¹⁴ Ilyen például az az állítás, hogy Hume szerint a *matematikai* állítások analitikusak, vagy hogy Leibniz szerint *minden* igazság analitikus. Fontos azonban leszögezni, hogy sem Hume (akit nem érdekelt a szemantika), sem Leibniz (aki az igazság természetéről alkotott felfogást nem kapcsolta össze a még nem is létező kanti értelemben vett *a priori*val), sem más korai modern filozófus nem rendelkezett az analitikus igazság fogalmával.

¹⁵ „Semmi kétség, hogy minden ismeretünk a tapasztalattal kezdődik; hisz mi más készítené munkára megismerőképességünket, ha nem az érzékeinkre ható tárgyak [...]” (TÉK, B 1); „Minden ismeretünk az érzékekkel kezdődik, onnan az értelemhez kerül, majd az észnél fejezi be útját; [...]” (TÉK, B 355).

¹⁶ „Az *a priori* ismeretek közül pedig tiszta ismereteknek nevezzük azokat, melyekhez semmi empirikus nem keveredik. Így például az a tétel, mely szerint minden változásnak oka van, *a priori* tétel ugyan, ámde nem tiszta, mert a változás fogalmát csakis a tapasztalatból meríthetjük.” (TÉK, B 3). Azt a nyilvánvaló ellentmondást, hogy az értelem fogalmai „tiszták” mégis *kizárólag* a tapasztalatra alkalmazhatók, Kant a sémák bevezetésével igyekszik feloldani, amik a fogalmak és a szenzumok közti *a priori* kapcsolatot hivatottak megteremteni. A sematizmus szerepével és értelmezésével e tanulmányban nincs mód foglalkozni. Bár kétségtelen, hogy hozzátartozik Kant természetről és természettudományról alkotott teljes elméletéhez, az itt tárgyalt problémák megoldásához közvetlenül nem járul hozzá.

Az *a priori* ezen értelmezését némileg bonyolítja, hogy Kant rendszerében az észlelésnek magának is vannak olyan formai feltételei, amelyek *a priori*ak, viszont nem fogalmi, diszkurzív jellegűek; mi több, számos helyen ezeket is „tisztának” tekinti. Ezek a tiszta tér és tiszta idő. A tiszta tér és tiszta idő egyfelől a tapasztalatban megjelenő tárgyak formai feltételei, másfelől – a megszokott kanti kettőség jegyében – lehetővé teszik az aritmetikát és geometriát mint *a priori* elveken nyugvó tudományt (TÉK, B 34–35). A továbbiakban azonban a tiszta szemléleti formákkal, tehát a tapasztalat nem-diszkurzív feltételeinek kérdésével nem foglalkozom.

Ami számunkra most fontos, az az, ahogyan Kant az *apriorit* összekapcsolja két másik fogalommal: először is az *univerzalitással* vagy kivétel nélküli általánossággal, másodsor pedig ez utóbbi révén a *szükségyszerűséggel*. Az olyan ítéletek, amelyek kivétel nélküli általános igazságokat fejeznek ki, Kant szerint csakis *a priori* eredetűek lehetnek. Mivel minden empirikus, az észlelésen alapuló ítélet tagadása is igaz lehet, ezért az ilyen állításokat nem tekinthetjük kivétel nélkülinek a szó kanti értelmében. Ez utóbbi értelemben ugyanis a kivétel nélküliség magában foglalja a kivétel *lehetetlenségét*, tehát az univerzális ítélet szükségyszerű voltát. Ebből pedig az következik, hogy az *a priori* ítéletek egyben szükségyszerű igazságok is, *szükségyszerűségük alapja* pedig a kivétel nélküli, tehát egyetemes általánosság.

Annak, ahogyan Kant összekapcsolja a szükségyszerűség fogalmát az egyetemes általánossággal és az *a priori* eredettel, mind a filozófia történetében, mind Kant saját filozófiai rendszerében nagy jelentősége van. Tegyük fel, hogy azt a kijelentést, hogy „Szókratész ember” szükségyszerű igazságnak fogadjuk el. Mit jelent azonban az, hogy a Szókratészra vonatkozó igazság „univerzális”? Ha Kant felfogását követjük, akkor képesnek kell lennünk arra, hogy az efféle, hagyományosan esszenciálisnak tekintett tulajdonságot állító és ezért szükségyszerűnek tekintett kijelentéseket valamiféle „univerzális” igazságot kifejező mondathoz kapcsoljuk. Bár a gondolat messze áll Kanttól magától, érdemes megjegyezni, hogy a kortárs modális szemantikák többsége éppen ezt teszi, amikor az esszenciális tulajdonságokat kifejező mondatokat a világok feletti univerzális kvantifikáció segítségével kísérli meg értelmezni.¹⁷

Az azonban már a kanti filozófia lényegét érinti, ahogyan Kant egy állítás feltételezett univerzalitásából annak szükségyszerűségére következtet, utóbbiból pedig arra, hogy igazságának eredete csakis *a priori* lehet. Érvei szerint, miután a tapasztalat lehetetlen lenne bizonyos univerzális igazságok feltételezése nélkül, ezen igazságok egyben szükségyszerűek és ezért *a priori*ak is kell, hogy

¹⁷ A szükségyszerűség és a kvantifikáció összefüggéséről, különös tekintettel Kantra, lásd bővebben Huoranszki 2001. 124–135. Kit Fine nagy hatású kritikája az esszenciák úgynevezett „modális értelmezésével” kapcsolatban éppen ezen összefüggés megkérdőjelezésén alapul (vö. Fine 1994), bár Fine maga sosem említi, hogy a probléma gyökere a modalitás és az univerzalitás összekapcsolásában lelehető fel.

legyenek. Ami tehát a tapasztalatra vonatkozó fogalmakat illeti, ezek annyiban alapozhatnak meg *a priori* ítéleteket, amennyiben utóbbiak egyetemesen igazak és ezért egyben szükségszerűek is.

Kant már idézett példáját, az okságot említve, empirikus értelemben bármely eseménynek lehetett volna valami más is az oka, mint ami valójában az oka volt. Az ellenben nem lehetséges, hogy legyen olyan esemény, amely nem egy másik esemény oksági következménye (TÉK, B 252). A „minden tapasztalható eseménynek oka van” tehát *a priori* igazság, mely az értelemből, nem pedig az észlelésből vagy megfigyelésből származik.¹⁸

Kant szerint az ilyen, a tapasztalatra vonatkozó, mégis univerzálisan igaz kijelentéseknek egy további jellegzetessége, hogy túl azon, hogy *a priori*ak, egyben „szintetikusak” is. Azt azonban, hogy mit ért Kant az ítéletek szintetikus jellegén, csak úgy érthetjük meg, ha szembe állítjuk ezeket az ítéletek egy másik csoportjával, amit Kant *analitikusnak* nevez. Az analitikus ítélet fogalma Kant saját filozófiai újítása, aminek történeti jelentőségét nehéz lenne túlbecsülni. A későbbiek során ugyanis Kant legtöbb empirista kritikusa éppoly gyakorisággal használja e fogalmat, és épp annyira támaszkodik rá, mint Kant maga.

Első megközelítésben Kant analicitásról alkotott elmélete Leibniz igazság-elméletének szűkítéseként értelmezhető.¹⁹ Leibniz szerint egy kijelentés akkor igaz, ha a kijelentés szubjektuma tartalmazza a predikátumot; és ami ennél is fontosabb, *azért igaz, mert* a kijelentés szubjektuma tartalmazza a predikátumot. Ezért Leibniz elméletét az „igazság fogalmi tartalmazás elméletének” nevezhetjük.

Leibniz úgy tekintett erre az elméletre, mint *bármely* igazság (filozófiai értelemben vett) magyarázatára. Kant ellenben úgy vélte, hogy Leibniz elmélete csak *bizonyos* ítéletekre alkalmazható, méghozzá azokra, amelyeket analitikusnak nevez. Ezeket az ítéleteket az jellemzi, hogy bár igazak, nem bővítik ismereteinket, miután nem tesznek mást, csak kifejezik a szubjektumként bennük szereplő fogalom „logikai lényegét” (PRO, 57). Hogyan lehetséges ez? Úgy,

¹⁸ Érdemes megemlíteni, hogy néhány értelmezés szerint az okság problémájának elemzése, ami jóval túlmutat egy a hume-i kihívásra adott válaszon, szolgáltatja az egész transzcendentális rendszer alapját, vö. Peuch 1990 és Watkins 2005. Emellett szól egyebek mellett, hogy Kant az elégséges alap elvét, ami a Leibnizet követő német metafizika központi fogalma volt, kizárólag a kauzalitás kapcsán említi a TÉK-ban, a wollfianus hagyományt kritizálva azonban nem logikai igazságként, hanem a tapasztalatot konstituáló szintetikus elvként értelmezi újra.

¹⁹ Ebből ered az a korábban már említett gyakori félreértés, ami szerint Leibniz minden igaz kijelentést analitikus igazságnak tekintett. Valójában azonban „csakis a végtelenséget egyszerre megragadó Istennek van fenntartva annak belátása, hogy miként van az állítmány az alanyban, és csakis ő látja be *a priori* az esetlegességek elégséges alapját, amely belátás hiányát az *a posteriori* tapasztalat pótolja a teremtményekben” (Leibniz 1986. 172). Leibniz fogalmi tartalmazásról szóló elmélete tehát egy az igazság mibenlétéről alkotott metafizikai felfogás, nem egy olyan szemantikai elmélet, ami összeköti a szemantikát az ismeretelmélettel. Utóbbi, mint látni fogjuk, Kant találánya.

hogy ha egy ítéletünk analitikus, akkor a kijelentés szubjektumába „már eleve belegondoltuk” a predikátumot (TÉK, B 11).²⁰

Következésképp Kant szerint az analitikus igazságok „elve” az ellentmondás (TÉK, B 191; PRO, 21). Miután az analitikus ítéletek esetében az ítélet szubjektumát eleve „úgy gondoljuk el”, mint aminek alkotóeleme – ha úgy tetszik: használatának lehetőségfeltétele – az ítéletben szereplő predikátum, az állítás tagadása *szükségszerűen* hamis kell, hogy legyen. A döntő momentum ezen a ponton az, hogy Kant egy *episztemikus* kritériumot vezet be annak érdekében, hogy megalapozzon egy az igazság természetére és modalitására vonatkozó *szemantikai* megkülönböztetést.

Szintetikusak így azok az ítéletek lesznek, amelyek *nem* az ellentmondás elvén alapulnak. Ebből az látszik következni, hogy azok a szintetikus ítéletek, amik igazak ugyan, de *lehetnének* hamisak is. És ez valóban így is van az empirikus ítéletek esetében, amelyek Kant szerint mind szintetikusak. A kanti elmélet központi tézise azonban éppen az, hogy vannak olyan ítéletek is, amelyek bár nem analitikusak, mégis szükségszerűséget fejeznek ki. Ilyenek például a matematikai állítások, de ilyenek azok a fentebb már említett, a tapasztalatot lehetővé tévő állítások is, mint hogy minden eseménynek van oka. Miután azonban Kant szerint a természet tudományos megismerését ugyanazok az elvek teszik lehetővé, mint amik a tapasztalatot általában, a szintetikus *a priori* ítéletekről alkotott elmélet egyben a világ tudományos megismerhetőségéről alkotott elmélet is kell hogy legyen.

Mint említettem, a leggyakrabban tárgyalt probléma a kanti elmélettel kapcsolatban éppen az, hogy valóban szükségünk van-e a szintetikus *a priori* ítéletekre ahhoz, hogy akár a tapasztalat, akár a tudományos ismeret lehetőségét megértsük. Az empirista tradíció például nem fogadta el Kant erre vonatkozó érveit. A legtöbb logikai empirista a matematikai igazságokat Frege nyomán – és Kanttal ellentétben – vagy analitikus igazságnak, vagy legalábbis nyelvi konvenciókon alapuló igazságnak tartotta; a természet tudományos vizsgálatában pedig kizárta bármilyen *a priori* igazság feltételezését. Ami pedig a tapasztalatot *leíró* állításokat illeti, az empiristák ugyan nem tagadták, hogy ezek tartalmazhatnak konvencionális elemeket, de azt igen, hogy ezek tennék a tapasztalatot magát, illetve annak tárgyát, lehetővé.

Kant elméletével kapcsolatban azonban van egy mélyebb probléma is, ami nem a szintetikus *a priori* ítéletek feltevésének szükségességét, hanem magát az analitikus és szintetikus ítéletek megkülönböztetését érinti, mivel a legkevésbé sem világos, hogy a természetet leíró és magyarázó fogalmaink esetében miként alkalmazható ez a megkülönböztetés. Nem világos, hogy az analitikus ítéletek miként ragadhatnák meg az ilyen *fogalmak* „logikai lényegét” azáltal,

²⁰ A kanti analicitás és a leibnizi fogalmi igazság viszonyáról és ennek metafizikai jelentőségéről lásd még Huoranszki 2023. 81–89.

hogy a predikátumot „már eleve bele gondoljuk” a szubjektumba. A problémát pedig éppen az okozza, ahogyan Kant egy az igazság természetét érintő kérdést igyekszik összekötni egy episztemikus kritériummal, nevezetesen az *a priori* megismerhetőség kérdésével.

Kant két olyan példát hoz fel az analitikus és szintetikus ítéletek megkülönböztetésének illusztrálására, amelyek a természet tudományos megismerése szempontjából is érdekesek; az egyik egy fizikai, a másik egy kémiai példa.²¹ Fizikai példája a „test” fogalmával kapcsolatos. Kant állítása szerint az, hogy a test kiterjedt, analitikus ítélet, az viszont, hogy a testnek van súlya, szintetikus. A kiterjedés nélküli test tehát ellentmondás, a súlytalan test viszont nem az, mivel a fizikai értelemben vett test fogalmába feltételezése szerint „eleve bele gondoljuk” a kiterjedést, de nem gondoljuk bele a súlyt. Az azonban teljesen homályban marad, hogy miért is „gondolunk” vagy „nem gondolunk” valamit bele egy fizikában is használatos fogalomba. Descartes szerint a súly valóban nem része a test fogalmának, Newton szerint viszont egyértelműen az.

Általában azt, hogy mit gondolunk egy fogalom „lényegéről”, a tudományban nem *pusztán* az dönti el, hogy „mit gondolunk a fogalomba *eleve* bele”, hanem sokkal inkább az, hogy a fogalom milyen szerepet játszik egy elméletben. De, ami ennél is fontosabb, még abban az esetben is, ha a kiterjedést a test lényegének gondoljuk, ezt nem azért tesszük, mert a kiterjedés *fogalmának* van „logikai lényege”, hanem azért, mert a *testeknek maguknak* vannak lényegi tulajdonságai. A szükségyszerűség ezekhez a lényegi tulajdonságokhoz, nem pedig a fogalmak ismeretéhez kapcsolódik, vagyis ahhoz, hogy „mit gondolunk eleve bele” valamilyen fogalomba. Ezért semmi sem támasztja alá azt a feltevést, hogy ezeket a lényegi tulajdonságokat *a priori* módon kellene azonosítanunk. A szükségyszerűség és az *a priori* ismeret kanti összekapcsolása nem tűnik megalapozott elképzelésnek.²²

Kant másik sokat idézett kémiai példája az az állítás, hogy az arany sárga fém. Ami az állítás egyik felét illeti, arra a korábban elmondottak érvényesek. Az, hogy az arany szükségképpen *fém*, egy elmélet következménye, nem egyszerűen olyasvalami, amit minden előzetes empirikus vizsgálattól függetlenül már „belegondolunk” az arany fogalmába. De mi a helyzet az állítás azon részével, ami szerint az arany sárga? Modern szóhasználattal, ez tisztán tapasztalati, nem „elméleti” terminusnak tűnik. Csakhogy éppen ezért tagadhatjuk is, hogy az állítás ezen része valóban analitikus igazságot fejez ki.

Véleményem szerint azonban ezzel a példával nem az a probléma, hogy ne tekinthetnénk egy az arany színére vonatkozó állítást fogalmi igazságnak, hanem

²¹ Egy másik példája a „A tanult ember nem lehet tanulatlan” (TÉK, B 192) is érdekes kérdéseket vet fel az ítéletek analicitásával kapcsolatban, de erre most itt nincs módunk kitérni.

²² Közismert módon Kripke is e mellett érvel (vö. Kripke 2007), de ezt az azonosságállítások logikája alapján teszi, és ezért szerintem a természeti fajták kapcsán érvei nem helytállóak. Erről bővebben lásd Huoranszki 2023. 91–94 és 107–118.

az, hogy amennyiben annak tekintjük, *hogyan zárhatunk ki* más állításokat. Ahogy Kant maga is megjegyzi

Ugyanis mivel az empirikus fogalom csupán az érzékek tárgyainak némelyik ismervét tartalmazza, ezért soha nem biztos, hogy *a szóban, mely ugyanazt a tárgyat jelöli, nem gondolunk hol kevesebb, hol meg több jegyet*. Így az egyik ember az „arany” fogalmába súlya, színe, tisztasága mellett beleértheti azt is, hogy nem rozsdásodik, míg a másik nem is tud erről. (TÉK, B 756, saját kiemelésem.)

Ebből pedig az látszik következni, hogy az egyik ember számára „Az arany rozsdásodik” állítás fogalmi ellentmondás, a másik számára nem. Az „empirikus fogalmak” esetében, tehát azoknak a fogalmaknak az esetében, amiket a természetet vizsgáló tudományok használnak, az analitikus és szintetikus igazságok megkülönböztetése alkalmazhatatlan. Nem azért, mert nincs egy adott elméleten belül fogalmi igazság, hanem azért, mert a fogalmi igazság természete nem érhető meg *episztemikus kritériumok* segítségével.²³

Számos további fontos kérdés is felvethető a fogalmi igazságok szerepéről a természetismeretben, amit azonban itt nem szükséges részletesebben tárgyalnunk.²⁴ Ami számunkra fontos, az az, hogy amennyiben a Kant megkülönböztetésével kapcsolatos fenti ellenvetések helytállóak, abból az is következik, hogy a világ tudományos megismerésének lehetőségére vonatkozó kérdés nem vehető fel oly módon, ahogyan azt Kant tette; vagyis úgy, hogy az valójában az állítólagosan *a priori* szintetikus ítéletek lehetőségére vonatkozik. Mégpedig azért nem, mert az empirikus elméletek fejlődése fogalmi változásokat is maga után von. Ami korábban „szintetikusnak” tűnt, azt ma már „belegondoljuk” a fogalomba; és fordítva, amit valaha belegondoltunk egy fogalomba (például, hogy a víz a négy *elem* egyike), azt valami mással helyettesítjük (azzal, hogy a víz *vegyület*).

Annak, hogy Kant a természet tudományos megismerhetőségére vonatkozó kérdést a szintetikus *a priori* ítéletek lehetőségére vonatkozó kérdéssel azonosította, ismét csak az a mélyebben rejlő oka, hogy nem különböztette meg egymástól a természet tudományos megismerésének feltételeit az általában vett emberi tapasztalat lehetőségére vonatkozó feltételektől, szemben a tudomány azon racionalizmusból eredő, valóban kritikai elméletével, ami szerint a természet megismerése épphogy a közvetlen tapasztalaton alapuló ítéletek előzetes kritikáját feltételezi.²⁵

Mindebből az is következik, hogy Kant szerint semmi, ami túlmutat a lehetséges tapasztalaton, nem lehet a természettudomány része, lényegénél fogva

²³ A problémáról más szemszögből lásd még Beck 1956 és Bennett 1966. 6–7.

²⁴ Ezekről lásd részletesebben Huoranszki 2023. 4. fejezet.

²⁵ A karteziánus metafizika védelmében vö. Vernes 1982. Bár részleteiben érveink különböznek, Vernes művének általános szemlélete nagy hatással volt jelen tanulmány gondolatmenetére.

csakis a metafizikai vizsgálódás körébe tartozhat. A metafizikai állítások olyan szintetikus *a priori* ítéleteket fejeznek ki – pontosabban kellene, hogy kifejezzenek –, amelyek igazságát nem korlátozhatja a tapasztalat. Éppen ezért azonban elméleti értelemben tulajdonképpen metafizikai *ismeret* nem is létezhet. Ami marad a metafizikából mint tudományból, az a metafizika iránti igény kritikai vizsgálata. Minden metafizika, ami ennél többre vállalkozik, csakis „dogmatikus” lehet, azaz kritikátlanul axiómáknak tekint olyan szintetikus ítéleteket, amelyek valójában túl vannak az emberi megismerés lehetőségének határain.

A kanti rendszer egyik legfontosabb következménye tehát az emberi ész szerepének radikális korlátozása mind a természet megismerésében, mind a metafizikában. Kant rendszerében az értelem spontán tevékenysége, a *szintézis* az, ami lehetővé teszi, hogy a pusztá érzeteket olyan tárgyként fogjuk fel a tapasztalatban, amelyek egymással térbeli és időbeli viszonyban állnak (egymásutániság vagy egyidejűség) és amelyek képesek hatni egymásra (oksági viszonyban, illetve a kölcsönhatás viszonyában állnak egymással). Az értelem spontán tevékenységétől elkülönített ész fogalmai ezzel szemben nem alkalmazhatók az értelmi szintézis által létrehozott tapasztalati világra. Nemcsak abban az értelemben, hogy az „ész fogalmai” közvetlenül nem vonatkozhatnak a tapasztalat tárgyaira, hanem abban a sokkal radikálisabb értelemben sem, hogy *segítségükkel egyáltalán nem vagyunk képesek* a természet megragadására.

Kant óva int bennünket attól, hogy az ész fogalmait (az ideákat) a természetre próbáljuk alkalmazni. Nemcsak annyit állít, hogy az ész fogalmai nem segíthetnek bennünket a természet megértésében, de emellett is érvel, hogy minden az alkalmazásukra irányuló kísérletet szükségképpen félrevezet bennünket. Kanti nyelven kifejezve, az ész fogalmai sosem nyújthatnak igaz szintetizáló ismeretet. A *szin*-tézisre törekvés, szemben az értelmi fogalmak segítségével alkotott ítéletekkel, az ész elméleti használata esetében csak *illuzórikus* lehet, a szó „transzcendentális” értelmében. Az ész csakis *anti*-téziseket alapozhat meg: olyan állításokat, amelyek szükségképpen összeegyeztethetetlenek egymással. Az ész helyes használata ezért, amennyiben a természetre vonatkozik, csakis „dialektikus” lehet, tehát csakis az ellentmondások kibontását szolgáló tevékenysége korlátozódhat.²⁶

²⁶ Ezt néhány interpretátor vitatja, lásd például Ferrarin 2015. Ferrarin rendkívül érdekes Kant-értelmezése azonban szerintem csak arra mutat rá, hogy Kant nem szakított teljesen a természet és benne az ész szerepének egyfajta hagyományos teleologikus vagy „architektonikus” szemléletével, de nem bizonyítja, hogy a természettudományokban az észnek *fogalomalkotó* szerepe lehetne; márpedig éppen ez a szerep az, ami a modern tudományt lehetővé teszi.

III. HARMADIK LÉPÉS: A MAGÁBAN VALÓ DOLOG ÉS AZ OBJEKTIVITÁS ÁTÉRTELMEZÉSE

Kant természetéről alkotott felfogása közvetlenül kapcsolódik ahhoz a kérdéshez, hogy miként értelmezhetjük az objektivitás filozófiai fogalmát. Az objektivitás természetére vonatkozó filozófiai kérdést úgy érthetjük meg legkönnyebben, ha különbséget teszünk az objektivitás metafizikai és az objektivitás episztemikus fogalma között. Talán nem túlzás azt állítani, hogy az objektivitás episztemikus értelmezésének első szisztematikus kifejtése Kant filozófiája. Az objektivitás hagyományos értelmezése a metafizikai volt.

Az objektivitás, a metafizikai értelmezés szerint, a valóság azon aspektusa, amelyik létezhet – vagy létezik – attól függetlenül is, hogy miként reprezentáljuk, vagy reprezentáljuk-e egyáltalán. A valóság ezen aspektusát tekinthetjük az elmefüggetlen materiális, „fizikai” világnak, amiről a tudomány adekvát képet akar alkotni. De az objektivitás önmagában nem követeli meg, hogy az elmefüggetlen valóság materiális legyen. A platóni értelemben vett formák is objektívek ebben az értelemben, sőt Berkeley érzéki ideái is annak tekinthetők, amennyiben Isten elméjében, és ennyiben az *emberi* megismeréstől függetlenül, léteznek.²⁷

Kant a metafizikai objektivitást feltételező filozófiai rendszereket „transzcendentális realistának” nevezi, és szembe állítja velük saját „transzcendentális idealizmusát”.

Minden jelenség *transzcendentális idealizmusán* azt a tanfogalmat értem, amely szerint őket együttesen pusztá képzeteknek tekinthetjük, nem pedig magukban való dolgoknak, s ennek megfelelően az idő és tér csupán szemléletünk formái, nem pedig a tárgyak mint magukban való dolgok önmagában adott meghatározói vagy feltételei. Ezzel az idealizmussal egy *transzcendentális realizmus* áll szemben, mely úgy tekinti a teret és időt mint valami eleve (érzékelésünktől függetlenül) adott dolgot. A transzcendentális realista tehát a külső jelenségeket [...] magukban való dolgoknak képzei, amelyek tőlünk és érzékelésünktől függetlenül léteznek, tehát amelyek tisztán értelmi fogalmak szerint is kívül lennének rajtunk. (TÉK, A 369.)

A „transzcendentális realizmus” ezen jellemzése eleve kizárja a természet racionalista felfogását, amint azt Kant – a maga módján, saját terminológiáját alkalmazva – világossá is teszi.

²⁷ „[...] nyilvánvaló, hogy a dolgok, amelyeket észlelek, saját ideáim, s hogy idea másképp nem létezhet, mint az elmében; nem kevésbé világos az sem, hogy ezek az általam észlelt ideák vagy dolgok – akár ők maguk, akár őskepek – az én elmémtől függetlenül léteznek [...]” (Berkeley 2006. 192).

Tulajdonképpen ez a transzcendentális realista az, aki [...] miután tévesen feltételezte az érzéki tárgyakról, hogy amennyiben külső tárgyak, akkor magukban valóan, érzékek nélkül is létezniük kellene, e szempontból minden érzéki képzetünket elégtelennek találja ahhoz, hogy bizonyossá tegye valóságos voltukat. (Uo.)

Kétségtelen, hogy a racionalista felfogás nem „idealista” abban az értelemben, hogy a teret és a tárgyak térbeli tulajdonságait, illetve az időt és az események időbeli rendezettségét, elmefüggetlen realitásnak tekinti. Berkeley például jogosan állítja szembe saját filozófiai elképzelését Malebranche racionalista felfogásával, mivel utóbbi szerint nemcsak, hogy érzékeink néhány alapvető kérdésben félrevezetnek bennünket az érzékelt világ természetét illetően, de ráadásul ezt a világot olyan fizikai, anyagi („abszolút külső”) természetű valóságnak tekintti, amit „absztrakt (azaz nem érzéki) ideák” segítségével ismerhetünk meg (Berkeley 2006. 192).

Az azonban már nem áll, hogy ezt azért tenné, mert – ahogyan Kant állítja – a tárgyaknak, mint külső *jelenségeknek* vagy „érzéki tárgyaknak” „objektív realitást” tulajdonítana. Épp ellenkezőleg, a klasszikus racionalista – és nézetem szerint a modern tudományos – felfogás szerint a természet *valós* szerkezete csak az ész segítségével fogható fel, mivel a fizikai világ maga nem egy „jelenség” (fenomén) vagy a „lehetséges tapasztalat összessége”.

Másképp fogalmazva, az a mód, ahogyan az értelmi fogalmakat használja a tudomány, egyáltalán nem feltételez olyan tárgyakat, amelyek közvetlenül meg kell, hogy jelenjenek az érzéki tapasztalatban, szemben azzal, amit Kant állít.²⁸ A modern fizikában használatos fogalmak egészen bizonyosan ilyenek. Az „értelem” kifejezés a természeti megismerés kontextusában tehát közelebb áll az „intellektus” hagyományos fogalmához – aminek a kanti rendszerben az „ész” kifejezés felel meg – mint a kanti „értelemhez”, aminek használatát az érzékek működése korlátozza.

Kant egész rendszerének egyik alapfeltevése, hogy az intellektus által konstruált fogalmak, amelyek tartalma közvetlenül nem érinti a tapasztalatot, nem reprezentálhatják a természetet. Nekem azonban úgy tűnik, hogy a modern tudomány egy jelentős része éppen ezt teszi. Az, hogy egy tudományos elmélet *konfirmációja* a tapasztalat *segítségével* történik, semmiképp sem jelenti azt – ahogyan azt később az empiristák és a kantianusok jelentős része egyaránt feltételezte –, hogy a természetet reprezentáló elméletek *tartalmát* is korlátoznia kellene annak, hogy közvetlenül mi tapasztalható.

²⁸ „[...] végső soron minden gondolkodásnak, [...], a szemléletre kell vonatkoznia, a mi esetünkben tehát az érzékelőképességre; mert nekünk más módon nem lehetnek adva tárgyak” (TÉK, B 33).

Másképp fogalmazva, nem egy elmélet tesztelhetősége határozza meg, hogy annak mi a tartalma. Azoknak a mérőműszereknek az állása, amelyek segítségével empirikusan konfirmáljuk, hogy az elektron részecske természetű (is), nem azonos annak megértésével, hogy mikrofizikai értelemben *mit jelent* az elektron részecske – vagy éppen hullám – természete. Ezért azoknak a nyilvánvalóan tapasztalati képességeknek a vizsgálata, amelyek lehetővé teszik, hogy felismerjünk és leolvassunk egy mérőműszert, kevésbé segítenek bennünket abban, hogy megértsük azt, miként lehetünk képesek a világ anyagi természetét reprezentáló elméleteket alkotni.

Valójában ezt a késői empiristák egy jelentős része sem tagadja. A logikai empiristák ugyanis felismerték, hogy a modern tudományos elméletek – mindenekelőtt a számukra alapvetőnek tekintett fizikai elméletek – értelmességét semmilyen módon sem korlátozhatja az, hogy mi tapasztalható vagy mit vagyunk képesek megfigyelni. Az érdekes kérdés azonban az, hogy ha ezt elismerjük, milyen alapon tekinthetjük mégis a tudományt megalapozni igyekvő filozófiát empiristának. És mint látni fogjuk, ugyanez a probléma merül fel a kantianizmussal kapcsolatban is: mi marad Kant eredeti elképzeléseiből, ha filozófiáját oly módon igyekszünk átértelmezni, hogy az a természetről alkotott tudományos ismereteink filozófia alapjául szolgálhasson?

Kant szerint saját transzcendentális idealizmusa összeegyeztethető az „empirikus realizmussal”, azzal a tézissel tehát, hogy a külső dolgok létezésére nem következtetünk, amennyiben azok közvetlenül adóttak a tapasztalatban. Az, hogy a külső dolgok létezésének tudata nem következtetés eredménye, a kanti elmélet vonzó aspektusának tűnhet. Csakhogy Kant a „külső dolgok” alatt olyan „matériát” ért, „mely semmi, ha leválasztjuk az érzékelésünkről”, „olyan képzetek fajtája (szemlélet), amelyeket külsőknek *nevezünk*” (TÉK, A 370, saját kiemelésem). Az azonban korántsem világos, hogy ha így értjük, miért tagadná bárki is, hogy a külső tapasztalat tárgya közvetlenül, nem pedig következtetés révén adott. Következtetésre akkor van szükségünk, amikor felismerjük, hogy az érzéki adottságok *materiális alapja* valami nem közvetlenül érzékelhető *is* lehet.

Ennek lehetőségét ismerte fel a karteziánus racionalizmus, Kant azonban – szemben a modern tudománnyal – ezt eleve kizárja. Ehelyett a „transzcendentális értelemben vett realizmussal” száll vitába, ami állítása szerint „érzékelésünk modifikációit önmagukban létezőkké változtatja” (B 519). Az nem világos, hogy pontosan ki képviseli a „transzcendentális értelemben vett realizmust”, de a szöveggörnyezet alapján Kant itt az empiristákra gondolhat. A karteziánusok ugyanis sohasem állítottak ilyesmit. Descartes maga híres viaszgyertyára vonatkozó példájában például amellet érvel, hogy a materiális tárgyakat csakis értelmünk segítségével foghatjuk fel, ezért éppenséggel *nem* azonosíthatók „érzékelésünk modifikációiként” (Descartes 1642/1994. 39–40).

Kant rendkívül sokat vitatott válasza korai kritikusaiknak arra az ellenvetésére, hogy saját transzcendentális idealizmusa lényegileg nem különbözik a hagyo-

mányos idealizmustól *A tiszta ész kritikájának* második kiadásában található.²⁹ Itt Kant amellett érvel, hogy „létezőm pusztja [...] tudata bizonyítja a térben rajtam kívül lévő dolgok létezését”, mivel „maguknak a képzeteknek is szükségük van valamilyen tőlük különböző állandóra, melynek vonatkozásában meghatározható változásuk” és „ezen állandó észlelését csupán egy rajtam kívül létező dolog teheti lehetségessé” (B 275). Kant ebből ismét arra következtet, hogy a külső tapasztalat tárgyai közvetlenül, nem pedig következtetés révén adottak számunkra (B 276).

Ezzel az érveléssel nem az a probléma, hogy ne mutatna rá valami lényegre a külső és belső tapasztalat szükségképpen különbségéről, hanem az, hogy a legkevésbé sem világos, hogyan cáfolja Berkeley idealizmusát. Ez utóbbi ugyanis nem tagadja – sőt, a fentebb jelzett kartéziánusok felfogással szemben ismételt hangsúlyozza – hogy a tapasztalat tárgyai közvetlenül, nem pedig értelmi következtetés révén adottak számunkra. Amit Berkeley állít, az az, hogy ez önmagában elegendő annak bizonyítására, hogy nem létezhet az elvileg érzékelhetetlen tulajdonságokkal (is) rendelkező „materiális szubsztancia”, tehát a hagyományos értelemben vett *anyag*.

Ezt azonban Kant érvei egyáltalában nem cáfolják. Sőt, valójában pontosan ezt állítják, mivel a „külső”, szemben Berkeley szóhasználatával, a Kanti filozófiában nem az elme-független valóságot, az állítólagos „magában vett dolgot” jelenti, hanem a tér szemléleti formája által meghatározott, pusztja jelenségként értelmezett valóságot. Az első kiadás szóhasználatára visszatérve, a transzcendentális idealizmus *a materiának mint (rendezett) jelenségnek* tulajdonít valóságot (TÉK, A 371).³⁰ Csakhogy a „materialitásnak” *ezt* az értelmét Berkeley sem tagadja.³¹

Amit az idealista tagad, az a csak az ész által megragadható, az érzékek által nem korlátozott materiális valóság, tehát az eredetileg kartéziánus értelemben vett anyag létezése. Bár Berkeley Locke anyagfogalmának kritikájából indul ki, mint láthattuk, kritikájának alapvető célpontja a kartéziánus, elmétől függetlenül létező anyag, test és tér fogalma (aminek létét Locke sem tagadta, csupán némileg átértelmezte). Azt Berkeley sem állítja, hogy ne lenne *valami* a szubjektumtól független alapja a tapasztalatban megjelenő, érzékelhető világnak. Amit tagad, az az, hogy ez az alap lehet materiális is.

²⁹ Kant egyébként egy helyen arról panaszkodik, hogy kritikusai filozófiáját részben a „transzcendentális idealizmus” kifejezés használata miatt értették félre, és úgy véli, talán szerencsésebb lett volna azt „kritikai idealizmusnak” nevezni, vö. PRO, 293.

³⁰ Ugyanez áll a szubsztrátumként értelmezett anyag fogalmára a második kiadás egy rendkívül nehezen értelmezhető szöveghelyén, ahol Kant, bár Leibniz monászára utal, feltételezhetően azt a klasszikus, Berkeley-től származó problémát tárgyalja, hogy miként lehetséges benső („intrinszikus”) tulajdonságokat tulajdonítani az anyagnak, vö. TÉK, B 340–341.

³¹ „A jelenségek magyarázata tehát annyit jelent, hogy bebizonyítjuk, miképpen támadnak bennünk ideák olyan módon és rendben, ahogyan érzékeinkbe pecsétlődnek” Berkeley 2006. 213. Lásd továbbá *A mozgásról* című tanulmányt, amelyben Berkeley a newtoni fizika teljes, idealista értelmezését adja.

Kant idealizmus ellen felhozott érve azért nem érintheti Berkeley az anyag létezése ellen felhozott érveinek lényegét, mert a transzcendentális idealizmus *természetfogalmából* az következik, hogy minden hagyományosan materiálisnak tekintett tulajdonság (térbeli kiterjedtség, az anyag mozgását és változását meghatározó törvények) elmefüggő kell, hogy legyen.³² Amit Kant tesz, az pusztán annyi, hogy filozófiájában Isten közvetlen szerepét a – talán Isten által teremtet – magában való dolog veszi át, mint ami a „külső” tapasztalat elmefüggetlen, de egyben megismerhetetlen, alapja.³³

A természet Kant filozófiájában a természetkutatás és a természetre vonatkozó ismeret tárgya ugyan, rendszerében azonban a metafizikai értelemben vett objektivitás alapja a *magában való dolog*, nem pedig a természet.³⁴ A magában való dolog azonban nem szolgálhat semmiféle ismeret alapjául, mivel „Gondolkodásunk tárgyainak tartományát [...] nem tudjuk kiterjeszteni az érzékelésünket meghatározó feltételeken túlra” (TÉK, B 343). Következésképp sem a hétköznapi értelemben vett tapasztalat tárgyai, sem a tudományos ismeret tárgyai nem lehetnek objektívek abban az értelemben, hogy ezek a „tárgyak” az emberi tapasztalattól függetlenül is létezhetnének és valamilyen módon azok alapjául szolgálnának.

Ha elfogadjuk Kant anyagi valóság természetére vonatkozó felfogását, de nem akarjuk tagadni, hogy *kell lennie* valamifajta különbségnek a pusztán szubjektív tudatállapot és az objektivitás között, abból az következik, hogy az objektivitás releváns fogalma nem lehet metafizikai, csakis episztemikus. Ez magyarázza, hogy miért kell Kantnak az objektivitás hagyományos, metafizikai fogalmát egy olyan episztemikus fogalommal helyettesítenie, amely szerint az objektivitás jelentése azonos azzal, ami *interszjektíve megismerhető*. Ennek a változásnak a filozófia későbbi fejlődésére gyakorolt hatását aligha lehet túlértékelni.

A kanti filozófiai rendszer lényegi következménye, hogy a természetről alkotott tudásunk *csak* az interszjektivitás episztemikus értelmében lehet objektív. Kant felfogásának legtömörebb összefoglalását a *Prolegomena* 19. paragrafuszában találhatjuk, ahol a következőt állítja:

Az objektív érvényesség és a (mindenki számára) szükségszerű egyetemes érvényesség egymással felcserélhető fogalmak, és bár a magukban vett tárgyakat (*Objekt an sich*)

³² „Így tehát nem ismerhetjük meg a dolgok (a szubsztanciák) létezésének szükségszerű voltát, csupán állapotukét, mégpedig az észlelésben adott más állapotokból kiindulva, az ok-ság empirikus törvényei alapján.” TÉK, B 280. A *Prolegomena*-ban a fizikai mérték kapcsán Kant explicit módon úgy beszél a *jelenségekről* mint a tiszta szemlélet tárgyairól, hogy azok *kitöltik (einnehmen)* a teret (PRO, 76).

³³ Ezért függetlenül attól, hogy helyes-e Kant érveinek az az invenciózus rekonstrukciója, ami szerint a térbeliség önmagában elégséges az elmefüggetlen valóság igazolásához (vö. Guyer 1987. 279–323), Kant egészen bizonyosan nem cáfolta az idealizmust abban az értelemben, amelyben az az elmefüggetlen *anyag* létezésének tagadását jelenti.

³⁴ Kant jegyzeteiben említi, hogy a dolgok mint fenomének a mi érzékeink termékei, míg Isten a magában vett dolgok teremtetője, vö. Martin 1955. 186.

sohasem ismerhetjük, mivel az ítéleteket egyetemes érvényűnek és ezáltal szükség-szerűnek tekinthetjük, ezek egyben az objektív érvényességet is magukban foglalják. (PRO, 63.)

Amíg tehát az érzékelés (*Wahrnehmung*) pusztán szubjektíve érvényes ítéletek alkotását alapozhatja meg, amennyiben egy bizonyos egyén által egy bizonyos időben megjelenő észleletből nem következik, hogy bárki más, beleértve magát az érzékelő egyént is, bármely más időpontban hasonló észleletekkel rendelkezzen, az objektív ítéletalkotás feltételeinek biztosítaniuk kell az *ebben az értelemben vett* objektivitást is. Ebben az esetben, szemben a szubjektív „észlelési ítélettel”,

Amit meghatározott körülmények között tanít nekem a tapasztalat, ugyanazt kell, hogy tanítsa *bármely időpontban*, érvényessége tehát nem korlátozódik valamely szubjektumra vagy annak egy meghatározott időbeli állapotára. (PRO, 64.)

Amint pedig azt már korábban is láthattuk, Kant felfogásában az egyetemesség és szükségszerűség magyarázata csakis az igazság *a priori* eredete lehet. A kanti rendszerben tehát a tapasztalat és a természet objektivitásának végső alapja is episztemikus.³⁵

Ez nem azt jelenti, hogy Kant maga tagadta volna, hogy az objektivitásnak van metafizikai értelme is. Ennek a metafizikai értelemben vett objektivitásnak azonban nincs köze ahhoz, amit mi természetként ismerünk meg, mivel a természet, mint láttuk, definíció szerint a jelenségek összessége. A jelenségek azonban

[...] nem magukban való dolgok, hanem maguk is képzetek, amelyeknek megvan a saját tárgya, melyet mi már nem nézhetünk meg, s ezért nem-empirikus, azaz transzcendentális tárgynak =X nevezhetjük. E transzcendentális tárgy tiszta fogalma (mely valóban minden ismeretünk esetében =X) az, ami minden empirikus fogalmunkban egy tárgyra egyáltalán mint tárgyra vonatkozhat, *vagyis objektív realitást teremthet*. (TÉK, A 109, saját kiemelésem.)

Kant tehát nem tagadja, hogy a metafizikai értelemben vett objektivitás lehetséges, sőt bizonyos értelemben szükséges feltétele is minden empirikus ismeretnek. Ugyanakkor olyan feltétel is, ami – legalábbis az emberi elme számára – teljességgel megismerhetetlen. Hogy megértsük, miért, ismét csak a kanti rendszerben található számos szubtilis megkülönböztetés egyikére kell hivatkoznunk. Kant ugyanis nemcsak az *a priori* és *a posteriori* ítéletek közt von

³⁵ Az objektivitás kanti, episztemikus értelmezésének egy a jelen tanulmánytól eltérő, de elgondolkodtató kritikáját adja Meillassoux 2010.

éles határt, hanem az *a priori* (tehát minden tapasztalatot megelőző) ítéletekben alkalmazott fogalmak két típusa között is.

Az egyik típusba azok a fogalmak tartoznak, amelyek alkalmazhatósága feltételezi a tiszta értelmi kategóriákat, mivel utóbbiak nélkül az ismeretek tárgya nem jöhet létre sem a tapasztalatban, sem az attól elválaszthatatlan tudományos ismeretben. A fogalmilag reprezentálható tapasztalati tárgyak ugyanis az érzetek szintézisének eredményei. Hogy ez a szintézis maga megelőzi-e a fogalomalkotást (azaz, hogy a szintézis feltételezi-e a képzelőerő előzetes aktivitását) vagy a szintézis maga az érzetek fogalmak alá rendezését jelenti-e, az vitatható, és a Kantról szóló irodalomban gyakran vitatott kérdés.³⁶ Az azonban bizonyos, hogy a szintézisen alapuló *ítélet* lehetősége feltételezi a kategóriák alkalmazását. Ezért nem lehetséges sem az empirikus fogalmak alkalmazása, sem a természet ismerete a kategóriák használata nélkül. A kategóriák használata azonban feltételezi az érzetek által nyújtott „anyagot”, ellenkező esetben a kategóriák „üresek” (TÉK, B 75).

Az *a priori* fogalmak másik csoportját az ész *ideái* alkotják, azaz olyan fogalmak, amelyek nem alkalmazhatók a közvetlen tapasztalatra, és ami ennél fontosabb, mint láthattuk, közvetlenül a természetre sem. Azt gondolhatnánk, akkor talán valami természetén túlira lennének alkalmazhatók, amilyenek mondjuk a platóni ideák vagy formák. Ez annál inkább is észszerű feltételezésnek tűnik, mert Kant maga is hangsúlyozza egy ponton, hogy az „idea” kifejezést nem a korábban bevett karteziánus, hanem az eredeti platónihoz közelebb álló értelemben használja. Ugyanakkor azt is világossá teszi, hogy a platóni értelem revízióra szorul.³⁷

Platón számára az ideák „maguknak a dolgoknak az ősképei”, amelyek az érzékek használatától mentes észből erednek (TÉK, B 370). Platón azonban nemcsak normatív (gyakorlati, azaz etikai) kontextusban, hanem a természet, a rendezett világegyetem megértésének vonatkozásában is alkalmazta az ideákat, és e tekintetben Platón tanai félrevezetőek (TÉK, B 374), mivel az ész *a priori* fogalmai, az ideák, amelyek nem vonatkoznak közvetlenül a tapasztalatra, semmilyen módon sem reprezentálhatják a természetet.

³⁶ Egyfelől „A képzelőtehetségnek kell ugyanis a szemlélet sokféleségét egy *képpé* formálnia, előzetesen tehát fel kell vennie a benyomásokat a tevékenységbe, vagyis érzékileg fel kell fognia őket”. Másfelől a képzelőerő reprodukív képesség, a reprodukcióhoz szabályokra van szükség, a szabályokat pedig a fogalmak alapozzák meg (TÉK, A 120). Nem világos tehát, hogy a képzelőerő szintetizáló tevékenysége megelőzi-e, vagy épp ellenkezőleg, feltételezi az érzetek fogalom alá rendezését a tapasztalatban.

³⁷ Ennek az az alapja, hogy „sem a köznapi beszédben, sem az írásokban nem ritka dolog, hogy összevetve a gondolatokat, melyeket egy szerző a tárgyról előad, jobban megértjük a vizsgált szerzőt, mint amennyire ő értette önmagát, mivel fogalmát nem eléggé pontosan határozta meg, és ezért olykor szándékával ellentétes módon beszélt vagy akár gondolkodott.” TÉK, B 370.

Mi több, az ész tiszta, *a priori* foglmainak, amennyiben azok nem a tapasztalatra vonatkoznak, valójában *nincs*, és nem is lehet, tárgyak.

Az ész valóban megköveteli a szabályok sokféleségét és az elvek egységét, hogy az értelmet maradéktalanul összefüggésbe hozza önmagával [...] De az ilyen elv *nem ír elő törvényt a tárgyakra*, és nem tartalmazza ama lehetőség alapját, hogy ezeket egyáltalán mint tárgyakat megismerjük és meghatározzuk, [...] (TÉK, B 362, saját kiemelésem.)

[...] az ész soha *nem irányul közvetlenül* a tapasztalatra vagy *valamiféle tárgyra* ... (TÉK, B 359, saját kiemelésem.)

Kant szerint az a feltevés, hogy az ideák, tehát a közvetlen empirikus tartalommal nem rendelkező fogalmak tárgyakra vonatkozhatnak, nem csupán téves, hanem kifejezetten félrevezető is. Az ideáknak ugyanis, ha vonatkoznának valamire, a magukban való dolgokra kellene vonatkozniuk, ezekről azonban nem alkothatunk fogalmakat. Az ész tevékenysége ezért nem segíthet bennünket abban, hogy a természetre vonatkozó teoretikus ismeretekre tegyünk szert, azaz amikor a természet törvényeit vagy azok metafizikai alapját szeretnénk azonosítani.

[...] a kategóriákkal ellentétben, az ész ideái nem segítenek bennünket abban, hogy az értelmet a tapasztalat tekintetében használni tudjuk, hanem éppenséggel teljesen figyelmen kívül hagyhatjuk őket, mivel ellentmondásban állhatnak az ész maximáival és akadályozhatják a természetismeretet [...] (PRO, 104.)

Az „ész maximái” nem a természetre magára vonatkoznak, hanem pusztán a természetet reprezentáló elméleteink rendszerére, és ennyiben „szubjektívek”. Az „értelmünk vagyonával való gazdálkodás szubjektív törvényei”, amelyek célja, hogy értelmi foglmainak használatát a „lehető legkisebb számú fogalomra vezessük vissza”; arra azonban nem jogosítanak fel, hogy a „szubjektív maximának objektív érvényességet is tulajdonítsunk” (B 362). Ha ennél többre hivatottnak tekintjük az ész ideáit, annak eredménye a transzcendentális illúzió, vagyis a szubjektív maximák megengedhetetlen „objektíválása”, ami téves következtetésekhez vagy „paralogizmushoz”, végül pedig feloldhatatlan ellentmondásokhoz, antinómiákhoz vezet.

Mit jelent mindez valójában? Röviden azt, hogy Kant szerint az ész képtelen olyan fogalmakat alkotni, amelyek segítségével megismerhetjük a természet tapasztalatban alkalmazott fogalmakon túli szerkezetét. Előbbi fogalmak használata a metafizika területére korlátozódik, a metafizikát pedig élesen el kell választanunk a természetismerettől. A természetismeret olyan tapasztalati fogalmakat használ, amelyeknek forrásai részben empirikusak, részben *a priori*

módon adottak számunkra, de sohasem alkalmazhatók az érzetek által adott, azokban megjelenő világon túl.

Hogyan beszélhet akkor Kant mégis a természettudományok metafizikai alapjairól? Úgy, hogy Kant – legalább – két különböző értelemben használja a „metafizikai” kifejezést. Az egyik értelemben a metafizika voltaképp az ismeretelméletet alapozza meg. Arra a kérdésre keresi a választ, hogy „mit lehet tudnom”. Márpedig mint azt Kant többször világossá teszi, abban nem kételkedhetünk, hogy a természetről alkotott tudomány létezik. Miután pedig tudomány – sőt tudás általában – csak akkor létezhet, ha annak *a priori* alapjai vannak, a természetről alkotott elméletnek is kell hogy legyenek *a priori* alapjai. A „természettudomány metafizikájának” feladata ezen *a priori* elvek azonosítása.

Ez azonban a legkevésbé sem jelenti azt, hogy az ész önmagában képes lenne olyan fogalmak alkotására, amelyek elvileg érzékelhetetlen tárgyakra is vonatkoznak. Ezért az ész szerepe a természet megismerésében mindössze a fogalmak ökonomikus elrendezésére korlátozódik, ami egyfajta *a priori* szabály az elméletalkotás vonatkozásában. De ennél semmi több. Ha az ész ennél többre vállalkozik, az szükségképpen feloldhatatlan ellentmondásokhoz vezet, nem olyan metafizikai belátásokhoz, amelyek a természet megismerésében is szerepet játszhatnak.

Kant ezeket az ellentmondásokat antinómiáknak nevezi, és két csoportba osztja őket. A második csoportba az úgynevezett „dinamikus” antinómiák tartoznak, amelyek valamilyen módon az okság fogalmához kapcsolódnak, és az jellemzi őket, hogy bár látszólag egymásnak ellentmondó állításoknak tűnhetnek, helyesen értelmezve a megfelelő állítások konzisztensek egymással. Ez úgy lehetséges, hogy a tézis és az annak látszólag ellentmondó antitézis nem ugyanarra a világra vonatkozik. A természetben megvalósuló kauzális szükség-szerűség például azért egyeztethető össze a „szabadság általi okozással”, mert az előbbi a jelenségvilág (elméleti) törvényeire, míg utóbbi a noumenális, intelligibilis világ (gyakorlati) törvényeire vonatkozik.

Érdekes módon, bár Kant, mint láttuk, tagadja, hogy az ész ideáinak lehetnek tárgyai, amennyiben azokat a természet megismerésének kontextusában alkalmazzuk, azt nem tagadja, hogy az ideáknak lehetnek tárgyai, amennyiben azokat gyakorlati kontextusban használjuk (TÉK, B 369). A szabadság eszméje például olyan idea, amelynek alapja a morális törvény, márpedig ez utóbbi ok-sági működése nem a fenomenális, hanem az észbeli, azaz noumenális világban keresendő.

Jelen vizsgálódásunk tárgya azonban nem Kant szabadságról alkotott felfogása³⁸, hanem a természetre és annak megismerésére vonatkozó nézetei. Ezek szempontjából pedig az első két antinómia a releváns, amelyeket Kant „mate-

³⁸ Erről, valamint a Kant kompatibilizmusával kapcsolatos vitákról, lásd bővebben Huoranszki 2004.

matikainak” nevez, és amelyek két olyan egymásnak ellentmondó állítást fogalmaznak meg, amelyek közül *mindkettő* hamis. Ez pedig oly módon lehetséges, hogy az állítások megfogalmazása egyaránt feltételezi azt, hogy alkalmazhatók (illetve azoknak *kell* lenniük) a jelenségek világára és azt is, hogy ha helyesen értelmezzük őket, akkor nem alkalmazhatók erre a világra.

A részletekre itt most nincs mód kitérni, annyit azonban fontos megemlíteni, hogy ezek az antinómiák az anyag végtelen oszthatóságára, illetve a fizikai világ térbeli és időbeli végtelenségére vonatkoznak. A végtelen – pontosabban a feltételek végtelen sorozata – fogalmának alkalmazása teszi őket „matematikaivá”.

Modern megfogalmazásban röviden úgy foglalhatjuk őket össze, hogy a két antinómia közül az egyik az anyag mikroszkopikus szerkezetére, a másik pedig a fizikai kozmológiára vonatkozik. Mint korábban említettem, manapság aligha tagadná bárki is, hogy ezek a kérdések a természetismeret, egészen pontosan a fizika tárgykörébe tartoznak, és hogy velük kapcsolatban olyan egymást kizáró hipotéziseket lehet megfogalmazni, amelyek közül valamelyik igaz, míg a többi hamis.³⁹ Kant azonban éppen ennek lehetőségét látszik tagadni.

Mi a következménye mindennek a kanti filozófiára nézve? A sztenderdnek mondható értelmezés szerint⁴⁰ Kantnak igaza van annyiban, amennyiben úgy véli, hogy a tapasztalaton túlmutató fogalomhasználat nem lehet a természetismeret része. Két dologban azonban téved.

Egyrészt bár *bevezeti* az objektivitás megfelelő, az interszubjektivitáson alapuló fogalmát, *megengedi*, hogy létezzék valami, ami nem pusztán episztemikus és ami annak alapjául szolgál: „=X”, a megismerhetetlen transzcendentális tárgy általában. Ez a feltevés azonban szükségtelen. Az objektivitás interszubjektivitáson alapuló fogalma akkor is megállja a helyét, ha tagadjuk a magában való dolog létezésének szükségességét, sőt lehetőségét is. Ennek a nézetnek egyik legmarkánsabb megfogalmazása Hilary Putnam nevezetes „internális realizmusa”. „Manapság – állítja Putnam – a noumenális világ fogalmát egy teljesen felesleges metafizikai elemnek szokás tekinteni Kant gondolkodásában” (Putnam 1981. 61).

Másrészt Kant helytelenül húzza meg azokat a határokat, amelyek között az empirikus fogalomhasználat megengedett. A mikrofizika vagy a kozmológia még ezeken a határokon belül van, az Isten létére vagy a metafizikai értelemben vett szabadságra vonatkozó kérdések azonban valóban túlmutatnak rajta. Éppen ezért megválaszolhatatlanok is. S mivel e kérdésekre adott válaszkísérletek nem lehetnek részei a világról alkotott racionális ismeretnek, talán azt is be kell látnunk, hogy végső soron nem is értelmeseek.

³⁹ A kozmológiai hipotézisekről kiváló, a laikus számára is érthető összefoglalást ad Mack 2022. Ami az anyag végső összetevőit illeti, hasonlóan jó bevezetést nyújt Gribbin 2019.

⁴⁰ Természetesen fontos hangsúlyozni, hogy amit óvatos kifejezéssel sztenderdnek mondható értelmezésnek nevezek, korántsem az egyetlen lehetséges értelmezés. Történetileg voltak például „realista” kantianusok, akik szerint a magában való dolog megismerhető.

Eszerint Kant helyesen értelmezte az objektivitás fogalmát, ami a publikus, tapasztalati igazolhatósághoz kapcsolódik. A kozmológia és a mikrofizika a tapasztalat által és ezért a publikusan igazolható elméletek tárgya lehet, a metafizikai problémák azonban kívül esnek mindazon, amiről értelmes elmélet alkotható. Kant objektivitásra és tudományos elméletekre vonatkozó elképzelései abban az értelemben alapvetően helyesek, hogy csak az olyan kérdések tekinthetők értelmesnek, amelyeket képesek vagyunk kivonni a metafizika hatóköréből és empirikus tartalommal megtölteni. A racionalista „szkeptikus realizmus” tarthatatlan álláspont, a tudomány számára Kant „empirikus realizmusa” az irányadó.⁴¹

A sztenderd értelmezés azonban szerintem mindkét szempontból hibás. Egyrészt úgy vélem, Kantnak igaza van abban, hogy az episztemikus interpretáció önmagában, a metafizikai objektivitás valamilyen fogalma nélkül nem tartható elképzelés.

Mindazonáltal a pusztá jelenségek merőben intelligibilis okát transzcendentális objektumnak nevezhetjük, egyszerűen azért, hogy ily módon legyen valamink, ami megfelel az érzékelésnek mint receptivitásnak. Ennek a transzcendentális objektumnak tudhatjuk be a lehetséges észleleteink egész terjedelmét és minden összefüggését, és kijelenthetjük róla, hogy minden tapasztalat előtt, magában valóan adott. (TÉK, B 522–523.)

Az interszubjektivitás *alapja* tehát túl kell, hogy mutasson nemcsak az individuális, nézőpontjuk tekintetében elkülönült szubjektumokon, hanem a szubjektivitáson általában. Jacobinak teljesen igaza volt, amikor azt állította, hogy nem léphetünk be a kanti rendszerbe a magában való dolog fogalma nélkül. De sajnos igaza volt abban is, hogy a magában való dolog feltételezésének szükségessége miatt nem is maradhatunk meg a rendszer keretei közt.⁴²

A metafizikai értelemben vett objektivitásról ugyanis csak akkor kell azt feltételeznünk, hogy megismerhetetlen és ezért racionálisan értelmezhetetlen, tehát hogy a kanti értelemben vett „magában való dolog”, ha Kantot követve elfogadjuk, hogy az ismeretek lehetséges tartalmát az érzékek működése kell, hogy korlátozza. Ez azonban nincs így. A modern tudomány nem a Kant-inspirálta „internális realizmus” igazságát, hanem az általa visszautasított „szkeptikus realizmus” (amire valójában csak a hume-i perspektívából kell szkepszissel tekintenünk), azaz a racionalizmus igazságát támasztja alá.

⁴¹ A verifikacionizmus, a metafizikai realizmus és „verifikációtanszcendens” igazság problémájáról lásd részletesen Huoranszki 2001. 23–36.

⁴² Kant néhány neves értelmezője szerint ez nincs így, mert a kanti elméleten belül is megőrizhető az objektivitás pusztán episztemikus fogalma, lásd elsősorban Allison 1983 illetve Ameriks 1992. Ezen interpretációk meggyőző kritikáját adja többek között Guyer 1987 és Langton 1998.

A természet nomikus szerkezete nem ismerhető meg olyan fogalmakkal, amelyeket a hétköznapi tapasztalatra alkalmazunk, hanem csakis az ész által alkotott „teoretikus” fogalmakkal. Ezen fogalmak alkalmazásának korlátja pedig az elménk működésétől függetlenül létező természet maga, nem pedig az, hogy az érzékeink milyen észleleteket nyújthatnak nekünk. Természetesen az észlelésnek megvan a maga szerepe a világ tudományos megismerésében, de ez semmilyen módon sem korlátozza a tudományos fogalomalkotást abban, hogy a világ objektív szerkezetét intelligibilis fogalmakkal – a kanti elmélet szóhasználatában, az ész fogalmaival – reprezentálja; vagy legalábbis, hogy a kategóriákat ne csak a szemlélet működését feltételező tárgyakra alkalmazza.

Ahogy korábban említettem, abból a mindenki által elfogadott igazságból, hogy a tudományos elméletek *konfirmációja* megköveteli az érzékek használatát, hibás lenne azt a következtetést levonni, hogy az elméletek tartalmát az érzékek bármilyen módon is korlátozzák. Filozófusként mindössze azt a sokkal szerényebb következtetést vonhatjuk le, hogy a természetről alkotott bármely teljes elméletnek tartalmaznia kell egy olyan részt is, ami magyarázhatóvá teszi, miért éppen akként érzékeljük az elménktől függetlenül is létező világot, ahogyan az a tapasztalatban megjelenik számunkra. Ez azonban egy a természet racionalitása megismeréséhez tartozó feladat, nem pedig egy annak reprezentálhatóságán értelmezett korlát.

IV. KONKLÚZIÓ: KANT, A „KOPERNIKUSZI FORDULAT” ÉS A RACIONALISTA HAGYOMÁNY

A tiszta ész kritikájának második kiadásához írt Előszavában Kant saját filozófiai rendszerét Kopernikusz asztronómiai felfedezéséhez hasonlítja. Gyakran idézett, és sokat vitatott, önértelmezése szerint a transzcendentális idealizmus filozófiájának alapgondolata megegyezik Kopernikuszéval, amennyiben utóbbi azon a feltevésen alapul, hogy „a megfigyelő kering, és a csillagok nyugalomban vannak”.

Ugyanezt a kísérletet elvégezhetjük a metafizikában is, a tárgyak *szemlélete* kapcsán. Ha a szemléletnek kell a tárgyakhoz igazodnia, akkor nem látom be, miként szerezhetnénk bárminemű *a priori* tudást; ha azonban a tárgy (mint az érzékek objektuma) igazodik szemléletalkotó képességünk tulajdonságaihoz, akkor egész jól el tudom képzelni ezt a lehetőséget. (TÉK, B XVII.)

Kant azonban e helyen figyelmen kívül hagyja Kopernikusz felfedezésének egy fontos következményét. Kopernikusz elméletének ugyanis *éppen az a lényege, hogy elszakad attól*, ahogyan számunkra a világ a szemléletben közvetlenül megjelenik. Feltevésének merészsége éppen abban rejlett, hogy az égitestek moz-

gását nem úgy értelmezte, ahogyan azok számunkra közvetlenül megjelennek a tapasztalatban.

A kopernikuszi elmélet sikere pontosan azt bizonyítja, hogy racionális értelmi belátás segítségével túl tudunk lépni a tapasztalaton annak érdekében, hogy a számunka a szemléletben megjelenő világot helyesen értelmezzük. Ahogyan azt egyébként Galilei egy alkalommal világossá is teszi.

Nem tudom eléggé csodálni azon gondolkodók éleselméjűségét, akik az intellektusuk pusztá erejénél fogva erőszakot tudtak tenni saját érzékeiken úgy, hogy elfogadják azt, amit az ész diktál nekik, szemben azzal, amit az érzéki tapasztalat mutat [...]. Ahogy mondtam, határtalan csodálatot érzek olyankor, amikor arra gondolok, hogy Arisztarkhosz vagy Kopernikusz *képesek voltak rá, hogy értelmük legyőzze érzékeiket*, amelyek, előbbire fittyet hányva, hiszékenységük szolgájává tette volna őket. (Galilei 1632/1970. 422, saját kiemelésem.)

Valójában tehát a Kopernikusz utáni természettudományhoz közelebb áll a közvetlen érzéki tapasztalat kritikáján alapuló karteziánus metafizika, mint Kant kritikája, ami a természetismeretben – szemben a gyakorlati filozófiával – az érzéki tapasztalat jelentőségét hangsúlyozza az ész autonóm szerepének rovására.

Ezt a kanti kritikával szemben álló, alternatív kritikai megközelítést jól szemlélteti Descartes és a racionalisták egyik kedvelt csillagászati példája. A karteziánus metafizika episztemológiai kiindulópontja az a belátás, hogy a „természetes hajlandóság” (aminek nyilván része a közvetlen tapasztalat) számos olyan dolog reflektálatlan elfogadására készítet bennünket, „amiről az ész igyekszik lebeszélni”, és

ezért sok esetben éppenséggel nagy eltérés tapasztalható köztük, mint ahogyan például a Napnak is két különböző ideáját fedezem föl magamban: az egyiket mintegy az érzékekből mértem ... az az idea a Napot igen kicsinek tünteti föl előttem; a másikat az asztronómiai számításokból mértem, azaz vagy bizonyos velem született fogalmakból csalogatom elő, vagy bármilyen más módomban magam hozom létre, s ez a Napot a Föld többszörösének mutatja. Márpedig mindkét idea nem lehet hasonló a Naphoz, és józan eszem arról győz meg, hogy éppen az hasonlít hozzá a legkevésbé, amelyik látszólag közvetlenül belőle áramlott ki.” (Descartes 1994. 50–51.)

Azzal szemben tehát, amit Kant és követői állítanak, Descartes – és általában a racionalista metafizika – a világ megismeréséről alkotott felfogása éppenséggel nem „dogmatikus”, hanem nagyon is kritikai.

Még hozzá éppen abban az értelemben kritikai, amiben sem azok az empiristák, akik a fogalomalkotást arra korlátozzák, ami az érzéki tapasztalatban megjelenhet vagy abból levezethető, sem pedig Kant, aki a tapasztalat nevében ugyancsak szigorúan korlátozza az ész használatának körét a természetismeretben, nem le-

hetnek kritikáiak. A racionalista megközelítés szerint ugyanis a tudomány éppen azért képes a természet valós, objektív szerkezetének megragadására, mert nem érzéki, hanem pusztán az ésszel megragadható fogalmakat „hoz létre” annak érdekében, hogy képes legyen a világot megfelelő módon magyarázni és adekvát, pusztán az ész segítségével megismerhető fogalmakkal reprezentálni.

Bármilyen is legyen ezért a tudományos elméletek és a metafizika közti különbség, az nem ragadható meg annak segítségével, hogy a tapasztalatra, mint a megismerés határára hivatkozunk. Az, hogy mi érzékelhető és mi nem, önmagában nem *korlátozhatja* a tudományos fogalomalkotást; mint ahogy az sem igaz, hogy a metafizika ne hivatkozhatna a tapasztalatra és annak működésére. A tudományos elméletek, szemben a metafizikai elméletekkel, kétségkívül empirikusan *tesztelhető* elméletek. De Kant úgy tekint a tudományos elméletekre, mintha azok tartalma végső soron a tapasztalatról, nem pedig a tapasztalattól függetlenül létező *dologról magáról* szólna.

Végül is tökéletesen *mindegy*, hogy azt mondom-e: a térben empirikusan haladva *felfedezhetek* csillagokat, melyek százszor akkora távolságra vannak tőlem, mint a legtávolabbi látható csillagok, vagy azt mondom: meglehet, a világűrben *léteznek* ilyen csillagok, bár soha egyetlen ember nem észlelte vagy fogja észlelni őket. Mert [...] a csillagok [...] függetlenül bárminemű lehetséges tapasztalattól, számomra akkor sem léteznének, azaz volnának tárgyak, ha csak nem foglaltatnak benne az empirikus regresszus sorában. (TÉK, B 524, saját kiemelésem.)

Én azonban úgy látom, hogy ez a felfogás, ami a létezés ismeretét ahhoz kapcsolja, hogy mit észlelhetünk és mit nem, összeegyeztethetetlen a természet azon fogalmával, amelyen a tényleges természettudományok nyugszanak. Kantnak minden bizonnyal igaza van abban, hogy „minden ismeretünk az érzékekkel kezdődik” és „az észnél fejezi be útját; [...]” (TÉK, B 355). De ebből nem következik, hogy a tudományok által kutatott természet azonos lenne az érzékieleg tapasztalható „jelenségvilággal”; még ha a természetnek nyilvánvaló módon lehetővé kell is tennie azt, hogy bizonyos körülmények között képesek legyünk egyes dolgok észlelésére.

A tudomány által vizsgált legtöbb entitás és tulajdonság azonban nem az érzékelés, hanem a racionális elmélet- és fogalomalkotás tárgya. Végső szerkezetét tekintve a világot csakis a közvetlen tapasztalaton túljutni képes intellektuális megismerés segítségével foghatjuk fel. Így bár Kant filozófiája számos hasznos támpontot ad a hagyományos empirizmus egy lehetséges kritikájához, a racionalista hagyománnyal kapcsolatos kritikája a természet fogalmának és az arról alkotott ismeretnek éppolyan félrevezető értelmezésén alapul, mint az általa meghaladni kívánt hume-iánus empirizmus.

IRODALOM

- Adams, Robert M. 1994. *Leibniz. Determinist, Theist, Idealist*. New York, Oxford University Press.
- Allison, Henry E. 1983. *Kant's Transcendental Idealism: An Interpretation and Defense*. New Haven, Yale University Press.
- Ameriks, Karl 1992. Kantian Idealism Today. *History of Philosophy Quarterly*. 9/3. 329–342.
- Anscombe, Gertrude Margaret Elisabeth 1959. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. London, Hutchinson.
- Beck, Lewis W. 1956. Kant's Theory of Definition. *The Philosophical Review*. 65/2. 179–191. <https://doi.org/10.2307/2182830>
- Bennett, Jonathan 1966. *Kant's Analytic*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Berkeley, George 2006. *Tanulmányok az emberi megismerés alapelveiről és más írások*. Szerk. Alt-richter Ferenc. Budapest, L'Harmattan.
- Cassirer, Ernst 1910. *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*. Berlin, Bruno Cassirer.
- Cassirer, Ernst 2001. *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Osiris.
- Charrak, André 2006. *Contingence et nécessité des lois de la nature au XVIII^e siècle. La philosophie seconde des Lumières*. Paris, Vrin.
- Davies, Paul 1995. *Isten gondolatai. Egy racionális világ tudományos magyarázata*. Ford. Béresi Csilla. Budapest, Kulturtrade kiadó.
- Descartes, René 1642/1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Ferrarin, Alfredo 2015. *The Powers of Reason. Kant and the Idea of Cosmic Philosophy*. Chicago, The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226243290.001.0001>
- Fine, Kit 1994. Modality and Essence. *Philosophical Perspectives Vol. 8, Logic and Language*. 1–16. <https://doi.org/10.2307/2214160>
- Friedman, Michael 1992. Causal Laws and the Foundation of Natural Science. In Paul Guyer (szerk.) *The Cambridge Companion to Kant*. Cambridge, Cambridge University Press. 160–199. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521365872.006>
- Friedman, Michael 2009. Einstein, Kant, and the Relativized *A Priori*. In Michel Bitbol – Pierre Kerszberg – Jean Petitot (szerk.) *Constituting Objectivity*. Springer, Dordrecht. 253–267. https://doi.org/10.1007/978-1-4020-9510-8_15
- Galilei, Galileo 1632/1970. *Dialogo sopra i due massimi sistemi*. Torino, Einaudi.
- Gribbin, John 2019. *Hat lehetetlen dolog*. Ford. Both Előd. Budapest, Akkord.
- Guyer, Paul 1987. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511624766>
- Huoranszki Ferenc 2001. *Modern metafizika*. Budapest, Osiris.
- Huoranszki Ferenc 2004. Törvénné tett szabadság. *Világosság*. 45/10–11–12. 65–81.
- Huoranszki Ferenc 2023. *Túl a modern metafizikán*. Budapest, Typotex.
- John Éva 2002. Az empirikus törvény fogalma a kanti rendszerben 1781 és 1787 között. In Czeglédi András – Novák Zsolt – Schreiner Dénes – Trencsényi Balázs (szerk.) *Ész, természet, történelem*. Budapest, Áron Kiadó. 149–191.
- Kant, Immanuel 1787/2004. (TÉK) *A tiszta ész kritikája* (ford. Kis János). Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 1783/1999. (PRO) *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva és Tengelyi László. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 1786/1968. (MAN) *Metaphysische Anfangsgänge der Naturwissenschaft*. In *Kants Werke, Akademie Textausgabe*. Band IV. Berlin, Walter de Gruyter. 465–566.
- Kant, Immanuel 1788/1974. Pölitiz-féle metafizikai előadások. In *Vallás a pusztta ész határain belül és más írások*. Szerk. Hermann István. Budapest, Gondolat Kiadó. 128–133.

- Kripke, Saul. 2007. *Megnevezés és szükségszerűség*. Ford. Bárány Tibor. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Leibniz, Wilhelm Gottfried 1986. *Válogatott írásai*. Szerk. Márkus György. Ford. Endreffy Zoltán. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- Langton, Rae 1998. *Kantian Humility: Our Ignorance of Things in Themselves*. New York, Oxford University Press.
- Locke, John 2003. *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós és Csordás Dávid. Budapest, Osiris.
- Mack, Katie 2022. *A mindenség vége (mármint asztorfizikai szempontból)*. Ford. Dedinszky Zsófia. Budapest, Typotex.
- Massimi, Michela – Angela Breitenbach 2017. (szerk.) *Kant and the Laws of Nature*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316389645>
- Martin, Gottfried 1955. *Kant's Metaphysics and Theory of Science*. Manchester, The University Press of Manchester.
- Meillassoux, Quentin 2010. *After finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. London, Bloomsbury.
- Peuch, Michel. 1990. *Kant et la causalité. Étude sur la formation du système critique*. Paris, Vrin.
- Putnam, Hilary. 1981. *Reason, Truth and History*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511625398>
- Quine, Willard van Orman 1973. Az empirizmus két dogmája. Ford. Faragó-Szabó István. *Magyar Filozófiai Szemle* 17/1–2. 225–239.
- Reichenbach, Hans. 1920. *Relativitätstheorie und Erkenntnis Apriori*. Berlin, Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-642-50774-8>
- Vernes, Jean-René. 1982. *Critique de la Raison Aléatoire ou Descartes contre Kant*. Paris, Aubier Montaigne.
- Watkins, Eric. 2005. *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511614217>

Kant hatása az utilitarizmus fejlődésére

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19747>

I. BEVEZETÉS

A kanti morálfilozófia és az utilitarizmus az etikai gondolkodás két meghatározó jelentőségű hagyománya. E két normatív etikát rendszerint egymással szembeállítva, a különbségekre fókuszálva mutatják be. Kevesebb szó esik arról a hatásról, amelyet Kant fejtett ki az utilitarista etika fejlődésére John Stuart Milltől kezdődően, jóllehet ez a hatás rendkívül jelentősnek mondható.

Az utilitarizmus megalapítója, Jeremy Bentham nem ismerte Kantot, ahogy Kant sem ismerte Bentham munkásságát. Etikai elméletüket mindketten a 18. század végén dolgozták ki, Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése* című műve 1785-ben, Bentham átfogó igényű munkája, a *Bevezetés az erkölcsök és törvényhozás alapelveibe* 1789-ben jelent meg először.

A klasszikus utilitarizmus két másik nagy alakja, John Stuart Mill és Henry Sidgwick ugyanakkor ismerték a kanti filozófiát, s meglehetősen nagy tisztelettel írtak róla. Mill Kantról mint olyan figyelemre méltó emberről ír, akinek gondolatrendszere egyike a legjelentősebb mérföldkőnek a filozófiai spekuláció történetében (Mill 1879. 9). Sidgwicket állítása szerint lenyűgözte a kategorikus imperatívusz igazsága és fontossága, s főképp az univerzalizmusa – még ha minden csodálata ellenére el is veti, mert elégtelennek tűnt számára a kötelességek rendszerének felépítéséhez (Sidgwick 1962).

Mill az utilitarizmus elvét látta bele a kategorikus imperatívuszba, és úgy vélte, hogy nem értelmezhető másképp, mint a maxima univerzalizálásából fakadó következmények tesztjeként. Szerinte a kategorikus imperatívusz csak úgy értelmezhető, hogy a viselkedésünket olyan szabály szerint kell alakítanunk, amelyet minden értelmes lény elfogadhat a közös érdeküknek megfelelő módon (Mill 1879. 95). Míg Mill igyekezett Kantban az utilitaristát megtalálni, Sidgwick inkább vitázni próbált vele, igyekezett például kimutatni, hogy Kant a mások boldogsága előmozdításának kötelességét alátámasztó érvei helytelenek (Sidgwick 1962. 390–391), s vitába száll vele a szabad akaratot illetően is, amelynek egy külön mellékletet szentel a *The Method of Ethics* végén (Sidgwick 1962. 511). Sidgwick is (akárcsak Mill) a kategorikus imperatívuszt sajátosan, a maga módján értelmezte, mégpedig úgy, hogy ami számára helyes, annak helyesnek kell

lennie minden személy számára hasonló körülmények között (Sidgwick 1962. XVII) – s ezzel az értelmezésével megelőlegezte némileg Richard M. Hare univerzális preskriptivizmusát.¹

Sem Sidgwick, sem Mill, sem a későbbi, Kantból inspirációt nyerő utilitarista filozófusok nem fordítottak sok figyelmet arra, hogy mennyire alapvető különbséget jelent a kanti és az utilitarista etika között, hogy az utilitarizmus az empíriában gyökerezik, a kanti kategorikus imperatívusz elve viszont „a priori szintetikus tétel, mely nem alapozódik semmilyen, sem tiszta, sem empirikus szemléletre” (Kant 2004. 41). Az utilitarista filozófusok kategorikus imperatívusról szóló értelmezése így jelentősen különbözik attól, ahogyan azt Kant értette. Richard M. Hare, aki azon utilitarista filozófusok közé tartozik, akik különösképpen erősen hangsúlyozzák adósságukat Kant felé, a *Moral thinking: its levels, method, and point* című művének bevezetőjében elismeri, hogy Kant gondolatai bár hatással voltak rá, de nem feltétlenül úgy értelmezte őket, ahogyan azokat Kant szánta (Hare 1981). Ám hogy mennyire értették, vagy értelmezték félre a kanti gondolatokat az utilitarista filozófusok, mit sem számít abból a szempontból, hogy az utilitarista gondolkodást sikerrel megtermékenyítették-e – márpedig e megtermékenyítésre számos példát találhatunk.

Tanulmányomban Kant az utilitarista etika fejlődésére gyakorolt hatásának néhány fontos aspektusát veszem szemügyre: megvizsgálom az utilitarista szempontból különösen fontos elemeit a kanti rendszernek, úgymint Kant boldogságfogalmát, helyét Kant gondolkodásában és a mások boldogsága elősegítésének kötelezettségét; illetve megmutatom, hogy az utilitarizmus miképp újult meg a 20. század első felében a kanti gondolatok inspirációjának köszönhetően, s járult hozzá a szabályutilitarizmus létrejöttéhez. A gondolatok megfelelő és érthető bemutatásához természetesen szükséges az is, hogy a tanulmány elején röviden szóljak magáról az utilitarizmusról is.

Jelen tanulmány nem vállalkozhat arra, hogy a kanti hatástörténetet teljes gazdagságában bemutassa, így Richard M. Hare és a magyar származású John C. Harsanyi (Harsányi János) – bár e kiemelkedő utilitarista filozófusok nyíltan megvallották, hogy kifejezetten a kanti gondolatok által, vagy azok által is inspirálódva sikerült létrehozniuk az utilitarizmus szofisztikáltabb változatát – munkásságát éppen csak érintem, a szabályutilitarizmust megalapozó Roy F. Harrod munkáját azonban részletesebben elemzem.

¹ Az univerzális preskriptivizmus lényege röviden az, hogy számításba kell venni mindazon személyek preferenciáját egyenlő súllyal (egy adott erkölcsi ítéletnél), akik egy cselekvés kapcsán hasonló helyzetben lennének, időtől, tértől függetlenül.

II. AZ UTILITARIZMUS ÉS PROBLÉMÁI

Az utilitarizmus megalapítója Jeremy Bentham. Bár szoktak beszélni Bentham előtti utilitarista erkölcsi gondolkodókról is (mint a klasszikus utilitarizmus előfutáiról), de Bentham volt az első, aki tudatosan tette meg a hasznosság elvét erkölcsfilozófiája alapjául, s maga az utilitarizmus szó megalkotása is Bentham nevéhez fűződik (Crimmins 2014. 38).

Bentham szerint „a természet az emberi nemet két szuverén úr – a fájdalom és az élvezet – kormányzata alá helyezte”. Bentham leszögezi, hogy a hasznosság elve „elismeri ezen alávetettséget”, s erre az elvre kell alapozni az erkölcs teljes rendszerét: vagyis a cselekedetek megítélésének az válik alapjává, hogy az emberek boldogságát előmozdítja-e (Bentham 1977. 680). Nem másról van itt szó, mint hogy Bentham a hasznosság elvét tette meg a legfőbb jónak, minden jót, minden erkölcsi előírást, minden helyesnek vélt emberi célt e legfőbb jóból, a hasznosság elvéből vezetve le (a hasznosság elvéről Bentham az *A Fragment on Government*-ben azt írja, hogy azt is mondhatjuk helyette, mi több, jobb azt mondani, hogy a lehető legnagyobb boldogság elve – a lehető legtöbb ember lehető legnagyobb boldogságának elve a jó és a rossz mérőeszköze (Bentham 1891. 93). Bujalos István úgy fogalmaz, hogy az utilitarizmus alapkérdése „a legfőbb jó, s nem az igazságosság és nem is a *helyes* mibenléte”, s a válasz rá, hogy „[a] legfőbb jó a boldogság, mégpedig a lehető legtöbb ember boldogsága” (Bujalos 2007. 636–637). Hogy mi ennek a legfőbb jónak a pontos tartalma, arról az utilitarista hagyományban mindig is viták folytak,² amelyek – egyéb nézetkülönbségek mellett – hozzájárultak ahhoz, hogy az utilitarizmus számos változata jöjjön létre. Ezek taglalása szétfeszítené a tanulmány kereteit, ezért itt csak a hasonló vonásaik bemutatására szorítkozom.

² William H. Shaw összegzése szerint Jeremy Bentham és John Stuart Mill, a klasszikus utilitarizmus két nagy képviselője egyaránt egyenlőségjelet tett az öröm (*pleasure*) és boldogság, valamint a boldogtalanság és fájdalom (*pain*) közé (a megközelítésük abban viszont markánsan különbözött, hogy Bentham szerint mindegy, mi az öröm forrása, míg Mill szerint ez nagyon is számít). A kortárs utilitarista filozófusokra azonban nem jellemző, hogy elfogadják ezt az álláspontot, s rámutatnak arra, hogy az emberek nem egyszerűen csak olyasmiket akarnak, ami örömet okoz nekik, hanem számos más céljuk is lehet: például meglátogatni Barcelonát, megmászni a Kilimandzsárót, megtanulni franciául, befejezni egy vers írását stb. Ez a „vágy-kielégülés elmélet” (*desire-satisfaction theory*), vagy másképp a preferenciák (*preferences*) elmélete. E kortárs filozófusok szerint az ember jóllétéhez (*well-being*) e vágyak kielégítése is hozzátartozik (Shaw 1999. 37–53). Preferencia-utilitarista például az tanulmányban is tárgyalt R. M. Hare és John Harsanyi. Sajátos, és az etika fejlődésére rendkívül nagy hatást gyakorló elképzelést képvisel a jó fogalmáról az ideális utilitarista Moore, aki szerint a jó meghatározhatatlan, s éppúgy nem azonosítható a gyönyörrel, vagy bármi mással, ahogyan a sárga fogalma sem azonosítható a narancssal, vagy bármi egyéb sárgával – a jó ugyanakkor az erkölcs alapja (Moore 1903).

A benthami utilitarizmus fentebbi rövid leírásában is felismerhető azon öt jegy, amelyeket Geoffrey Scarre az utilitarizmushoz kötött, s amelyeket én is irányadónak tekintek, s az alábbiakban kivonatosan idézek Scarre *Utilitarianism* című művéből.

1. Jólét, jóllét. A „hasznosság” általában az emberek jóléte. Ez nem mondható kötelező ismérvnek. (Általában igaz, de nem mindig. Moore-nál és Rashdallnál, az úgynevezett idealista utilitaristáknál nem igaz).
2. Következmenyelvűség. Az utilitarizmus következményelvű (vagy teleologikus) doktrína abban az értelemben, hogy azt állítja, hogy az értékekre adott helyes válasz az, hogy előmozdítjuk azokat.
3. Aggregáció. Az utilitarizmus feltételezi, hogy lehetséges minden egyes ember hasznosságát összegezni (vagy átlagot képezni belőle), hogy egy átfogó hasznossági összértéket kapjunk. A hasznosságot mérhető jószágnak tekintik, amely különböző egyének között oszlik meg.
4. Maximalizálás. Az utilitarizmus maximalizáló eleme a gyakorlati ész látszólag kényszerítő erejű elvéből merít támogatást. Ha valami jó, akkor irracionálisnak tűnik, hogy kisebb mennyiségre törekedjünk, ha nagyobb mennyiség elérésére lehetőség van. Ha az emberi jólét értékes cél, akkor minél teljesebb mértékben előmozdítjuk, annál jobb.
5. Univerzalizmus. Az a gondolat, amelyet a benthami híres formula („*greatest happiness of the greatest number*”) második fele képvisel: „*of the greatest number*”. Az utilitaristák hagyományosan nem csupán a legnagyobb boldogság megteremtését szorgalmazták, hanem e boldogság minél szélesebb körben való elosztását is. (Scarre 1996.)

Az utilitarizmusnak számos támadható pontja van. Rendkívül kontraintuitív ítéletekhez vezethet bizonyos esetekben, ilyen például egy ártatlan ember megölése valami nagyobb jó érdekében. Híresen bírálta az utilitarizmust erről az oldaláról Anscombe, amikor azt mondta, hogy vannak bizonyos dolgok, amelyek tiltottak a következményektől függetlenül, mint például az ártatlanok megölésének választása bármilyen célból (Anscombe 1958). Az utilitarizmus – úgy tűnik – megengedi, hogy egyes emberek pusztán eszközként használhatók legyenek egy (igaz, magasztosnak tűnő) cél érdekében. Gauthier érve szerint – amelyre Parfit is hivatkozik a *Reasons and Persons*-ban (Parfit 1984) – az utilitarizmus úgy tesz, mintha az emberiség egyetlen „szuperszemély” lenne, s ezért csak a boldogság összege számítna, ami azonban képtelenség (Gauthier 1963). Martha Nussbaumnak is – Gauthierhez hasonlóan – az egyik nagy problémája az utilitarizmussal, hogy az egyének egymástól való különállásának ténye nem kap különösebb jelentőséget az utilitarista elméletben. Ugyanakkor Nussbaum szerint ebben a világban „az én fájdalomam nem a tiéd, és a te fájdalomad nem az enyém”, így nem elfogadható, hogy az egyik ember elégedettségét egy másik ember szenvedése árán ériék el (Nussbaum 1992).

A fenti problémák a kanti etikával kapcsolatban nem jelentkeznek (más kifogások felvethetők, de a fentiek biztosan nem). Ami nyilvánvalóan nem azt jelenti, hogy Kant kész megoldásokkal szolgál az utilitarizmussal kapcsolatos problémákra, ugyanakkor talán legalábbis egyik oka lehet annak, miért nyűgözött le megannyi utilitarista filozófust Kant gondolkodása – még ha nem is értettek egyet vele –, s különösképpen Kant kategorikus imperatívusza, illetve szolgált az számukra inspirációul.

III. A BOLDOGSÁG HELYE A KANTI ETIKÁBAN

Az utilitarizmus különböző változatainak közös vonása (kivéve az úgynevezett idealista utilitaristáknál, Moore-nál és Rashdallnál) a welfarizmus, vagyis a „hasznosság” azonosítása általában az emberek jólétével – hedonista vagy valamiféle más értelemben, az utilitarizmus típusától függően. Kant gondolatai a boldogságról, illetve a mások jólétét előmozdító kötelezettségről ezért számos utilitarista filozófus figyelmét is felkeltették. Az elkövetkezőben Kant boldogságfogalmát és annak helyét vizsgálom meg az etikai rendszerében, illetve a mások jólétével való törődésnek a kötelezettségét.

1. Kant boldogságfogalma

Mi a boldogság Kant szerint? Mindenekelőtt fontos leszögezni: Kant gyakran hangsúlyozza a boldogság fogalmának bizonytalanságát.

Az *erkölcsök metafizikájának alapvetésében* Kant úgy fogalmaz: „a boldogság fogalma oly meghatározatlan fogalom, hogy noha minden ember vágyik az elérésére, mégsem tudja soha biztosan és egyértelmű megmondani, voltaképpen mit is kíván és akar” (Kant 1991. 48–49). A bizonytalanság oka, hogy „a boldogság fogalmához tartozó elemek mind empirikusak”, a boldogsághoz viszont valamiféle „abszolút teljességre, a jó közérzet maximumára” lenne szükség. Kívánhatunk magunknak ugyan bármit, amitől a boldogságot reméljük, s még az is lehet, hogy céljainkat elérjük – ám az már nem biztos, hogy csakugyan boldogok is leszünk tőle. Kant azt állítja, hogy nem tudjuk „teljes bizonyossággal meghatározni, hogy mi tesz valóban boldoggá bennünket, ehhez ugyanis mindentudónak kellene lennünk” (Kant 1991. 49). Kant *A gyakorlati ész kritikájában* is a boldogság tapasztalathoz kötöttségében látja a fogalom bizonytalanságának eredőjét, rámutatva arra, hogy „a boldogság megismerése csupa tapasztalati adaton nyugszik, mert az összes róla alkotott ítélet nagyon is függ az egyének saját véleményétől, mely ráadásul maga is igen könnyen változik” (Kant 2004. 47).

A fogalom bizonytalansága érvül szolgál Kant számára ahhoz, miért nem lehet szerinte (ellentétben az utilitaristákkal) a boldogság az alapja az erkölcsi előírás-

soknak – bizonytalan alapra nyilvánvalóan nem lehet építeni. A boldogság megismerésével kapcsolatban

megadhatók ugyan generális szabályok, vagyis olyanok, amelyek átlagban a leggyakrabban helyesek, de sohasem lehetségesek univerzális szabályok, melyeknek mindenkor és szükségszerűen érvényeseknek kell lenniük; ama megismerésre tehát nem alapozhatok gyakorlati törvények (Kant 2004.47).

Kant több meghatározással is szolgál műveiben a boldogságról. E definíciók mindegyike magában foglalja, hogy a boldogság minden pillanatban és minden embernél mást és mást jelent, így konzisztensek a meghatározások a fogalom Kant által hangsúlyozott bizonytalanságával – a szakirodalomban ugyanakkor vita van arról, ezek a definíciók mennyire konzisztensek egymással, erről a problémáról a későbbiekben ejtünk szót. Kant *Az erkölcsök metafizikájának alapvetésének* első szakaszában arról ír, hogy a boldogság voltaképp egy adott lény fennmaradása és jólléte, s a boldogság elérése sokkal inkább bízható az ösztönökre, mint az észre (Kant 1991. 22–23). *A tiszta ész kritikájában* a következőképp határozza meg a boldogságot:

A boldogság abban áll, hogy minden hajlamunk kielégül (mind extenzív tekintetben, sokféleségük vonatkozásában, mind intenzív tekintetben, fokmértékük vonatkozásában, mind pedig protenzív tekintetben, tartamuk vonatkozásában) (Kant 2009. [B 834]).

E definícióra utalva jegyzi meg Allen W. Wood, hogy Kant néha tisztán hedonista, sőt, feltűnően benthamista, amikor a boldogságról ír (Wood 2001). (Wood minden bizonnyal arra utal itt ezzel, hogy Bentham az élvezetek hosszának, intenzitásának, idejének mérésével igyekezett azokat az utilitarista kalkulus számára használhatóvá tenni.) *A gyakorlati ész kritikájában* a boldogság rövidebb meghatározását kapjuk Kanttól, amely a következőképp hangzik: „a boldogság a világbeli eszes lénynek az az állapota, amikor minden kívánsága és akarata szerint alakul létezésének egészében” (Kant 2004. 149). *Az erkölcsök metafizikájában* Kant a boldogságról úgy ír, mint az embernek az állapotával való elégedettségéről, „feltéve, hogy bizonyos ennek az állapotnak a fennmaradásában” (Kant 1991. 501). E meghatározások nem pontosan ugyanazt jelentik, ami vitákra ad lehetőséget Kant értelmezői között Kant boldogságfogalmának pontos tartalmát illetően. Alison Hills szerint Kant boldogság koncepciója a hajlamok, vágyak kielégítését, illetve az örömet, elégedettséget is magában foglalja, ami azért talányos, mert ezek nem ugyanazt jelentik (Hills 2006). Allan W. Wood szerint a boldogság különböző kanti definíciói összeegyeztethetők lennének, ha nem társulna a boldogság e leírásaihoz az a Kant által gyakran hangoztatott követelmény, hogy az ember legmélyebb hajlama a boldogságra törekvés, mert ez

a követelmény választásra kényszeríti az embert a leírások között. Vitatható, teremthető-e konzisztencia Kant különböző boldogságmeghatározásai között, s ha igen, hogyan; nehéz lenne vitatni ugyanakkor Allan W. Wood azon állítását – s ha az utilitarizmus tükrében vizsgáljuk a kanti boldogság fogalmát, akkor talán ez a legfontosabb vonása a kanti boldogság koncepciónak –, hogy Kant boldogságfogalma semmiképp nem lehet eudaimonista (Wood 2001). Kant ugyanis szakítva a klasszikus etika eudaimonista hagyományával, elválasztotta az erkölcsi jót a boldogságtól, s pontosan ezt tették az utilitaristák is.

Ha az utilitarista hagyomány tükrében megvizsgáljuk Kant boldogságfogalmát, akkor valójában nem eldönthető egyértelműen, hogy az utilitarizmus melyik típusának boldogságfogalmához áll legközelebb Kant boldogságkonceptiója. Vitatott a szakirodalomban, hogy a kanti boldogságfogalom hedonista jellegű-e.³ Kant egyes boldogságot érintő megfogalmazásai olykor benthamiaknak tűnnek (ahogy arra Wood is rámutatott), olykor viszont inkább a modern preferencia-utilitarizmusban használatos preferenciákra emlékeztetnek – Kant olykor a boldogságról, mint kívánságok (bármiféle kívánság) teljesüléséről ír (Kant 1991a. 603). E nehézség mögött vélhetően az is állhat, hogy Kant számára egyformán lényeges, hogy határozottan elhatárolja egymástól a boldogságot és az erkölcsi törvényt (ezen elhatárolás nélkül fogalmilag zűrzavarossá válna Kant jól felépített és koherens gondolati rendszere), ugyanakkor fenntartsa azt az álláspontját, hogy a boldogság pontos mibenlétét nem ismerjük. Hadakozik ezért azon álláspont ellen, hogy morális és fizikai boldogság megkülönböztethető, s megjegyzi, hogy a morális boldogság kifejezés ellentmondást tartalmaz (Kant 1991a. 501), illetve azon vélemények ellen is lándzsát tör, amelyek megkülönböztetnének magasabb, illetve alacsonyabb rendű gyönyöröket (Kant 2004. 29–31). Ugyanakkor elismeri az örömek és hajlamok sokféleségét (a táplálkozás és nemiség ösztöne mellett ír a tisztességre és ismereteink bővítésére irányuló ösztönről is (Kant 1991a. 308), s minthogy alapvetően szkeptikus a boldogság megismerhetőségét illetően, természetesen kész elismerni boldogságnak azt, amit mások (saját magukat illetően) annak tartanak (Kant 1991a. 502). Mindez azt eredményezi, hogy nehezen megragadhatóvá válik Kant boldogságkonceptiója, ami egyébként tökéletes összhangban áll Kant azon álláspontjával, hogy nehezen megragadható fogalomról van szó. S aligha lehet vitás, hogy a fogalom nehezen megragadható – az utilitarista hagyományban a boldogság fogalmának meghatározása a kezdetektől a viták kereszttüzében állt.

³ Olvasható egy rövid áttekintés erről például Allison Hills már idézett tanulmányában (Hills 2006. 257. 9. lábjegyzet).

2. Boldogság: cél helyett következmény

Kant rendszerében a boldogságnak kitüntetett helye van. Kant *A tiszta ész kritikájában* azt írja, hogy az ész valamennyi érdeke három kérdésben összpontosul:

- (1) Mit lehet tudnom?
- (2) Mit kell tennem?
- (3) Mit szabad remélnem? (Kant 2009. [B 833]).

A harmadik kérdés kapcsán Kant azt mondja, minden reménykedés tétje a boldogság (Kant 2009. [B 834]). A morális törvény azon az indítékon alapszik, hogy méltók legyünk a boldogságra (Kant 2009. [B 834]). Kant válasza az ész második és harmadik nagy kérdésére: „*cselekedd azt, ami méltóvá tesz rá, hogy boldog légy*” (Kant 2009. [B 837]). Ezen a ponton előtűnik az utilitarista és kanti boldogság felfogás egyik nagy különbsége: Kant szerint csak annak jár a boldogság, aki méltónak bizonyul rá – az utilitarizmusnál nincs ilyesfajta megfontolás, a cél a lehető legtöbb ember lehető legnagyobb boldogsága.

Kant szerint nem jó ötlet mindenkit boldoggá tenni. Bár a jó szívünk ugyan erre sarkallna bennünket, de az értelmünk ezt nem engedi meg. *Az erkölcsök metafizikájában* Kant az kérdezi: adnál-e párnát a lustának, bort a részegesnek, megnyerő modort a csalónak, erős öklöt az erőszakos embernek? „Hiszen ezek mind olyan eszközök, melyeket bárki kívánhatna, hogy a maga módján boldog legyen [...] A boldogságot mégsem adhatod oda meggondolatlanul bárkinek, aki érte nyúlna.” (Kant 1991. a 603.) – vonja le a következtetést (ez a szövegrész egyébként újfent felidézheti bennünk a boldogság preferenciákkal történő, a modern preferencia-utilitarizmusra jellemző módon történő megragadását, amelynél azonban az amorális preferenciák kizártak – akárcsak John C. Harsanyi elméletében).⁴

Az utilitarizmus és Kant boldogságkonceptiójában közös, hogy szorosan összefüggenek az erkölcsiséggel – csak éppen más módon függenek össze. Az utilitarizmusnál cél-eszköz viszonyról beszélhetünk, míg Kantnál „az erkölcs rendszere elválaszthatatlanul összefügg a boldogság rendszerével, ám csupán a tiszta ész ideájában” (Kant 2009. [B 836]). Vagyis abban a Kant által „morális világnak” nevezett ideában (Kant 2009. [B 836]), ahol minden az erkölcsi törvénnyel összhangban van (*Az erkölcsök metafizikájának alapvetésében* a koncepció később, mint a „célok birodalma” jelenik meg). Ez a morális világ nem az „érzéki világ” része, csak idea, de olyan „gyakorlati idea”, amelynek – Kant szerint – hatással

⁴ John C. Harsanyi a Bentham-féle boldogság helyett az egyéni preferenciákat helyezi bele az utilitarista „kalkulusba”. S nem mindegyik preferenciát, hanem csak a valódi preferenciákat („*true preferences*”), vagyis a tájékozott preferenciákat (amelyek nem tévedésen alapulnak), amelyekből kizártak az antiszociálisak – minthogy Harsanyi szerint az utilitarista elmélet szerint minden erkölcs és más emberek iránti elkötelezettségünk alapja az általános jóakarat és az emberi együttérzés.

kellene lennie arra az érzéki világra, amelyben élünk, közelítenünk kellene ehhez az ideához. Ebben a morális világban szükségszerű lenne Kant szerint az általános boldogság, maguk a morálisan cselekvő „eszes lények okoznák önmaguk – és egyszersmind mások – maradandó jólétét” (Kant 2009. [B 837]). Abban az érzéki világban viszont sajnos, amelyben élünk, mivel nem cselekszik mindenki morálisan, a moralitás nem részesülne a boldogság jutalmában – Isten létezése nélkül. Isten azonban összeköti a morális törvényt és a boldogságot:

hogya ha az a kérdés, mi volt *Isten végső célja* a világ megteremtésében, válaszul nem a világbeli eszes lények *boldogságát* kell megnevezni, hanem a *legfőbb jót*, mely e lények boldogságra irányuló kívánságához hozzácsatol egy feltételt, nevezetesen a boldogságra való méltóságot, azaz *erkölcsiségüket*; egyedül ennek mércéje szerint remélhetnek valamikor részesülni az eszes lények a boldogságban egy *bölcs* alkotó kezéből (Kant 2004. 156).

Kant szerint az erkölcsi törvény alapja nem lehet a boldogság, ugyanakkor azt mondja, hogy az erkölcsi törvény betartása a legnagyobb boldogsághoz vezet.

Az ész tiszta gyakorlati használata ugyanis a morális törvények előírásában áll. De ezek egyként a világban lehetséges *legfőbb jó* – amennyiben ez pusztán *szabadság* által lehetséges – eszméjéhez, az *erkölcsösséghez* vezetnek, másfelől viszont ahhoz is, ami nem csupán a szabadságon, hanem a *természet*en is múlik, nevezetesen a legnagyobb *boldogsághoz*, amennyiben ez az erkölcsösség arányában oszlik meg. (Kant 1974a. 117.)

Kant nem javasolja – eltérően az utilitaristáktól – hogy az általános boldogság legyen a törvénykezés alapelve, ugyanakkor azt vallja,

hogya az állam alkotmányának a *lehető legnagyobb emberi szabadságot* kell biztosítania, mégpedig olyan törvények alapján, melyek gondoskodnak róla, hogy *mindenki szabadsága összeférhessen mindenki másnak a szabadságával* (nem a lehető legnagyobb boldogságot kell célul kitűzni, mert ez már magától következni fog) (Kant 2009. [B 373]).

Nyilvánvaló, hogy az általános emberi boldogság Kant számára is kedves eszme – csak éppen helytelennek tartaná célul kitűzni. Úgy véli, hogy a lehető legnagyobb szabadságot helyesebb célul kitűzni, s az magával hozza majd az általános boldogságot is. Még ha a szabadság fontos érték is jellemzően az utilitarista filozófusoknál, – s különösen John Stuart Millnél, aki szintén erős összefüggést látott a szabadság és a boldogság között – ez lényeges és jelentős eltérés Kant és az utilitaristák között.⁵

⁵ Joggal felvethető ezen a ponton, hogy itt valójában áthidalhatatlan megközelítésbeli különbségről érdemes beszélni. Heller Ágnes arról ír egyik esszéjében, hogy Kant „arra törekedett, hogy rendszere egészében normatív módon alapozza meg a szabadság feltétlen

3. Kant és a mások boldogsága elősegítésének a kötelezettsége

Kant kétségtől kívül kötelességnek tartotta mások jólétének előmozdítását, ami több utilitarista filozófus figyelmét is felkeltette. Az *erkölcsök metafizikájának alapvetésében* Kant példákat hoz fel a kategorikus imperatívusz működésére. Kant negyedik példája arról szól, hogy nem lehet általános törvény az, hogy mindenki csak a maga boldogságával törődik, mert akkor, ha az ember bajba kerül, akkor senkinek a segítségére nem számíthat, amit természetesen nem akarhat, hiszen „egy ilyen, saját akaratunkból fakadó természettörvénnyel megfosztanánk magunkat a kívánt segítség minden reményétől” (Kant 1991b. 55). Richard Mervyn Hare utilitarista filozófus *Could Kant Have been a Utilitarian?* (Hare 1993). című nevezetes esszéjében Kant e példáját úgy értékeli, hogy mások céljait úgy kell kezelnünk a kategorikus imperatívusz értelmében, mint a saját céljainkat.

Hare ezt azzal is igyekszik igazolni, hogy idéz *Az erkölcsök metafizikájából* is: „a felebaráti szeretet kötelessége tehát így is kifejezhető: kötelességem mások *céljait* (feltéve, hogy nem erkölestelenek) a magamévá tennem” (Kant 1991a. 568). Hare szerint Kant végső soron azt mondja ezzel, hogy egyenlők a preferenciáink minden embertársunkkal szemben, így nem másról van szó, mint a benthami felszólításnak való engedelmeskedésről, hogy mindenki számítson egynek. Hare arról elfelejt szólni, hogy pár oldallal később Kant arról ír, hogy a jóakarat foka különböző lehet attól függően, hogy az illető személy mennyire áll közel hozzám, s ezzel szerinte nem sérül a maxima általánossága (Kant 1991a. 570), amire Hare esszéjére adott reflexiójában Timmerman is utal (Timmermann 2005). Mindemellett Kant szerint a kategorikus imperatívusz nem írja elő, hogy mások céljait úgy kezeljük, mint a saját céljainkat, amit teljes világossággal leír *A vallás a pusztá ész határain belül* című írásában.

prioritását a boldogsággal szemben”, majd jelzi, hogy Rawls ezt a kanti szabályt „»prioritási szabálynak« nevezte el” (Heller 1997. 79). Rawlsnál ugyanis a szabadságjogokra vonatkozó első elv megelőzi az egyenlőtlenségre vonatkozó második elvet, vagy ahogyan Rawls egy helyen fogalmaz: „a méltányosságként felfogott igazságosság szerint a helyes fogalma megelőzi a jóét” (Rawls 1999. 53). Rawls fokozatosan jutott el addig, hogy az utilitarizmus nagy hatású kritikusaként váljon: 1960-ban még úgy írta le igazságosságelméletét, mint amely egyesíti az utilitarista és a kontraktualista elemeket, de az utilitarista hagyományból indul ki – 1962-ben viszont már az utilitarista hagyománnyal szemben fogalmazta meg az elméletét, mint amely a szerződéselméletekből származik (Gališanka 2019). Rawls *Az igazságosság elmélete* végleges szövegében azt is hozzáteszi, hogy elmélete „igencsak kanti jellegű” (Rawls 1999. 12). A szabadság elsődlegességének elfogadása lehetett valószínűleg az egyik olyan pont, amely nem tette lehetővé, hogy Rawls fenntartsa egy, az utilitarizmussal kompatibilis álláspontot – mindemellett azt is meg kell jegyezni, hogy Rawls utilitarizmuskritikája ennél természetesen többrétűbb.

Egy cselekedetet ugyanis mindenekelőtt önmagában kell megmérni a morális törvény mérlegén, még mielőtt mások boldogságára irányul. Ennek elősegítése tehát csak feltételes kötelesség, s nem szolgálhat a morális maximák legfőbb elvéül. (Kant 1974b. 135.)

IV. AZ UTILITARIZMUS KANT INSPIRÁLTA MEGÚJÍTÁSA: HARROD UTILITARIZMUSA

Roy F. Harrod a kanti kategorikus imperatívusz segítségével akarta megújítani az utilitarizmust a 20. század első felében – s ez sikerült is neki a *Utilitarianism Revised* című tanulmányával (Harrod 1936). Scarre szerint Harrod egy olyan időszakban tett javaslatot az utilitarizmus megreformálására, amikor az kikerült az etikai gondolkodás fő áramából, és úgy tűnt, hogy teljesen megszűnhet iránta az érdeklődés – de Harrod felélesztette azt, és meggyőzte az erkölcsfilozófusok legalábbis egy részét arról, hogy az utilitarizmus nem menthetetlen (Scarre 1996.)

Harrod úgy vélte, ha a „kanti elvet” követné mindenki, az végső soron több boldogsághoz vezetne, mint a benthami boldogságelv követése. Ezzel a megállapítással vélhetően Kant sem vitázna, hiszen egy morális világban, avagy a célok birodalmában (ahol mindenki a kategorikus imperatívuszt követi) szükségszerű lenne az általános boldogság. Ugyanakkor azt is rögtön hozzátenné, hogy nem számíthatunk arra, hogy mindenki követni fogja a kategorikus imperatívuszt, s természetesen tiltakozna az ellen, ha valaki úgy érvelne a kategorikus imperatívusz által előírtak teljesítése mellett, hogy az általános boldogsághoz vezet (a fentieket a korábbi fejezetben kifejtettem). Kantnak további vitája is lenne Harroddal: minden bizonnyal rámutatna, hogy amit Harrod „kanti elvként” emleget, az nem tőle, Kanttól származik, és alapvetően különbözik a kategorikus imperatívusztól (ugyanakkor azt nyilván nem vonná kétségbe, hogy Harrod valóban Kantot olvasva jutott a maga következtetéseihez). Harrod természetesen, ahogyan általában az utilitarista teoretikusok, a maga módján értelmezi a kategorikus imperatívuszt. Harrodot – Sidgwickhez hasonlóan – a kategorikus imperatívusz univerzalizmusa bűvöli el, s nem foglalkozik például azzal, hogy a kategorikus imperatívusz egy a priori szintetikus tétel. Harrod számára a kategorikus imperatívusz első megfogalmazása a fontos – olyan maxima által cselekedni, amely általános törvényként szolgálhat. Harrod szerint ez az elv nélkülözhetetlen az utilitarizmus számára. Harrod voltaképpen újítása azon gondolata, hogy nem a cselekedet konkrét következményeit, hanem a cselekedet általánosított következményeit (vagyis azon következményeket, hogy mi történne, ha hasonló körülmények közepette mindenki az adott módon cselekedne) kell mérlegre tennünk, amikor döntünk arról, hogy az adott cselekedet helyes vagy nem. Harrod a konkrét következmények mérlegre vételét nevezi utilitaristának, az

általánosított következmények értékeléséből fakadó előírásokat nevezi kötelességnek, illetve kanti elvnek (ismételten érdemes hangsúlyozni, a kantiánusok, illetve maga Kant ez utóbbit aligha tekintenék „kanti elvnek”, de Harrodot tagadhatatlanul Kant inspirálta).

Harrod tanulmányában a hazugságot hozza fel például. Harrod szerint lehetséges, hogy egymillió – meghatározott időbeli és térbeli korlátok között elhangzó – hazugság egyenként a haszon/veszteség mérleg alapján igazolható. Igazolható még akkor is, ha tekintetbe vesszük azt a kárt, amelyet a hazugságok a közbizalom csökkentése révén okoznak, s összeadjuk mind az egymillió eset által okozott kárt. Csakhogy – mint Harrod rámutat – az egymillió hazugság okozta általános bizalomvesztés nem írható le az egyes hazugságok okozta bizalomvesztések összegével. A bizalomvesztés valóságos mértéke valójában sokkal nagyobb lehet annál, mint ha csak összeadnánk az egyéni esetek okozta bizalomvesztéseket. (Hasonlít a jelenség a közgazdaságtan „összetétel csapdájá” fogalmához,⁶ amelyet Harrod közgazdász lévén jól ismert.) Nyilvánvaló, hogy aligha leszünk nagy bizalommal embertársaink felé, ha azt kell gondolnunk, hogy akkor mondanak csak igazat, amikor azt a hasznossági elv igazolja. Ezért Harrod szerint az utilitarizmus kifinomultabb formája az igazmondás általános kötelezettségét írja elő, mert a hazugság általánossá válása túl nagy károkat okozna még akkor is, ha egyes konkrét esetekben előnyös lenne.

Mint John C. Harsanyi rámutatott (Harsanyi 1977), Harrod az utilitarizmus olyan formáját javasolta, amelyet később szabályutilitarizmusnak nevezett el Richard Brandt (Brandt 1959), s e terminus azóta a vonatkozó szakirodalomban széles körben használatossá vált. (Ellene vethető annak, hogy Harrod alapította meg a szabályutilitarizmust, hogy valójában már Mill is részben szabályutilitarista volt. Valóban vita tárgyát képezi a szakirodalomban, hogy Mill mennyiben volt tett-, s mennyiben szabályutilitarista – a szisztematikus szabályutilitarizmus alapjait azonban Harrod rakta le.)

A szabályutilitarizmus számos olyan utilitarizmus elleni kifogásra választ képes adni, amelyre a benthami utilitarizmus nem. A hazudozás, az ígéretek be nem tartása, az ártatlanok megölése pusztán hasznossági okokból, vagyis mindazon kifogások egy része, amelyet az utilitarizmusnak fel szokás róni, a szabályutilitarizmusnak sokkal kevésbé róható fel, bár problematikus esetek azért a szabályutilitarizmusnál is akadnak (Scarre 1996). Összességében azonban az utilitarizmus könnyebben védhető formájának tekinthető, s létrejöttében Kant inspiráló hatása letagadhatatlan.

Harrod mellékesen megjegyzi, hogy a „kanti elve” nem követeli meg mindig az igazmondást. Harrod szerint akkor megengedett hazudni, ha a hazugság adott körülményei között (feltéve, ha mindenki hazudna hasonló körülmények

⁶ Ami a csoport egy tagját érinti csak, s nyereséget jelent számára, általános veszteséggé válhat, ha az mindenkit érint. A fogalomról bővebben: Nordhaus–Samuelson 2016.

között) a hazugsággal által megtakarított szenvedésből fakadó kár nagyobb a hazugságok okozta bizalomvesztésből eredő kárnál. Úgy tűnhet *prima facie*, hogy ez a legnagyobb és legárgulkodóbb különbség Harrod „kanti elve” és Kant tényleges elvei között. Scarre azt állítja, hogy az utilitarista és a kantiánus között alapvető szakadék marad, amit a hazugságról gondolnak (Scarre 1996). Scarre azért téved, mert bár Kant valóban így gondolkodott, de a kantiánus filozófusok már nem feltétlenül.

Mint Michael Cholbi tanulmányának, a *The Murderer at the Door: What Kant Should Have Said* elején megjegyzi: számos kortárs kantiánus filozófus tesz erőfeszítéseket azért, hogy kimutassa, a kanti etika igazolja a hazugságot bizonyos körülmények esetén, különösen akkor, ha egy gyilkosnak kell hazudni abból a célból, hogy megmentse tőle egy ártatlan személy életét. Christine Korsgaard neves, kortárs kantiánus filozófus a *The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil* című tanulmányában amellet érvel, hogy kontextustól függ, mi tekinthető hazugságnak. Ha valótanságot állítunk, de pusztán azért, mert viccelünk, az nem hazugság, mert nem téveszt meg senkit. Ha a gyilkos a kapuban azt kérdezi: jöttem megölni a barátod, itt van a házban? – nincs senki, aki ebben a helyzetben azt mondaná, hogy itt van a házban. Ezt a gyilkos is tudja, így a nemleges válasz nem fogja megtéveszteni. Nem történik tehát megtévesztés, hazugság. A gyilkos viszont valószínűleg nem ilyen nyíltan fog érdeklődni, hanem megtévesztő módon, homályban tartva gyilkos szándékait. Korsgaard szerint a kategorikus imperatívusz első formulája értelmében ebben az esetben is letagadható a barát ottléte, mert a megtévesztő megtévesztése univerzalizálható, a világ működhet olyan módon, hogy a megtévesztőket megtévesztik (a tanulmánya későbbi részében azonban kimutatja, hogy a humanitásformula és a célok birodalma formula nem teszi lehetővé a megtévesztők megtévesztését sem). Korsgaard érvein túl is találhatunk indokokat arra, hogy a „minden körülmények között igazat kell mondani” maximája miért nem fér össze a kategorikus imperatívusszal – jómagam azt tartom perdöntő érveknek, hogy egy olyan világ működésképtelen lenne, ahol a gyilkos kezére kellene adnunk a barátunkat, s nem védhetnénk meg őt a gyilkos megtévesztésével, mert ebben a világban a barátság fogalma nem is lenne értelmezhető, sőt, talán még a felebaráti szeretet, a szolidaritás sem.

A szakadék azonban akkor is létezik az utilitarista és a kantiánus gondolkodás között, ha nem a hazugság kérdésénél van. Akad ugyan olyan szélsőséges nézet, mint az utilitarista J. J. C. Smarté, miszerint Kant valójában szabályutilitarista volt, s Harrod álláspontja valójában Kant nézeteinek kifinomultabb változata (Smart 1973) – de ezt a vélhetően sokakat megbotránkoztató állítást Smart pusztán azért írhatta le, mert a kategorikus imperatívuszt (mint oly sok más utilitarista filozófus) a maga módján értelmezte, amely olyan általános törvényről szól, amelyet egy emberséges és jószándékú ember kívánhat. Smart elismeri, hogy Kant tiltakozna az értelmezése ellen, mégis úgy véli, hogy nem lehetséges Kantot másképp értelmezni (Smart 1973). Smart figyelmen kívül hagyja, hogy a

kategorikus imperatívusz elve *a priori*, amelyet alkalmazunk azután a tapasztalati világra, Harrodnál azonban már maga az elv tartalmazza a tapasztalatiságot. Harrodnál végső soron a boldogság marad továbbra is a helyes cselekedet igazolása, Kantnál a helyes cselekedet igazolása soha nem lehet a nagyobb boldogság. Kant és Harrod filozófiai pozíciója között óriási a különbség. Kant gondolatai inspirálták a szabályutilitarizmust végső soron megalapító Harrodot, ám elméleteik lényegileg különböznek egymástól.

V. ÖSSZEFOGLALÁS

Azon hagyományos – és sok szempontból megalapozott – tankönyvi megközelítés, amely a kanti és utilitarista etikát jellemzően mint egymással szemben álló rendszereket igyekszik bemutatni, nem szabad, hogy elfedje előlünk azt a tényt, hogy a kanti gondolatok hatása nélkül egészen egyszerűen teljesen másképp alakult volna az utilitarizmus története. Nehezen találhatunk olyan nagyobb formátumú utilitarista gondolkodót John Stuart Milltől kezdődően, akire egyáltalán ne hatott volna Kant. Számos utilitarista filozófusnak felkeltette az érdeklődését, hogy Kant rendszerében fontos helye van a boldogságnak, illetve a mások boldogsága elősegítésének. Sokukat lenyűgözte a kategorikus imperatívusz, ahogy Kantot magát is.

Tagadhatatlan, hogy az utilitarista filozófusok hajlamosak voltak Kant gondolatait a maguk módján, Kant szándékaitól teljesen eltérően értelmezni – aminek az egyik példája Roy F. Harrod „kanti elve”, amely ugyan valójában nem kanti elv, de Kant inspirálta elv. Ám jól tudjuk, hogy a félreértések is bizonyulhatnak termékenynek. Kant gondolatai – ha olykor félreértve, félreértelmezve is – adtak lendületet a 20. századi utilitarizmusnak; nemcsak Harrod, s az általa végső soron megállapított szabályutilitarizmus, hanem a jelen tanulmányban terjedelmi okokból csak érintőlegesen tárgyalt John C. Harsanyi, és R. M. Hare munkái révén is.

IRODALOM

- Anscombe, Gertrude Elizabeth Margaret 1958. Modern Moral Philosophy. *Philosophy*. 33. évf. 124. szám. 1–19. <https://doi.org/10.1017/S0031819100037943>
- Bentham, Jeremy 1891. *Fragment on Government*. Oxford, The Clarendon Press.
- Bentham, Jeremy 1977. *Bevezetés az erkölcsök és törvényhozás alapelveibe*. Fordította: Fehér Ferenc. In Ludassy Mária (szerk.) *Brit moralisták a XVIII. században*. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Brandt, Richard B. 1959. *Ethical Theory*. Englewood Cliffs/NJ, Prentice-Hall.
- Bujalos István 2007. Az angol utilitarizmus a 19. században. *Magyar Tudomány*. 168/5. 636–641.
- Cholbi, Michael 2009. The Murderer at the Door: What Kant Should Have Said. *Philosophy and Phenomenological Research*. 79/1. 17–46. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2009.00265.x>

- Crimmins, James E. 2014. Bentham and Utilitarianism in the Early Nineteenth Century. In Ben Eggleston – Dale E. Miller (szerk.) *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge, Cambridge University Press. 38–60. <http://dx.doi.org/10.1017/CCO9781139096737.003>
- Gališanka, Andrius 2019. *John Rawls: The Path to a Theory of Justice*. Cambridge/MA, Harvard University Press. <http://doi.org/10.4159/9780674239463>
- Gauthier, David P. 1963. *Practical reasoning*. Oxford, Clarendon Press.
- Hare, Richard M. 1981. Moral thinking: its levels, method, and point. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198246609.001.0001>
- Hare, Richard M. 1993. Could Kant Have been a Utilitarian? *Utilitas*. 5/1. 1–16. <https://doi.org/10.1017/S0953820800005501>
- Harrod, Roy F. 1936. Utilitarianism Revised. *Mind*. 45. évf. 178. sz. 137–156. <https://doi.org/10.1093/mind/XLV.178.137>
- Harsanyi, John 1977. Morality and the Theory of Rational Behavior. *Social Research: An International Quarterly*. 44/4. 623–656.
- Heller Ágnes 1997. *Életképes-e a modernitás?* Debrecen, Latin Betűk.
- Heydt, Colin 2014. Utilitarianism before Bentham. In Ben Eggleston – Dale E. Miller (szerk.) *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge, Cambridge University Press. 16–37. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139096737.002>
- Hills, Andrew 2006. Kant on Happiness and Reason. *History of Philosophy Quarterly*. 23/3. 243–261.
- Kant, Immanuel 1974a. Tájékozódni a gondolatok között: mit is jelent ez? In Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat. 109–127.
- Kant, Immanuel 1974b. A vallás a puszta ész határain belül. In Kant: *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat. 134–363.
- Kant, Immanuel 1991a. Az erkölcsök metafizikája. In Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor, jegyzeteket kész. Láng Rózsa. Budapest, Gondolat. 295–463.
- Kant, Immanuel 1991b. Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. (In: Immanuel Kant: *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor, jegyzeteket kész. Láng Rózsa. Budapest, Gondolat. 13–117.
- Kant, Immanuel 2004. *A gyakorlati ész kritikája*. Fordította: Papp Zoltán. Budapest, Osiris kiadó.
- Kant, Immanuel 2009. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János – Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz.
- Korsgaard, Christine M. 1986. The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil. *Philosophy & Public Affairs*. 15/4. 325–349.
- Mill, John S. 1879. *Utilitarianism*. London, Longmans–Green and Co.
- Moore, George E. 1903. *Principia ethica*. Edited by Thomas Baldwin. Mineola/NY, Dover Publications.
- Nordhaus, William D. – Paul A. Samuelson 2016. *Közgazdaságtan*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Nussbaum, Martha C. 1992. Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism. *Political Theory*. 20/2. 202–246. <https://doi.org/10.1177/0090591792020002002>
- Parfit, Derek 1984. *Reasons and Persons*. Oxford/GB, Oxford University Press.
- Rawls, John 1999. *Az igazságosság elmélete*. Ford. Krokavay Zsolt. Budapest, Osiris.
- Scarre, Geoffrey 1996. *Utilitarianism*. New York, Routledge.
- Shaw, William 1999. *Contemporary Ethics: Taking Account of Utilitarianism*. Malden_MA, Wiley-Blackwell.
- Sidgwick, Henry 1962. *The Methods of Ethics*. London, Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-81786-3>

- Smart, John Jamieson Carswell – Bernard Williams 1973. *Utilitarianism: For and Against*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Timmermann, Jens 2005. Why Kant could not have been an utilitarian. *Utilitas*. 17/3. 243–264. <https://doi.org/10.1017/S0953820805001639>
- Timmermann, Jens 2014. Kantian Ethics and Utilitarianism. In Ben Eggleston – Dale E. Miller (szerk.) *The Cambridge Companion to Utilitarianism*. Cambridge, Cambridge University Press. 239–57. <https://doi.org/10.1017/CCO9781139096737.013>
- Wood, Allen W. 2001. Kant versus Eudaimonism. In Predrag Cicovacki et al. (szerk.) *Kant's Legacy: Essays in Honor of Lewis White Beck*. Rochester/NY, Boydell–Brewer. 261–282. <https://doi.org/10.1017/9781580466011.013>

Tiszta ész és társadalmi lét

A transzcendentális fordulat szociogenetikus értelmezései Lukácstól Sohn-Rethelig*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19748>

Az alábbiakban olyan vizsgálódások – újabban kevésbé eleven – hagyományát igyekszem megidézni, amelyek a Kant által szorgalmazott transzcendentális fordulat társadalmi genezisére koncentrálnak, vagyis a következő kérdésre keresik a választ: milyen társadalmi valóságban merülhetett föl egyáltalán *A tiszta ész kritikájának* gondolata? Valamivel konkrétabban: ha a koncepció szempontjából nem egészen közömbös az a történelmi „időhely”,¹ amelyben a mű keletkezett, akkor milyen gazdaság- és társadalomszerkezeti előfeltételei lehetnek az emberi megismerőképességekről és teljesítményükről alkotott kanti modellnek? Melyek „a létbe nyúló gyökerei” (Mannheim 1996. 52) Kant transzcendentálfilozófiai intuícióinak? Miféle „szociális textúrából” (Mannheim 1996. 44) eredhet az emberi ész olyan filozófiai alakzata, amely a természet törvényeinek, azaz a jelenségek szisztematikus összefüggésének a forrása – olyan ész tehát, amely maga alkotja meg az érzéki benyomások strukturálatlan nyersanyagából az egységes tapasztalati világegészet?

A kérdés természetesen nem csupán azokat a gondolkodókat foglalkoztatja, akikről a következőkben esik szó. Ellenkezőleg: a kutatástörténet jelentős részét ebben a tanulmányban figyelmen kívül kell hagynom. Nem tárgyalom az iménti hivatkozással látókörrünkbe vont (elsősorban a ráció weberi szociológiájára támaszkodó)² Mannheim Károly munkásságát, sem a hozzá – valamint Schelerhez – kötődő német tudásszociológiai tradíciót,³ sem pedig a francia és angolszász (avagy „új”) tudásszociológiai irányzatokat.⁴ Itt csupán egyetlen – Lu-

* A tanulmány megírását az NKFIH 138745 számú pályázata támogatta.

¹ Nem az elvont eszmétörténeti pillanat, hanem az „anyagi” történelem időhelye.

² Ehhez ld. pl. Münch 1978. Mannheim és a Mannheim-tanítványok Weber-recepciójához ld. Kettler–Loader–Meja 2008 (főleg 187–95).

³ Holott Mannheim és Scheler is vissza-visszatér a kanti ismeretelmélet – és általában a formát és tartalmat élesen elválasztó „statikus észfilozófiák” – történeti-történetfilozófiai helyzetmeghatározásának problémájához: Mannheim 2000. 125–82; vö. 67–124; Scheler 1926.

⁴ Bár utóbbiak – főként a Peter L. Berger és Thomas Luckmann 1966-os műve (Berger–Luckmann, 1998) által inspirált amerikai tudásszociológiák – jellemzően nem a tudományos

káctól Sohn-Rethelig ívelő – marxista hagyományvonalat követek majd.⁵ Főleg erre a két gondolkodóra (Lukácsra és Sohn-Rethelre) fogok összpontosítani, ám röviden kitérek a kritikai elmélet más szerzőire is. Mindössze az a célom, hogy vázlatos képet adjak a transzcendentális idealizmus szociogenetikusságának marxista mozgásteréről, valamint – néhány kézenfekvő következtetést levonva – e mozgáster kiszélesítésének lehetőségéről.

I.

A kanti transzcendentális szubjektum (közelebbről a tiszta szemléleti és logikai formák) *genezisére* irányuló kérdés lényegében egyidős *A tiszta ész kritikájának* recepciójával – persze a 18. század végén még nem a formák *társadalmi* genezisének, hanem princípiumuk, az *alaptétel* azonosításának a problémájaként fogalmazódik meg. A reinholdi „elementárfilozófia” szerteágazó dialógusterében alkotó (kora idealista, kora romantikus) bölcselek valamennyien azt mérlegetlik, hogy a megismerőképességekben rejlő „törzsfogalmak” visszavezethetők-e egyetlen alaptételre vagy sem. Valamiféle hiányt, megoldatlanságot érzekelnek a kritikai kifejtésben. Mert jóllehet Kant – meggyőződése szerint – szisztematikus módon exponálja az emberi elme formastruktúráját, mégiscsak szembeötlő, hogy amikor olvasói kezébe adja a kategóriák transzcendentális dedukciójának „vezérfonalát”, döntően „a logikusok szokásos technikáját” követi (TÉK 119 [B 96/A 70]), azaz történeti tudást, esetlegesnek tűnő faktumokat közöl.⁶

Reinhold, valamint hívei és ellenfelei számára egyaránt világos, hogy Kant adós maradt a transzcendentális tudat *a priori* ismeretelemeinek genetikus magyarázatával. Itt nem szükséges bemutatnom, milyen teóriákkal próbálják törleszteni ezt az adósságot. Beérhetjük azzal a megállapítással, hogy a német idealizmus (és a kora romantika) koncepciói mindig a transzcendentális szubjektumon „belül” jelölik ki a genezis helyét: azaz a gondolkodás önmagán nyugszik, önmagát alapozza meg. Nietzsche gúnyos megjegyzése így nem egészen alaptalan, és nem csak *A tiszta ész kritikájára* illik:

igényű tudás (illetve az ideológiák) társadalmi meghatározottságaira fókuszálnak, így a jelen vizsgálódás szempontjából kevésbé relevánsak. Mindezek áttekintéséhez ld. McCarthy 1996.

⁵ Amely természetesen nem lehet független a mannheimi hagyományvonalától, ugyanis egyfelől Lukács jelentős hatást gyakorol Mannheimre, másfelől pedig polemikus dialógusban áll vele. De nemcsak az „ortodoxok”, hanem a „frankfurtiak” is bizalmatlanok „a” tudásszociológia diszciplínájával szemben. Ugyanakkor például Lifsic a Lukácsal folytatott levelezésében mindenféle pejoratív jelentésárnyalat nélkül tudásszociológiai műnek nevezi *Az ész trónfosztását* előkészítő cikksorozatot (Lukács–Lifsic 2010. 129).

⁶ „Ha teljesen elvonatkoztatunk az ítélet tartalmától, és csupán pusztán értelmi formájára figyelünk, akkor azt találjuk [*so finden wir*], hogy az ítéletben a gondolkodás funkciója négy címszó alá rendelhető [...]” (TÉK 119 (B 96/A 70)). Hogy csupán Hegelt idézzem: „Arra nem is gondol, hogy levezesse ezeket a fajokat, mint ahogy nem vezette le a tért és időt sem; hanem a tapasztalatból vette, ahogyan a logikában el vannak rendezve.” (Hegel 1960. 402.)

Miként *lehetségesek* szintetikus *a priori* ítéletek? – tűnődött Kant. S mit is választott tulajdonképpen? *Egy képesség képességénél fogva* [*Vermöge eines Vermögens*]. [...] De hát – válasz ez? Magyarázat? Vagy nem inkább csupán a kérdés ismétlése? (Nietzsche 2010. 14–15.)⁷

A klasszikus német filozófia – ebben az értelemben – genetikus válaszjavaslataival is a saját kérdéseit ismétli, minthogy a gondolkodás kategoriális szerkezete valamennyi konstrukcióban az ész eredendő sajátossága, amelynek semmi köze az eszes lények gyakorlati érdekeinek világához, történelmileg konkrét érintkezési viszonyaikhoz, társadalmi-gazdasági környezetükhöz.

Hogy Nietzsche meglátását Marx és Lukács fogalmi eszközeivel is kifejezzem: ezekben a konstrukciókban *eldologiasodnak* a gondolkodás formameghatározottságai (és persze időtlenné merevednek a korrelatív tárgyiségformák is). Ez a fölismerés pedig az eldologiasodott tudat elméleti emancipációjának feladatát rója mindazokra, akik ebben a nyelvhagyományban kapcsolódnak be a közvetlenségből kivezető szellemi mozgásba. A feladat nem más, mint a saját történelmi genezisét elfedő transzcendentális szférának, egyáltalán az ismeretelméleti apriorizmusnak és ideológiai funkciójának a társadalomtudományos analízise – Adorno szavaival: egy „második kopernikuszi fordulat” végrehajtása (Adorno 1969. 155); vagy ahogyan a fiatal Habermas írja: az ismeretelmélet társadalomelméletként való kifejtése (Habermas 2005. 61).

A programot voltaképpen már a politikai gazdaságtan marxi kritikája is körvonalazza, e bírálat célja ugyanis éppen az, hogy az időtlennek tűnő gazdaságtani kategóriák radikálisan időbeli – történelmi – termelési viszonyokat kifejező gondolati formákként váljanak érthetőkké (vö. MEM 46/1. 32). Egy átfogó marxista ismeretelmélet (mint a tudásterületeket szisztematikusan igénnyel átvilágító ismeretkritika) módszertani alapvetésével azonban a marxizmus még évtizedekig késlekedik, már csupán Marx természettudományos orientációról valló tudományoszményének és ebből adódó módszertani vakfoltjának reflektálatlan továbbörökítése miatt is. Sokáig ugyanis föl sem merül, hogy a természettudományos gondolkodás formáinak aprioricitása ugyancsak történelmi fejlemény, azaz hogy a marxi ismeretkritika kiterjeszthető volna a természet fogalmára és a természettudományok kategóriarendszerére is.

Így a marxista bölcsélet első korszakában a tapasztalatelméleti diskurzus csak a „visszatükrözés-elmélet” engelsi stádiumának kérdéshorizontján bontakozhat ki. Ezt a horizontot *A tiszta ész kritikájának* „ortodox” interpretációi sem haladják meg. A II. Internacionálé teoretikusai előszeretettel hangsúlyozzák (lásd például Kautsky 1906. 22–27), hogy a transzcendentálfilozófiai *punctum saliens*, a megismerés aprioricitásának hipotézise a materialisták számára is elfogadható kiindulópont – csupán tiszta képzeateink transzcendentális *ideálitásának* bizonyí-

⁷ A központozást javítottam. Nietzsche sorait Sohn-Rethel is idézi (Sohn-Rethel 1989. 34).

tása tarthatatlan. Meglehetősen jól ismerik az 1860-as, 1870-es évek Kant-recepcióját meghatározó nagy polémiát – Adolf Trendelenburg, Kuno Fischer és Hermann Cohen vitáját⁸ (vagy legalábbis a fő tételeiket) –, és Trendelenburg nyomán újra és újra rámutatnak arra, hogy ami a megismerés szubjektív feltételeihez tartozik, ugyanakkor (*pace* Kant) érvényes lehet a magában való dologra is.⁹ Mindenekelőtt ez foglalkoztatja Kautskyt, Mehringet, Plehanovot vagy Lenint: *A tiszta ész kritikáját* csak a jelenség és a magában való dolog közötti „elvi különbség” tagadása, „a materializmus és az idealizmus közötti kompromisszum” bírálata céljából forgatják.¹⁰

A marburgi újkantiánus szocialisták (elsősorban Hermann Cohen és Karl Vorländer), valamint az ugyancsak „heterodox” – ausztromarxista – Max Adler sokkal izgalmasabb és alaposabb értelmezéseket kínálnak az Internacionálé „ortodox” ideológusainál, ám a kanti transzcendentális szubjektum, illetve a belőle származó külső természet szociogenetikus magyarázatának az igénye ezekben a művekben sem fogalmazódik meg.¹¹

II.

A marxista teoretikusok közül Lukács György gondolja végig elsőként, milyen társadalmi előfeltételei vannak a transzcendentális szubjektum kanti tudatalakzatának és tárgyi korrelátumának.¹² Azzal, hogy a *Történelem és osztálytudat* írója társadalmi kategóriaként ragadja meg a természetet, a tárgyiségformák új (a gazdasági szférán kívül eső) területének történetiségére irányítja a figyelmet: a kritikai fordulat vonatkozásában arra, hogy a kanti jelenségvilág – ez a matematikai és dinamikai kategóriák (illetve matematikai és dinamikai alaptételek) konstitúciós törvényein nyugvó, homogén tapasztalat-egész (TÉK 192) – a matematika és a fizika módszertani követelményeihez hozzáigazított természet-felfogás produktuma (TO 182). Olyan természetfelfogásé, amely a teljesen más előfeltevéseken nyugvó – a jelenségek szerkezeti egységéről (transzcendentális

⁸ A polémia néhány fontos dokumentuma: Trendelenburg 1869; Fischer 1870; Cohen 1871.

⁹ Az érvelés e „trendelenburgi hiátusára” („Trendelenburgsche Lücke”) egyébként már Hegel is rámutatott (Hegel 1979. 100 (42. §)).

¹⁰ Éspedig néhány sokat idézett, céltüvesztő Engels-passzus alapján, ld. pl. MEM 21. 265: A magában való dolog „legcsattanósabb cáfolata [...] a gyakorlat, vagyis a kísérlet és az ipar”. Vö. Mehring 1975. 56–77; Plehanov 1899; Lenin 1964. 182–189. (A fő szövegben található idézetekhez lásd Lenin 1964. 182–183.)

¹¹ Max Adler írásainak kulcsfogalma, a *Sozialapriori* (látszólag) új szemponttal gazdagítja a Kant-irodalmat; valójában azonban Adler sem veti föl a kanti apriorizmus társadalmi eredetének kérdését. Ld. főleg Adler 1975.

¹² Ebben természetesen döntő szerepet játszik a „heidelbergi szellem” érintése (Max Weber hatása), de ezeket az összefüggéseket itt nem tárgyalhatom.

affinitásukról) mit sem tudó – „kvalitatív” természetfilozófiákkal való küzdelemben alakult ki, kategóriarendszerének időtlen aprioricitása tehát csupán a tudat eldologiasodásának következménye lehet.

Ezzel szoros összefüggésben Lukács arra is rávilágít, hogy a transzcendentális szubjektum filozófiai alakzata olyan történelmi „pillanatban” jelenik meg (és *csak akkor* válik elgondolhatóvá), amikor az empirikus szubjektum – helyesebben a *polgári* szubjektummá váló egyén – a valóságot a saját alkotásaként kezdi érzékelni. Valósága *már* a „belső természetből” származó „külső természet” (TÉK 686 [A125]), vagyis a társadalmi valóság (TO 78): az egymástól kölcsönösen függő emberi képességek és szükségletek objektivációinak a világa, éspe dig homogén tárgyiségformát, tudniillik áruformát öltő objektivációk strukturált egésze – legalábbis mindinkább ilyen világ. Lukács szerint tehát a transzcendentális szubjektum kanti koncepciója *ennek* a társadalmi tapasztalatnak, a polgári szubjektum növekvő társadalmi hatalmának az ismeretelméleti kifejeződése – Marx szavaival: „transzponált tudata” (MEM 25. 47).

Ezzel azonban még keveset mondtunk. Hiszen a megismerőképességek lenyűgöző – Kant szemében is „meghökkentő” (TÉK 679 [A 114])¹³ – szintézis-teljesítménye mégiscsak olyasféle „nyersanyag” megmunkálásában áll (TÉK 51 [A 1/B 1]), amelyet az elme teljesen passzívan, véletlenszerűen és rendezetlenül fogad: amely pusztá adottság, a racionális formák irracionális tartalma (vö. TO 187–88).¹⁴ Kant számára sem kétséges, hogy ez a merőben esetleges és értelem nélküli „tényanyag” *fenyegető*, és a szubjektumot sebezhetővé teszi. Gondoljunk arra, hogy a transzcendentális affinitás többféleképpen is kifejtett tézisének megalapozási kísérleteiben (vö. Szegedi 2007. 97–111) a filozófus újra és újra számot vet a „transzcendentális káosz” (Westphal 2004. 25 és másutt) lehetőségével is: azzal a lehetőséggel tehát, hogy az emberi elme ugyan beleformálja a természet szerkezeti vázát képező alaptörvényeit az érzéki benyomásokba, ám végtelen sokféleségük miatt nem tudja megszerezni a jelenségeket, képtelen tájékozódni közöttük. Kant a képzelőerő transzcendentális funkciójával „kivédi” ugyan az *a priori* káoszt az „A-dedukcióban”, az aggasztó vízió azonban vissza-visszatér, és még a harmadik kritikában is nyugtalanítja őt.¹⁵

Mármint ahogy Lukács látja, az affinitás problémája ugyancsak transzcendentállogikai síkra transzponált társadalmi tapasztalatokat közvetít: ti. a társadalmi valóság végső, irracionális alapjainak és egyszersmind totalitásának a felfogha-

¹³ Scheler szemében pedig egyenesen „titáni” (Scheler 1926. 414).

¹⁴ Már Hegel is szóvá teszi a *Kis logiká*ban, hogy ha Kant transzcendentális szubjektuma így alkotja meg világát, „akkor nincs oka arra, hogy ilyen világra büszke legyen” (Hegel 1979. 101 [42. §]).

¹⁵ Nem tudhatjuk – hangsúlyozza Kant a harmadik kritikában is –, hogy meddig jut az ész az ítélőerő transzcendentális elvét követve, azaz a természet szubjektív célszerűségének, az empirikus fogalmak és törvények szisztematikus-logikai egységének előfeltevésével.

tatlanságát (TO 204–205). Lukács szerint a kanti transzcendentális szubjektum társadalmi genezisének helye éppen ez a kettősség: a polgári szubjektum nagyságának és tehetetlenségének ellentmondása. Az a létállapot, amelyben

az emberek egyrészt egyre inkább szakítják szét, vetik le magukról és hagyják maguk mögött a csupán „természetadta”, irracionális-tényszerű kötöttségeket, ugyanakkor másrészt ebben a maguk által megteremtett, „maguk által létrehozott” valóságban egyfajta második természetet építenek fel maguk körül, amelynek működése ugyanolyan kérlelhetetlen törvényszerűséggel lép fel velük szemben, mint korábban az irracionális természeti erők (pontosabban az ebben a formában megjelenő társadalmi viszonyok). (TO 204.)

Ezek a reflexiók képezik a transzcendentális szubjektum marxista ihletésű szociogenetikus értelmezéseinek az alapzatát. A *Történelem és osztálytudat* az 1920-as években kibontakozó diskurzus megkerülhetetlen szövege – hatása azon szerzők műveiben is érzékelhető, akik egyébként elhallgatják vagy lekicsinylik a lukácsi inspiráció jelentőségét. Az alábbiakban ilyen gondolkodókról – szorosabb vagy lazább szállal a Frankfurter Iskolához kötődő teoretikusokról (főképpen Alfred Sohn-Rethelről) – lesz szó. Ahogy előrebozsátottam: itt csupán az interpretációk játékeréről alkothatunk képet, a teóriákat tehát nem tárgyalom érdemben, mindössze a fő vonalaikat vázolom.

III.

Franz Borkenau-nak, a Frankfurter Iskola perifériára szorított, gyanakvás övezte (Russo 1987. 188) kutatójának fő művére futólag akkor is utalnunk kell, ha egyáltalán nem érinti Kant munkásságát, hiszen a feudális és a polgári világkép közötti „átmenet” korszakára, a 16–17. század nyugat-európai eszmetörténetének és a kapitalizmus egyidejű kibontakozásának összefüggéseire koncentrálni (Borkenau 1934). Központi tézise – ti. hogy a szerves manufaktúra, azaz a munkafolyamatot absztrakt részműveletekre tagoló kora kapitalista üzemszervezet a tudástermelés modelljei számára meghatározó *mintakép* – ugyanis nem kevésbé találó a német felvilágosodás neowolffianus kismestereire és Kantra, mint a Borkenau-könyv kora újkori főhőseire (sőt bizonyára találóbbs is – ha Henryk Grossmann lesújtó recenziójából levonjuk a releváns következtetéseket).¹⁶ Ne feledjük: A *tiszta ész kritikájában* kirajzolódó képességpszichológiai komplexum

¹⁶ A könyv történeti pontatlanságait bíráló Grossmann szerint ugyanis a 16–17. századi gondolkodók esetében jórészt igazolhatatlan a tézis (Grossmann 1935).

már a kortárs Johann Georg Schlossert is egy manufaktúra (ti. egy „Formgebungs-Manufactur”) működésére emlékeztette (Shlosser 1795. 183).¹⁷

Borkenau és Grossmann vitáját Alfred Sohn-Rethel is jól ismeri (vö. Sohn-Rethel 1989. 55); ő azonban nem a termelési folyamat tőkés racionalizációjából (Borkenau) és nem is a technikai-technológiai fejlődésből (Grossmann) eredezteti a modern természettudományos gondolkodás – így a transzcendentális szubjektum – kategóriarendszerét, hanem az árucseré aktusának sajátosságaiból.

Jóllehet Sohn-Rethel – Horkheimer elutasító álláspontja miatt – sohasem kapcsolódhatott be a Frankfurter Iskola műhelymunkájába,¹⁸ Adorno nagyra becsülte őt: még utolsó írásainak egyikében is Sohn-Rethel alapgondolatát visszahangozta (e gondolat megfogalmazásában nem vitatta Sohn-Rethel elsőségét [vö. Adorno 1970. 176]):

A transzcendentális szubjektumról szóló tanításban híven megjelenik az egyes emberektől és kapcsolatuktól eloldódott, absztrakt-rationális viszonyok előzetessége, amelyeknek modellje a csere. Ha a társadalom mértékadó struktúrája a csereforma, akkor a csereforma racionalitása konstituálja az embereket; másodlagos, hogy önmaguk számára ők kicsodák, hogy mit gondolnak magukról. A filozófiailag transzcendentálissá magasztalt mechanizmus már előre deformálta őket. A látszólag legevidensebbet, az empirikus szubjektumot tulajdonképpen úgy kellene tekintenünk, mint aki még egyáltalán nem létezik; ebből a nézőpontból a transzcendentális szubjektum „konstitutív”. A transzcendentális szubjektum – állítólag minden tárgy eredete – merov időtlenségében tárgyiasult, teljes összhangban a transzcendentális tudat szilárd és változhatatlan formáiról szóló kanti tanítással. Szilárdsága és invarianciája, amely a transzcendentálifilozófia szerint létrehozza az objektumokat, vagy legalábbis szabályokat ír elő nekik, az embereknek a társadalmi viszonyokban objektíve végbement eldologiasodását kifejező reflexiós forma. (Adorno 1969. 155.)

Ez azonban csupán Sohn-Rethel *alapgondolata* – a kifejtés részleteiről Adorno nem véletlenül hallgat.

Röviden foglaljuk össze a koncepciót.¹⁹ Sohn-Rethel (Lukácstól megörökölt) kiindulópontja – avagy „módszertani posztulátuma” (Sohn-Rethel 1989. 158) – szerint a gondolkodás absztrakt-kategoriális szerkezete nem valamiféle

¹⁷ Erről részletesebben ld. Forczek 2021.

¹⁸ Sohn-Rethel már az 1920-as évek közepén kapcsolatba került Adornóval és Benjaminnal, az 1930-as években pedig intenzív dialógusban állt velük, az együttműködést azonban mégsem sikerült formalizálni: Horkheimer úgy vélte (Breuer 2016. 234–36), Sohn-Rethel sokkal inkább (a metaforikus) „Heidelbergben” találhatná meg szellemi otthonát, vagyis az „akadémiai” ideológiakutatás és tudásszociológia szakemberei között; szerinte a kritikai elméletnek ehhez a tudományipari projekthez semmi köze (Horkheimer 1976. 67).

¹⁹ Sohn-Rethel elmélete az 1930-as évektől fő vonalaiban változatlan. Itt elsősorban az 1970-ben írt *Geistige und körperliche Arbeit* című könyvre (Sohn-Rethel fő művére) támaszkodom.

antropológiai állandó: a rációnak különféle alakváltozatait ismerjük, amelyek – mint megannyi történeti képződmény – a történetileg konkrét társadalmi létből „származnak”.

De hogyan értsük ezt a leszármazási viszonyt? Ha az elvont gondolkodás nem az elvont megismerőképeség időtlen sajátossága (minthogy az elvont megismerőképeség is történeti fejlemény), akkor a gyakorlatból kell erednie – érvel Sohn-Rethel: a mindennapi érintkezés során társadalmilag is jelentékennyé váló cselekvésformákból, éspedig olyanokból, amelyekben valamilyen absztraktív mozzanat rejlik. Azaz magában a társadalmi gyakorlatban kell végbemennie valamilyen *gyakorlati* (*realis* vagy *real-*) absztrakciónak, amelynek a fizikai és a szellemi munka történelmi szétválását előfeltételező logikai reflexiója utóbb „az egyáltalában vett gondolkodás” absztrakt-kategoriális rendjeként kodifikálódik (Sohn-Rethel 1971. 83).

Sohn-Rethel szerint a nyugati bölcsélet történetében kulcskategóriákká váló gondolati absztrakciók alapját képező reálabstrakció: a csere.²⁰ A pénzgazdálkodás ókori kialakulásával kezdődő sohn-retheli elbeszélést most nem szükséges rekonstruálnunk (számos állítás joggal kifogásolható benne).²¹ A *tőkés* termelési viszonyokat szervező árucseréje fenomenológiai leírásának, a „csereabsztrakció” elemzésének legáltalánosabb eredményeit viszont összegeznünk kell, hogy legalább az első levezetési lépéseket követhessük.

Mit jelent Sohn-Rethel elméletében a csereabsztrakció fogalma?

(1) A fogalom (természetesen Marx nyomán) először is arra utal (Sohn-Rethel 1989. 44–46), hogy a munkatermékek minőségi különbségei a csereviszonyok rendszerében pusztán mennyiségi különbségekké redukálódnak. Az árubirtokosok a cserében akarva-akaratlanul is végrehajtanak egy sajátos elvonatkoztatási műveletet, amelyet elsősorban nem a gondolkodás, hanem a cselekvés hordoz: ti. a funkciójukat illetően összemérhetetlen produktumok a pénz közvetítésével összemérhető, csakis kvantitatív különbségeket mutató értéktárgyakká absztrahálódnak. Ez mindenütt – „automatikusan” – végbemegy, ahol az emberek árukként vonatkoztatják egymásra a termékeiket. „Nem tudják ezt, de csinálják” – írja Marx (MEM 23. 76).

²⁰ Fontos hangsúlyozni, hogy Sohn-Rethel nem az általában vett absztrakciós képesség kialakulására, hanem az antik görög filozófiai diskurzusokban kibontakozó spekulatív gondolkodás történetileg változó formastruktúrájának a keletkezésére igyekszik magyarázatot találni. Az ókori kezdeteket illetően a marxista George Thomson tudásszociológiai vizsgálódásaira támaszkodik (Thomson 1975).

²¹ Különösen problematikus, hogy Sohn-Rethel narratívájában olykor elmosódnak a csere és az árucseré eltérő történelmi formái közti különbségek. A *Geistige und körperliche Arbeit* 1970-es kiadásában például még ezt olvassuk: „Ez az absztrakció mint olyan az áruforgalomban rejlik, függetlenül ennek fejlődési fokától, gazdasági háttérétől, történelmi időpontjától stb. Alapvonásaiban nem is lehetséges változás.” (Sohn-Rethel 1970. 70; vö. Paul 2004. 85). A mű 1989-es kiadásából a szerző törölte ezt a szakaszt.

(2) Ám a csereaktus komplex reálabstrakció – Sohn-Rethel további mozzanatokra is fényt derít. Amíg az áru a forgalmi periódusban vesztegel, addig az a „társadalmilag szükségszerű fikció” övezi (Sohn-Rethel 1989. 51), hogy „megáll” benne az idő. Ha az ára változatlan, akkor az áru is változatlan: „a természet mintegy visszatartja lélegzetét az árutestben” (Sohn-Rethel 1989. 17), amely – a csereviszonyba lépő árubirtokosok (reflektálatlan, nem konceptualizált) előfeltevése szerint – a homogén, folytonos, tiszta tér és tiszta idő bármely pontján maradéktalanul azonos önmagával, mozgása pedig tiszta mozgás, a fizikai esemény minimuma (Sohn-Rethel 1989. 52–53).

(3) Azt is látnunk kell továbbá – nyomatékosítja Sohn-Rethel –, hogy az árucseré a kapitalista társadalmakban nem egyszerűen dolgok mozgása, hanem a látszólag független árutertermelők tevékenységeinek (magánmunkáinak) társadalmi összefüggését realizáló szintézisaktus. Az árubirtokosok – tudtukon kívül („a tudat háta mögött”) – minden egyes csereművelettel újratételezik az osztársadalmi munka absztrakt-szisztematikus totalitását (ezt az elvont szintézisegységet, amely – társadalmi „terv” híján – nem a termelési folyamattal egyidejűleg, hanem csak utólag, az árucserében valósul meg) (Sohn-Rethel 1989. 73 sk.).

Talán ez a hiányos – csupán a legalapvetőbb tételekre szorítkozó – felsorolás is elegendő ahhoz, hogy kirajzolódjék a szerző gondolatmenete. Sohn-Rethel amellettt érvel, hogy a bölcséleti hagyományban a csereabsztrakció sajátosságainak spekulatív-logikai reflexiója nyomán öltönek fogalmi alakot (és egyszersmind fetisizálódnak) az absztrakt tér és idő, az absztrakt mennyiség, az azonoság, a szubsztancia és akcidencia, az absztrakt mozgás stb. (történetileg konkrét) kategóriái, így aufklérista konstellációjuk, a kanti transzcendentális szubjektum is, amelyben – közelebbről az appercepció transzcendentális egységében – a tőkének alávetett munka absztrakt-társadalmi egysége reflektálódik. (Ez utóbbi tézis – mint láttuk – Adorno számára is elfogadható.)

Hogy Walter Benjamin megjegyzését idézzem: „Nagyszabású volna, ha igaz lenne” (Sohn-Rethel 1971. 70). Sohn-Rethel jól tudja, hogy pusztán analóg mintázatok fölmutatásával még nem teljesíti feladatát – állításait bizonyítani kell. Ám meggyőződése ellenére műveiben nem találkozunk szigorú bizonyítási eljárásokkal, csupán analógiákkal. Egy analógia annyiban „termékeny”, amennyiben a hipotézisek igazolását ígérő voltaképpeni vizsgálódások *kezdeté* – e voltaképpeni vizsgálódásokat azonban Sohn-Rethel már nem végzi el. Elmélete óhatatlanul redukcionista, minthogy előfeltevése szerint az európai újkor észalakzatait jellemző elvont gondolkodási formákra csak egyetlen szociogenetikus magyarázat létezhet, amely ráadásul minden kategóriát egyetlen forrásból, a csereabsztrakcióból származtat.

Az ennyire átfogó narratívák lehetnek ugyan szuggesztívek (Sohn-Rethelé az), azonban nem ébresztenek bizalmat.²² A ráció szociológiáját, társadalmi geneziséét csak mikrotörténeti perspektívából, egyértelműen lehatárolt történelmi periódusokra fókuszálva rekonstruálhatjuk – ez a (triviális) tanulság mindenképpen levonható Sohn-Rethel munkásságából.

Ami ugyanakkor a transzcendentális szubjektum marxista fogalmi eszközökkel elbeszélhető szociogeneziséét illeti: izgalmas eredményekre támaszkodhatnak a jövőbeni kutatások. Lukács, Borkenau és Grossmann, Sohn-Rethel és Adorno interpretációi után egyre tagoltabb az értelmezési mező, egyre kevésbé elnagyolt a genezis topográfiája, így egyre komplexebb koncepciókat lehet kidolgozni.

IRODALOM

- Adler, Max 1975. *Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Naturalismus und Kritizismus*. Aalen, Scientia Verlag.
- Adorno, Theodor W. 1969. *Stichworte. Kritische Modelle 2*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 1970. *Negative Dialektik*. (Wissenschaftliche Sonderausgabe). Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Berger, Peter L. – Thomas Luckmann 1998. *A valóság társadalmi felépítése. Tudásszociológiai értekezés*. Ford. Tomka Miklós. Budapest, Jósöveg.
- Borkenau, Franz 1934. *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*. Paris, Librairie Félix Alcan.
- Breuer, Stefan 2016. *Kritische Theorie. Schlüsselbegriffe, Kontroversen, Grenzen*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Cohen, Hermann 1871. Zur Controverse zwischen Trendelenburg und Kuno Fischer. *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*. 7. 249–296.
- Engster, Frank – Andreas Schröder 2014. Maß und Messung. Die Naturalisierung von Gesellschaft und Natur. *Zeitschrift für kritische Sozialtheorie und Philosophie*. 1/1. 109–147. <https://doi.org/10.1515/zksp-2014-0005>
- Fischer, Kuno 1870. *Anti-Trendelenburg. Eine Gegenschrift*. Jena, Hermann Dabis.
- Forczek Ákos 2021. *Jótkönyv könyörtelenség. A német felvilágosodás végjátéka*. Budapest, ELTE BTK Filozófiai Intézet – L'Harmattan Kiadó – Magyar Filozófiai Társaság.
- Grossmann, Henryk 1935. Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur. *Zeitschrift für Sozialforschung*. Jahrgang IV. 161–231. <https://doi.org/10.5840/zfs19354259>
- Habermas, Jürgen 2005. *Megismerés és érdek*. Ford. Weiss János. Pécs, Jelenkor.
- Hegel, Georg W. F. 1960. *Előadások a filozófia történetéről. 3. kötet*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Hegel, Georg W. F. 1979. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész: A logika*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.

²² A Sohn-Rethel munkásságát elemző irodalom alaptónusa bizalmatlan is (Paul 2004; Heinz 2006; Reitter 2007; Reichardt 2008; Engster – Schröder 2014. 111–112).

- Heinz, Rudolf 2006. Die asthmatische Jungfrau. Zur Kritik der Tauschabstraktion Sohn-Rethels. In Rudolf Heinz – Jochen Hörisch (szerk.) *Geld und Geltung. Zu Alfred Sohn-Rethels soziologischer Erkenntnistheorie*. Würzburg, Königshausen – Neumann. 139–144.
- Horkheimer, Max 1976. Hagymányos és kritikai elmélet. In Papp Zsolt (szerk.) *Tény, érték, ideológia. A pozitivizmus-vita a nyugatnémet szociológiában*. Ford. Gelléri András. Budapest, Gondolat. 43–116.
- Kant, Immanuel 2009. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János – Papp Zoltán. Budapest, Atlantisz. [TÉK]
- Kautsky, Karl 1906. *Ethik und materialistische Geschichtsauffassung*. Stuttgart, Dietz.
- Kettler, David – Colin Loader – Volker Meja 2008. *Karl Mannheim and the Legacy of Max Weber. Retrieving a Research Programme*. Hampshire, Ashgate.
- Lenin, Vlagyimir I. 1964. *Materializmus és empiriokriticismus* (Lenin összes művei, 18. kötet). Budapest, Kossuth.
- Lukács György – Mihail Lifsic 2010. Levelezés. Ford. Páll Erna. In Krausz Tamás (szerk.) *Lukács György és a szocialista alternatíva*. Budapest, Eszmélet. 113–248.
- Lukács György 2023. *Történelem és osztálytudat. Tanulmányok a marxista dialektikáról*. Ford. Berényi Gábor et al. Budapest, Gondolat. [TO]
- Marx, Karl – Friedrich Engels 1957–1988. *Karl Marx és Friedrich Engels művei*. Budapest, Kossuth. [MEM/kötetszám/oldalszám]
- Mannheim Károly 1996. *Ideológia és utópia*. Ford. Mezei I. György. Budapest, Atlantisz.
- Mannheim Károly 2000. *Tudásszociológiai tanulmányok*. Ford. Bendl Júlia et al. Budapest, Osiris.
- McCarthy, E. Doyle 1996. *Knowledge as Culture. The New Sociology of Knowledge*. London – New York, Routledge.
- Mehring, Franz 1975. *Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*. Leipzig, Verlag Philipp Reclam.
- Münch, Richard 1978. Max Webers „Anatomie des okzidentalen Rationalismus”: Eine systemtheoretische Lektüre. *Soziale Welt*. 29/2. 217–246.
- Nietzsche, Friedrich W. 2010. *Jón és gonoszon túl. Egy jövőbeli filozófia előjátéka*. Ford. Óvári Csaba. Máriabesnyő – Gödöllő, Attraktor.
- Paul, Axel T. 2004. Sohn-Rethel auf dem Zauberberg. Über phantastische Ideen, intellektuelle Isolation und den Abstieg der Philosophie zur Wissenschaft. In Ulrich Bröckling – Axel T. Paul – Stefan Kaufmann (szerk.) *Vernunft – Entwicklung – Leben. Schlüsselbegriffe der Moderne. Festschrift für Wolfgang Eßbach*. München, Wilhelm Fink. 73–96.
- Plehanov, Georgij 1899. Conrad Schmidt gegen Karl Marx und Friedrich Engels. *Die Neue Zeit*. 17/5. 133–145.
- Reichardt, Tobias 2008. Aporien der soziologischen Erkenntnistheorie Alfred Sohn-Rethels. In Berliner Verein zur Förderung der MEGA-Edition e.V. (szerk.) *Wissenschaftliche Mitteilungen Heft 6: Gesellschaftliche Praxis und ihre wissenschaftliche Darstellung*. Berlin, Argument. 242–267.
- Reitter, Karl 2007. Alfred Sohn-Rethel und die „erweiterte Warenanalyse”. *Grundrisse. Zeitschrift für linke Theorie und Debatte*. 4. 20–27.
- Russo, Valeria E. 1987. Henryk Grossmann and Franz Borkenau. A Bio-Bibliography. *Science in Context*. 1/1. 181–191. <https://doi.org/10.1017/S0269889700000107>
- Schlosser, Johann G. 1795. *Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*. Königsberg, Friedrich Nicolovius.
- Sohn-Rethel, Alfred 1970. *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthesis*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Sohn-Rethel, Alfred 1971. *Warenform und Denkform. Aufsätze*. Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt.

- Sohn-Rethel, Alfred 1989. *Geistige und körperliche Arbeit. Zur Epistemologie der abendländischen Geschichte. Revidierte und ergänzte Neuauflage.* Weinheim, WCH Verlagsgesellschaft.
- Thomson, George 1975. *Az első filozófusok. Tanulmány az ókori görög társadalomról.* Ford. Rozsnyai Ervin. Budapest, Kossuth.
- Trendelenburg, Adolf 1869. *Kuno Fischer und sein Kant. Eine Entgegnung.* Leipzig, Verlag von S. Hirzel.

Meddig folytatható a szukcesszív szintézis?

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19749>

A szukcesszív szintézis fogalma Kant kritikai rendszerében különös jelentőséggel bír: az egész tapasztalatfolyamot meghatározza. Azt igyekszem megmutatni, hogy e gondolat fenomenológiailag is tartható. Ehhez azonban a szukcesszió fogalmának egy olyan, Georg Cantor által bevezetett változatára van szükség, amelyet Kant még nem ismerhetett. (Valójában még az általa implicit módon használt szukcesszió-fogalom részleteit is csak jóval később dolgozta ki Giuseppe Peano és Gottlob Frege.) E ténynek természetesen nem csupán Kant gondolataival kapcsolatban van jelentősége, hiszen például ha az elme működését valamiféle algoritmus alapján szeretnénk felfogni, akkor szükségképpen a hagyományos, Kant által is használt értelemben szukcesszívnek kellene tekintenünk. Az itt körvonalazott elképzelésből következik, hogy ez nem lehetséges. A jelen mondanivalóm megfogalmazásához azonban nem kell sem a Kant, sem a Cantor által alkalmazott szukcesszió, illetve progressziófogalom összes részletét megismerni: elegendő csupán egymással való kontrasztjukban, szemléletes módon bevezetni őket.

Az általam vizsgált kanti tézis tehát azzal a formulával foglalható össze, hogy a tapasztalat minden részletében szukcesszív szintézis eredménye.¹ E nézetet Kant a *Tiszta ész kritikájában* két fontos gondolatcsoport segítségével támasztja alá. Egyrészt fogalmi szintézisekről, másrészt az ezzel meglehetősen spekulatív módon összekapcsolt szemléleti-érzéki szintézisekről beszél.

I. FOGALMISÁG ÉS SZUKCESSZIÓ

Ami az előbbit illeti, Kant rendszerében ez maga is két lépést foglal magában. A szintézis fogalma elsőként a kategóriák tárgyalásakor jut döntő szerephez, hiszen a kategóriák nem is mások, mint a képzeleteink között létesülő különféle szintetikus egységek funkciói. E tapasztalati egységformákról azonban Kant

¹ Lásd például: Kant 2004. A412/B439.

azonnal kijelenti, hogy párhuzamosak az ítéleteinkben megjelenő egységformákkal. Sőt, azok a funkciók, melyek az előbbiekéért felelnek, azonosak azokkal, amelyek az utóbbiakéért felelősek. „A funkció, mely egy *ítéletben* egységesít különböző képzeteket, azonos azzal, amely különböző képzetek puszta szintézisét egyetlen *szemléletben* egységesíti.” (Kant 2004. B104–105/A79.) Éppen ezért lehet a tapasztalatban adott fogalmi egységek különféle formáit – a transzcendentális fogalmakat – az ítéletekben megjelenő különféle egységekből dedukálni. Már az ítéleteinkben megjelenő nyelvi egység is különféle szintézisek eredményeképpen jelenik meg. Ebben az esetben a szintézis nem csupán (transzcendentális) fogalmak *által* vezérelt szintézis: minden ítélet maga is fogalmakból áll, fogalmak egymásutánja, szukcessziója, vagyis egyfajta szukcesszív szintézis eredménye.² Ugyan a *Transzcendentális logika* idevonatkozó részeiben a szukcesszív szintézis fogalmának a szintézissel kapcsolatos eleme hangsúlyosabb, ám ha az ítéleteket tartjuk szem előtt, akkor nyilvánvaló: itt is *szukcesszív*, tehát egymásutániságon alapuló szintézisről van szó.

A fogalmi szintézissel kapcsolatos másik fontos gondolatmenet a *Transzcendentális dialektika* című részben az *ész* fogalmaival kapcsolatban bukkan fel. Kant itt már nem az ítéletekben megtestesülő, hanem magasabb szinten fellépő egységformákat, a *következtetésekben* megnyilvánuló szukcesszió különféle változatait tartja szem előtt. Amíg azonban egy ítélet (vagy inkább kijelentés) fogalmak (vagy inkább kifejezések) szukcessziója, addig egy következtetés ítéletek egymásutánja. Ahogyan az értelem fogalmak összekapcsolása révén ítéleteket alkot, úgy az ész ítéletek összekapcsolása révén következtetéseket végez.³ Ebből adódóan mondhatjuk, hogy a gondolkodás mind az értelem által képviselt alapszinten, mind az ész által képviselt magasabb szinten szukcesszív szintézisekkel írható le. Ez tehát az egyik eleme annak a kanti tézisnek, hogy tapasztalat struktúráját lépésekben zajló és fogalmi kapcsolatokat létesítő funkciók határozzák meg.

II. ÉRZÉKISÉG ÉS SZUKCESSZIÓ

A kiinduló állításom másik fele azt fogalmazza meg, hogy az előbbieken tárgyalt szukcesszív szintézis nem csupán a fogalmi gondolkodásra, hanem az egész tapasztalatfolyamra, tehát a(z érzéki eredetű) szemléleteinkre is áll. A szemlélet *a priori* formái, a tér és az idő is különféle elemek szintéziseként foghatóak fel: térbeli pontokat, időbeli pillanatokat fognak egybe. Ráadásul, amint ezt a transzcendentális dedukcióról szóló fejezetek világossá is teszik, az érzékiség formái

² I. m. A 69/B94.

³ Lásd például: Kant 2004. 294. A302/ B359.

által biztosított szintézis maga is szukcesszív jellegű:⁴ bármennyire igaz is, hogy az érzékeink számára adott valóság, vagyis az egész tapasztalt jelenségvilág folytonos, háromdimenziós térben, illetve inkább négydimenziós téridőben jelenik meg számunkra, e megjelenés alapjánál Kant szerint mégis az érzéki sokféleség szukcesszív egymásutániságban történő felfogása áll. Még a tapasztalatfolyamat legmélyebb szinten meghatározó „időt sem képzelhetjük el másként, mint hogy egy egyenes vonal meghúzásakor csakis a sokféleség szintézisére figyelünk, tehát arra a műveletre, mely által az egymásutániság viszonyában meghatározzuk belső érzékünket, s egyúttal figyelmünket e meghatározás egymásutániságára irányítjuk” (Kant 2004. B 154). Kant elképzeléseiben nem csupán a fogalmi gondolkodás, hanem a tapasztalat érzéki rétege is egymásutániságra épül, tehát szukcesszív módon zajló szintézis eredménye.

Sőt, amint *A tiszta ész kritikájának* legspekulatívabb részeiből megtudhatjuk: e két tény, vagyis a fogalmiság és az érzékiség szukcesszív természete összefügg. Az érzékiség legbensőbb, az értelemhez „legközelebb álló” formájának, az időnek előbb említett szintézise nem is más, mint az értelemre, illetve a gondolkodásra jellemző szukcesszív szintézis érzéki megjelenése. Annak eredménye, hogy „az értelem nem találja készen a belső érzékben az érzéki sokféleség összefüggését, hanem létrehozza a szintézist a belső érzék afficiálása útján” (uo.). Az érzékelésre jellemző szukcesszivitás tehát Kant szerint végső soron az emberi gondolkodás szukcesszív jellegéből dedukálható: nem más, mint az értelem érzékiségre gyakorolt hatása („belső affekció”).

Látszólag e meglehetősen spekulatív elképzelés, amely a térben és időben megjelenő sokdimenziós érzéki valóság legalapvetőbb aspektusát valamiképpen visszavezethetőnek véli a gondolkodás szukcesszív, rögzíthető és elkülöníthető fogalmakon és premisszákon keresztül, lépésekben előrehaladó jellegére, teljesen idegen a fenomenológiától és nem véletlenül vált ki azonnali ellenkezést Husserlből.⁵ Meglepő módon azonban nem a kanti dedukció legnyilvánvalóbbnak tűnő problémája az, ami Husserl számára nehézséget jelent. Őt elsősorban az riasztja vissza, hogy Kant elképzelése különféle emberi képességekről, ezek egymásra hatásáról szóló spekulációkat tartalmaz. Az a probléma, hogy miként határozhatná meg az érzékiség, illetve az ennek alapjainál található szemléleti formák *sokdimenziós* és *folytonos* szerkezetét a lineárisan, és a diszkrét elemekből építkező, szukcesszív lépésekben zajló gondolkodás, fel sem merül számára. Sőt van ezen a ponton a kanti transzcendentális filozófiának és a husserli fenomenológiának egy közös vonása, pontosabban fogyatékosága: az időtudat folytonos

⁴ Lásd különösen a B153–B156 részt, valamint Kant dedukcióról adott „rövid foglatatát” (B168–B169).

⁵ Lásd például: Husserl 1998. § 30.

struktúrájának leírásakor valójában mindketten a szukcesszió hagyományos fogalmára támaszkodnak.⁶

A kanti dedukció mögött meghúzódó vízió, és például az időtudattal kapcsolatos fenomenológiai elképzelés problémája tehát egyként abban áll, hogy egyik sem világítja meg, miként hidalható át az a szakadék, amely a lépésekben, szukcesszív és lineáris módon előrehaladó *gondolkodás*, és a nem lineáris, sokdimenziós, ráadásul nem diszjunkt elemekből álló, kontinuus módon megjelenő *érzéki valóság* között húzódik. Ez a nehézség a kanti értelemben vett dedukció legfőbb problémája, és alapvetően két kisebb részproblémára bontható: egyrészt, amíg a dedukció által egymással összekapcsolt két jelenségsorozat egyike diszjunkt elemekből (fogalmakból, ítéletekből) áll, addig a másik (a téridő) folytonos; másrészt, amíg az egyik lineáris, egyetlen dimenzió mentén bontakozik ki, addig a másik több dimenzióban fut szét. A következő részben azt igyekszem megvilágítani, hogy e különbségek miként hidalhatóak át. Ehhez szükséges lesz, hogy a gondolatmenetbe beemeljem Cantornak a progresszió fogalmára,⁷ illetve a különböző gondolkodói korszakaiban megfogalmazott, folytonosságra vonatkozó belátásait is. A következő részekben tehát azt a tézist igyekszem alátámasztani, hogy ha Cantor gondolataira támaszkodva pontosabban megértjük egyrészt a progresszió, másrészt a folytonosság természetét, akkor a gondolkodás és az érzékiség kapcsolatára vonatkozó kanti vízió anélkül is fenntartható, hogy közben el kellene köteleződnünk egy kantiéhoz hasonló spekulatív, „képesség-metafizikával” terhelt, fenomenológiától idegen elképzelés mellett.

III. FOLYTONOSSÁG ÉS SZUKCESSZIÓ

Elsőként a dedukció alapp problémájának a folytonossággal kapcsolatos aspektusát vizsgálom meg. Ez maga is két kisebb kérdéskörre bomlik. Az első arra vonatkozik, hogy egy folytonos kiterjedés állhat-e diszkrét elemekből, a második pedig arra, hogy mi köze lehet a lépésekben előrehaladó szukcesszió fogalmához. Ezután térek csak rá a dedukció alapp problémájának a „dimenziókkal” kapcsolatos nehézségére.

⁶ Ha közelebbről megnézzük, még Husserl időfelfogása is, bár látszólag egy nem lineáris, hanem kétdimenziós modellt használ, valójában a szukcesszióra hagyományos elképzelésére visszavezethető struktúrára épül. Ennek oka, hogy az a modell, amellyel a folytonos idő struktúráját igyekszik megragadni, ugyan többdimenziós, ám csupán egy mindenütt sűrű, és így megszámlálható sokaságot vonultat fel, amely nem alkalmas a folytonosság lényegének megragadásához. Mindez a későbbiekben, főleg az utolsó részben, világosabbá fog válni.

⁷ A szukcesszió és a progresszió fogalmait a későbbiekben megkülönböztetem, ám addig felcserélhetően használom őket.

1. A diszkrét fogalma

Az első megválaszolandó kérdésünk tehát, hogy állhat-e diszkrét elemekből egy olyan folytonos jelenség, mint például a tapasztalat, tehát a belső időfolyam? Folytonos és diszkrét: e két fogalom állandó elemei a filozófusok által használt fogalomtárnak. Mégis – ahogyan Russell megjegyzi –, „amikor azt firtatjuk, hogy e fogalmak pontosan mit is jelentenek, a válasz leggyakrabban csupán folytonos és diszkrét hallgatás” (Russell 1992. 287).

Már Bolzano úgy véli: egy folytonos sokaságot nem az jellemez, hogy nincsenek diszkrét módon elkülöníthető elemei, hanem az, hogy *bármely két eleme között van egy harmadik*.⁸ Ebből azonnal adódik, hogy egy szukcesszió nem lehet folytonos, hiszen egy szukcesszív struktúrában minden elemnek van egyetlen rákövetkezője, vagyis van egy közvetlenül utána következő elem, s e két elem között már nincsenek további elemek. Egy kiterjedést viszont éppen azért tartunk folytonosnak, mert bármely két pontja között vannak további pontjai: nem találhatók benne szakadások vagy „üres helyek”. Bolzano meghatározása éppen a szakadásokat zárja ki, s ezért képes valamit megragadni a folytonosság természetéből. Annak ellenére tehát, hogy az általa jellemzett sokaságoknak is vannak diszkrét, egymástól megkülönböztethető elemei, bizonyos értelemben mégis folytonosak. Az ilyen módon elrendezett halmazokat mindenütt sűrűnek szokás nevezni.⁹ A továbbiakban a folytonosságról így adódó felfogást bolzanói típusúnak hívom. Ugyan azonnal látni fogjuk, hogy a folytonosságnak nem ez a legelterjedtebb meghatározása, és Cantor maga sem elégszik meg ezzel, ám, ahogyan említettem, már e felfogás is megragadja a folytonosság egy fontos jellemzőjét.¹⁰

Bolzano ráadásul a folytonos sokaságok későbbi, cantori felfogásának talán legfontosabb jellegzetességét is megfogalmazza: a folytonos sokaságok specifikuma *nem az*, hogy *bizonyos számú* vagy *számoosságú* elemük van, hanem az, hogy az elemeik *bizonyos módon vannak elrendezve*.¹¹ Ezt úgy fejezhetjük ki, hogy a folytonosság rendezésen alapuló, *ordinális* – nem pedig *kardinális* – fogalom.

Bolzano azonban még nem rendelkezett azokkal a fogalmakkal, amelyekre támaszkodva e meglátását pontos formára tudta volna hozni, így a *Végtelen pa-*

⁸ Lásd például: Bolzano 1851. 72.

⁹ A „mindenütt sűrű” (*überalldicht*) kifejezés használatával kapcsolatos elsőbbség kérdésében Cantor vitába keveredik Du Bois-Reymond-al (a vitáról lásd Dauben 1979. 93). Cantor a fogalmat 1895-ben definiálja és használja (Cantor 1895. 304), de egy némileg eltérő, ám ezzel szorosan összefüggő fogalmat már 1879-ben is bevezet. Lásd Cantor 1879. 140.

¹⁰ Ehhez azt is hozzátehetjük, hogy még a később ismertetésre kerülő fejlemények tükrében sem teljesen lehetetlen vagy ésszerűtlen e meghatározást tartani a folytonosság helyes definíciójának. Így jár el még Peirce is (lásd például: Peirce 1960). Egy ilyen felfogáshoz, azt hiszem, csupán azt kell elutasítani, hogy a folytonosság fogalmának lenne bármiféle szemléletes, például geometriai alapja. Russell például – azzal együtt, hogy nem a folytonosság bolzanói fogalmát használja – a fogalommal kapcsolatban elutasítja a geometriai szemléletre való hivatkozást.

¹¹ Lásd Bolzano 1851. 72–73.

radoxonai című munka idevágó megjegyzései inkább csak olyan zseniális sejtéseknek nevezhetők, amelyekre Cantor gondolatai nélkül talán még csak fel sem figyelnénk. Bolzano esetében az az alapvetően helyes meggyőződés, hogy a folytonosság egy bizonyos elrendezés-típus, csak abból a Cantor által megcáfolt gondolatból származhatott, hogy csupán egyetlen végtelen szám(osság) létezik. Ha így gondolnánk, és e mellett még, Bolzanóhoz hasonlóan, azt is elfogadnánk, hogy egy folytonos sokaság is diszkrét elemekből áll, akkor – mivel egy végtelen szukcessziónak és egy folytonos sokaságnak ekkor ugyanannyi („végtelen sok”) eleme lenne¹² – a folytonos sokaságok és a szukcessziók megkülönböztetéséhez nem maradna más eszközünk, mint hogy feltételezzük: e kétféle végtelen sokaság elemei különböző módon vannak elrendezve. E helyes meglátás valódi okait azonban csak Cantor tudta feltárni. Már gyakorlatilag az ókori görög gondolkodók belátták, hogy a Bolzano által megfogalmazott sajátosság ugyan szükséges, ám nem elégséges feltétele a folytonosságnak. Cantor volt azonban az első, aki precízen meg is tudta határozni azt az elrendezés-típust, amely a folytonos sokaságokat megfelelően jellemzi,¹³ és ez nem egyezett azzal, amelynek megfelelően a bolzanói, mindenütt sűrű halmazok elemei vannak elrendezve.

A „mindenütt sűrű” módon elrendezett sokaságok ugyan diszkrét elemekből állnak, ám a „dedukció lehetőségének” szempontjából nem is csupán az velük a probléma, hogy nem minden ilyen módon elrendezett sokaság folytonos. Még alapvetőbb nehézség, hogy egy ilyen sokaság elemei nyilvánvalóan nem alkotnak szukcessziót: nem „lépésekben” követik egymást, hiszen egy mindenütt sűrű sokaság egyik elemének sincs rákövetkezője. A következő alrészben e két problémát tárgyalom.

2. Szukcesszió, progresszió és folytonosság

Részletesebben kifejtve: egy mindenütt sűrű módon elrendezett sokaság azért nem lehet szukcesszív, mert bármelyik y elemét próbálnánk meg egy x elem közvetlen rákövetkezőjének tekinteni, a definíció szerint mindig lennének újabb elemek x és y között. Ilyen mindenütt sűrű módon vannak elrendezve például a racionális számok a szokásos, nagyság szerinti elrendezésük szerint.¹⁴ Bármilyen kevéssel is nagyobb egy racionális szám egy másiknál, (például az 501/100 az 5-nél) mindig lesz olyan racionális szám, amelyik a kettő közé esik. Ez abból adódik, hogy nincsenek „közvetlenül egymást követő” racionális számok, nincs

¹² A fogalom definíciójából egyszerűen látható, hogy bármely mindenütt sűrű módon elrendezett sokaságnak végtelen sok eleme van.

¹³ Cantor az utolsó nagy művében jut el ehhez az általa θ -val jelölt rendtípusnak a meghatározásáig; Cantor 1895. §11.

¹⁴ Racionális számoknak azokat nevezzük, amelyek előállhatnak két egész szám hányadosaként.

olyan „legkisebb” természetes tört, ami az „egymást követő” racionális számok különbsége lehetne. (Ehhez elég például $1/10$, $1/100$, $1/1000$, ... végtelen sort figyelembe vennünk.)

Már Cantor belátja azonban, hogy a racionális számok *átrendezhetőek* úgy, hogy egy végtelen szukcessziót alkossanak. E szukcesszív sorban e számok természetesen már nem a megszokott, nagyság szerinti sorrendben szerepelnek. Az átrendezésnek e lehetősége azt mutatja: nem áll, hogy egy mindenütt sűrű sokaság elemeit ne lehetne szukcesszív módon felfogni; vagyis egy mindenütt sűrű struktúra nem minden értelemben „visszavezethetetlen” a szukcesszivitás fogalmára.

Cantor azonban azt is be tudta látni, hogy – szemben a racionális számok halmazával – a valós számok szokásos módon elrendezett halmaza már nem rendezhető el egy hagyományos értelemben vett szukcesszió szerint. A dedukció alapproblémája szempontjából ez azért jelent nehézséget, mert a legáltalánosabb felfogás szerint a folytonos sokaságokat, nem racionális, hanem valós számokkal jellemezhetjük. E miatt úgy tűnik, végső soron mégis azt kell mondanunk, hogy egy folytonos sokaság – annak ellenére, hogy maga is diszkrét elemekből áll – sehogyan sem fogható fel egy szukcesszió alapján.

Cantor számunkra releváns megfigyelései azonban az előbbiekkal még nem értek véget, ugyanis azt is megmutatja, hogy a rendezés egy speciális változatára – az úgynevezett jól-rendezés fogalmára – alapozva a szukcesszivitás fogalma maga is kitágítható.¹⁵ Az új fogalom révén adódó, végtelen elemből álló jól-rendezett struktúrákra igaz például az a hagyományos szukcessziókat is jellemző két sajátosság, hogy van egy kezdőelemük, és hogy minden elemüknek van egyetlen közvetlen rákövetkezője. Az így nyert fogalom azonban többféle struktúrára igaz, mint a szukcesszió hagyományos fogalma: a szó Kant által is használt, hagyományos értelemben nem minden jól-rendezett sokaság szukcesszív. Az előbb említett tulajdonságaik miatt ezután a jól-rendezett sokaságokat, tehát a „cantori értelemben vett szukcessziókat” progresszióknak fogom nevezni.

Ugyan, ahogyan már említettem is, egy folytonos sokaság, például a valós számok halmaza, és ezzel együtt egy tetszőlegesen hosszú folytonos egyenes pontjai vagy egy tetszőlegesen hosszú időszakasz pillanatai nem rendezhetőek át egy hagyományos értelemben vett szukcesszióba, de már Cantor úgy gondolja, hogy *bármely sokaság* – tehát az előbb említettek is – jól-rendezhetőek, tehát átrendezhetőek egy *progresszióba*. Ezt az úgynevezett „jól-rendezési” tételt ugyan Cantor

¹⁵ E gondolatmenet részleteit, a jól-rendezés, tehát „a szukcesszió cantori fogalmát” itt nem lesz módomban ismertetni, de ezen a szinten ez nem is szükséges. Az új elképzelést és a belőle adódó egyéb, meglehetősen messzire nyúló és jelentős filozófiai következményeket kicsit részletesebben ismertetem két másik írásomban (Komorjai 2023; 2024a). Az elképzelés bővebb matematikai hátterét és minden lényeges következményét azonban csak a *Keletkezés és végtelen* című könyvemben fejtem ki (Komorjai 2024b).

maga nem tudta bizonyítani, ám később, 1904-ben Ernst Zermelo a kiválasztási axióma feltételezésével már képes volt belátni.¹⁶

Ha tehát nem a szukcesszió hagyományos, Kant és Husserl által implicit módon feltételezett fogalmát vesszük alapul, hanem a Cantor által bevezetett, némileg tágabb értelmű progresszió-fogalmat, akkor érthetővé válik a kanti dedukció egyik tisztázatlan előfeltevése: az, hogy milyen értelemben húzódhat meg a szukcesszivitás jelensége egy olyan folytonos mennyiség felfogásának hátterében is, mint például az idő.

Kant azonban úgy gondolja, hogy a szukcesszivitás nem csupán a vonalként ábrázolható, egydimenziós időt, hanem a többdimenziós térbeli szemléletünket is meghatározza. Utolsó lépésben azt kell még megértenünk, miként állhat az egydimenziós folytonos kiterjedés – és azon keresztül a progresszivitás – a többdimenziós tér jelensége mögött.

IV. A DIMENZIÓK REDUKÁLHATÓSÁGA

E kérdésre tulajdonképpen már választ is adtam, hiszen ha elfogadjuk, hogy *tet-szőleges* diszkrét elemekből álló sokaság, illetve halmaz jól-rendezhető, akkor ez óhatatlanul igaz a pontsokaságként felfogott többdimenziós térre is. Cantor gondolkodása azonban bizonyos értelemben fordított utat jár be, amit érdemes röviden rekonstruálni. Egyik első, számosságokra vonatkozó eredménye éppen a tér „invariáns sajátosságaként” felfogott dimenziófogalomra vonatkozó kritikája, vagyis – egy a céljaim szempontjából alkalmasabb megfogalmazást választva – a „dimenziók redukálhatóságának” tézise volt. Kissé leegyszerűsítve, elsőként azt mutatta meg, miként állhat egy többdimenziós folytonos sokaság (például a végtelen tér) mögött egy egydimenziós (lineáris) folytonos kiterjedés (a végtelen egyenes).¹⁷ Az utóbbival kapcsolatban azonban csak jóval később, a jól-rendezés fogalmának bevezetése után fogalmazta meg azt a sejtését, hogy bizonyos értelemben a progresszió jelenségén alapul.

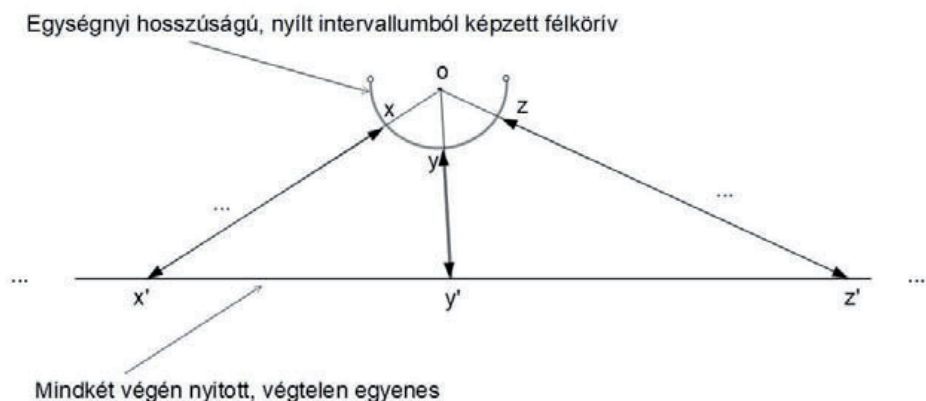
E „kétlépéses redukció” még hiányzó első lépéséhez mindenekelőtt azt kell pontosabban megértenünk, mit is jelent az itt és a korábbi megfogalmazásaimban is már alkalmazott „redukció”; miként „alapul” egy sokaság (felfogása) egy másikon; milyen értelemben „állhat” az egyik a másik „mögött”. A korábbi gondolatmenetekben e kifejezések alatt azt értettem, hogy egy sokaság *átrendezhető* egy másik struktúrájának megfelelően. A racionális számok esetében például láttuk, hogy e mindenütt sűrű sokaság, átrendezhető úgy, hogy az elemei szuk-

¹⁶ Lásd Zermelo 1904/1967; valamint Zermelo 1908/1967.

¹⁷ Lásd Cantor 1878. Cantor már 1874-ben egy Dedkindnek írt levelében megfogalmazza a probléma egy változatát, s a végső megoldáshoz is csak Dedekinddel való levelzés során jut el. A probléma és a levelezés történetéhez lásd Dauben 1979. 54–66.

cessziót, vagyis egy olyan struktúrát alkossanak, amelynek legfőbb példája a természetes számok sorozata. (1, 2, 3, 4, 5, ...)

Egy sokaság átrendezését megkaphatjuk, ha egy úgynevezett kölcsönösen egyértelmű megfeleltetést létesítünk az elemei és egy másik struktúra elemei között. Két sokaság pedig – jelöljük őket például L -éel és M -mel – pontosan akkor feleltethető meg kölcsönösen egyértelműen egymásnak, ha L és M elemeiből tudunk úgy párokat képezni, hogy L sokaság minden elemét pontosan egy-egy párosítjuk össze M elemei közül, L különböző elemeihez különböző M -beli elemeket párosítunk, és a párosítás során M minden elemét felhasználjuk. Az efféle megfeleltetések nem csupán arra alkalmasak, hogy belássuk: egy bizonyos struktúrába rendezett sokaság átrendezhető egy másikba, hanem azt a tényt is megmutatják, hogy két sokaságnak ugyanannyi eleme van. E fogalomra támaszkodva, Cantort követve például könnyű bebizonyítani, hogy egy tetszőlegesen rövid nyílt intervallum (illetve szakasz) pontjainak számossága megegyezik egy végtelen hosszú egyenesen elhelyezkedő pontok számosságával. Ezt például, egy egységnyi hosszúságú intervallum esetében az alábbi ábrát felhasználva a következőképpen látható be: ha a félkörre „hajlított” intervallum minden pontját a végtelen egyenesnek azzal a pontjával párosítjuk össze, amelyben az intervallum szóban forgó pontját a félkör o középpontjával összekötő egyenes a végtelen egyenest el metszi (x -et például x' -vel), akkor látható, hogy a megfeleltetés kölcsönösen egyértelmű. Az intervallum minden pontjának megfelel pontosan egy pont az egyenesen, különböző pontoknak különböző pont felel meg, és az egyenes minden pontját hozzárendeltük az intervallum egy pontjához.



E gondolatmenet jól szemlélteti azt a meglepő tényt, hogy egy tetszőlegesen rövid szakasznak nincs kevesebb pontja, mint egy végtelen hosszú egyenesnek. Egy folytonos szakaszt – éppen azért, mert a pontjai „mindenütt sűrűn” helyezkednek el – a végtelenségig „ki lehet nyújtani” anélkül, hogy újabb pontokat kellene „hozzávennünk”.

Cantornak a dimenziók redukálhatóságára vonatkozó tétele azt mutatja meg, hogy ez nem csak egy dimenzió mentén tehető meg: a végtelen kétdimenziós síknak, sőt a háromdimenziós térnek sincs több pontja, mint a végtelen egyenesnek. Ha pedig ezt a tényt összekapcsoljuk az előző belátással, akkor ahhoz a talán még meglepőbb tényhez jutunk, hogy a végtelen háromdimenziós térnek nincs több pontja, mint egy tetszőlegesen rövid szakasznak. A világegyetem három (vagy akár több) dimenziós terének pontjai – ahhoz hasonlóan, ahogyan a fenti ábra tanúsága szerint a végtelen egyenes pontjai is – kölcsönösen egyértelműen megfeleltethetők egy tetszőlegesen rövid egyenes szakasz pontjainak.¹⁸

És ha ezek után mindezt összekapcsoljuk az előző részben ismertetett jól-rendezési tétellel is, akkor a dedukció kanti problémája mögött implicit módon meghúzódó tézist is megérthetjük: A cantori vízióra támaszkodva közelebb kerülhetünk annak belátásához, hogy tetszőlegesen sok dimenziójú folytonos tér, például a négydimenziós téridő felfogása „mögött” miként húzódhat meg valamilyen formában egy diszkrét elemekből álló progresszió. Ekkor tehát egy új formában rehabilitálhatjuk a szukcesszív szintézisekre vonatkozó kanti tézist: csupán a szukcesszió eredeti, kanti változata helyett a progresszió új, cantori fogalmát kell benne felhasználnunk.¹⁹

IRODALOM

Bolzano, Bernard 1851. *Paradoxien des Unendlichen*. Leipzig, C.H. Reclam sen.

Cantor, Georg 1878. Ein Beitrag zur Mannigfaltigkeitslehre. In Cantor 1932. 119–133. <https://doi.org/10.1515/crelle-1878-18788413>

Cantor, Georg 1879. Über unendliche lineare Punktmannigfaltigkeiten Nr.1. In Cantor 1932. 139–146. <https://doi.org/10.1007/BF01444101>

¹⁸ Ugyan a témánk szempontjából ez nem lényeges, de a két eset valójában nem teljesen párhuzamos. A végtelen egyenest ugyanis nem lehet két vagy több dimenzióba úgy „kinyújtani”, mint ahogyan a szakaszt ki lehet nyújtani egyenessé. (Például az egyenes és a sík között megadható kölcsönösen egyértelmű leképezések, amit arra már Dedekind is felhívta Cantor figyelmét, nem lesznek folytonosak. A Cantor által megadott leképezés nem tartja meg az elemek rendezését. Amíg a szakasz esetében, ha egy pont megelőzött egy másikat, akkor a nekik az egyenesen megfeleltetett pontok is ugyanilyen sorrendben követték egymást, addig az egyenes és a többdimenziós terek között megadható kölcsönösen egyértelmű leképezésekre ez nem áll.)

¹⁹ A korábban már hivatkozott írásaimban igyekszem megmutatni, hogy e látszólag csupán technikai jellegű és jelentéktelennek tűnő változás milyen nagy horderejű átalakulásokat implicál például az újkori tudatfelfogást vagy a fenomen fogalmát illetően. Sőt, azt hiszem, ha elfogadjuk, hogy a cantori értelemben vett progresszió nem csupán a megjelenő valóság bizonyos elemeinek, például a világ-fenoménnek, hanem magának a fenomennek felfogásában szerephez jutó tudatműködésnek (például az újdonság tapasztalatának) a szempontjából is alapvető jelentőségű, akkor ezek a gondolatok arra is rámutatnak, hogy a tudat működése miért nem lehet tisztán algoritmikus: könnyen látható ugyanis, hogy bármiféle algoritmikus működés a hagyományos értelemben véve szukcesszív folyamat.

- Cantor, Georg 1895. Beiträge zur Begründung der transfiniten Mengenlehre §§1–11. In Cantor 1932. 282–311.
- Cantor, Georg 1932. *Gesammelte Abhandlungen*. Hrsg. von Ernst Zermelo, Berlin, Springer Verlag. <https://doi.org/10.1007/978-3-662-00274-2>
- Dauben, Joseph Warren 1979. *Georg Cantor: His Mathematics and Philosophy of Infinite*. Princeton, New York, Princeton University Press.
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I*. Ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Komorjai László 2023. A tudatban rejlő végtelen. *Magyar Filozófiai Szemle*. 67/4. 135–154.
- Komorjai, László 2024a. Infinity in Phenomenology. *Phänomenologische Forschungen*. Megjelenés alatt. https://doi.org/10.28937/9783787347278_7
- Komorjai L. 2024b. *Keletkezés és végtelen*. Budapest, L'Harmattan.
- Peirce, Charles Sanders 1960. On the Logic of Number. In Charles Hartshorne – Paul Weiss (szerk.) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Cambridge/MA, Harvard University Press. 158–170.
- Zermelo, Ernst 1904/1967. Proof that every set can be well-ordered. In Jean van Heijenoort (szerk.) *From Frege to Gödel, A Source Book in Mathematical Logic 1879–1931*. Cambridge/MA–London, Harvard University Press. 139–141.
- Zermelo, Ernst 1908/1967. A new proof of the possibility of a well-ordering. In Jean van Heijenoort (szerk.) *From Frege to Gödel, A Source Book in Mathematical Logic 1879–1931*. Cambridge/MA–London, Harvard University Press. 183–198.

A természetfölötti világ kísértésében Kant és Husserl kísérletei a természetfölötti hozzáférhetővé tételére*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19750>

I. BEVEZETÉS

Első pillantásra Kantnál a jelenségvilág – avagy a természet – boltozata úgy borul ránk, miként egy tükörpalota kupolája, avagy egy rendőrségi kihallgatószoa üveg falai, melyek semmit sem mutatnak meg abból, ami a palotán vagy szobán túl van, hanem mindenhol azt tükrözik vissza, ami belül van. Más szavakkal, *az a mód és rend*, ahogyan a dolgok a tapasztalatban megjelennek, Kant antropológiai vagy „kopernikuszi” fordulatával összhangban, mindenütt végső soron az ember megismerőképességei működésének az eredménye és visszfénye. Mégis, Kant írásainak egy szorosabb, második vagy sokadik körben megejtett olvasata, ahhoz vezet bennünket, hogy a jelenségvilág előbb említett kupoláján végül is mindig átsejlik valamiképpen az érzékfölötti világ erezete. Kritikai korszaka során született íásaiban Kant visszatérően az érzékfölötti bizonyos *tanújeleiről* beszél, melyek megmutatkoznak a racionális tapasztaló szubjektum számára, és ha az érzékfölöttire, illetve annak konkrét formáira vonatkozó alátámasztott tudást nem is tudnak nyújtani, de az érzékfölöttibe, és közelebbről annak specifikus tartalmaiba vetett *racionális hitet* mégis igazolják. Kant ezen, a szubjektum számára mégis nyilvánvalónak bizonyuló jelek alapján az érzékfölötti konkrét elrendeződésére, mikéntjére, struktúrájára vonatkozó egészen specifikus, tartalmas állítások egész sorát fogalmazza meg.

Kant attitűdje és végső törekvései nem különböztek nagyon sokban az érett Husserléitől. Az érett Husserlnél határozott szándék volt a metafizika tudományos alapokra helyezése (ehhez: Marosán 2021; 2023; 2024). Az ismeretek végső forrásának az „eredeti módon adó szemléletet” tekintette, vagyis úgy gondolta, hogy valamiféle szemléleti alátámasztás nélkül nem beszélhetünk szigorú értelemben vett tudományos ismeretről (Husserl 1976). Kanthoz hasonlóan Husserl szívügyének tekintette, hogy a „metaphysica specialis” kérdéseire, amelyek Is-

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj BO/00143/23/2 számú projektjének, valamint az NKFIH 138745. számú pályázatának támogatásával készült.

ten, halhatatlanság és szabadság problémáit érintették, végső választ találjon, ugyanakkor szembesült azzal a kínzó nehézséggel, hogy ezek a kérdések bizony túllépik az „eredeti módon adó szemléletet” szféráját. Husserl, ezen a téren, akárcsak Kant, indirekt bizonyítékokra hagyatkozott (ehhez: Marosán 2015); igaz, Kanttól eltérően ezeket a „tanújeleket” Husserl időnként szintén az apodiktikus bizonyosság méltóságával ruházta föl, néha viszont „beérte” az érzék-fölötti specifikus formáira irányuló racionális hittel.

Az igazán izgalmas, meglátásom szerint, az, hogy ilyen tekintetben, ha közelebbi pillantást vetünk a két gondolkodó által a problémával kapcsolatban megfogalmazott megfelelő megállapításokra és szöveghelyekre, Kant és Husserl gondolkodása sokkal jobban konvergálni látszanak egymáshoz, mint azt eddig ismereteim szerint vélelmezték; minden, mégoly szembeötlő különbség ellenére is.¹ Noha a standard olvasat szerint az érett, kritikai Kant kifejezetten tartózkodó és mértéktartó volt, ha a természetfölöttiről kellett volna valami tartalmat mondani, már a „magában való dolog” fogalmáról nem is beszélve, amit Kant leginkább egyenesen tabuként kezelt, mégis, a közelebbi szemügyre vétel azt mutatja, hogy Kant sok helyen egészen beszédes tudott lenni ebben a vonatkozásban.

Ami másfelől Husserlt illeti, őt publikált műveiben, előadásaiban és kutatási kézírataiban sokszor láthatólag egészen forró szenvedély fűtötte, hogy így vagy úgy, de – mint említettük – szigorú, „apodiktikus” bizonyossággal rendelkező válaszokat találjon a „legfőbb és végső problémákra” (lásd Husserl 1972. 222–223). Nem hagyta nyugodni, hogy a fenomenológia munkája, az emberi tudást ki- és beteljesítő törekvései, pont ezen a helyen, e feladatnál torpanjanak meg. Szinte kétségbeesetten kutatta az utakat, hogy olyan módon helyezze biztos és tudományos alapokra a metafizikát, hogy az imént emlegetett kérdésekre (Isten, szabadság, halhatatlanság) tényleg kikezdhetsen evidenciájú feleleteket nyújtson. Néhol viszont, ami nézetem szerint érdekesen ellenpontoszza ezeket az elszánt tendenciákat, Kanthoz hasonlóan Husserl maga is a *racionális hitnél* lyukad ki, mint végső soron filozófiai és tudományosan is elfogadható, azonban így is alapvető egzisztenciális konzekvenciákkal bíró megoldási lehetőség-nél (lásd Heffernan 2022).

Azt látjuk, hogy Kant, aki a racionális hit álláspontja felől közelít a természetfölöttihez, és a vele kapcsolatos tudás lehetőségét kategorikusan elutasítja, időnként mégis olyan kijelentéseket tesz, melyek azt sejtetik, hogy a természetfölötti bizonyos jellegzetességeinek tekintetében bizonyos mértékben többel rendelkezünk, mint puszta tudással. Husserl ezzel szemben teljesen eltökéltnek tűnik abban a vonatkozásban, hogy tudásra *akar* szert tenni a természet-

¹ A Kant és Husserl közti hasonlóságokat és különbségeket tárgyaló rendkívül terjedelmes irodalomból ezen a helyen csak Ullmann Tamás tanulmányát szeretném kiemelni: Ullmann 2009.

fölötti tekintetében; egyfelől azonban a fenomenológiai konstrukciók módszeréhez jut el, ahol a konstrukciók mégsem ugyanazzal az apodikticitással tűnnek rendelkezni, mint a közvetlen szemléleti adottságok, másfelől – Kanthoz hasonlóan – a racionális hithez, ami azonban nála mégis nagyon erős szemléleti bizonyosságokkal van megalapozva. Amihez végső soron, e két szerzőt olvasva eljutunk a természetfölötti filozófiai megközelíthetőségi módjait illetőleg, az, úgy tűnik, *hitnél több tudásnál kevesebb*. Úgy látszik, továbbá, a dolgok természetéből fakadóan ez a legtöbb, amihez eljuthatunk, és ezzel a két, a jelen tanulmány beszélgetőpartnereit képező szerző számára is bizonyos volt; *kényszerű bizonyosság*.

Ebben a jelenlegi tanulmányban azt fogjuk megvizsgálni, hogy e két szerzőnél hogyan, milyen formában kristályosodott ki e kényszerű bizonyosság. A tanulmányt három fő további részre osztom fel. Először *(II. Kant és a természetfölötti kísértése. Jelek)* Kant kritikai fordulata utáni munkássága egyes elemeiben vizsgálom meg a szerzőnek a metafizikának mint igazolt tudásnak a lehetőségéhez való viszonyát. Ezt követően arra szeretnék vetni egy közelebbi pillantást, hogy Husserl, azon előfeltevés alapján, hogy „minden tudás valódi jogforrása az eredeti módon prezentáló szemlélet” (Husserl 1976. 51), hogyan próbál meg közel férkőzni „a legfőbb és végső problémákhoz”, amelyek esetében nyilvánvaló módon nem mutatható föl ilyen szemlélet; *(III. Husserl: az érzékfölötti tartomány megközelítési kísérletei a fenomenológia perspektívájából)*. Végül *(IV. Konklúzió. Hit és tudás megszgyén a kritikai filozófia és a fenomenológia szemszögéből)*, az utolsó részben arra keressük választ, hogy mit mondhatunk arról a bizonyos szürke zónáról, amely hit és tudás között helyezkedik el, és miért remélhető erről az övezetről, hogy mégis termékeny területnek fog bizonyulni a metafizikai kutatások számára.

II. KANT ÉS A TERMÉSZETFÖLÖTTI KÍSÉRTÉSE. JELEK

Az értelmezők Kant kritikai korszakának bőséges számban rendelkezésünkre álló írásai közül mindenekelőtt és főként Kantnak azon szavait emelik ki, melyben a filozófus egymástól szigorú módon elhatárolja érzéki és érzékfölötti világot, az utóbbit a szó szigorú értelmében véve megismerhetetlennek és kifürkészhetetlennek nyilvánítja, és azt hangsúlyozza, hogy ahol nem áll a rendelkezésünkre valaminő akár közvetett szemléleti alátámasztás, ott végső soron nem beszélhetünk tudásról. Akik Kant kritikai éthoszát szeretik hangsúlyozni, azok a leginkább azon megnyilatkozásokat emelik ki, amelyek a korábbi metafizikák abból fakadó szükségszerű és elkerülhetetlen kudarcaira figyelmeztettek, hogy ezek a metafizikák átlépték a lehetséges tapasztalat határait, és hogy másfelől, lehetséges tapasztalat hiányában, egyáltalán nem is lesz soha módunk arra, hogy valódi ismeretekre tegyünk szert a *metaphysica specialis* végső – Istent, a halhatatlan lelket és a szabadságot érintő – kérdéseinek ügyében. Ez valóban az egyik

Kant. A másik – szintén kritikai – Kant viszont tele van jelekkel és utalásokkal. Ez a Kant *ésszerű* hitről beszél, ami világosan alátámasztott tudásnál talán kevesebb, de pusztá sejtelemnél mindenképpen több.

Kant, mint azt Szegedi Nóra (2007) oly kifinomultan kifejtette, rendkívül összetett és óvatos módon közelítette meg a természetfölötti kérdését *A tiszta ész kritikájában* (Kant 2009). Az érzékfölötti mindenekelőtt a magában való dologgal összefüggésben jelenik meg nála. A magában való megjelenik úgy is, mint negatív értelemben vett noumenon, mint az értelem korrelátuma, amennyiben elvonatkoztatunk az érzékelőképeségtől. Érzékelőképeség hiányában, pusztán az értelemmel azonban, mondja Kant, semmit sem ismerhetünk meg önmagában. A pozitív értelemben vett noumenon nem érzéki szemlélet tárgya, egy olyan szemléleté, mely képes volna a dolgokat önmagukban szemlélni, ez azonban nem emberi szemlélet, és Kant szerint ilyen értelemben „tilos” beszél-nünk noumenonról, mondja Kant *A tiszta ész kritikájának* második kiadásában. Mindezek a megnyilatkozások azonban, értelmezésem szerint, a természetfölötti világ negatív tematizálásának lehetősége irányába mutatnak, még a kritikai filozófia szemszögéből is, oly módon, hogy itt a közelebbi információk kedvéért, a *transzcendentális esztétika* felé kell fordulnunk.

Kant kritikai filozófiájának egyik sarkalatos pontja, hogy tér és idő az a specifikus mód, ahogyan véges lények szemlélik a magukban való dolgokat, vagyis – miként Kant kifejezetten állítja – véges lények, és a rájuk jellemző véges szemlélet nélkül nem létezne sem tér, sem idő. Kant itt némi tudományos fantasztikumot is megenged magának, nevezetesen azt mondja, hogy ha vannak nem-emberi, ma már hozzátehetjük, földön kívüli, gondolkodó lények, akik az emberhez hasonlóan szintén végesek, akkor róluk a priori kijelenthetjük, hogy ők is csak térben és időben volnának képesek szemlélni a dolgokat (Kant 2009. 102. B 72). Kant ezen kijelentéseinek nézetem szerint rendkívül erőteljes metafizikai következményei vannak. Ami azonban számunkra a jelenlegi helyzetben mindenekelőtt releváns, hogy Kant, pontosan az idézett helyen (Kant 2009. 102. B 72) megenged magának bizonyos spekulatív megfontolásokat azzal kapcsolatban, hogy milyennek kell lennie – amennyiben létezik – egy nem-véges, eredeti, isteni szemléletnek, illetve *isteni elmének* (*intuitus originarius, intellectus archetypus*).² Ezzel viszont már, ha hipotetikus módon is, de a természetfölöttiről fogalmaz meg nagyon is tartalmas és pozitív állításokat.

Ennél tartalmasabb állításokba bocsátkozik Kant *A gyakorlati ész kritikájában* (Kant 1991). A jelenségvilágot olyan tanújelek népesítik be, amelyek egy magasabb, intelligibilis világra utalnak, valamint arra a tényre, hogy részben mi is ennek a világnak a polgárai vagyunk, más szavakkal, hogy tulajdon lényünknek

² Vö. Kant 2009. 552. B 723. „De feltételezhetünk-e ezen az úton (folytatják a kérdezősködést) egyetlen, egységes bölcs és mindenható világteremtőt? *Kétségkívül*, és nem csupán feltételezhetjük, de feltételeznünk is *kell*.” I.m. 554. B 725.

van egy természetfölötti aspektusa. A *szabadság*, az emberi öntevékenység tapasztalata, annak tapasztalata, hogy nem pusztán természeti lények vagyunk, Kant szerint rögtön egy ilyen tanújel. Öntevékenységünk és racionális voltunk pusztá tapasztalata igazolja Kant szerint, hogy a szabadságot felvegyük a megalapozott észeszmék sorába. Ez nem lesz racionális tudás, komoly elméleti alappal bíró észhit azonban igen. Az erkölcs lehetőségének feltétele azonban, a szabadság mellett, más, az erkölcsiséggel szorosan összefüggő eszméket is megkövetel, melyek mind a jelenségvilágban jelentkező bizonyos utalásokra támaszkodnak, illetve azokból bonthatóak ki: a halhatatlanság és Isten mint szükségszerű racionális lény, ilyen eszmék. Kant szerint ugyanis az erkölcs lehetőség-feltételéhez lényegileg hozzátartozik az is, hogy a természeti jelenségek káoszán túl a világban valamifajta *erkölcsi világrend* is megvalósulhasson,³ amit ő a halhatatlanság és a szükségszerű lény feltételezése nélkül nem látott biztosítottak.

Az erkölcs ilyen módon, egy további körben, Kant véleménye szerint, szükségszerűen *valláshoz* vezet, mint azt egyebek mellett 1793-as művében, *A vallás a pusztá ész határain belül* c. alkotásban kifejti (Kant 1974). Ebben a műben Kant arról ír, hogy az észből szükségszerűen következik az a tétel, hogy van Isten, valamint az, hogy Isten létezésében megalapozottan és racionálisan hihetünk (Kant 1974. 138–139). Ezt már a kritikai korszakban keletkezett korábbi szövegekből is tudhattuk azonban. Amit azonban még lényegesebbnek tartok *A vallás a pusztá ész határain belül* c. munkával kapcsolatban az az, hogy Kant az ebben az időszakban született többi írással összehasonlítva minden eddiginél konkrétabban és tartalmasabban beszél Istenről; arról nevezetesen, hogy hogyan kellene Istent elképzelnünk, pontosabban, hogy a tiszta és gyakorlati ész útmutatásai alapján milyen sajátosságokkal kell bírnia Istennek, amennyiben létezik. Annak ellenére, hogy Kant végig azt hangsúlyozza, hogy *gyakorlati* szempontból beszél Istenről, hogy nem annyira arról van szó, hogy mi Isten önmagában, hanem arról, hogy *mi számunkra*, elemzéseiből *teoretikusan* mégis csak nagyon is vaskos és tartalmas állítások következnek. Értelmezésem szerint arról van szó Kantnál, hogy ha értelmes hinni Istenben, ha az Istenben való hit racionálisan megalapozott, sőt, az észnek tulajdonképpen az a *követelménye*, hogy higgyünk benne, akkor milyen konkrét istenfogalom is következik ebből a követelményből, illetve a racionális hitből mint olyanból *szükségszerűen* (Kant 1974. 286–287).⁴ Nevezetesen,

³ Ehhez lásd Tengelyi 1988. 59–146.

⁴ I.m. „A morális viláгурalkodó eszméje gyakorlati eszünkre rótt feladat. Nem annyira azt kell tudnunk, hogy mi Isten önmagában (természete szerint), hanem inkább azt, hogy mi a mi számunkra mint morális lények számára; még akkor is, ha e kapcsolat érdekében úgy kell is elgondolnunk és elfogadnunk az isteni természetet, ahogy ez az akaratának véghezviteléhez elengedhetetlen teljes tökéletesség szerint e viszonyhoz szükséges (például mint változhatatlan, mindentudó, mindenható stb. lényt), s e kapcsolat nélkül semmit sem ismerhetünk meg belőle.

A gyakorlati ész e szükségletének megfelelően az általánosan igaz vallási hit – hit Istenben, 1. mint ég és föld mindenható teremtményében, azaz morálisan: mint *szent* törvényadóban;

nem csak például, hogy „változhatatlan, mindentudó, mindenható”, hanem az is, hogy *szent, jószágos és igazságos*.

Kant ebben a művében azt állítja, hogy az ész az irányadó abban a tekintetben, hogy melyik az igazi vallás és melyik vallási köntösben jelentkező kulturális képződményt kell álvallásnak tekintenünk. A megfelelő Isten-eszme egy megfelelő hitrendszerrel implikál, a belőle következő gyakorlati, morális elvekkel. A tiszta észvallás egyben egy nagyon jól körülhatárolható morális vallás is. Kant megítélése szerint, amikor olyan vallással találkozunk, amely tökéletes összhangban van az autonómia, az öntörvényűség diktálta erkölcsiség elveivel, akkor az annak jele, hogy nem pusztán egy természetes úton létrejött vallási konstrukcióval vagy formációval van dolgunk, hanem egy valóságos természetfölötti inspiráció és kinyilatkoztatás igazi eredményével szembesülünk. Kant úgy gondolja, hogy az *Újszövetség* által leírt elvek pontosan ilyenek, az *Újszövetségben* feltáruló vallást igazi, végső soron lényegileg racionális jellegű, és ennél fogva igazi vallásnak kell tekintenünk (Kant 1974. 304–312; ehhez még lásd: Horváth 2023). A kereszténység Kant szerint nem is egyszerűen egy egyszerre teljes mértékben morális és racionális vallás, olyan tehát, amely sajátos jellege, struktúrája révén világosan természetfölötti eredetre utal, hanem hovatovább olyan is, amely Kant véleménye alapján ráadásul „tudományos vallásnak” is tekinthető, azaz olyan koherensen és szisztematikusan egybefüggő elvek organikus rendszerének, amelyek mindegyike éppúgy teljesen észszerű vagy legalábbis maradéktalanul racionalizálható tartalmat tükröz, mint a rendszer egésze maga. (Kant 1974. 312–318. Mindehhez még: Hévízi 2004. 45–69.)

III. HUSSERL: AZ ÉRZÉKFÖLÖTTI TARTOMÁNY MEGKÖZELÍTÉSI KÍSÉRLETEI A FENOMENOLÓGIA PERSPEKTÍVÁJÁBÓL

Husserl és Kant természetfölöttivel kapcsolatos gondolatai több ponton meglepően párhuzamosan haladnak. A természetfölötti legitim filozófiai megközelíthetőségével kapcsolatos probléma Husserlnél lényegében véve hasonló, mint Kantnál. Minden valódi, a szó szigorú értelmében vett tudás végső alapzata Husserl filozófiájában „az eredeti módon adó szemlélet” (Husserl 1976. 51). Kantnál a fogalmak legitim alkalmazási terepe szintén a szemléletek által alátámasztott, kitöltött tapasztalat. Kant a fogalmak transzcendens, a lehetséges tapasztalat birodalmát meghaladó alkalmazásmódját igazolatlanak, illegitimnek tartotta. Husserl erről alapján véve hasonló módon gondolkodik, mint Kant. Az érzékfölöttit illető probléma is hasonló: ha a végső soron való szemléleti alátámasztás nem hiányozhat, akkor hogyan tematizálhatunk igazoltnak mondható módon

2. mint az emberi nem fenntartójában, mint ennek *jóságos* kormányzójában és morális gondviselőjében; 3. mint saját szent törvényeinek intézőjében, azaz mint *igazságos* bíróban.”

olyan kérdéseket, melyek Isten létezésére vagy a lélek halhatatlanságára vonatkoznak?

Husserl számára nem voltak kevésbé fontosak a természetfölöttivel kapcsolatos kérdések, mint Kant számára, és Husserl legalább annyi erőfeszítést szentelt a természetfölötti filozófiai szempontból való legitim tematizálhatóságának, akárcsak Kant. Tudjuk Husserlről, hogy viszonylag korai periódusától kezdve volt benne egy nagyon erőteljes vallási elkötelezettség, amit megpróbált filozófiailag is artikulálni (Varga 2021). Filozófiai karrierje kezdetétől fogva tartott kurzusokat, melyekben a *metaphysica specialis* kérdéseit tárgyalta (Bernet–Kern–Marbach 1996. 218–219), vagy ahogy később nevezte ezeket, „az első és legfőbb kérdéseket” (Husserl 1972. 222–223; uő. 2000. 155). A ránk maradt dokumentumok tanúsága szerint Husserl az 1906/07 körül végrehajtott transzcendentális fordulata után érezte úgy, hogy eljutott abba a fázisba, hogy explicit és szisztematikus módon foglalkozzon ezekkel a kérdésekkel, mégpedig úgy, hogy a velük kapcsolatos válaszkísérleteknek már biztosabb filozófiai megalapozottságot tulajdoníthatott.⁵

1906 körül Husserl kidolgozta a transzcendentális fenomenológiai redukciók módszertanát, ami lehetővé tette számára a fenomenológia korábban nem is sejtett mértékű kiterjesztését a legkülönbözőbb témákra, mint amilyen a testiség, az interszubjektivitás, történelem, a művészet, a kultúra, a politika – és valóban, az „első és legfőbb kérdések”, amelyek közé Isten, a lélek halhatatlansága, a szabad akarat és a végső etikai értékek is tartoztak.⁶ Az ezzel kapcsolatos első szisztematikus kéziratok 1908/09 körül születtek,⁷ és ez a problémakör már az ekkor, 1908/09-ben tartott etikai előadásában is jelen volt (lásd Husserl 1988. 170–182, 225–226). Az alapvető kérdés ezzel kapcsolatban Husserl számára a következő volt: csak azt vehetjük szigorú, apodiktikusan igazolt ismeretnek, amihez valaminő világosan prezentált szemléleti alátámasztás is tartozik. Ez pedig egyértelmű módon nincs jelen, amikor olyan témákról beszélünk, mint Isten vagy a lélek halhatatlansága. Husserl 1908 körül olyan módszert kezd el ehhez kidolgozni, amely a fenomenológiai mozgalomban és a szélesebb körben vett filozófiában Eugen Fink *Hatodik Kartézianus Elmélkedése* révén (1988; 2011, lásd még: Toronyai 2002) vált általánosan ismertté, ami azonban Husserlnél már jóval Fink előtt, 1908 körül világosan jelen volt: a *fenomenológiai konstrukció* módszerét. Eszerint a szemléleti megjelenésben világosan jelentkezőnek olyan utalásszerű mozzanatok, amelyek túlmutatnak a szemléletiségre, sőt, a lehetséges szemléletek birodalmán, mégis lehetővé teszik számunkra, hogy ezeket az utalásszerű

⁵ Mindenekelőtt: Husserl 2014. 137–168.

⁶ Nagyon szépen körüljárja ezt a kérdéskört megítélésem szerint Mezei Balázs 1997.

⁷ A B II 2-es kéziratmappa, melynek legnagyobb része a Husserliana 42. kötetében jelent meg, egy kisebb hányada pedig a 13-as kötetben, illetve a B I 4-es mappa, amely javarészt a mai napig publikálatlan, továbbá a Husserliana 36-os kötetének egyes szövegei (az utóbbi: Husserl 2003).

mozzanatokot meghosszabbítsuk a szemléletiség határain túlra, és hogy ezen mozzanatok alapján tegyünk bizonyos fenomenológiaiilag legitim, apodiktikusan bizonyosnak számító kijelentéseket (ehhez: Marosán 2015; 2023; 2024).⁸

Husserl azonban nem csak a fenomenológiai konstrukció módszerével dolgozik „a legfőbb és végső” kérdéseket illetően. Megkockáztatom, talán néhol maga is érezte annak problematikusságát, hogy a fenomenológia legfőbb elvével, az *Észmé*ben oly nyomatékosan kiemelt „princípiumok princípiumával” ellentétben (Husserl 1976. 51–53), ezen kérdéseknél úgyszólván teljesen elesik a szemléleti igazolhatóság vagy alátámaszthatóság követelménye. Ezért néhol a *racionalis hit* a megfelelő kanti fogalommal nagyon is egybeeső koncepcióját használja. Husserl nevezetesen arról beszél, hogy *az önmagamra és a világra irányuló szisztematikus fenomenológiai reflexió (Selbstbesinnung, Weltbesinnung)* tesz lehetővé, ráadásul gyakorlati, erkölcsi princípiumok által külön alátámasztva, a természetfölötti bizonyos konkrét formáiba vetett nagyon is *ésszerű hitet* – nevezetesen a halhatatlanságba és Isten létezésébe vetett hitet.⁹ Husserl vélekedése szerint a saját cselekvés normatív, *sollen*-szerű aspektusában, valamint a világ megjelenésében feltáruló, értékekkel terhelt teleologikus rend tesz lehetővé olyan ésszerű hitet, hogy a szubjektumnak kell, hogy legyen egy olyan magja, mely nem halhat meg egészen a testi énnel, hanem bizonyos módon továbbél, hogy elősegítse a normatív rend kibontakozását a világban, valamint van egy olyan egyetemes, végtelen szubjektum, aki az egyetemes, a világot átható normatív rend kibontakozásának motorjául szolgál, tehát Isten (lásd Husserl 2014. 169–176, 495–501, 343–344). Az etikai elveken nyugvó spekulatív metafizikai koncepció még inkább rokonítja Husserl elképzeléseit Kant hasonló megfontolásaival.

Husserlnek a fenomenológiai reflexió által megalapozott racionalis hitre vonatkozó megjegyzéseiből kibontott fenomenológiai metafizikai irányát vitték tovább olyan gondolkodók, mint Ludwig Landgrebe, vagy ma George Heffer-

⁸ Az az Isten-kép, amely ezen elemzések révén kirajzolódik, nagyon is személyes és rendkívül konkrét. Lásd Husserl 2014. 168. Mezei Balázs fordításában a megfelelő szöveghely: „persze az Összént (Allich), mely minden ént és minden valóságot magába foglal és semmit ki nem zár, nem képzelhetjük el empirikus énként, hiszen végtelen élet, végtelen szeretet, végtelen akarat, végtelen élete az egyetlen tevékenység, s hozzá még végtelen beteljesedés és végtelen boldogság. Isten minden szenvedést, minden szerencsétlenséget és minden tévedést újra átél magában, és csak azáltal, hogy mindezt a legpontosabban együtt átéli és átérzi, képes arra, hogy végességét, nem szükségszerű létét végtelen harmóniában leküzdje, amelyben jelen van. Isten mindenütt ott van, Isten élete él minden életben. Isten mint a jó akarása (Wille zum Guten) a végső valóság, tartalmazza a végső megvalósulást, hiszen maga a jó, s ezért a megvalósult jó a beteljesített isteni akarat, Isten beteljesített megvalósítása. Minden más csak ennek a célnak a szolgálatában jó. Tehát minden magamban megvalósított nemes és jó cselekedetben megvalósított Isten vagyok, beteljesített isteni akarat, Istenné változott, Istenné beteljesült pusztán természet”. (Mezei 1997. 31–32). Ehhez még: Marosán 2022.

⁹ A Husserliana 42. kötetének szövegeiben (Husserl 2014) végig meghúzódik az a motívum. Ha konkrét szöveghelyeket kellene kiemelni: Husserl 2014. 448–450, 472–490, 515–519.

nan.¹⁰ Ez a vonal bár jelentősen eltérni látszik a fenomenológiai konstrukciók által kijelölt iránytól,¹¹ úgy gondolom, a közelebbi pillantás mégis azt mutatja meg, hogy nem is különböznek annyira, mint az első ránézésre tűnik. A konstrukciók, és értelmezésem szerint ez Husserl vonatkozó gondolatmeneteinek hangvételében valamennyire érezhető, nem képesek ugyanazt a szintű apodiktikus, minden lehetséges kételyt elmosó evidenciát biztosítani, mint amikor egy dolog maga áll ott előttünk, a maga „húsvér valójában” (leibhaftig). Másfelől azonban a racionális hit, ahogyan azt Husserl különösen a *Husserliana* 42. kötetében összegyűjtött írásokban taglalja (Husserl 2014), amint az az önmagunkra és a világra vonatkozó szisztematikus fenomenológiai eszmélődés eredményeképpen megszületik, messze túlmegegy a pusztán empirikus bizonyosságon, és erőteljesebb evidenciával látszik bírni, mint az *Eszmé*kben az apodiktikus evidenciával szembeállított feltételes, vagyis asszertórikus evidencia (Husserl 1976. 317–319). Azzal a szürke zónával kerülünk itt szembe, amelyet tanulmányunk Bevezetésében emlegettünk: hitnél több, tudásnál kevesebb az, amit a természetfölötti felkínál magáról a vizsgálódó filozófiai tekintet számára.

Bármennyire különbözzék is a két gondolkodó egyébként, úgy vélem, mind Kant, mind Husserl ilyen törekvéseiben végső soron az a filozófiai motívum érhető tetten, hogy a filozófusnak, míg hű kíván maradni hivatásához, és meg akar felelni a „filozófus” névnek, nem szabad feladnia azokat a próbálkozásokat, hogy tartalmas, filozófiai is megalapozott és igazolt megállapításokat tegyen az érzékfölöttiről. Kantnál e tekintetben inkább a hiten, Husserlnél pedig a fenomenológiai megalapozott tudáson volt a hangsúly. Ami azonban ezen a ponton, ezekben a kísérletekben összeköti őket, az az *észbe vetett feltétlen bizalom*. Az a meggyőződés nevezetesen, hogy ha kellőképp kritikusan és racionálisan járunk el, akkor az ész még ezeknél a legnehezebb kérdéseknél sem hagy bennünket cserben.

IV. KONKLÚZIÓ. HIT ÉS TUDÁS KÖZÖTT FÉLÚTON, AVAGY AZ EPISZTÉMIKUS SZÜRKE ZÓNA SAJÁTOSSÁGÁRÓL

Kant és Husserl is azzal szembesültek, hogy a metafizikai tartomány, a természetfölötti – létező vagy éppen nem létező – birodalma az ő esetükben épp oly makacsul ellenáll a megismerési kísérleteknek, mint a korábbi évezredek alkotóinak, gondolkodóinak az esetében. Mindketten úgy vélték, hogy legalább bizonyos alapvető pontokon sikerült eredményeket elérniük azzal kapcsolatban, hogy ez az említett makacs ellenállás feltehetőleg miből fakadt. Úgy vélték, ki-

¹⁰ Landgrebe 1976; 1986. Heffernan 2019; 2022. Ehhez lásd még: Römer 2019.

¹¹ Vannak gondolkodók, akik szerint Husserl ilyen jellegű, konstrukciós kísérletei nem is nevezhetők a szó valódi értelemben fenomenológiának. Lásd Palma 2019.

csit sikerült episztémikus tekintetben közelebb férközniük a természetfölötti tartalmi sajátosságaihoz, mint elődeiknek; vagyis tudományosan megalapozottabban tudnak nyilatkozni a természetfölötti konkrét tartalmairól és összefüggéseiről, mint elődeiknek sikerült.

Kant, ahogy láttuk, e tekintetben némileg óvatosabb volt Husserlnél. Elég következetes volt, hogy hangsúlyozza, hogy a természetfölöttivel kapcsolatban tett tartalmas állításai nem elméleti, hanem kizárólag gyakorlati szempontból értendők (például Kant 1974. 138–139). Ezek a kizárólag gyakorlati célzatúnak szánt kijelentések mégis egészen konkrét, specifikus tartalommal ruházták fel az érzékfölötti szféra lakóit (Isten, halhatatlan lélek), és nagyon komoly elméleti következményekkel is bírtak. Nevezetesen, legalábbis olvasatom szerint, annak a következtetésnek nyitottak utat, hogy *ha van* érzékfölötti, annak milyen formában *kell* léteznie, milyen tartalmi vonásokkal *muszáj* rendelkeznie. Kant nagyon szerette volna elkerülni, hogy tartalmasan szóljon a természetfölöttiről, mint egy elvileg tabu-szférát képező birodalomról, mégis ilyen állításokhoz jutott el – melyeket szeretett volna tisztán a gyakorlat területén érvényeseknek tekinteni, mely állítások azonban mégis teoretikus implikációkkal is bírtak.

Husserl pont az ellenkező irányban haladt volna. Végig nagyon eltökélt metafizikai célkitűzésekkel rendelkezett (lásd például Schwendtner 2008. 230–243; Mezei 2007. 83–158), amelyeket próbált legitim fenomenológiai úton megvalósítani. Amihez azonban végül eljutott, az nem olyan fajta tudás, amit a dolgokat hűsvér valójukban nyújtó közvetlen szemlélet biztosítani tudott volna. A „legfőbb és végső kérdések” ugyanis az ilyen szemléletek szféráján túl messze túlvezetnek a filozófust. Ha a rezignációt, az ilyen kérdésekre való válaszkísérletekről történő lemondást el akarjuk kerülni – és Husserl számára az ilyen lemondás elfogadhatatlan kapituláció lett volna – akkor két út kínálkozik: a konstrukció vagy a racionális hit útja.¹² Ez a kettő azonban, úgy látszik, inkább konvergál egymáshoz. A fenomenológiai konstrukció, még ha módszertanilag megfelelően körültekintően hajtjuk is végre, nem tűnik olyan súlyú, horderejű evidenciát biztosítani, mint a közvetlen szemlélet. A racionális hit viszont, ahogyan Husserl a fenomenológiai reflexió, illetve a fenomenológiai beállítódásban végrehajtott ön- és világeszmélés alapján megfogalmazhatónak tartja, a maga részéről erőteljesebb evidenciával látszik bírni, mint a fenomenológián kívüli eszmélődések, töprengések eredményei, beleértve a nem-fenomenológiai módon kialakított és gyakorolt természetes teológiát. Ebből a szempontból fenomenológiai konstruk-

¹² A racionális hitre vonatkozó kanti megfontolásokkal Heffernan úgy állítja szembe Husserl saját pozícióját, azokat a szöveghelyeket, ahol ilyen racionális hitről van szó, hogy Heffernan szerint Husserlnél inkább egy egzisztenciális-egzisztencialista pozíciót jelölnek ki az ezzel kapcsolatos megnyilatkozások. Vagyis azt, hogy saját helyzetünket a világban miképpen értelmezzük, mégpedig egyfajta egzisztencialista módon. Heffernan 2022. 19; 122-es lábjegyzet.

ció és a fenomenológiai beállítódásban elért racionális hit alapvetően hasonló súlyú evidenciával látszanak rendelkezni.

Úgy tűnik, a természetfölötti birodalmát továbbra is sajátos szürke zóna veszi körül. Ha mégsem éjsötét feketeség, azt mindenekelőtt Kantnak és Husserlnek köszönhetjük, akik nagyban segítettek nekünk tisztán látni a természetfölötti megközelíthetőségét illető kérdésekben. Látjuk már, hogy ez a tartomány nem olyan módon transzparens és minden különösebb probléma nélkül az ész által megragadható, mint oly sok filozófus Kant előtt vélte. Viszont azt is kezdjük látni, hogy ennek a tartománynak a tematizálása, feltárása, nem is olyan szinten reménytelen, mint bizonyos szöveghelyeik alapján időnként e két filozófus is, vagy éppen kritikusaik, gondolták. Természetüknél fogva e kérdésekre, meg lehet, soha nem fogunk biztos választ találni. De a homály – ebben a szürke zónában – talán csökkenthető, még ha teljesen soha el nem is osztható. Legalább eljuthatunk oda – és a két elemzett gondolkodó hivatkozott megfontolásai ebbe az irányba mutatnak számomra –, hogy többet és jobban lássunk e kérdések ügyében, még ha „tükör által homályosan” is. A racionális hit, illetve a racionális konstrukció számomra a természetfölöttihez való legitim közelférkőzés útja, még oly módon is, hogy ez – nyilván a kutatott problémák természetéből fakadóan – csak *közvetett hozzáférést* biztosít a „legfőbb és végső kérdésekhez”. A nem-tudásnál, az abszolút bizonytalanságnál azonban ezen utak révén bizonyosan többet tudhatunk meg a természetfölöttiről, mint korábban.

IRODALOM

- Bernet, Rudolf – Iso Kern – Eduard Marbach 1996. *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Fink, Eugen 1988. *VI. Cartesianische Meditation*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. <https://doi.org/10.1007/978-94-009-2743-8>
- Fink, Eugen 2011. *Hatodik kartezianus elmélkedés*. Ford. Varga Péter András. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.): *Az új Husserl. Szemelvények az életmű ismeretlen fejezeteiből*. Budapest, L'Harmattan Kiadó. 133–147.
- Heffernan, George 2019. *Universale Besinnung–Selbstbesinnung–Weltbesinnung*. Husserl's Method for the Treatment of Ethical, Existential, and Metaphysical Questions as *Grenzprobleme* of Phenomenology (Végső változat). Elhangzott: 2nd Research Summer School in Genetic Phenomenology: *Grenzprobleme der Phänomenologie*, International Network for Genetic Phenomenology and the Human Sciences / Graduate School of Social Research, Institute of Philosophy and Sociology, Polish Academy of Sciences, Varsó. 2019. szeptember 2. Kézirat.
- Heffernan, George 2022. Husserl's Phenomenology of Existence: A Very Brief Introduction. In Marco Cavallaro – George Heffernan (szerk.) *The Existential Husserl. A Collection of Critical Essays*. Cham, Springer. 1–30. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-05095-4>
- Hévízi Ottó 2004. *A megfontolás rítusai*. Budapest, Gond–Cura Alapítvány.
- Horváth Zoltán 2023. Kant mint a Szentírás. *Magyar Filozófiai Szemle*. 67/1. 104–121.
- Husserl, Edmund 1972. *Válogatott tanulmányai*. Ford. Baránszky Jób László. Budapest, Gondolat Kiadó.

- Husserl, Edmund 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905–1920*. Den Haag, Martinus Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-2474-7>
- Husserl, Edmund 1976. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.–3. Auflage – Nachdruck*. Den Haag, Martinus Nijhoff.
- Husserl, Edmund 1988. *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre. 1908–1914*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, Edmund 2000. *Kartézianus elmékedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Husserl, Edmund 2003. *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908–1921)*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. <https://doi.org/10.1007/978-94-007-1062-7>
- Husserl, Edmund 2014. *Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik (Texte aus dem Nachlass 1908–1937)*. New York, Springer.
- Kant, Immanuel 1976: Vallás a puszta ész határain belül. In Uő. *A vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Budapest, Gondolat Kiadó. 134–363.
- Kant, Immanuel 1991. *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése – A gyakorlati ész kritikája – Az erkölcsök metafizikája*. Ford. Berényi Gábor. Budapest, Gondolat Kiadó.
- Kant, Immanuel 2009. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Landgrebe, Ludwig 1976. *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*. Hamburg, Felix Meiner Verlag.
- Landgrebe, Ludwig 1986. Husserls phänomenologischer Zugangsweg zu den Problemen der Religion. In Wilfried Härle – Eberhard Wölfel (szerk.) *Religion im Denken unserer Zeit*. Marburg, Elwert. 35–72.
- Marosán Bence Péter 2015. Husserls Gedanke einer phänomenologisch neubegründeten Metaphysik am Leitfaden der Idee der indirekten Apodiktizität. In Murat Ates – Oliver Bruns – Choong-Su Han – Ole Sören Schulz (szerk.) *Überwundene Metaphysik? Beiträge zur Konstellation von Phänomenologie und Metaphysikkritik*. Freiburg, Karl Alber Verlag. 59–70.
- Marosán Bence Péter 2021. Levels of the Absolute in Husserl. *Continental Philosophy Review*. 55/2. 137–158. <https://doi.org/10.1007/s11007-021-09559-4>
- Marosán Bence Péter 2023. Edmund Husserl metafizika-felfogásának főbb jellemzői és korszakai – Avagy hogyan tematizálhatjuk a „legfőbb és végső kérdéseket” fenomenológiailag? *Különbség*. 23/1. 141–164. <https://doi.org/10.14232/kulonbseg.2023.23.1.322>
- Marosán Bence Péter 2024. Main Stages and Features of the Development of Husserl’s Conception of Metaphysics: Or How Might We Themmatize the “Supreme and Ultimate Questions” in a Phenomenologically Legitimate Manner? *Husserl Studies*. 40/3. 309–329. <https://doi.org/10.1007/s10743-024-09350-2>
- Mezei Balázs 1997. *Zárójelbe tett Isten. Edmund Husserl és egy fenomenológiai prototeológia vázlatja*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Palma, Vittorio de 2019. Deskription oder Konstruktion? Husserl und die Grenzen der Phänomenologie. *Husserl Studies*. 35/3. 185–202. <http://doi.org/10.1007/s10743-019-09246-6>
- Römer, Inga 2019. Mi a fenomenológiai metafizika? In Marosán Bence Péter (szerk.): *Élettörténet, sorseselemény, önazonosság. Tanulmányok Tengelyi László emlékére*. Ford. Szegedi Nóra. Budapest, L’Harmattan Kiadó. 282–294.
- Schwendtner Tibor 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L’Harmattan Kiadó.
- Szegedi Nóra 2007. *A magában való dolog fenomenológiája. Egy klasszikus kanti probléma Husserl transzcendentális fenomenológiájának perspektívájából*. Budapest, L’Harmattan Kiadó.
- Tengelyi László 1988. *Kant*. Budapest, Kossuth Kiadó.
- Toronyai Gábor 2002. *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról*. Budapest, Osiris Kiadó.

- Ullmann Tamás 2009. Husserl és Kant. In Varga Péter András és Zuh Deodáth (szerk.) *Husserl és a Logikai vizsgálódások. Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Budapest, L'Harmattan Kiadó. 178–199.
- Varga Péter András 2021. Edmund Husserl on the Historicity of the Gospels. A Different Look at Husserl's Philosophy of Religion and his Philosophy of the History of Philosophy. *Husserl Studies*. 38/1. 37–54. <http://doi.org/10.1007/s10743-021-09298-7>

Az empirikus fogalmaktól a testig Egy kanti probléma Merleau-Ponty felől olvasva *

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19751>

Immanuel Kant hatása talán azoknál a gondolkodóknál a legérdekesebb, akik nem a betű szerinti hűséget tartják a legfontosabbnak, ám nem is vele szemben határozzák meg magukat, hanem inkább eredeti célkitűzéseit igyekeznek kreatív módon továbbgondolni. Náluk a kanti örökséghez való hűség sokszor Kant ellenében valósulhat csak meg igazán. A fenomenológia esetében például rendkívül termékenynek bizonyult az az ellentmondás, amely a benne megfogalmazódó Kant-kritika, és a mégis megkerülhetetlen kanti inspiráltság között áll fenn. A tág értelemben vett transzcendentális beállítódás itt az *intellektualizmus* éles kritikájával társul, vagyis azon gondolat elvetésével, hogy a tapasztalat megformálásában jól elkülöníthető és invariáns *értelmi tevékenységek* közreműködését kell feltételeznünk – ahogyan ezt Kant kétségtelenül tette. Így Merleau-Ponty is, amikor a *test* fenoménjét állítja vizsgálódásai középpontjába, a lehető legtávolabb pozicionálja magát mindenfajta intellektualizmustól, számára azonban ez egyáltalán nem jelenti a transzcendentális megalapozás igényének elvetését, és ezzel magyarázhatjuk azt, hogy a tapasztalat genezisének kutatásakor valamilyen nem-intellektuális, ám mégis transzcendentális aktivitás keresésére indul. Tanulmányomban azt fogom bemutatni, hogy Merleau-Ponty ezen vállalkozása egy kanti probléma továbbgondolásának, megoldási kísérletének is tekinthető, s ez éppen arra világít rá, hogy Merleau-Ponty csak Kant intellektualista meggyőződéseinek ellenében tekinthető igazán a „transzcendentális világvázlat” képviselőjének,¹ s így Kant autentikus örököseinek.

Kant és Merleau-Ponty először is tehát nem állnak olyan távol egymástól, mint gondolnánk. Bizonyosan összeköti őket a radikális idealizmus kritikája és az érzéki világhoz kötöttségünk hangsúlyozása. Ahogy Kant elveti az intellektuális szemlélet gondolatát, és az emberi végességet állítja a középpontba, úgy Merleau-Ponty is világon-létünk eredetiségét igyekszik megragadni, s erőtel-

* Köszönettel tartozom anonim referenseimnek, akik megjegyzéseikkel nagyban hozzájárultak szövegem végleges struktúrájának és gondolatmenetének kialakulásához.

¹ Vö. Tengelyi 2017. 221–226.

jesen bírálja az abszolút, külső megfigyelő elképzelését, amelyet – egy különben Kantnál is megjelenő kifejezéssel – *koszmotheórosznak* is nevez.² Mind Kant, mind Merleau-Ponty számára rendkívüli jelentőséggel bír tehát az a gondolat, hogy *érzékliség* és *értelem* szorosan összetartoznak, egymásra vannak utalva, hogy egyik sem lehetséges a másik nélkül.³

Fontos persze a különbségeket is látni. Kant intellektualizmusával szemben Merleau-Ponty kiinduló belátása éppen az, hogy a világhoz való viszonyunk vizsgálatakor nemcsak az empirizmust, de az intellektualizmust is meg kell haladnunk.⁴ Ezen keresztül jut el a sajáttest központi jelentőségéhez, ami Kantnál semmiféle lényegi szerepet nem kap, számára viszont állandó kiindulópont és hivatkozási alap. Továbbá – noha az érzékliség mindkettőjük számára fontos és redukálhatatlan eleme a tapasztalatnak –, míg Kant egyfajta érzéki sokféleség szukcessziójaként képzei el a tapasztalatot, addig Merleau-Ponty a *Gestalt* fogalma alapján értelmezi azt: szerinte előbb észlelünk egészes formákat, mint hogy ezek elemi részeit befogadnánk, s így nem létezik neutrális érzetadat, hanem az már eleve értelemmel bír (Merleau-Ponty 2012. 25–26).

Érzékelhetünk tehát hasonlóságokat, ám a két szerző közötti különbségek is mindenképpen szembetűnők. Tanulmányomnak azonban mégsem az a célja, hogy a két szerző nézeteltéréseit kifejtse, ahogyan az sem, hogy hasonlóságuk mellett érveljen. Ehelyett Merleau-Ponty egy specifikus problémája, az *intellektualista reflexió* kritikája felől szeretnék Kanthoz közelíteni. Ha ezáltal mélyebben és specifikusan e problémán keresztül értjük meg Kant tapasztalatelméletét, s innen térünk vissza Merleau-Ponty megoldási javaslatához, akkor talán ez utóbbi legitimitását is felkészültebben ítélni tudjuk meg. Átfogó összevetés helyett tehát egy meghatározott gondolatmenetet követve először Merleau-Ponty intellektualizmus-kritikáját fogom röviden bemutatni (I), majd azt fogom megvizsgálni, hogy vajon Kant filozófiáját mennyiben érinti ez a kritika (II). Végül mindezek alapján tekintek rá ismét Merleau-Ponty elképzelésére (III).

I. A REFLEXÍV INTELLEKTUALIZMUS KRITIKÁJA MERLEAU-PONTYNÁL

Merleau-Ponty szerint az empirizmus – akár dogmatikus, akár szkeptikus – abba a hibába esik, hogy nem reflektál azokra a módosításokra, amelyeket a megfigyelő a világban eszközöl éppen azért, hogy megfigyeli azt. Ez a megközelítés így a passzív, külső szemlélő álláspontjára helyezkedik. Ezért mindenképpen

² Eredetileg Christiaan Huygens kifejezése: Merleau-Ponty 2021. 234. lábjegyzet; 2006. 28, 130, 254; vö. GS XXI. 43, 101, 553.

³ Kant már prekritikai korszakban is megfogalmazza, hogy lét nélkül nincs gondolkodás, s „[a] létről [...] nem a logika dönt” (Tengelyi 1988. 39).

⁴ Már a fenomenológia felé fordulása előtti, *A viselkedés struktúrája* című művének is ez volt a célja (Merleau-Ponty 1967).

bele kell kezdenünk a tapasztalatra irányuló reflexió műveletébe. Általánosságban a reflexív leírás feladata nem más, mint *a tapasztalat szubjektív feltételeinek feltárása* (később persze ez a szubjektivitás bizonyulhat maga is levezetettnek). Merleau-Ponty szerint a tapasztalat megértéséhez elengedhetetlen a reflexió, ennek intellektualista típusait azonban egész munkássága során éles kritikával illette.⁵ Értelmezésében az intellektualista reflexió ugyanis abban bízik, hogy *a priori* feltételekből egyértelműen meg lehet konstruálni a tapasztalatot olyanak, amilyen az valójában, vagyis, hogy a reflexió képes pontosan azt az utat bejárni, amelyet az intellektuális teljesítmények jártak be a tapasztalat létrehozásakor, csak éppen visszafelé.

Merleau-Ponty azonban emlékeztet rá, hogy a reflexió mindig az eleven, konkrét tapasztalattól indul el, s innen következtet vissza annak lehetőségfeltételeire (Merleau-Ponty 2006. 48). Az intellektualista reflexió megfélekedzik erről: kiindulópontját teljességgel maga mögött hagyja, s ezáltal elkerülhetetlenül absztrahál és általánosít. Csak úgy állíthatja azt, hogy tiszta konstitutív tevékenységekre bukkant, amelyeknek a tapasztalat csupán utólagos *terméke*, hogy elvonatkoztat tőle, mint saját szubsztrátumától. Ezzel azonban az a probléma, hogy miután a reflexió ellökte magát a konkrét tapasztalattól, a tiszta értelemben csak a konstitúció elvont és általános elveit fedezheti fel, amelyekből viszont már nem képes újraalkotni éppen azt a *faktikus* tapasztalatot, amelytől elindult.⁶ Nem vonatkoztathatunk el tehát a tapasztalattól, s így a reflexió *eljárását* is csak erre alapozhatjuk, ami azt jelenti, hogy ez nem egy tiszta gondolati művelet, hanem maga is egy valós, időben lezajló folyamat (Merleau-Ponty 2006. 59). Mivel az intellektualista reflexió éppen ezt tagadja, ezért végeredményben mindenre képes reflektálni, csak éppen saját magára nem (Merleau-Ponty 2006. 46; 2012. 84). „A reflexió mindent magába kebelez, kivéve önmagát mint e visszahódításra törekvő erőfeszítést, mindent megvilágít, kivéve saját szerepét” (Merleau-Ponty 2006. 47).

A reflexió feladása és valamilyen realizmushoz való visszatérés azonban szintén nem megoldás, hiszen ha a tapasztalat formai geneziséét keressük, akkor nem feltételezhetjük eleve megformált magánvaló dolgok létezését. „A reflexív filozófia nem csupán csábító lehetőség, hanem olyan ösvény, amelyet végig kell járnunk” (Merleau-Ponty 2006. 46). Egy olyan reflexióra van tehát szükségünk Merleau-Ponty szerint, amely számot vet saját világon belüli szituáltóságával, mindazokkal a változtatásokkal, amelyeket benne véghezvisz, s azzal, hogy mi-

⁵ A következőkben főként Merleau-Ponty kései, befejezetlenül maradt művére, *A látható és a láthatatlanra* fogok támaszkodni, mert itt szerepel a reflexív intellektualizmus kritikájának legkompaktabb kifejtése, ugyanakkor el fogok tekinteni az életművön belüli eltolódásoktól, fordulatoktól, és a szerző általánosabb törekvéseire fogok fókuszálni.

⁶ Ez a megfigyelés még Husserl intellektualistának semmiképpen sem nevezhető reflexiójára is igaz, hiszen ő az élményszféra elemzésekor eidetikus struktúrákra redukálja a faktikus tapasztalatfolyamatot (Merleau-Ponty 2006. 60–61).

vel ő maga is valós folyamatként része a világnak, ezért ezek a módosulások őt magát és eredményét is érintik. Ezt azonban nem úgy kell érteni, hogy a reflektáló értelem álláspontjáról az *ész* álláspontja felé kellene továbblépünk, amely a reflektálót, a reflektáltat és a reflexió folyamatát is egyetlen totalitás mozzanataiként szemlélhetné.⁷ Merleau-Ponty megmarad az érzéki szemlélet primátusánál, s így jut el a világba szövődött test gondolatához.⁸ A reflexió nem szakad el az érzékiségtől, hanem éppenséggel visszavezet ahhoz, hiszen a reflektáló tevékenység maga is megtapasztalható, valóságos folyamat (Merleau-Ponty 2012. 65). Ezért eredménye sem egy tiszta intellektus, hanem egy világba belevetett, annak kiszolgáltatott szubjektivitás, vagyis a test. Ez a radikális, kiteljesített reflexió tehát a testhez vezet bennünket, s ezt nevezi Merleau-Ponty *A látható és a láthatatlanban hiperreflexiónak (surréflexion)*⁹ (Merleau-Ponty 2006. 52–53).

Ez tehát röviden Merleau-Ponty intellektualizmus-kritikája és megoldási javaslata. Hogyan vonatkoztatható viszont mindez Kant filozófiájára? Bár Kant intellektualizmusa nyilvánvaló, esete mégis komplex. Nem véletlen, hogy Merleau-Ponty általában inkább a neokantiánusokat idézi, amikor az intellektualizmust bírálja, Kanttal kapcsolatban pedig sokkal elismerőbben fogalmaz, sőt, az intellektualista reflexió kritikájakor kifejezetten egyetértőleg hivatkozik rá:

Miközben Kant analitikája minden lépését a híres „ahhoz, hogy a világ egyáltalán lehetséges legyen” fordulattal igazolja, hangsúlyozza, hogy számára vezérfonalul mégis a világ irreflexív képe szolgál, hogy a „világ” hipotézise megelőzi a reflexív lépések szükségszerűségét és hogy a világ gondolati felépítésének bemutatása, amit az *Analitika* célul tűz ki maga elé, nem annyira megalapozó jelentőségű, mint inkább csak azon eredeti tény utólagos kifejeződése, hogy már mindig is tapasztalom a világ létezését, más szavakkal a világ belső lehetőségének gondolata azon a tényen alapul, hogy képes vagyok látni a világot, azaz egy teljesen más típusú lehetőségen [...] (Merleau-Ponty 2006. 48).

Azt hangsúlyozza itt a szerző, hogy Kant pontosan tisztában van azzal, hogy kiindulópontunk mindig a tapasztalat (Merleau-Ponty 2006. 59–60). Azt viszont semmiképp sem vitathatjuk, hogy Kant szerint a tapasztalat egy termék, amely

⁷ Merleau-Ponty a dialektikát is bírálja, amennyiben az formalizálódik, absztrahálódik, és nem a tapasztalatról szól többé. Ehelyett szintézis nélküli dialektikát, egyfajta *hiperdialektikát* tartana kívánatosnak, amelynek a lehetőségét Sartre kritikája kapcsán fejti ki (Merleau-Ponty 2006. 110–111).

⁸ Ahogy azonban már utaltam rá, az érzetet nem analizálhatatlan adatként, hanem eleve egy környezetbe illeszkedő és viselkedést kiváltó, vagyis értelemmel terhes mozzanatként fogja fel, ezzel nemcsak Kanton, de Husserlen is túllépve (Merleau-Ponty 2012. 25–26, 236–239).

⁹ Ez a kifejezés csak itt jelenik meg, de a gondolat már korábbi szövegekben is központi jelentőségű, például: Merleau-Ponty 2012. 15, 61, 243, 253, 266–267; 2005. 107.

tevékenységek közreműködése által jön létre. Ám Merleau-Ponty mintha azt állítaná itt, hogy a tapasztalat már Kantnál is eredendőbb, mint bármiféle intellektuális tevékenység. Talán két tapasztalatról volna itt szó? Egy, amitől elindulunk, és egy másik, amelyhez a transzcendentális szférán való áthaladás után megérkezünk? Vagy túl szabadon értelmezi itt Merleau-Ponty Kantot, és a tapasztalat, amitől a reflexió elindul, teljesen azonos azzal a tapasztalattal, ami az intellektuális tevékenységek termékeként létrejön, vagyis a reflektálatlan implicit igazsága azonos a reflektált explicit igazságával? Mennyiben tekinthetjük Kantot intellektualistának és mennyiben leegyszerűsítő, ha így teszünk? A következőkben egy olyan kanti problémát fogok megvizsgálni, amely részletesebb megértése talán közelebb vihet bennünket e kérdések megválaszolásához.

II. AZ EMPIRIKUS FOGALMAK PROBLÉMÁJA KANTNÁL

Amit Merleau-Ponty elég tágra és további pontosítás nélkül reflexiónak nevez, az Kantnál inkább maga a transzcendentális kutatás.¹⁰ Ennek során azokat a szubjektív lehetőségfeltételeket kutatjuk fel, amelyek nélkül nem volna lehetséges tapasztalat. Ehhez azonban egyfajta „képességmatafizika” is társul Kantnál, ami azt jelenti, hogy a transzcendentális szféra nemcsak tiszta lehetőségek terepe, hanem egyben *intellektuális képességeké* is, amelyek e lehetőségeket valóságba fordítják, vagyis létrehozzák a tapasztalatot.¹¹ Ennyiben jogosan merülhet fel Merleau-Ponty intellektualizmus-kritikája, hiszen itt a tapasztalatot *megelőző* működésekről van szó.¹² Amire azonban *A látható és a láthatatlan*ból vett iménti idézet utalt, szintén jelen van Kantnál, hiszen ő nem állítja, hogy a transzcendentális kutatás feltárhatna egy olyan *a priori* alapelvet, amely a tapasztalat *teljes meghatározása* számára konstitutív princípiumként szolgálhat.¹³ Azért nem lehetséges ez, mert a transzcendentális kutatás csak a tapasztalat *általános* struktúráit hivatott megalapozni, a sokféleség *teljes* meghatározásához azonban *empirikus fogalmakra* is szükségünk van, amelyeket viszont csak a tapasztalatból nyerhetünk ki.¹⁴ Ahhoz tehát, hogy jobban eligazodhassunk a Merleau-Ponty-féle intellek-

¹⁰ Ahogy látni fogjuk, a „reflexió” kifejezés egy specifikusabb jelentéssel fog szerepelni Kantnál.

¹¹ Vö. Komorjai 2017. 148–150.

¹² Már Husserl is ezért kritizálja erőteljesen Kantot (Husserl 1974; 1998. 122–134; vö. Ullmann 2009).

¹³ Egy ilyen princípiumot határozná meg a transzcendentális ideál, vagyis Isten fogalma, ami nem más, mint a jelenségek teljes meghatározásának alapja. Ez a fogalom azonban nem rendelkezik objektív realitással (B 599–618).

¹⁴ A probléma azért merülhet fel egyáltalán, mert Kant szembefordul az intellektuális szemlélet addig uralkodó gondolatával. Egy ilyen szemlélettel rendelkező isteni elme volna csak képes a valóságot minden esetlegességével együtt egyetlen összefüggő rendszerként megteremtteni, s így az empirikus fogalmak is ebből az elméből származnának. Tömör tör-

tualizmus-kritika kanti relevanciája kapcsán, meg kell vizsgálnunk az empirikus fogalmak szerepét.¹⁵ Ez igen sokrétű, és sok irányból vizsgált problémakör, amelynek a következőkben csak néhány mozzanatát szeretném kiemelni.¹⁶

Először is, mit értsünk az „empirikus fogalom” kifejezés alatt? Vegyük számba ehhez a kanti architektonika néhány lényegi elemét. Véges lényekként rá vagyunk utalva az érzéki szemléletre. Az érzékekben egy sokféleség adódik, ám ez mindig csak valamilyen forma által összefogottként képes tudatosulni. Egyfelől beszélhetünk a szemlélet tiszta *a priori* formáiról (térről és időről), másfelől pedig az ezeknek alávetett empirikus, avagy természeti formákról, amelyek a tárgy bármely különös és esetleges meghatározását jelenthetik.¹⁷ A formákhoz fogalmak tartoznak. Kant nagy újítása az, hogy a fogalmakat *nem halmazoknak* tekinti, amelyekbe a tárgyak besorolhatók, hanem *szabályoknak* a képzelőerő számára, hogy a szemléletben adott sokféleséget mely formák szerint, miként szintetizálja.¹⁸ A külső érzék tiszta formáinak, azaz a térbeli formáknak a geometria fogalmai adnak szabályt, a belső érzék tiszta formáinak, vagyis az időmeghatározásoknak vagy sémáknak pedig a kategóriák (B 176–188). Ez alapján úgy tűnik, hogy az empirikus formákhoz empirikus fogalmak kell, hogy tartozzanak, másként a képzelőerő nem volna képes a sokféleség különös formákban való szintézisére. A fogalmak minden esetben azt ragadják meg a formákban, ami egyneműnek mutatkozik bennük, ezért minden fogalom bizonyos fokú általánosságot tartalmaz. A tiszta formák esetében az egyneműség nem kérdéses, hiszen itt valójában nem a formai egységtől kapja a fogalom az egységét, hanem a fogalom mint szabály írja elő a forma számára az egységet. Az empirikus fogalmakra azonban ez nem igaz, mert már ahhoz is, hogy szabályként szolgálhassanak a képzelőerő számára, először létre kell hoznom őket a tapasztalat alapján. Kant világossá teszi, hogy bár ezek is az értelemhez tartoznak, eredetük a tapasztalatban ke-

téneti összefoglalót ad az intellektuális szemlélet fogalmáról Cassirer *Kant élete és műve* című könyvében: Cassirer 2001. 301–304.

¹⁵ A *természettudomány metafizikai kiinduló elvei* című szövegből megtudjuk, hogy a természettudománynak is szüksége van empirikus fogalmakra. Ezek azonban csak kiindulópontként szolgálnak számára, a tudományos megismerés ezután teljességgel a priori módon folyhat tovább (Kant 2018. 8). Mivel tehát itt az empirikus fogalmak lehetősége és objektív érvénye előfeltételezett, ezért ezzel a szöveggel nem fogok behatóbban foglalkozni.

¹⁶ Kimerítően tárgyalja a témát: Pippin 1982. 104–123, Anderson 2015. 333–372. A magyar nyelvű szakirodalomban főként John Éva, Komorjai László és Papp Zoltán foglalkoztak az empirikus fogalmak problémájával: John 2002; Komorjai 2017; Papp 2010.

¹⁷ Az „empirikus forma” kifejezés *A tiszta és kritikájában* csak egyszer fordul elő, az A-dedukcióban (A 128), ám amikor például a dialektika függelékében Kant *empirikus egyneműségekről* beszél, akkor ezeket aligha érthetjük másként, mint empirikus *formák* között fennálló egyneműségekként (B 682). Az *ítélőerő kritikájában* a „természeti forma” kifejezést használja Kant, amelyet azonos jelentésűnek kell tekintenünk az „empirikus forma” kifejezéssel, hiszen a jelenségvilág azon specifikus, esetleges meghatározásaira utalnak, amelyek túl vannak a transzcendentális formák és fogalmak által meghatározottakon (ÍK 88–89).

¹⁸ Az előbbi típust nevezi Cassirer *szubsztanciafogalomnak*, az utóbbit pedig *funkciófogalomnak* (Cassirer 1923; vö. John 2002. 179–180).

resendő (B 263; GS IX. 92). Megalkotásuk csak a különös formák között előzetesen mutatkozó hasonlóságok alapján lehetséges. Noha az empirikus fogalmak az általános *a priori* fogalmak specifikációinak tekinthetők, a tiszta értelem nem tartalmazhatja a specifikáció szabályát: bár a különös csak az általános alatt lehetséges, mégsem vezethető le abból, hanem csakis a tapasztalatból nyerhető (B 165). Kant az empirikus fogalmak tapasztalat alapján való megalkotását *empirikus dedukciónak* is nevezi (B 117–119), a *Jäsche Logikában* pedig megadja ennek főbb lépéseit. Ezek az *összehasonlítás*, a *reflexió* és az *absztrakció*: a képzeteket először összehasonlítjuk egymással, majd a reflexió által kiemeljük a hasonló mozzanatot, s végül elvonatkoztatunk mindentől, amiben különböznek a képzetek (GS IX. 94–95).

Számunkra mindebből az a lényeges, hogy a képzetek empirikus formái között eleve meglévő hasonlóságokat kell konstatálnunk. Az empirikus fogalmak ugyanis nem származhatnak a tiszta értelemből, csak a tapasztalatból, így viszont úgy tűnik, egyfajta *rejtett empirizmust* kell feltételeznünk Kantnál.¹⁹ Hiszen kénytelenek vagyunk a képzetek különös formái közti hasonlóságokat *nyers tényekként* elfogadni, amelyeknek nem adható további transzcendentális megalapozása.²⁰

A *tiszta ész kritikája* első kiadásának dedukció-fejezetében (A-dedukció) felbukkan néhány fogalom, amelyek a második kiadásban már csak alig, vagy egyáltalán nem szerepelnek, viszont éppen erre az önkéntelen empirizmusra próbálnak reflektálni: ezek a *reprodukciónak*, az *asszociációnak* és az *affinitás* fogalmai (vö. Ullmann 2010. 35–52). Az asszociáció és a reprodukció az empirista eljárásai, hogy fogalmakat alkothasson a tapasztalat leírására, az affinitás pedig az a tapasztalatban mutatkozó előzetes rendezettség, amely ezt lehetővé teszi. Kant azonban anélkül, hogy ezeknek részletesebb leírását adná, rögtön azok felé a transzcendentális feltételek felé halad tovább, amelyeknek lehetővé kell tennie őket. Ezért bevezeti a *reproduktív képzelőerő* transzcendentális képességét, amely lehetővé teszi, hogy az előző pillanat benyomását megtartsam az elmémbe, hogy aztán asszociálni tudjam a következőével (A 100–102). Ugyanígy az affinitás is szert tesz egy transzcendentális alapra, amely biztosítja, hogy a képzetek *egyáltalán asszociálisan*, azaz hogy hasonlóság mutatkozik köztük²¹ (A 114). Azt azonban egyik elv sem határozza meg, hogy pontosan melyik képzetemet melyikkel

¹⁹ Kantra persze prekritikai korszaka óta nagy hatással volt a hume-i empirizmus, ám sohasem fogadta el annak végső belátásait (Tengelyi 1988. 44, 50–51; vö. Papp 2010. 43–56).

²⁰ De persze a magánvaló dologban sem kereshetjük ezek okait, ennyiben *szeptikus* empirizmust feltételezhetünk.

²¹ „[V]alamennyi jelenség szükségszerű törvények szerinti egyetemleges kapcsolatban áll, *transzcendentális affinitásban* tehát, melynek az *empirikus affinitás* csak következménye” (A 113–114). Nem derül ki azonban, hogy milyen módon következik az empirikus affinitás a transzcendentálisból. Itt valószínűleg hibásan fogalmaz Kant, hiszen, ahogy láttuk, attól, hogy a különös meghatározások általánosaknak vannak alávetve, nem következik, hogy levezethetők ezekből.

asszociáljam, hogy melyik melyikkel áll az affinitás viszonyában.²² Így ezek a fogalmak valójában nem kiküszöbölni próbálják a rendszerből az empirizmust, hanem egyfajta „transzcendentális védelmet” biztosítanak számára.

A képzetek empirikus vonásai tehát teljesen esetlegesek, a fogalomalkotás-kor viszont mégiscsak kell valamilyen irányelveket követnünk, hogy fogalmaink ne legyenek véletlenszerűek. Ezt a problémát a *Függelék a transzcendentális dialektikához* című fejezetben próbálja megoldani Kant. Miután a tiszta ész ideáiról bebizonyította, hogy nem használhatók *konstitutív* értelemben, azaz nem határoznak meg tárgyakat, megkísérli meghatározni *regulatív* használatuk lehetőségét. Az ész fogalmai nem vonatkoztathatóak tárgyakra, az értelem fogalmaira azonban igen.²³ Az ész legitim feladata tehát az, hogy az értelem fogalmai közé a lehető legnagyobb mértékű rendezettséget vigye, hogy a „lehető legtágabb kiterjedés mellett a lehető legnagyobb egységet [biztosítsa] számukra” (B 672). Ennek érdekében az észnek három elvet kell követnie: (1) az *egyneműség* elvét, amely az empirikus azonosságokat kutatja fel és egyre általánosabb nemfogalmakat határoz meg, (2) a *változatosság* elvét, amely az empirikus különbözőségeket keresi és egyre specifikusabb fajfogalmakat állapít meg, s végül (3) az *affinitás* elvét, amely a fajok közti folytonos átmenetet biztosítja, vagyis a formák kontinuitását (B 685–686). Ezek az elvek azonban regulatívak lehetnek csupán, hiszen nem tárgyakra vonatkoznak, hanem csak értelmünk használatát szabályozzák.

Ha elfogadjuk az empirizmus korlátozott fennállását a kanti filozófiában, akkor képesek lehetünk empirikus fogalmakat alkotni, valamint az iménti elvek segítségével szisztematikus hierarchiába is rendezhetjük őket. Ám így is megválaszolatlanul maradt egy igen lényeges kérdés. Lehetséges, hogy itt és most egy észleleti ítéletben hasonlóságokat konstatalok (az empirizmus értelmében *csak* ennyi lehet bizonyos), de mi biztosítja, hogy nem csak véletlen egybeesésekről van szó, azaz hogy a hasonlóság a természet egy *lényegi* egyneműségére utal?²⁴ Másként megfogalmazva a kérdést: miként vonatkozhatnak az empirikus fogalmak *tárgyakra*? Cassirer Lotze ellenpéldájával szemlélteti a problémát:

ha a cseresznye és a hús közös tulajdonságaiból egy felsőbb fogalmat alkotunk, amelynek jellegzetességei a következők lesznek: piros, lében gazdag és ehető, akkor ezzel

²² Papp Zoltán részletes elemzésekkel mutat rá erre: Papp 2010. 71–148.

²³ Ahogy az értelem fogalmai csak rendezik az érzéki sokféleséget, de nem teremtik azt, úgy az ész fogalmai, vagyis az ideák csak rendezik az értelem fogalmait, de szintén nem teremtik azokat (B 671–672).

²⁴ A *Prolegomenában* olvashatunk *észleleti ítélet* és *tapasztalati ítélet* megkülönböztetéséről. Míg az első esetében képzeink szubjektív, esetleges összekapcsolódásáról állítunk valamit, addig az utóbbi esetében a képzeteket egy tárgyra vonatkoztatjuk, s így összekapcsolódásuknak szükségszerű érvényt tulajdonítunk (Prol. 18. §).

az eljárással nem egy logikailag érvényes fogalmat, hanem csak egy jelentésnélküli verbális együtttest nyerünk (Cassirer 1923. 7. Sajtát fordításában idézi: John 2002. 179–180).

A kézenfekvő megoldás az volna, ha a tárgyakban objektív egyneműségeket konstatálhatnánk, hiszen így egyértelmű kritériumot kapnánk a releváns és az irreleváns hasonlóságok elkülönítéséhez. Ilyeneket azonban nem konstatálhatunk közvetlenül, hiszen így csak képzetek vannak adva számunkra. Ahhoz, hogy a tárgyban bármi objektívre leljünk, fogalomra van szükségünk, amit azonban (mivel itt most empirikus fogalmakról van szó) csak a képzetek alapján alkothatunk meg. A hasonlóságok relevanciájának alapját tehát nem kereshetjük a tárgyban, s így az egyetlen lehetőségünk, ha arra találunk valamilyen szabályt, hogy *a képzetek szintjén* miként különítsük el egymástól a releváns és az irreleváns hasonlóságokat.²⁵ Így tehát fordítva járunk el, és ez a szabály lesz annak a kritériuma, hogy a képzetek hasonlóságai, és így az empirikus fogalmak tárgyakra vonatkozzanak. Nos, ez a szabály nyilvánvalóan *a priori* kell, hogy legyen, hiszen ha például empirista módon a képzettársítások során tapasztalt *megszokáshoz* fordulnánk, akkor nem lelnénk általános szabályra, és megmaradnánk a szubjektív ítéletek világában.²⁶

Kant *Az ítéelőőr kritikájában* épp egy ilyen szabály keresésére indul.²⁷ Ennek érdekében megkülönbözteti a *meghatározó* és a *reflektáló ítéelőőrt*.²⁸ A meghatározó ítéelőőr feladata az, hogy az egyedi tiszta szemléletet a sematizmus által egy adott általános fogalom eseteként mutassa fel, eltekintve minden esetleges vonásától.²⁹ *A tiszta ész kritikájában* még csak ezzel találkoztunk (B 171–175). *Az ítéelőőr kritikája* vezet csak be a *reflektáló ítéelőőr* képességét, amely akkor lép működésbe, amikor az értelem nem adja meg számára a fogalmat, amelynek alá kell rendelnie az egyedi esetet, vagyis amikor ez utóbbi nem tiszta, hanem *em-*

²⁵ Ha találunk egy ilyen szabályt, akkor ez eloszlatná azt a balsejtelmünket is, hogy talán a természet különös vonásait tekintve akár teljességgel kaotikus is lehetne (B 681–682, ÍK 30–31). Ez tehát „*a priori* garancia [volna] a természet megvadulása ellen” (Papp 2010. 88).

²⁶ Persze ettől még helyezkedhetünk erre az álláspontra is, vagy lehetünk akár pragmatisták is, és várhatjuk a gyakorlattól, hogy kiszelektálja számunkra a hasznos fogalmakat. Sőt, tekinthetjük ez utóbbit társadalmi konstrukció vagy éppen nyelvi sematizáció eredményének is. Ezek a megoldások azonban mind igen távol állnának Kanttól, kövessük hát továbbra is az ő gondolatmenetét.

²⁷ Papp Zoltán joggal mutat rá, hogy e mű eredeti vállalása nem kevesebb, mint a jelenségek empirikus rendezettségét érintő probléma megoldása, vagyis kezdeti célkitűzéseiben nem esztétikai mű, csupán menet közben válik azzá (Papp 2010. 10–14).

²⁸ A reflexió jelentése Kantnál általában *összehasonlítás*: a képzetek egymással, vagy valamely megismerőképességünkkel való összehasonlítása (ÍK 29). Az utóbbi típus már *A tiszta ész kritikájában* megjelenik (B 317). A *Jäsche Logikában* az összehasonlítás egy külön funkció, és a reflexió csak a megtalált hasonlóság kiemelése, a kritikákban azonban a reflexió végzi mindkét feladatot.

²⁹ Ahogy Tengelyi kiemeli, *a tiszta szemlélet is egyedi*, hisz csak egyetlen tér és egyetlen idő van (Tengelyi 1988. 75).

pirikus szemlélet. A reflektáló ítélőerő az, amelyik ilyenkor megalkotja az empirikus fogalmat az empirikus megjelenítések összehasonlítása által, feltehetőleg úgy, ahogyan a *Jäsche Logikában* olvashatjuk. Miután viszont már megalkottuk a megfelelő empirikus fogalmat, azután ismét a meghatározó ítélő lép működésbe, hogy a különös szemléleteket alárendelje a kapott fogalomnak (ÍK 37–38).

Maradjunk azonban a *fogalomalkotás* problémájánál. Ahogy láttuk, a reflexióhoz mindig szükség van egy *szabályra*, ami meghatározza, hogy a képzeteket mely formáik szerint vessük össze egymással, és melyeket hagyjuk figyelmen kívül (ÍK 29). Ilyen szabályt azonban nem adhat az értelem, hiszen az minden különös empirikus tulajdonságtól elvonatkoztat, nekünk azonban olyan szabályra van szükségünk, amely képes figyelembe venni ezeket. Ezért Kant arra a megállapításra jut, hogy *ezt a szabályt csak az ítélőerő adhatja önmagának* (ÍK 96). Ebből viszont az következik számára, hogy az ítélőerő ezen fogalma nem vonatkozhat konstitutív módon a képzetek szintézisére, hanem mégis *közvetlenül a tárgyra kell vonatkoznia*, így azonban csak feltételes érvénnyel rendelkezhet. Ezért Kant végül mégiscsak egy olyan fogalmat keres, amely magát a *természetet* feltételezi önmagában rendszerezettnek, s ettől várja, hogy a hasonlóságok relevanciája számára kritériumként szolgáljon.³⁰ Ez lesz „[a]z ítélőerő sajátlagos elve [amely] így hangzik: *a természet az ítélőerő érdekében egy logikai rendszer formája szerint specifikálja empirikus törvényekké általános törvényeit*” (ÍK 33). A fogalom pedig, amely ezt a specifikációt megjeleníti számunkra, nem más, mint a *célszerűség* fogalma. „A célszerűség ugyanis az esetlegesnek mint olyannak a törvényszerűsége” (ÍK 35). Egy célszerű elrendeződésben az esetleges megmarad esetlegesnek, de mégis egy szükségszerű rendbe illeszkedik.³¹ Másként fogalmazva: a reflektáló ítélőerő, amikor a célszerűség fogalmát alkalmazza a természetre, akkor úgy jeleníti azt meg, mintha egy szabadon teremtő értelem hozta volna létre, formailag éppen így elrendezettnek (ÍK 89). Ha pedig a természet célszerű, akkor az azt jelenti, hogy empirikus fogalmaink megfelelően lettek megalkotva, vagyis – még ha csak e rendszer részeként is – *objektív érvénnyel rendelkeznek*.

Ebben azonban sajnos nem lehetünk bizonyosak. Ahogy már említettem, a reflexió szabályát nem az értelem adja, hanem az ítélőerő, a célszerűség fogalma tehát csak szubjektív érvénnyel bírhat. Az ítélőerő így csupán *olyannak feltételezi* a természetet, *mintha* az magától empirikus fogalmi hierarchiánkhoz igazodna, és semmiféle *a priori* biztosítékunk nincs arra, hogy az ítélőerő feltételezése

³⁰ *Természeten* itt az érzékileg adott tárgyak, azaz a jelenségek összessége értendő.

³¹ Kant különbséget tesz formális és reális célszerűség között. Míg az első egy rendszer célszerű elrendeződését jelenti, vagyis az elemek egymáshoz való viszonyaira vonatkozik, addig a második egy tárgyat önmagában tekint célszerűnek valamilyen cél vonatkozásában (ÍK 34–35, 49, 103, 297). Számunkra itt csak a formális célszerűség a fontos, a reális, amellyel *Az ítélőerő kritikája* teleológia-fejezete foglalkozik, jelenlegi problémánk szempontjából nem annyira lényeges.

helytálló. Ám ha *a priori* biztosíték nincs is, másfajta talán mégis van. Ha ugyanis egy tárgyat úgy jelenít meg, mintha az egy célszerű rendszerbe illeszkedne, akkor ez Kant szerint azt jelenti, hogy a tárgyat szépnek látom (ÍK 46). Ebben az esetben képzelőerő és értelem előzetes fogalmi irányítás nélkül is összhangba kerül egymással (ÍK 38), hiszen ilyenkor a képzelőerő úgy jeleníti meg a természetet, mintha az spontán módon igazodna empirikus fogalmi hierarchiámhoz, noha erről az említett okokból nincsen biztos tudásom. Mégis létrejöhet az összhang, s képes érzékileg afficiálni elmémet, ezáltal létrehozva az *öröm érzését* (ÍK 40, 97). Tehát csupán indirekt módon, az öröm fellépéséből következtethetünk az empirikus formák szisztematikus rendjére és fogalmi megragadhatóságára, vagyis abból, hogy szépnek látjuk a természetet, mintha egy végtelen és szabad elme műalkotása volna.³² Ezeket a belátásokat azután a szép észleléséről való jól ismert elemzések követik, amelyek azonban nem visznek közelebb bennünket az empirikus fogalmak problémájához.

Kant megoldási javaslatát tehát így foglalhatnánk össze: az ítéelőerő célszerűnek feltételezi a természetet azért, hogy lehetővé váljon a reflexió, azaz a képzetek közti releváns hasonlóságok kiemelése és az empirikus fogalmak megalkotása, végül pedig a célszerűség megjelenítése által kiváltott örömezés, azaz a szép tapasztalata megerősít bennünket abban, hogy a feltételezés helytálló.

Úgy gondolom, hogy ez az elképzelés két esetben működhetne. Egyrészt (1) akkor, ha lenne egy előzetes elvünk, amely segítségével megfelelően szelektálhatunk a képzetek hasonlóságai között, és így fogalmakat alkothatunk, majd pedig a természet célszerűségének érzete visszaigazolná, hogy helyes volt az eljárásunk. Ha viszont (2) nincs ilyen előzetes elvünk, akkor találmra is elkezdhetünk fogalmakat alkotni, majd pedig az említett érzetet a megfelelő fogalmak utólagos kiválasztásának szempontjaként alkalmazhatjuk. Egyikről sincs szó azonban Kantnál, ő ugyanis magát a feltételezett célszerűséget tekinti egy olyan elvnek, amely alapján megindulhat a fogalomalkotás. „Mert ha ezt nem előfeltételezhetnénk, s nem tennénk meg ezt az elvet az empirikus megjelenítések kezelésének alapjául, akkor minden reflektálás pusztán találmra és vaktában történnék, és nem volna semmi alapunk abban bízni, hogy összhangban van a természettel” (ÍK 30). Végső soron tehát egy fikcióra kell alapoznunk nemcsak azt, hogy fogalmaink objektív érvénnyel bírnak, de azt is, hogy a fogalomalkotás egyáltalán lehetséges. Előre el kell ugyanis képzelniünk egy célszerűen teljesen elrendezett világot, és erről kell aztán úgymond „lemásolni” fogalmainkat. Ezál-

³² Ahogy Papp érzékletesen fogalmaz: „Ez hát [Az *ítélőerő kritikája*] nívója: hogy a természet célszerűsége szépségként ad hírt magáról az ítéelőerő örömteli reflexiójában” (Papp 2010. 224). Komorjai László felhívja a figyelmet az elképzelés körkörösségére: az empirikus tapasztalat rendszerezésének alapját kerestük, s egy empirikus érzethez jutottunk vissza (Komorjai 2017. 193). Ő azonban affirmálja ezt a körkörösséget, és (tágabb gondolatmenetének ezen a pontján) a tapasztalatfolyam eredendő alaptalanságának bizonyítékát látja benne (Komorjai 2017. 194–195).

tal viszont teljességgel kiüresedik az az alapállás, hogy az empirikus fogalmakat csak a tapasztalat alapján hozhatjuk létre. Úgy tűnik, ennél még az is biztosabb megalapozást jelent, ha visszatérünk a *megszokás* empirista kritériumához.

III. KONKLÚZIÓ

Tanulmányom első részében Merleau-Ponty intellektualizmuskritikáját mutattam be. Ennek központi gondolata abban állt, hogy az intellektualista reflexió nem képes önmagára, mint a világban lezajló folyamatra reflektálni, ezért a szerző a reflexió radikalizálását, a hiperreflexió bevezetését javasolja, amely képes az önmagára való reflexióra, miközben az érzékiséget nem tekinti levezetettnek. A második részben azt vizsgáltam, hogy Kant filozófiájára mennyiben érvényes Merleau-Ponty kritikája, és ennek érdekében az empirikus fogalmak problémáján keresztül igyekeztem rámutatni, hogy Kant elméleti filozófiája nem merülhet ki egyszerű intellektualizmusban, hanem redukálhatatlanul előfeltételez egyfajta empirizmust. Mit jelent ez utóbbi konklúzió a két szerző viszonyára nézve?

A Kant által feltárt transzcendentális szféra nem képes egymagában létrehozni a tapasztalat teljességét, ennyiben tehát igaza van Merleau-Pontynak: a kanti transzcendentális kutatás a konkrét, eleven tapasztalattól indul. Innen eljut ugyan az általános formai és fogalmi feltételekhez,³³ az empirikus fogalmak vizsgálata alapján azonban azt kell állítanunk, hogy *visszafelé már nem vezet út*. Tengelyi László rávilágít, hogy Kant tudományos nyelvezetéhez egyfajta *mitikus* beszédmód is társul: arról a keletkezéstörténetről van szó, amely során a szubjektum „egykor” formába öntötte a tapasztalatot (Tengelyi 1988. 97–98). Úgy vélem, pontosan ezt a mitikus eljárást leplezi le az empirikus fogalmak problémája. Ez ugyanis arra világít rá, hogy kizárólag intellektuális teljesítmények alkalmazása által nem juthatunk el a szemléletben adott sokféleségtől ahhoz a szinte határtalan gazdagságot, ám mégis felbonthatatlan belső kohéziót mutató tapasztalathoz, amellyel ténylegesen rendelkezünk. Mégis rendelkezünk ezzel a tapasztalattal, ami épp ezért nem lehet kizárólag termék, hanem valamiként jelen kellett lennie mindenfajta formaadás megindulása előtt. Az empirikus fogalmak mellett tanúskodnak tehát, hogy Merleau-Pontynak igaza van, Kant valóban előfeltételezi azt a tapasztalatot, amelyhez azután el akar jutni.

Van itt tehát egy eldöntetlenség, intellektualizmus és empirizmus egyfajta keveredése. Valóban olyan, mintha két tapasztalatról volna szó: az egyik az a termék, amit az intellektuális tevékenységek létrehoznak, a másik viszont az egész

³³ Ha pedig ezen a ponton mindezen feltételektől elvonatkoztatnánk, akkor valóban egy nyers, kaotikus sokféleség marad csupán, hiszen, emlékezzünk vissza, az általános transzcendentális megformáltság nélkül az empirikus sem lehetséges.

transzcendentális kutatás empirikus kiindulópontja, ahol együtt van forma és tartalom, általános és különös, szükségszerű és esetleges – és amelyet semmiféle értelmi tevékenység nem képes maradéktalanul újraalkotni.

Kant tehát világosan látta, hogy az intellektualista reflexió képtelen reflektálni érzéki kötöttségünkre. Ezért vagy (1) teljesen felszámoljuk az érzékiséget, vagy pedig (2) vissza kell térnünk annak dogmatikus elgondolásához, ezzel korlátozva a reflexió érvényét.³⁴ (1) Az első irányba indultak el a német idealizmus képviselői, akik az érzékiséget levezetettnek tekintették. Így azonban nem annyira a reflexió radikalizálását végezték el, hanem sokkal inkább feladták azt, hiszen számukra így már nem a tapasztalat szolgált kiindulópontként, hanem spekulatív elvek. (2) A második megoldás intellektualizmus és empirizmus vegyítése, ahogy láttuk, ez Kant megoldása. Lehetséges azonban egy harmadik megoldás is, ez volna Merleau-Ponty elképzelése. Ha nem akarunk az idealizmus felé elmozdulni, viszont meg akarjuk haladni a dogmatizmus minden formáját, vagyis az empirizmust is, akkor egy olyan formáló aktivitást is fel kell tételeznünk, amely nem tekinthető intellektuális teljesítménynek. Elképzelhető-e egy nem-intellektuális transzcendentális megalapozás? Merleau-Ponty válasza igenlő: nem más ez, mint testi működésünk. Ahogy láttuk, a radikális reflexiónak önmagára, saját világban való lezajlására is reflektálnia kell, s így pontosan a tapasztalat genezisének erre a testi alapjára bukkanhat rá. A test ugyanis részt vesz a világ megformálásában, ám maga is része annak, így ezáltal önmagának és saját formaadó tevékenységének megformálásában is közreműködik. Amikor tehát a testi tapasztalatra reflektálunk, akkor már nem előre adott formákat találunk, hanem ezek keletkezésének lehetünk tanúi. A hiperreflexió által úgy írjuk le a tapasztalatot megvalósító formákat, mint amelyek ugyan egy transzcendentális aktivitás termékei, ám amely aktivitás egyben maga is bele van vetve a világba, átjárva annak befolyása által. Egy olyan szubjektivitás tevékenysége ez, amely nem tiszta szellem, hanem az érzéki világba beleszótt szubjektivitás, vagyis test.

IRODALOM

- Anderson, R. Lanier 2015. *The Poverty of Conceptual Truth: Kant's Analytic/Synthetic Distinction and the Limits of Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198724575.001.0001>
- Cassirer, Ernst 1923. *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity*. Ford. Marie Collins Swabey – William Curtis Swabey. Chicago–London, The Open Court Publishing Company.
- Cassirer, Ernst 2001. *Kant élete és műve*. Ford. Mesterházi Miklós. Budapest, Osiris – GondCura Alapítvány.

³⁴ Dogmatizmuson alatt itt most csak a szubjektum passzivitását értem az érzéki tulajdonságokkal szemben, ami így a szkepticizmust is magában foglalja.

- Husserl, Edmund 1974. Kant and the Idea of Transcendental Philosophy. Trans. Ted E. Kein, Jr. – William E. Pohl. In *The Southwestern Journal of Philosophy*. 5/3. 9–56. <https://doi.org/10.5840/swjphil19745335>
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága és a transzcendentális fenomenológia: Bevezetés a fenomenológiai filozófiába*. Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- John Éva 2002. Az empirikus törvény fogalma a kanti rendszerben 1781 és 1787 között. In Czeglédi András et al. *Ész, természet, történelem: Filozófiai tanulmányok*. Budapest, Áron. 149–191.
- Kant, Immanuel 1923. *Logik. Physische Geographie. Pädagogik. (Gesammelte Schriften, Band IX)*. Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter & Co.
- Kant, Immanuel 1936. *Opus postumum I. (Gesammelte Schriften, Band XXI)*. Berlin–Leipzig, Walter de Gruyter & Co.
- Kant, Immanuel 1999. *Prolegomena minden leendő metafizikához, amely tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva – Tengelyi László. Budapest, Atlantisz.
- Kant, Immanuel 2003. *Az ítélőerő kritikája*. Ford. Papp Zoltán. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány.
- Kant, Immanuel 2018. *A természettudomány metafizikai kiinduló elvei*. Ford. Blandl Borbála. Budapest, Áron.
- Kant, Immanuel 2018. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Komorjai László 2017. *Idő és folytonosság: A tapasztalatfolyam fenomenológiája*. Budapest, L'Harmattan.
- Merleau-Ponty, Maurice 1967. *La structure du comportement*. Paris, Presses universitaires de France.
- Merleau-Ponty, Maurice 2006. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik – Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem.
- Merleau-Ponty, Maurice 2012. *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, L'Harmattan – Magyar Fenomenológiai Egyesület.
- Merleau-Ponty, Maurice 2021. *La nature. Cours du Collège de France*. Paris, Seuil.
- Merleau-Ponty, Maurice 2005. A nyelv fenomenológiájáról. In Merleau-Ponty: *A filozófia discréte*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, Európa. 81–109.
- Papp Zoltán 2010. *Elidőzni a szépnél: Kant esztétikájáról*. Budapest, Atlantisz.
- Pippin, Robert B. 1982. *Kant's Theory of Form: An Essay on the Critique of Pure Reason*. New Haven – London, Yale University Press.
- Tengelyi László 1988. *Kant*. Ford. Tengelyi László – Vidrányi Katalin. Budapest, Kossuth.
- Tengelyi László 2017. *Östények és világvázlatok*. Budapest, Atlantisz.
- Ullmann Tamás 2009. Husserl és Kant. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) *Husserl és a Logikai vizsgálódások: Ismeretfilozófia és fenomenológiai filozófia*. Budapest, L'Harmattan. 178–199.
- Ullmann Tamás 2010. *A láthatatlan forma: Sematizmus és intencionalitás*. Budapest, L'Harmattan.

A transzcendentális modalitás koncepciója *A tiszta ész kritikájában*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19752>

A látszat kétségkívül az, mintha ily módon kimutattuk volna, hogy a lehetséges dolgok mennyisége fölülmúlja a valóságosakét, hisz az előbbiekhöz még hozzá kell járulnia valaminek, hogy az utóbbiak létrejöjjenek. De nem ismerek efféle hozzáadást. Mert amit még hozzá kellene tenni a lehetségeshez, az lehetetlen volna. (TÉK B 284.)

„Hogyan lehetségesek szintetikus *a priori* ítéletek?” – hangzik *A tiszta ész kritikájának* központi kérdése (TÉK B 19). Másként fogalmazva: milyennek *kell* lennie az emberi megismerőképesség struktúrájának ahhoz, hogy objektív képzeteket alkothasson a saját tevékenységétől függetlenül létező realitásról? P. F. Strawson híres kritikájának bevezető részében, mely kétséget kizáróan az analitikus Kant-kutatás egyik programadó dokumentuma, kijelenti, hogy bár Kant korszakalkotó teljesítményt hajtott végre „az érzékelés és a jelentés határainak” megvonásával (vagyis a transzcendentális argumentum megfogalmazásával), végül mégis túllépte őket, mivel kritikáját ezen határokon túlról (ti. a transzcendentális idealizmus álláspontjáról) fogalmazta meg, „amely pont, ha a határok helyesen vannak megadva, nem létezhet” (Strawson 2000. 10). Úgy véli, Kantnak elsősorban azért nem sikerült megadnia a szintetikus *a priori* ismeret szabatos definícióját, mert olyasmit keresett, ami eleve nem lehetséges. Strawson szerint a transzcendentális idealizmus két legnagyobb, egymással lényegileg összefüggő tévedése a „fenomenalista idealizmus” (ÉJH 322), illetve a külső világ érzékfelettsége melletti elköteleződés („noumenalizmus”), hiszen ezáltal Kant eleve megoldhatatlan formában veti fel a tapasztalat és a tárgy közti viszony problémáját (vö. Cerf 1972; Matthews 1969). Az alábbiakban mindenekelőtt Strawson ezen konklúziójával szemben kívánok állást foglalni, miközben egy ezzel ellentétes állítás mellett érvelek.

Álláspontom szerint Strawson helyesen ismerte fel, hogy a kanti vállalkozás al-fája és ömegája a „jelentésség elve”, amelynek értelmében fogalmainkat csak akkor alkalmazhatjuk érvényesen, ha meg tudjuk határozni ennek konkrét empirikus vagy tapasztalati feltételeit (Strawson 2000. 15), de úgy vélem, az elv az általa megfogalmazott formában inkább az ő, mintsem Kant álláspontját tükrözi,

még hozzá elsősorban éppen azért, mert koncepciózusan nem vette figyelembe a *Kritika* tágabb kontextusát, mindenekelőtt a prekritikai szövegeket.¹ Tanulmányom első részében tehát ismertetem Strawson kritikáját, annak témám szempontjából legfontosabb, egymással szorosan összefüggő és véleményem szerint kulcsfontosságú téziseire fókuszálva, jelezve az általam támadhatónak vélt mozzanatokot, miközben megkísérlem az utóbbiak kapcsán felmerülő problémák tisztázását. A szöveg második részében Kant prekritikai, illetve kritikai modalitás-koncepcióit összegzem, a harmadikban az általam legrelevánsabbnak tekintett kortárs Kant-elemzések konklúzióit ismertetem, a negyedik, befejező részben röviden bemutatom saját pozíciómat.² A kanti tézisek rekapitulációja, illetve saját álláspontom ismertetése során két olyan kortárs értelmezőre (Stang 2016; Leech 2023) hivatkozom majd rendszeresen, akik nézetem szerint plauzibilis és szabatos módon rekapitulálják a transzcendentális modalitás végtelenül összetett problémáját, miközben elkerülik a lehetséges világokba vezető zsákutcákat. Előbbi alatt elsősorban azt értem, hogy az említett értelmezések arra törekszenek, hogy a kanti jelentésség-elvet³ a modalitás-problémával együtt kezeljék, ahelyett, hogy a kettőt valamilyen módon egymásra próbálnák redukálni. Mindezekén túl, illetve mindezek alapján amellet fogok érvelni, hogy Kant a modalitásnak egy sajátos kognitív szemantikába ágyazott transzcendentális koncepcióját dolgozta ki, ebből pedig plauzibilis arra következtetni, hogy (i) a transzcendentális metafizika számára, ha nem is végső, de legalábbis heurisztikus interpretációs keretet nyújthat egyfajta modális szemantika (Hanna 2001; Stang 2016; Leech 2011; 2023), illetve hogy (ii) a transzcendentális appercepció értelmezhető a tudat kognitív-funkcionális, konkrétan epigenetikus modelljeként (Hanna 2001; Jackendoff 1991; Stang 2016. 244–254; Sturm-Wunderlich 2010).

I. EGY „METAKRITIKA” KRITIKÁJA

Strawson szerint *A tiszta ész kritikájában* igenis megtörténik a transzcendentális metafizika pozitív kifejtése – vagy ahogyan tendenciózusan nevezi: a „tapasztalat pozitív metafizikájának” kifejtése –, még hozzá a mű legfontosabb és legnehezebb részében, az *Analitikában*, melynek kulcsa a *Dedukció*-fejezet. Az

¹ Strawson maga is hangsúlyozza, hogy „nem tanulmányozta behatóan sem Kant jelentéktelenebb elődeit, sem Kant kisebb írásait, sem pedig azt a számtalan kommentárt, amely a mű megjelenését követő két évszázadban megjelent”, vagyis interpretációja vállaltan és koncepciózusan nem kíván „filozófiatörténeti szakmunka lenni” (ÉJH 9).

² Ezúton szeretnék köszönetet mondani szövegem első változata anonim recenzienseinek. Kritikáik megerősítettek abban, hogy álláspontomat nemcsak artikuláltabban, hanem egy-szersmind jóval határozottabban kell kifejtenem.

³ Ennek értelmében a kategóriák és a tiszta ész alapelvei csakis annyiban *a priori*-ak, amennyiben adottak szükségszerű tapasztalati alkalmazhatóságuk feltételei.

érvmenet arra az előfeltevésre épül, hogy a tapasztalás mint olyan megkövetel valamilyen minimális struktúrát, amelyben elgondolható lesz, két sarkalatos pontja pedig (i) az ún. objektivitás-tézis, amely kimondja, hogy az általában vett tapasztalás előfeltétele a tapasztalat tárgyainak objektív, elmefüggetlen létezése, azaz tér- és időbeli realitása, illetve (ii) a tudat szükségszerű egységének tézise, amelyben az előbbi végül – és sajnálatos módon – feloldódik.⁴

Kevéssé meglepő tehát, hogy Strawson is azok táborát erősíti, akik kifejezetten ironikusan viszonyulnak ahhoz az egyébként nagyon is tudatos stratégiához,⁵ amelynek értelmében a *Dedukció* nem igazolni, pusztán magyarázni akarja az *a priori* fogalmak transzcendentális használatának létjogosultságát. A Kant-monográfia második részének *Objektivitás és egység* címet viselő alfejezetében Strawson a kanti *Analitika* részletes elemzését végzi el. Álláspontja szerint a transzcendentális idealizmussal kapcsolatos legnagyobb probléma, hogy nem képes számot adni a tapasztalat és a tárgy közti viszonyról, mivel a *Dedukció*-fejezet nem teljesíti voltaképpen rendeltetését, ti. a tudat egysége és a tapasztalat objektivitása közti közvetlen analitikus kapcsolat felmutatását, méghozzá elsősorban azért nem, mert a kategóriatáblázat tapasztalati alkalmazhatóságát teljes egészében a szintézis elvére, azt pedig a transzcendentális öntudat egységére alapozza.

Strawson a következőképpen foglalja össze az általa transzcendentális érvelésként azonosított és validált gondolatmenet lényegét: „Olyan *okfejtésként* kezeltem a Dedukciót, mely a tapasztalat általános fogalmának elemzésén keresztül ahhoz a következtetéshez jut el, hogy bizonyos objektivitás és egység szükségszerű feltétele a tapasztalat lehetőségének.” (ÉJH 36–37, kiemelés az eredetiben.) Meg kell tehát találnunk a tapasztalat azon vonásait, amelyek az egyedi *dolgok* általános fogalom alá rendelésének követelményéből fakadnak – másképpen fogalmazva azokat a paramétereket, amelyek mentén lehetségessé válik, hogy az elmefüggetlen létezőkre vonatkozóan objektív ismeretekre tegyünk szert. Ez a törekvés (ti. „az analitikai vállalkozás”) az, amellyel Strawson maga is egyetért, és amelyet ugyanakkor eleve ellehetetleníteni vél azáltal, hogy Kant mindezt a „tapasztalás” szó meghatározásától teszi függővé (vö. ÉJH 93–94). Bár Strawson nem gondolja alapvetően elhibázottnak a formális és transzcendentális logika megkülönböztetését, ennek konkrét megvalósítását, ti. a kategóriatáblázatnak az ítéletek táblájából történő levezetését már több ponton is problematikusnak ítéli. (i) Nem tartja kellőképpen megalapozottnak a tizenkét ítélettípus és a nekik megfelelő kategóriák meghatározását, másrészt módszertanilag hibás döntésnek ítéli (és e tekintetben vélhetően igaza is van), hogy Kant majd csak a *Dedukció*-fejezet után ad számot a kategóriák empirikus alkalmazhatóságának (ti.

⁴ Strawson hangsúlyozza az érv (Kant által is elismert) körkörös jellegét: „Kant tehát azt a kijelentését, hogy nem lehetséges ilyen [ti. a szintetikus egységet nélkülöző – L. E.] tapasztalás, arra a tautológiára alapozza, hogy az egyetlen tudathoz tartozó képzetek tapasztalásának ki kell elégítenie az egyetlen tudathoz tartozás feltételeit.” (ÉJH 122.)

⁵ A *Dedukció*-fejezet érvelési stratégiájáról lásd pl. Heinrich 1988.

sematizálhatóságának) lehetőségfeltételeiről. (ii) Ahogyan azt a bevezetőben is említettem, Strawson meg volt győződve arról, hogy a transzcendentális idealizmus „fenomenalista-noumenalista” pozíciója az, amely Kantot sajnálatosan (ám szükségképpen) eltérítette a transzcendentális érv analitikus érvként történő kifejtésétől – mely utóbbi, ha jól sejtem, a mai terminológiával leginkább valamiféle ítéletre vonatkoztatott konceptualizmust jelentene. Ebből fakad szerinte az, hogy Kant az elemfüggetlen realitás megismerését végső soron a transzcendentális appercepció eredendő szintetikus egységére vezeti vissza azáltal, hogy az objektivitás-feltétel teljesüléséhez önmagában elégséges analitikus egységet szintetikus egységgé degradálja (vö. ÉJH 120–121). Fontos azonban leszögezni, hogy Strawson a realitást (világot) objektív és azonosítható partikulárék összességeként gondolja el, tehát úgy véli, azt különböző fajtájú dolgok, nem pedig különböző fajtájú események alkotják. A partikulárékra vonatkozó objektív ismeret tehát folyamatosan fennálló és ismétlődő mentális reprezentációk révén adódik, a tudat és tárgy közti lényegileg analitikus kapcsolatról pedig az ítélet ad számot (Iseminger 1966; Strawson 1959). Strawson ennek megfelelően úgy értelmezi a „jelentésség” kanti elvét, mint amelynek értelmében csak azoknak a fogalmaknak van voltaképpeni kognitív funkciója, amelyeket partikulárék instanciálhatnak. Kantnál azonban a kategóriák nem az instanciáció, hanem *a reprezentáció* lehetőségét alapozzák meg, és csakis annyiban *a priori*ak, amennyiben adottak szükségszerű tapasztalati alkalmazhatóságuk feltételei (Cerf 1972; Matthews 1969).

Mint arra korábban már utaltam, Strawson szerint a *Kritika* Achilles-sarka a szintézis problémája. Úgy véli, a tapasztalat egysége csakis annyiban tekinthető *a priori*nak, amennyiben analitikus, így Kant részéről végzetes (és az általa *ab ovo* diszkreditált transzcendentális pszichológia számlájára írandó) tévedés azt egy szintetikus folyamattól tenni függővé (ÉJH 37) – én azonban éppen ezt az érvelést érzem kifejezetten problematikusnak. Egyrészt a formális és a transzcendentális logika modelljei közti egyik legfontosabb különbség az, hogy míg az előbbi „nem tesz különbséget empirikus és tiszta ismeret között” (TÉK B 82), tehát tárgyának tekintetében semleges, utóbbi távolról sem az. „Az analízis egyazon fogalom *alá* rendel különböző képzeteket (egyebek között ezzel a művelettel foglalkozik az általános logika). A transzcendentális logika viszont arra tanít meg, hogyan kell, nem a képzeteket, hanem a képzetek *tiszta szintézisét* fogalmi alakra hozni.” (TÉK B 104, kiemelések az eredetiben.) A transzcendentális szintézis, mint tudjuk, többretegű folyamat, hiszen a szemlélet (reprezentáció) és a fogalom (rekogníció) szintézise egyidejűleg valósul meg, méghozzá a képzelőerő reproductív szintézisének közvetítésével – Béatrice Longuenesse közismerten a „hármasszintézis” (*threefold synthesis*) terminust vezeti be a *Kritika* gondolatmenete szempontjából nélkülözhetetlen alapvetés rögzítésére (Longuenesse 1998. 33–58).

A szükségszerűségnek mindig transzcendentális feltétel az alapja. Valamennyi szemléletünk sokféleségének szintézisében, tehát általában az objektumok fogalmainak, következőképp a tapasztalat összes tárgyának szintézisében is meg kell, hogy legyen ezért a tudat egységének transzcendentális alapja, mely nélkül lehetetlen volna szemléleteinkhez valamilyen tárgyat gondolni; mert *a tárgy* nem egyéb, mint az a valami, aminek *fogalma a szintézis ilyen szükségszerűségét fejezi ki.* (TÉK A 106, kiemelések tőlem – L. E.)

Kant tehát az objektivitás-követelményt valóban a szintetizáló tudat eredendő egységének objektivitásából deriválja, ez a manőver azonban több, mint indokolt. Ha ugyanis a képzet tárgyra vonatkozását *szükségszerű viszonyként* gondoljuk el, az *egyazon* tárgyra vonatkozó ismereteink *egysége* is szükségszerű. Számunkra azonban csak képzeink adódnak, a nekik megfelelő (magábanvaló) X pedig „*számunkra semmi*, ezért az egység, amelyet a tárgy szükségessé tesz, nem lehet más, mint a tudat formai egysége a képzetek sokféleségének egységében” (A 105, kiemelés tőlem – L. E.).

Kant tehát egyszerűen annyit állít, hogy a tapasztalat univerzalitása a tiszta szemlélet és a kategóriák által szabályozott, maguk a szabályok pedig (funkcióként) a transzcendentális öntudat eredendő szintetikus egységében (azon belül pedig elsődlegesen a képzelőerőben) adottak. Strawson azonban azt kéri rajta számon, hogy *az ismereteket önmagának tulajdonítani képes* tudat egysége és az általa tapasztalt partikuláris objektivitása között szükségszerű logikai kapcsolatot mutasson fel; valójában tehát ő az, és nem Kant, aki az empirikus öntudat faktuális feltételeinek terhét rója a pusztán formális lehetőségfeltételeket tartalmazó transzcendentális öntudatra, ezzel pedig végső soron diszkreditálja ez utóbbit (Cerf 1972). Ennek oka vélhetően az, hogy Strawson azáltal, hogy a partikulárisokat az általános fogalmak instanciációiként, a szemléletet pedig a fogalom ítéletben történő predikációjának tapasztalataként értelmezi, az észlelés általa preferált oksági elméletének fogalmi szükségszerűséget tulajdonít. Ahogyan fogalmaz: amennyiben a transzcendentális öntudat tartalmazza a „tapasztalat önmagunknak tulajdonítása valamennyi feltételét”, akkor végső soron nem több az empirikus öntudat lehetőségénél, önálló jelentőséggel azonban nem bír. Ha ellenben nem tartalmazza ezen feltételeket, akkor valóban nem jelent többet (és nem is kell hogy többet jelentsen) a tapasztalás logikai szubjektumánál – ekkor viszont „a tapasztalás szubjektumának azonosságára empirikusan alkalmazható fogalomtól függetlenül is teljesen értelmes” (ÉJH 145). Ezzel szemben, ahogyan láttuk, az értelem (racionalitás) kanti fogalma, amely pusztán a szemlélet fogalom alá rendezésének képességét jelenti, nem involválja, hogy ezen képességet egyúttal (és egyidejűleg) önmagának is tulajdonítsam – a faktuális és fogalmi kritériumok azonosítása tehát téves, és önmagában egyébként sem alapozza meg a kettő közti közvetlen, analitikus viszonyt (vö. Cerf 1972. 607–610).

Strawson tehát úgy értelmezi a TÉK 16. §-át, mint amely a tapasztalatok önmaguknak tulajdonítása lehetőségét kizárólag a tapasztalatok eredendő összekapcsoltságától teszi függővé. Az adott szöveghelyen, amely a *Kritika* legismertebb passzusainak egyike, Kant így ír: „*lehetségesnek* kell lennie, hogy a »Gondolkodom« valamennyi képzetemmel együtt járjon” (TÉK B 132) – ez pedig mindössze annyit állít, hogy mindez pusztán szükséges, de nem elégséges előfeltétele annak, hogy az elmefüggetlen létezőket tárgyként ismerhessem meg. Hiszen tudjuk: a megismerés az érzékelőképesség és az értelem összhangját, a szemléleti sokféleség fogalom alá rendezését követeli meg, a realitás egysége tehát szükségképp a forma egységében válik megtapasztalhatóvá. Béatrice Longuenesse és Nicholas Stang amellet érvelnek, hogy a kanti ítélet-konceptió alapvetően hülo morf, amennyiben anyag (fogalmi elemek) és forma (az egység elve) komplexumát hozzák létre (Longuenesse 1998. 147–163; Stang 2016. 175). Ezt a funkciót azután a kategóriák kvázi „megöröklik” az ítéletektől. Ha azonban ezt az állítást kibontjuk, azt láthatjuk, hogy ugyanez a mechanizmus működik a szintézis mindhárom szintjén: a fogalom a szemléleti sokféleséget; a szemlélet az érzeteket, a transzcendentális appercepció pedig a lehetséges tapasztalatokat rendezi egységforma alá. Rendelkeznünk *kell* a tér és az idő *a priori* fogalmaival mint a tapasztalás szubjektív formai feltételeivel ahhoz, hogy a rajtunk kívül és tőlünk függetlenül létező külvilág dolgai afficiálni tudják az érzékelőképességet. Birtokában *kell* hogy legyünk a tiszta értelmi fogalmaknak ahhoz, hogy a szemléleti sokféleség egységét a fogalom egysége alatt megismerhessük. „Lehetségesnek *kell* lennie, hogy a »Gondolkodom« valamennyi képzetemmel együtt járjon [...]” (B 132, kiemelés tőlem – L. E.). Az emberi értelem csak lehetőségként (tiszta értelmi eszmeként, tárgy nélküli gondolatként) képes elgondolni a totalitást mint aktuális egységet, azonban szükségszerűen meg kell ezt tennie, amennyiben egyáltalán gondol valamit – és éppen itt húzódik a diszkurzív megismerés határa: ott tudniillik, ahol a tér, az idő és az okság törvényei kijelölnek.

Strawson is azok közé a szerzők közé tartozik, akik igyekeznek a kanti geometriát az eukleidészi téren belül tartani. Úgy véli ugyanis, hogy Kant geometriai filozófiája csakis akkor nem tekinthető teljes tévedésnek, ha képes korrigálni a korabeli (ti. 20. század közepi) pozitívista geometria-elméletet. Strawson „az eukleidészi geometria fenomenális interpretációjaként” (ÉJH 379) érti a kanti geometriát, a tiszta szemléleteket „fenomenális alakzatoknak” tekintve, amelyek egyfajta „fenomenális analiticitással” ruházzák fel a rendszert (vö. ÉJH 376–385).⁶ Akadnak azonban olyanok is, akik azt állítják, hogy annak voltaképpen próbaköve épp a nem-eukleidészi kereteken belüli alkalmazhatóság (Cerf 1972. 601–602), vagy, ha nem is fogalmaznak ennyire határozottan, de semmi-

⁶ A félreértések elkerülése végett fontos megjegyezni, hogy Strawson nem a kanti, hanem a kortárs értelemben használja a „fenomenális” kifejezést.

képp nem gondolják, hogy a tér Kantnál szükségszerűen eukleidészi volna (lásd pl. Longuenesse 1998. 283–291; Tengelyi 1995. 22). De vajon mivel magyarázható az értelmezéseknek ez a kritikus ponton történő polarizációja? A specifikusan emberi értelem sajátossága, hogy képes ugyanazon egy realitást két különböző módon, egymásnak ellentmondó törvényszerűségek alapján *elgondolni*. *Megismerni* ugyanakkor csakis diszkurzívan áll módjában, amennyiben képes megteremteni érzékiség és értelem összhangját; csakis ebben az esetben válhat valóban „két világ polgárává”. Mindez azonban nem jelenti azt, hogy a „két világ” valóságosan létezne, hiszen az elgondolhatóság és a reális létezés viszonya távolról sem problémamentes.

II. PREKRITIKAI *VERSUS* KRITIKAI MODALITÁS

1. A prekritikai korszak modalitás-koncepciója (PKM)

Vizsgálódásaim egyik legfontosabb premisszája az a belátás, hogy a kanti *œuvre* egyik legfontosabb karakterjegye és legnagyobb erénye egy olyan határozott és következetes folytonosság, amelyet sem az életmű egésze, sem a részproblémák elemzésekor nem hagyhatunk figyelmen kívül.⁷ Köztudott, hogy az emberi ész lényegileg antinomikus természetének gondolata, amely azután a teljes kritikai vállalkozás központi tézisévé nőtte ki magát, már jóval a fordulatot megelőzően megfogalmazódott Kantban, vélhetően Franz Albert Schultz és königsbergi professzora, Martin Knutzen hatására. Míg Schultz a pietista dogmák és a racionalizmus, addig Knutzen a metafizikai és a természettudományos világképek között feszülő ellentmondásokra hívta fel a figyelmét. Első önálló írásaiban Kant határozottan (de némi finomítással) a leibnizi metafizika álláspontja mellett kötelezi el magát, azt állítva, hogy az „igazi” létezők a magukbanvaló, téren és időn kívüli, ún. „fizikai monászok”; a kiterjedés és a mozgás pedig ezen egyszerű szubsztanciák egymásra gyakorolt dinamikus kölcsönhatásának „jelenségszintű megnyilvánulásai” (vö. Tengelyi 1995. 13–17). Ha azonban a valódi létezők a tapasztalat számára nem hozzáférhetőek, akkor elemi erővel merül fel a kérdés: hogyan válhat a metafizika megalapozott tudománnyá? A háromdimenziós tér szükségszerűen leképezi ugyan a világegyetem rendjét meghatározó célszerű összhangot, azonban ennek leírása meghaladja az eredendően antinomikus emberi értelem képességeit.

Kant tehát már az 1750–1760-as években kritikai vizsgálat tárgyává tette a tradicionális (leibnizi, wolffi, baumgarteni) metafizikák 0. premisszáját, ti. a dol-

⁷ E tekintetben Nicholas Stang és Tengelyi László interpretációi (legalábbis az általam vizsgált problémák vonatkozásában) meglepő párhuzamosságot mutatnak, ezért a prekritikai modalitás-koncepció rekonstrukciója során az ő értelmezéseiket tekintem mérvadónak.

gok és a képzetek rendje közti megfelelés tézisé, felismerve, hogy (i) egy adott rend(szer) szándékos, illetve spontán „célszerűsége” lényegileg különbözik; ezzel összefüggésben pedig azt is, hogy (ii) a logicista metafizika talán tévúton jár, amikor az ellentmondásmentességet tekinti az ontológia első alapelvének. Más-képpen fogalmazva: mi van akkor, ha a metafizika megalapozásának kísérletei éppen azért vallanak sorra kudarcot, mert mindezidáig nem voltak képesek a logika és az ontológia összhangjának megteremtésére, azaz a dolgok és a képzetek rendje közti szükségszerű megfelelés *igazolására*?

A hagyományos metafizikák egyik legnagyobb tévedése tehát az, hogy axiómaként kezelik a fenti megfelelést, és ennek értelmében két alapvető ontológiai kategóriával dolgoznak: a létező és a nemlétező entitások osztályával. Kant szerint azonban távolról sem mindegy, minek a létezését állítjuk: ti. magukét a létező dolgokét vagy pusztán a rájuk vonatkozó fogalmakét. Amikor az ellentmondásmentesség elve alapján határozzuk meg a létezésre vonatkozó állításaink igazságértékét, tehát bizonyos tulajdonság-párok (pl. gondolkodás és kiterjedés) metafizikai inkompatibilitására a rájuk vonatkozó állítások logikai inkonzisztenciájából következtetünk (ti. azt feltételezzük, hogy egyazon tárgyban történő instancializálódásuk logikai ellentmondáshoz vezet). Kant azonban rámutat, hogy a létezők, illetve a fogalmak között más típusú ellentmondás áll fenn. Míg a logikai ellentmondás esetében a viszony (fogalmi) elemei kölcsönösen tagadják egymást (negáció), addig „reális repugnanciáról” akkor beszélünk, mikor önmagukban pozitív okok (dolgok vagy tulajdonságok) kölcsönösen kioltják, kvázi „kiszorítják” egymást (priváció). Utóbbi esetben a létezőkre vonatkozó predikátumok lehetnek ugyan logikailag konzisztensek, reálisan (ti. nem-logikailag) mégis inkompatibilisnek bizonyulnak; tehát vannak olyan logikai lehetőségek, amelyek metafizikailag/reálisan nem lehetségesek (Kant 2003b).

A témám szempontjából legfontosabb prekritikai szöveg kétséget kizáróan az Isten létezése bizonyításának általában vett lehetőségét problematizáló *Beweisgrund* (Kant 2003a, a továbbiakban BG). Kant itt amellet érvel, hogy bár a hagyományos ontológiai istenérvek arra hivatkoznak, hogy mivel a létezés Isten lényegében foglaltatik („ontoteizmus”), ezért az „Isten nem létezik” propozíció logikai ellentmondáshoz vezet. Kant szerint azonban az ilyen típusú érvelések hibásak, mert a létezés nem „reális predikátum”, emellett az arisztotelészi logikával polemizálva úgy véli, az elégséges alap elve nem szükségképp előfeltételezi az ellentmondásmentességet. Az eddigiekből azonban belátható, hogy amennyiben ez így van, akkor a logicizmus is téves: ti. ha Kant igazolni tudja, hogy Isten létezése nem *logikailag* szükségszerű, akkor egyúttal azt is bizonyítja, hogy a létezők és nemlétezők megkülönböztetése csakis azután lehetséges, miután megkülönböztettük egymástól az elmefüggetlen dolgok és az elmefüggő képzetek rendjét, illetve számot adtunk a kettő közti viszony természetéről.

A BG központi állítása tehát az, hogy a létezés a „közönséges szóhasználatban [...] nem annyira *magának a dolognak* a predikátuma, hanem sokkal inkább

a dolgról alkotott gondolaté” (BG 122, kiemelések tőlem – L. E.); vagyis valamit olyan predikátumokkal jellemzünk, amelyeket együttesen az adott dolog képzetében/fogalmában gondolunk el. Ugyanígy járunk el egy asztal, egy unikornis és Isten esetében is, mégis konszenzus van a tekintetben, hogy ezeket az entitásokat nem egyféleképpen tekintjük létezőknek. Ennek oka az, mondja Kant, hogy bár intuitíve már mindig is különbséget teszünk az ún. *viszonyított*, illetve az *abszolút tételezés* között, ezt az eredendő, implicit disztingcióit azonban épp az emberi gondolkodás diszkurzivitása fedi el előlünk, amely nyelvi-fogalmi jellegéből kifolyólag lényegileg mesterséges. „*Elgondolhatjuk* valaminek mint jellemző jegynek valamely dologra való pusztta vonatkozását”, ekkor a létige (*Sein*) pusztán a kopula grammatikai funkcióját tölti be; vagy tételezhetjük abszolút értelemben létezőként (*Dasein*), amikor is „a dolgot önmagában és önmagáért tételezve *szemléljük*” (BG 123, kiemelés tőlem – L. E.). Mikor tehát Isten mindenhatóságát állítom, akkor az 'Isten' fogalmával jelölt entitásnak a 'mindenhatósággal' mint tulajdonsággal való együttes létezésének tényét predikálom, ezzel azonban csak a szubjektum és predikátum *összetartozásának* logikai szükségszerűségét nyilvánítom ki, nem pedig Isten reális létezését.

Az ún. „belső lehetőség” mindig valamin belül, ti. az adott entitás és a vele együtt elgondolt tulajdonság között áll fenn; méghozzá oly módon, hogy ezek adják a lehetőség (ti. a propozíció igazsága) anyagi-reális vetületét, míg az ellentmondásmentesség a formáját. Ezért van az, hogy míg nem ellentmondás azt állítani, hogy „semmi nem létezik” (hiszen semmit nem tételeztünk, aminek a lehetőségét ez megszüntethetné), „ám az ellentmondás, hogy valamilyen lehetőség van, de semmi sincs, ami valóságos volna” (BG 128) – *a lehetőségnek ugyanis (reális) előfeltétele a létezés*. A lehetőség vagy egy reális létező meghatározása (ekkor lényegében ő maga is valóságos), vagy pedig „belső lehetősége egy másik létezés által, annak következményeként adott” (BG 129).⁸ Kant ezután oda konkludál, hogy ahhoz, hogy egyáltalán bármi létezhesen, (i) léteznie kell valaminek, ami minden lehetséges létezés első, reális alapja; és hogy (ii) ennek a valaminek „teljességgel szükségszerűen” kell léteznie. Ha pedig minden más csak viszonyítottan tételezett, akkor (i) a szükségszerű lény egy, egyszerű, örök; és (ii) benne nem létezhet hiány, tehát ellentmondás sem.

Kant tehát a *Beweisgrund*-ban azt állítja, Isten létezésének bizonyítása csakis a fenti érvek mentén volna lehetséges, azonban aktuálisan mégsem az, mert olyan axiómára (ti. a szükségszerű létezés előfeltételezésére) épül, amelynek igazsága diszkurzíve beláthatatlan.⁹ Ezért is olyan meglepő, hogy a székfogla-

⁸ Az abszolút és viszonyított tételezés koncepciója, illetve a kopula ítéletekben betöltött funkciója kapcsán szükséges volna legalább egy rövid kitérőt tenni az arisztotelészi szubsztancia- és kategória-tan irányába, de jelen keretek között célszerűbbnek látom ettől eltekinteni.

⁹ „Az esetleges dolgok tapasztalata tehát nem nyújt alkalmas érveket, hogy megismerjük annak létezését, ami lehetetlen, hogy ne létezzék” (BG 214).

ló értekezésben (Kant 2003c) hátrál egy lépést, mikor a jelenségeket és a magukban való dolgokat egyaránt megismerhetőnek tekinti, és a két szféra között pusztán a rájuk vonatkozó ismeretek *természetében* lát különbséget: a szemlélet egy partikuláris tárgy *közvetlen reprezentációja*, a fogalom ellenben olyan általános reprezentáció, amely *lehetőség szerint* instancializálódhat (egy tárgyban). De vajon hogyan lehetséges a szükségszerű létezés és a reális lehetőség közti megalapozó reláció mentális reprezentációja, másképpen fogalmazva: hogyan lehetségesek a reális lehetőséget reprezentáló tiszta értelmi fogalmak? Ezek azok a kérdések, amelyeket Kant leghíresebb, Marcus Herznek írott levelében megfogalmaz, és amelyekre azután majd' tíz évig érleli a választ.

A prekritikai korszak modalitás-konceptióját összegezve elmondhatjuk, hogy az alapvetően a logikai, illetve a reális modalitás megkülönböztetésére épül: míg előbbi kimerül az ellentmondásmentesség elvének alkalmazásában a szubjektum és a predikátum(ok) közti viszony tekintetében, addig utóbbi ezen túl az ún. „reális alap” meglétét is kiköti. A reális lehetőség ezáltal nem pusztán (i) az elemek *konzisztenciáját* követeli meg, hanem (ii) azt is, hogy az elemek *önállóan* lehetségesek legyenek: valaminek *reálisan* léteznie kell ahhoz, hogy a predikátumok alkalmazása egyáltalán *lehetséges* legyen.

2. A kritikai korszak modalitás-konceptiója (KM)

Kant kifejezetten későn, csak az *Analitika* zárófejezetében ad számot a jelenség és a magábanvaló *transzcendentális* fogalmairól, majd kijelenti: szükséges megkülönböztetnünk egymástól a *noumenon* negatív és pozitív fogalmát. Míg előbbi esetében pusztán elvonatkoztatunk az érzéki szemlélettől, utóbbi azonban eleve *nem lehet* érzéki szemlélet tárgya, csakis intellektuális szemléleté, amellyel véges emberi lényként nem rendelkezünk (vö. TÉK B 307). Henry E. Allison hangsúlyozza: az emberi értelem a jelenség transzcendentális fogalmának korrelátumaként el *kell* hogy gondolja a negatív értelemben vett *noumenont* (Allison 2004. 50–73; vö. TÉK B 298; Kisner 2021; Leech 2014), amely azonban, ahogyan Kant fogalmaz: „puszta *határfogalom*, az érzékelés túlzott igényeinek korlátozására szolgál” (TÉK B 311, kiemelés az eredetiben). A *noumenon* negatív fogalma tehát nem az elmefüggetlen realitás, hanem a rá vonatkozó ismereteink határát jelöli ki.

Kant az A-Dedukcióban határozottan leszögezi: „az ismeretnek megfelelő, következőképp attól egyszersmind különböző [...] tárgyat csakis mint valamit általában = X gondolhatjuk el” (TÉK A 104), ahol X nem más, mint

az objektum, amelyre a jelenséget általában véve vonatkoztatom, a transzcendentális tárgy, vagyis a *teljességgel meghatározatlan gondolat valamiről egyáltalán mint valamiről*. Ez nem nevezhető *noumenon*nak [ti. pozitív értelemben – L. E.], mert nem tudom,

hogy magában valóan mi, s pusztán úgy van fogalmam róla, mint az érzéki szemlélet tárgyról általában véve, mely tehát *minden jelenség esetében ugyanaz*. (TÉK A 253, kiemelések tőlem – L. E.)

A negatív értelemben vett *noumenon* tehát a voltaképpeni *transzcendentális tárgy*. Míg a magábanvaló dolog csak az isteni, intellektuális szemlélet számára *megismerhető*, negatív módon a tiszta elméleti ész számára is *elgondolható*. Az elmefüggetlen, objektív realitást a diszkurzív emberi értelem csak annyiban ismerheti meg, amennyiben az számára lehetséges tapasztalat tárgyaként, azaz jelenségeként adódik. A *Kritikában* tehát a tudat kognitív struktúrája már nem pusztán az elgondolhatóság lehetőségfeltételeit biztosítja, hanem egyúttal az ismeret határait is kijelöli. Ezen a ponton érdemes felidézni az általános és transzcendentális logika, valamint az ítéletek, illetve a kategóriák táblája közti viszony sokak által problematikusnak vélt kérdését.

Míg az ítéletek táblája a puszta fogalomelemzésre épülő általános logika alapvető funkcióit rögzíti, és „elvonatkoztat az értelmi megismerés minden tartalmától és a megismerés tárgyai közti minden különbségtől” (TÉK B 78), addig a transzcendentális logika előfeltételezi, hogy „a dolgokat a lehetséges tapasztalat tárgyainak tekintjük” (B 148) – épp ezért a tiszta értelmi fogalmaknak olyannak kell lenniük, mint amelyek eleve magukban foglalják empirikus alkalmazásuk lehetőségfeltételeit.¹⁰ A kategóriák önmagukban nem-sematizáltak, tehát végső soron az ítélőerő sematizmusa teszi lehetővé, hogy az akcidentális tulajdonságai tekintetében időben változó tárgyat képes vagyok egyazon szubsztanciális egység alatt elgondolni, vagyis hogy a szemlélet tárgyai már mindig is úgy adódnak számomra, mint amelyek a megfelelő kategória alá esnek. Mindennek, ti. a hármas szintézisnek a lehetőségét a transzcendentális öntudat teszi lehetővé azáltal, hogy megteremti a (reprodukció) egységének feltételeit. „Így tehát a sémák nem egyebek, mint szabályokon alapuló *a priori* időmeghatározások, melyek minden lehetséges tárgy vonatkozásában megadják – a kategóriák rendjében haladva – az idősort, az idő tartalmát, az időbeli rendet s végezetül az idő összességét” (A 145/B 184–185). A transzcendentális sémák konkrét alkalmazásának kritériumait a szintetikus alaptételek rögzítik: míg az analitikus ítéletek alaptétele a puszta ellentmondásmentesség, addig a szintetikus ítéletek legelső alaptétele voltaképpen azt a Strawson által végzetes tévedésnek minősített elvet mondja ki, amelynek értelmében az objektív ismeret lehetőségfeltételeit a hármas szintézis teremti meg. Tudjuk: a reprezentáció szintézise a szemléletben

¹⁰ A *Dedukció* 12. paragrafusában Kant hangsúlyozza, hogy „a megismerés egyáltalán mint megismerés lehetőségének logikai kritériumai” az ún. „transzcendentális predikátumok” (kvalitatív egység, kvalitatív sokaság, kvalitatív teljesség), melyek a mennyiség kategóriáit már eleve transzcendentális minőséggel ruházzák fel, „mégpedig azáltal, hogy a megismerés mint elv minősége révén különmemű ismeretelemek is összekapcsolódnak a tudatban” (TÉK B 115).

és a rekogníció szintézise a fogalomban *egyidejűleg* zajlik, és a reprodukció szintézisének közvetítésével a transzcendentális appercepció révén válik *megtapasztalhatóvá*. Azonban arról sem szabad megfeledkeznünk, hogy a fenti kifejezések mind a magukban való dolgok, illetve az ezek összességeként adódó realitás eredendő, *megismerő tevékenységünktől függetlenül fennálló* egységének „helyreállítására” vonatkoznak. A transzcendentális sémák tehát megadják a szemlélet tárgyainak (pontosabban a rájuk vonatkozó empirikus fogalmaknak) az extenzív és intenzív mennyiségét, és meghatározzák őket egymáshoz, illetve az értelemezés viszonyított létezésük vonatkozásában.

Egy, a transzcendentális modalitás-koncepcióra fókuszáló elemzés számára a szintetikus alaptételek közül értelemszerűen az empirikus gondolkodás posztulátumai a legfontosabbak, hiszen ezek határozzák meg az objektív empirikus ismeretek hatókörét, vagy pontosabban: a megtapasztalhatóság kritériuma alapján megszabják az ismeretek objektív érvényességének hatókörét. Kant itt újfent hangsúlyozza, hogy a modalitás kategóriái semmit nem tesznek hozzá a fogalomhoz, pusztán „a megismerőképességhez való viszonyt fejezik ki” (TÉK B 266). A modalitás transzcendentális kategóriáinak funkciója abban áll, hogy valamenyny egyéb kategória alkalmazhatóságát az empirikus használatra korlátozzák; tehát már nem pusztán a tárgy fogalmának elgondolhatósága, hanem ugyancsak tárgy objektív realitása kapcsán döntenek.

- (1) Ami megfelel a tapasztalat formai feltételeinek a szemlélet és a fogalom vonatkozásában, az *lehetséges*.
- (2) Ami összefügg a tapasztalat (az érzékelés) materiális feltételeivel, az *valóságos*.
- (3) Aminek a valóságoshoz fűződő viszonyát a tapasztalat általános feltételei határozzák meg, az *szükségszerűen* van (létezik). (B 266, kiemelések az eredetiben.)

De vajon effektíve milyen műveletet hajtanak végre a modális kategóriák a másik három kategóriacsoporton, hogyan történik mindez, milyen eredménnyel jár – és milyennel nem? A következőkben ezeket a kérdéseket szeretném a lehető legszabatosabb formára hozni.

III. AZ ELGONDOLHATÓSÁGTÓL A TRANSCENDENTÁLIS MODALITÁSIG

Ahogy az az eddigiekből kiderült, értelmezésem szerint a kanti transzcendentális filozófia középpontjában az 'objektivitás' fogalma áll, amelyet azonban kizárólag a prekritikai és kritikai modalitás-koncepciók közti folytonosság figyelembevételével lehet (i) plauzibilisen értelmezni, ezáltal pedig (ii) továbbgondolásra alkalmassá tenni. A fentiekben implicit módon emellett próbáltam érvelni, hogy az antinómiák feloldására irányuló törekvésnek nem pusztán egy,

hanem legalább két sorsfordító pillanata volt, vagy másképpen fogalmazva: a jelenség és a magábanvaló dolog megkülönböztetése (i) nem történt volna meg, és (ii) nem válhatott volna a transzcendentális idealizmus első premisszájává, ha Kant előzőleg nem vet számot a logikai és a reális modalitás különbségével. Úgy vélem tehát, hogy a *Kritika*, különösen az *Analitika* eredményeinek értékelése során nem pusztán arról kell beszámolnunk, amit a modell képes elvégezni, hanem arról is, amit nem – ti. ez a rendszer mint egész szempontjából legalább annyira fontos. A transzcendentális gondolkodást és a korlátait kijelölni hivatott modalitás-koncepciót tehát tézisésem szerint csakis akkor kezelhetjük a helyi értékén, ha az általunk adott leírás nemcsak a pozitív, hanem a negatív kritériumokat is képes kezelni. Utóbbi kapcsán viszont egy pillanatra se feledjük: a transzcendentális ismeret nem a dolgokra, hanem a rájuk vonatkozó megismerésünk *a priori* lehetőségére vonatkozik – tehát a korlátok megadását is kizárólag az utóbbi értelemben teszi lehetővé.

Alapvetően azoknak adok igazat, akik Kantot nem tekintik modális monistának,¹¹ azt azonban már nem gondolom, hogy a modális dualizmus melletti elköteleződés végleges vagy kielégítő alternatívát jelentene. Egyrészt azért nem, mert a kanti rendszer modális dualizmusként történő értelmezése több problémát is felvet, ezek közül most mindössze néhányat szeretnék jelezni. (I) A modális dualizmus hagyományosan a metafizikai/alethikus és az episztemikus modalitás megkülönböztetését jelenti, ez azonban sem terminológiai, sem tartalmilag nem problémamentes. Az 'episztemikus modalitás' kifejezés tágan érve pusztán a modalitásnak mint olyannak az ismereteinkhez képest történő meghatározását jelenti, tehát leginkább a 'modális racionalizmus' értelmében használatos. Nincs azonban egyértelmű konszenzus abban a kérdésben, hogy a modális racionalizmus modális monizmust implicál-e, azazhogy az aprioritás metafizikai szükségszerűségre történő alapozása vajon olyan közel hozza-e egymáshoz a két, elvben különböző típusú modalitást, ahol azok már lényegében azonosnak tekinthetők. Vagy másképpen fogalmazva: el kell-e vetnünk a dualizmust ahhoz, hogy Kantot modális racionalistának tarthassuk (vö. Chalmers 2002; Franken 2022; Kripke 2004). (II) Még ha tovább szálazzuk is a megkülönböztetést, akkor sem sikerülhet eljutnunk a specifikusan transzcendentális modalitás definíciójáig, mert ez a fajta distinkció (explicit vagy implicit módon) már eleve a lehetséges világok elméletének (LV) kontextusán belül kezeli a modalitásproblémát, vagyis arra az előfeltevésre épül, hogy az elgondolható lehetséges világok száma vagy nagyobb, mint az aktuálisan létezőké, vagy pedig a kettő egybeesik. Kantnál azonban, ahogyan láttuk, a modalitás koncepcióját mind a prekritikai, mind

¹¹ A modális monizmus lényegében a modalitás hagyományos metafizikai/alethikus modalitásfogalmára épül, amely szerint ami csak szükségszerűként gondolható el, az metafizikailag is szükségszerű – ebben az esetben tehát az elgondolható és a létező lehetséges világok száma azonos (vö. Hanna 2001. 272).

a kritikai korszakban (i) a reálisnak a pusztá logikai lehetőséghez, és ezzel együtt a (ii) a létezésnek a lehetőséghez viszonyított elsőbbsége határozta meg. Ebből pedig az is következik, hogy – ahogyan azt pár sorral feljebb írtam – a transzcendentális modalitás definíciójának valamilyen módon képesnek kell lennie a negatív paraméterek kezelésére is, méghozzá nem a kontrafaktualitás, hanem a proposíciók szintjén. Úgy vélem tehát, hogy a transzcendentális modalitást a fenti okokból nem a modális dualizmus terminológiailag bizonytalan, tartalmilag pedig félrevezető kontextusán belül kell kezelnünk, hanem épp ellenkezőleg: *olyan alapvető modális keretrendszerként, amely egyáltalában véve lehetővé tesz bármely további modális distinkciót.* Ahhoz azonban, hogy erre alkalmas legyen, minimum két, véleményem szerint korrelatív feltételnek teljesülnie kell: (A) a lehetséges világok helyett a lehetséges kogníció szemantikájára kell épülnie, ugyanakkor (B) képesnek kell lennie a hiperintenzionalitás¹² problémájának kezelésére. Ennek részletes igazolására jelen munka keretei között nincs lehetőség, ezért mindössze néhány olyan szempontra szeretném felhívni a figyelmet, amelyekről hipotézisem alátámasztását remélem.

1. Relatív modalitás és „modális transzcendentalizmus”

Jessica Leech a modalitás általa preferált és kantiánusnak tekintett modelljét „modális transzcendentalizmusnak” nevezi, legfőbb előnyét abban látja, hogy az egyfajta középutat jelent a modális realizmus és antirealizmus között azáltal, hogy kielégítő leírást tud adni a metafizikai/alethikus és az episztemikus modalitás közti viszonyról (Leech 2023. 150–151). Megkülönbözteti a logikai/abszolút és a metafizikai/relatív modalitást, és azt állítja, hogy míg előbbi a pusztá elgondolhatóság kereteit szabja meg, addig a nem-logikai modalitás az objektív ismeretek tekintetében relatív, amennyiben különböző, speciális feltételekhez köti a proposíciók igazságát¹³ – ennek eklatáns példája a reális modalitás kanti modellje (Leech 2011. 208–260; Leech 2023. 25–41). A „modális transzcendentalizmus” központi tézise a következő: ha egy (lehetséges vagy aktuális) szubjektum akkor és csak akkor képes objektíven gondolkodni, ha képes modális metafizikai fogalmakat alkalmazni, akkor mindez metafizikailag szükségszerű (Leech 2023. 105–106).

Az empirikus posztulátumokat Leech *a priori* alapelveknek tekinti, amelyek pusztán vonatkoznak a reális modalításra, de nem definiálják azt (Leech 2023. 40; vö. Leech 2017). Itt azonban mintha egymásra csúszna az aprioritás

¹² A terminust a bevett értelemben használom: H kifejezés hiperintenzionális, amennyiben még hasonló intenzíójú kifejezésekkel sem helyettesíthető *salva veritate*.

¹³ Az ítéletek táblája értelemszerűen *de dicto* modalításokkal dolgozik, amennyiben a világról tett legalapvetőbb kijelentéseinket pusztán formájuk szerint osztályozza, a kategóriák táblája viszont elvben már képes lehet *de re* modalítások kezelésére (Leech 2023. 171–181).

és a transzcendentalitás, illetve a reális és az empirikus objektivitás fogalma. A transzcendentális modalitás megköveteli a kategóriák empirikus alkalmazhatóságát, konkrétabban: a sematizálhatóságát. Ha ettől a szemponttól eltekintünk, könnyen eshetünk abba a hibába, hogy összemossuk a materiális és a reális szükségszerűség fogalmait és kritériumait. Leech szerint, bár ontológiai kategóriáinak tekintetében nem kifejezetten gazdaságos, a lehetséges világok szemantikája bizonyos szempontból, ti. egyfajta heurisztikus interpretatív keretként, mégis hasznunkra lehet a kanti modalitás-konceptió termékeny továbbgondolásában.¹⁴ Ennek szellemében a metafizikai szükségszerűséget egy olyan, a kanti „modális transzcendentalizmuson” alapuló formális modellben kívánja leírni, amely (i) az objektivitás-feltételt a konjunkciós tulajdonságra¹⁵ alapozza, miközben (ii) felszámolja a lehetőség és szükségszerűség duális viszonyát (vö. Leech 224–228). Mivel azonban nem veszi figyelembe sem a negáció és a reális ellentmondás közti distinkciót,¹⁶ sem az analitikus és a szintetikus egység lényegi különbségét, ezért egy ilyen értelmezés nem képes az aprioritás és transzcendentalitás közti komplex viszony kezelésére.¹⁷ A posztulátumokat *a priori* elvekként értelmezi és hangsúlyozza, hogy ezek nem alkalmazhatók partikuláris létezőkre. Ezek azonban már mindig is partikuláris létezőkre vonatkoznak, transzcendentalitásuk pedig – amennyiben érvényesek – abban nyilvánul meg, hogy a modalitás kategóriáinak hatókörét az *egyelőre* pusztán lehetséges tapasztalat tekintetében korlátozzák. A modalitás posztulátumokban megjelenő kategóriái, ahogyan a tiszta szemléleti fogalmak és az összes többi, tiszta értelmi fogalomként értett kategória is, csak empirikusan reálisak, transzcendentálisan pusztán ideálisak – ez azonban nem megszünteti, pusztán feltételekhez köti reális modalitásukat.

¹⁴ Különösen ha olyan LV-ontológiát választunk, amely a modalitás fogalmát a lehető legrelativisztikusabban értelmezi (lásd az ersatzizmus különböző változatait) (vö. Leech 2023. 234).

¹⁵ Ti. ha A és B egyaránt metafizikailag szükségszerű, akkor ebből következik, hogy (A és B) is metafizikailag szükségszerű.

¹⁶ Ennek oka szerintem az, hogy mivel Leech a kanti modalitást lényegileg relatívnak tekinti, az abszolút szükségszerűséget pedig a logikai szükségszerűséggel azonosítja, sem a megalapozás, sem az abból levezetett reális ellentmondás esetében nem veszi figyelembe az abszolút szükségszerűség konstitutív szerepét (vö. Leech 2023. 34–41).

¹⁷ A relatív modalitás Leech-féle modellje annyiban kétségkívül „kantianus”, hogy a metafizikai szükségszerűséget a lehetséges tapasztalat általános feltételeit rögzítő proposíciók egy csoportjának függvényeként kezeli (Leech 2011. 193), annyiban viszont mégsem az, hogy – talán éppen az LV-ontológiáktól való (véleményem szerint teljesen indokolt) távolságtartás okán – az objektivitás-tézis értelmezés túlságosan is közel marad Strawsonhoz, inkább analitikus, mint szintetikus feltételként kezeli.

2. Reális lehetőség és hiperintenzionalitás

Nicholas Stang ezzel szemben hangsúlyozza: a reális lehetőség az ellentmondásmentességet reális elemek között tételezi, ehhez pedig az is szükséges, hogy az atomi predikátumok instanciációja is *lehetséges* legyen.¹⁸ Ennek kapcsán legalább két észrevételt érdemes tenni: (i) az instanciációként értett aktualizálódás reális lehetőségén belül el kell különítenünk ennek formális és anyagi feltételeit: előbbi a szemlélet tiszta *a priori* formáinak megléte (a tér és az idő), utóbbit viszont ezeknek az aktuális tapasztalata elégti ki; mindez pedig akkor (és annyiban) tekinthető szükségszerűnek, amennyiben a nomikus lehetőségén, azaz a természetes fajták reális lényegének megfelelő természeti törvényeken alapul (vö. Stang 2016. 228–259). (ii) Másrészt ne feledjük: a reális ellentmondás nem negáción, hanem priváción alapul, ez pedig megengedi, hogy elgondolható lehetőségek metafizikailag/reálishan ne legyenek lehetségesek. A reális ellentmondást megalapozó viszony tehát hiperintenzionális, mert ez esetben egy szükségszerű propozicionális igazság tagadása bizonyos dolgok reális lehetőségét megszünteti, míg másokét nem (Stang 2016. 125–126; 148; 204; 211/43–44. l.).

Mindezt a kritikai modalitás-koncepcióra alkalmazva azt láthattuk, hogy a reális lehetőség hatóköre különbözik a *noumena* és a *phenomena* esetében. A reális modalitást ezért Stang tovább differenciálja aszerint, hogy a reális lehetőség aktuális alapja 'immanens' vagy 'transzcendens'. Előbbi esetben formális, empirikus, illetve nomikus reális lehetőségről beszélhetünk – ezek lényegében a posztulátumokban meghatározott eseteket jelentik. Itt a modalitás sematizálható kategóriái arra vonatkoznak, hogy egy *adott jelenséget* lehetségesként, valóságosként vagy szükségszerűként ismerék meg. A 'transzcendens' aktuális alap a noumenális lehetőség két esetét teszi lehetővé: az első esetben a *noumenon* a noumenális szférán belül, míg a másodikban a jelenségvilágban működik reális-aktuális alapként.¹⁹ Az előbbi viszonylag problémamentes: ez a pozitív noumena szférája, amelyről semmilyen ismerettel nem rendelkezhetünk. A másik opció, amikor a *noumenon* valamilyen jelenség transzcendens aktuális-reális alapja, már jóval problematikusabb. Stang ezt az alosztályt a szabad akarat problémájának (vagyis a determinizmus és a szabadság közti antinómiának) a megoldására vezeti be. Az érv a következő: míg az jelenségek között empirikus-kauzális, addig a *noumenon* és *phenomenon* között noumenális-kauzális okság működik.²⁰ Utóbbi

¹⁸ Bár az instanciáció fogalma Strawsonnál és Stangnál egyaránt kitüntetett jelentőségű, de a fogalom alkalmazása tekintetében lényegi eltérésekre lehetünk figyelmesek. Strawson a kifejezés extenzióját szigorúan a jelenségvilágra korlátozza, és az objektív ismeret lehetősége szempontjából szükségszerű feltételként kezeli, Stang ellenben ez utóbbi vonatkozásban elégségesnek tekinti az instancialisáció lehetőségét.

¹⁹ Ti. a *noumenon* reális alapja nem lehet jelenség (vö. Stang 2016. 272).

²⁰ Bár az ok mindkét esetben reális alapot jelent, az empirikus okság esetében az ok immanensen aktuális-reális, a noumenális okság esetében viszont transzcendensen. Stang ennek megfelelően nem a hagyományos logika mentén különbözteti meg a pozitív és a negatív *nou-*

azért *kell* hogy lehetséges legyen, mert másképpen a jelenségek világa nagyobb lenne, mint a noumenális szféra; másrészt azonban ekkor a *noumenon*nak pusztán a tiszta eszméjével, azaz „tárgy nélküli gondolatával” (B 146) rendelkezünk.²¹ Bár ez utóbbi esetben nem tudunk kielégítően számot adni az oksági viszony működéséről, ez Stang szerint nem problematikus, mert a noumenális lehetőség mint olyan eleve nem tartozik az emberi értelem hatókörébe.

IV. HIPERINTENZIONALITÁS ÉS TRANSCENDENTÁLIS KVANTIFIKÁCIÓ

Tanulmányom zárásaként újra fel kell tennem a kezdeti kérdést: vajon összességében mennyiben volt sikeres a kritikai vállalkozás, vagyis Kantnak sikerült-e a képzet tárgyra vonatkozását szükségszerű viszonyként felmutatni? Láthattuk: ezt lényegében a hármas szintézis egysége teszi lehetővé, melynek lehetőségét a transzcendentális appercepció biztosítja és fejezi ki. A természeti (jelenségvilágbeli) szükségszerűség törvényei tehát egybeesnek az értelem mint szintetikus egység törvényeivel; az empirikus ismeretek igazsága pedig éppen azért pusztán hipotetikusán szükségszerű, mert a természetben nincs hiány, ugrás, véletlen vagy végzet (vö. TÉK B 280–283; Stang 2016. 244–254).

Ahhoz tehát, hogy az objektivitás-feltétel valóban világ-függetlenné tegye a transzcendentális modalitást, nem elegendő, ha a dolgok és a képzetek közti esetlegesen aktuális megfelelésről képes (szintetikus *a posteriori* ítéletek formájában) számot adni. Sőt, még csak az sem, ha képes mindezt nem az analitikus, hanem a szintetikus *a priori* ítélet lehetőségére alapozva véghezvinni. Hajlamosak vagyunk ugyanis megfellelkezni az elgondolható lehetséges ismeretek negyedik típusáról, amelyet – éppen a transzcendentális fordulat okán – Kant már a *Kritika* elején kizárt a vizsgálódás köréből: ti. az *a posteriori* analitikus ismeretekről.²² Az, hogy az aprioritás és a szükségszerűség Kant számára nem ugyanazt jelentik, a logikai és a reális modalitás prekritikai megkülönböztetésének ismeretében immár kvázi triviális. Ugyanez érvényes az analitikus–szintetikus distinkció esetében is, amelynek voltaképpen funkciója éppen az, hogy a pusztán elgondolható és az

menont: abból indul ki, hogy a diszkurzív értelem számára a *noumenon ab ovo* negatív (tehát nem lehet érzéki szemlélet tárgya), és a diszkurzív értelem esetében tisztán negatív is marad, azaz intellektuális szemlélet tárgya sem lehet. Az isteni értelem viszont képes az intellektuális szemléletre, azaz a pozitív *noumenon* intellektuális szemléletére.

²¹ Stang példája a noumenális-kauszális okság működésére a szabad akarát.

²² A probléma kapcsán sok szempontból meggyőzőek a Kripke- és Putnam-féle esszencializmus érvei (pl. Kripke 2004; Putnam 2010), én azonban nem érzem kielégítőnek ezeket, mert azért, hogy a rendszert terminológailag inkonzisztensnek tekintik, eleve eliminálják egy, a kanti modellre épülő modalitás-koncepció lehetőségét. Ha azonban mégsem szeretnénk lemondani ez utóbbiról, akkor érdemesebb lehet abból kiindulnunk, hogy a realitásnak vannak nem-reprezentálható tulajdonságai, a modalitásnak pedig alapvető, egymásra redukálhatatlan típusai (pl. Fine 1994; 2002; Jenkins 2011; Jenkins and Nolan 2012; Nolan 2014).

empirikusan megismerhető közti különbséget rögzítse az ítéletek formájának vonatkozásában. Utóbbi, ti. az empirikus megismerés az, amely a noumenális szférában érvényét veszti – ezért amikor Kant azt állítja, nem lehetségesek *a posteriori* analitikus ítéletek, pusztán annyit állít, hogy a diszkurzív emberi megismerés számára jelentés nélküliek volnának olyan ismeretek, amelyek a tapasztalaton alapulnak, miközben érvényességük pusztán a logikai konzisztenciától függ. Ez csak egy olyan értelem számára nem jelentene problémát, amely számára nincs különbség a képzetek két típusa, illetve a lehetőség és a szükségszerűség között – ti. egy ilyen értelem számára a logikai és a metafizikai szükségszerűség is egybeesne. Az *a posteriori* analitikus ítéletek látszólagos paradoxitásából mindössze az következik, hogy ilyen típusú ítéletek érvényessége, az *a posteriori* szintetikus ismeretekéhez hasonlóan, feltételekhez kötött. Azonban míg előbbiek esetében ezek a feltételek teljesülnek, utóbbiakéban nem. Ha ezt megengedjük, akkor okkal remélhetjük, hogy lehetséges világok feltételezése (vagy azok kizárása) nélkül is számot tudunk adni a kontrafaktualitásról, méghozzá a hiperintenzionalitás egy, a kognitív szemantikába ágyazott elméletén belül, ahol a duális viszony már nem a lehetőség és a szükségszerűség, hanem a transzcendens és a transzcendentális modalitás között áll fenn. Az ilyen típusú elmélet modális szemantikáját kezelni képes formális eljárást pedig, úgy vélem, joggal nevezhetjük „transzcendentális” kvantifikációnak.²³ Utóbbinak itt még vázlatos kifejtésére sem vállalkozom, mindössze azokat a megkülönböztetéseket listázom, amelyek a modell minimális kereteit megszabják.

Az analitikus *a priori* ítéletek igazsága, amelyekben a szubjektum intrinzikusan tartalmazza a predikátumot, formálisan szükségszerű. A szintetikus *a posteriori* állításokban a szubjektum és a predikátum közti szintézis lehetősége az esetleges tapasztalaton alapul, az ilyen ítéletek reálisan lehetségesek. A szintetikus *a priori* ítéletekben azonban azt állítjuk, hogy egy adott tulajdonság, amely nem foglaltatik benne a szubjektum fogalmában, mégis hozzá kell hogy tartozzon ahhoz, hogy ez a viszony reálisan szükségszerűként legyen megismerhető (a második két kategória közti különbség kapcsán lásd TÉK B 201–202, l.j.). Az analitikus *a posteriori* ismeretek a szintetikus *a posteriori* állításokhoz hasonlóan hipotetikus érvényesek, azonban modalitásuk nem transzcendentális, hanem transzcendens.

- analitikus *a priori* ítélet → transzcendentális-formális szükségszerűség
pl. Minden test kiterjedt.
- szintetikus *a posteriori* ítélet → transzcendentális-reális lehetőség
pl. Vannak súlyos testek.

²³ Augustín Rayo a transzcendensre vonatkozó ítéletek kapcsán beszél „transzcendentális kvantifikációról”, megengedve, hogy az általa „transzcendentálisnak” nevezett állítások még „üres” világokban is szükségszerűen igazak legyenek. Én nem így, hanem a klasszikus kanti definíciónak megfelelően használom a „transzcendentális” kifejezést (vö. Rayo 2021. Ch. 11).

- szintetikus *a priori* ítélet → transzcendentális-reális szükségszerűség
pl. Mindennek, ami bekövetkezik, oka van.²⁴
- analitikus *a posteriori* ítélet → transzcendens modalitás
pl. A Hesperus az Phosphorus.

A transzcendentális kvantifikációnak mint eljárásnak tehát képesnek kell lennie (i) az első három, illetve negyedik eset közti hiperintenzionális viszony kezelésére, méghozzá oly módon, hogy (ii) mindezt egy kognitív szemantikába ágyazza. Utóbbinak nemcsak azért van jelentősége, hogy a hiperintenzionális viszonyt a már eleve reális lehetőséget kifejező propozíciók között mutassa fel, ezáltal is elhatárolódva a kontrafaktuálisokra épülő LV-kontextustól, hanem mindenekelőtt azért, mert egy ilyen törekvés egybevág Kant eredeti szándékaival is. A *Dedukció*-fejezetet summázó híres 27. §-ban Kant a következőket írja:

Mármost a tapasztalat és a tárgyairól alkotott fogalmak közötti, *szükségszerű* megfelelés kétféleképpen gondolhatón el: vagy a tapasztalat teszi lehetővé ezeket a fogalmakat, vagy ezek a fogalmak a tapasztalatot. A kategóriák (és a tiszta érzéki szemlélet) esetében az első összefüggés nem áll fenn [...]. Következésképpen csak a második lehetőség marad (mely mintegy a tiszta ész *epigenezisének* rendszere): az tehát, hogy a kategóriák az értelem oldaláról megalapozzák minden tapasztalat lehetőségét. (B 166–167, kiemelések az eredetiben.)

Kant tehát nem pusztán ismerte a korban meglehetősen fontos tudományos vitát az epigenezis és a preformáció kapcsán, hanem nagyon is határozott álláspontja volt annak metafizikai és ismeretelméleti vonatkozásait illetően (az idézett szakasz folytatásában kizárja az általa „középutas” megoldásnak tekintett preformáció-elméletet). A transzcendentális megismerés tétje nem a pusztá elgondolhatóság, hanem a tapasztalati ismeret lehetősége, a szükségszerűen igaz diszkurzív ismeret lehetőségfeltételeit pedig az emberi megismerőképesség struktúrája biztosítja.

Korábban (Lamár 2025) már érveltem amellett, hogy az indexikusság a transzcendentális öntudat konstitutív eleme, így erre most nem térnék ki részletesen (vö. Shoemaker 1968). Mindössze arra szeretnék rávilágítani, hogy amennyiben az indexikusságot – némiképp leegyszerűsítő módon – a direkt referencia jelölésére szolgáló szemantikai viszonyként értelmezzük, akkor plauzibilisen érvelhetünk amellett, hogy a transzcendentális appercepció „énje” nem pusztán

²⁴ Vö. TÉK B 201–202, lj. a dinamikai alaptételekről: „Az egyesítés második neme (a *nexus*) a *szükségszerűen összetartozó* sokféleség szintézise – például szükségszerűen tartozik hozzá az akcicens valamely szubsztanciához vagy az okozat az okhoz [...]; itt is megkülönböztethetünk fizikai kapcsolatokat, melyek a jelenségeket egymással kötik össze, és metafizikaiakat, melyek az *a priori* megismerőképességben kötik össze a jelenségeket.” (Kiemelések az eredetiben.)

azért alkalmas az általános szubjektum szerepének betöltésére, mert szingulárisan referáló kifejezésként immúnis az ún. téves azonosításból eredő hibára, hanem mert ebből egy további következtetést is levonhatunk. A transzcendentális appercepció, éppen azért, hogy a szintézis eredendő egységének modelljeként szolgál, egyúttal kifejezi ezen egység *transzcendentális szükségszerűségét* is. Mindebből pedig az is következik, hogy az elgondolható, azaz logikailag-metafizikailag lehetséges világokban a szintetikus *a priori* proposíciók igazsága konzisztensen tagadható lehet, ha azonban csakis a megtapasztalható világon belül alkalmazzuk őket, épp ezen állítások szükségszerű igazsága lesz az, ami megvonja a határt lehetőség és lehetetlenség között.

IRODALOM

Rövidítések feloldása

BG Kant, Immanuel 2003a.
 ÉJH Strawson, Peter F. 2000.
 TÉK Kant, Immanuel 2018.

- Allison, Henry E. 2004. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven – London, Yale University Press.
- Cerf, Walter 1972. Critical Notice. *Mind*. 81/324. 601–617. <https://doi.org/10.1093/mind/LXXXI.324.601>
- Chalmers, David J. 2002. Does Conceivability Entail Possibility? In Tamar Szabó Gendler – John Hawthorne (szerk.) *Conceivability and Possibility*. Oxford, Oxford University Press. 145–200. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198250890.003.0004>
- Fine, Kit 1994. Essence and Modality. The Second Philosophical Perspectives Lecture. *Philosophical Perspectives*. Vol. 8. Logic and Language. 1–16. <https://doi.org/10.2307/2214160>
- Fine, Kit 2002. The Varieties of Necessity. In Tamar Szabó Gendler – John Hawthorne (szerk.) *Conceivability and Possibility*. Oxford, Oxford University Press. 253–281. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198250890.003.0007>
- Franken, Dirk 2022. Against Modal Dualism. *European Journal of Philosophy*. 30/2. 608–622. <https://doi.org/10.1111/ejop.12701>
- Hanna, Robert 2001. *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*. Oxford, Clarendon Press.
- Henrich, Dieter 1988. Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique. In Eckart Förster (szerk.) *Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus Postumum'*. Stanford University Press. 27–46. <https://doi.org/10.1515/9781503621619-006>
- Iseminger, Gary 1966. Our Conceptual Scheme. *Mind*. 75/297. 131–134. <https://doi.org/10.1093/mind/LXXV.297.131>
- Jackendoff, Ray 1991. The Problem of Reality. *Noûs*. 25/4. 411–433. <https://doi.org/10.2307/2216072>
- Jenkins, Carrie S. 2011. Is Metaphysical Dependence Irreflexive? *Monist*. 94/2. 267–276. <https://doi.org/10.5840/monist201194213>
- Jenkins, Carrie S. – Daniel Nolan 2012. Disposition Impossible. *Noûs*. 46/4. 732–753. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0068.2011.00831.x>

- Kant, Immanuel 2003. Az érzékelhető és értelemmel fölfogható világ formájáról és elveiről. Székfoglaló értekezés (1770). Ford. Tengelyi László. In uő: *Prekritikai írások. 1754–1781*. Budapest, Osiris–Gond. 521–565.
- Kant, Immanuel 2003a. Az egyetlen lehetséges érv, amellyel Isten létezése bizonyítható. Ford. Mesés Péter. In uő: *Prekritikai írások. 1754–1781*. Budapest, Osiris–Gond. 113–215.
- Kant, Immanuel 2003b. Kísérlet a negatív mennyiségek fogalmának a világbölcseletbe való bevezetésére (1763) In uő: *Prekritikai írások. 1754–1781*. Ford. Aradi László. Budapest, Osiris–Gond. 217–254.
- Kant, Immanuel 2018. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz.
- Kisner, Manja 2021. On the Difference between Kant’s Intellectual Intuition and Intuitive Understanding in the First Critique. In Camilla Serck-Hanssen – Beatrix Himmelmann (szerk.) *The Court of Reason. Proceedings of the 13th International Kant Congress*. Berlin, De Gruyter. 555–564. <https://doi.org/10.1515/9783110701357-050>
- Kripke, Saul 2004. Azonosság és szükségyszerűség. Ford. Csaba Ferenc. In Farkas Katalin – Huoranszki Ferenc (szerk.) *Modern metafizikai tanulmányok*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 39–68.
- Lamár Erzsébet 2025. Minding the gap. Az öntudat „kognitív” modellje Kantnál. In Forczek Ákos – Ullmann Tamás (szerk.) *Azonosság és emlékezet*. Budapest, L’Harmattan. Megjelenés alatt.
- Leech, Jessica 2014. Making Modal Distinctions. Kant on the Possible, the Actual, and the Intuitive Understanding. *Kantian Review*. 19/3. 339–365. <https://doi.org/10.1017/S1369415414000156>
- Leech, Jessica 2017. Kant’s Material Condition of Real Possibility. In Mark Sinclair (ed.) *The Actual and the Possible. Modality and Metaphysics in Modern Philosophy*. New York, Oxford University Press. 94–116.
- Longuenesse, Béatrice 1998. *Kant and the Capacity to Judge. Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691214122>
- Matthews, H. E. 1969. Strawson on Transcendental Idealism. *The Philosophical Quarterly*. 19/76. 204–220. <https://doi.org/10.2307/2218107>
- Nolan, Daniel 2014. Hyperintensional metaphysics. *Philosophical Studies*. 171/1. 149–160. <https://doi.org/10.1007/s11098-013-0251-2>
- Putnam, Hilary 2010. A „jelentés” jelentése. Ford. Kovács János – Polgárdi Ákos. *Különbség*. 10/1. 13–74.
- Rayo, Agustín 2021. Beta-Conversion and the Being Constraint. *Aristotelian Society Supplementary Volume*. 95/1. 253–286. <https://doi.org/10.1093/arisup/akab009>
- Shoemaker, Sydney S. 1968. Self-Reference and Self-Awareness. *The Journal of Philosophy*. 65/19. Sixty-Fifth Annual Meeting of the American Philosophical Association Eastern Division. 555–567. <https://doi.org/10.2307/2024121>
- Strawson, Peter F. 2000. *Az érzékelés és a jelentés határai*. Ford. Orosz István. Budapest, Osiris–Gond.
- Sturm, Thomas – Falk Wunderlich 2010. Kant and the Scientific Study of Consciousness. *History of the Human Sciences*. 23/3. 48–71. <https://doi.org/10.1177/0952695110363355>

Kant ismeretelméletének aktualitása a kortárs kognitív tudományban

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19753>

I. BEVEZETÉS

Az utóbbi évtizedekben a kognitív tudomány meghatározó szereplői és e tudományág fejleményeire reflektáló filozófusok egyaránt jelentős szemléletbeli változásra lettek figyelmesek, amit a kognitív tudomány kanti fordulataként fogalmaznak meg. Falzepour és Thompson szerint a kortárs kognitív tudományban a kantiánus agy képe bontakozik ki (Falzepour–Thompson 2015. 223). Hovatóvább, egyes filozófusok a kortárs, ún. prediktív feldolgozás elméletén¹ alapuló kognitív tudományt „neo-neokantiánusként” aposztrofálják (Swanson 2016. 2). A prediktív feldolgozás elméletének filozófus apologétája, Andy Clark szerint ez a teória kétségtávol visszatérés Kant ismeretelméleti alapállásához (Clark 2013. 24).

Az említett filozófusok kivétel nélkül amellet érvelnek, hogy az emberi megismerőképesség feltételeit vizsgáló Kant fedezte fel azt, amit ma a kognitív tudományban „top-down approach”-nak hívunk. Ez a megközelítés röviden annyit jelent, hogy az érzékszerveken beáramló adatok homályos, zavaros, hömpölygő sokaságának ez elme mintegy „gátat szab” és igyekszik számára értelmezhető mederbe tereli azokat. E gát építőmunkásai az elme képességei, melyek az érzékeken keresztül beáramló „nyersanyagot” szervezik, formálják, konstruálják, szintetizálják azzá az egységgé, ami a tapasztalásban adódik a szubjektum számára. Más szóval az, amit észlelünk a világból, nem a világ közvetlen visszatükrözése, hanem bizonyos kognitív folyamatok által formált, *konstruált* valóság. E konstrukciós erővel bíró kognitív folyamatokat az emberi megismerési képesség sajátosságai teszik lehetővé. A kérdés tehát, mely 300 év elteltével a megismeréstudományban vált aktuálissá: hogyan képes az elme a tapasztalás „konstruktőrévé” válni? Ebben a tanulmányban a kanti ismeretelmélet és a kor-

¹ A prediktív feldolgozás teóriája egy a versengő teóriák közül, mely az utóbbi évtizedekben bukkant fel a megismeréstudományban, mára pedig meghatározó paradigmává vált. Az elmélet bemutatásával alább részletesen foglalkozom, már csak azért is, mert képviselői egyértelműen Kant és egyes neokantiánusok munkáira hivatkozva fejtik ki tudományos szemléletüket.

társ megismeréstudomány közös vonásait mutatom be, kiragadva néhány fontos különbséget, melyeket Hume segítségével fogok megvilágítani.

Kant aktualitása a kognitív tudományban nem feltétlenül jelenti azt, hogy egyes neurobiológusok, agykutatók teljes mértékben adaptálják Kant nézeteit és ezekhez igazítják tudományos módszertanukat. A kognitív tudomány és a filozófia viszonya általában nem ilyen jellegű. Mielőtt elkezdenénk a téma kifejtését, érdemes kitérni arra a kérdésre, hogy a kognitív tudományos és a filozófiai nézetek hogyan és milyen mélységben vonatkoztathatók egymásra egyáltalán?

II. A KOGNITÍV TUDOMÁNY ÉS A FILOZÓFIA VISZONYÁRÓL

A kognitív tudomány születése sok szempontból kötődik a számítógépek feltalálásához, különösképpen az 1950-es és 1960-as években előretörő tudományág, a mesterséges intelligencia kutatás területéhez. Az emberi, természetes intelligencia lemodellezését és nem-emberi közegben történő implementációját célul kitűző úttörők, mint pl. Allen Newell, Herbert Simon vagy Marvin Minsky kutatásaik során ugyanazt a hipotézist vették alapul. Eszerint a számítógép és ez emberi elme egyaránt olyan rendszereknek tekinthetők, melyek fizikai szimbólumok manipulálását végzik. Továbbá e szimbólumok alkalmasak a külvilág objektumainak reprezentálására és ezzel megteremtik az elme komputációs folyamatainak az elemi egységeit. A tudományos hipotéziseket gyakran metaforákban is kifejezhetjük. Ebben az esetben az elme mint komputer program metaforát érhetjük tetten az emberi elméről való gondolkodás háttérében. A korai mesterséges intelligencia kutatás szemszögéből az emberi elme tulajdonképpen egy szoftver, ami az agy hardverén fut, vagy ahogy Clark találóan fogalmaz: Mindware (Clark 2001. 7). Ha az elme a számítógéppel analóg módon működik, abból az következik, hogy az elme passzív, információ-feldolgozó rendszer.

A mesterséges intelligencia kutatásban kibontakozó elmekép nem sokáig kerülhette el a filozófusok kritikus tekintetét. Az ún. heideggeriánus kognitív tudományt kritizáló írásában Hubert L. Dreyfus egy számára váratlan és kihívást jelentő momentumra emlékszik vissza a korai mesterséges intelligencia kutatás (a továbbiakban MI) fellegrárában, az MIT-n tartott Heidegger-kurzusának időszakából (Dreyfus 2007). A történet szerint az MI kutatólabor kurzust látogató munkatársai gunyoros megjegyzést intéztek hozzá a filozófia évezredes kudarcára utalva. Dreyfus arról számol be, hogy a kutatók határozott véleménye szerint a karosszékekben töprengő filozófusok több mint kétezer éve nem tudták megfejtetni az elme rejtélyét, az ő laborjuk sikerei pedig a filozófusok csúfos bukására mutatnak rá. Dreyfus úgy döntött, hogy beleveti magát az MI kutatás úttörőinek írásaiba. Arra lett figyelmes, hogy a fellelt ideák mind köthetők közvetlenül vagy közvetett módon egy-egy filozófus elmeteóriájához. A gondolkodás mint kalkuláció, a szimbolikus reprezentáció elmélet, a szabályok formalizációjának

teóriái, a valóság építőköveiként funkcionáló logikai atomok feltételezése mind-mind olyan elméletek, amelyek az MI kutatást valójában Hobbes, Descartes, Frege, Russell vagyis a racionalista filozófia kutatási programjává teszik (Dreyfus 2007. 1137). Dreyfus arra hívja fel a figyelmet, hogy az MI kutatók inkább megfontolhatnák azokat a konklúziókat, amelyekre az említett filozófusok jutottak, így könnyebben elkerülhetnék a kutatási útjukon felbukkanó tévutakat és zsákutcákat.

Természetesen a kognitív tudomány képviselői nem mindig rezisztensek a filozófiával szemben, sőt, gyakran előfordul, hogy egyes filozófusok munkáiban keresik tudományos szemléletük megújításának lehetőségét. A fentebb említett, heideggeriánus kognitív tudomány esetében ez nyilvánvaló. Azonban ez nem jelenti azt, hogy a tudományág kutatói ízig-vérig heideggeriánusok lennének. Sokkal inkább arról van szó, hogy Heidegger bizonyos, az emberi megismerésre vonatkozó elképzeléseit építik be új kutatási programok alapjaiba. A Heideggertől származó, inspiráló gondolat a kognitív tudomány ezen ágában az, hogy az emberi megismerés nem egy, a világtól izolált rendszer működésének eredménye, hanem a megismerés a világban-benne-lévő ember *felfedező tevékenységéből* fakad (Varela et al. 1991. 33). Az ember pedig – nem úgy, mint a komputer – a testével van benne a világban, a testével fedezi fel azt. A test kognícióban betöltött konstitutív szerepe fokozatosan egyre fontosabb szemponttá vált a kognitív tudomány teoretikus fejlődésében (Kékesi 2023. 77). Mint látni fogjuk, a komputációs paradigma erővesztése és az ún. testi paradigma megjelenése készíti elő a kognitív tudomány kanti fordulatát.

Hasonló módon adhatunk számot a pragmatikus filozófia és a kognitív tudomány viszonyáról.² A korai pragmatikusok (mint pl. Dewey és James) az embert olyan biológiai organizmusnak tekintik, amely folyamatosan interakcióban van a környezetével. Az interakciók története során az ember alakítja a környezetét, illetve a környezet hatásait is elszenvedí. Vagyis az embert nem lehet izolálni a környezetétől, hanem a környezetével folytatott interakciók közegében létező és abban formálódó, alakuló entitásnak kell tekinteni. Ez a szemlélet nagy hatással volt a kognitív tudomány fejlődésére. A pragmatikus inspiráció nyomán az 1990-es évektől a környezet aktív, interaktív felfedezésére tevődik a hangsúly a megismerés tudományos megértésének szempontjából (Johnson 2007. 113). Mivel a környezet felfedezésében a test képviseli az aktivitást és az interakciók meghatározó tényezője egyben, a test figyelembevétele a kogníció vizsgálatában különösen nagy hangsúlyt kapott. Nem véletlenül nevezik a kognitív tudomány pragmatista fordulatát cselekvés-orientált, vagy más néven *testi* (*embodied*) fordulatnak.³

² Lásd bővebben Solymosi 2013.

³ Lásd bővebben Friston–Kragic 2015.

Mind Heidegger, mind a pragmatisták filozófiájából merítő kognitív tudományos irányzatok részben vagy teljes egészében szembehelyezkednek a korai kognitív tudomány számítási paradigmájával. Újító szemléletet képviselnek, miszerint a kogníció működése a test figyelembevétele nélkül, azaz úgy, mintha a testtől különálló (*disembodied*) entitás lenne, nem ismerhető meg eredményesen. Igyekeznek cáfolni azt az elterjedt nézetet, amely szerint a test megismerésben betöltött szerepe passzív, a test nem több, mint információ-szállító közeg, az elme pedig a test különösebb szerepe nélkül végzi el a megismerés feladatait úgy, mint információfeldolgozó rendszer. A test szerepe az újító szemlélet szerint aktív, sőt, konstitutív, a megismerés lehetőség-feltétele pedig az elme, a test és a környezet közötti interakció.

III. A KANTI FILOZÓFIA ÉS A KORTÁRS KOGNITÍV TUDOMÁNY

Az eddig tárgyaltak tükrében a megismeréstudomány kanti fordulata valójában Kantéval megegyező belátásokra épülő, új kutatási módszertanok kidolgozását jelenti. Nem a kognitív tudomány vált kantianussá, hanem bizonyos fejlemények hatására Kant vált a megismerés kutatásában aktuálissá. Kant ideáinak aktualitása a már említett, pragmatikus fordulatban jelenik meg, vagyis a test kognícióban betöltött szerepének új szemléletéhez kapcsolódik. Ezt a megközelítést egészíti ki a szintén e fordulat sodrában megjelenő, prediktív feldolgozás elmélete, melynek védelmezői explicit módon hivatkoznak Kant ismeretelméletére.

A prediktív feldolgozás paradigmája szerint az észlelés nem-tudatos, kognitív következtetési folyamatok eredménye, illetve a percepció és az imagináció rendszerei nem különülnek el élesen (Kirchoff 2018b. 752). Ez az elmélet többek között az imagináció kognitív jelentőségére és az észlelésben betöltött konstitutív szerepére hívja fel a figyelmet. Mint tudjuk, Kant szintén kiemelte az imagináció jelentőségét a tapasztalásban, illetve e folyamatok nem-tudatos jellegére is rámutatott: „Bárminemű szintézis, mint majd látni fogjuk, kizárólag a képzelőtehetségnek [...] a műve: képzelet nélkül semmiféle ismeretre nem tehetnénk szert, holott tudomást is csak ritkán veszünk róla.” (Kant 2018. 125.) A megismerés folyamatainak nem-tudatos dimenzióira vonatkozó kanti észrevételre később, a prediktív feldolgozás elméletének egyik fontos hivatkozási alapja, a neokantianus Hermann von Helmholtz észleléselmélete nagy hangsúlyt helyez.

A prediktív feldolgozás elmélete kidolgozóinak, illetve Kantnak van egy közös „inspirátora”, David Hume. Kant *Prolegomena* című írásában saját munkáját bizonyos szempontból a hume-i projekt folytatásaként fogalmazza meg: *A tiszta ész kritikájának* célja „a hume-i probléma lehető legszélesebb körű kifejtése [...]” (Kant 1999. 13). Hume okság fogalmára hivatkozva fejti ki azt, hogy saját

munkáiban megkísérli az emberi megismerés olyan, egyéb tényezőit is fellelteni, amelyeket az oksághoz hasonlóan az elme a beáramló érzéki adatokra vetít: „ok és okozat fogalma távolról sem az egyetlen, amelynek révén az értelem *a priori* gondolja el a dolgok kapcsolatát [...]” (Kant 1999. 13).

Mint később látni fogjuk, a kortárs kognitív tudomány empirikus jellegéből fakadóan nem fogadja el az *a priori* szemléletet. Azonban abban egyetért, hogy vannak olyan kognitív sémák, melyek segítségével az elme értelmezi a percpációs rendszereken keresztül tapasztalt „nyers adatot”. Ahogy fentebb már megfogalmaztuk, a prediktív feldolgozás elmélete szerint az elme mindegy elébe megy, gátat szab a beáramló adatoknak, a tapasztaló pedig már eleve egy, az elme által „berendezett” világot érzékel. Ezek a rendező, szerevező, konstruáló tényezők azonban nem *a prioriak*, hanem valójában a tapasztalás történetében megtanult és kondicionálódott kognitív sémák, a prediktív feldolgozás terminológiájában: *priorok*. A közös inspirátor, Hume szintén rávilágít a korábbi tapasztalatok kiemelt szerepére a megismerésben. Az aktuális megismerési pillanatok és a korábbi tapasztalatok történetének összefüggése Hume szerint nyilvánvaló: „Ha elénk helyeznének valamilyen tárgyat s felszólítanának minket, mondjuk meg, anélkül, hogy korábbi tapasztalatokra támaszkodnánk, hogy az milyen hatást válthat ki, kérдем, miféle módon kellene az elménknek ebben a dologban eljárnia?” (Hume 1973. 43.)

Hume szerint az elme ebben a dologban biztos, hogy nem önkényesen jár el. A prediktív feldolgozás elméletének pont az a lényege, hogy az agynak minden pillanatban előre kell jeleznie azt, hogy a tapasztalat aktuális tárgyai milyen hatást fognak kiváltani. A világ lehető legjobb előrejelzése a tapasztalás során a korábban megszerzett tudáson alapul, a korábbi cselekvések során bevált, hasznos (*well-tried*) predikciók pedig maximalizálják az előrejelzések hipotézis-tereit.

Egy másik közös vonás is kimutatható Kant ismeretelmélete és a szóban forgó, kortárs kognitív tudományos megközelítés között, ami a szintézis fogalmán keresztül ragadható meg. A világ tapasztalása minden pillanatban komplex és változatos. Látványokat, hangokat, szagokat, tárgyakat, eseményeket érzékelünk térben és időben. Az észlelet tartalmaz különböző, számunkra szignifikáns elemeket, más elemei semlegesek, irrelevánsak, ráadásul az, hogy mit észlelünk, nagyban függ a figyelem fókuszától, sőt, elvárásainktól, motivációinktól is. Az észlelési pillanatok mégis egységes egészként adódnak számunkra, mint-ha valamilyen háttér-képesség egy integrált, koherens áramlatba terelné az észleletek sokféleségét. Kant szerint a tapasztalás egységes karakterisztikáját az elme tevékenysége hozza létre, ezt a funkciót nevezi spontaneitásnak. Úgy is fogalmazhatunk, hogy amit észlelünk, az valójában az elme által a spontaneitás funkciójával létrehozott, *generált valóság*. A kognitív tudomány nézőpontjából egy kognitív képesség spontán, amennyiben az érzékelés során beáramló, struktúrálatlan, nyers érzéki adatot *automatikusan* struktúrákba rendezi, mely struktúrák a beáramló adatokhoz viszonyulnak, ám újszerű megvilágításba helyezik

őket – ezzel pedig strukturált ismereteket eredményeznek. Ahogy Metzinger fogalmaz: „A kognitív spontaneitás az elme strukturáló kreativitása.” (Metzinger 2018. 109.)

A továbbiakban a képzelőerő valódi jelentőségével kapcsolatos kanti észrevételt az imagináció megismerésben betöltött szerepével állítom párhuzamba, a kortárs kognitív tudomány területén navigálva a gondolatmenetet. Majd rámutatok arra, miként épül rá a prediktív elme teóriája a kogníció imaginatív szemléletére, továbbá arra is, hogy a korábbi tapasztalatok történetei hogyan viszonyulnak a tapasztalás imaginatív folyamataihoz.

IV. A KANTIÁNUS KOGNITÍV TUDOMÁNYOS SZEMLÉLET GYÖKEREI

A kantiánus szemlélet megjelenése a megismeréstudományban a már említett pragmatikus, más néven testi fordulathoz köthető. Ez a szemlélet számos ponton szembehelyezkedik a korai vagy klasszikus kognitív tudomány elméleti alapvetéseivel. Mint már a filozófia és a kognitív tudomány kapcsolatát tárgyaló részben említettük, a kognitív tudomány kezdeti időszakában az elmeműködés lényegét az elme mint számítógép metaforán keresztül igyekeztek megragadni. E szemléletben az elme egyfajta „program”, amely egy fizikai szimbólumrendszeren „fut”, lényege pedig a test által szállított információ (*input*) feldolgozása és a viselkedés irányítása (*output*).

Vegyük sorra, mely pontokon áll szemben a pragmatikus szemlélet (a továbbiakban PSZ) a klasszikus kognitivizmus szemléletével (a továbbiakban KSZ)! Míg a KSZ a kogníciót passzív, a testtől függetlenül tanulmányozható, információ-feldolgozó rendszernek tekinti, addig a PSZ szerint a kogníció lényege a környezet aktív, *cselekvéssel történő felfedezése*. Ez utóbbit fogalmazza meg a PSZ védelmezői közt elterjedt „szlogen”: *a kogníció cselekvés* (Shapiro 2019. 33; Engel et al. 2015. 11). E cselekvés-orientált szemléletben a kogníció mintázatait és struktúráit a környezetet felfedező cselekvés alakítja ki, és a kognitív rendszer állapotai is a cselekvés kontextusában betöltött funkcionális szerepük által nyernek jelentést. Mivel a testünkkel vagyunk benne a környezetben, a cselekvést lehetővé tevő közeg is maga a test. A kogníció pragmatikus szemléletének hívei amellet foglalnak állást, hogy a test a kognitív rendszer architektúrájának formálója és működésének alkotóeleme. Máshogy fogalmazva, a testi szenzoros és motoros rendszerek konstitutív szerepet töltenek be a környezet felfedezésében és a kogníció működésében egyaránt.

A KSZ szerint a kogníció részben adatbázis-gyűjtés a gondolkodás számára.⁴ A PSZ azt mondja ki, hogy a kogníció maga is a cselekvés egy formája. Más

⁴ Gondolkodáson e szemléletben olyan funkciók halmaza értendő, mint döntéshozás, tervezés, mérlegelés, logikai műveletek, következtetés és hasonlóak.

szóval a kogníció *performatív*. A KSZ alapján minden, ami kognitív, az elme-tevékenység eredménye. Az elme azonban a testtől a korai elméletek szerint és módszertani szempontból is elkülönül. Pozícióját tekintve az érzékelés és a cselekvés rendszerei közé ékelődik, ezt nevezik némi iróniával a KSZ szendvics modelljének. Ezzel szemben a PSZ nézőpontjából az elme szerkezeti alapja a környezetet felfedező, megismerő testi tevékenység. Sőt, e tevékenység lehetőség-feltételeit is a test határozza meg.⁵ A felfedező-megismerő tevékenység az érzékelés és a cselekvés közvetlen kapcsolatába ágyazódik be. Azaz nem az érzékelés és a cselekvés közé ékelve valósul meg, hanem az érzékelés és cselekvés közvetlen kapcsolatából lép elő. Az elme mint a megismerés „központja” azokon a mintázatokon alapul, melyek a felfedező tevékenység során az érzékelés és a cselekvés kapcsolatában kialakulnak (*enact*). A PSZ szerint az érzékelés és a cselekvés párosított rendszerek. A környezet aktív felfedezésében résztvevő, párosított érzékelés–cselekvés rendszer folyamatos, kölcsönös módosulásaiban rögzülnek az ágens számára hasznos mintázatok, melyek a megismerés építőköveivé válnak. A felfedező, testi cselekvés továbbá olyan szignifikanciák megszerzéséről is szól, melyek a világról megszerzett tudást hordozzák az elme számára. A test tehát nem az elme „alvállalkozója” a megismerésben, hanem inkább partnere vagy *alkotótársa*.

Immár a PSZ nézőpontját előtérbe helyezve megállapíthatjuk, hogy ebben a szemléletben a megismerés olyan tevékenység eredménye, amely a cselekvés és az érzékelés közvetlen kapcsolatában valósul meg. A megismerés módja az organizmus és környezete közti interakció. A megismerés célja: organizmus-relatív szignifikanciához jutni a világról. Vagyis felfedezni azt, hogy az organizmus *számára* mi hasznos, káros, értékes, semleges vagy értéktelen. Más szóval az organizmus a környezetével folytatott interakciók során organizmus-relatív jelentéssel ruházza fel környezetének objektumait. Minden élőlény születésétől fogva cselekvési lehetőségek jelentésteli arénájában találja magát, ahol a világának különböző állapotait vonzóknak, ígéretesnek, semlegesnek vagy elkerülendőnek tartja. Ebben az arénában kell tehát eligazodnia és itt kell megbirkóznia különböző hatásokkal és kihívásokkal. Mark Johnson szerint a környezetben történő eligazodás sikerét növeli az, ha a környezet felfedezése során az organizmus mintegy „beárazza” (*pricing*), azaz különböző érzet-minőségekkel jelöli meg az egyes tapasztalatokat (Johnson 2007. 69). A „beárazott” szignifikanciák később hozzájárulnak a környezetben történő könnyebb, gyorsabb eligazodáshoz. Nemkülönben ahhoz is, hogy az organizmus a folyton változó, olykor bizonytalan környezeti hatások között hatékonyan és gyorsan tudjon döntéseket hozni. A megismerés során keletkező szignifikanciák és mintázatok összességében a világról

⁵ A környezet felfedezésének lehetőségeit meghatározza, korlátozza a test, mivel a test képességeitől és tulajdonságaitól függ az, hogy mit és milyen módon fedezhet fel a kognitív ágens.

való tudás legkisebb egységeit jelentik a PSZ szerint. A test segítségével megvalósuló, felfedező-megismerés során keletkező nagyszámú mintázatot kategorizáló, rendező és szervező funkció pedig maga az elme (Damasio 2010. 180).

V. A PREDIKTÍV FELDOLGOZÁS ELMÉLETE

A fentiek után immár rátérhetünk e tanulmány valódi céljához, azaz a kortárs kognitív tudományban megmutatkozó kanti teóriák bemutatásához. A bevezetőben említettük, hogy a kortárs, versengő paradigmák közül leginkább a prediktív feldolgozás elméletében (a továbbiakban: PFE) érhetjük tetten azokat az ismeretelméleti alapokat, amelyeket Kant már korábban lefektetett. A korábbiakban két fontos közös vonásra már történt utalás. Az egyik ilyen a „top-down approach” módszere volt, a másik pedig a spontaneitás kognitív jelentőségének hangsúlyozása.

A „top-down approach” fogalma a kognitív tudomány érzékelélméletének kontextusában lényegében azt jelenti, hogy a beáramló érzéki adatok valójában nem jutnak el közvetlenül az elmébe, hogy ott amodális reprezentációkká transzformálódva „feldolgozásra” kerüljenek – ahogy a KSZ állítja. Ehelyett az elméműködés spontán folyamatai különféle top-down hatásokkal mintegy „megformázzák” az észlelés nyers adatait, ezáltal „tudunk nélkül”, pontosabban nem-tudatos kognitív folyamatok közreműködésével karakterizálják azt, amit tapasztalunk. Máshogy fogalmazva az, amit tapasztalunk, már eleve top-down kognitív folyamatok által kontrollált valóság. A tapasztalást kontrolláló kognitív tényezők közé értendők a fogalmak, a reprezentációk vagy világ-modellek, a világról kialakított hitek és elvárások, és mint látni fogjuk, a PFE szemléletében a tapasztalás térbe és időbe rendezése is kontrollfolyamatok eredménye.

A PFE kompatibilis a klasszikus, kognitivisták szemlélettel is, ám progresszív, manapság széles körben hódító, az elméleti biológiából sokat merítő, ún. ökológiai-enaktivista (*ecological-enactivist*) irányzata a pragmatikus kogníció-szemlélet alapjaira épül. Ez az irányzat hivatkozik explicit módon Kantra, illetve a neokantiánus Hermann von Helmholtz érzékelélméletére. A világ objektumait a kantiánus szemléletben nem ismerhetjük meg sem közvetlenül, sem önmagukban (*Ding an sich*). A dolgot „aszerint, amilyen magában valóan, nem ismerjük, hanem csupán a róla adódó jelenséget, vagyis azt a módot, ahogyan ez az ismeretlen valami érzékeinkre hatást gyakorol” (Kant 1999. 83). Azonban ahhoz, hogy sikeresen tudjunk funkcionálni környezetünkben, a világ kanti értelemben vett ismeretlen objektumai felől érkező inputok okait valamilyen módon fel kell tárunk. A neokantiánus Helmholtz impozáns megoldást dolgoz ki e problémára. Helmholtz a percepciót tudásvezérelt következtetésnek tekinti, és amellett érvel, hogy az elme nem-tudatos következtetési mechanizmusok segítségével tárja fel a beáramló szenzoros adatok forrásait – melyekhez közvetlenül nem

fér hozzá. Helmholtz észleléselméletében az emberi percepciók rendszer olyan statisztikai következtető gépezet, amely a szenzoros inputok *valószínű okaira* következtet.

Helmholtz érzékeléselmélete magában foglalja a PFE fő ideáját is: bizonyos kognitív rendszerek és folyamatok arra hivatottak, hogy a szenzoros inputok lehetséges okaira következtessenek, a testre tett hatásukból. Az optimális percepciók azok, amelyek az érzetek legvalószínűbb okait sikeresen feltárják. A predikciós kognitív gépezet célja elsősorban a predikciós hibák csökkentése, továbbá a lehető legjobb és legpontosabb, predikciókat magában foglaló modellek illesztése a beáramló adatok sokaságához. A predikciók optimalizálása, a predikciós hibák hatékony csökkentése gyorsabban megtörténhet, amennyiben az ágens – visszautalva a korábbi tapasztalatok és a jelen idejű tapasztalás viszonyára utaló fenti Hume-idézetre – a korábbi tapasztalataira támaszkodik. Ezek között kutatva és a tapasztalatokat az aktuális észlelettel összevetve ugyanis az ágens hatékonyabban következtethet arra, hogy „mi zajlik a világban”, s ezzel a tudással a birtokában tudja kontrollálni cselekvéseit. Ezen a ponton találkozunk Helmholtz észleléselméletével, a PFE és a PSZ szemlélete. Ez utóbbi szerint ugyanis a korábbi tapasztalás során megszerzett tudás, mely „top-down” módon a jelen idejű percepciókra vetül rá, a világ cselekvéssel történő felfedezésének eredménye. Mindezek alapján a szenzoros okok rejtett okaira történő következtetés (Helmholtz–PFE) a környezetet felfedező cselekvéssel megszerzett tudásra támaszkodik (PSZ).

Mielőtt továbblépnénk gondolatmenetünkben, összegezzük a PFE legfontosabb alapvetéseit. A PFE lényegében a percepció, a cselekvés és a köztük lévő kapcsolatok leírására alkalmazható, átfogó teória. Sok szempontból kötődik az elméleti biológia utóbbi fejleményeihez. Ezt az átfogó elméletet a biológia terminológiáiban is megfogalmazhatjuk. A kortárs elméleti biológia szerint az agy egy olyan plasztikus rendszer, mely különösen hatékonyan segíti az organizmust a túlélésben. Az agy ugyanis alkalmas arra, hogy szofisztikált módon előre jelezzon szenzoros és homeopatikus állapotokat azért, hogy jelen időben sikeresen navigálja az organizmust a számára legkedvezőbb állapotok felé, továbbá elkerülje a homeosztatisztikus állapotokat fenyegető veszélyeket. Az agy ebből a szempontból egy alapvetően jövő-orientált, „előre gondoló” gépezet. A jövőt azonban az agy még a rendelkezésére álló, fejlett kognitív apparátus segítségével sem láthatja előre. Ám különböző predikciókat, „jóslatokat” hozhat a világról, hogy előre jelezze bizonyos folyamatok valószínű kimeneteleit. Az érzékelés esetében az előrejelzést még hatékonyabbá teszi, ha a szenzoros input azzal a tudással találkozik, amit az agy a világról megtanult. E tudáshalmazt a PFE terminológiájában *prioroknak* nevezik. A PFE szerint a világ felől érkező érzéki adat nem hordoz jelentést *per se*. A jelentését az organizmus számára a tapasztalás során kialakuló mintázatok és szignifikanciák (korábban megszerzett tudás) határozzák meg. E jelentések egyrészt organizmus-relatívak, másrészt az

elme az aktuális percepciók jelentését keresve mintegy rávetíti, beleszővi a valós idejű tapasztalásba.

Összességében tehát a PFE szerint az agy és a kogníció feladata egyaránt a szervezet boldogulásának, kiigazodásának, túlélésének elősegítése a folyton változó, olykor bizonytalan környezetben. Ehhez a bizonytalanság mértékének csökkentésére van szükség. Az agy folyamatosan a beáramló szenzoros inputok okaival kapcsolatos „nyomozó munkát” végez. Az inputok okaira vonatkozó predikciók és hipotézisek felállításával van elfoglalva, és szüntelenül teszteli a beáramló szenzoros adatokat. Ahogy Seth fogalmaz, e tevékenységgel az agy „perceptuális tartalmat formál, irányítja a cselekvést és vezeti a tanulást” (Seth 2020. 14). A szenzoros jelek ennél fogva korábbi elvárások, hitek és tudás (priorok) szűrőjén esnek át azért, hogy az elme „utólagos” (*posterior*) reprezentációkat formálhasson a világról. Az ún. priorok tehát valójában a bizonytalanság-csökkentés hatékony eszközei. A bizonytalanság mértékének a kívánt határ alatt tartásához elengedhetetlen a szenzoros inputok valószínű okaira következtetni a kondicionálódott, belső modellekkel – azaz a korábban megszerzett tudással és optimális, „jól bevált” predikciókkal – összevetve: az ilyen és ilyen input ilyen és ilyen szituációban mi lehet? Az agy eszerint folyamatosan kérdéseket címez a beáramló érzet-adatokhoz, a kérdések megválaszolásában pedig a már megszerzett tudásra támaszkodik. A jó válaszok pedig minimális predikciós hibát tartalmaznak. A PFE védelmezői szerint az agy mindezt egyfajta bayesiánus valószínűség-számítás implementálásával valósítja meg.

VI. A TAPASZTALÁS MEGFORMÁLÁSA KÉPZELŐERŐVEL

Kant szerint az intuíció nem csupán érzéki adatokat dolgoz fel. Az, amit érzékelünk, részben a szemléletalkotó képesség által formált. A szemléletalkotó képesség konstruktív hozzájárulásának felfedezése megjelenik a prediktív feldolgozás elméletében is. A percepció a PFE szerint úgy működik, mint egy aktív-szelektív processzus. A stimulusok feldolgozása „top-down” hatások által kontrollált (bizonyos képességek által formált), az agy pedig folyamatosan predikciókat állít elő a beáramló szenzoros inputok alapján a világ állásáról. Az észleletek eszerint lényegében predikciók. Ha a két, szóban forgó „top-down” megközelítést összeillesztjük, abból az következik, hogy amit érzékelünk, az egyrészt konstruktív folyamatok közreműködésével adódik számunkra (Kant és PFE), másrészt a szemléletalkotó képesség (Kant) inherens módon prediktív tulajdonsággal rendelkezik (PFE). Mindezek alapján aktuálissá válik e nem mellékes kérdés: mit érthetünk a reprezentáció fogalmán egy olyan elmélet keretében, ami elmosza a percepció és a képzelet közötti határt?

A megismeréstudományban és a filozófiában fellelhető, hagyományos elméletek a perceptuális állapotokat úgy határozzák meg, mint amelyek a világ aktuális

állását reprezentálják. A PFE szerint a reprezentáció valójában arról szól, hogy a világ *valószínűleg milyen lehet*, annak függvényében, hogy az organizmus milyen cselekvéseket tud benne végrehajtani. A percepció tehát nem egy tényállást reprezentál, hanem egy tényellentétet, „valószínűleg mi van és mi lesz, vagy mi lehet” típusú reprezentáció. Ezt a reprezentáció-felfogást a kognitivisták, szimbolikus, illetve lingvisztikus reprezentáció-elmélettel szemben mentális reprezentációnak hívhatjuk, mely hordozza a cselekvési lehetőségek „what would be like” karakterét is (Thompson 2007. 157). E lehetőségek egyrészt nem-tudatos módon, inherens részei a percepciónak, illetve a lehetőségek elképzelése is fenomenálisan *átélt* tapasztalás lehet, amennyiben például egy döntéshozási folyamat ezt szükségessé teszi. Ehhez viszont mentális imagináció szükséges, mivel a jövőbeli lehetőségek nyilvánvalóan nincsenek jelen, ugyanakkor oly módon éli át őket a döntéshozó, tervező vagy mérlegelő ágens, *mintha* azok valós idejű történések lennének. Máshogy fogalmazva, az ágens azért tud hatékonyan döntéseket hozni, mert el tudja képzelni, le tudja modellezni és át tudja élni azt, hogy számára *milyen lenne, ha* egyes, lehetséges események valósággá válnának.

A kogníció pragmatikus szemléletével osztozó PFE az imagináció fogalmát szélesebb értelemben használja. Az imagináció nem pusztán vizuális elképzelése valaminek. Sokkal inkább átélés oly módon, hogy az imaginatív mentális aktus során az összes releváns szenzoros és motoros terület involvált (Damasio 2010. 102). Vagyis a mentális képzetalkotás a PSZ–PFE szerint nem leíró vagy piktoriális reprezentációk szubjektív megtapasztalása, mely reprezentációkat „az elme szeme” megfigyel. A PSZ nézetében a mentális képzetalkotás a memória reprezentáló folyamatainak nyugszik és az elképzelt kép, szituáció, esemény *élményét* alkotja meg. Az imagináció oly módon kap értelmező funkciót a PFE szerint, hogy a beáramló érzéki adatokat a „Mi történne, ha?” (jövőorientált imagináció) és „Milyen volt akkor, amikor?” (memória reprezentatív folyamatai, priorok) kérdések kontextusába helyezi az elme számára, ezzel mintegy előkészíti a nyers adatot az elmefunkciók (döntéshozás, tervezés, mérlegelés stb.) tevékenységének.

Mint említettük, a PFE szerint az agy feladata a predikciós hibák minimalizálása. Abban az esetben, amikor a szenzoros adat és a predikció mégsem illik össze, a predikciós hibák csökkentésének érdekében a reprezentációk frissítésére, illesztésére van szükség ahhoz, hogy a rendszer entrópiája csökkenjen. Amikor valami „meglepi” a rendszert, az agy különböző, fiktív cselekvési forgatókönyvek reprezentálásával keresi a szenzoros adatra illő „megnyugtató magyarázatot”. A fiktív cselekvés korábbi (prior) hiteket realizál és a lehetséges jövőre vonatkoztatja, továbbá segít a jövőbeli lehetőségek megtervezésében és keresésében is. Az ágensnek mindig reprezentálnia kell a jövőbeli cselekvéseit is, mivel jelen időben, ehhez viszonyítva tudja irányítani cselekvési folyamatait az elképzelt/reprezentált, elvárt vagy kívánt jövőbeli állapotok felé. Vagyis a PFE modelljében egyrészt a reprezentáció a világban való cselekvés optimális kont-

roll alatt tartásának eszköze, másrészt az észlelés során *minden pillanatban* a jövőre vonatkozó reprezentációk is konstruktív szerepet kapnak.

A PFE szerint a tapasztalás során a korábban megszerzett tudás (priorok) birtokában tekintünk a világra. Amikor ránézünk az asztalon mellettünk lévő kávéscsészére, a látvány inherens módon tartalmazza a releváns cselekvési forgatókönyveket is (a csésze megfogása, szájhoz emelése, vagyis a motoros rendszerek forgatókönyvei), valamint az eme specifikus cselekvésre jellemző érzeteket és introspekciókat (a kávé illata, a kávézás élménye, megszokott hatása). Vagyis mindaz, amit a kávéscsészéssel történő interakciók során korábban megtanultunk, készen áll arra, hogy egy elénk kerülő kávéscsésze látványába integrálódjon és optimális kontrollt nyújtson számunkra a cselekvéshez. Ha azonban a kávéba belekortyolva nem a megszokott, hanem valamilyen kellemetlen ízt tapasztalunk, a fiktív, elképzelt cselekvés forgatókönyvei – melyek szintén priorokra támaszkodnak – segítenek megnyugtató magyarázatot adni (például: „véletlenül sót tettem bele”, „valaki véletlenül sót tehetett a cukortartóba” stb.), majd újabb cselekvéseket megtervezni („főzök egy másik kávé és ellenőrzöm, hogy mi van a cukortartóban”, vagy „nincs már időm kávé főzni, mert indulok, majd útközben veszek” stb.).

Összességében elmondhatjuk, hogy a PFE alapján az, ami a tapasztalásban adódik, egyfajta „konstruktív ráképzelés” által formált. A percepciók elképzelt cselekvési forgatókönyveket tartalmaznak, melyek realizálása a korábbi tapasztalatokból származó tudás által kontrollált. Vagyis korábbi tapasztalatokra támaszkodunk (lásd a fenti Hume-idézet) és képzelőtehetségünkkel (lásd a fenti Kant-idézet) ismereteinket – többnyire nem tudatos módon – mintegy ráképezljük a beáramló szenzoros adatra. Kognitív tudományos szempontból az agy egyfajta kreatív, tapasztalás-előállító gépezetként funkcionál, ami el van zárva a környezetétől, de folyamatosan arra kényszerül, hogy elképzelje azt, mi lehet odakint a környezetében. E gondolat fogalmazódik meg Metzingernél is: „Az emberi agyra ennél fogva érdemes úgy tekintenünk, mint egy rendszerre, ami még a hétköznapi, ébrenléti állapotok esetében is folyamatosan hallucinálja a világot, [...] élénken álmodja a világot és ezáltal generálja a fenomenális tapasztalás tartalmát.” (Metzinger 2004. 52.)

VII. PRIOROK ÉS A PRIORI

Amellett, hogy Kant ismeretelméletének fő ideája és a PFE számos azonosságot mutat, egy fontos különbséget meg kell említeni. A PFE szerint a top-down feldolgozás és a korábbi tapasztalás – avagy a priorok – a percepció átható tulajdonságai. A percepció priorok és ún. hiperpriorok (például fogalmak, sémák, tér, idő) hierarchikus rendszerével találkozunk. A priorok egyfajta probabilisztikus korlátok közé fogják az észleleteket, a hiperpriorok pedig leszűkítik a hipotézis

terét, melyben a prediktív folyamatok játszódnak (Swanson 2016. 5). A hiperpriorok valójában priorok a priorokon, melyek szisztematikus elvárásokat tesztítenek meg a világ dolgaira vonatkozólag. A spatiotemporális hiperpriorok például szükséges feltételei a külső tárgyak probabilisztikus észlelésének. A tér és az idő tehát olyan kognitív tulajdonságok, melyek a külső tárgyak észlelésének lehetőségét biztosítják.

A PFE modelljében a priorok tanultak. A tér és az idő nem a priori szemléleti formák, sőt, semmi sem a priori a PFE-ben – szemben Kanttal. A tapasztalás térbe és időbe rendezése szintén a percepciókra történő konstruktív ráképezés eredménye. A térbe és időbe rendezés képessége a PSZ szerint kora gyermekkorban kezd kifejlődni (Johnson 2007. 33). A néhány napos csecsemő még nem tudja megkülönböztetni a kezét az anyja arcától. A világ számára egészen biztosan más módon adódik, mint később, amikor már testével mozogni kezd a térben. A világban a testével benne levő, a testével interaktáló kisgyermek elkezd helyet változtatni, mozogni, utat megtenni, miközben hatások érik, és változásokat érzékel. Ez az összetett tapasztalás mintegy „bepácolódik” (Friston et al. 2012. 531) a tapasztalásába és szisztematikus elvárássá válik a világ dolgaira vonatkozóan. A térben történő mozgás tapasztalatai tulajdonképpen egyfajta „szokásokká” válnak, amelyeket az elme az aktuális érzéki adatokra projektál. Kis túlzással azt állíthatjuk, hogy az emberi elme azt szeretné látni, amire számít.

VIII. KONKLÚZIÓ

A PFE lényegében egy olyan kognitív, kreatív, megismerő mechanizmust feltételez az emberi elmében, amely Kant spontaneitás fogalmához hasonló módon értelmezhető. Vagyis azt a kognitív mechanizmust igyekszik feltárni, amellyel *a tárgyakat igazítjuk ismereteinkhez*. A világ lehető legjobb jóslatát létrehozó kognitív mechanizmusok ennél fogva a tudás és a cselekvés lehetőségének transzcendentális feltételei.

Kant azonban nem fókuszált a priorok empirikus megragadására, az evolúciós megértés hiányában volt, és a tanulást sem emeli be elméletébe. Ám Hume felől megközelítve a priorok fogalmát – aki szerint a korábbi tapasztalatok viszonyítási pontjai nélkül aligha tudjuk értelmezni az aktuális tapasztalatot – a kortárs kognitív tudomány PFE modelljével kompatibilis, átfogó elmélethez jutunk, mely konzisztens marad Kant ismeretelméleti fordulatának ideájával, miszerint a tárgyaknak kell ismereteinkhez igazodniuk. Azzal a fontos különbséggel, hogy a tárgyakat *megszerzett* ismereteinkhez igazítjuk. Bár meg kell jegyezni, hogy a *Prolegomena* előszavának tanulsága szerint a probléma illetően megoldása Kant számára túlságosan humeiciánus lenne, és feltehetően nem adna hitelt e tanulmány konklúziójának. Illetve azt is érdemes hozzátenni, hogy a PFE, mint a kanti ismeretelmélet által motivált elmélet, valójában Kant megismerés-elmé-

letének rendszerét és leírását eleveníti meg, nem pedig Kant ismeretelméletét *en bloc*. Ez utóbbi ugyanis az a priori fogalma nélkül értelmezhetetlen és a testet sem tekintette a megismerés elengedhetetlen lehetőségfeltételének.

Összességében tehát nem a kognitív tudomány lett kantiánus, hanem olyan fejlemények következtek be tudományos fejlődésében, amelyek Kant ismeretelméletének fő ideáját aktualizálták és a legújabb eredmények magyarázati keretévé tették. Az elmét tanulmányozó filozófusok sok évszázados tevékenysége tehát korántsem haszontalan – ahogy az MIT kutatók vádjait említve az első fejezetben tárgyaltuk. Az elmére és a megismerésre vonatkozó filozófiai nézetek kognitív tudományos kutatási programok elméleti keretévé tehetőek, és mint végiggondolt, érvekkel alátámasztott nézetek, kritikai álláspontot is kínálnak, mellyel új kutatási irányok és ötletek megvalósítását segítik.

IRODALOM

- Burr, Christopher – Max Jones 2015. The body as a laboratory. Prediction-error minimization, embodiment and representation. *Philosophical Psychology*. 29/4. 586–600. <https://doi.org/10.1080/09515089.2015.1135238>
- Chemero, Antony – Stephan Käufer 2015. *Phenomenology. An introduction*. New York, Polity Press.
- Clark, Andy 2001. *Mindware – An Introduction to the Philosophy of Cognitive Science*. Oxford – New York, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1023/A:1013740214379>
- Clark, Andy 2013. Whatever next? Predictive brains, situated agents, and the future of cognitive science. *Behavioral and Brain Sciences*. 36/3. 1–73. <https://doi.org/10.1017/S0140525X12000477>
- Clark, Andy 2016. *Surfing Uncertainty. Prediction, Action and the Embodied Mind*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780190217013.001.0001>
- Damasio, Antonio R. 1996. *Descartes tévedése. Érzelem, értelem és az emberi agy*. Ford. Pléh Csaba. Budapest, Aduprint Kiadó.
- Damasio, Antonio 2010. *Self Comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*. London, William Heinemann.
- Dreyfus, Hubert L. 1994. *What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason*. Cambridge/MA, The MIT Press.
- Dreyfus, Hubert L. 2007. Why Heideggerian AI failed and how fixing it would require making it more Heideggerian. *Artificial Intelligence*. 171/18. 1137–1160. <https://doi.org/10.1016/j.artint.2007.10.012>
- Engel, Andreas K. – Karl J. Friston – Danica Kragic 2015. Introduction. Where is the Action? In Andreas K. Engel – Karl J. Friston – Danica Kragic (szerk.) *The Pragmatic Turn. Toward Action-Oriented Views in Cognitive Science*. Cambridge/MA, The MIT Press. 1–16. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262034326.003.0001>
- Friston Karl – Spyridon Samothrakis – Read Montague 2012. Active inference and agency: optimal control without cost functions. *Biological Cybernetics*. 106. 523–541. <https://doi.org/10.1007/s00422-012-0512-8>
- Friston, Karl – Martin Fortier – Daniel A. Friedman 2018. Of woodlice and men. A Bayesian account of cognition, life and consciousness. An interview with Kark Friston. *ALIUS Bulletin*. 2. 17–43.

- Gallagher, Shaun – Dan Zahavi 2008. *A fenomenológiai elme. Bevezetés az elmefilozófiába és a kognitív tudományba*. Ford. Váradi Péter. Budapest, Lélekben Otthon Kiadó.
- Gärtner, Klaus – Robert W. Clowes 2021. Predictive Processing and the Metaphysical Views of the Self. In Dina Mendonça – Manuel Curado – Steven S. Gouveia (szerk.) *The Science and Philosophy of Predictive Processing*. London – New York, Bloomsbury. 59–82. <https://doi.org/10.5040/9781350099784.ch-004>
- Haugeland, John 1993. Mind Embodied and Embedded. In Yu-Houng H. Houng – J. Ho (szerk.) *Mind and Cognition. 1993 International Symposium*. Academica Sinica. 233–267.
- Haugeland, John 1996. Body and World: a review of What Computers Still Can't Do. A Critique of Artificial Reason (Hubert L. Dreyfus). *Artificial Intelligence*. 80/1. 119–128. [https://doi.org/10.1016/0004-3702\(95\)00084-4](https://doi.org/10.1016/0004-3702(95)00084-4)
- Hohwy, Jacob 2013. *The Predictive Mind*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199682737.001.0001>
- Holmes, Jeremy 2021. Friston's free energy principle: new life for psychoanalysis? *BJPpsych Bulletin*. 46/3. 164–168. <http://doi.org/10.1192/bjb.2021.6>
- Hume, David 1973. *Tanulmány az emberi értelemről*. Ford. Vámosi Pál. Budapest, Magyar Helikon.
- Hume, David 2006. *Értekezés az emberi természetről*. Ford. Bence György. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Johnson, Mark 2007. *The Meaning of the Body. Aesthetics of Human Understanding*. Chicago, The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226026992.001.0001>
- Johnson, Mark 2017. *Embodied Mind, Meaning, and Reason. How Our Bodies Give Rise to Understanding*. Cgicago, The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226500393.001.0001>
- Johnson, Mark 2018. *The Aesthetics of Meaning and Thought. The Bodily Roots of Philosophy, Science, Morality, and Art*. Chicago, The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/CHICAGO/9780226539133.001.0001>
- Kant, Immanuel 2018. *A tiszta ész kritikája*. Ford. Kis János. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- Kant, Immanuel 1999. *Prolegomena minden leendő metafizikához, ami tudományként léphet majd fel*. Ford. John Éva – Tengelyi László. Budapest, Atlantisz Könyvkiadó.
- Kékési Balázs 2023. *A nyelv mint megismerő cselekvés. A nyelvi képesség filozófiai értelmezése a kognitív tudomány testi fordulatának tükrében*. Budapest, A Tan Kapuja. <https://doi.org/10.56317/KBnyem.2023>
- Khachouf, Omar T. – Stefano Poletti – Giuseppe Pagnioni 2013. The embodied transcendental: a Kantian perspective on neurophenomenology. *Frontiers in Human Neuroscience*. Volume 7. Article 611. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2013.00611>
- Kirchoff, Michael D. 2018a. The Body in Action. Predictive Processing and the Embodiment Thesis. In Albert Newen – Leon De Bruin – Shaun Gallagher (szerk.) *The Oxford Handbook of 4E Cognition*. Oxford, Oxford University Press. 243–260. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198735410.013.12>
- Kirchoff, Michael D. 2018b. Predictive processing, perceiving, and imagining. Is to perceive to image, or something close to it? *Philosophical Studies*. 175/3. 751–767. <https://doi.org/10.1007/s11098-017-0891-8>
- Lakoff, George – Mark Johnson 1999. *Philosophy in the Flesh: the Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York, Basic Books.
- Metzinger, Thomas 2018. Why is mind wandering interesting for philosophers? In Kieran C. R. Fox – Kalina Christoff (szerk.) *The Oxford Handbook of Spontaneous Thought: mind wandering, creativity and daydreaming*. New York, Oxford University Press. 97–113. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780190464745.013.32>

- Metzinger, Thomas – Wanja Wiese 2017. Vanilla PP for Philosophers. A Primer on Predictive Processing. In Thomas Metzinger & W. Wiese (szerk.). *Philosophy and Predictive Processing*. 1. Frankfurt am Main, MIND Group. Open access journal. <https://doi.org/10.15502/9783958573024>
- O'Reagan, J. Kevin – Alva Noë 2001. A sensorimotor account of vision and visual consciousness. *Behavioral and Brain Sciences*. 24/5. 939–1031. <http://doi.org/10.1017/s0140525x01000115>
- Rowlands, Mark 2010. *The New Science of Mind. From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. Cambridge/MA, MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/9780262014557.001.0001>
- Seth, Anil K. 2020. The Brain as a Prediction Machine. In: Dina Mendonça – Manuel Curado – Steven S. Gouveia (szerk.) *The Science and Philosophy of Predictive Processing*. London, New York, Bloomsbury. 14–18.
- Shapiro, Lawrence 2019. *Embodied Cognition*. London, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315180380>
- Solymosi, Tibor 2013. Neuropragmatism. A Neurophilosophical Manifesto. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. 5/1. 212–234. <https://doi.org/10.4000/ejap.671>
- Swanson, Link Ray 2016. The Predictive Processing Paradigm Has Roots in Kant. *Frontiers in Systems Neuroscience* (open access). <http://doi.org/10.3389/fnsys.2016.00079>
- Thompson, Evan 2007. Look again. Phenomenology and mental imagery. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 6/1–2. 137–170. <http://doi.org/10.1007/s11097-006-9031-1>
- Thompson, Evan – Sina Falzcpour 2015. The Kantian Brain: brain dynamics from a neurophenomenological perspective. In *Current Opinion in Neurobiology*. 31. 223–229. (A lapszámot szerk. György Buzsáki – Walter Freeman). <http://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.conb.2014.12.006>
- Varela, Francisco J. – Evan Thompson – Eleanor Rosch 1991. *The embodied mind. Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge/MA, The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/6730.001.0001>
- Williams, Daniel 2017. Predictive Processing and the Representation Wars. In. *Minds and Machines*. Open access journal. 28. 141–172 <http://doi.org/10.1007/s11023-017-9441-6>
- Wilson, Margaret 2002. Six views of embodied cognition. *Psychonomic Bulletin & Review*. 9/4. 625–636. <https://doi.org/10.3758/BF03196322>

KOC SIS L ÁSZL Ó

Miért nincs knock-out a filozófiában?

David Lewis a filozófiai érvek természetéről*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19754>

I. NEGATÍV ATTITŰD A KNOCK-OUT FILOZÓFIAI ÉRVEKKEL KAPCSOLATBAN

Van abban valami meglepő, ha valaki azzal az őszinte vallomással kezdi egy általa kidolgozott filozófiai elmélet tárgyalását, hogy nem képes mindenki számára meggyőző érveléssel előrukkolnia. Nyilván tompítja a keserű szájját, ha ez a vallomás nem pusztán önnön képességének lebecsülése, hanem egy általános érvényű diagnózis felállítása. Íme a diagnózis: a filozófiában eleve képtelenség minden vitapartnert *letaglózó*, avagy *knock-out* érvekkel előrukkolni. Ennek a szerénységre intő általános érvényű belátásnak azért van jelentősége, mert a filozófusok közül csak kevesen (talán ma már egyre többen) osztják ezt a negatív attitűdöt a filozófiai érvek kényszerítő erejét illetően. Ami biztos, hogy Lewis egyike ezeknek a filozófusoknak. Íme a kényszerítő erejű filozófiai érvek hiányával kapcsolatos meggyőződésének egy rövidebb és egy hosszabb kifejtése: az első az 1986-os *On the Plurality of Worlds* című monográfiájához írt preambulum egy passzusa, a második az 1983-as *Philosophical Papers* első kötetének bevezetéséből egy sokat idézett részlet:

Ebben a könyvben senki sem fog olyan érvet találni, ami alapján el kell fogadja az általam támogatott álláspontot, mondván, nincs alternatívája. Úgy vélem, hogy azok a filozófusok, akik ilyen érvekkel próbálkoznak, szinte sohasem érik el a céljukat, azok a filozófusok pedig, akik ilyen érveket követelnek, félre vannak vezetve. Néhány indokot hozok fel csupán, amely a releváns alternatívákkal szemben az én álláspontomat támogatja. Azt azonban nem gondolom, hogy ezek az indokok konkluzívak. (Lewis 1986. viii.)

* A tanulmányt a NKFI K146597 projektszámú OTKA pályázat kutatócsoportjának, valamint a MTA Lendület *Értékek és Tudomány* kutatócsoportjának tagjaként írtam.

Az az olvasó, aki az elméleteim alátámasztására felhozott letaglózó érveket [knock-down arguments] keresi, csalódottan fogja letenni a könyvet. Akár szép lenne a velünk egyet nem értő filozófusokat pusztán az érvek erejével letaglózni, akár nem, erre senki sem képes. A filozófiai elméleteket sohasem lehet konkluzíve megcáfolni. (Vagy csak nagyon ritkán: Gödelnek és Gettiernek talán sikerült.) Az elmélet túléli a megcáfolását, de ennek ára van. [...] [A] filozófiai érvekben ezt az árat vesszük fontolóra. Talán ez az, amit többé-kevésbé konkluzíve eldönthetünk. Miután felfedtük az összes agyafúrt érvet, megkülönböztetést és ellenpéldát, még mindig kérdés marad a számunkra, hogy milyen árat érdemes megfizetnünk, összességében mely elméletek hihetőek, melyeknek vannak elfogadhatatlan és melyeknek elfogadható kontra-intuitív következményei. Ezekre a kérdésekre lehet, hogy eltérő válaszokat adunk. És tényleg mindent mérlegelve sem leszünk képesek olyan további érveket felfedni, hogy elsimítsuk az ellentéteket.

Másképp is lehetne, ha – ahogy arról néhány filozófus úgy tűnik, meg van győződve – élesen elválna egymástól a „nyelvi intuíció”, amelyre kikezdehetetlen evidenciaként kell tekintenünk, és a filozófiai elmélet, amit minden áron össze kell egyeztetni az evidenciával. Ha így lenne, akkor csüggesztően sok konkluzív cáfolattal lenne dolgunk. De akármit is mondjunk a fundacionalizmus mellett más területeken, a filozófiai tudásnak ez a fundacionalista felfogása alapjaiban elhibázottnak tűnik. Az „intuíciónk” egyszerű vélemények; a filozófiai elméleteink nemkülönben. Némelyikük a *common sense*-hez igazodó, némelyikük szofisztikált; van köztük partikuláris, és van köztük általános; az egyik tathatóbb, a másik kevésbé. A lényeg: vélemény valamenynyí, és egy filozófus észszerű célkitűzése az, hogy egyensúlyba [equilibrium] hozza őket. (Lewis 1983a. x.)

A filozófiában eszerint nincs knock-out. Ám a filozófusok saját teljesítményére reflektáló szerénység, még akkor is, ha egyeseknek imponáló (másoknak talán épp ellenkezőleg: inkább álságos), némi magyarázatra szorul. Mert hát, kérdezhetnénk joggal, mi másért is tesz valaki kísérletet arra, hogy a saját filozófiai nézetét a lehető legalaposabban megindokolja vagy, hogy mások filozófiai nézeteit éppolyan alapossággal megcáfolja, ha nem azért, hogy lehetőség szerint mindenkiket meggyőzzön az általa vélt nézet igazságáról vagy az általa elfogadhatatlan nézet hamisságáról? Nyilvánvalónak tűnik, hogy a filozófusok azért dolgoznak ki egyre kifinomultabb érveket, azért adnak egyre erősebb indokokat egy filozófiai nézet mellett vagy ellenében, mert egyszer és mindenkorra szeretnének véget vetni annak a vitának, amelybe a lehető legmélyebben beleásták magukat.

Néhány évvel Lewis fentebb idézett megnyilatkozásai előtt Robert Nozick, nem kevés élel fogalmazva, a következőképp vázolta fel az analitikus filozófiában uralkodó attitűdöt a filozófiai érvek természetére és céljára vonatkozóan:

A filozófiában használatos terminológia meglehetősen erőszakos: az érvek *nyomósa*k és akkor a legjobbak, amikor *letaglóznak*; az érvek *kikényszerítik* a konklúziót; ha hiszed a premisszákat, akkor hinned *kell* a konklúziót is; néhány érv nem visz be elég *ült*st; és lehetne folytatni a sort. Egy filozófiai érv arra irányuló próbálkozás, hogy rávegyen valakit arra, hogy higgyen valamit, akár akarja azt hinni, akár nem. Egy sikeres filozófiai érv, egy erős érv, *kényszerít* valakit egy vélekedés kialakítására. (Nozick 1981. 4.)

A filozófiában tehát arra *kell* erőfeszítéseket tenni, hogy minél jobb, lehetőség szerint, konkluzív érvek szülessenek, amelyek kényszerítő erejüknek köszönhetően letaglózzák a vitapartnereket. Nozick több szempontból sem tud azonosulni ezzel az attitűddel, egyrészt nem tartja célravezetőnek, másrészt nem tartja helyénvalónak sem. Ha az érvek célja az, hogy kellőképpen megalapozott igazságokra tegyünk szert, akkor Nozick nem véletlenül szkeptikus azzal kapcsolatban, hogy filozófiai érvek segítségével filozófiai igazságokra tehetünk szert.

Miféle hasznos célok szolgálatában állnak a filozófiai érvek? Tényleg azt gondoljuk, hogy miközben arra képezték ki minket, hogy feltárjuk a filozófiatörténet nagy érvelőinek tévedéseit, az érvek ígéretes utat nyitnak az igazsághoz? Vajon közvetlenül megváltoztatja-e a filozófiai érvek erőssége annak valószínűségét, hogy igaz nézetre teszünk szert (szemben egy konzisztens és koherens nézettel) vagy legalább azt, hogy egy nézet közelebb kerül az igazsághoz? (Nozick 1981. 4–5.)

Továbbá számolni kell egy ilyen módszertan esetében bizonyos morális aggályokkal is. Akarata ellenére rávenni valakit a korábbi meggyőződéseire feladására, hogy azokkal ellentétes meggyőződéseket alakítson ki, morális szempontból erősen vitatható. Különösen akkor, ha nem vagyunk meggyőződve arról, hogy a filozófiai érvek az igazság birtokosaivá tehetnek minket. (Hozzá kell tenni, hogy az éremnek két oldala van: ha találkozunk egy érveléssel, amelyet képesek vagyunk megérteni és amiben semmi hibát nem találunk, akkor vajon morálisan nem az-e a helyes lépés a részünkről, hogy elfogadva a konklúziót, feladjuk azokat a vélekedéseinket, amelyek ellentmondanak az érv konklúziójának, még ha azok ellentétesek is a korábbi meggyőződéseinkkel?)¹

¹ Lewis ismerte Nozick fentebb idézett beszámolóját arról, hogy az analitikus filozófiában mit várnak el azoktól, akik érvek kidolgozásával próbálnak bizonyos nézetek mellett vagy szemben állást foglalni. Erről árulkodik egy 1981. október 18-án kelt levél, amit Peter van Inwagennek írt: „Nem, semmiképpen nem kérek arra, hogy Nozick-érvekkel rukkolj elő. Ennyire meggondolatlan lennék?” (Lewis 2020. 101). Arra a kérdésre, hogy Lewisnak a letaglózó érvek kidolgozására tett kísérletek hiábavalóságára vonatkozó meggyőződését mennyiben Nozick ihlette, nem tudok válaszolni, és nem is tartom különösen érdekesnek. Ami viszont tény és érdekes tény, hogy a 1980-as évek elejére az analitikus filozófusok közül többen is úgy vélik, hogy a filozófiai érvek nem elég erősek ahhoz, hogy garantálják az érv konklúziójának igazságát, vagy megszüntessék a permanens nézeteltérést azáltal, hogy – még ha morális szempontból nem is hangzik jól – kikényszerítik a vitapartnerből az érv által tá-

II. MIK IS A KNOCK-OUT ÉRVEK?

A letaglózó érvek kidolgozásával kísérletező filozófiai metodológia kapcsán felmerülő morális dilemmát most nem tudom részletesebben taglalni, ugyanis van egy alapvetőbb kérdés, amire mielőbb választ kell adni: mi számít egyáltalán knock-out érveknek? Mi annak a szükséges és elégséges feltétele, hogy egy érv kikényszerítse belőlünk a konklúziójának elfogadását? Mivel Lewis nem állt elő explicit definícióval, ezért újabb keletű meghatározási kísérletekhez fordulok válaszáért.

Nathan Ballantyne például a következőképp állapítja meg a letaglózó érv szükséges és elégséges feltételeit:

X egy letaglózó érv akkor és csak akkor, ha bármely S szubjektumra, ha S megértené X-et, és semmi sem döntené meg S azon vélekedését, hogy érti X-et, akkor S részéről nagymértékben irracionális lenne a premisszák alapján nem elfogadni X konklúzióját (Ballantyne 2014. 530).

Íme egy másik meghatározás Tőzsér Jánostól:

Egy (deduktív formájú) *A* érv kényszerítő erejű akkor és csak akkor, ha (1) az a személy, aki kellőképpen megérti *A* premisszáit és az azok mellett szóló episztemikus indokokat, csak irracionálisan tagadhatja a premisszák igazságát, és (2) az a személy, aki felismeri, hogy *A* konklúziója a logika törvényei alapján következik *A* premisszáiból, csak irracionálisan tagadhatja *A* konklúzióját (Tőzsér 2023. 17).

E definíciók szerint abban az esetben van kényszerítő erejű érveléssel dolgunk, ha az érv konklúzióját mindenkinek el kell hinnie, aki *raciónáisan* közelítve az érvekhez nem talál kifogást a premisszák mellett szóló indokokban, vagyis hiszi, hogy a premisszák igazak és tisztában van azzal is, hogy a konklúzió logikailag következik a premisszákból.

Ballantyne szerint szükséges feltétel, hogy az érv megértése során nem mérülhet fel olyan tényező, amely bárkit elbizonytalaníthat afelől, hogy kognitív képességei zavartalanul működnek az érv megértése során. Nem elég ugyanis megérteni az érvet, afelől sem szabad kétségünk legyen, hogy semmi sem kelti az érv megértésének látszatát. Ha például valaki nem tudja biztosan kizárni annak lehetőségét, hogy az érv vizsgálata során nem áll tudatmódosító szer hatása alatt, akkor nincs feljogosítva arra, hogy higgye, hogy tényleg érti az érvet. Ez esetben nem lenne irracionális a részéről azt kijelentenie, hogy nem fogadja el az érv konklúzióját. Ám ha valaki tényleg érti az érvet, és nincs, ami megdöntse

mogatott nézet elfogadását. Alább részletesen is kitérek arra, hogy Lewis milyen indokokkal támogatta annak beismerését, hogy ilyen érvek nincsenek és nem is lehetnek a filozófiában.

azon vélekedését, hogy érti az érvet, és megértve az érvet nem tud olyan racionális indokot felhozni, hogy miért ne fogadja el az érv konklúzióját, akkor az érv kényszerítő erejű.

Tőzsér szerint egy letaglózó érv deduktív formájú (mi más is lehetne?): ha az érv premisszái igazak, akkor logikai szükségszerűséggel következik belőlük a konklúzió igazsága. A kérdés az, hogy egy érv esetében mi garantálja a premisszáik igazságát. Ilyen garanciát nyújthatna az, ha valamilyen infallibilis igazolási eljárás biztosítaná számunkra az érv premisszáinak igazságát. Nem gondolhatjuk azonban azt, hogy kizárólag azok az érvek kényszerítő erejűek, amelyek premisszáik infallibilis igazolást nyertek. Ez esetben Tőzsér meghatározása igencsak szűkre szabná azt, hogy mi számít knock-out érveknek, ugyanis erősen vitatható, hogy miben áll az infallibilis igazolás, ahogy az is, hogy van-e egyáltalán olyan proposíció, ami infallibilisen igazolt. Éppen ezért letaglózó érveknek számít az is, amelyek premisszáit annak ellenére, hogy nem infallibilisen igazoltak, racionális alapon nem tudjuk nem igaznak tartani.²

A definíciókkal kapcsolatban érdemes kiemelni, hogy egy letaglózó érv nem feltétlenül a konklúzió igazságát garantálja, hanem a másik meggyőzését, köszönhetően annak, hogy egy kényszerítő erejű érv a konklúzió melletti lehető legerősebb igazolásként szolgál, oly mértékben plauzibilissé téve egy proposíciót, hogy az érvet megértő személy számára irracionális legyen nem igaznak tartani azt. Ez természetesen azt is jelenti, hogy előfordulhatnak olyan letaglózó érvek, amelyek konklúziójáról annak ellenére derül ki, hogy hamis, hogy – legalábbis egy bizonyos ideig – mindenki igaznak tartotta. A tudomány történetében szép számmal kerültek kidolgozásra olyan knock-out érvek, amelyek által alátámasztott tudományos tézisekről aztán kiderült, hogy hamisak. Ahogy arra Ballantyne (2014. 530) kitér, a 19. századi fizikusok körében teljes körű volt az

² Tőzsér (2023. 17–31) világosan meghatározva és részletesen elemezve veszi sorra azokat az érvtípusokat, amelyek szóba jöhetnek mint letaglózó filozófiai érvek. Ezek közül az *infallibilis érvek* – olyan deduktív érvek, amelyekről azt feltételezik, hogy a premisszáik infallibilisen igazoltak –, csak egy típusa a lehetséges jelölteknek. A többi jelölt olyan fallibilis érv, amelyek esetében a premisszáik igazsága nem garantált, vagyis lehet, hogy hamisak. Tőzsér kettőt említ az ilyen fallibilis érvek közül: a *szerény* (vagyis fallibilisen igazolt premisszákat tartalmazó) *transzcendentális érveket*, illetve az olyan *kényszerítő erejű filozófiai érveket, amelyek premisszáik empirikusan igazoltak*. Ez utóbbi típusba tartozó érvek különösen érdekesek, ugyanis széles körű az egyetértés (a filozófusok részéről is) abban a kérdésben, hogy a tudományos érvek között szép számmal találunk ilyen letaglózó érveket. Van Inwagen (2009. 21) szerint például az, „aki nem ért egyet azzal, hogy a kontinensek mozgásában vannak, az vagy nem értékeli megfelelően azokat az adatokat és érveket, amelyeket egy geológus fel tudna hozni a kontinensek mozgását állító tézis alátámasztására, vagy pedig intellektuálisan perverz”. Ha viszont vannak knock-out tudományos érvek, akkor csak egy lépésnek tűnik, hogy legyenek knock-out filozófiai érvek is. A nagy kérdés, hogy ezt a lépést megtehetjük-e. Ballantyne szerint igen: ha egy filozófiai érvben olyan tudományos proposíciót használunk premisszáként, amely mellett kényszerítő erejű tudományos érvek szólnak, akkor a filozófiai proposíció melletti érv is kényszerítő erejű lesz. Komoly aggályokat fogalmaz meg ezzel az optimizmussal szemben Keller (2015) és Tőzsér (2023).

egyetértés, hogy az elektromágneses hullámok terjedése nem lehetséges az abszolút teret kitöltő éter nélkül. Ez volt ugyanis az egyetlen racionális magyarázat a fény terjedésére vonatkozóan mindaddig, amíg Einstein speciális relativitás-elmélete nem állt elő azzal, hogy az éter és az általa kitöltött abszolút tér létezésének feltételezése alaptalan. Tehát, noha a newtoni fizika képviselői számára kényszerítő erejű érvek szóltak amellett, hogy az éter létezik, mivel az olyan hullámtermészetű fizikai entitások terjedéséhez, mint amilyen a fény is, közvetítő közegre van szükség, a relativitáselméleten alapuló kortárs fizika kiderítette az érv konklúziójáról, hogy hamis.

III. KNOCK-OUT ÉRVEK ÉS PERMANENS NÉZETELTÉRÉS

Ha nagyjából képet kaptunk arról, hogy mi számít knock-out érveknek, akkor kanyarodjunk vissza ahhoz a lewisi meggyőződéshez, hogy a filozófiában nincsenek és nem is lehetnek ilyen érvek. Meg kell jegyeznünk, hogy Lewis nincs egyedül ezzel a meggyőződésével. Csak egy példa: a Lewis-szal egyébként majdnem minden metafizikai, vagyis elsőrendű filozófiai kérdésben egyet nem értő Peter van Inwagen teljes mértékben osztja a lewisi metafizikájának a knock-out érvek hiányára vonatkozó megállapítását: „A filozófiában, legalábbis a megfigyeléseink ezt támasztják alá, nincsenek letaglózó érvek. Nincs egyetlen olyan filozófiai érv sem, amelyet az összes pallérozott filozófus ellenálhatatlannak tart.” (van Inwagen 2009. 105.)

Milyen megfigyelésekre céloz itt van Inwagen? Akármilyen gondolkodjunk a filozófiai érvek céljáról és erejéről, nem lehet véka alá rejteni a tényt, hogy a filozófiai vitákban, már ami az úgynevezett szubsztantív filozófiai kérdéseket illeti, még egyik esetében sem született egyetértés. Az egymással episztemikus felszereltségük tekintetében egyenrangú vitapartnerek, legyenek a filozófiatörténet egy bizonyos időszelvényének nem érdemtelenül nagyra becsült, leginkább eredeti és legfelkészültebb kortárs gondolkodói, képtelenek rávenni egymást a saját pozícióik elfogadására vagy legalább egy konszenzusos nézet kialakítására. Kár lenne tehát vitatni az összefüggést a knock-out filozófiai érvek hiánya és a filozófiában uralkodó permanens nézeteltérés között.³ Mi más szolgálhatna evidenciaként amellett, hogy valakinek sikerült kényszerítő erejű filozófiai érvet kidolgozni, ha nem az, hogy lennének olyan filozófiai viták, amelyek azzal zárulnak, hogy az egymással szembenálló felek egyike meggyőzi a másikat az általa kidolgozott érv konklú-

³ A kényszerítő erejű filozófiai érvek hiányának és a permanens nézeteltérések egyértelmű korrelációjának és kevésbé egyértelmű magyarázatának magyarul is igen kiterjedt irodalma van: lásd elsősorban Tőzsér (2018), valamint a Tőzsér által kifejtett metafizikai szkepticismusra született leginkább kritikai tanulmányokat és Tőzsér választát is tartalmazó kötetet (Bernáth–Kocsis 2021), illetve e kötet kapcsán a vitára érkezett reflexiókat: Katona (2021), Vánca (2022), Ónya (2022).

ziójának elfogadásáról? Ahogy van Inwagen fogalmaz: „annak lehetősége, hogy a filozófiában vannak letaglózó érvek és annak lehetősége, hogy a filozófiában egyezsége jutunk, ugyanaz a kérdés” (van Inwagen 2004. 339). Ám mindenki számára nyilvánvaló, hogy a hön áhított konszenzusra, nemhogy permanensen, de akármilyen rövid időintervallumra nézve sincs példa a filozófiában.⁴

Érdemes megemlíteni, hogy még ha minden filozófus számára ismert jelenség is az, hogy nincs olyan filozófiai kérdés, amellyel kapcsolatban ne lenne nézeteltérés, sok filozófus gondolta vagy gondolja úgy, hogy ő sikerrel tett vagy tesz kísérletet letaglózó érvek kidolgozására. Ezért is jellemzi van Inwagen Lewis úgy, mint aki „nem egy tipikus mai analitikus filozófus: nem hiszi, hogy lehetségesek letaglózó filozófiai érvek, és nem hiszi, hogy valaha is megtörténik, hogy a legtöbb filozófus egyetért egy bizonyos jelentős és pozitív filozófiai tézis igazságában” (uott).

Még ha tisztában vagyunk is vele, hogy a letaglózó filozófiai érvek hiányát egyértelműen jelzi a filozófusok között az összes szubsztantív filozófia kérdéssel kapcsolatban fennálló permanens disszenzus, arra a kérdésre még nem kaptunk választ, hogy miért nincsenek – legalábbis Lewis szerint – a konklúziójuk elfogadását garantáló vagy kikényszerítő érvek a filozófiában. E ponton ideje megvizsgálnunk a kérdést: mire alapozza Lewis a filozófiai érvek inkonkluzív voltával kapcsolatos meggyőződését?

IV. LEWIS *VERSUS* KRIPKE: NYELVI INTUÍCIÓK, MOORE-I TÉNYEK ÉS LEWIS ANTIFUNDACIONALIZMUSA

Lewis (1983a. x) a fent idézett hosszabb passzus végén arra hívja fel a figyelmet, hogy már ami a filozófiai elméleteket és a mellettük szóló érveket illeti, nincsenek olyan végső és megkérdőjelezhetetlen proposíciók, amelyeket a filozófiai elméletek episztemikus fundamentumaiként kellene vagy lehetne kezelni. Lewis tehát, ami a filozófia episztemológiáját illeti, egyértelműen *antifundacionalista* álláspontot képvisel. Meggyőződése szerint, ha a filozófiai tudás szerkezetével kapcsolatban a fundacionalista felfogás lenne a helyes, akkor – még egyszer – „csüggesztően sok konkluzív cáfolattal lenne dolgunk”. Lewis szerint tehát abban az esetben lehetne filozófiai érvekkel bizonyos filozófiai elmélete-

⁴ Lewis két olyan jelöltet emleget, amelyek szóba kerülhetnek, mint sikeres knock-out érvek valamely filozófiai elmélettel szemben. Az egyik az episztemológiában nagy visszhangot kiváltó Edmund Gettier érvei a tudást igazolt igaz vélekedésként meghatározó hagyományos tudásfelfogással szemben. A másik Kurt Gödel leginkább logika- és matematikafilozófiában óriási eredménynek számító, de a filozófia más területein is alkalmazott nemteljességi tétele(i), amely(ek) lényege annak kimutatása, hogy a konzisztens formális rendszerek nem tekinthetők teljesnek, mivel a konzisztenciájuk nem bizonyítható a rendszeren belül. Ezekkel az érvekkel most nem foglalkozom részletesen, ahogy azzal sem, hogy vajon megfelelő jelöltek-e arra, hogy az elenyésző számú letaglózó filozófiai érv közé soroljuk őket.

ket konkluzíve megcáfolni (vagy akár alátámasztani): ha a filozófiai elméletek esetében lennének „kikezdhetetlen evidenciaként” szolgáló proposíciók.

De mely proposíciók tölthetnék be ezt a szerepet? Lewis szerint az egyik, ha nem az egyetlen szóba jöhető jelöltek azok a proposíciók lehetnének, amelyeket „nyelvi intuíciók”-nak nevez, már amennyiben – és ez a fontos – ezek az intuíciók a filozófiai elméletektől függetlenek. Félreértés ne essék, Lewis számára nem kérdés, hogy vannak-e olyan intuíciók, amelyek a filozófiai elméletek számára episztemikus kiindulópontként és *többé-kevésbé* kikezdhetetlen evidenciaként szolgálnak. Lewis számára a legevidensebb jelöltek erre azok a *józan észből fakadó*, avagy *commonsense* meggyőződéseink, amelyek zömével, ha csak hallgatólagosan is, a filozófiát megelőzően is rendelkezünk, és oly mértékben plauzibilisek számunkra, hogy sokszor evidenciaként hivatkozunk rájuk, amikor valamely filozófiai elmélet tarthatóságáról döntünk.⁵

Ezeket Lewis *moore-i tényeknek* nevezi azok filozófiai érvekkel szembeni meglehetősen erős immunitása miatt.⁶ Íme néhány konkrét példa Lewistől (arról, hogy vannak szemantikai tények, vagyis a kifejezéseink többé-kevésbé jól meghatározott szemantikai értékkel bírnak; arról, hogy a színtapasztalásunkkal kapcsolatos meggyőződéseink alapvetően helyesek; arról, hogy egész sok mindent biztosan tudunk; arról, hogy bizonyos cselekvéseink racionális mérlegelés után meghozott szabad döntés eredményei):

⁵ Egy pillanatig sem állítom, hogy amikor *commonsense* vélekedésekről vagy meggyőződésekről beszélünk akkor egy világosan meghatározható fogalomról beszélünk, túl azon, hogy azokról a legtöbbször (nem mindenki) által igaznak tartott meggyőződésekről beszélünk, amelyek a világról alkotott manifeszt képünk sarokköveit képezik. Ahogy az sem világos, hogy pontosan milyen kapcsolata van a *common sense*-nek a tudományos vagy filozófiai elméletekhez. Amikor a *commonsense* intuíciók és vélekedések prefilozófiai vagy pretudományos, vagy egyszerűbben, preteoretikus voltáról, más szóval, a hétköznapi ember nézeteivel való azonosságáról beszélünk, akkor meglehetősen flexibilis kategóriákat használunk. A preteoretikusság nem feltétlen jelent tudománytalanságot, a hétköznapi ember gondolkodása sem mentes a tudományos és filozófiai elméletektől, még ha többé-kevésbé jól kitapintható különbséget is tudunk tenni laikus és szakértő között. Amikor *common sense*-ről beszélünk, legalábbis a filozófiában, akkor azon nem babonákat és előítéleteket értünk, bár kétségtelenül ezektől sem élesen elkülöníthető, hanem sokkal inkább egy reflektált, egy általános értelemben vett tudományos világképpel többé-kevésbé kompatibilis vélekedések (szisztematikus rendszernek nem nevezhető) halmazát.

⁶ Az analitikus filozófiában először George Edward Moore képviselte teljes meggyőződéssel azt a nézetet, miszerint a filozófiában mérvadó tekintély a *common sense*. Moore (1925/1981) arra alapozta bizonyos *spekulatív metafizikák* és a *szélsőséges szkepticizmus* tarthatatlansága mellett érveit, hogy azok mind szembe mennek a józan ésszel, vagyis ellentmondanak azoknak az általa listába szedett *commonsense* proposícióknak, amelyek igazságáról (szinte) mindannyian meg vagyunk győződve. Moore egyébként olyannyira megingathatatlan volt az általa listába szedett proposíciók (Moore 1925/1981. 65–67) igazságát illetően, hogy szerinte a helyes episztemikus attitűd irányukba nem egyszerűen a *vélekedés*, hanem sokkal inkább a *tudás*. Ahogy ő (uott 64) fogalmaz: ezek olyan proposíciók, „amelyek közül mindegyikről (véleményem szerint) teljes bizonyossággal *tudom*, hogy igazak”. Éppen ezért valamennyi az általa listába szedett és teljes bizonyossággal tudott proposíció „első pillantásra olyan nyilvánvaló közhelynek” látszik, „amelyet úgy tűnik nem is érdemes megemlíteni” (uott 63–64).

Nyelvünknek igenis van egy kellő mértékben meghatározott interpretációja (ez egy moore-i tény!). (Lewis 1983b. 371.)

Moore-i tény, hogy a színek népi pszichofizikája közelítőleg igaz.

Más népi elméletekhez hasonlóan a színek népi pszichofizikája olyan hallgatólagos vélekedések egy csoportja, amelyet mindenki oszt. Ezek a vélekedések nemcsak magukra a színekre vonatkoznak, hanem a színtapasztalat olyan belső állapotaira is, amelyeket a színek hajlamosak előidézni bennünk, valamint olyan további belső állapotokra és viselkedésre, amelyeket ezek a színtapasztalatok idéznek elő. (Lewis 1997. 325.)

Mindenféle hétköznapi tudásunk van, éspedig bőségesen. Bármilyen történet is, abszurd lenne komolyan és tartósan kételkedni ebben a tudásban, és még az érvek hatására létrejött filozófiai és átmeneti kétely is több mint különös. Moore-i tény, hogy sokat tudunk. Ez egyike azoknak a dolgoknak, amelyeket jobban tudunk, mint az ellenkezőjük mellett felhozott filozófiai érvek premisszáit. (Lewis 1996. 549.)

Moore-i tény, hogy szabad döntéseket hozunk. (Lewis 2004. 79.)

Ám az, hogy ezek prefilozófiai meggyőződések és intuíciók *többségsé* kikezdhethetetlenek, vagyis erősen immúnisak a filozófiai érvekkel szemben, még nem jelenti azt, hogy abszolút értelemben is azok. Lewis számára éppen ezért az a nagy kérdés, hogy milyen viszonyban vannak egy elmélet számára első látásra kikezdhethetetlen evidenciaként kezelt nyelvi intuíciók magukkal a filozófiai elméletekkel.

Ha valakinek az a metafilozófiai meggyőződése, hogy egyrésről a nyelvi intuíciók, vagyis a *commonsense* meggyőződések, illetve moore-i tények, másrésről a filozófiai elméletek között *éles határvonal* húzódik, érve ezen, hogy az előbbiek más, szilárdabb episztemikus státuszúak, mint az utóbbiak, akkor egyúttal jogot formál abbéli meggyőződésének is, hogy azokat a filozófiai elméleteket, amelyek ellentmondanak ezeknek az intuícióknak, tarthatatlannak tekintse. Eszerint egy elmélet *kontrainuitív* voltának kimutatása egyúttal kényszerítő erejű érv az elmélet cáfolhatósága mellett, és éppígy egy elmélet *intuitív módon való megalapozása* knock-out érv az elmélet elfogadása mellett.

Lássunk példát erre egy Lewistól nem csupán számos elsőrendű filozófiai kérdésben, de bizonyos alapvető metafilozófiai kérdésekben is eltérő nézeteket való filozófustól! Saul Kripke (1981/2007) a *Megnevezés és szükségszerűség* első fejezetében intuitív alapon ad számot nemcsak a tulajdonnevek természetére vonatkozó *merev jelölők* fogalmáról, hanem olyan modális fogalmakról is, mint a *szükségszerű* és *esetleges tulajdonságoké*. Meggyőződése, hogy ezek a fogalmak rendelkeznek egy mindannyiunk számára (minden kompetens nyelvhasználó számára) megragadható intuitív tartalommal, mely tartalom megragadásához

nincs szükségünk filozófiai elméletre. Kripke szerint a tulajdonneveket intuitíve használjuk merev jelölökként, ahogy a szükségszerű és esetleges tulajdonságok közötti különbséget is intuitíve látjuk be. Éppen ezért, ha filozófiai elméletalkotásra vállalkozunk, akkor a filozófiai elméletet ezekre a hétköznapi nyelvhasználó által mozgósított intuíciókra alapozva kell kidolgozni. Vegyük a következő mondatot: „Richard Nixon elveszíthette volna az 1968-as amerikai elnökválasztást”. A fenti, modális propozíciót kifejező mondat szerint, noha Nixon nyerte meg a választást, másképp is alakulhatott volna a világ, és ha a világ másképp alakult volna, akkor Nixon elveszíti a választást. Ugyanezt technikaibb módon is kifejezhetjük, immáron a lehetséges világ fogalmi eszköztárát használva: Nixon egy másik, az aktuális világtól eltérő lehetséges világban elveszíti az 1968-as amerikai elnökválasztást. Amikor Nixonnal kapcsolatban a választás elvesztésének lehetőségéről beszélünk, akkor ugyanarról a Nixonról azt állítjuk, hogy egy lehetséges világban elveszíti a választást. Mi több, azt is állítjuk, hogy Nixon ugyan győzött 1968-ban, de ez a győzelem nem volt szükségszerű, vagyis Nixonnak az 1968-as elnökválasztás győztesének levés nem szükségszerű tulajdonsága, hanem esetleges vagy akcidentális tulajdonsága. Csak akkor lenne Nixonnak szükségszerű tulajdonsága az 1968-as elnökválasztás győztesének levés tulajdonsága, ha minden lehetséges világban Nixon jött ki győztesen az 1968-as amerikai elnökválasztáson, de épp ennek az ellenkezőjét állítjuk, amikor azt mondjuk, az intuícioinknak megfelelően, hogy Nixon elveszíthette volna az 1968-as amerikai elnökválasztást.

Kripke valahogy úgy látja, hogy a nyelvi (talán pontosabb, ha azt mondjuk: szemantikai) intuícioink, amelyekkel megfelelő értelmet adunk a mondatnak, egyúttal evidenciaként is szolgálnak bizonyos filozófiai nézetek mellett (ahogy más filozófiai elméletekkel szemben). Jelen esetben, evidenciaként szolgál a tulajdonneveket merev jelölökként kezelő filozófiai elmélet mellett (ahogy a tulajdonneveket álcázott határozott leírásokként kezelő elmélettel szemben). Vagyis evidenciaként szolgál a nevek azon elmélete amellett, miszerint a 'Nixon' névvel minden lehetséges világban ugyanarra a személyre, vagyis Nixonra referálunk, függetlenül attól, hogy megnyerte-e a választást vagy sem. Valamint evidenciaként szolgál a szükségszerű és esetleges tulajdonságok olyan megkülönböztetése mellett is, miszerint Nixon, aki minden lehetséges világban ugyanaz a személy, nem minden lehetséges világban rendelkezik az 1968-as amerikai elnökválasztás győztesének levés tulajdonságával (hiszen egy másik világban Nixon veszített, és valaki más nyert).⁷

⁷ Lewis nagyon másképp gondolkodik erről: szerinte Nixon nem létezhet több világban, tehát, ha valaki el is veszítette a választást egy lehetséges világban, az legfeljebb Nixon *hasonmása* volt, aki az aktuális Nixontól *különböző személy*. Kripke szerint (és nemcsak szerinte), ahogy azt Lewis is elismeri, a kontraintuitív elméleti megoldás, ami a hasonmáselmélettel kerül bevezetésre, erősen meg van támogatva azzal a szintén elméleti meggyőződéssel, hogy a lehetséges világok és azok lakói nem lehetnek átfedésben egymással, így Nixon, a mi (aktuá-

Kripkének tehát meggyőződése, hogy „a névhasználatra vonatkozó intuíciónk azt sugallják, hogy a nevek merev jelölők” (Kripke 1981/2007. 135), vagyis képesek, mondhatni, nyomon követni az általuk megnevezett dolgot/személyt minden tényellentétes helyzetben (avagy minden lehetséges világban, amelyben létezik a név hordozója). Éppen ezért csak olyan elmélet kidolgozása jöhet számításba, amelyben „fenntarthatjuk azt a természetes intuitív meggyőződésünket, hogy a hétköznapi nyelv nevei merev jelölők” (uott). Azok a filozófiai elméletek, amelyek az elméleti szinten tisztázandó fogalom esetében nem veszik figyelembe a hétköznapi nyelvhasználó által a kérdéses fogalomhoz kapcsolt intuitív tartalmakat, vagy éppen kifejezetten ezen intuíciókkal ellentétes elméleti tartalmakat kapcsolnak a fogalmakhoz, természetüknél fogva kontra-intuitívak, és mint ilyenek tarthatatlanok. Kripke szerint éppen ezért a filozófus végzetes hibát követ el, amikor az elméletalkotás során semmibe veszi a hétköznapi ember intuícióit, ugyanis ezek az intuíciók szolgáltatók a lehető legjobb indokokat egy elmélet elfogadása mellett.

Amikor azt kérdezzük, vajon szükségszerű vagy esetleges, hogy *Nixon* nyerte a választást, intuitíve azt a kérdést tesszük fel, vajon bizonyos tényellentétes helyzetekben *az ember* elvesztette volna-e a választást. Ha valaki azt gondolja, hogy a szükségszerű és az esetleges vagy akcidentális tulajdonság fogalma intuitív tartalom nélküli filozófiai fogalom, téved [...]. Tudom, vannak filozófusok, akik szerint nem számít döntő bizonyítéknak egy fogalom használata mellett, hogy a fogalom rendelkezik intuitív tartalommal. Én viszont perdöntő bizonyítéknak tartom. Tulajdonképpen elképzelni sem tudom, végső soron milyen erősebb bizonyíték szolgálhat bármi mellett. (Kripke 1981/2007. 25–26.)

Ami Kripke filozófiai metodológiájában lényeges pont, hogy az intuíciók elméletektől való függetlenségét és ennek köszönhető sérthetetlenségét semmi sem fenyegetheti: az intuíciókra fittyet hányó filozófus, vagy ahogy egy helyütt nevezi, a „nem-intuitív ember” (1981/2007. 25) által be- illetve levezetett elméleti tartalmak nem jelentik a hétköznapi ember nyelvi intuícióinak valódi alternatíváját. Hiába szólnak tehát „látszólag meggyőző” érvek (uott 14) amellett, hogy a tulajdonnevek valójában álcázott határozott leírások, mivel, legalábbis Kripke

lis) világunk Nixonja, aki megnyerte a választást, nem létezhet egy másik világban, ahol elveszíti azt. Fontos, hogy Lewis nem azt tagadja, hogy Nixon elveszíthette volna a választást, azt tagadja, hogy azon, hogy Nixon elveszíthette volna a választást, azt kell értenünk, hogy van egy másik világ, amelyben ugyanaz a személy, aki ebben a világban megnyerte a választást, a kérdéses másik világban elveszítette azt. Ez ugyanis azt jelentené, hogy ugyanaz a személy egyszerre megnyerte a választást (ebben a világban) és elveszítette a választást (egy másik világban), ami első látásra, talán másodikra is, ellentmondásnak tűnik. A konstraintintuitív Lewis hasonmásmélet, valamint a hasonmásmélethez jól illeszkedő lehetségesvilág-realizmust máshol részletesen is tárgyalom. (Magyarul lásd erről még Bács–Kocsis 2011, valamint Kocsis 2022.)

szerint, a tulajdonnevek természetére vonatkozó alapvető intuíciónk az, hogy a nevek merev jelölők, ezért minden ezt negligáló érv behozhatatlan hátrányból indul.

Lewis Kripkéhez hasonlóan úgy véli, hogy az intuíciónak alapvető jelentőségük van egy filozófiai nézet kidolgozásában és megítélésében, ám Kripkével ellentétben nem gondolja azt, hogy az intuíciók „perdöntő bizonyítékok” lennének egy filozófiai nézet mellett vagy azzal szemben. Így lenne, ahogy azt fentebb már idéztük, ha „élesen elválna egymástól a »nyelvi intuíció«, amelyre kikezddhetetlen evidenciaként kell tekintenünk, és a filozófiai elmélet, amit minden áron össze kell egyeztetni az evidenciával” (Lewis 1983a. x). Ám Lewis meg van győződve arról, hogy az intuíciók és az elméletek nem különíthetők el élesen egymástól. De mit is jelent ez? Kér kérdésre kell választ adnunk: (1) Miért gondolja azt Lewis, hogy az intuíciók és az elméletek nem különülnek el teljes mértékben egymástól? (2) Mi köze van az intuíciók és elméletek egymástól való éles elkülöníthetőségének a knock-out filozófiai érvek hiányához?

V. LEWIS AZ INTUÍCIÓK ÉS ELMÉLETEK VISZONYÁRÓL

Ami Lewist illeti, az intuíciók és elméletek közti éles határvonal eltörlése mellett szól már az is, amit az intuíciók természetéről gondol, ugyanis expliciten kijelenti, hogy legyenek bár az intuíciók oly mértékben kikezddhetetlenek, amennyire egy filozófiai elmélet sohasem lenne képes, az intuíciók és az azokhoz többé-kevésbé igazodó filozófiai elméletek *azonos természetűek*: „vélemény valamennyi” (Lewis 1983a. x).⁸

Mivel az intuíciókat véleményeknek tartja, Lewis nem kezeli őket úgy, mint amelyek valamilyen episztemikusan „erősebb” vagy megbízhatóbb módon viszonyulnának az igaznak tartott proposíciókhoz, mint ahogy a vélemények viszonyulnak az igaznak vélt proposíciókhoz. Ám ha az intuíciók maguk is „csupán” vélekedések, nemkülönben a filozófiai elméletek, akkor milyen alapon húzunk éles határvonalat köztük, mondván, a filozófiai elméleteknek minden

⁸ Csak a rend kedvéért: az „intuíció” szóval legalább két dologra referálhatunk, egyrészt intuíciókként beszélhetünk az intuitív belátott tartalmakról, vagyis proposíciókról, másrészt intuíciónak nevezzük azt a mentális állapotot, vagyis propozicionális attitűdöt is, amelynek a tartalma az intuitív belátott proposíciók. Amikor Lewis véleményekként azonosítja be az intuíciókat, akkor azzal továbbra is megőrzi ezt a kettős jelentést, hiszen a „vélemény” szavunkon úgyszintén olykor azt a proposíciót értjük, amit hiszünk, olykor pedig azt a mentális állapotot, amellyel a kérdéses mentális állapot, jelen esetben, a vélemény propozicionális tartalmához viszonyulunk (másképp is viszonyulhatnánk hozzá, megkérdőjelezhetnénk, tagadhatnánk, tudhatnánk, de történetesen nem kérdőjelezzük meg, nem tagadjuk, nem tudjuk, hanem hisszük).

esetben a tőlük független és kikezddhetetlen evidenciaként szolgáló intuíciónkhoz kell igazodniuk?⁹

Félreértés ne essék, mindez nem jelenti azt, hogy Lewis megkérdőjelezné az intuíciónk figyelemreméltó episztemikus szerepét. Az intuíciónk ugyan nem mások és többek, mint vélekedések, az intuitív tartalmak mégis olyan nyilvánvaló vagy legalábbis nehezen tagadható proposíciók, amelyek annak ellenére, hogy sok esetben csak hallgatólágoosan elismertek – és függetlenül attól, hogy explicitte vannak-e téve, vagy sem – mindenki, vagy legalábbis a többség szilárd meggyőződése közé tartoznak. Tehát annak elismerése, hogy nincs lényegi különbség az intuíciónk és az elméletek között, nem jár együtt annak hangoztatásával, hogy egyáltalán nincs különbség köztük. Lewis szerint, és ennek nagy jelentőséget tulajdonít a filozófiai elméletalkotás során, az intuíciónkat episztemikus szempontból többre értékeljük az elméleteknél.

Nincs éles határvonal a szent és sérthetetlen intuiciónk és a szabadelvű elmélet között. Elméletalkotóként ott kezdjük, ahol éppen állunk – hol máshol? – a kezdeti vélemények egy készletével, és megpróbáljuk ezeket valami jobbá alakítani, részben a konzervativizmus, részben az elméleti egységre való törekvés által vezérelve. A korábbi vélemények bármilyen felülvizsgálata bizonyos költségekkel jár. Véleményeink némelyike szilárdabb és kevésbé alkuképes, mint a többi. Némelyik pedig naivabb és kevésbé elméleti a többinél. Általános tendenciának tűnik, hogy az elméletibbek az inkább alkuképesek. (Lewis 1986. 240–241.)

Eszerint tehát az intuíciónk és az elméletek között a különbség nem kategoriális, pusztán fokozati. Ugyanakkor ezeknek a fokozati különbségeknek meghatározó elméleti szerepük van: egyrészt vannak olyan véleményeink, amelyeket nehezebben vagy könnyebben adunk fel másoknál, másrészt vannak olyan vélemény-

⁹ Ami az intuíciónk természetét illeti, az, hogy Lewis véleményekként kezeli őket, van egy nyilvánvaló elméleti haszna. A vélemények, amelyek nem különböznek lényegileg a vélekedésektől, jól vagy legalábbis jobban ismert mentális állapotok, és amennyiben az intuíciónk is ezek közé tartoznak, úgy nincs szükség olyan elméletre, amely a saját jogukon létező intuíciónk vélekedésektől lényegileg eltérő természetéről számot adna. Ha távolabbról vetünk egy pillantást az intuíciónk természetével kapcsolatos vitára, akkor alapvetően kétféle nézet került kidolgozásra az elmúlt évtizedekben. Az egyik nézet képviselői, akik egyszerű vélekedésekként (esetleg vélekedések kialakítását ösztönző hajlandóságként) azonosítják be az intuíciónkat, *doxasztikus* természetűnek tartják őket: Lewis mellett, többek között, van Inwagen (1997), Ernest Sosa (2006) és Timothy Williamson (2007) is ezt a nézetet vallja, amelyet Herman Cappelen (2012) az intuíciónk természetére vonatkozó elméletek közül a „legliberalisabbnak” tart. A másik tábor képviselői viszont sokkal speciálisabb, redukálhatatlan, *perceptuális* vagy *képzé-perceptuális* természetű mentális állapotokként és ezen állapotok által megragadott tartalmakként azonosítják be az intuíciónkat: George Bealer (1998), Laurence Bonjour (2005), William G. Lycan (2019) szerint az intuíciónk intellektuális tűnések vagy látszások, amelyek nem egyszerűen igaznak, hanem szükségszerűen igaznak tűnnek. Hogy proposicionális természetűek-e vagy nem, nincs egyetértés. A kétféle megközelítésről lásd – többek között – Chudnoff 2011 vagy Pust 2017.

nyeink, amelyek elméletileg kevésbé vagy jobban megalapozottak a többinél. Érdekes tény, hogy a legszilárdabb vélekedéseink egyúttal a legnaivabbak is: ezek a már korábban emlegetett *commonsense intuíciók* vagy *meggyőződések*, amelyekkel minden filozófiai elméletalkotást megelőzően már rendelkezünk, és amelyeket minden más vélekedésünknel plauzibilisebbnek és hihetőbbnek tartunk. Noha nem tudunk kielégítő válasszal szolgálni a szkeptikus érveire, mégis szilárd meggyőződésünk, hogy van testünk, hogy a Föld nem csak öt perccel ezelőtt jött létre, hogy van anyagi világ, aminek részesei vagyunk, és folytathatnánk a Moore (1925/1981) által is listába szedett pozíciókat.

Az intuíciók és elméletek viszonyának megítélése során gyakran folyamodunk közgazdaságtani metaforák használatához: az intuícióink *sokat érnek* számunkra, így *sokba kerül* a feladásuk, miközben az intuíciók megőrzése érdekében tett elméleti változtatásokért cserébe *alacsonyabb árat* fizetünk. Az intuíciók *magas ára* azonban nem jelenti azt, hogy olykor nem észszerű vagy célravezető *megfizetni* a feladásukkal járó *magas költségeket*. Lewis meggyőződése – és ebben tér el leginkább a fentebb tárgyalt, intuíciók elméleti szerepére vonatkozó kripkei nézettől –, hogy bizonyos filozófiai elméleteknek, annak ellenére, hogy szembe mennek a *commonsense* intuíciókkal, lehetnek olyan elméleti előnyek, amelyekért érdemes megfizetni az intuíciók feladása miatti magasabb árat.

Ha tehát nincs éles határvonal intuíciók és elméletek között, akkor el kell ismerni, hogy az elméletalkotás során mérlegelés tárgya lehet az, hogy az elméletek mely intuíció(ka)t tartják tiszteletben és hagyják meg érintetlenül, és melye(ke)t veszik revízió alá, vagy tagadják. A revízió nem csak lehetséges, de bizonyos esetekben szükséges is, ugyanis a filozófiai elméletek által tisztázni kívánt fogalmak esetében az elméleti vizsgálódás kiindulópontjaként szolgáló intuitív tartalmak sok esetben nem egyértelműek, további tisztázásra szorulnak, és ami ennél is nagyobb gond, ellentmondásban állnak egymással. Az intuitív tartalmak szofisztikált, reflektív és ennek köszönhetően egyértelműsített nyelvi kifejezése, továbbá a köztük lévő nyilvánvaló vagy látszólagos ellentmondások elsimítása már kimondottan egy elmélet feladatai közé tartozik. Az elmélet mondja meg, hogy a lehető legnagyobb világossággal kimondott intuíciók közül melyiket őrzi meg, és melyiket revideálja.

VI. KONKLÚZIÓ: MIÉRT KONZERVATÍV A LETAGLÓZÓ ÉRVEK NÉLKÜLI FILOZÓFIA?

Tanulmányomban azt próbáltam kideríteni, hogy mire alapozza Lewis azt a meggyőződését, miszerint nincsenek knock-out filozófiai érvek, amelyek az érvet megértő személyből kikényszerítenék azt a vélekedést, hogy az érv konklúziója igaz. Az a tény, hogy egyetlen szubsztantív filozófiai kérdést illetően sincs egyetértés, az ilyen érvek hiányával együtt járó jelenség, nem magyarázat. Azt, hogy

miért nincsenek ilyen érvek Lewis azzal indokolja, hogy nincs éles különbség az intuíciók és a filozófiai elméletek között, vagyis az intuíciók, annak ellenére, hogy a filozófiai elméletalkotás kiindulópontjai, nem képeznek abszolút értelemben kikezddhetetlen elméleti alapokat. Ha lennének ilyen revideálhatatlan episztemikus fundamentumok, akkor lennének letaglózó érvek is, hiszen minden olyan elmélet, amely szembe megy ezekkel a kikezddhetetlen intuíciókkal, eleve tarthatatlanná válna. Más szóval, ha egy filozófiai érv végső premisszáit ilyen intuíciók alkotnák, akkor az érv, amennyiben deduktíve érvényes, önmagában garantálná a konklúzió igazságát (és a konklúzióval ellentétes propozíciók hamisságát). Ám ha nincsenek ilyen intuíciók, márpedig Lewis szerint nincsenek, akkor az érv deduktív érvényessége még nem garantálja a konklúzió igazságát (ahogy a konklúzióval ellentétes propozíciók hamisságát sem).¹⁰

Nincs ez másképp a filozófiai vizsgálódások esetében sem; a filozófiai elméletek sem *ex nihilo* születnek.

Vannak, akik már álláspontok egész készletével felvértezve kerülnek először a filozófia közelébe. A filozófiának nem az a dolga, hogy bármilyen mértékben alássa vagy igazolja ezeket az előzetesen kialakult véleményeket, hanem csupán az, hogy olyan módszereket próbáljon találni, amelyekkel ezek az elképzelések egy működő rendszerré bővíthetők. (Lewis 1973/2022. 49.)

Nem vitás, hogy mielőtt a filozófia termeibe lépünk, sok esetben kiforrott véleményünk van arról, hogyan állnak a dolgok a világban, beleértve saját magunkat és a világhoz való viszonyunkat is. E prefilozófiai vélekedéseknek két igazán jelentős típusa van: az egyik a *commonsense meggyőződés*ek, a másik a *tudományos ismeretek*. A filozófiai elméletalkotás során ezekből indulunk ki, mondhatni, ezek a rendelkezésre álló „*adatok*”. De mit is tehetünk vagy kell tennünk ezekkel az adatokkal?

Erre a normatív kérdésre két radikálisan eltérő válasz adható. Az egyik szerint a filozófiai elméletalkotás során minden áron tiszteletben kell tartanunk és meg kell őriznünk a prefilozófiai vélekedéseinket. A másik szerint viszont épp ellenkezőleg, nem szabad törődnünk velük, és amennyire a filozófia erejéből telik, meg kell

¹⁰ Az intuícióink tévedhetetlen voltát még azok sem mindig képviselik, akik az intuíciónak Lewisnál is jelentősebb szerepet szánnak a filozófiai elméletalkotás során. Lycan (2019) például egyike ezen filozófusoknak: meggyőződése, hogy az intuíciók minden másnál (*commonsense*, tudomány) „alapvetőbb forrásai a filozófiai igazolásnak”. Ennek ellenére nem gondolja azt, hogy az intuíciók megkérdőjelezhetetlen evidenciák lennének. Lycan is azon az állásponton van, hogy a filozófiában nincsenek knock-out érvek: egyrészt a *deduktív* érvek, amelyek a legjobb jelöltek lennének arra, hogy knock-out érvek legyenek, valójában nem arra szolgálnak, hogy a konklúzió igazságát kikényszerítsék, hanem arra, hogy bizonyos propozícióhalmazok inkonzisztenciáját felmutassák, másrészt a filozófiában nincsenek olyan érvek, amelyek premisszáit megkérdőjelezhetetlenek lennének, legyenek ezek a premisszák akár mennyire intuitívak vagy akár milyen szilárd meggyőződések.

szabadulnunk tőlük, hogy helyet adjunk az érvekkel alátámasztott filozófiai tudásnak. Aki az előbbi válasszal ért egyet, úgy gondolja, hogy a filozófiai elméletek tarthatóságának (igazságának?) megítélése azon múlik, hogy mennyiben tartjuk szem előtt a prefilozófiai vélekedéseket: akkor tartható (igaz?) egy kérdéses filozófiai elmélet, ha igazodik a prefilozófiai vélekedésekhez, máskülönben minden okunk megvan rá, hogy elvessük. Aki pedig az utóbbi válasszal szimpatizál, annak meggyőződése, hogy a filozófia sajátos episztemikus vállalkozás, egyfajta spekulatív alternatívája a tudományos elméleteknek, amely a saját módszereit használva, de a tudományhoz hasonlóan, olyan (kifejezetten filozófiai) igazságok elérésének igényével lép fel, amelyek sok esetben a *common sense* és akár a tudományos elméletek felülvizsgálatával és elméleti meghaladásával járnak együtt. Ám nem csak ez a két út létezik, Lewis egy harmadikat próbál kikövezni.

Mint arra kitértünk, Lewis meg van győződve arról, hogy a filozófiai érvek, legyenek akármilyen erősek, olyan erősek soha nem lesznek, hogy kényszerítő erővel párosuljanak. A filozófusok érvei azonban nemcsak ahhoz erőtleneek, hogy le- avagy meggyőzzék a másik filozófust, de Lewis szerint ahhoz is, hogy a filozófiai vizsgálódásainkat megelőzően kialakult véleményeinket egyszer és mindenkorra igazolják vagy végleg elutasítsák. Lewis (1986) az előző szakaszban idézett passzusban úgy fogalmaz, hogy a filozófusoknak „részben a konzervativizmus, részben az elméleti egységre való törekvés által vezérelve” kell(ene) a prefilozófiai vélekedésekhez közelíteni. Tehát egyrészt, már csak a filozófiai érvek korlátozott erejéből fakadóan is, *tiszteletben kell tartaniuk* azokat a vélekedéseket, meggyőződéseket és ismereteket, amivel a filozófia előtt már rendelkezünk, másrészt pedig *szisztematikusan el kell rendezniük* azokat, mégpedig úgy, hogy a lehető legtöbb vélekedésünk a lehető legkonzisztensebb módon kapcsolódjon össze, magyarul, működő rendszerré álljon össze. E kettős feladatot Lewis úgy látja megvalósíthatónak, ha a filozófiai elméletalkotás során megteremtjük a kiindulópontnak számító *vélekedéseink közötti egyensúlyt*, vagyis a legjobb döntés részünkről, ha a filozófiai elméletalkotás során *konzervatív* módon viszonyulunk prefilozófiai vélekedéseinkhez.

IRODALOM

- Ballantyne, Nathan 2014. Knockdown Arguments. *Erkenntnis*. 793. 525–543. <https://doi.org/10.1007/s10670-013-9506-8>
- Bács Gábor – Kocsis László 2011. Lewis a világok sokaságáról. *Magyar Filozófiai Szemle*. 55/4. 153–177.
- Bealer, George 1998. Intuition and the Autonomy of Philosophy. In Michael Raymond DePaul – William M. Ramsey (szerk.) *Rethinking Intuition: The Psychology of Intuition and Its Role in Philosophical Inquiry*. Lanham/MD, Rowman and Littlefield. 201–240.

- Bernáth László – Kocsis László (szerk.) 2021. *Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra*. Budapest, Kalligram.
- Bonjour, Laurence 2005. Is There *A Priori* Knowledge? In Defense of the *A Priori*. In Matthias Steup – Ernest Sosa (szerk.) *Contemporary Debates in Epistemology*. Malden/MA, Blackwell. 98–105.
- Cappelen, Herman 2012. *Philosophy Without Intuitions*. New York, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199644865.001.0001>
- Chudnoff, Elijah 2011. What Intuitions are Like. *Philosophy and Phenomenological Research*. 82/3. 625–654. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2010.00463.x>
- Katona Ágnes 2021. Nem jó, de nem is tragikus – Filozófia a metaszeptikus vita után. *Elpis*. 14/2. 87–101. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2021.2.3>
- Keller, John A. 2015. On Knockdown Arguments. *Erkenntnis*. 80/6. 1205–1215. <https://doi.org/10.1007/s10670-014-9720-z>
- Kocsis László 2022. Lehetséges individuumok: világokon átívelő azonosság és hasonmásmélet. In Kocsis László – Tübolý Ádám Tamás (szerk.) *Lehetséges világok*, Budapest, Typotex. 137–183.
- Kripke, Saul 1981/2007. *Megnevezés és szükségszerűség*. Ford. Bárány Tibor – Zvolenszky Zsófia, Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Lewis, David K. 1973/2022. Lehetséges világok. Ford. Hunyady András; a fordítást frissítette Kocsis László – Tübolý Ádám Tamás. In Kocsis László – Tübolý Ádám Tamás (szerk.) *Lehetséges világok*. Budapest, Typotex. 45–53.
- Lewis, David K. 1983a. *Philosophical Papers. Volume I*. Oxford, Oxford University Press.
- Lewis, David K. 1983b. New Work for a Theory of Universals. In *Australasian Journal of Philosophy*. 61. 343–377. <https://doi.org/10.1080/00048408312341131>
- Lewis, David K. 1986. *On the Plurality of Worlds*. Oxford, Basil Blackwell.
- Lewis, David K. 1996. Elusive Knowledge. *Australasian Journal of Philosophy*. 74/4. 549–567. <https://doi.org/10.1080/00048409612347521>
- Lewis, David K. 1997. Naming the Colours. *Australasian Journal of Philosophy*. 75/3. 325–342. <https://doi.org/10.1080/00048409712347931>
- Lewis, David K. 2004. Void and Object. In John Collins – Ned Hall – Laurie Ann Paul (eds.) *Causation and Counterfactuals*. Cambridge/MA, MIT Press. 277–290. <https://doi.org/10.7551/mitpress/1752.003.0011>
- Lewis, David K. – Helen Beebe – Anthony R. J. Fischer (szerk.) 2020. *Philosophical Letters of David K. Lewis, Volume 1: Causation, Modality, Ontology*. Oxford, Oxford University Press.
- Lycan, William G. 2019. *On Evidence in Philosophy*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198829720.001.0001>
- Moore, George Edward 1925/1981. A józan ész védelmében. Ford. Vámosi Pál. In George Edward Moore: *A józan ész védelmében és más tanulmányok*, Budapest, Magyar Helikon. 61–115.
- Nozick, Robert 1981. *Philosophical Explanations*. Cambridge/MA, The Belknap Press of Harvard University Press.
- Ónya Balázs 2022. Bernáth László – Kocsis László (szerk.) Az igazság pillanatai? Metafilozófiai válaszok a szkeptikus kihívásra. *Vigilia*. 87/4. 341–343. https://vigilia.hu/pdfs/Vigilia_2022_04_facsimile.pdf#page=79
- Pust, Joel 2017. Intuition. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/intuition/>
- Tózsér János 2018. *Az igazság pillanatai. Esszé a filozófiai megismerés sikertelenségéről*. Budapest, Kalligram.
- Tózsér János 2023. *The Failure of Philosophical Knowledge. Why Philosophers Are Not Entitled to Their Beliefs*. London, Bloomsbury. <https://doi.org/10.5040/9781350340077>

- van Inwagen, Peter 1997. Materialism and the Psychological-Continuity Account of Personal Identity. *Noûs*. 31/s11. (Tematikus különszám: *Philosophical Perspectives, 11, Mind Causation, and World*). 305–319. <https://doi.org/10.1111/0029-4624.31.s11.14>
- van Inwagen, Peter 2004. Freedom to Break the Laws. *Midwest Studies in Philosophy*. 28/1. 334–350. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.2004.00099.x>
- van Inwagen, Peter 2009. *Metaphysics. Third Edition*. Boulder/CO, Westview Press.
- Váncza Kristóf 2022. Agonális világvázlatok vagy bummbummok? *Magyar Filozófiai Szemle*. 66/4. 188–200. https://epa.oszk.hu/00100/00186/00077/pdf/EPA00186_mfsz_2022_04_188-200.pdf
- Williamson, Timothy 2007. *The Philosophy of Philosophy*. New York, Routledge. <https://doi.org/10.1002/9780470696675>

A Misztikus, a Skizofrén és a Pszichonauta

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19755>

[...] a vallási miszticizmus csupán az egyik felét teszi ki a misztikus élménynek. A miszticizmus másik feléről nincsenek egyéb forrásaink, mint az elmebetegségről szóló tan-könyvek. Nyissuk ki ezek közül bármelyiket, és bőségesen találunk majd benne olyan helyeket, ahol a 'misztikus eszméket' mint a patológiás vagy téveszmés elmeállapotok jellemző tüneteit említik. (James 1902/2002. 31.)

I. A NEM-HÉTKÖZNAPI TUDATÁLLAPOTOK FENOMENOLÓGIAI JELENTŐSÉGE

Az éber tudatállapotban történő tapasztalás jellemzően rutinok által vezérelt folyamat. „Mindig csak olyasmit észlelhetünk és tapasztalhatunk, amit a tapasztalást lehetővé tevő *a priori* fogalmiság számunkra megenged” - írja Szabó Zsigmond (Szabó 2005. 48). Ezek a – Marc Richir (1990) kifejezésével – „szimbolikus tautológiák” egyfelől megteremtik számunkra az életvilág fundamentális horizontját és *otthonosságát*, az interszubjektív módon konstituált és fenntartott valóságot. Husserl szerint mindig előfeltételezünk „egyfajta létező világot, mégpedig mint a mindenkor kétségbevonhatatlanul létező-érvényesülő horizontját, s ezen belül valamilyen ismertnek és kétségtelenül bizonyosnak a meglétét [...]” (Husserl 2000. 143). Husserl az életvilágot kognitív szempontból határozza meg, mint ismeretelméleti alapot tematizálja, nem mint *affektív* adottságot. Merleau-Ponty operatív intencionalitás fogalma nyomán Dylan Trigg azt állítja, hogy az intencionalitás nem csupán a tudat tárgyra irányulását és felismerő képességét jelenti, hanem egy diffúz affektív atmoszférát (a személyközi térben szétterjedő érzelmeket és hangulatokat) is magával von.¹ A skizofrén betegek rettegéstől áthatott világa, vagy akár egyetlen traumatikus tapasztalat megrendítő élménye azonban jól mutatja az életvilág által kínált biztonság vitális *affektív* jelentőségét.

¹ Trigg az affektív atmoszférák koncepcióját Merleau-Ponty kései munkájából, *A látható és a láthatatlan*ból eredezteti. Az affektív atmoszférák áthatják a személyközi és térbeli viszonyokat és előfeltételezik a megélt test receptivitását. Beszélhetünk egy szituáció otthonos, kínos vagy egy helyiség kísérteties atmoszférájáról stb. (Vö. Trigg 2020. 2–3).

Másfelől az életvilágot konstituáló szimbolikus tautológiák *korlátozzák* a tapasztalást, az észlelés *circulus viciosus*-aiként fungálnak, csak olyat tapasztalunk általuk, amit már amúgy is tudunk. Örökösen az a veszély fenyeget bennünket, hogy a tapasztalás eredendő nyitottsága eltűnik. A dolgok eredendően, ahogyan Merleau-Ponty fogalmaz,

[...] lágy erők, amelyek csak a körülmények kedvező együttállása esetén képesek kibontakoztatni a bennük szunnyadó lehetőségeket. [...] a dolog önazonossága, az a fajta belső tartás, önmagában nyugvás, az a telítettség és az a pozitivitás, amelyet neki tulajdonítottunk, már nem szigorúan vett tapasztalat, csupán annak egyfajta értelmezése. (Merleau-Ponty 2006. 185.)

Az életvilágban, a természetes beállítódásban, ahogyan Fazakas megállapítja, „mindenekelőtt és általában nem fenoménnekkel van dolgunk” (Fazakas 2018. 70). Ami ugyanis „általában adott, az a szimbolikus értelemrögzítés eredménye, ahol csak megalvadt jelentésalakzatokkal van dolgunk” (uo.). Hogyan tudnánk kiolvasztani a dolgokat befagyott telítettségükből és pozitivitásukból? Ehhez attitűdöt kell váltanunk, el kell távolodnunk a tapasztalás megszokott módjaitól, az életvilágot konstituáló habitualizálódott észlelési rutinoktól. Az éber, nem pszichotikus és pszichoaktív szerek által nem befolyásolt felnőtt számára a tárgyak jelentése és funkciója egyértelműen rögzített, legalábbis akkor, ha megszokott környezetében tartózkodik. Ugyanakkor a megszokottól eltérő tapasztalati tartományok, például a csecsemő élményvilága, az álom, a hallucinogénnel stimulált fantázia, a skizofrén hallucinációk, a misztikus élmények, de akár az éber állapotú fantáziálás is értékes lehetőségeket hordoznak magukban fenomenológiai szempontból. Ezekben az élménytartományokban az intencionális értelemalkotás rutinjai nem fedik el és nem nyomják el a prepredikatív szinten zajló spontán értelemképződést.

A fenomenológia, ha csak sporadikus módon is, már felfigyelt ezekre az élménytartományokra. Merleau-Ponty például *Az észlelés fenomenológiájában* felhasználja mind a meszkalin-élményt, mind pedig az egzisztencialista pszichiátria esetismertetéseit, hogy az észlelés hagyományos fogalmát kiszélesítse és elmélyítse. Egy 1935-ös Husserl-kézirat, amely a *Das Kind, die erste Einführung* címet viseli (Hua XV. 604), ugyanakkor arról tanúskodik, hogy Husserl megpróbálta rekonstruálni azt, ahogyan a csecsemőkorban a pre-Én és a pre-Világ egymást kölcsönösen létrehozza.² Marc Richir (2006), amikor a transzcendentális én csecsemőkori kialakulását írja le, a pszichoanalitikus Melanie Kleinnek és Donald W. Winnicottnak (1971) a csecsemő élményvilágáról szóló elméleteitől

² Ahogyan az Én-nek is, „[...] a világnak is van egy gyermekora, amelyből felnövekszik (*wächst*) egy érett világba – a ’gyermekben’ és a gyermek ’fejlődésében.’” (Hua Mat. VIII, P. 74-75. – idézi Fazakas és Gozó 2020. 179.)

inspirálódik. Nemrégiben pedig Fazakas és Gozé (2020) próbálta meg a biza-lom transzcendentális fenomenológiájának keletkezését leírni a csecsemőkor-ban Husserl említett kézírata és Richir írása alapján, a szülői gondozás szerepét hangsúlyozva.

A felsorolt élménytartományok közül jelen írásunkban hármat tárgyalunk, a skizofrénia, a pszichedelikus víziók, valamint a misztikus élmények tapasztala-ti tartományait. A vizsgálódásokat megnehezíti, hogy az említett élménytarto-mányok hajlamosak keveredni egymással. A hallucinogén növények széleskörű rituális alkalmazása és az élménnyel kapcsolatos beszámolók egyaránt a psi-chedelikus élmények számottevő spirituális-vallási potenciáljáról tanúskodnak. Másfelől számos szerző állapítja meg, hogy a pszichedelikus élmény bizonyos esetekben átfordulhat pszichotikus élménytartományokba. Hasonlóképpen fi-gyelmeztetnek a pszichiátriai kézikönyvek arra, hogy a misztikus és a skizofrén élmények is keveredhetnek.³ Írásunkban arra teszünk kísérletet, hogy a fenti élménytartományokat összehasonlítsuk, egyben minél pontosabban elhatárol-juk egymástól.

II. A MISZTIKUS ÉLMÉNY FOGALMA

Az általunk tárgyalt három élménytartomány közül a „misztikus élmény” ra-gadható meg a legnehezebben. Jelen tanulmányunkban kiváltképpen Parnas és Henriksen megközelítésére támaszkodunk, mely szerint a misztikus élmény-ben egy transz-szubjektív vagy transz-individuális valóságélmény jelenik meg az egyén számára, a valóság egy korábban fel nem fedezett rejtett dimenziója, amelynek leírására nem alkalmas a szubjektum-objektum dichotómia (Parnas–Henriksen 2016. 81). A szerzőpáros meghatározása így az *unio mystica* élményt célozza meg (részletesebben lásd a 2. fejezet). Az 1970-es és az 1980-as évektől kezdődően, majd különösen az ezredfordulót követően több fenomenológus ér-deklődése fordult ezek felé.⁴ A misztikus élmény heterogén tapasztalat. A kü-lönböző kultúrákból származó misztikus élménybeszámolók visszatérő eleme azonban az *unio mystica*, amikor az egyén úgy érzi, valamilyen transzcendens természetűnek tétélezett entitással, Istennel, a Léttel, a világgal egyesül. Tanul-mányunkban a misztikus élménynek erre a mozzanatára fókuszálunk. Az *unio mystica* pszichológiai szempontból a szelf és a külvilág közötti határvonal átrajzo-

³ Lásd Bowers–Freedman 1966; Buckley 1981; James 1902/2002; Riedlinger 1982; Brett 2002; Steinbock 2007; Ratcliffe 2008; Nelson–Sass 2008; Henriksen–Nordgaard 2014; Henriksen–Parnas 2012, 2014; Parnas–Henriksen 2016.

⁴ Lásd Bowers–Freedman 1966; Deikman 1971; Buckley 1981; Riedlinger 1982; James 1902/2002; Brett 2002; Steinbock 2007; Ratcliffe 2008; Nelson–Sass 2008; Henriksen–Nordgaard 2014; Henriksen–Parnas, 2012; 2014; Parnas–Henriksen 2016.

lódását – elhalványulását, vagy eltűnését – jelenti.⁵ Ezzel összhangban Jerome Gellman a *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* „Miszticizmus” szócikkében a következő definíciót kínálja: „Egy (állítólag) érzékek feletti vagy érzékek alatti *egyesítő élmény*; az alany úgy érzi, hogy eközben olyan természetű valóságokról, vagy a dolgok olyan állapotairól szerez tapasztalatot, amelyek észleléssel, szomatosenzoros modalitásokkal vagy tradicionális értelemben vett introspekcióval nem hozzáférhetők” (Gellman 2014).⁶ A definícióban zárójelben szereplő, látszólag csak odavetett „állítólag” (*purportedly*) klauzula kulcsfontosságú. Azt jelzi, hogy tisztán fenomenológiai definícióról van szó, amely nem implikálja, hogy a meghatározásban említett entitások objektíven, azaz a személy meggyőződésétől függetlenül léteznek.⁷ Másrészt az élménynek fontos eleme, hogy a misztikus élményt átélt személy *mély meggyőződése*: az, amit tapasztalt, nem egyszerűen szubjektív fantázia, hanem a hétköznapiánál fontosabb, értékesebb tapasztalat.⁸ A misztikus élményen átesett személy egyfelől eltávolodik az életvilág kínálta bizonyosságoktól, és elveszíti az életvilág által nyújtott biztonságot is, másfelől egy *másfajta* bizonyossághoz jut. Az alany erre gyakran úgy utal, hogy a misztikus tapasztalat *valódibb*, mint az életvilág evidenciájának hétköznapi valósága.⁹

⁵ A szelf és a külvilág közötti határok elmosódása ugyanakkor nem csupán a pszichedelikus élményben vagy a deperszonalizációs élményben jelenhet meg. Bizonyos térbeli helyek, például kitüntetett gyermekkori helyek különös jelentőséggel bírhatnak az alany számára. Edward S. Casey szerint az ilyen helyek sugárzó látványa olyan inherens kifejezőerővel bír, hogy elmosódni látszanak a határok a táj és a test között. A táj, a kitüntetett hely, és a szubjektíven átélt test (*lived body*) szinte összeolvad, mert olyan érzelmi töltetet él át az alany, ami szinte kirántja testtapasztalatának egocentrikus középpontjából. Az alany mintha összeolvadna a számára jelentős tájjal az öröm vagy félelem lehangoló érzelmei közepette (Casey 2010).

⁶ „A (*purportedly*) super sense-perceptual or sub sense-perceptual *unitive experience* granting acquaintance of realities or states of affairs that are of a kind not accessible by way of sense-perception, somatosensory modalities, or standard introspection.” <https://plato.stanford.edu/entries/mysticism/> (Letöltés ideje: 2022. 11. 03. – kiemelés: a szerzők.)

⁷ A *pszichiátria magyar kézikönyve* (Németh et al. 2021, a továbbiakban PMK) látszólag Gellmanhez hasonlóan definiálja a misztikus élményt, csak hogy a fenomenológiai klauzula itt hiányzik. A misztikus élményeket „egységélmény, noetikus tudásszerzés, paradoxicitás, időtlenség és olyan emóciók intenzív, ’zsigeri’ átélése” jellemzi, „mint áhítat, magasztosság, alázat és hála. Misztikus élmények során a személy megélheti az azonosulást a nagy egésszel, melynek szerves, szükségszerű és értékes részeként éli meg a saját létezését.” (PMK 2021. 113.) (A kontextusból sejthetően a „noetikus tudásszerzés” kifejezés olyan tudásszerzést jelöl, amely valamilyen természet feletti dimenzióban megy végbe.) Ez a meghatározás azt sugallja, hogy a „nagy egész” valamilyen *tárgyszerűen létező* természetfeletti valóság.

⁸ „A misztikus a legkisebb kételyt sem érzi azzal kapcsolatban, hogy a misztikus élményben a valóság vagy az igazság tárult fel számára, és nem pusztán egy különös lelki állapotot élt át, egy ’szubjektív’ fantazmát [...]” (Parnas–Henriksen 2016. 81).

⁹ Ahogyan Losonczi Márk (2023) megállapítja, az alanyok úgy számolnak be élményükről, mint ami „valódibb, mint a szokásos létezés”. Losonczi „heightened reality”-nek nevezi azt a fajta valóságélményt, amelyről az alanyok úgy számolnak be, mint ami „valódibb, mint a szokásos létezés” („more genuinely real than their usual existence”). Ilyenfajta élménynek tekinti a misztikus élményt, a halálközeli élményt, valamint a pszichedelikus élményt.

III. A SKIZOFRÉNIA ÉLMÉNYTARTOMÁNYA

Mint említettük, az *unio mystica*ban a szelf és a világ közötti határ elvékonyodik, vagy akár eltűnik. Parnas és Henriksen nem a Freud által említett regresszióként – a csecsemőkorai anya-gyermek duálúnióba való visszatérésként – értelmezi ezt a folyamatot, hanem az *ipseitás*, azaz a minimális én változásaként. A minimális öntudat vagy minimális szelf (*minimal*, illetve *core self*) két alapvető sajátossága önmagunk (affektív) jelenléte minden egyes intencionális aktusban és annak bizonyossága, hogy az én és a másik között éles határ húzható (Parnas–Henriksen 2016. 84). Amennyiben a szelfnek elemibb és összetettebb sajátosságokat tulajdonítunk, például elfogadjuk a minimális szelf fenomenológiai leírását és szembe állítjuk a narratív személyazonossággal, akkor úgy tűnik, hogy a misztikus élményben és a pszichózis bizonyos formáiban a szelf több funkciója is jelentős változást szenved és az egyénnek olyan benyomása támadhat, hogy egy, az életvilágra ráépülő, de attól radikálisan idegen élménytartomány szivárog be a tudatába.

A skizofrénia egyik jellemző tünete ugyancsak az, hogy a „külvilág és az Én határai elmosódnak, az érzetek és a képzetek összeolvadnak”, a páciens a „belső történéseket is külsőként élheti meg” (PMK 2021. 121). Ezt az élményt azonban – a misztikus élménytől eltérően – „általában szorongás kíséri” (uo.).¹⁰ A misztikus élménnyel való hasonlóságok jelennek meg abban is, hogy a skizofrénia spektrumban gyakran „előfordulnak bizarr, grandiózus téveszmék, amelyek a kiválasztottság, elhivatottság érzetével reliigiózus tartalmat ölthetnek, és mesianisztikus téveszmeként jelennek meg”. Továbbá, ha érzéksalódások lépnek fel, akkor „az akusztikus hallucinációk dominálnak, [...] leggyakrabban beszédhangok” (PMK 2021. 243). A vizuális érzéksalódások ritkábbak, ha azonban megjelennek, „többször reliigiózus tartalmúak, átélésük sokszor omnipotencia érzéssel kísért, egzaltált értelmi” állapot mellett (uo.).

A továbbiakban a skizofrén és a misztikus élményt elválasztó jegyeket soroljuk fel. A beteg téveszméi általában töredezettek, olykor azonban lehetnek „többé-kevésbé kidolgozottak, tartalmilag összefüggők. Gyakoriak a jellemző téveszmék.” (PMK 2021. 242.) A betegség jellemző tünete a *deperszonalizáció*, az „én azonosságában való elbizonytalanodás, a testi és lelki önélmény” zavarai. A személy ilyenkor „önmagát idegenszerűen éli meg, nemegyszer mintegy kívülről szemléli magát.” A deperszonalizációhoz gyakran a *derealizáció* tünete társul, a külvilág globális megváltozottságának élménye (Tringer 2019, a továb-

¹⁰ A *pszichiátria tankönyve* ugyancsak az én és a külvilág összemosódását hangsúlyozza: „[...] megváltozhat a valóság percepciójának minősége egészében is. A külvilág és az én határa bizonytalanná válik, elmosódik. Az érzetek és a képzetek összeolvadnak, és a beteg belső élményeit is külső történésként élheti meg. A belső élményeket pedig differenciálatlan, logikus és következtető (diszkurzív) gondolkodást nélkülöző, analógiás-szimbolikus gondolkodás vezérli. A beteg szubjektuma válik a 'világ' értelmezésének referenciapontjává.” (PTK 2019. 102.)

biakban PTK 100). A beteg számára a valóság furcsán irreálissá, álomszerűvé változik át. Ratcliffe (2017) szerint a derealizáció során nem egyszerűen egy atmoszferikus, holisztikus változást él meg a beteg, hanem magának az intencionalitásnak a struktúrája esik szét számára. Ratcliffe kifejezésével „szokatlan intencionális állapotok” keletkeznek. Az alany számára összekeverednek az intencionális aktusok (észlelés, emlékezés, képzelet) modalitásai. A gondolatok például kvázi-észleleti kvalitásra tehetnek szert, mint a kívülről beültetettnek vélt gondolatok (*inserted thought*) esetében. Az észlelés és a képzelet modalitása ugyanígy felcserélődhet.

A sajátos *Stimmung* (hangoltság) ugyancsak jellegzetes vonása a skizofrénia élménytartományának. A német köznyelvben a *Stimmung* szó egyszerűen „hangulatot” jelent. Heidegger azonban filozófiai jelentést adott a szónak.¹¹ A pszichiátriai szóhasználatban mind a hétköznapi, mind a heideggeri értelem megjelenik. Thomas Fuchs arra figyelmeztet, hogy az affektív atmoszférák (*Stimmungok*) és a szubjektív hangulatok közé nem tehetünk egyenlőségjelet, még ha könnyű is őket összetéveszteni. Fuchs szerint a *Stimmungok* „objektívebbek” abban az értelemben, hogy nagyobb szerepet játszik kialakulásukban a környezet. A *Stimmungok* térbeli és személyközi szituációk holisztikus affektív minőségei, amelyek egy dinamikus *Gestalt*-ba rendezik a tapasztalatot. Beszélhetünk például egy buli harsány vidámságáról, a gyászmenet szomorúságáról, egy konferencia jeges légköréről, egy régi katedrális lenyűgöző aurájáról, a sötét éjszakai erdő kísértetességéről. Az affektív atmoszférákat a tárgyak fiziognómikus jellegzetességei hozzák létre, de az észlelés intermodális sajátosságai, mint például a ritmus, intenzitás, dinamizmus ugyancsak hozzájárulnak a *Stimmungok* keletkezéséhez (Fuchs 2013. 613–617). Fuchs szerint a kortárs érzelmekutatás méltatlanul kevés figyelmet szentel a *Stimmungok*nak.

A német pszichiátria egyik kulcsfontosságú fogalma a tévelyhangulat vagy tévelyállapot (*Wahnstimmung*). A *Wahnstimmung* a skizofrénia bevezető szakaszának, az úgynevezett *prodromának* a jellemzője, vagyis a téveszmék kibontakozását megelőző állapoté. Még nem lépnek fel hallucinációk, a világ azonban egészen más módon már megváltozott a beteg számára. A *pszichiátria tankönyve* (PTK) ezt írja a *Wahnstimmung*-ról (tévelyállapotról): ez leggyakrabban a paranoid típusú skizofréniák bevezető tünete, a „valóság érzékelésének sajátos, globális megváltozottsága (az élmény gyakori zavarával együtt) [...]”. A beteg a valóságot „énközpontúan értelmezi”, legtöbbször „szorongó alaphangulat (tévelyhan-

¹¹ „A hangoltság (*Befindlichkeit*) fogalmát Heidegger a *Lét és időben* vezette be (vö. SZ 29. §), az emberi ittlét kinyitottságának (*Erschlossenheit*) egyik alpmódját jelölve ezzel a kifejezéssel” – írja Schwendtner Tibor. „E fogalom bevezetésének az adja a filozófiai jelentőségét”, hogy a *Befindlichkeit* vagy *Stimmung* Heidegger szerint az ember világra nyitottságát alkotja, mégpedig a megértéssel és a beszéddel egyformán eredeti módon, vagyis „az ember önmagához, az embertársaihoz és a dolgokhoz való viszonyainak levezethetetlen mozzanatát képezi” (Schwendtner 2008).

gulat, révület, *Wahnstimmung*)” mellett. A *pszichiátria magyar kézikönyve* (PMK) szerint a beteg a *Wahnstimmung* állapotában „mintha túllfüggönyön keresztül érzékelné a valóságot”.¹² Szavakban alig kifejezhető a változás jellege, rendkívüli feszültség és izgatott zavarodottság jellemzi az állapotot (Sass–Pienkos 2013. 636).¹³ Ratcliffe kitágítja a *Wahnstimmung* fogalmát. Például érzékelhetjük a világot különösnek, kísértetiesnek, halottnak, vagy újszerűnek, rejtélyesnek, csodálatra méltónak. Ratcliffe felfogásában ez utóbbi észlelési mód is *Wahnstimmung*ként értelmezhető, hiszen nem biztosítja a valóság cselekvési szempontból releváns reprezentációját (Ratcliffe 2013). A PTK szerint a *Wahnstimmung* állapotában „egy-egy konkrét esemény mint kulcsélmény könnyen téveszmék kiinduló pontjává válik [...]” (PTK 2019. 102). Fuchs ugyancsak a *Wahnstimmung* egocentrikusságát emeli ki. Minden változatlanak tűnik és mégis más hangulatot áraszt, furcsán valószerűtlen, megfeythetetlen a világ. Mintha minden a páciens számára lenne elrendezve. Még a falevelek elrendeződése is jelentőség-teljes mintázatnak tűnik. Fuchs szerint a tévelyhangulatban egy sajátos, megfordított intencionalitás nyilvánul meg, mintha nem a szubjektum konstituálná a világot, hanem a világ dolgai, alakzatai pillantanának vissza, figyelnék meg az alanyt (Fuchs 2013. 616–617).

A *Wahnstimmung* mozzanata mellett szeretnénk kiemelni a korábban említett *ipszeitás* (vagy *minimális szelf*) zavarának jelentőségét a skizofréniában. A pszichiátria klasszikusai (Bleuler, Kraepelin, Jaspers, Minkowski) a skizofréniát elsősorban a szelf zavarával magyarázták. Az 1990-es évek végétől, a fenomenológiai pszichiátria úgynevezett Kopenhágai Iskolájában (Zahavi, Sass, Nelson, Parnas, Henriksen) feléled ez a fajta megközelítés, mégpedig az úgynevezett *ipszeitás* vagy *minimális szelf* koncepciójának formájában, elsősorban Dan Zahavinak köszönhetően. Henriksen és Parnas szerint az *ipszeitás* az énidetitás magja. Az *ipszeitás* perspektívája úgy jelenik meg számunkra, hogy „'az enyém', 'hozzám kapcsolódik', 'így és így néz ki számomra' [...]” (Henriksen–Parnas 2014.

¹² Sartre *Az undorban* a skizofrén prodróma állapotához hasonló élményt ír le. Antoine Roquentin, *Az undor* főhőse ezt mondja: „a szó megreked ajkamon: nem hajlandó rászállni a tárgyra” (Sartre 1968. 215); majd néhány oldallal később: a „szavak szétfoszlottak, s velük szétfoszlott a dolgok jelentése is, használati módjuk is, azok a halvány jelek, amelyeket az emberek a dolgok felszínére róttak” (Sartre 1968. 218). Roquentin előtt a létezés esetleges, abszurd és visszataszító volta tárul fel. Roquentin lassanként eljut annak felismeréséig, hogy az Undor nem csupán az ő szubjektív *malaise*-e, hanem magának a létezésnek a lényege: „[...] most már nem betegség, nem is múlt roham: az Undor én vagyok [...] a létezés általában elrejtőzik. Itt van körülöttünk, bennünk, a létezés azonos velünk” (Sartre 1968. 228). Roquentin beszippantja a létezés esetlegességének az élménye, a Lét rémisztő alap nélküliségének az örvénye. „[...] könnyű létezések ugranak fel a magasba, és megfogódzkodnak a fák tetején [...] Leroskadok egy padra [...] Aludni szeretnék. De képtelen vagyok rá, fulladozom: mindenfelől rám tör és átítat a létezés, a szememen, az orromon, a számon keresztül...” (Sartre 1968. 217.)

¹³ A *Wahnstimmung* tudatállapotába kiváló betekintést kínálnak magasan funkcionáló skizofrének – mint például Schreber bírő (Schreber 2000); Renée, a skizofrén lány (lásd később); Elyn Saks professzor (Saks 2008) – írásai, vagy Van Gogh utolsó éveiből fennmaradt levelei (Jaspers 1922/1986).

545). A szerzők szerint az ipszeitás nézőpontja teszi lehetővé, hogy reflektálatlan és spontán módon merülhessünk bele egy interszubjektív módon validált és fenntartott társas világba, amely „már eleve adott, evidens háttere” minden élménynek és jelentésképződésnek. „Ez a hallgatólagosan feltételezett fundamentális én-világ szerkezet jelenik meg a hétköznapi ’természetes ontológiai beállítódásban’: a világ mint *valódi*, elme-független entitás már eleve adott a számunkra”, mégpedig „a tér, az idő, az okság és az ellentmondásmentesség kategóriái által meghatározva”, amelyek „megbízhatóvá, kiszámíthatóvá és ontológiai szempontból biztossá teszik” számunkra a valóságot (Henriksen–Parnas 2014. 545). Henriksen és Parnas úgy vélik, a skizofrénia spektrumzavarok *differentia specificája*, hogy ez a fundamentális szelf-világ struktúra „minduntalan megkérdőjeleződik, instabillá válik, oszcillál” a beteg számára (Henriksen–Parnas 2014. 545).¹⁴ A Skizofrén instabil szelf-világ struktúrája, a minimális szelf-funkció hiánya folytán „a természetes ontológiai attitűd destabilizálódik, ami egy másfajta ontológiai-egzisztenciális perspektívába, gyakran szollipszisztikus vonatkoztatási rendszerbe löki a páciens, ahol többé már nem érvényesek a tér, idő, okság és ellentmondásmentesség ’természetes’ bizonyosságai” (Henriksen–Parnas 2014. 548).

Az *ipszeitás* koncepciója előfeltételezi a világba vetett hitünket, az észlelési bizonyosságot és az affektív involválódást. Az *ipszeitás* perspektívája nagymértékben emlékeztet Husserl életvilág-fogalmára. Husserl szerint „a világnak mint egyetemes horizontnak, mint a létező tárgyak egységes univerzumának vagyunk tudatában” (Husserl 1998. 141). Husserl rámutat: „Minden tudományos gondolkodás és filozófiai kérdés előzetesen magától értetődő feltevése, hogy *a világ van*, mindig előzetesen van”, hogy mindig előfeltételezünk „egyfajta létező világot, mégpedig mint a mindenkor kétségbevonhatatlanul létező-érvényesülő horizontját, s ezen belül valamilyen ismertnek és kétségtelenül bizonyosnak a meglétét [...]” (Husserl 1998. 143). Az életvilág, vagy röviden a „világ”, horizontfogalom.¹⁵ Ez a horizont közösségi természetű, az együttélés során kontituálódik számunkra.¹⁶

¹⁴ Sass és Ratcliffe (2017) szerint ugyanakkor nem egyértelmű, hogy a szkizofréniára jellemző atmoszferikus változások valóban különböznek-e a depresszió tipikus formáitól.

¹⁵ „Hiszen a ’világnak’ már eleve ez az értelme: ’valóban’ létező, a nem pusztán vélt, kétséges, kérdéses valóságok, hanem a valóságos valóságok összessége, amelyeknek számunkra csak a módosítások, az érvényességek átalakítása állandó mozgásában van valóságuk – valamely ideális egység megelőlegezésében” (Husserl 1998. 185).

¹⁶ „[...] a világra vonatkozó, folyamatosan áradó észlelésünkben nem vagyunk elszigeteltek [...] Észleléseit, megjelenítéseit, az egyes észlelések összhangját, elutasításait, bizonyosságait mindenki pusztán lehetőségek, kétségek, kérdések, látszatok formájában birtokolja. Az együttélés során azonban mindenki részt vehet a többiek életében. Egyáltalán a világ tehát nemcsak az egyes emberek, hanem az emberi közösség számára is létező, méghozzá már a merő észleleti tartalom közösségivé válása révén.” (Husserl 1998. 206.)

IV. A SKIZOFRÉN ÉS A MISZTIKUS ÉLMÉNY ÖSSZEHASONLÍTÁSA

Parnas és Henriksen a megváltozott szelférzetet mind a misztikus, mind pedig a skizofrén tapasztalat központi mozzanatának gondolja. A szerzők a téveszmés vélt felismeréseket szolipszisztikus, kivetített noematikus tartalmaknak tekintik, amelyek az alany belső világa, kínzó feszültségei által meghatározottak. A skizofrén téveszmék nem vonatkoznak valamiféle egyénfölötti, transzszubjektív valóságra. Ehelyett olyan idioszinkratikus hitekből és hallucinációkból állnak, melyekben gyakran maga a beteg is kételkedik. A misztikus élmények jellegzetessége ezzel szemben az én meghaladása, egy transzszubjektív, egyéntől független ontológiai realitással való egyesülés érzése (Parnas–Henriksen 2016. 80–83). Továbbá a misztikus élmény az egyén énstruktúráiba integrálható, pozitív morális és viselkedési változásokat idéz elő, az együttérzés, a tolerancia és az altruizmus fokozódását. A pszichotikus epizódok ezzel szemben veszélyeztetik az én szinkrón és diakrón egységét, disszociációt és az élettörténet széttörözöttségét eredményezve.

Orvosi műhibát jelent, ha a misztikus-spirituális élményeket skizofrén élményeknek interpretálja a terapeuta. Mindkét idézett hazai tankönyv szerzői figyelmeztetnek erre a veszélyre. A PMK-ban Bokor és munkatársai megjegyzik, hogy a szakmai közeget „a mai napig megosztó esetet jelentenek azok a pszichotikus epizódok, amelyekben hangsúlyos a spirituális minőség. Ezek egy részében felmerül annak a lehetősége, hogy [...] ún. spirituális krízissel állunk szemben, melynek pszichózisként való értelmezése és kezelése károkat okozhat.” Ilyenkor a gyógyítás szempontjából a korábban idézett „identifikációs élmény jelenti a kulcsmozzanatot”, tehát a misztikus „azonosulás a nagy egésszel” (PMK 2021. 113). A szerzők hangsúlyozzák, hogy a „terapeutának a metaszintű, spirituális identifikációt és a transzperszonális szelf¹⁷ fejlődését is segítenie-ápolnia kell, még ha nem is minden betegség esetében esik ez” egyforma súllyal a latba (PMK 2021. 115).¹⁸

A misztikus és skizofrén élménytartományok tehát egybevegyülhetnek, ugyanakkor mind gyakorlati, mind pedig elméleti szempontból fontos a szét-

¹⁷ A „transzperszonális szelf” a transzperszonális pszichológiából kölcsönzött terminus. A transzperszonális kutatások a vallásos eksztázishoz hasonló tudatállapotok leírásával, az ehhez hasonló „peak experience” (csúcselmény) fogalmának bevezetésével, és az alterált tudatállapotok kiváltására alkalmas módszerek, például a meditáció tanulmányozásával, vagy a pszichotróp anyagok indukálta hallucinációk megfigyelésével jelentős empirikus anyagot halmoztak fel. A transzperszonális pszichológusok úgy tekintenek a hallucinogén szerekre, mint misztikus tapasztalatok katalizátoraira. (L.d. Krippner–Sulla 2000. 67.)

¹⁸ A PTK ugyancsak megállapítja, hogy olykor nehéz a skizofréniát és a misztikus-vallási élményeket szétválasztani: „Egy-egy élmény vagy magatartás patológiás minősítése nem jelent feltétlenül, hogy ugyanaz az élmény, vagy magatartás ne lehetne autentikus és hiteles a személy vallási meggyőződése szempontjából. [...] Szkizofrénia kórképek induló szakaszában egyébként is gyakori az elvont, vallásos, filozofikus kérdésekkel való elmélyült foglalkozás, amely eredeti, újszerű megfigyeléseket eredményezhet [...]” (PTK 2021. 86.)

választásuk. Mint említettük, a misztikus élmény gyakran megjelenő mozzanata az *unio mystica*, vagyis a világgal való egyesülés érzése (Parnas–Henriksen 2016). A skizofrén élményről szóló beszámolókbán nem találunk ilyen visszatérő mozzanatot. A skizofrénia élménye a misztikus élménnyel összemérve *énközpontú és idioszinkratikus*. Továbbá, a Misztikus szelfje a Skizofrénével összehasonlítva stabil és rugalmas, hiszen képes visszanyerni normális, mindennapi alakját az *unio mystica* megrendítő élménye után. A pszichotikus téveszmék az én-infláció olyan kvázi-szolipszisztikus megnyilvánulási formái, amelyek elidegenedéshez, magányhoz és a személyközi viszonyokban rejlő lehetőségek elvesztéséhez vezetnek (Ratcliffe 2008. 288). A vélt belátásokban és a hallucinációkban maga a személy sem hisz azon a magától értetődő módon, ahogyan az észleléseinkhez viszonyulunk, mutat rá Merleau-Ponty.¹⁹ Hasonlítsuk ezt össze az életvilág horizontjának bizonyosságával, amelyben

mindenki embertársai horizontján élőknek „tudja” magát, akikkel hol tényleges, hol lehetséges kapcsolatra lép, miként (s ennek szintén tudatában van) ők is megtehetik ezt tényleges vagy lehetőség szerinti együtt cselekvésben. Tudja, hogy ő és társai a tényleges kapcsolat során úgy kapcsolódnak ugyanazokhoz a tapasztalati dolgokhoz, hogy mindegyikük más és más nézőpontot, oldalt, távlatot stb. ragad ki, de mindegyikük a halmazok ugyanazon rendszeréből, amelynek (ugyanazon dolog tényleges tapasztalatában) mindegyikük állandóan mint e dologról való lehetséges tapasztalat horizontjának van tudatában. (Husserl 1998. 207.)

Meg kell végül említeni, hogy a skizofrénia élménytartományával szemben mind a misztikus, mind pedig a hallucinogénekkal kiváltott kvázi-misztikus élmények integrálhatók az adott kultúra életvilágába (vö. Brett 2002. 335; Ratcliffe 2008. 286). Noha a misztikus élmény (és a pszichedelikus élmény) kapcsán gyakran hangsúlyozzák az *ineffabilitást*, azt, hogy szavakkal nem kifejezhetők, ezek az élmények rendkívüli változatosságuk ellenére kommunikálhatónak, megoszthatónak tűnnek. A Misztikus vízióinak leírásával gazdagítani tudja korának kultúráját, ahogyan a középkor nagy szentjei tették.²⁰ Ezzel szemben a Skizofrén közléseinek nincsen interszubjektív validitásuk.

¹⁹ „A hallucináló nem abban az értelemben lát és hall, mint a normális ember, hanem érzéki mezőjét és a világba való természetes belehelyeztettségét arra használja fel, hogy ezen világ törmelékeinek felhasználásával egy olyan mesterséges közeget alakítson ki magának, amely megfelel léte totális intenciójának” (Merleau-Ponty 2012. 369).

²⁰ Willigis Jäger (2001), a kortárs bencés misztikus úgy véli, a misztikus személy úgy akarja kifejezni az élményt, hogy az adott kultúra képes legyen befogadni, vagyis interszubjektív érvényességet kölcsönöz a leírásnak.

V. A PSZICHEDELIKUS ÉLMÉNY MINT KVÁZI-MISZTIKUS ÉLMÉNY

A pszichedelikus élmény az észlelés, a nappali fantázia és az álom különböző jegyeit sajátos módon ötvöző hibrid élménytartomány. Miközben a nappali fantáziákat állandóan az észlelés betörései fenyegetik, a hallucinogén szerek tudatmódosító hatása olyan erős, hogy a Pszichonauta nyitott szemmel való fogyasztás során is radikálisan módosult tudatállapotban van, mintha csak ébren álmodna.²¹ Ha az alany csukott szemmel fogyasztja a szert, a képzeletében felmerülő fantáziák körvonalai az álmokképekhez viszonyítva tiszták, a nappali fantáziákkal ellentétben stabilak, nincsen lebegő karakterük; a pszichedelikus fantáziák az álmoknál strukturáltabbak és koherensebbek, ugyanakkor a Pszichonauta számára éppolyan tudatidegen, „kívülről származó” képződményeknek tűnnek, mint az álmok.²² A pszichedelikus élményben a fogalmi gondolkodást az álmokra jellemző, elsősorban képekkel operáló mentális működés váltja fel. A szelf határai fellazulnak, az én és a környezet elkülönülése porózussá válhat.

A pszichedelikus élmény számos hasonlóságot mutat fel a misztikus élménnyel. (Shanon 2008. 293–295). A tárgyak funkciója, gyakorlati hasznossága elveszíti relevanciáját, gyakran metafizikai (vallásos-spirituális) kontextusban jelennek meg az alany előtt. Az álmoktól és a nappali fantáziáktól eltérően a pszichedelikus víziók tartalma kevésbé kapcsolódik az alany személyes problémáihoz, aktuális élethelyzetéhez vagy akár élettörténetéhez. Inkább a vallási narratívákra jellemző mitopoetikus témák bukkannak fel, valamint olyan, a különböző kultúrákban univerzális módon megjelenő alakok, amelyekre Jung archetípusokként utal. Megváltozik a Pszichonauta hangoltsága (*Stimmung*), a létezés sajátos ünnepélyességre tesz szert számára. Az alany enyhén euforikus hangulatba kerül; semmiféle kritikai megfontolás, a legcsekélyebb kétely sem merül fel benne, a felbukkanó ötletek azonnal elfogadásra kerülnek elméjében, anélkül, hogy bármiféle kritikai szűrőn kellene áthaladniuk. Az archaikus mítoszteremtő tudat naivitása jelenik meg ebben az állapotban: amit a Pszichonauta elképzel, az úgy van, és kész.²³

²¹ A neurofenomenológiai adatok szerint a vizionárius képzeletet a tudatosság lucid álomhoz hasonló magas szintje jellemzi (vö. Krähenmann 2017). Az élmény jelentősen eltér például az alkohol által okozott tompaságtól, vagy az opioidok által előidézett kábulattól. A figyelem ugyanakkor kevésbé intenzív, ha a kokain vagy az amfetaminok által előidézett „high” élményhez hasonlítjuk (Kincses Ajtay 2006. 212–213).

²² Lester Grinspoon és James Bakalar leírása szerint nagyobb dózisok elfogyasztása esetén az alanyok „a gyermekkorba juthatnak vissza, vagy lehunytt szemmel álomszerű képek sorozatába vetíthetik magukat, és a lelki szemük előtt lejátszódó szimbolikus drámák főszereplőivé válhatnak. Ennek a különös álomvilágnak – vagy akár a külvilágnak – a történései, személyei és képzeleti jelentőségétől, metaforákká, szimbólumokká, mítoszokká és allegóriákká alakulhatnak át. Az én elvesztését például tényleges halálként, majd újjászületésként élheti meg a személy, túlradó szorongással vagy örömmel kísérve.” (Grinspoon–Bakalar 1983. 13–14.)

²³ A kifejezés Ernst Jünger német írótól, Albert Hofmann barátjától és pszichedelikus „utazótársától” származik (Jünger 1970. 430).

A pszichológiának William James önkísérletei óta gyűlnek adatai arról, hogy a hallucinogén anyagok spirituális témájú fantáziákat és hangoltságokat képesek kiváltani (James 1902/2002).²⁴ Gyakran lépnek fel megalomán érzések, amikor is az alany megérteni véli a világ lényegi sajátosságait. Sajátos episztemológiai attitűd jellemzi a vizionárius képzeletet: hallucinatorikus karakterű, azonban másképpen az, mint egy pszichotikus hallucináció vagy az álom. Az, ahogyan a Pszichonauta belefeledkezik az élménybe, inkább a játékába belemerülő gyermekhez hasonlít, aki nem törődik azzal, hogy fantázia-e vagy valóság, ami előtte van. Felszólításra ugyanakkor képes a különbségtételre. A pszichedelikus élményt akár *vegyi úton kiváltott kvázi-misztikus élménynek* is aposztrofálhatjuk.²⁵ Ezt az állítást alátámasztja egyrészt az, hogy az emberi történelem folyamán kultúrák sokasága élt hallucinogén hatású növényekkel rituális kontextusban (Eliade 1964). Másrészt a hatvanas évek óta számos empirikus vizsgálat ugyancsak azt találta, hogy a pszichedelikus víziók gyakorta vallásos-spirituális tartalmúak, függetlenül attól, hogy az alany vallásos-e vagy sem (Pahnke 1966; Downing–Wygant 1964). A valódi, kifejezett *unio mystica* élménye azonban csak ritkán jelenik meg pszichedelikus élményben.

A misztikus és a kvázi-misztikus pszichedelikus tapasztalat elsősorban *nem az elsődleges élmény szintjén*, hanem az élmény *hatását* tekintve különíthető el. A misztikus tapasztalat gyakran sorsfordító, akár új személyes identitást is eredményezhet. Ezzel szemben a Pszichonauta kvázi-misztikus élménye ritka kivételtől eltekintve tiszavirág-életű, elmúlik anélkül, hogy tartós változást idézne elő az egyén személyiségében és életében.²⁶

A fentiek alapján úgy véljük, a pszichedelikus élmény esetében pontosabb *kvázi-misztikus*, mint valódi misztikus élményről beszélni, spirituális színezetű és konnotációjú tartalmakkal és *Stimmung*okkal.

²⁴ James hallucinatorikus víziói hozzájárultak két évtizeddel később megírt könyve, a valláspszichológia klasszikus műve, *A vallásos élmény változatainak* megszületéséhez (lásd James 1902/2002).

²⁵ Grinspoon és Bakalar így jellemzik a pszichedelikus élményt: „A környezet normál esetben észrevétlen tényezői ragadják meg a figyelmet; a hétköznapi tárgyakat úgy látjuk, mintha először pillantanánk meg őket, [...] és mintha elképzelhetetlenül mély jelentőséggel bírnának. Az esztétikai érzékenység jelentős mértékben fokozódik: a színek intenzívebbnek látszanak, a textúrák gazdagabbnak, a kontúrok élesebbnek, a zene érzelmileg megrendítőnek, a tárgyak térbeli elrendezése pedig jelentőségtelienek.” (Grinspoon–Bakalar 1983. 12).

²⁶ Arthur Koestler találóan írja Timothy Learynek, miután Leary megismertette az LSD-vel: „Nem kétséges, hogy ez csodálatos [...]. De hamis, *Ersatz*. Instant miszticizmus [...], nem rejlik benne valódi bölcsesség. A múlt éjjel megoldottam a világmindenség titkát, ma reggelre azonban már elfeledtem, hogy mi volt az.” (Idézi Kripal 1988. 81.)

V. A PSZICHEDELIKUS ÉS A SZIZOFRÉN ÉLMÉNY HASONLÓSÁGA ÉS ELTÉRÉSEI

Az 1940-es évek végén – az 1920-as és 1930-as évek meszkalin-hulláma után – a pszichiátria az LSD képében találkozik másodszor, immár tartósabban a pszichedelikus szerekkel. Ahogyan a misztikus és a skizofrén élmények hajlamosak egybevegyülni, és olykor könnyen összetéveszthetők egymással, ugyanez igaz a pszichedelikus és a skizofrén élményekre is. A pszichiaterek eleinte csupán az LSD-élmény és a pszichotikus állapotok hasonlóságára figyelnek fel.²⁷ Különösen a skizofréniával való egyezések voltak szembeötlők. Az LSD-víziók felületesen szemlélve emlékeztetnek a skizofrén hallucinációra, a Pszichonauta vélt megvilágosodásai hasonlítanak a Skizofrén nagyzásos téveszméire, a pszichedelikus elme hiperasszociativitása (lásd Szummer et al. 2017) pedig a skizofrén betegek „gondolatszökelléseire” (*Ideenflucht*), vagyis kórosan fellazult asszociációira.²⁸ A pszichedelikus szerek e csalóka hasonlóságok folytán mint „pszichotomimetikumok” jelentek meg a pszichiátriában (vö. Böszörményi 1958; 1959; 1968).²⁹ Már az ötvenes évek elejére kiderült azonban, hogy a pszichedelikus víziók és a pszichotikus hallucinációk között lényeges eltérések vannak: (1) a pszichedelikus élmény egészséges alanyok számára, megfelelő környezeti feltételek mellett általában enyhén euforikus, vagy akár felemelő is lehet; (2) a pszichedelikus trip uralkodó modalitása képi, míg a Skizofrén, ha vannak érzécsalódásai, inkább emberi hangokat hall (vö. PTK 2019. 109); (3) a Pszichonauta felszólításra képes különbséget tenni víziói és a valóság között; (4) a pszichedelikus élmény könnyen és pontosan felidézhető; (5) a tudatállapot megváltozása reverzibilis; (6) a trip időtartama megjósolható;³⁰ (7) a pszichedelikus víziók terápiás potenciállal bírnak (vö. Winkelman 2011; Carhart-Harris et al. 2014; Tagliazucchi et al. 2014; Mishara–Schwartz 2011).

²⁷ A teljes népesség mintegy 3 százaléka hajlamos pszichotikus jellegű megbetegedésekre (vö. Perälä et al. 2007). A pszichotikus zavarok a mentális betegségek legsúlyosabb formáit jelentik. A „pszichotikus betegségek” olyan gyűjtőnév, amely a valósággal való adekvát kapcsolat jelentős mértékű zavarára utal. Lényegében a pszichotikus betegségekre hajlamos emberek azok, akiknél a hallucinogének fogyasztása nem veszélytelen. A skizofrénia spektrumzavar ennek a populációnak körülbelül egyharmadát érinti, tehát a teljes népesség 1 százalékát.

²⁸ A skizofrén betegek mentális működését a képzettársítás zavarai jellemzik. Enyhébb formában „a képzettársítás logikus összefüggésének a fellazulása, hosszabb asszociációs sorban logikátlanságként jelenik meg. Súlyos formájában a célképzet eltűnése, a képzettársítás koherenciájának elvesztése teljesen szétesett, kusza, logikátlan gondolkodássá fokozódhat.” (PMK 2021. 243. – Kiemelés az eredetiben.)

²⁹ A hazai pszichiátriai szakirodalomban sajnálatos módon mind a mai napig „modellpszichózisként”, azaz mesterségesen kiváltott, reverzibilis pszichózisként említik a pszichedelikus élményt. (Vö. Ajtay Kincses 2006; Tringer 2019; Németh et al. 2021.)

³⁰ A legismertebb pszichedelikumok (pszilocibin, meszkalin, ajahuaszka, MDMA) esetében 3–6 óra, az LSD esetében ennek duplája.

Az eltérő *Stimmungok* a skizofrénia és a pszichedelikus élmény esetében is kulcsszerepet játszanak. Aldous Huxley saját meszkalinélményét bemutató két esszéje, *A percepció kapui*, valamint *Menny és pokol* a műfaj klasszikusának számít. Az utóbbiban Huxley hangsúlyosan utal Renée, a skizofrén lány naplójára, amelyből a skizofrénia lidérces, szorongástól áthatott *Stimmungja* árad.³¹ Huxley szembeállítja Renée *Wahnstimmungját* saját élményének pozitív hangoltságával.³² Ugyanakkor Huxley a meszkalin *trip* során az a nyugtalanító érzés keríti hatalmába, hogy az általa átélt epifánia törékeny, könnyen átfordulhatna skizofréniaiba.³³ Huxley mintha csak a husserli életvilág vitális szerepére utalna, amikor megállapítja, hogy a Skizofrén betegsége „abból áll, hogy a belső és külső valóság elől képtelen átmenekülni (ahogyan az épelméjű emberek rutinszerűen teszik) a józan ész univerzumába – a hasznos megállapítások, közös szimbólumok és társadalmilag elfogadott konvenciók világába” (Huxley 2008. 52). Az angol író úgy véli, hogy a meszkalin segítségével képes volt túllépni „a redukált érzékelés univerzumán, amely a nyelvben fejeződik ki és mintegy kívül meg” (Huxley 2008. 21). Megfogalmazza azt az általánosabb célt is, miszerint „fel kell erősítenünk azt a képességünket, hogy közvetlenül szemléljük a világot, ne az elvek és elképzelések opálos lencséjén át, amely minden tényt, eseményt és jelenséget egy már ismerős, megmagyarázott és felcímkézett szimbólummá absztrahál” (Huxley 2008. 68).

Huxley nyitott szemmel „utazik”, nincsenek fantáziái: „A másik világ, amelybe a meszkalin bocsátott be, nem a látomások világa volt; odakint létezett, azon a síkon, amit nyitott szemmel is láthattam” (Huxley 2008. 14). Az író *észlelése* ugyanakkor radikális módon átalakul. Erről megkapó leírásokat olvashatunk.³⁴ Észlelése átalakulását Huxley annak tulajdonítja, hogy lehullott szeméről a szimbolikus jelentésrétegek fátyla, így a dolgok új, hétköznapi túl jelentésekkel gazdagodtak: végtelen szépségre és metafizikai-spirituális konnotációkra tettek szert számára. A tárgyak, állapítja meg, Braque és Juan Gris festményeit idéző

³¹ A naplót Renée pszichiáttere, később nevelőanyja, Marguerite Sechehaye publikálta, és látta el pszichoanalitikus értelmezésekkel (Sechehaye 1951).

³² „Mindaz, amiben egy egészséges vizionáló személy az öröm forrására lel, Renée-ben a félelem és az illúzió rémisztő érzetét keltette. A nyári verőfény baljóslatú; a fényesre csiszolt felületek csillogása nem ékkövekre, hanem gépekre és zománcozott bádogra emlékeztet; a létezés intenzitása, amely minden közelről, a haszonelvűség kontextusából kiszakítva szemlélt tárgyba életet lehel, fenyegetően hat.” (Huxley 2008. 120.)

³³ „[...] azon kaptam magam, hogy a pánik szakadékaának peremére kerültem. Hirtelen úgy éreztem, túl messzire merészkedtem. [...] attól tartottam, hogy megsemmisülök, hogy szétmállok a valóság sokkal hatalmasabb nyomása alatt, mint amit a szimbólumok kényelmes és kellemes világához szokott elme elviselni képes.” (Huxley 2008. 51.)

³⁴ „Egy pillanattal később néhány viruló fáklyaliliom robbant bele a látóterembe. Olyan szenvedélyesen élők voltak, hogy úgy tűnt, rögtön megszólalnak, ahogy a kék ég felé törekednek. [...] túlságosan elevenek voltak. Lenéztem a leveleikre, olyan bonyolult, finoman zöld árnyalatokat és fényeket fedeztem fel, amelyek között valami megfoghatatlan misztikus pulzált.” (Huxley 2008. 54.)

módon veszítették el térbeli kiterjedésüket, ugyanakkor sajátos belső fénnnyel kezdtek el sugározni. Amikor pedig az író megpillant egy vázát, benne egy szál rózsával, szegfűvel és nárcisszal, nem a virágok színe és formája ragadja meg figyelmét, hanem pusztá *létezésük*. Eckhart mesternél Isten a tiszta lét, *esse purum* (Eckhart 2009). Huxley Eckhartra utal, amikor úgy érzi, hogy a vázában lévő három szál virág véges, múlandó és hétköznapi látványa mögött egy örökkévaló, végtelen és megszentelt mélyebb valóság rejtőzködik. „*Istigkeit* – nem ez volt az a szó, amit Eckhart mester annyira szeretett használni? 'Van-ság.'”, írja Huxley. A virágok „belülről fakadó fényükben tündökölnék és szinte remegnek annak a jelentésnek a nyomása alatt, amivel feltöltötték őket [...]” (Huxley 2008. 15). Míg Huxley *Istigkeit*-élménye felemelő, magasztos, a skizofrén prodromában olykor felbukkanó „pusztá lét” (*mere being*) tapasztalata szédüléssel és rettegéssel jár együtt, mutat rá Nelson és Sass (2008. 350).³⁵ A szerzők szerint a pszichedelikus élménynek és a pszichotikus élménynek van egy közös töve, amit ők „pszichóizszerű tapasztalatnak” neveznek. Ez az élmény eltávolodást jelent a husserli életvilág ismerős és biztonságot adó közegétől, és legfontosabb mozzanatai a következők: visszahúzódás a társas kapcsolatokból; a tárgyak hasznossága és funkcionalitása elveszíti relevanciáját az alany számára; a jel és a referens közötti kapcsolat fellazul a nyelvben, a fogalmi keretek szétesésnek, a kontextus szerepe elvész a beszédben; legfőképpen pedig a szelf-világ elkülönülésének sajátos átalakulása megy végbe. Huxley például nem elkülönült, lehatárolt entitásnak érzékeli saját énjét, az észlelt és az észlelő közötti határok elmosódnak számára (Nelson–Sass 2008. 350). Renée ezzel szemben az életvilágból való kihullást, izolációt, és saját testének szélsőséges idegenszerűségét tapasztalja meg (Nelson–Sass. 351). Ez utóbbival kapcsolatban a szerzők azt emelik ki, hogy míg Huxley szelf-élménye felemelő, misztikus *fúzió* a világgal, Renée elidegnedést és az *izolációt* él át a világ és saját teste vonatkozásában. Hasonló módon, míg Renée derealizációs élménye az érzelmi rezonancia megszűnésével jár együtt mind a személyközi térben, mind pedig a tárgyi világban, Huxley számára a konvencionális jelentés-rétegek elhalványulása felfokozódó érzelmi rezonanciához vezet a fizikai és a személyes környezettel.

VI. KONKLÚZIÓK

Éber életünkben a dolgokhoz jellemző módon gyakorlati hasznosságuk alapján viszonyulunk, esztétikai hatásuk vagy metafizikai-vallási konnotációik irrelevánsak számunkra. A fundamentális, prereflektív meggyőződésünk az, hogy a világ mint elme-független entitás adódik számunkra, ontológiai szempontból biztonságos módon. A cikkben tárgyalt élmények esetében az ipszeitás pers-

³⁵ Az *undor* leírásai (Sartre 1968) a létről ehhez hasonló élményt rögzítenek (lásd 15. l.).

pektívája, az életvilág horizontja felfüggesztődik, illetve a Skizofrén esetben tartósan megszűnik, vagy zavart szenved. A Misztikus pszichés fejlődése és kivételes lelki felépítése folytán, a Skizofrén betegsége okán, a Pszichonauta az általa fogyasztott hallucinogén szer segítségével lép ki az életvilágból. Noha a cikkben tárgyalt élmények számos esetben egybevegyülnek, megpróbáltuk megmutatni, hogy a misztikus és skizofrén élmények elkülöníthetők tisztán fenomenológiai alapon, anélkül, hogy ontológiai feltételezések terhét vennék magunkra. A misztikus élmény jellemző mozzanata az *unio mystica*, valamilyen transzcendens természetűnek tételezett entitással (Isten, a lét, a világ), nagyobb egésszel való egyesülés érzése. A Skizofrén élményei ezzel szemben idioszinkratikusak, nehezen megoszthatók, interszubjektív validitásuk jóval csekélyebb, mint a Misztikus tapasztalatainak.

Hasonló módon, a pszichedelikus élmény elkülöníthető mind a misztikus, mind pedig a skizofrén élménytől. A Pszichonauta élménye fenomenológiai szempontból hibrid jellegű, amely az álom, a nappali fantázia és az észlelés különböző jegyeit mutatja fel sajátos kombinációban. A pszichedelikus élmény tartalmi szempontból számos hasonlóságot mutat a misztikus élménnyel. A Pszichonauta attitűdje megváltozik a dolgokkal kapcsolatban, a tárgyak funkcionális aspektusait háttérbe szorítják az esztétikai és metafizikai vonatkozások. A szelfet és a világot elválasztó határ átjárhatóvá, porózussá válik. A kifejezett *unio mystica* élménye azonban csak kivételes esetekben jelenik meg a pszichedelikus élményben. Az élmény utóhatását tekintve pedig döntő különbséget jelent, hogy a Pszichonauta élménye tűnékeny, csak ritkán integrálódik a normál én struktúráihoz. Ezért itt egyfajta *kvázi*-misztikus élményről beszélhetünk, spirituális konnotációjú tartalmakkal és *Stimmung*okkal.

IRODALOM

- Bokor Petra – Andrejkovics Mónika – Frecska Ede 2021. Spiritualitás a medicinában. In Németh Attila – Füredi János (szerk.); Lazáry Judit – Somlai Zsuzsanna (társszerk.) *A pszichiátria magyar kézikönyve*. 6. átdolgozott kiadás. Budapest, Medicina. 111–117.
- Bowers, Malcolm B. Jr. – Daniel X. Freedman 1966. Psychedelic experiences in acute psychoses. *Archives of General Psychiatry*. 15/3. 240–248. <https://doi.org/10.1001/archpsyc.1966.01730150016003>
- Böszörményi Zoltán 1958. A kísérleti psychosisok egyes kérdései. In Mezei Árpád (szerk.) *Pszichológiai tanulmányok*. I. kötet. Budapest, Akadémiai Kiadó. 311–317.
- Böszörményi Zoltán 1959. Adatok a kísérleti pszichózisok és az alkotási vágy összefüggésének kérdéséhez. In Mezei Árpád (szerk.) *Pszichológiai tanulmányok*. II. kötet. Budapest, Akadémiai Kiadó. 335–343.
- Böszörményi Zoltán 1968. Psychotomimeticumok vizsgálata emberen. *Orvostudomány*. 19/3–4. 355–358. <https://doi.org/10.1002/maco.19680190413>
- Brett, Caroline 2002. Psychotic and Mystical States of Being: Connections and Distinctions. *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*. 9/4. 321–341. <https://doi.org/10.1353/ppp.2003.0053>

- Buckley, Peter 1981. Mystical experience and schizophrenia. *Schizophrenia Bulletin*. 7. 516–521. <https://doi.org/10.1093/schbul/7.3.516>
- Carhart-Harris, Robin L. – Robert Leech – Peter J. Hellyer – Murray Shanahan – Amanda Feilding – Enzo Tagliazucchi – Dante R. Chialvo – David Nutt 2014. The entropic brain: a theory of conscious states informed by neuroimaging research with psychedelic drugs. *Frontiers of Humanistic Neuroscience*. 8. 20. <https://doi.org/10.3389/fnhum.2014.00020>
- Casey, Edward S. 2010. *Remembering: A Phenomenological Study (second edition)*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press.
- Deikman, Arthur J. 1971. Bimodal consciousness. *Archives of General Psychiatry*. 25/6. 481–489. <https://doi.org/10.1001/archpsyc.1971.01750180001001>
- Downing, Joseph. J. – William Wygant 1964. Psychedelic experience and religious belief. In Richard Blum – Mary Lou Funkhouser – Joseph J. Downing (szerk.) *Utopiates: The use and users of LSD-25*. New York, Atherton. 187–198.
- Eckhart mester 2009. *The complete mystical works of Meister Eckhart*. Ford. Maurice O’C. Walshe. New York, Crossroad Publishing.
- Eliade, Mircea 1964. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*. Princeton, Princeton University Press.
- Fazakas István 2018. Marc Richir és a fenomenológia új megalapozása. *ELPIS Filozófiatudomány Folyóirat*. 2018/1. 69–82. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2018.1.6>
- Fazakas István – Tudi Gozé 2020. The Promise of the World: Towards a Transcendental History of Trust. *Husserl Studies*. 36/2. 169–189. <https://doi.org/10.1007/s10743-020-09264-9>
- Fuchs, Thomas 2013. The phenomenology of affectivity. In Fulford, Kenneth W. M. – Martin Davies – Richard Gipps – George Graham – John Z. Sadler – Giovanni Stanghellini – Tim Thornton (szerk.) *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford, Oxford University Press. 612–631. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199579563.013.0038>
- Gellman, Jerome 2014. Mysticism [szócikk]. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/mysticism/> (letöltés ideje: 2022. 11. 03.)
- Grinspoon, Lester – James B. Bakalar (szerk.) 1983. *Psychedelic reflections*. New York, Human Sciences Press.
- Henriksen, Mads Gram – Julie Nordgaard 2014. Schizophrenia as a disorder of the self. *Journal of Psychopathology*. 20. 435–441.
- Henriksen, Mads Gram – Parnas, Josef 2012. Clinical manifestations of self-disorders and the Gestalt of schizophrenia. *Schizophrenia Bulletin*. 38/4. 657–660. <https://doi.org/10.1093/schbul/sbs033>
- Henriksen, Mads Gram – Josef Parnas 2014. Self-disorders and schizophrenia: A phenomenological reappraisal of poor insight and noncompliance. *Schizophrenia Bulletin*. 40/3. 542–547. <https://doi.org/10.1093/schbul/sbt087>
- Husserl, Edmund 1973. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*. 1929–1935. (Hua XV.) Hága, Martinus Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-2474-7>
- Husserl, Edmund 1998. *Az európai tudományok válsága I–II*. Ford. Berényi Gábor – Mezei Balázs – Egyedi András – Ullmann Tamás. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2000. *Kartezianus elmélkedések*. Ford. Mezei Balázs. Budapest, Atlantisz.
- Husserl, Edmund 2006. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934): Die C-Manuskripte*. (Hua Mat VIII.) Dordrecht, Springer.
- Huxley, Aldous 2008. *Az érzékelés kapui – Menny és pokol (The Doors of Perception – Heaven and Hell)*. Ford. Vizi Katalin. Budapest, Cartaphilus.
- James, William 1902/2002. *The Varieties Of Religious Experience: A Study in Human Nature*. London – New York, Routledge. <https://doi.org/10.1037/10004-000>
- Jaspers, Karl 1922/1986. *Van Gogh*. Budapest, Helikon.

- Jäger, Willigis 2001. *Hullámaiban a tenger. Willigis Jäger és Christoph Quarch beszélgetése a misztikus spiritualitásról*. Ford. Hegyessy Mária. Szentendre, Editio M.
- Jünger, Ernst 1970. *Annäherungen. Drogen und Rausch*. Stuttgart, Ernst Klett.
- Kincses Ajtay Mária 2006. *Kábítószerrek. Szenvedélybetegségek*. Marosvásárhely, Stúdium Alapítvány Kiadó.
- Krähenmann, Rainer 2017. Dreams and Psychedelics: Neurophenomenological Comparison and Therapeutic Implications. *Current Neuropharmacology*. 15/7. 1032–1042. <https://doi.org/10.2174/1573413713666170619092629>
- Kripal, Jeffrey J. 2008. *Esalen. America and the Religion of No Religion*. Chicago, University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226453712.001.0001>
- Krippner, Stanley – Joseph Sulla 2000. Identifying spiritual content in reports from ayahuasca sessions. *The International Journal of Transpersonal Studies*. 19. 59–76. <https://doi.org/10.24972/ijts.2000.19.1.59>
- Losonczi Márk 2023. Contributions to the Phenomenology of Heightened Reality. *Problemata*. 103. 117–132. <http://doi.org/10.15388/problemata.2023.103.9>
- Merleau-Ponty, Maurice 2006. *A látható és a láthatatlan*. Ford. Farkas Henrik – Szabó Zsigmond. Budapest, L'Harmattan.
- Merleau-Ponty, Maurice 2012. *Az észlelés fenomenológiája*. Ford. Sajó Sándor. Budapest, L'Harmattan.
- Mishara, Aaron L. – Michael A. Schwartz 2011. Altered states of consciousness (ASC) as paradoxically healing: An embodied social neuroscience perspective. In Etzel Cardena – Michael Winkelman (szerk.) *Altering Consciousness: Multidisciplinary Perspectives*. Oxford, Praeger. 328–353.
- Nelson, Barnaby – Louis A. Sass 2008. The phenomenology of the psychotic break and Huxley's trip: substance use and the onset of psychosis. *Psychopathology*. 41/6. 346–55. <https://doi.org/10.1159/000152376>
- Németh Attila – Füredi János (szerk.); Lazáry Judit – Somlai Zsuzsanna (társszerk.) 2021. *A pszichiátria magyar kézikönyve*. 6. átdolgozott kiadás. Budapest, Medicina.
- Pahnke, Walter N. 1966. Drugs and Mysticism. *The International Journal of Parapsychology*. 8/2. 295–313.
- Parnas, Josef – Mads Gram Henriksen 2016. Mysticism and schizophrenia: A phenomenological exploration of the structure of consciousness in the schizophrenia spectrum disorders. *Consciousness and Cognition*. 43. 75–88. <https://doi.org/10.1016/j.concog.2016.05.010>
- Perälä, Jonna – Jaana Suvisaari – Saarni Samuli I. – Kimmo Kuoppasalmi – Erkki Isometsä – Sami Pirkola – Timo Partonen – Annamari Tuulio-Henriksson – Jukka Hintikka – Tuula Kiesseppä – Tommi Härkänen – Seppo Koskinen – Jouko Lönnqvist 2007. Lifetime Prevalence of Psychotic and Bipolar I Disorders in a General Population. *Archives of General Psychiatry*. 64/1. 19–28. <http://doi.org/10.1001/archpsyc.64.1.19>
- Ratcliffe, Matthew 2008. *Feelings of Being: Phenomenology, Psychiatry and the Sense of Reality*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/med/9780199206469.001.0001>
- Ratcliffe, Matthew 2013. Delusional atmospheres and the sense of unreality. In Stanghellini, Giovanni – Thomas Fuchs (szerk.) *One Century of Karl Jaspers' General Psychopathology*. Oxford, Oxford University Press. 229–244.
- Ratcliffe, Matthew 2017. *Real Hallucinations: Psychiatric Illness, Intentionality, and the Interpersonal World*. Cambridge–London, MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/10594.001.0001>
- Richir, Marc 2006. *Fragments phénoménologiques sur le temps et l'espace*. Grenoble, Millon.
- Riedlinger, Thomas J. 1982. Sartre's Rite of Passage. *The Journal of Transpersonal Psychology*. 14/2. 105–123.
- Saks, Elyn R. 2008. *The Centre Cannot Hold. A Memoir of my Schizophrenia*. London, Little Brown Book Group.

- Sartre, Jean-Paul 1968. *Az undor*. Ford. Réz Pál. Budapest, Magvető.
- Sass, Louis A. – Elizabeth Pienkos, 2013. Delusion: The phenomenological approach. In Fulford, Kenneth W. M. – Martin Davies – Richard Gipps – George Graham – John Z. Sadler – Giovanni Stanghellini – Tim Thornton (szerk.) *The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry*. Oxford, Oxford University Press. 632–657. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199579563.013.0039>
- Sass, Louis A. – Matthew Ratcliffe 2017. Atmosphere: On the Phenomenology of “Atmospheric” Alterations in Schizophrenia – Overall Sense of Reality, Familiarity, Vitality, Meaning, or Relevance (Ancillary Article to EAWE Domain 5). *Psychopathology*. 50/1. 90–97. <https://doi.org/10.1159/000454884>
- Schreber, Daniel Paul 2000. *Memoirs of My Nervous Illness*. New York, New York Review of Books.
- Schwendtner Tibor 2008. *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise*. Budapest, L'Harmattan.
- Sechehay, Marguerite 1951. *Autobiography of a schizophrenic girl*. New York, Grune & Stratton.
- Shanon, Benny 2008. *The Representational and the Presentational: An Essay on Cognition and the Study of Mind*. 2. kiad. Charlottesville, Imprint Academic.
- Steinbock, Anthony J. 2007. *Phenomenology and Mysticism. The Verticality of Religious Experience*. Bloomington–Indianapolis, Indiana University Press. <https://doi.org/10.2979/4863.0>
- Szabó Zsigmond 2005. *A keletkezés ontológiája*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- Szummer Csaba 2023. *Spontán értelemképződés módosult tudatállapotokban (Trauma, álom és pszichedelikus élmény)*. Budapest, L'Harmattan.
- Szummer Csaba – Horváth Lajos – Szabó Attila – Frecska Ede – Orzói Kristóf 2017. The hyperassociative mind: Psychedelic experience and Merleau-Ponty's 'wild being'. *Journal of Psychedelic Studies*. 1/2. 55–64. <https://doi.org/10.1556/2054.01.2017.006>
- Tagliazucchi, Enzo – Robin Carhart-Harris – Robert Leech – David Nutt – Dante R. Chialvo 2014. Enhanced repertoire of brain dynamical states during the psychedelic experience. *Human Brain Mapping*. 35/11. 5442–5456. <https://doi.org/10.1002/hbm.22562>
- Trigg, Dylan 2020. The role of atmosphere in shared emotion. *Emotion, Space and Society*. 35, May 100658. <https://doi.org/10.1016/j.emospa.2020.100658>
- Tringer László 2019. *A pszichiátria tankönyve*. Budapest, Semmelweis Kiadó.
- Winkelman, Michael 2011. A paradigm for understanding altered consciousness: The integrative mode of consciousness. In Etzel Cardena – Michael Winkelman (szerk.) *Altering consciousness: Multidisciplinary perspectives*. Oxford, Praeger. 24–41.
- Winnicott, Donald Woods 1971. *Playing and Reality*. New York, Routledge.

HANGAI ATTILA

Lenyomat a lélekben?

Előszó Plótinosz *Az érzékelésről és az emlékezetről* (Enn. IV.6 [41]) című művéhez*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19756>

I. BEVEZETÉS

Plótinosz (205–270) filozófiájának központi feladata önmagunk megismerése (IV.3.1, 1–10).¹ Mivel valódi önmagunkat a lelkünkkel azonosíthatjuk, mégpedig a racionális lélekrésszel,² kiemelkedően fontos számára a lélekfilozófia.³ Az egyedi emberi lélek⁴ Plótinosz elméletében különféleképp viszonyul a létezés

* A kutatás a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal – NKFIH, PD 138275 – támogatásával jött létre. A tanulmány elkészítése során sokat támaszkodtam a Lautner Péterrel folytatott megbeszélésekre, valamint a végső változat elkészítésekor Bene László, Guba Ágoston, Kovács Dániel Attila, Schmal Dániel és Németh Attila megjegyzéseire.

¹ Vö. I.1.1; V.1.1; V.3.1; VI.7.41, 19–25. Erről, és a plótinoszi „önmagunk”-ról lásd O’Daly 1973 és Remes 2007. Természetesen e feladat végcélja vallási: spirituális egyesülés az istennel; lásd pl. Bréhier 1923/1958 és Inge 1919. Plótinosz filozófiájának bevezető áttekintéséhez lásd O’Meara 1993; Emilsson 2017; továbbá Armstrong 1967; Rist 1967; Gerson 1996; Gerson–Wilberding 2022; magyarul Wallis 1972/2002. 61–132 és Bene 2007. Plótinosz műveinek szokásos idézési módja szerint római szám jelöli az *Enneasz*, arab szám az értekezés számát, []-ben megadható az adott mű időrend szerinti sorszáma, végül ehhez csatlakozhat a fejezet- és sorszám. A tanulmányban és a fordítás jegyzeteiben a jelen (IV.6) értekezésre történő utalásokat *dőlt betűvel* emeljük ki.

² Önmagunk a lélek: IV.3.27; IV.7.1, 24–25; V.7.1, 1–7; a racionális lélek: I.1.7, 16–24; 10, 5–10; I.4.4, 1–17; II.1.5, 18–23; II.3.9, 14–31; V.3.3, 34–44; VI.4.14, 16–31; VI.7.5; vö. I.4.14, 1–14; II.9.2, 4–10; III.1.4, 20–28; IV.3.7, 25–30; IV.4.43, 1–12; IV.8.1, 1–10. Az azonosítás Platónról ered, lásd *Első Alkibiadész* 129a–130e; *Phaidón* 64e skk., 115c–116a és Bárány István utószavát (Bárány 2020). Emberként a testünket is sajátunknak vagy magunknak tekintjük (I.1.7, 1–18; 10, 3–7; I.1.12; IV.4.18, 10–19; vö. V.3.3, 40–44; VI.4.15, 17–18), de Plótinosz számára (Platón nyomán: *Phaidón* 65a skk., 81b skk.; *Philebosz* 48c skk.) ez olyan tévedés, amitől meg kell szabadulnunk. Ugyanis a lélek kell, hogy használja és uralja a testet, nem fordítva, a test a lelket (III.1.9; IV.3.26, 2–8; IV.6.2, 6–9; IV.7.1, 5–6, 21–24; vö. Platón *Phaidón* 79e–80a; *Phaidrosz* 246b).

³ Plótinosz lélekfilozófiájának áttekintéséhez lásd Karfik 2014; Caluori 2015; Emilsson 2017. 144–184, 228–295; az emberi lélekkel kapcsolatban Blumenthal 1971.

⁴ Nemcsak az embernek van egyedi lelke Plótinosz elméletében, hanem minden élőlénynek, állatnak, növénynek, de az isteni lényeknek – az égitesteknek, a Földnek és a világ egészének – is (pl. II.1.5; II.1.8; II.9.18, 4–40; III.4.4; IV.3.4, 14–22; IV.3.6, 11 skk.; IV.3.8; IV.3.17; IV.4.6–10; IV.4.22; IV.4.42, 19–30; IV.7.2, 22–25; IV.8.2). Plótinosz ebben Platón (*Timaiosz*) és a platonikus hagyományt követi (pl. Alkinoosz *Platón tanítása* XIV, 169.16–171.13).

különböző rétegeihez.⁵ Az Értelemből nyerve létezését, a lélek alapvetően racionális entitás.⁶ Legkiválóbb része örökké és folyamatosan tevékeny az ideák értelemmel felfogható (intelligibilis) világában.⁷ A megtestesült lélek azonban testtel összekapcsolt élete során a testek érzékelhető világával is kapcsolatban van. Így köztes helyet foglal el az érzékelhető és az intelligibilis világ között.⁸ Helyzetéből adódóan figyelme kétfelé irányulhat: vágyakozva fordul „fölfelé,” isteni eredetéhez, és szemléli az ideákat, vagy „lefelé” fordulva a világot észleli és a testi élettel foglalatosskodik. Utóbbival kapcsolatos tudatossága – érzékelések, érzetek és vágyak – eltéríti az előbbitől, az ideák szemlélésétől.⁹ Ha kitaróan felfelé tekint, elérheti a legfőbb jót: az istenihez való hasonulást.¹⁰ A lélek és test dualizmusa tehát etikai következményekkel jár, amennyiben az ember célja, hogy az érzékelhető világtól, a testitől elfordulva az intelligibilis szféra felé forduljon és megvalósítsa saját lényegét.¹¹

A plótinuszi (és általában a platonikus) elméletben alapvető a lélek halhatatlanságának tézise. Ez egyfelől nélkülözhetetlen az istenivel való egyesülés etikai céljához, valamint az értelmi megismeréshez, amennyiben a tudás felté-

⁵ A három hiposztázis a létezés három szintjét vagy rétegét határozza meg: Egy, Értelme, Lélek. A magasabb szintű létező hozza létre az alacsonyabbat, mely mindig visszafordul létrehozója felé. A három hiposztázisnál alacsonyabb szinten jön létre az érzékelhető, testi, anyagi világ, mely nem bírván tevékeny és teremtő létezéssel nem tekinthető hiposztázisnak. Lásd különösképp V.1, továbbá V.2; V.4.

⁶ IV.3.5; V.1.3; V.1.6, 45–48; V.1.11; V.3.4; V.3.8; VI.9.5, 5–7.

⁷ IV.8.8; vö. I.4.9, 17–10, 33; II.9.2; III.8.5, 10–15; IV.1; IV.3.12, 1–5; IV.4.1–2; IV.8.4, 30–35; V.1.10–12; VI.7.5, 27–30.

⁸ Ennek ontológiai magyarázatát Plótinosz pl. IV.2-ben adja, amennyiben a lélek oszthatatlan, de a testekben osztható. Erről magyarul lásd Guba 2015, 158–159.

⁹ I.6.5–6; I.6.8; III.1.8; IV.6.3, 5–10; IV.8.3, 25–27; IV.8.4; IV.8.7–8; V.1.1, 1–22; V.1.12; VI.4.15; vö. I.1.9; III.6.5; IV.4.3; IV.4.17; IV.4.25, 2–8; 43, 16–24; IV.4.44; IV.7.9, 26–29; V.3.2–3; V.8.11, 21–24. Az egyedi emberi léleknek Plótinosz szerint van egy felsőbb része, mely hasonlít az intellektuális gondolkodáshoz, értelemhez, és van egy alsóbb része, mely alacsonyabb fajtájú kognitív funkciókat lát el. Nincs egyetértés azt illetően, hogy pontosan mely funkciók melyik lélekrészhez tartoznak: érzékelés, reprezentáció (*phantasztia*) és emlékezés, diszkurzív gondolkodás (*dianoia*). A teljes képet árnyalja a lélek harmadik része, a vegetatív funkciókért felelős természet (*phüszisz*, más néven „vegetatív” *phüitikon*, „növesztő” *auxétikon*, „tápláló” *threptikon* lélekrész, III.4.1, 3; 2, 4; IV.3.19, 19–23; 23, 35–47; IV.7.14, 1–8; IV.9.3, 21–24; vö. III.6.4, 32–33; IV.4.28, 49; IV.7.8³, 9–11). Úgy tűnik, a természet is játszik bizonyos szerepet az érzékelésben és hozzá kapcsolódó tevékenységekben (fájdalom és öröm, testi vágyak és indulatok, lásd IV.4.18–21; IV.4.28; vö. IV.4.13, 22–25). Azonban az egyéni természet a világ egészének Természetéből, vagyis a Világlélekből (III.8.1–4; IV.4.13–14; V.2.1, 18–28) származik (IV.9.3, 23–29; vö. II.1.5, 18–24; II.2.2, 4–5; II.3.9, 10–14; II.9.18; IV.3.27, 1–3; IV.4.11, 9–11; 32, 4–13; VI.4.14, 16–31), így kapcsolata az egyedi emberi lélekhez nem olyan szoros és nem teljesen világos. Erről lásd Guba 2024, magyarul Guba 2020. Akárhogy is legyen, a lélek ilyen komplexitása nem játszik szerepet a IV.6 értekezésben (vagy az érzékelés vizsgálatában, vö. Emilsson 1988, 27).

¹⁰ I.2; IV.7.10. A platonikusok által kitűzött etikai célt, melyre Plátón a *Theaitétosz* 176b-ben utal.

¹¹ I.2; I.4; I.6.2, 7–11; 9, 13–21; III.4; VI.5.7; VI.7.6; VI.7.30, 29–39; VI.9.3; vö. VI.9.7; VI.9.9. Plótinosz etikájáról lásd Kovács 2024; Emilsson 2017, 296–372; Bene 2013; Remes 2007, 179–253. A dialektika etikai szerepéről magyarul lásd Guba 2019.

tele az örökkévaló Formák ismerete.¹² A lélek halhatatlanságát egyik legkorábbi értekezésében (IV.7 [2]) igyekszik Plótinosz kimutatni, hosszasan (bár nem mindig mélyrehatóan) érvelve azok ellen, akik a lelket testinek (IV.7.2–8³), illetve a test „valamijének” tartják (IV.7.8⁴–8⁵).¹³ Előbbiek közé elsősorban a sztoikusok (másodsorban az epikureusok) tartoznak; utóbbiak között a legfontosabb az arisztotelészi nézet, mely szerint a lélek az élő test teljesültsége vagy formája (vö. IV.3.20, 36–41). Plótinosz saját nézete szerint a lélek az intelligibilis szférába tartozik, így testetlen és egyszerű entitásként nem fogad be hatást, nem változik, és nem is pusztulhat el (IV.7.9–15).

Plótinosz tehát a lélek halhatatlanságának platóni tézisért hangsúlyozza. Ugyanakkor el is tér Platóntól, amennyiben utóbbi számára nem jelent problémát, ha érzékeléskor a lélek a testtel együtt hatást szenved el.¹⁴ A hatás egyfajta mozgás, és a lélek egyébként sem mozdulatlan vagy változatlan, mivel lényegét tekintve örökké mozgatja magát.¹⁵ Arisztotelész azonban kiemeli, hogy a lélek nem szenvedhet semmiféle hatást, amit azzal magyaráz, hogy a lelki tevékenységek alanyának nem a lelket, hanem a lélek és test által alkotott élőlényt teszi meg.¹⁶ De ha a lelki tevékenységek a testtől függnének és a lélek nem alanya tevékenységeinek, kérdésessé válik a lélek halhatatlansága, amit legerőteljesebben a 2. századi platonikus Attikosz hangsúlyoz pikírt Arisztotelész-kritikájában.¹⁷ Plótinosz a halhatatlanságból nem enged, így arra is szüksége van, hogy a lélek saját tevékenységeinek alanyaként ne függjön a testtől. Azt kell tehát kimutatnia, hogy a lélek nem szenved el hatást.¹⁸

Épp így jár el Plótinosz, amikor arról beszél, hogy a lélek halhatatlanságára veszélyt jelent, ha a lélek hatást szenvedhet el (III.6.1, 25–30; vö. I.1.2, 9–13). Mivel a Formák az Értelme saját tartalmait, szemlélésük nem jelent változást vagy hatást a lélekre.¹⁹ Az okozás a plótinoszi elméletben egyébként is mindig fentről (egy magasabb hiposztázis felől) lefelé hat. Így a veszély „alulról” fenyeget: a lélek a világban élve, a világot megismerve interakcióba lép vele: érzékel.²⁰ Magyarázatot igényel tehát, hogyan lehetséges érzékeléssel ismereteket szerezni a külvilágról anélkül, hogy a külvilág a lélekre hatással lenne, vagyis egy

¹² Vö. Bene 2017a. 109–110.

¹³ Az értekezésről magyar nyelven lásd Bene 2017a és 2017b.

¹⁴ Lásd *Theaitétosz* 186b–c; *Philebosz* 34a; *Timaiosz* 43c–44c; 45c–d; 67b.

¹⁵ Lásd *Phaidrosz* 245c–e; vö. *Törvények* X. 895b–896a. Plótinosz nem tagadja, hogy a lélek mint intelligibilis létező mozgatja magát, azonban a „mozgás” mást jelent az intelligibilis és az érzékelhető szférában (IV.7.9; vö. VI.2–3).

¹⁶ Lásd *A lélek* I.3–4, különösképp 408a34–b29.

¹⁷ Lásd Attikosz 7. töredék (= Euszebiosz *Felkészítés az evangéliumra* XV.9.II, 369.8–371.24). Attikoszhoz és más Plótinosz előtti platonikusokhoz magyarul lásd Somos 2005.

¹⁸ A bekezdésben vázolt probléma világos kifejtéséhez lásd Michalewski 2020; Roreitner 2023.

¹⁹ IV.4.1; IV.6.2, 18–20; V.3.3, 17–18.

²⁰ Az érzéki szféra – úgy tűnik – nem csak az érzéki megismerés esetén hat a lélekre. Az érzékeléshez kapcsolódó testi érzetek – fájdalom, kellemes érzés –, az ezekhez kapcsolódó

alacsonyabb rendű létező oksági hatással lenne egy magasabb rendűre. Ezáltal a test és lélek kapcsolata is megvilágítható. Plótinoszt az érzékelés kérdése tehát leginkább a lélek hatásmentessége szempontjából érdekli. Emellett fontos számára a látás mint az intellektuális megismerés modellje,²¹ vagy a szép érzékelésén keresztül a kiindulópontja (I.6.1, 1). Továbbá, az érzékelésről szóló legátfogóbb leírását (IV.4.23–24) azért adja, hogy eldönthesse, vajon az isteni lények (Föld, Égitestek) érzékelnek-e (vö. IV.4.22, 27–47).²² E tekintetben szemben áll a korábbi tradícióval, mely az érzékelést önmagáért vizsgálta a természetfilozófia részeként, pl. Arisztotelész (*A lélek* I.1), vagy a tudás megalapozásában játszott szerepe miatt, pl. Platón (*Theaitétosz*, *Timaios*) vagy a hellénisztikus filozófusok (LS 15–17, 39–41).

A lélek hatásmentességének kérdését Plótinosz több helyen is tárgyalja: legátfogóbb módon, az érzékelést és az érzékeléstől függő lelki képességeket tekintve a III.6 [26] 1–5; IV.4 [28] 18–23; 28; és I.1 [53] értekezésekben; az emlékezésről a IV.3 [27] 26-ban; valamint az érzékelés és az emlékezés esetére a IV.6 [41] értekezésben.

II. AZ ÉRTEKEZÉS HELYE PLÓTINOSZ LÉLEKFILOZÓFIÁJÁBAN

Plótinosz nem fejt ki egy-egy problémát szisztematikusan, hanem a különböző értekezésekben különböző kiindulópontokból újra és újra megvizsgálja ugyanazokat a kérdéseket (amennyiben az aktuális vizsgálat során felmerülnek), gyakran finomítva a részleteken. Plótinosz tanítványának, Porphüriosznak köszönhetően rendelkezünk az értekezések megírásának elég jól használható sorrendjével (*Plótinosz életéről és műveinek felosztásáról* 4–6). Ezért úgy érdemes Plótinoszt olvasni, hogy egy kérdéskört végigkövetünk az értekezések kronológiai sorrendjében, illetve a későbbi írások értelmezésekor figyelembe vesszük a korábbiakat.²³

Jelen írás, IV.6, a lélek hatásoktól való mentességét (és ezáltal halhatatlanságát) hivatott megerősíteni. Kapcsolódik tehát a korai IV.7 [2] értekezéshez a

emóciók, ösztönzések és vágyak, illetve az anyag alsóbbrendűségéből fakadó rossz és hitvány-ság mind valamiképp befolyásolják a lelket.

²¹ Lásd pl. I.2.7, 6–7; I.6.4; I.6.8, 25–29, 34; III.8.11, 1–11; V.1.5, 18–19; V.3.8; V.5.7; V.8.10; VI.7.7, 17–31; VI.7.16; vö. Blumenthal 1971. 69; Clark 1942. 375–382.

²² A válasz röviden, hogy nem érzékelnek, mert nincs rá szükségük, hiszen testük nincs veszélynek kitéve és tudásuk is tökéletesebb, hiszen folytonosan kontemplálnak (IV.4.24, 12 skk; vö. III.4.4, 7–11; IV.3.17, 26–31). Plótinosz mégis megengedi, hogy az általunk ismert érzékelési formától teljesen különböző módon érzékeljenek – lássanak és hallják az imákat (IV.4.25–26).

²³ Mivel Plótinosz nézeteiben eddig nemigen sikerült fejlődést kimutatni, természetesen a későbbi írások is megvilágíthatnak egy korábbi fejtegetést, mindenesetre érdemes hangsúlyozni a kronologikus olvasás előnyeit.

halhatatlanságról, valamint még szorosabban a III.6 [26] 1–5-höz a lélek hatásmentességéről. Mondhatjuk, hogy az utóbbi gondolatmenet nem teljesen kidolgozott (és a későbbiekben, IV.3–5 [27–29], sem megoldott) pontjait részletezi a IV.6 [41] valamivel későbbi értekezése.²⁴ A III.6 rögtön így kezdődik:

Mivel azt mondjuk, hogy az érzékelések nem affekciók, hanem affekciókkal kapcsolatos tevékenységek és ítéletek; hiszen egyrészt az affekciók másban jönnek létre, mondjuk például az ilyen-és-ilyen testben, az ítélet pedig a lélekben, az ítélet ugyanis nem affekció [5] – hiszen ha az lenne, egy másik ítélet kellene, hogy létrejöjjön, és így tovább a végtelenségig – nos, emiatt azzal a nem kevésbé súlyos nehézséggel állunk szemben, hogy vajon az ítélet mint ítélet nem birtokol semmit abból, amit megítél. Azonban, ha birtokolna egy lenyomatot, akkor elszenvedne egy affekciót. De talán azt lehet mondani az úgynevezett benyomásokról, hogy a mód, ahogyan vannak, teljesen más, mint ahogy [10] feltételezték, vagyis olyan, ahogyan a gondolati tevékenységek esetében van, amelyek anélkül képesek megismerni, hogy bármit is elszenvednének. És általánosságban az érvelésünk kitűzött célja, hogy a lelket ne vessük alá ilyesféle változásoknak, amilyenek a testek felmelegedése és lehűlése is.²⁵ (III.6.1, 1–14.)

Láthatóan abból indul ki Plótinosz, hogy az érzékelés nem *affekció* (*pathosz*) vagy *lenyomat* (*tüposz*). Ezt ugyan kizárta a IV.7.6-ban, azzal együtt, hogy az emlékezés lenyomat megőrzése lenne, kifejezetten a korporealista lélekelméletek kapcsán (valamint IV.7.8⁵, 19–23-ban az arisztotelészi elmélettel szemben), azonban ottani érve nem elég átfogó. Ugyanez igaz a III.6 után írott IV.3.26, 25–34-re is, ahol a lenyomat ugyancsak materiális jellege miatt problémás. Úgy tűnik, hogy a IV.6.1 fejezetben éppen a III.6.1 elején (valamint korábban és később) elvetett lenyomat-elméletnek adja egy általánosabb kritikáját.

Tovább menve, a lenyomat-elmélet elvetésével egy nehézségbe ütközünk: hogyan alkothat ítéletet a lélek olyasmiről, amit nem birtokol (III.6.1, 6–7)? Plótinosz megoldása, hogy a birtoklásra a lenyomat-modell helyett a gondolati (*noészisz*) tevékenység (*energeia*) modelljét vezeti be: az ítélet tartalmát úgy birtokoljuk, mint a tudás (*gnószisz*) képessége (*dünamisz*) esetében (1, 10–11).

²⁴ Taormina 2022. 28. Armstrong (1984. 319) szerint a IV.3–5 kiegészítése, azonban az ott tárgyalt elemek (pl. az érzékszerv vagy a reprezentáció (*phantasztia*) szerepe) a IV.6-ban nem hangsúlyosak. Ez nem zárja ki, hogy Plótinosz, ahogy máskor is, a korábbi értekezések eredményeit előfeltételezi (vö. Taormina 2022. 13). Morel (2007. 373) emellett arra utal, hogy az érzékelés (mely az érzéki világhoz kötődik) és az emlékezés (mely maga gondolati) vizsgálatán keresztül képet kapunk a lélek kettős, köztes helyéről a világban. A legtöbb értelmező azt hangsúlyozza, hogy Plótinoszt leginkább az emlékezés érdekli, amit jól mutat az emlékezésről szóló IV.6.3 fejezet relatív hossza és az érzékelést tárgyaló IV.6.2 vázlatos kifejtése; pl. Blumenthal 1971. 81–83; Igal 1985. 473; King 2009. 123, 525. jegyzet; Kalligas 2023. 155.

²⁵ Saját fordítás, ahogy az összes III.6-ból vett idézet, Henry–Schwyzer (1964) szövege alapján. A III.6-hoz kommentárként lásd Fleet 1995; Kalligas 2014. 534–576; Magrin 2010; Noble 2016.

Ahogy látni fogjuk, a IV.6.2 fejezet ebből a gondolatmenetből indul ki, utalva a megoldásra, mely szerint az érzékelés egy lelki képesség (2, 1–3).²⁶

Plótinosz ezt a megoldást a III.6.2, 32–54 helyen fejti ki részletesebben, Arisztotelész metafizikai elméletére támaszkodva a képesség (*dünamisz*) és tevékenység (*energeia*) fogalompárról,²⁷ valamint ennek saját ártértelemezésére a III.6 előtt írott II.5 [25] 1–3 értekezésben (vö. VI.1.18–22).²⁸ Eszerint a *dünamisz* mindig valamilyen aktív képesség valaminek a megtételére (*energein*) vagy létrehozására (*poiein*), egyfajta erő, nem pedig potencialitás vagy lehetőség valaminek a létrejöttére valami külső tényező hatására (utóbbit Plótinosz „potenciálisan lévőnek” [*dünamei*] nevezi). Vagyis a tevékennyé váláshoz a képességnek nincs szüksége semmi külsőre, hanem saját magától, saját erejéből meg tudja tenni (II.5.2, 32–34; 3, 27–29). Tehát a III.6.2-ben joggal mondja Plótinosz, hogy egy (kognitív) lelki képesség nem változik meg azáltal, hogy potenciálisból aktuálissá válik, vagyis azáltal, hogy használni kezdjük. Éppen ellenkezőleg, mivel a képességet arra használjuk, amire való, vagyis a használatban saját természet szerint válik tevékennyé, ebben a tevékenységben éppenséggel saját valója (*úszia*) fejeződik ki.²⁹ A használatba vétel, vagyis aktualizálódás, tehát nem jár változással, vagyis hatás elszenvetésével.³⁰ Ahogy Plótinosz hangsúlyozza, emlékezés esetén semmilyen változás nincs, hiszen „a lélek úgy ébreszti fel [az emlékezés] képességét, hogy birtokolja, amit nem birtokol” (III.6.2, 42–46). Ez szinte szó szerint megismétlődik a IV.6.3. 4–5 helyen, ahol – az egész IV.6.3 fejezettel együtt – Plótinosz az emlékező képesség-elméletét a legrészletesebben fejti ki. Van azonban változás és hatáselszenvedés az érzékelés esetében: de nem a lélek maga (és az érzékelőképesség) változik, hanem az anyaggal együtt lévő érzékszerv, a látás esetén a szem (III.6.2, 51–54), vagyis az élő, ilyen és ilyen test (*toionde szóma*).³¹ Az érzékszerv érzékelésben betöltött ilyen instrumentális szerepe miatt (vagyis a testi érzékszerv mint a lélek szerszáma, amely segítségé-

²⁶ A IV.6.2 fejezetről és III.6.1–2-vel való kapcsolatáról lásd Hangai 2024.

²⁷ A *lélek* II.5, különösképp 417b2–9; vö. *Metafizika* IX. Arisztotelész elméletéről röviden lásd Shields 2016. 211–222.

²⁸ Noble (2016) amellett érvel, hogy Plótinosz inkább Platón megkülönböztetéseire támaszkodik (*Phaidrosz* 245c–246a; *Törvények* X, 895e–896b), vö. O’Meara 1985. Bár a háttérben Platón megfontolásai is ott húzódnak, Arisztotelész fogalmi kerete nélkülözhetetlen az értelmezéshez. A III.6.2, 32–54 szöveghelyről lásd Blumenthal 1971. 48–49; Fleet 1995. 96–101; King 2009. 124–127; vö. Emilsson 1988. 126–133.

²⁹ Vö. I.1.2; II.5.2, 15–26; III.6.3, 27–32.

³⁰ A lélek egymásra következő tevékenységei, gondolatai, azonban különböznek egymástól – ezzel határozza meg Plótinosz az időt (III.7.11, 35–40; vö. IV.4.15, 10–17). Az idő plótinoszi fogalmáról lásd Bene 2011.

³¹ Lásd III.6.1, 2–3; vö. IV.9.3, 25–27. Az élő test pszichoszomatikus egységet alkot a testet megformáló lélek-nyom (-képmás, -árnyék) által. A lélek-nyom a világlélek alsó részétől, a Természettől, származó egyedi természettől származik. Erről lásd IV.4.18–21; IV.4.27–29; I.1.4, 18–27; 7, 1–6; 11, 8–15; VI.4.15, 13–18; Blumenthal 1971. 57–66; Igal 1979; újabban Noble 2013; Karfik 2014. 119–128; Caluori 2015. 186–192; O’Daly 2017. 117–119; Hutchinson 2018. 45–49.

vel az érzékelést végzi) az érzékelés tekinthető a lélek és az élő test közös tevékenységének (erről lásd részletesen a IV. szakasz (3) pontját).

Összegezve: úgy tűnik, Plótinosz a IV.6 értekezésben a III.6 első fejezeteinek gondolatmenetét bővíti ki, visszautalva az ott elhangzottakra, bár nem térve ki minden elemére. Két jelentős bővítése a IV.6.1 és IV.6.3 fejezetben részletezett két tézis (lásd III. szakasz) kritikája, valamint az emlékezés képesség-elméletének kifejtése (IV.6.3). Mielőtt rátérnénk ezekre, nézzük meg röviden az alkalmazott megközelítésmódot.

III. AZ ÉRTEKEZÉS POLEMIKUS JELLEGE

Plótinosz kiindulópontja, több ekkoriban született írásához hasonlóan, kifejezetten polemikus.³² Két, egymással összefüggő tézis ellen érvel: (1) az érzékelés a lélekbe való *benyomódás* (vö. III.6.1, 1); (2) az emlékezés ilyen benyomódás *megmaradása*. A kritika teljesen általános érvényű, nem pedig egy kiemelt filozófiai iskola nézetét célozza, még ha az emlékezés kapcsán Plótinosz követi is Arisztotelész gondolatmenetét.³³ Ez abból is látszik, ahogy a fenti téziseket megfogalmazza, számos lehetséges terminust felhasználva,³⁴ ahogy retorikai kérdésekkel zár egy-egy érvet (melyekre egyértelmű a válasz), valamint Plótinosz általános eljárásával is összhangban van, vagyis nagyban hagyatkozik elődjére, gyakran egyik iskola érvét használva a másik iskola elméletével szemben.³⁵ A mű végén meg is jegyzi, hogy a lenyomat-elmélettel kapcsolatban felvázolt problémák egyaránt fennálnak a lelket testinek és testetlennek gondolók számára (3, 75–79). Előbbiek közé a sztoikusok és az epikureusok tartoznak, utóbbiak közé a peripatetikusok, és feltehetően néhányan Plótinosz platonikus elődei és kortársai közül. Nézzük meg először a lenyomat-elméletet általában (III.1 szakasz), majd a lenyomat-elmélet előzményeit és plótinoszi tárgyalását (III.2 szakasz),

³² Ehhez a részhez lásd Taormina 2022. 13–36 és *passim*; Morel 2007. 378–380.

³³ Egyes értelmezők szerint Arisztotelész *Az emlékezet és a visszaemlékezés* című műve áll a kritika középpontjában, különösen Bréhier 1927. 169–171; lásd még Armstrong 1984. 320; Gerson 2017. 482; Emilsson 1988. 76. King (2010) kimutatja, hogy Bréhier párhuzamai nem mindig meggyőzőek. Plótinosz lélekfilozófiájának Arisztotelészéhez való viszonyáról lásd Blumenthal 1971; 1976. Mások a sztoikusokat teszik meg Arisztotelész mellett a polémia egyik, vagy fő célpontjának (pl. Clark 1942. 359; Igal 1985. 472), míg King (2010) szerint inkább későbbi peripatetikusok és sztoikusok ellen érvel Plótinosz. Morel (2007. 394–395. oldal 50. jegyzet) hozzáveszi még az epikureusokat. Ezzel szemben Kalligas (2023. 150–159) az emlékezésről való retorikai tradíciót, különösképp a Longinosznak tulajdonított *Az emlékezés* című művet emeli ki, melyben fontos szerepet kap az emlékezés fizikai jellege is. Taormina (2022. 17, vö. 21–27, 32–36) rámutat, hogy Plótinosz számos tradícióból merítve fogalmazza meg általános érvényű polémiaját. Ahogy King (2010. 102) fogalmaz: „Plótinosz filozófiát művel, nem filozófiatörténetet”.

³⁴ IV.6.1, 1–5. Lásd a III.2 szakaszt.

³⁵ A IV.7 kapcsán vö. Blumenthal. 1971. 51–53; magyarul lásd Bene 2017a. 112; Bene 2017b, 121, 8 lj.

az emlékezés megőrzés-elméletét (III.3 szakasz), majd vegyünk néhány példát az egyes ellenvetésekből és megfogalmazásokból, melyek olykor tradicionális érvek, máskor a fent említett filozófiai iskolák elméleteinek fontos elemeit és kifejezőmódját tartalmazzák (III.4 szakasz).

1. A lenyomat-elmélet

Az érzékelés és emlékezés lenyomat-elmélete alapvetően a pecsétnyomó-moddellen alapul. A pecsétnyomót lágy viaszba nyomva a viasz felveszi a pecsét alakját (inverz módon), és megszilárdulva meg is tartja. A modell magyarázó erejét az alábbiakkal foglalhatjuk össze.

- (1) Mivel a benyomódás *passzív befogadás*, létrehozót implikál. A lenyomat-elmélet tehát egy oksági elmélet, ahol a lenyomat és a lenyomatot létrehozó individuum (pecsétnyomó) oksági kapcsolata magyarázza a külvilággal, és benne az adott individuummal való kapcsolatot, így azt is, hogy az érzékelés *de re* attitűd, vagyis azt a dolgot érzékeljük, ami az érzékelést okozza.³⁶
- (2) A lenyomat *alakja* izomorf – inverz módon azonos – a pecsétnyomó alakjával. Ez magyarázza, hogy a létrehozó individuum alakjáról információt képes hordozni, képes az alakot reprezentálni. Ez kiterjeszthető metaforikusan mindenféle érzékelhető tulajdonságra, minőségre, vagyis a lenyomat általában mindenféle érzékelhető tulajdonságról képes információt hordozni.
- (3) A lenyomat *megmarad* (megszilárdul), így felhasználható a létrehozó azonosítására. Vagyis olyankor is képes reprezentálni az érzékelt dolgot és érzékelt tulajdonságait, amikor a tárgy nincs jelen. Így ennek a reprezentációnak a felhasználásával magyarázható az emlékezet, és minden olyan kognitív állapot, melynek empirikus eredetet tulajdonítunk, pl. a képzelet vagy az álom.

Összegezve, a lenyomat-elmélet³⁷ magyarázó ereje jelentős. Nem csoda tehát, hogy Plótinosz korában és előtte, ahogy látni fogjuk, nagy népszerűségnek örvendett.

³⁶ A *de re* hitekről, beleértve az érzékelési ítéletet, lásd Burge 1977.

³⁷ A „lenyomat,” vagyis *tüposz* utalhat egy másik modellre is, az öntőforma-modellre, lásd LSJ, τύπος: VII. Eszerint az öntőforma használatával ugyanaz a dolog többször reprodukálható. Ez használható a típus (vö. *tüposz*) alapján létrehozott egyedek magyarázatához. Bár más-hol Plótinosz használni látszik ezt a modellt, a IV.6 értekezésben nincs jelentősége.

2. A lenyomat-elmélet Plótinosz előtt

Plótinosz tételmondata: (1) „az érzékelések nem benyomódások (*tiüposzisz*) vagy bepecsételődések (*enszphragiszisz*) a lélekben (1, 1–2).” Később különböző kifejezéseket használ a lenyomatra,³⁸ melyek egy része adott filozófiai iskolához köthető, a leggyakoribb „lenyomat” (*tiüposz*) viszont általánosan elterjedt terminus. Már Plótinosz szóhasználatából is látszik tehát, hogy egy általános lenyomat-elmélet ellen érvel. Röviden tekintsük át, hogy az elmélet miképp fordul elő a különböző iskolákban.

A terminológia leginkább a sztoikusokat idézi, akik az érzékelést a lélekbe való benyomódásnak (*tiüposzisz*) tartották, mely lenyomatot (*tiüposz*) eredményez. Ezt a benyomódást vagy lenyomatot Zénón nyomán Kleanthész (a sztoikus iskola első két vezetője) fizikai, testi benyomódásként értelmezte, a pecsét viaszba való bepecsételődésének (*enszphragizetai*) analógiáját felhasználva. Pontosabban, a *phantasziát*, vagyis reprezentációt azonosították így (vagyis az érzékelésen túl minden mentális állapotot, mely tartalommal rendelkezik, beleértve a nem érzékelhető dolgokkal kapcsolatos gondolatokat is).³⁹ A benyomódás szó szerinti értelmezését a következő sztoikus, Khrüszipposz elvetette, és a vezérlő lélekrész módosulásának vagy másmilyenné válásának tekintette.⁴⁰

Bár a „lenyomat” (*tiüposz*) terminus Epikurosnál is megtalálható, ezt a „képmással” (*eidólon*) azonosítja, de előfordul a „bepecsételődik” (*enaposzphragizesz-thai*) szó is.⁴¹ A képmás az érzettárgyról leváló, a tárgy tulajdonságait lemásoló, minden irányba gyorsan terjedő finom atomi struktúra. A képmás-elmélet előnye Epikurosz szerint elsősorban a tárgy és az érzékelő közötti terjedés ma-

³⁸ Később használja a „benyomódás” (*tiüposzisz*: 3, 56), „lenyomatot képez” (*tiüpún*: 1, 10), „pecsétnyom” (*szphragisz*: 1, 20), „bepecsételődik” (*enszphragizein*: 1, 36), „pecsétgyűrű nyoma létrejön a viaszban” (*en kéri daktüliú blepúsész*: 1, 20–21) kifejezéseket is, de elsősorban a „lenyomat” (*tiüposz*: 1, 4, 9, 11, 19, 23, 28–29, 35, 38; 2, 5, 11, 14; 3, 26–27, 36, 45, 48; vö. *atiüpótosz*: 2, 19; *entiüpótaton*: 3, 47) szót. Az (érzékszervi) affekció (*pathosz*), vagyis lenyomat, érzékelésben játszott szerepéről Plótinosznál és előtte lásd a IV. szakasz (3)–(4) pontját, valamint Emilsson 1988. 63–93.

³⁹ Nem érzékelési *phantasziára* lásd pl. Diogenész Laertiosz VII.50 (= LS 39A4); vö. Sztobaios I.136.21–137.6 (= LS 30A), Diogenész Laertiosz VII.60 (= LS 30C2). Az érzékelés tehát csak egy fajtája a *phantasziának* (még ha alapvető fajtája is). A sztoikus érzékelésműlethez lásd Diogenész Laertiosz VII.52 (= LS 40P–Q); Aëtius IV.8, 1 (= SVF II.850); Cicero *Akadémikus könyvek* I.40 (= LS 40B1); lásd még SVF II.72–75; vö. Rubarth 2004.

⁴⁰ A sztoikus elméletéről és az iskolán belüli vitáról lásd Sextus Empiricus *A tudósok ellen* VII.228–231, 236, 372–373, 376, 380–381 (részben SVF II.56), VIII.400; *A pürrhónizmus alapvonalai* II. 70 (= SVF I.484); Diogenész Laertiosz VII.45 (= SVF II.53), VII.50 (= LS 39A3); Cicero *Akadémikus könyvek* II.77 (= LS 40D3–4); Plutarkhosz *A közös elgondolásokról* 1084f–1085a (= LS 39F); Philón *Isten változhatatlansága* 43 (= SVF II.458 része). Erről magyarul lásd LS 39; Kendeffy 1998. 20–37; Long 1986/1998. 161–170; Hangai 2017.

⁴¹ *Levél Hérodotoszhoz* 46–49 (= LS 15A1–8). Németh (2020) szerint a *tiüposz* Epikurosnál nem a képmással azonos, hanem az előzetes fogalmakkal (*prolépszisz*), vagyis a szónak nem a „lenyomat” jelentése a releváns, hanem az „öntőforma” (vö. 37. jegyzet).

gyarázatában mutatkoznak meg,⁴² de valószínűsíthetően az érzékelést (és egyéb kognitív megragadást)⁴³ a képmás lelki atomokra való hatásaként azonosította.

A pecsétnyomat analógiáját Arisztotelész mind az érzékelésre, mind az emlékezetre alkalmazta, utóbbi esetben a lenyomat (*tüposz*) – Plótinosz kedvenc szinonimája – reprezentációként (*phantaszma*) való megmaradásának adva magyarázó szerepet.⁴⁴ Arisztotelész pedig minden bizonnyal Platóntól vette a modellt, akinél az emlékezés és a tévedés lehetőségének magyarázatában játszik szerepet.⁴⁵ Hogy Platón mennyire vette komolyan a pecsétnyomat-modellt, az nem világos, a későbbi platonikusok között azonban voltak, akik elfogadták az ilyen magyarázatot, például Alkinoosz vagy Longinosz.⁴⁶ A kérdést Arisztotelész kapcsán is feltehetjük, annál is inkább, mivel legautentikusabb ókori értelmezője, Aphrodisziaszi Alexandrosz is vehemensen érvel a lenyomatok ellen, a terminusnak csak metaforikus használatát fogadja el.⁴⁷ A modell és családja (valamilyen anyagra valamilyen jelek felvitele például írással, festéssel, véséssel vagy benyomással) rendkívül elterjedt volt az emlékezés magyarázatára a filozófián kívül is.⁴⁸

Bár a IV.6 legelején a sztoikus terminológia dominál, és a pecsétnyomó-moddellel Plótinosz egyébként is gyakran a sztoikusokra jellemző fizikai vagy materiális hatásra utal,⁴⁹ a semleges „lenyomat” (*tüposz*) szó túlsúlya mégis inkább általános kritikát sejtet, ahogyan majd az érvek jellegéből is látjuk. Mindenesetre az egy további kérdés, hogy ez az általános kritika mely elméleteket találja tényleg el. A peripatetikus elméletekben például a forma befogadása felel meg a lenyomatsnak, márpedig kétséges, hogy a lenyomat ellen felhozott plótinoszi érvek mennyiben zárják ezt ki (főleg, hogy a forma befogadásának mozzanatát Plótinosz is felveszi saját elméletébe, lásd a IV. szakasz (3) pontját).

⁴² *Levél Hérodotoszhoz* 49 (= LS 15A7–8).

⁴³ Vö. az emlékezésről *Levél Hérodotoszhoz* 35–36, 45, 68.

⁴⁴ Az érzékelés kapcsán: *A lélek* II.12, 424a17–21. Az emlékezésre: *Az emlékezet és a visszaemlékezés* 1, 450a27–32; vö. Plótinosz IV.3.29, 22–32; a III.3 szakaszt és az V.1 szakasz (5) pontját.

⁴⁵ *Theaitétosz* 191c–195a; vö. *Philéboosz* 39a–b.

⁴⁶ Alkinoosz *Platón tanítása* IV.4, 154.36–37; Longinosz *Az emlékezés* 29–38, *passim*. Kalligas (2023. 149–159) Longinosz szerepét hangsúlyozza a IV.6 célpontjaként. Azonban úgy tűnik, túlhangsúlyozza, hiszen Longinosz csupán egy a lenyomat-elmélet képviselői közül.

⁴⁷ A lenyomatok ellen: *Mantissa* 10, 133.25–134.23; a metaforikus értelmezés mellett: *A lélek* 72.5–13.

⁴⁸ Taormina 2022. 110–112; a metafora eredetéről és korai történetéről lásd Agócs 2019.

⁴⁹ Lásd IV.3.26, 25–34; IV.5.3, 26–32; IV.7.6, 37–49; vö. IV.7.8^s, 19–23 az arisztotelészi elmélet elleni érvben. Ellenben III.6.9, 5–13 helyen Plótinosz megjegyzi: a viasz nem változik meg attól, hogy más alakra formáljuk.

3. Az emlékezés mint megőrzés

Plótinosz második tételmondata: (2) „semmiképpen sem fogjuk azt állítani, hogy az emlékezések ismeretek vagy érzékelések *megtartásai* (*katokhé*) lennének, oly módon, hogy megmaradna (*menein*) a lélekben a lenyomat (*tüposz*) (1, 2–4).” Bár úgy tűnhet, Plótinosz azt kívánja cáfolni, hogy az emlékezet valamiféle megtartás vagy megmaradás,⁵⁰ inkább arról van szó, hogy továbbra is a lenyomattal van gond. Ugyanis máshol maga is megmaradásnak tekinti az emlékezést, még akkor is, ha ez nem elégséges az emlékezet magyarázatához.⁵¹

Ebben a tradíciót követi, hiszen a késő antikvitásban az emlékezés szten-derd meghatározásaként használják mind platonikusok, mind peripatetikusok a „megtartás” (*katokhé*) terminust – illetve hasonló jelentésű kifejezéseket, mint a „megőrzés” (*szótéria*) – az érzékelésből származó lenyomat megőrzésére utalva.⁵² Ennek is megvannak az előzményei Platónnál, Arisztotelésznél⁵³ vagy a sztoikusoknál. Utóbbiak szerint az emlékezet reprezentációk (*phantasztia*) elraktározása.⁵⁴ Az emlékezet ilyen meghatározásaiban közös, hogy ami megőrződik, az valamiféle lenyomat vagy affekció. Így ebben az esetben is látható, hogy Plótinosz kritikájának célpontja általános.

4. Plótinosz érveinek előzményei

Ahogy láttuk, a sztoikusok a lenyomat-elmélet prominens képviselői, ráadásul a lenyomatot materiálisként értik – nem meglepő tehát, hogy Plótinosz a lenyomat-elméletet kritizálva sokat merít (mások mellett) a sztoikusok ellen bevetett érvekből. Az alábbi néhány példa jól szemlélteti Plótinosz forrásainak változatoságát és felhasználásuk módját. Látni fogjuk, hogy az adott elméletek elleni érveket általánosítja, néha úgy, hogy a kritika visszafordítható az adott kritikus ellen. Az itteniek mellett az ilyen előzményekről a fordításhoz fűzött jegyzetekben találhatóak részletek.

⁵⁰ Vö. a fordításhoz fűzött 3–4. jegyzet.

⁵¹ Lásd IV.3.26, 11; 29, 24; IV.6.3, 57; vö. V.1 szakasz (1) pontja; V.2 szakasz.

⁵² „Megtartás”: pl. Porphüriosz fr. 255 (= Sztobaios III.25.1, 605.12–606.3, 606.11–12); „megőrzés”: platonikusoknál pl. Alkinoosz *Platón tanítása* IV.4, 154.36–40; Longinosz *Az emlékezés* 58–60; peripatetikusoknál pl. Aphrodisziaszi Alexandrosz *A lélek* 68.9–10; 83.2–10.

⁵³ Lásd Platón *Philéosz* 33c–34b; Arisztotelész *Az emlékezet és a visszaemlékezés* 1, 450a25–32; b20 skk.; 451a14–17; vö. *Második Analitika* II.19, 99b35 skk.

⁵⁴ Lásd Sextus Empiricus *A tudósok ellen* VII.373 (= SVF I.64, vö. II.56); *A pürrhónizmus alapvonalai* II.70; Aëtius IV.11, 2 (= LS 39E2); Plutarkhosz *A közös elgondolásokról* 1085a–b. Az emlékezés ókori elméleteiről jó áttekintést ad Castagnoli–Ceccarelli 2019; további forrásokhoz lásd Taormina 2022. 31–36, 87, 2. jegyzet; 114–115, 229–235. Lásd még a sztoikusokról Ierodiakonou 2007; Arisztotelészről Sorabji 1972; Bloch 2007; King 2009.

(1) Plótinosz legfontosabb ellenérvének azt tartja, hogy a lenyomat-elmélet kizárja, hogy érzékeléssel magukat a dolgokat ismerjük meg, csak képmásaikat érzékeljük (I, 28–32).⁵⁵ Ez a szkeptikus eredetű ellenvetés megtalálható Sextus Empiricusnál, ahol episztemológiai szerepe van.⁵⁶ Azt hivatott cáfolni, hogy érzékeléssel valódi tudásra tehetünk szert, vagyis hogy az érzékelés az igazság kritériumának tekinthető. Platonistaként ezzel Plótinosz maga is egyetért. Sőt, az V.5.1 fejezetben azt állítja, hogy érzékeléssel nem tudjuk megragadni a dolgok lényegét, csak „képmásait” (vö. V.3.5, 21–26). Hogyan egyeztethető össze ez utóbbi tézis az I, 28–32 érvével? Arról van inkább szó, hogy bár érzékeléssel (lévén *de re* attitűd) valóban a külső érzékelhető dolgokról szerezhetünk ismeretet, ez az ismeret nem valódi tudás. Míg Plótinosz az I, 28–32-ben azt hangsúlyozza, hogy ténylegesen a külső tárgyakra szerzünk ismeretet, nem pedig másolataikról, ebből nem következik sem az, hogy ez az ismeret megbízható, sem az, hogy valódi, változatlan dolgok megismerése lenne, így nincs ellentmondásban az V.5.1-el. Nem megbízható, hiszen az érzékelés tartalma függ az érzékelő állapotától és az érzékelés körülményeitől. Nem is valódi, hiszen nem a dolgok természetét (vagy lényegét, vagy értelmi princípiumát, *logosát*) érzékeljük, hanem az ebből származó érzékelhető minőségeket (lásd a IV. szakasz (2), (3), (6) pontjait).⁵⁷ Vagyis IV.6.1-ben Plótinosz nem episztemológiai, hanem metafizikai állítást tesz az érzékelés tárgyáról.⁵⁸

(2) Plótinosz fő problémája a lenyomat-elmélettel, hogy az érzékelést passzív befogadásnak tekinti, vagyis egy affekció birtoklásának (I, 21–23). Ehelyett azt hangsúlyozza, hogy az érzékelés aktív, valamilyen képesség által lehetővé tett tevékenység (IV.6.2). Ezt a gondolatot megtalálhatjuk Aphrodisziaszi Alexandrosz sztoikusok elleni kritikájában is (A lélek 68.10–21). Eszerint a reprezentáció (*phantasztia*) nem lehet azonos egy lenyomat birtoklásával vagy a benyomódással (ahogy a sztoikusok vélték), hanem szükség van a lélek aktivitására (A lélek 68.21–30).⁵⁹ Alexandrosz kiemeli, hogy ez a tevékenység mind a *phantasztia*,

⁵⁵ Vö. IV.4.23, 15–19; IV.5.2, 50–53; 4, 38–49; V.8.2, 26.

⁵⁶ A tudósok ellen VII.354–358, 383–387; A pürrhónizmus alapvonalai II.72–75.

⁵⁷ Az érzékelhető minőségek értelmi princípiumoktól (*logosz*) függéséről lásd II.4.8, 24–30; 9, 7–12; II.6.1, 20–23; III.8.2, 19–34; IV.4.11, 16–23; 29, 33–40; IV.7.4, 30–34; V.9.12, 9–11; VI.3.8; vö. Emilsson 1988. 52–53. A minőségek érzékelésével közvetetten az értelmi princípiumokat is megragadjuk, lásd II.4.5, 18–19; III.6.13, 31–32; V.9.3, 27–37; 5, 17–20; 13, 4–5; VI.3.15, 24–38; vö. V.5.1–2. Az értelmi princípiumok ismeretelméleti és metafizikai szerepéről lásd Rist 1967. 84–102; Kalligas 1997; Brisson 1999; Remes 2007. 68–90; Karamanolis 2009; Helmig 2012. 186–195.

⁵⁸ A gondolat kapcsolódik az Arisztotelész által felvetett, a távollévőre való emlékezés problémájához, lásd Az emlékezet és a visszaemlékezés 1, 450b11–25. Plótinosznak a szkeptikus érvekhez való viszonyáról lásd Magrin 2010; vö. Chiaradonna 2012 és a fordításhoz írt 21. jegyzetet.

⁵⁹ Morel (2007. 379) is hangsúlyozza ennek az Alexandrosz érvnek a szerepét Plótinosznál; lásd még Roreitner 2023. 235–242; vö. Bréhier 1927. 171. Alexandrosznak a sztoikus lenyomat-elmélet elleni kritikájáról lásd Hangai 2022.

mind az érzékelés esetén egy ítélet (*krízisz*), és az érzékelési ítéletet megragadásként (*antilépszisz*) azonosítja.⁶⁰ Ahogy már láttuk, és látni fogjuk, Plótinosz számára kiemelten fontos, hogy az érzékelés maga egy tevékenység, mely leírható a lélek által végzett ítéletként vagy megragadásként (lásd a II. szakaszt és a IV. szakasz (4) pontját).⁶¹ Továbbá, az emlékezés esetén is hangsúlyozza, hogy egy lelki képesség által végrehajtott tevékenység.⁶²

(3) Plótinosz az érzékelés tartalmára is hivatkozik polémiájában, mégpedig arra, hogy a tárgy távolságát és nagyságát is érzékeljük (I, 23–28). A távolság és a méret érzékelésének összefüggéseit Plótinosz a II.8 értekezésben vizsgálja, ahol az I, 27-ben található égbolt példája is szerepel (II.8.2, 12). Ha lenyomat van az érzékelőben, akkor tulajdonképpen nincs távolsága az érzékelőtől, így nem is lehet kiszámítani, milyen távol van, illetve a lenyomat mérete sem lehet az érzékelőnél nagyobb, és a tárgy mérete sem számítható ki a lenyomathoz. Ilyen érveket egyfelől a korabeli optikai látáselméletekkel, illetve kifejezetten az atomistákkal, pl. epikureusokkal szemben hoztak fel. Hiszen, ha a távoli tárgyról a szemhez érkező és a szemre hatással lévő képmásokat (*eidóla*) érzékeljük (ahogy Epikurosz állítja, lásd a III.2 szakaszt), nem a távoli tárgyat, a távoli tárgy távolságának kiszámítására nincs lehetőség.⁶³ Ugyanígy, mivel a képmás akkora, mint az érzett tárgy, ha ez a tárgy nagy, akkor nem képes lenyomatot képezni a szemben, mert egyszerűen nem fér el benne⁶⁴ (ezt például egy olyan elmélet képes kezelni, amire Plótinosz IV.7.6, 21–22-ben utal, amely szerint a

⁶⁰ Az érzékelés ítélet: Alexandrosz *A lélek* 66.9; 78.6–21; vö. Arisztotelész, pl. *A lélek* III.2, 426b10–21; megragadás: Alexandrosz *A lélek* 39.4–5. Lásd még *A lélek* 46.20–21; 50.9–11; 53.26–54.2; 55.12–14; 60.2–3; 61.24–27; 63.28–65.1; 84.4–6; *passim*; *Kommentár Arisztotelész Az érzékelés és tárgyaihoz* 8.13–14; 10.19; 167.21–22; *passim*; *Quaestiones* III.9, 97.25–27, 98.6–10; *Kommentár Arisztotelész Metafizikához* 312.1–3; 316.4. Vö. Caston 2012. 139–140, 346. jegyzet; Hutchinson 2018. 179–182. Alexandrosz érzékelélméletéről lásd Emilsson 1988. 96–101, 121–125; Hangai 2020a; Roreitner 2023. 224–228, 232–235; magyarul Hangai 2015.

⁶¹ Bréhier 1927. 170 úgy véli, hogy Plótinosz az érzékelést ítéletként és tevékenységként azonosítva nem Alexandrosz sztoikusok elleni kritikájából merít, hanem éppen a sztoikusok elméletét veszi át Arisztotelésszel szemben. Igaz ugyan, hogy a sztoikusok az érzékelés kapcsán olykor hangsúlyozták a megragadás (*katalépszisz*) vagy jóváhagyás (*szünkatatheszisz*) tevékenységét – vö. Diogenész Laertiosz VII.52 (= LS 40Q); Aetius IV.8.12 (= SVF II.72); Sztobaiosz II.349.23 (= SVF II.74) –, de ez a terminológia nem jelenik meg Plótinosznál, szemben Alexandroszéval. Alexandrosz a reprezentáció (*phantasztia*) jóváhagyását (*szünkatatheszisz*) ugyan átveszi a sztoikus elméletből, de mivel magát a reprezentációt is az érzékelésből származtatja, ennek jóváhagyása is az érzékelés után következik, lásd Alexandrosz *A lélek* 72.14–80.12; vö. 67.15–22.

⁶² Az emlékezésnek ezt az aspektusát King (2009; 2010) hangsúlyozza; vö. III.3 szakasz; V.1 szakasz (1) pontja; V.2 szakasz.

⁶³ Lásd Aphrodisziaszi Alexandrosz *Mantissa* 11, 135.2–6, 136.5–6, 11–14; *Kommentár Arisztotelész Az érzékelés és tárgyaihoz* 31.22–25, 57.11–12, 19–20; vö. Theophrasztosz *Az érzékekről* 36, 509.20–21 Diels, 54, 514.32–515.1 Diels. Talán az ilyesfajta kritikákra adott válaszként lehet értékelni a *Herculaneumi papirusz* 19/698, 18. kolumnában (= LS 16C5) kifejtett epikureus látáselméletet. Ezekről lásd Taormina 2022. 139–140; vö. Kalligas 2023. 153–154.

⁶⁴ Lásd Aphrodisziaszi Alexandrosz *Mantissa* 11, 135.6–18; *Kommentár Arisztotelész Az érzékelés és tárgyaihoz* 58.1–3; Galénosz *Hippokratész és Platón tanairól* VII.5.1–3, VII.7.8

„pupilla egybegyűjti a látványt”: ilyen a sztoikusok elmélete). Plótinosz, ahogy a távolság, úgy a nagyság esetén is a kritikát általánosítva a lenyomat-elmélet elleni érvként használja fel.

(4) Végül említsük meg az emlékezet lenyomat-elmélete elleni érvek közül azokat, melyekben Arisztotelész emlékezetfelfogására utal. Plótinosz rögtön azonnal kezd, hogy Arisztotelésznek a gyerekek emlékezéséből vett érvét kifordítja. Míg a gyerekek Arisztotelész szerint rosszabbul emlékeznek, mivel a változásban lévő testükben a lenyomatok kevésbé tudnak megmaradni,⁶⁵ Plótinosz szerint épphogy jobban emlékeznek, mert kevesebb dolgot tapasztalnak, így egy-egy dologra több figyelmük jut (3, 21–27). A gyerekek jó emlékezőképessége Plótinosz után közhellyé válik, de már Platónnál is megtalálható (*Timaiosz* 26b). Plótinosz pszichológiai magyarázata ellenére azonban a fiziológiai magyarázat is megmarad, pl. Porphüriosznál.⁶⁶

Plótinosz az idősek kapcsán is szembe megy Arisztotelésszel, amikor a képesség időskori elgyengülésével magyarázza kevésbé jó emlékezetüket és érzékelésüket (3, 53–54). Arisztotelész ugyanis itt is a fiziológiai különbségekre hivatkozik (*Az emlékezet és a visszaemlékezés* 1, 450b1–11). Plótinosz pár sorral később (3, 65–67) Arisztotelész példájára utalva (bokszo és futó, vö. *Kategóriák* 9a14–24) jelzi, hogy egy ember természetes adottságait (pl. jó emlékezőképesség) természetes képességekkel kell magyarázni, nem fiziológiai jellemzőkkel, hiszen utóbbiak inkább valami képesség hiányai, gyengeségei (3, 67–70).⁶⁷ Így azonban az időskori képességvesztésről adott saját magyarázatában is kénytelen lesz Plótinosz a test gátló hatására hivatkozni.

IV. ÉRZÉKELÉS

Plótinosz szerint, ahogy láttuk, az érzékelés a lélek ítélete az érzékelt tárgyról, melyre az érzékszervben létrejövő lenyomat segítségével képes. Ezzel kapcsolatban több kérdést is feltehetünk. (1) Mi az érzékelés tárgya? (2) Mi az érzékelési ítélet tartalma, vagyis miről szól az érzékelés? (3) Mi az érzékszervek és a bennük létrejövő lenyomatok szerepe? (4) Vajon közvetlenül a külvilágot magát érzékeljük, vagy belső tárgyakat? (5) Távól lévő tárgyakról hogyan jönnek egyáltalán létre ezek a lenyomatok? (6) Mi az ítélet? (7) Hogyan lesz a különböző

⁶⁵ Lásd Arisztotelész *Az emlékezet és a visszaemlékezés* 1, 450b1–7; 453b1–7; vö. IV.3.26, 52–55 és az V.1 szakasz (3) pontját a test emlékezést gátló hatásáról

⁶⁶ Lásd Proklosz *Kommentár Platón Timaiosához* I, 194.14–195.8; vö. Taormina 2022. 197–200. Hasonlóan fordítja vissza Plótinosz Longinosznak a lenyomat-elmélet melletti érveit, lásd a fordításhoz írt 66–67. jegyzetet.

⁶⁷ Vö. Taormina 2022. 219–225.

érzékelési ítéletekből egy egységes tapasztalat? Ebben a részben Plótinosz válasszait foglalom össze, hangsúlyozva a *IV.6* értekezéssel való kapcsolatokat.⁶⁸

(1) *Érzettárgy*. Ahogy Arisztotelésznél (és Platónnál) is, az érzéki modalitások az alapján különböznek, hogy milyen fajtájú érzékelhető minőség a tárgyuk: a látás színeket, a hallás hangokat, a szaglás szagokat, az ízlelés ízeket, míg a tapintás tapintható minőségeket (hideg, meleg, érdes, sima stb.) ismer meg. Míg azonban Arisztotelész ötféle érzékelési képességet definiál a tárgy, vagyis az érzékelt minőség alapján, amelyekhez az élőlényben olyan érzékszerv jön létre, amilyen az adott fajtájú érzékeléshez kell,⁶⁹ addig Plótinosz szerint *egyetlen érzékelőképesség* van, de a testi érzékszervek adottságai alapján – tudniillik, hogy milyen minőségtől való hatás befogadására képesek – különböző érzékekről beszélhetünk (*IV.3.3*, 13–26).⁷⁰ Nem meglepő tehát, hogy Plótinosz a látás vizsgálatát elegendőnek tartja ahhoz, hogy az érzékelésről általában beszéljen (*IV.6.1*, 11–14).

(2) *Tartalom*. Bár az érzékelés elsődleges tárgyai érzékelhető minőségek,⁷¹ az érzékekkel mást is megismerhetünk. Ezek között van olyan, amit több érzékkel is megragadhatunk: szám, alak, nagyság, távolság.⁷² Továbbá érzékelünk olyanokat is, mint egy arc és részei, egy ember (pl. Szókratész) vagy egy dolog szépsége,⁷³ melyeket az arisztotelészi elmélet általában járulékosan érzékelhe-

⁶⁸ Plótinosz érzékelésméletéről lásd elsősorban Emilsson 1988; továbbá Clark 1942; Blumenthal 1971. 6. fejezet; Bonazzi 2005; Magrin 2010, 2015; Chiaradonna 2012; Taormina 2022. 39–60. Az érzékeléssel kapcsolatos további kérdésekre, pl. mennyiben tudatos, hogyan járul hozzá a tudáshoz vagy a fogalmainkhoz, itt nem térünk ki, mert a *IV.6* szempontjából nincs nagy jelentőségük.

⁶⁹ Plótinosz: látás: *IV.5.1*, 17; hallás: *IV.5.5*; szaglás és ízlelés: *II.8.1*, 24–25; *VI.3.17*, 1–8; *VI.4.11*, 12–14; vö. *IV.4.26*, 17–20; tapintás: *II.4.12*, 28–33). Arisztotelész: *A lélek II.4*; az egyes érzékekről: *A lélek II.7–11* és *Az érzékelés és tárgyai* 3–5. Arisztotelész érzékelésméletéről röviden lásd pl. Gregorić–Fink 2022; magyarul Lautner 2006; Ross 1996. 177–188. Az érzékek megkülönböztetése Platónnál is megtalálható (*Theaitétosz* 184b–185a), ahogy a lelki képességek tárgy alapján való megkülönböztetése is (*Állam V*, 477d).

⁷⁰ Vö. *IV.3.19*, 11–19; *IV.3.22*, 12–*IV.3.23*, 9; *IV.4.23*, 36–37; *IV.9.3*, 19–21; *VI.1.12*, 3–5; *VI.4.11*, 12–14. Vagyis Plótinosz nem rendel különböző érzékelőképességet a különböző modalitásokhoz, szemben azzal, amit Taormina 2022. 41–42, 58–59 javasol, vö. *VI.4.6*, 13–19. Az sem világos, Hutchinson 2018. 92–93 mi alapján tulajdonítja Plótinosznak (a *IV.3.3*-ra hivatkozva), hogy az érzékszervi affekciók különbségei alapján a különböző érzékek *qualitatív fenomenológiai különbségeiről* beszélhetünk – ilyesmi nem szerepel Plótinosz szövegében.

⁷¹ Lásd például *II.4.12*, 28–33; *II.8.1*, 12–16; vö. *IV.4.23*, 2–4; *V.5.12*, 1–5.

⁷² Szám: *II.8.1*, 33–43; alak: pl. *I.6.3*, 9–15; *V.3.3*, 6; *V.8.2*, 8; nagyság: *IV.6.1*, 26–28; vö. *II.8*; távolság: *IV.6.1*, 23–26; vö. *II.8.1*. Az arisztotelészi elméletben ezek a közös érzettárgyak közé tartoznak, de Plótinosz nem tekinti külön kategóriának őket. Arisztotelész az érzékelés tárgyairól *A lélek II.6*-ban és *Az érzékelés és tárgyai* értekezésben beszél. A távolság Arisztotelészénél nem szerepel a közös érzettárgyak között, de pl. Aphrodisziaszi Alexandrosznál igen: *Mantissa* 15, 146.30–147.5; *A lélek* 50.18–51.6; 65.13–14; vö. 40.20–41.10. Az alexandroszi és arisztotelészi elméletről lásd Caston 2012. 144–148, 360–364. jegyzet.

⁷³ Arc: *IV.4.1*, 23–25; *IV.5.3*, 36; *IV.7.6*, 7; vö. *I.6.1*, 37–40; Szókratész: *V.3.3*, 1–5; szépség: *I.6.1*, 1–4.

tőnek tart.⁷⁴ A két elmélet nem azonos: míg Arisztotelész szerint az egyes érzékek képesek lehetnek másik sajátos érzék tárgyait észlelni (még ha járulékosan is), vagyis például a jól megszokott világos sör sárgás színét és fehér habját látva azt is *látjuk*, hogy keserű, anélkül, hogy megízlelnénk (Arisztotelész példája a zöld és keserű epe, *A lélek* III.1, 425a30–b4). Mivel Plótinosz az érzéki modalitásokat az érzékszervekhez köti, nemigen tud számot adni arról, hogy a keserűt kifejezetten *látjuk* (hiszen a keserű nem hat a szemre), legfeljebb valamiféle tapasztalatból levont következtetéssel magyarázhatja a jelenséget. Lásd még a (7) pontot.

(3) *Érzékszervi lenyomat*. Az érzékszervek tehát, az elszenvedett hatás fajtája alapján, meghatározzák, hogy rajtuk keresztül milyen minőségekről szerzünk tudomást. Szerepük éppen az, hogy a hatást, amely a külvilággal való kapcsolat megteremtéséhez szükséges, elszenvedjék a lélek helyett (IV.4.23, 1–21; vö. IV.5.1, 1–13; IV.9.3, 25–27), és hasonlóvá válva hozzá befogadják az érzékelhető formát,⁷⁵ hiszen a lélek nem képes erre (vagyis nem szabad, hogy képes legyen). Ahhoz azonban, hogy a külső tárgyról a lélek (érzékelő képessége) tudomást szerezzen, nem elegendő, hogy az érzékszervben – egy másik alanyban – létrejöjjön egy változás. A hatásról, a lenyomatról a léleknek valamiképp tudomást kell szereznie. Nem lehetséges azonban, hogy a lélek a lenyomatra van tudatában, hogy a lenyomat az érzékelés tárgya – hiszen ez azt jelentené, hogy nem a külső tárgyat érzékeljük (I, 28–32). A lenyomatra tehát olyasfélének kell lennie, ami az érzékelésnek nem tárgya, mégis hozzájárul ahhoz, hogy a lélek rajta keresztül hozzáférjen a külvilághoz. Vagyis a lenyomat (és az érzékszerv) valami köztes az érzékelhető dolog (tárgy) és az intelligibilis érzékelő lélek (szubjektum) között (IV.4.23, 21–37). Az érzékszerv (pszichoszomatikus, élő test, erről lásd a II. szakaszt) valamiképp *hírül adja* a léleknek, amit a lenyomat tartalmaz, és a megfelelő forma aktualizálódik a lélekben (23, 27–32).⁷⁶

⁷⁴ Egy további példa: a formával együtt a fényt is látjuk, amely lehetővé teszi, hogy a tárgyat és a formáját lássuk: V.5.7, 1–16. Mivel a sötétség a fény hiánya, és hiányt nem érzékelhetünk, Plótinosz szerint a sötétséget nem *látjuk* (II.1.6, 38–41).

⁷⁵ Az arisztotelészi elméletben az érzékelés az érzékelhető forma (minőség) befogadása az anyag nélkül (*A lélek* II.12, 424a17–24; III.8, 431b20 skk.; vö. Aphrodisziaszi Alexandrosz *Quaestiones* III.7, 92.27–31, 34–35; *A lélek* 39.13–14; 83.13–84.5, továbbá Caston 2012. 141, 350. jegyzet), valamint hasonlóvá válás (II.5, 416b35–417a21; 418a3–6; vö. Alexandrosz *A lélek* 39.1–18; 40.19; 44.9–13; 50.8–11; 53.27–29; 54.18–23; 55.12–17; 60.1–6; *Quaestiones* III.3; III.7, 92.33–93.9; Caston 2012. 138–139, 344. jegyzet). Plótinosznál a forma befogadásához lásd I.1.2, 26–27; III.6.18, 24–28; IV.3.3, 18–19; V.5.7, 1–5; V.8.2, 25–26; vö. IV.5.3, 1–4; VI.7.6, 3–4.

⁷⁶ A híradás közvetlenül a sajátos érzékszervek (szem, fül stb.) és a lélek között zajlik. Vagyis Plótinosz elmélete szerint nincsen szükség az információ (vagy a stimulus) érzékszervektől egy központi érzékszervig való továbbítására. Az ilyen elméletek kritikáját Plótinosz IV.7.6–7 és IV.2.2-ben adja. Erről lásd Blumenthal 1971. 73–74; Emilsson 1988. 101–106. Ahogy azonban Blumenthal (1971. 75) megjegyzi, Plótinosz szerint az „érzékelés kezdete,” vagyis a működésének kiindulópontja (*arkhé*) az agyban van, hiszen onnan indulnak ki az idegek, IV.3.23, 9–21; vö. IV.9.2, 12–18; Platón *Phaidón* 96b. Vagyis Blumenthal szerint Plótinosz mégiscsak feltételez valamilyen továbbítást az érzékszervek és az agy között. Ezt nem

(4) *Külvilág és lenyomat*. Az érzékszervi lenyomat és az érzékszerv tehát nélkülözhetetlen, az érzékelés pedig a testből és lélekből lévő összetett élőlényhez tartozik.⁷⁷ Bár az érzékszerv szerepét nemigen vizsgálja Plótinosz a *IV.6*-ban, az érzékelés képesség-elméletének kifejtése során kitér az érzékelő testében és azon kívül létrejövő hatásokra (*2, 10–18*). A *IV.6.1*-ben azonban úgy tűnik, hogy Plótinosz teljes mértékben tagadja a lenyomatok szükségességét. Hogyan kell Plótinoszt értenünk, ha nem akarjuk, hogy ellentmondásba keveredjen önmagával? Gyakran találjuk nála a korábban látott megkülönböztetést affekció (*pathosz*) és ítélet (*kriszisz*) között: eszerint bár az érzékeléshez szükséges affekció vagy lenyomat, az *érzékelés maga* ítélet (*III.6.1, 1–4; IV.6.2, 16–18;* vö. *II. szakasz*).⁷⁸ Ez tulajdonképpen Aphrodisziaszi Alexandrosz megoldása (lásd a (7) pontot és a *III.4* szakasz (2) pontját). Úgy tűnik azonban, hogy a *IV.6.1*-ben ezzel Plótinosz nem elégszik meg: lenyomatok márpedig nem is lehetnek az érzékelés során! Ha megelégedne, akkor nem is lenne szükség a *IV.6.1* megírására.

Az ellentmondás legalább kétféleképpen kerülhető el: a *IV.6*-ban a többi helyhez képest vagy (i) a lenyomat fajtája más, azaz testi affekció helyett intelligibilis lenyomat, vagy (ii) a lenyomat alanya a lélek helyett a testi érzékszerv. Egyesek szerint (i) Plótinosz itt csak a *lélekben létrejövő testi affekciókat* veti el (lásd *II. szakasz és 1.19–20*),⁷⁹ hiszen másutt amellettt érvel, hogy az érzékelés hatására a lélekben az érzékelt tárgyakban meglévő értelmi alapelvek (*logosz*) hatására *intelligibilis lenyomatok* jönnek létre, melyek megőrződése az emlékezetet magyarázza.⁸⁰ Bár az értelmi alapelvek felismerésének valóban van szerepe

szükséges elfogadnunk, hiszen a *IV.3.23* fejezetben Plótinosz többször mások elméletét magyarázza (pl. „agyba helyezték”), az érzékelést annyiban kapcsolja az agyhoz, amennyiben az élőlény mozgása és a gondolkodás ott működik (amennyiben felhasználják az érzékelésből származó adatokat) (*23, 10–11, 21–31*), az idegeket tulajdonképp csak a tapintás érzékével kapcsolja össze (*23, 9*); vö. Emilsson 1988. 105–106. Ez a kérdés azonban nem érinti a *IV.6* értekezést.

⁷⁷ *I.1.7, 1–16; 9, 15–18; IV.3.26, 1–9; IV.4.23, 18–24; vö. I.1.6.*

⁷⁸ Lásd még *I.1.3, 4–7; II.8.1; III.6.19, 8–14; IV.3.3, 20–25; 26, 8–9; IV.4.22, 30–33; 23, 36–43; IV.7.8, 2–4; IV.9.3, 26–27; VI.4.6, 8–19*. Az érzékelés általában tudatossággal jár (*antilépszisz*): lásd *I.1.7, 9–16; I.4.10, 4–6; IV.3.30, 11–14; IV.4.23, 1–5; IV.5.1, 6–7; 4, 13–14, V.1.12, 11–20; VI.7.7, 25–27; valamint Hutchinson 2018. 93–99, 179–182; Warren 1964. 83–89*. Ez kapcsolatban áll azzal, hogy az érzékelés „a reprezentációban végződik” (*IV.3.29, 25; vö. IV.3.26, 39–40; IV.4.8, 16–18; V.3.2, 7–9*), hiszen a reprezentációs képesség (*phantasztikon, phantasztia*) Plótinosz lélekelméletében a tudatosság központja, lásd az *V.1* szakasz (5) pontja. Plótinosz azonban megenged olyan érzékeléseket, melyek nem válnak tudatossá: pl. fájdalom (*IV.4.19, 23–27*), vagy egy szituáció számunkra érdektelen részletei (*IV.4.8, 8–16; IV.9.2, 13–24; vö. VI.4.6, 15–18*). A tudatos érzékeléshez (és a tudatossághoz általában) szükség van ugyanis *fi-gyelemre* (*IV.4.8, 1–34; 25, 1–3; vö. 2, 3–8*).

⁷⁹ Pl. Blumenthal 1971. 47, 55, 70–71; Emilsson 1988. 76–78, 143–144; King 2009. 111–113; Emilsson 2017. 250. Vö. *III.6.1, 12–14; 3, 30–35; 8, 1–11*.

⁸⁰ Ilyen intelligibilis lenyomatokról több helyen beszél Plótinosz, gyakran az érzékeléshez kötve őket (lásd különösen *I.1.7, 9–14, I.2.4, 19–20; IV.3.26, 29–32; IV.7.6, 23–24; V.3.3, 1–2; vö. V.3.2, 9–10*. Ilyen javaslattal él Harder–Theiler–Beutler 1967. 411; Morel 2007. 375–376, 391. oldal 12. jegyzet; Hutchinson 2018. 93–99. Ugyanakkor több helyen úgy tűnik, hogy az

az érzékelésben, a *IV.6.1* megfogalmazására ez nem igazán illik. Itt ugyanis a lenyomat olyasmi, aminek helyzete van, ami legfeljebb járulékosan igaz az értelmi alapelvekre. Továbbá, az értelmi alapelveket azért képes a lélek felismerni, mert magában a lélekben potenciálisan megvannak, így az sem illik rájuk, hogy „nem pedig ott, ahol a látó van” (*1, 39*). Továbbá, a javaslat szerint az intelligibilis lenyomatok az érzékelés *hatására*, az érzékelést *követően* jönnek létre, így azt nem magyarázhatják, hogy magához az érzékeléshez miképpen szükséges lenyomat, ráadásul érzékszervi lenyomat. Végül, Plótinosz némely érve (pl. *I.23–28, 32–37*) kizárni látszik, hogy a lélekben lévő intelligibilis lenyomatok szükségesek lennének az érzékeléshez. Arról van ugyanis szó, hogy a lenyomatmodell nem pusztán fizikai-testi affekciót implicál, hanem valami *külsőtől való befogadást*, vagyis *passzívitást*. Plótinosz azonban azt szeretné megmutatni, hogy a lélek és képességei aktívak, hiszen kifelé tekintünk a látott dologra (*1, 21–23*), és a lelki képességek uralkodnak a testen (*2, 1–9*).⁸¹ Vagyis az *érzékelőben egyáltalán nem lehet lenyomat*, mert az érzékelés nem passzív.⁸²

De ha az érzékelés nem passzív vagy *receptív*, akkor hogyan lehetséges, hogy a külvilágot, illetve közvetlen környezetünket és a benne lévő egyedi tárgyakat érzékeljük? Másképp fogalmazva, ha a lenyomat-elméletet elvetjük, magyarázatot kell adni arra, hogyan vonatkozik az érzékelés a jelen lévő külső dologra és hogyan érzékeljük azt valamilyennek. Vagyis, milyen szerepet játszik a korábban látott forma, melyről az érzékszerv tudósít a lélek számára, ha nem a lélekben létrejövő lenyomatként kell értenünk, amit az érzékelő befogad, mint az arisztotelészi elméletben, mely szerint az érzékelés az érzékelhető forma befogadása anyag nélkül (lásd a (3) pontot)? (ii) Talán úgy békíthetjük ki Plótinoszt önmagával, hogy bár az érzékszervekben van lenyomat, vagyis az érzékszerv hatást szenved el és befogad valamit kívülről (ahogy láttuk), az érzékelő szubjektum, vagyis a lélek esetében ez nem igaz.⁸³ Hiszen az érzékszervi lenyomat nincs a lélekben: Plótinosz úgy véli, a test, amin keresztül érzékelünk, beleértve az érzékszervet, a lélekhez képest *külső* (V.3.2, 2–6; vö. IV.4.24, 23–25).⁸⁴

(5) *Távollévő érzékelése*. Eddig láttuk, hogy mit érzékelünk, és hogy mivel: az érzékszerv és lenyomat segítségével. De hogyan jön létre a lenyomat, hogyan képes hatni az érzettárgy az érzékszervre, ha nem érintkeznek? Hiszen az érzettárgy (legalábbis a látás esetén) nem érintkezhet az érzékszervvel, távol kell lennie tőle (*1, 32–34*). Plótinosznak erre is megvan a válasza, amely teljesen el-

intelligibilis lenyomat az érzékelés által jön létre, és a racionális lélek használja fel, így tulajdonképpen nem magyarázhatja az érzékelés tartalmát. Vö. Perdikouri 2016.

⁸¹ Lásd 2. jegyzet.

⁸² Vö. Emilsson 1988. 81; Clark 1942. 359–360; Bonazzi 2005; Morel 2007. 375; Taormina 2022. 115, 154.

⁸³ Blumenthal 1971. 71–72; Emilsson 1988. 82–93; Taormina 2022. 43–47; Kalligas 2023. 154.

⁸⁴ A test a lélekhez képest való külsődlegességét gyakran ontológiai különbséggént értelmesszik, pl. Remes 2007. 103–107; Perdikouri 2016. 225; Kalligas 2023. 272.

tér elődeitől. A IV.5 értekezésben hosszasan érvel az ellen, hogy a távoli dolgok látását egy átlátszó közeg (leginkább levegő vagy víz) teszi lehetővé – vagyis az arisztotelészi elmélet ellen, mely így kerül el a távolba hatás feltételezését.⁸⁵ Plótinosz éppen a távolba hatást feltételezi – elutasítva a másik lehetséges megoldást, mely szerint az érzékelőből (a szemből) indul ki valami (pl. látósugár), mely valamiképp letapogatja a tárgyat (vagyis közvetlenül érintkezik vele, a tapintásra visszavezetve minden érzékelést), mint a sztoikusok vagy Platón érzékelélméletében.⁸⁶ De hogyan lehetséges távolba hatás? Röviden: *szümpatheia*, vagyis együtt-szenvedés által (IV.5.1, 35–40; *passim*).⁸⁷ Ennek mikéntje a IV.6 szempontjából ugyan nem fontos, úgy tűnik azonban, hogy a hallás esetén – mely kapcsán ugyancsak a közeg szerepe ellen érvel (IV.5.5) – ellentmond magának Plótinosz, hiszen a 2, 10–16 sorok alapján mégiscsak fontos az ilyen közeg és benne a hozzánk közelítő lenyomatok.⁸⁸ Ez azért is problémás, mert a IV.5.2, 50–53-ben a közegben lévő hatás ugyanazt a problémát veti fel, hogy a külső tárgy helyett a hatást érzékeljük, ahogy az érzékelőben lévő lenyomat esetén (1, 28–32; vö. III.4 szakasz (1) pontja).

(6) *Ítélet*. De az érzékszervben létrejövő lenyomat még nem érzékelés, csupán szükséges feltétel hozzá; maga az érzékelés: ítélet (*kriszisz*).⁸⁹ Ez az ítélet egy lelki tevékenység (*energeia*), ami lelki képességet (*dünamis*) feltételez (2, 1–9; vö. VI.1.20, 26–32; a képesség plótinoszi értelmezéséről lásd a II. szakaszt). Minthogy az ítélet egy képesség tevékennyé válása saját erejéből, nincs szüksége semmi külső okra. Ha ez így van, akkor érzékeléskor a lélek nem fogad be semmit, saját magától aktív (hiszen kifelé tekint, vö. 1, 21–23) és saját magából nyeri az érzékelés tartalmát. Azt gondolhatnánk, hogy utóbbi az érzékelhető formák születésüinktől fogva bennünk való jelenlétét implikálja, hogy a megfelelő alkalomra várnak ahhoz, hogy meg is jelenjenek számunkra,⁹⁰ hiszen a lélek tartalmazza az intelligibilis Formák képmásait mint *logoszokat*.⁹¹ De talán elegendő

⁸⁵ Arisztotelész *A lélek* II.7, 419a17–21; *Az érzékelés és tárgyai* 2, 438b3–5; 6, 446b28–447a12; vö. Alexandrosz *A lélek* 42.5–43.4; *Mantissa* 15, 141.30–143.30.

⁸⁶ A sztoikus elmülethez lásd Alexandrosz *Mantissa* 10, 130.14–17; 130.26–131.5 (= *SVF* II.864); Diogenész Laertiosz VII.157 (= LS 53N); Platónhoz lásd *Timaios* 45b–d; 67e–68b. Plótinosz ellenvetéseire lásd IV.5.2–4 és Emilsson 1988. 38–47; Gurtler 2015. 239–265. Clark (1942. 366–368) szerint Plótinosz elfogadta a platóni látósugár-elméletet (vö. IV.5.4; V.5.7, 23–29), még ha csak azért is, hogy a látó és a látott tárgy között lévő test látást gyengítő hatását semlegesítse. Az ilyen értelmezés kritikájához lásd Emilsson 1988. 43–45.

⁸⁷ Erről lásd IV.4.32; Emilsson 1988. 47–62; Gurtler 2015; illetve magyarul Guba 2015.

⁸⁸ Bár a *szümpatheia* is feltételezi a tárgy és érzékszerv közötti folytonos közeget (IV.5.2, 26–31; 3.15–21), ennek szerepe más, mint az arisztotelészi elméletben; erről lásd Clark 1942. 363–365; Gurtler 2015. 245–247. Vö. Platón *Timaios* 45b–c.

⁸⁹ Lásd 78. jegyzet.

⁹⁰ Pl. Chiaradonna 2012; Emilsson 1988. 132–137.

⁹¹ Vö. III.6.18, 24–29; V.3.3–4. Ehhez kapcsolódik az a kérdés, hogy Plótinosz szerint érzékeléskor tényleg a külső tárgyakat érzékeljük, vagy pusztán lenyomatokat, melyek a külső tárgyakat alkotó értelmi princípiumok (*logoszok*) hatásai az érzékszervre. Előbbi (direkt realizmus) mellett lásd Clark 1942. 358–362; Emilsson 1988; 2017; Chiaradonna 2012; indirekt

néhány alapvető velünk született fogalmat feltételezni, melyek segítségével a lélek érzékelőkéessége fel tudja fogni a különféle érzékelésből származó (és az élő test által közvetített, „hírül adott”) tartalmakat.⁹²

(7) *Egységes tapasztalat.* Végezetül, bár egyes érzékletek leírhatók ítéletként – pl. látom, hogy „ez a korsó sör sárga és a habja fehér” – érzéki tapasztalatunk sokkal összetettebb és átfogóbb: a korsón kívül más tárgyakat is látok, hallom a rádióból a zenét, érzem a sör illatát, amint a kihűlt kávé aromájával keveredik stb. Mindezek egységes érzéki tapasztalatot alkotnak. Ez a kérdéskör Plótinosz előtt specifikus problémaként merült fel. Amennyiben az egyes érzékek csupán saját érzettárgyaikat képesek érzékelni (a szem vagy a látás a színeket, a fül vagy a hallás a hangokat, lásd az (1) pontot), ezek összehasonlításához (illetve egy egységes tudathoz) valami más képességre van szükség. Platón szerint a lélek ítéletére, mely a legáltalánosabb fogalmakat (azonos, különböző stb.) használja (*Theaitétosz* 184–186), vagyis a racionális lélekre. Ezzel szemben az érzéki tapasztalat egységének problémáját Arisztotelész az érzékelőkéesség keretei között, vagyis még a racionális képességek nélkül, igyekezett magyarázni (*A lélek* III.2, 426b8–427a15; *Az érzékelés és tárgyai* 7). Ez azért fontos, hogy az állatok tapasztalata is magyarázható legyen. Illetve, mivel érzékelhető tárgyak között teszünk különbséget, ezt érzékelőkéességgel kell, hogy érzékeljük. Arisztotelész megoldása azonban homályos és metaforikus,⁹³ így a későbbi filozófusok, pl. Plótinosz számára is Aphrodisziaszi Alexandrosz értelmezésében vált meghatározóvá.⁹⁴ Alexandrosz az érzékelőkéességet mint a központi érzékszerv formáját egy kör középpontjához hasonlítja, ahol a kör sugarai az egyes érzéki modalitások. A tapasztalat egysége azáltal valósul meg, hogy egy központi érzékelőkéesség (közös érzék) egyberendezi a különböző érzékek által továbbított információt. Plótinosz átveszi Alexandrosztól mind a kör hasonlatot, mind a terminológiát, azonban teljesen átértelmezi az elméletet (IV.7.6, vö. IV.3.3, 9–25). Alexandrosz elméletében az érzéki affekciók a központi érzékszerv különböző részeit érik – mintegy érzéki lenyomatokként – és ezt a közös érzék azáltal képes egyszerre feldolgozni, hogy az érzékszervvel *hülémorphikus* egységet alkot, vagy-

realizmushoz Blumenthal 1971. 71–72; Magrin 2010; vö. I.1.7, 9–12; I.6.3, 1–16; V.5.1, 12–19, 62–65; 2, 5–10. Egyesek szerint (pl. Morel 2007. 375–376, 391. oldal 12. jegyzet, 392. oldal 17. jegyzet) magukat az értelmi princípiumokat (*logoszokat*) érzékeljük, és az érzékelés ezért racionális tevékenység. Vö. III.4 szakasz (1) pontja.

⁹² Egyesek elegendőnek tartják a platóni legfelsőbb nemeket (létező, azonos, különböző, mozgás, nyugalom: lásd Platón *Szofista* 254d–257a; vö. Bene 2006. 239–279; Plótinosznál pl. II.6.1, 1–8; III.7.3, 7–11; V.1.4, 21–43; VI.2.7–18; vö. VI.7.13); pl. Magrin 2010. 283–286; Emilsson 2022; vö. III.6.2, 35–36; V.3.2–3. Noble 2016. 240–242 szerint az érzékeléshez egyáltalán nincs szükség velünk született ideákra. A IV.6 értekezésben ezek a kérdések nem merülnek fel.

⁹³ Arisztotelész megoldásának koherens rekonstrukcióihoz lásd például Marmodoro 2014. 156–263; Gregorić 2007. 129–162.

⁹⁴ *A lélek* 61.19–65.2; *Kommentár Arisztotelész Az érzékelés és tárgyaihoz* 136.7–168.10; *Quaestiones* III.9. Alexandrosz elméletéről lásd Hangai 2020a.

is a központi érzékszerv formájaként az érzékszerv minden részéhez egyformán viszonyul. Ezzel szemben Plótinosznál az érzékelőképesség nem egy központi érzékszervhez kötődik, hanem az egész testben, annak minden részében egyszerre, egészében jelen van.⁹⁵ Emiatt a test bármely részében, az összes érzékszervben létrejövő affekciót képes egyszerre feldolgozni, anélkül, hogy ezeket egy központba kellene továbbítani.⁹⁶ Vagyis Alexandrosz kétféle (redundánsnak tűnő) magyarázatát – központba továbbítás és a képesség minden részt átfogó jelenléte – leegyszerűsíti az egyik (központ) elhagyásával.⁹⁷ Az elmélet fontos eleme, hogy az egyszerre feldolgozott érzékszervi affekciók egyszersmind *tevékenységek* is (vö. IV.6.2, 3–6): az érzékszerv ugyanis mégiscsak továbbítja, „hírül adja” a lélek számára az érzéki információt (lásd a (3) pontot).

V. EMLÉKEZÉS

Plótinosz az emlékezés kérdését sem természetfilozófusként vizsgálja, szemben Arisztotelésszel, aki egy külön értekezést szentelt neki (*Az emlékezet és a visszaemlékezés*). Érdeklődése az emlékezés iránt elsősorban etikai, eszkhatólogiai indíttatású (IV.3.25–IV.4.5), a halál utánival kapcsolatos (IV.3.24, 1 kérdés: „hová kerül a lélek, ha elhagyja a testet?”).

Hasonlóképp érdemes megvizsgálni az emlékezés kérdését is: vajon emlékeznek-e azok a lelkek, akik elhagyták az idelelenti helyeket, esetleg egyesek közülük emlékeznek, mások nem, s ha emlékeznek, vajon mindenre emlékeznek-e, vagy csak bizonyos dolgokra, továbbá örökké emlékeznek-e vagy csak egy darabig, közvetlenül a távozásuk után?⁹⁸ (IV.3.25, 1–5.)

Az emlékezés meghatározza a lélek irányultságát és megtestesülésének mikéntjét: „az ő és azzá lesz, amire emlékezik” (IV.4.3, 6).⁹⁹ Másrészt felmerül a kérdés, vajon a halál után is megmarad-e a személy sajátos vonásaival vagy a Formákat szemlélve feloldódik egy közös lélekben (IV.4.1–2)? Plótinosz lélekfelfogása ráadásul az emlékezéssel kapcsolatos kérdéseket is megbonyolítja: mivel egy-egy emberben többféle, több szinten lévő lélek van (lásd a *Bevezetés* elejét, 9. jegyzetet), vajon melyikhez milyen emlékezés tartozik, meddig marad meg, és ho-

⁹⁵ IV.4.19, 11–19; IV.7.7, 23–29; vö. III.4.6, 34–38; IV.2.2; IV.3.19, 8–19; IV.9.3, 10–24.

⁹⁶ Lásd IV.2.2; IV.4.19; IV.7.7.

⁹⁷ Erről lásd Emilsson 1988. 94–106.

⁹⁸ Horváth Judit és Perczel István fordítása (Horváth–Perczel 1986). Amennyiben más-
képp nem jelzem, a IV.3–4-ből vett idézeteket e fordítás szerint közlöm.

⁹⁹ King 2009. 208–209; vö. Blumenthal 1971. 94. Remes (2007. 111–119) szerint az emlékezet határozza meg a személyes jegyeket. King (2009. 154–155) amellet érvel, hogy az emlékezés előfeltételezi, nem pedig garantálja a szubjektum időbeli személyes azonosságát.

gyan alkothat a személyben egységes tudatot (IV.3.27; IV.3.31–32)? Továbbá, minthogy a lélek nemcsak pusztulhatatlan, hanem keletkezetlen is, adódik a kérdés, mi volt vele a testben való születése előtt (IV.4.3–4)? Ez a kérdés a platóni ismeretelmélet alapvető eleméhez kapcsolódik, a Formákra való visszaemlékezés (*anamnészisz*) tanához (IV.4.5),¹⁰⁰ erről lásd a (2) pontot. Bár a IV.6-ban a IV.3–4 fenti kérdései a háttérben maradnak, hiszen itt (a IV.3–4-el szemben, vö. IV.3.25, 8–9) azzal foglalkozik Plótinosz, hogy *mi az emlékezés* (egy lelki képesség), és *mi nem* (lenyomat megőrzése), mégis érdemes az elmélet fontosabb elemeit összefoglalni.¹⁰¹

1. Plótinosz az emlékezésről

(1) Az emlékezés – ahogy a Plótinosz előtti hagyomány is tartja – az emlékek megtartása (*katokhé*), megőrzése, illetve megmaradása (*menein*) (IV.3.26, 11; erről lásd III.3 szakaszt). Tehát állandóságot feltételez, így nem tartozhat a testi természethez, hiszen utóbbi folyton változik (IV.3.26, 52–54; vö. IV.7.5, 20–24). Másfelől viszont olyasmire vonatkozik, ami *szerzett* (*epiktétosz*): vagy valami hatásra (*pathéma*) vagy ismeretre (*mathéma*) (IV.3.25, 11),¹⁰² olyasmire, ami a múltban megtörtént (IV.4.6, 2–3). Előbbi, úgy tűnik, az érzékelt dolgokat jelenti – hiszen a IV.6.1, 3-ban az ismeret mellett az érzékeléseket (*aiszthészisz*) említi Plótinosz az emlékezet tárgyaiként (vö. IV.3.28, 1) –, utóbbi valamiféle gondolatra (*dianoéma*) való emlékezés (vö. 29, 6–7, 15–17). Mivel szerzett, előfeltételezi az emlékezőben létrejövő *hatást* és az *időben* létezését (25, 10–13), vagyis valamiféle tapasztalatot (25, 18–20). Így megszerzése és egyáltalán a funkciója változást feltételez, megtartása viszont állandóságot.

(2) Plótinosz először is hosszan tárgyalja, miféle létező lehet egyszerre változó és állandó, miféle létező emlékezik (25, 6–10). Az időbeliség és a hatás befogadása kizárja az örökké a Formákat kontempláló Értelmet és általában az örökké változatlan isteni lényeket,¹⁰³ beleértve a saját tartalmaira *visszaemlékező* lelket is (IV.3.25, 10–34; vö. IV.4.1, 11–16). A visszaemlékezés tana az általános fogalmak elméleteként a platóni ismeretelmélet egyik sarok-köve. Eszerint, bár fo-

¹⁰⁰ Chiaradonna (2019. 324) szerint éppen a Formák szemlélésének kérdése a vizsgálódás fő célja.

¹⁰¹ Plótinosz emlékezésről alkotott felfogásáról lásd elsősorban King 2009; 2010; továbbá Bréhier 1927. 27–38; Warren 1965; Blumenthal 1971. 7. fejezet; Brisson 2006; Remes 2007. 111–119; Chiaradonna 2009; Taormina 2022. 61–71 és *passim*; Lautner 2024. A későbbi újplatonikus emlékezetfelfogásról magyarul lásd Lautner 2021.

¹⁰² Vö. Arisztotelész *Az emlékezet és a visszaemlékezés* 1, 449b19–23; 2, 451a21–22.

¹⁰³ A kérdést, hogy az égitestek (csillagok, bolygók, Nap, Hold), a mindenség és isten (Zeusz) lelke miért nem emlékezik, a IV.4.6–9 és IV.4.12 fejezetek vizsgálják. Röviden: mivel változatlanul ugyanazt csinálják, nincs szükségük az emlékezésre, hanem örök tudással rendelkeznek.

galmainkat már születésünkkor birtokoljuk (sőt, a lélek már előzőleg birtokolja, öröktől fogva), de ezek mindaddig rejtve maradnak előttünk, amíg nem adódik rá alkalom, hogy visszaemlékezzünk rájuk. Amint visszaemlékeztünk egy fogalomra vagy Formára, képesek vagyunk használatba venni, pl. empirikus megismerésünk során olyan ítéleteket hozni, melyben a fogalom szerepel.¹⁰⁴ Mivel Arisztotelész a fogalmak empirikus eredete mellett áll ki, a „visszaemlékezést” (*anamnézisz*) episztemológiai értelme helyett hétköznapi jelentésében használja: korábbi tapasztalatok előkeresését és felidézését jelenti.¹⁰⁵ Plótinosz mindkét értelemben használja a kifejezést, most nézzük meg az episztemológiai szerepét (a hétköznapi használathoz lásd a fordításhoz írt 62. jegyzetet). A visszaemlékezésről csak néhány helyen beszél, meglehetősen szűkszavúan – ráadásul az emlékezés (*mnémé*) egy másik, időhöz nem kötődő fajtájának nevezi (25, 33–34). Megtudjuk róla, hogy azáltal lehetséges, hogy a lélek magában hordja a Formák képmásait *logoszként*, tulajdonképpen azonos velük, vagyis a lélek nem más, mint a Formák potenciálisan,¹⁰⁶ és megvalósulása a Formák (egymás után történő) aktualizálása a lélek saját erejéből (*IV.6.3, 10–16*; vö. *IV.4.5, 1–11*). A *IV.3.30* fejezetben, bár Plótinosz a gondolatra (*dianoézisz*) való emlékezést tárgyalja, úgy tűnik a visszaemlékezésről beszél. Innen megtudhatjuk, hogy a Formák vagy *logoszok* aktualizálása (vö. *IV.6.3*) tulajdonképpen nem más, mint a Formák diszkurzív kibontása *logoszként*, és ennek *tudatosá* válása a reprezentációs képesség (*phantasztia*) által (vö. *I.4.10*).¹⁰⁷ A visszaemlékezés talán azáltal tölti be ismeretelméleti szerepét, hogy a lélek legfelsőbb, testbe alá nem szálló része örökké a Formák szemlélésével tevékenykedik: a visszaemlékezés a Formákról való gondolat (*noein*) tudatosá tétele.¹⁰⁸

(3) A továbbiakban Plótinosz az ember időbeliséghez kötődő, *szerzett* emlékezetét tárgyalja, főképp a *perceptuális* emlékezetet.¹⁰⁹ Vajon a (testtel együtt lévő) lélekhez, és annak vajon melyik képességéhez tartozik az emlékezés, vagy

¹⁰⁴ A visszaemlékezés platóni tanáról lásd *Menón* 81c–85b; *Phaidón* 72c–77a; *Phaidrosz* 249b–c; továbbá magyarul Scott 1999/2007.

¹⁰⁵ Az emlékezet és a visszaemlékezés 2, különösen 451b1–6; 18; 452a7–8; 453a4–14.

¹⁰⁶ Lásd *IV.6.3, 5*; *IV.8.7*; *VI.2.5, 10–14*; vö. *IV.3.5, 6–10*; *V.1.3, 4–8*; *V.3.3, 37–39*; *VI.7.7, 10–15*; a fordításhoz írt 46. jegyzet. A plótinoszi téziszről, mely szerint a lélek az Értelme *logosza*, lásd Karfik 2011; vö. Rist 1967. 84–102; Helmig 2012. 191–193; Taormina 2022. 179–181.

¹⁰⁷ Innen is látható, hogy a *phantasztia* nem „képzelet” vagy „képzetalkotó képesség”, amennyiben a *logosz* nyelvi jellegű összetett (propozicionális) reprezentációra utal. A perceptuális emlékezet nyelvi jellegéről lásd alább.

¹⁰⁸ Lásd még *I.2.4, 20–25*; *I.6.2, 2–14*; *III.7.1, 20–24*; *IV.4.3, 3–4*; *4, 6–7*; *IV.8.1*; *V.1.1, 26–35*; *V.3.2, 11–14*; *VI.7.6, 1–7*. Plótinosz visszaemlékezés-tanáról lásd Warren 1965. 256–258; Blumenthal 1971. 96–97; McCumber 1978; Chiaradonna 2009; 2019; King 2009. 116–117, 144–146, 178–186; Helmig 2012. 195–204; a *IV.3.30* kapcsán lásd Hutchinson 2018. 99–112; a *IV.6.3* kapcsán lásd Taormina 2022. 61–71, 184–188. Michalewski (2021) a visszaemlékezésnek a lélek önmegismerésében és felemelkedésében játszott szerepét hangsúlyozza, melyben az alá nem szálló lélek mint végpont jelenik meg.

¹⁰⁹ Plótinosz szerint, ahogy fentebb láttuk, még az érzékelés esetén is bennünk korábban meglévő (vagyis nem szerzett) fogalmak (*logosz*) segítségével vagyunk képesek a megisme-

a testből és lélekből összetett élőlényhez, mint az érzékelés (IV.3.25, 35–45)? A IV.3.26 fejezetben az utóbbit zárja ki Plótinosz, ti. hogy az élőlényhez (test és lélek) tartozna. Bár a test állapota hatással lehet az emlékezésre, ez inkább akadályként jelentkezik, gyengítve az emlékezés képességét vagy felejtést okozva (26, 12–16, 50–52; vö. IV.6.3, 45–55),¹¹⁰ a tanultakra pedig csakis a lélek emlékezhethet (IV.3.26, 16–18). Továbbá, még ha a lélek emlékszik is, ez nem lehet amiatt, hogy a testtel együtt van és a testet használva nyeri el az emlékezés képességét, szemben az érzékelés esetével, ahol szükség van érzékszervre a képesség használatához (26, 25–50, vö. a IV. szakasz (3) és (4) pontját). Úgy tűnik tehát, a lélek maga emlékezik, mégpedig úgy, hogy az érzékelési ítéletet egyfajta gondolatként a lélek átveszi, és „az egyszer már átvett lenyomatot a lélek megőrzi” (26, 5–12).¹¹¹ Vagyis, a lélek által átvett gondolat egy képességet hoz létre, melynek aktualizálása, az emlékezés, egy tevékenység (*energeia*).¹¹² Ezért, ahogy korábban láttuk, az emlékezés, vagyis az emlék felidézése, nem változás a lélekben, hiszen a saját természete szerint való (III.6.2, 42–49; II. szakasz). Tekintve, hogy a lélek természete szerint *logosz*, az emlékezési tevékenység pontosabban is körülírható: egyfajta propozicionális aktus, vagyis valamilyen állítás megtétele (pl. „Tegnap láttam Szókratészt az agorán sétálni”; vö. V.3.3).¹¹³ Tehát az emlékezés nem pusztán megőrzés (*katokhé*), hanem a megőrzött emlék aktualizálása, vagyis az eredeti eseményre vonatkozó reprezentáció (*phantasma*) „szemünk elé helyezése” (IV.6.3, 16–19; vö. IV.3.29).¹¹⁴

(4) Pontosabban is megmondható, hogy a lélek mely képessége felelős az emlékezésért. Nem úgy van, hogy a tárgy bármely tulajdonsága alapján külön emlékezőképességre van szükség, pl. az affektív érzésekre (vágy, indulat) sem az affektív képességekkel (vágyakozó, indulatos) emlékezünk, mert ez a funkciók összekeverését jelentené: a vágyakozó képességnek is külön érzékelést és emlékezést kellene tulajdonítani (IV.3.28). Az affektív tartalmakhoz kapcsolódó megszokások tulajdonképp nem is emlékek, hiszen nincs szükség hozzájuk tu-

résre, lásd Chiaradonna 2009. 15–16. Amennyiben azonban az érzékelés az egyedire vonatkozik, és bizonyos empirikus fogalmakat általa szerzünk, joggal tekinthető szerzettnek.

¹¹⁰ A felejtés Plótinosz szerint nem minden esetben gyengeség jele: amikor a racionális lélek a halál után otthagyja a testi világot, elfordulva tőle az intelligibilis felé, elfelejti testi életének történéseit, hogy az Ideákra koncentrálhasson (IV.3.32; vö. Platón *Phaidrosz* 248c). A felejtésnek Platónnál is lehetnek testi okai, *Timaiosz* 87a.

¹¹¹ Bár itt Plótinosz úgy fogalmaz, mintha a lenyomat-elméletet elfogadná, inkább úgy kell értenünk, hogy még ha a lenyomat-elméletet elfogadnánk is az érzékelésre, az emlékezés akkor is a lélek saját tevékenysége lenne.

¹¹² Szemben Arisztotelész elméletével, mely szerint mivel az emlékezés függ az érzékeléstől (hiszen olyasmire emlékezünk, amit érzékeltünk), és az érzékelést a test-lélek összetételéből lévő élőlény végzi, az emlékezés is az összetett élőlényhez tartozik; lásd az (5) pontot.

¹¹³ Plótinosz úgy beszél az emlékezés tevékenységéről, mint ami nyelvi reprezentációt használ, vagyis az emlékezés valaminek a „mondása” (*legein*), lásd IV.3.27, 11, 14, 21; IV.4.1, 1; vö. King 2009. 163, 173–177. Lautner (2024) kimutatja ennek sztoikus eredetét.

¹¹⁴ Ehhez lásd King 2009. 173–176.

datosságra, a lélek diszpozícióiként magyarázhatók (28, 16–19).¹¹⁵ Az emlékezésnek csak a kognitív tartalma számít (vö. I.5.8). De nem azzal emlékezünk, amivel az emléket megszerezzük, az érzékeléssel és amivel tanulunk (IV.3.28, 1). Hiszen a megszerzésben (érzékelésben és tanulásban) kiválók nem feltétlenül jók az emlékezésben is (IV.3.29, 16–19; IV.6.3, 63–67). Továbbá, mivel két lélek is emlékezik, ez megduplázná az ilyen képességeket; ráadásul a tanultakra és gondolatokra nem emlékezhethet maga az érzékelőképesség (IV.3.29, 1–7; vö. 27, 1 skk.; 31, 4–8).

(5) Ha nem ugyanazzal emlékezünk, vagyis *megőrzünk*, amivel az emléket *megszerezzük*, akkor nincs akadálya, hogy egyazon képesség legyen felelős a kétféle forrásból (érzékelés, gondolat) szerzett emlékekért (29, 13–16). Ez a képesség a reprezentációs képesség (*phantasztikon*, *phantasztia*),¹¹⁶ amely a tudatosságért is felelős.¹¹⁷

Mi akadálya azonban, hogy az emlékezőképesség számára az érzet (*aiszthéma*) valamiféle reprezentáció (*phantasztma*) legyen, és így módon az emlékezést és a megőrzést az érzékeléstől különálló reprezentációs képesség (*phantasztikon*) végezze? Hiszen az érzékelés ebben végződik, és ha az érzékelés már nincs is jelen, a reprezentáció számára jelen van a látvány. Ha tehát jelen van számára a távollévő reprezentációja (*phantasztia*), ez már emlékezés, akkor is, ha csak rövid ideig tart. [...] Az emlékezés tehát a reprezentációs képességre tartozik, és tárgyai ilyenek.¹¹⁸ (IV.3.29, 22–32.)

A reprezentációs képesség Plótinosz számára a lélek saját képessége melynek működéséhez nincs szükség testre: így az emlékezés is a lélek saját tevékenysége lesz. Az emlékezést a Plótinoszt megelőző hagyomány is a reprezentációs képességhez kapcsolta. Arisztotelész szerint – amit Aphrodisziaszi Alexandrosz is követ – az érzékelő lélekhez tartozik, amennyiben reprezentációra is képes, így az időt érzékelő és tanulásra képes állatok emlékezete és tapasztalata is ma-

¹¹⁵ Vö. Warren 1965. 255–256.

¹¹⁶ Bár IV.3.27, 1–3 szerint nemcsak az egyéni lélek, hanem a természetünk is emlékezik (amely a mindenségtől származik), és mivel az emlékezés a reprezentációhoz tartozik, ezért a természetnek is kell, hogy legyen reprezentációs képessége (IV.3.31), máshol Plótinosz azt állítja, hogy a természet nem rendelkezik reprezentációval (III.8.1, 22; IV.4.13, 11–13; vö. III.8.4, 22–25). Hacsak nincs ellentmondásban magával Plótinosz, utóbbi helyen bizonyára mást ért természetén, a Mindenség Természetét.

¹¹⁷ Lásd I.4.10; IV.3.30; vö. I.1.11, 2–8, ahol a „középső rész” *to meszon* megfeleltethető az V.3.2–3 diszkurzív értelmének (*dianoia*). Az emberi emlékezés, minthogy a *phantasztidhoz* tartozik, mindig tudatos. Az éppen alászálló lélek esetén azonban Plótinosz megenged nem tudatos emlékezetet, mely a lélek megtestesülésben való sorsát határozza meg (IV.4.4, 9–10). A tudatosságról lásd elsősorban Hutchinson 2018; továbbá Schwyzer 1960; Warren 1964; 1966; magyarul lásd Kovács 2017.

¹¹⁸ Horváth Judit és Perczel István (Horváth–Perczel 1986) fordítását módosítottam.

gyarázható.¹¹⁹ Az arisztotelészi elméletben azonban ez azt jelenti, hogy a lélek és test együttese végzi az emlékezést, amit Plótinosz elutasít. Ehhez hasonló elmélet a Plótinosz előtti platonikusok között is elterjedt volt, pl. Alkinoosznál.¹²⁰ A sztoikusok szerint az emlékezés reprezentációk megtartása és jóváhagyása (a forrásokhoz lásd a III.3 szakaszt).¹²¹ De mivel a sztoikus elmélet szerint a lélek testi, és a benne lévő lenyomatok is testiek, ez Plótinosz számára elfogadhatatlan (vö. IV.7.6).

(6) Az emlékezés tehát a reprezentációs képességhez tartozik. Az emlékezés alanyának vizsgálatát Plótinosz azzal zárja, hogy az egyes emberek emlékező-képessége közötti különbségek lehetséges okait sorolja fel.

Ha pedig az emberek nem egyforma élességgel emlékeznek, ezt vagy (i) ennek¹²² a képessége közötti különbségnek tudhatjuk be, vagy (ii) annak, hogy figyeltek-e az adott dologra vagy sem, továbbá, hogy (iii) fellépnek-e bizonyos testi keveredések vagy sem, amelyek ezáltal megváltoztatják az emlékezés működését vagy sem, megzavarják azt vagy sem. Erről azonban majd máskor beszélünk. (IV.3.29, 32–36.)

Bár a kérdésekre adandó válaszra utalt Plótinosz a megelőző sorokban – hiszen a jobb emlékezet tovább tartja meg az emléket, vagyis az emlékezés egy *képesség* (*dünamisz*), *erősség* (*iszkhüsz*), melynek ereje attól is függ, merre *fordul* (IV.3.29, 27–31), vagyis figyel –, a probléma részletes tárgyalását, amiről „máskor beszélünk,” a mi értekezésünkben (IV.6.3) találjuk.¹²³

¹¹⁹ Arisztotelész *Az emlékezet és a visszaemlékezés* 1, 449b24–450a25; *Metafizika* I.1, 980a27–b27; vö. a fordításhoz írt 2. jegyzet. Alexandroszhoz lásd *A lélek* 68.4–10; 69.17–19; *Kommentár Arisztotelész Metafizikához* 3.8–4.12. Alexandrosz reprezentációról szóló elméletéhez magyarul lásd Hangai 2020b. Arisztotelész emlékezetfelfogásáról és a reprezentációval való kapcsolatról magyarul lásd Hangai 2012.

¹²⁰ Alkinoosz *Platón tanítása* IV.4–5, 154.32–155.34.

¹²¹ Lásd még a 113. jegyzetet. Bár Arisztotelész és a sztoikusok elméletében is a reprezentáció szerepe a gondolatokra való emlékezés, Plótinosz ezt némiképp átértelmezi (IV.3.30).

¹²² A szövegben névmás szerepel: *autész*, a legtöbb fordító és értelmező, Henry–Schwyzer 1977-et követve, a reprezentációs képességre érti. Azonban a megelőző nőnemű főnév az „emlékezet” (*hé mnémé*). Mivel az emlékezetért felelős lelki képesség a reprezentációs képesség, tulajdonképpen ennek különbségéről van szó. Azonban mégis érdemes az emlékezésre érteni, hiszen a reprezentációs képességnek más funkciói is vannak: a tudatosság. Tehát a reprezentációs képesség mint az emlékezésre való képesség különbségeire utal Plótinosz.

¹²³ Két másik utalás is található Plótinosz értekezésében az emlékezés tárgyalására – III.6 [26] 2, 42–44 és IV.3 [27] 25, 5–10 –, melyek tartalmilag utalhatnának a IV.6 [41] 3-ra, de kronológiailag ez nem lehetséges. Talán ezeken a helyeken Plótinosz iskolai összefüggéseinek elhangzottakra, vagy közismert tételekre utal, vö. Fleet 1995. 98; Taormina 2022. 10–12.

2. Emlékezés a IV.6.3-ban

A IV.6.3-ban, ahogy láttuk, a fő cél épp azt megmutatni, hogy az emlékezés nem lenyomatok megőrzése, hanem (i) a lélek saját képessége (*dünamisz*), ereje (*iszkhüsz*) (3, 55; vö. 3, 63–71). Máshol is találkozunk ezzel a tétellel (IV.4.4, 16–18; vö. VI.7.22, 14–15), mégpedig a lélek születés és megtestesülés előtti állapotról. Ahogy az érzékelés kapcsán láttuk, a képesség nem testi, nem változik, hanem egy tevékenységre irányul, azt hivatott végezni. Az adott tevékenység végzése a képességet megerősíti. Az emlékezés esetén ez a tevékenység az *emlékek előhívása*, aktualizálása, vagyis „szemünk elé helyezése” (3, 16–19), ami tehát valamiféle keresés eredménye (3, 27–29).¹²⁴ Így tehát érthető, hogy az ismételt érzékelés és az emlékek előhívása az adott tartalomra való emlékezés képességet *megerősíti* (3, 29–45). Ahogy láttuk, az emlékek előhívása a reprezentációs képességgel történik, hiszen ilyenkor tudatába kerülünk azon emlékeknek, amiért ez a képesség felel.

Az előhívás azért is szükséges, mert az emlékezés a múltra vonatkozik, vagyis az emlék megszerzése (érezékelés) és előhívása (emlékezés) között időnek kell eltelnie,¹²⁵ azonban idővel gyengül az emlék (IV.4.5, 23–26). De ha az emlékezés ugyanúgy lelki képesség, mint az érzékelés, miért van az, hogy az egyik esetben el kell telnie időnek (emlékezés), a másik esetben nem (érezékelés) (3, 57–59)? Plótinosz válasza, hogy vannak olyan képességek, amelyeket fel kell készíteni a használatra: az emlékezés pedig épp ilyen képesség, szemben az érzékeléssel (3, 60–63). Ez arra utalhat, hogy az emlékezés olyasmire vonatkozik, ami szerzett.

Az V.1. szakasz (6) pontjában említett tényezők közül azt is fontosnak tartja Plótinosz, hogy (ii) az emlékezés képessége és sikeressége függ attól, mennyire *figyelünk* a dologra, és mennyire oszlik meg ez a figyelem több dolog között, mint a felnőtteknél, vagy kevés dolog között, mint a gyerekeknél (3, 21–27). A figyelemhez pedig szükséges, hogy a dolog releváns legyen számunkra (IV.4.8, 1–34).¹²⁶ A képességek általános időskori elgyengülése ezzel szemben az időseket rosszabb emlékezőkké teszi (3, 45–55). Vagyis Plótinosz nem hagyatkozik pusztán (iii) fiziológiai magyarázatra a gyerekek és idősek emlékezőképességbeli eltérése kapcsán, ahogy Arisztotelész (*Az emlékezet és a visszaemlékezés* 1, 450a31–b11; lásd a III.4 szakasz (4) pontját), bár a fenti tényezők között a testi keveredést is megtaláljuk. Ez nem jelenti, hogy a IV.6 alapján a fiziológia nem játszhat szerepet a magyarázatban. Inkább arról van szó, hogy Plótinosz szerint a képességek ereje közötti különbségnek nagyobb magyarázó ereje van. Ennek

¹²⁴ Arisztotelész szerint a visszaemlékezés egyfajta keresés, lásd az V.1 szakasz (2) pontját.

¹²⁵ Vö. Arisztotelész *Az emlékezet és a visszaemlékezés* 1, 449b22–25; és a fordításhoz írt 77. jegyzetet.

¹²⁶ Erről lásd Remes 2007. 112–119.

oka valószínűleg az, hogy a testi magyarázat elsősorban a lenyomatok befogadóképességével kapcsolatos, amit viszont Plótinosz elvet.

A lenyomatok elvetésével pedig Arisztotelész elméletét is elveti, mely szerint az emlékezéshez szükség van az érzékelés során létrejövő lenyomatra, melynek megmaradása garantálja a későbbi előhívás lehetőségét. Vagyis Plótinossal szemben Arisztotelész elméletében az emlékezés a lélek és test közös tevékenysége, csakúgy, mint az érzékelés. Plótinosz azonban nem csak Arisztotelész elméletét utasítja el, hanem azokét is, akik szerint a lélek testi természetű. Ahogy láttuk (III. szakasz), Plótinosz kritikája teljesen általános jellegű, az érzékelés és emlékezés bármiféle lenyomat-elméletével szemben alkalmazható (3, 71–79).

IRODALOM

Plótinosz *Enn.* IV.6 szövegkiadások, fordítások, kommentárok

- Armstrong, Arthur H. 1984. *Plotinus Ennead IV*. Loeb Classical Library 444. Cambridge/MA, Harvard University Press.
- Bréhier, Émile 1927. *Plotin, Ennéades*. Tome IV. Paris, Les Belles Lettres.
- Gerson, Lloyd P. 2018. *Plotinus. The Enneads*. Szerk. Lloyd P. Gerson; ford. George Boys-Stones – John M. Dillon – Lloyd P. Gerson – Richard A. King – Andrew Smith – James Wilberding. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9780511736490>
- Harder, Richard – Willy Theiler – Rudolf Beutler 1967. *Plotins Schriften*. Band IVa, IVb. Hamburg, Meiner.
- Henry, Paul – Hans-Rudolf Schwyzler 1964. *Plotini opera (editio minor)*. Vol. 1. Oxford, Clarendon Press.
- Henry, Paul – Hans-Rudolf Schwyzler 1977. *Plotini opera (editio minor)*. Vol. 2. Oxford, Clarendon Press.
- Igal, Jesús 1985. *Plotino Enéadas III–IV*. Madrid, Gredos.
- Kalligas, Paul 2023. *The Enneads of Plotinus: A Commentary*. Vol. 2. Princeton, Princeton University Press. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691158266.001.0001>
- Morel, Pierre-Marie 2007. Plotin, Traité 41 (IV, 6) *Sur la sensation et la mémoire*. In Luc Brisson – Jean-François Pradeau (szerk.) *Plotin Traité 38–41*. Paris, Flammarion. 371–395.
- Taormina, Daniela P. 2022. *Plotin, Traité 41 Sur la sensation et mémoire*. Paris, Vrin.

Rövidítések

- [DK] Diels, Hermann – Walter Kranz 1951–1952. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6. kiadás. Berlin, Weidmann.
- [LS] Long, Anthony A. – David N. Sedley 1987/2014. *A hellenisztikus filozófusok*. A magyar kiadást szerkesztette: Bene László. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- [LSJ] Liddell, Henry G. – Robert Scott – Henry S. Jones 1996. *A Greek-English Lexicon*. 9. kiadás. Oxford, Oxford University Press.
- [SVF] von Arnim, Hans 1903–1905. *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Leipzig, Teubner.

Szakirodalom

- Agócs, Péter 2019. Speaking in the Wax Tablets of Memory. In Luca Castagnoli – Paola Ceccarelli (szerk.) *Greek Memories: Theories and Practices*. Cambridge, Cambridge University Press. 68–90. <https://doi.org/10.1017/9781108559157.003>
- Armstrong, Arthur H. 1967. Plotinus. In Arthur H. Armstrong (ed.) *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press. 193–268. <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521040549>
- Bárány, István 2020. A halhatatlan lélek és a homéroszi „pszükhé.” In Platón: *Phaidón*. Bárány István (ford.). Budapest, Atlantisz. 177–202.
- Bene, László 2006. Utószó: Megismerés, nyelv és valóság a Szofistában. In Platón: *A szofista*. Bene László (ford.). Budapest, Atlantisz. 131–321.
- Bene, László 2007. Görög-római filozófia. In Boros Gábor (szerk.) *Filozófia*. Budapest, Akadémiai Kiadó. 211–228.
- Bene, László 2011. *Idő és örökkévalóság Plótinosz filozófiájában*. Budapest, Gondolat.
- Bene, László 2013. Ethics and Metaphysics in Plotinus. In Filip Karfik – Euee Song (szerk.) *Plato Revisited: Essays on Ancient Platonism in Honour of Dominic J. O’Meara*. Berlin, De Gruyter. 141–161. <https://doi.org/10.1515/9783110324662.141>
- Bene, László 2017a. A lélek halhatatlanságáról írott értekezés helye Plótinosz életművében. *Magyar Filozófiai Szemle*. 61/4. 107–119.
- Bene, László 2017b. Plótinosz: A lélek halhatatlansága (*Enneaszok* IV.7 [2]). *Magyar Filozófiai Szemle*. 61/4. 120–146.
- Bloch, David 2007. *Aristotle on Memory and Recollection. Text, Translation, Interpretation, and Reception in Western Scholasticism*. Leiden, Brill. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004160460.i-276>
- Blumenthal, Henry J. 1971. *Plotinus’ Psychology: His Doctrines of the Embodied Soul*. The Hague, Martinus Nijhoff. <https://doi.org/10.1007/978-94-010-2989-6>
- Blumenthal, Henry J. 1976. Plotinus’ Adaptation of Aristotle’s Psychology: Sensation, Imagination and Memory. In R. B. Harris (szerk.) *The Significance of Neoplatonism*. Albany, State University of New York Press. 41–58.
- Blumenthal, Henry J. – John Dillon 2015. *Plotinus. Ennead IV.3–IV.4.29: Problems Concerning the Soul*. Las Vegas, Parmenides Publishing.
- Bonazzi, Mauro 2005. Plotino, il Teeteto, gli Stoici: alcune osservazioni intorno alla percezione e alla conoscenza. In Riccardo Chiaradonna (szerk.) *Studi sull’anima in Plotino*. Naples, Brepolis. 203–222.
- Bréhier, Émile 1923/1958. *The Philosophy of Plotinus*. Chicago, University of Chicago Press.
- Brisson, Luc 1999. Logos et logoi chez Plotin: Leur nature et leur rôle. *Cahiers Philosophiques de Strasbourg*. 8. 87–108.
- Brisson, Luc 2006. La place de la mémoire dans la psychologie plotinienne. *Études platoniciennes*. 3. 13–27. <https://doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.979>
- Burge, Tyler 1977. Belief De Re. *Journal of Philosophy*. 74/6. 338–362. <https://doi.org/10.2307/2025871>
- Caluori, Damian 2015. *Plotinus on the Soul*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781316226681>
- Castagnoli, Luca – Ceccarelli, Paola (szerk.) 2019. *Greek Memories: Theories and Practices*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108559157>
- Caston, Victor 2012. *Alexander of Aphrodisias on the Soul: Part I*. Bristol, Bristol Classical Press.
- Chiaradonna, Riccardo 2009. Plotin, la mémoire et la connaissance des intelligibles. *Philosophie antique*. 9. 5–33. <https://doi.org/10.4000/philosant.2473>

- Chiaradonna, Riccardo 2012. Plotinus' Account of the Cognitive Powers of the Soul: Sense Perception and Discursive Thought. *Topoi*. 31/2. 191–207. <https://doi.org/10.1007/s11245-011-9114-7>
- Chiaradonna, Riccardo 2019. Plotinus on Memory, Recollection and Discursive Thought. In Luca Castagnoli – Paola Ceccarelli (szerk.) *Greek Memories: Theories and Practices*. Cambridge, Cambridge University Press. 310–324. <https://doi.org/10.1017/9781108559157.015>
- Clark, Gordon H. 1942. Plotinus' Theory of Sensation. *The Philosophical Review*. 51/4. 357–382. <https://doi.org/10.2307/2181118>
- Emilsson, Eyjólfur K. 1988. *Plotinus on Sense-Perception: a Philosophical Study*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511720017>
- Emilsson, Eyjólfur K. 2017. *Plotinus*. London, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203413159>
- Emilsson, Eyjólfur K. 2022. Sense-Perception, Reasoning and Forms in Plotinus. *Phronesis*. 67/1. 99–130. <https://doi.org/10.1163/15685284-bja10052>
- Fleet, Barrie. 1995. *Plotinus. Ennead III.6: on the Impassivity of the Bodiless*. Oxford, Clarendon Press.
- Gerson, Lloyd P. (szerk.) 1996. *The Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521470935>
- Gerson, Lloyd P. – James Wilberding (szerk.) 2022. *The New Cambridge Companion to Plotinus*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108770255>
- Gregorić, Pavel 2007. *Aristotle on the Common Sense*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199277377.001.0001>
- Gregorić, Pavel – Jakob Leth Fink 2022. Introduction: Sense Perception in Aristotle and the Aristotelian Tradition. In Pavel Gregorić – Jakob Leth Fink (szerk.) *Forms of Representation in the Aristotelian Tradition. Volume One: Sense Perception*. Leiden, Brill. 15–39. https://doi.org/10.1163/9789004506077_003
- Guba, Ágoston 2015. Pszichikus okság Plótinosznál (Enn. IV.5 [29]). *Magyar Filozófiai Szemle*. 59/4. 151–169.
- Guba, Ágoston 2019. Plótinosz: A módszerről. *Elpis*. 12/2. 7–22. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2019.2.1>
- Guba, Ágoston 2020. Az alsóbb- és a felsőbbrendű lélek problémái az *Enneaszokban*. *Elpis*. 13/1. 97–110. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2020.1.8>
- Guba, Ágoston 2024. Problems of the lower soul in Plotinus: Defining its powers and its origin. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. 64/1. 3–25. <https://doi.org/10.1556/068.2024.00134>
- Gurtler, Gary 2015. *Plotinus. Ennead IV.4.30-45 and IV.5: Problems Concerning the Soul*. Las Vegas, Parmenides Publishing.
- Hangai, Attila 2012. A phantasia Arisztotelésznél a *Parva Naturalia* értekezéseiben. *Magyar Filozófiai Szemle*. 56/1. 118–140.
- Hangai, Attila 2015. Az érzékelés tartalma – Aphrodisziaszi Alexandrosz. In Bárány István – Bolonyai Gábor – Ferenczi Attila – Vér Ádám (szerk.) *Studia Classica*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 195–206.
- Hangai, Attila 2017. Aphrodisziaszi Alexandrosz megjegyzései a sztoikus phantasia kataléptiké kapcsán. *Magyar Filozófiai Szemle*. 61/4. 22–47.
- Hangai, Attila 2020a. Alexander of Aphrodisias on Simultaneous Perception. In David Bennett – Juhana Toivanen (szerk.) *Philosophical Problems in Sense Perception: Testing the Limits of Aristotelianism*. Cham, Springer. 91–124. https://doi.org/10.1007/978-3-030-56946-4_6
- Hangai, Attila 2020b. Aphrodisziaszi Alexandrosz: A lélek 66.9–73.14, a reprezentáció. *Elpis*. 22. 13–24. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2020.1.2>
- Hangai, Attila 2022. Alexander of Aphrodisias' Criticism of the Stoic Theory of Perception: *typos* and *typōsis*. *Elenchos*. 43/2. 339–362. <https://doi.org/10.1515/elcn-2022-0018>

- Hangai, Attila 2024. Plotinus' Power Account of Perception: *Ennead* IV.6.2. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. 64/1. 45–73. <https://doi.org/10.1556/068.2024.00094>
- Helmig, Christoph 2012. *Forms and Concepts. Concept Formation in the Platonic Tradition*. Berlin, De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110267242>
- Horváth, Judit – Perczel István 1986. *Plótinosz: Az Egyről, a szellemről és a lélekről. Válogatott írások*. Szerk., ford. Horváth Judit – Perczel István. Budapest, Európa.
- Hutchinson, Daniel, M. 2018. *Plotinus on Consciousness*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108344104>
- Ierodiakonou, Katerina 2007. The Stoics and the Sceptics on Memory. In Maria Michela Sassi (szerk.) *Tracce della Mente. Teorie della memoria da Platone ai moderni*. Pisa, Scuola Normale Superiore. 47–65.
- Igal, Jesús 1979. Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino. *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*. 35/138. 315–346.
- Inge, William R. 1919. *The Philosophy of Plotinus*. London, Longmans, Green and Co.
- Kalligas, Paul 1997. Logos and the Sensible Object in Plotinus. *Ancient Philosophy*. 17/2. 397–410. <https://doi.org/10.5840/ancientphil199717243>
- Kalligas, Paul 2014. *The Enneads of Plotinus: A Commentary*. Vol. 1. Princeton, Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400852512>
- Karamanolis, George 2009. Plotinus On Quality And Immanent Form. In Riccardo Chiaradonna – Franco Trabattoni (szerk.) *Physics and Philosophy of Nature in Greek Neoplatonism*. Leiden, Brill. 79–100. <https://doi.org/10.1163/ej.9789004173804.i-322.18>
- Karfik, Filip 2011. L'âme logos de l'intellect et le logismos de l'âme. À propos des Ennéades V, 1 [10] et IV, 3 [27]. *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*. 9–10. 67–80. <https://doi.org/10.5840/chora2011/20129/104>
- Karfik, Filip 2014. Parts of the Soul in Plotinus. In Klaus Corcilius – Dominik Perler (szerk.) *Partitioning the Soul*. Berlin, De Gruyter. 107–148. <https://doi.org/10.1515/9783110311884.107>
- Kendeffy, Gábor 1998. Bevezetés. In Kendeffy Gábor – Lautner Péter (szerk.) *Antik szkeptizmus*. Budapest, Atlantisz. 7–69.
- King, Richard A. H. 2009. *Aristotle and Plotinus on Memory*. Berlin, De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110214635>
- King, Richard A. H. 2010. Aristotle's *De Memoria* and Plotinus on Memory. In Christophe Grellard – Pierre-Marie Morel (szerk.) *Les Parva naturalia d'Aristote: Fortune antique et médiévale*. Paris, Éditions de la Sorbonne. 101–120. <https://doi.org/10.4000/books.psorbonne.17655>
- Kovács, Dániel Attila 2017. A tudatosság két fajtája Plótinosz filozófiájában. *Elpis*. 10/2. 103–118. <https://doi.org/10.54310/Elpis.2017.2.7>
- Kovács, Dániel Attila 2024. From Passions to Knowledge. Plotinus on the Role of Cathartic Virtues in Action Guidance. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. 64/1. 75–97. <https://doi.org/10.1556/068.2024.00128>
- Lautner, Péter 2006. Arisztotelész lélekfilozófiája az újabb kutatások tükrében: áttekintés. In Arisztotelész: *Lélekfilozófiai írások*. Ford: Steiger Kornél. Budapest, Akadémiai Kiadó. 193–218.
- Lautner, Péter 2021. Μνήμη és ἀνάμνησις viszonya. Későantik variációk egy témára (Pseudo-Szimplikiosz, Damasziosz és Olümpiodórosz). *Magyar Filozófiai Szemle*. 65/4. 52–67.
- Lautner, Péter 2024. Plotinus on Perceptual Memory. *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae*. 64/1. 27–44. <https://doi.org/10.1556/068.2024.00093>
- Long, Anthony A. 1986/1998. *Hellenisztikus filozófia*. Budapest, Osiris.
- Magrin, Sara 2010. Sensation and Scepticism in Plotinus. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 39. 249–297.

- Magrin, Sara 2015. Plotinus on the Inner Sense. *British Journal for the History of Philosophy*. 23/5. 864–887. <https://doi.org/10.1080/09608788.2015.1044888>
- Marmodoro, Anna. 2014. *Aristotle on Perceiving Objects*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199326006.001.0001>
- McCumber, John 1978. Anamnesis as Memory of Intelligibles in Plotinus. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 60/2. 160–167. <https://doi.org/10.1515/agph.1978.60.2.160>
- Michalewski, Alexandra 2020. The Causality of the Self-Moving Soul: Platonic Responses to the Objections of *De Anima* I 3. In Sylvain Delcomminette – Pieter d’Hoine – Marc-Antoine Gavray (szerk.) *The Reception of Plato’s ›Phaedrus‹ from Antiquity to the Renaissance*. Berlin, De Gruyter. 41–60. <https://doi.org/10.1515/9783110683936-004>
- Michalewski, Alexandra 2021. Writing in the Soul. On Some Aspects of Recollection in Plotinus. In Véronique Decaix – Christina Thomsen Thörnqvist (szerk.) *Memory and Recollection in the Aristotelian Tradition*. Turnhout, Brepolis. 45–65. <https://doi.org/10.1484/M.SA-EB.5.126084>
- Németh, Attila 2020. Atoms and Universals in Epicurus. In Ugo Zilioli (szerk.) *Atoms in Philosophy*. London, Bloomsbury. 93–112. <https://doi.org/10.5040/9781350107526.0012>
- Noble, Christopher I. 2013. How Plotinus’ Soul Animates his Body: The Argument for the Soul-Trace at *Ennead* 4.4.18.1–9. *Phronesis*. 58/3. 249–279. <https://doi.org/10.1163/15685284-12341251>
- Noble, Christopher I. 2016. Plotinus’ Unaffected Soul. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 51. 231–281. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198795797.003.0007>
- O’Daly, Gerard J. P. 1973. *Plotinus’ Philosophy of the Self*. New York, Barnes and Noble.
- O’Daly, Gerard J. P. 2017. *Plotinus: What Is the Living Thing? What Is Man? Ennead, I.1*. Las Vegas, Parmenides Publishing.
- O’Meara, Dominic J. 1985. Plotinus on How Soul Acts on Body. In Dominic J. O’Meara (szerk.) *Platonic Investigations*. Washington, The Catholic University of America Press.
- O’Meara, Dominic J. 1993. *Plotinus: An Introduction to the Enneads*. Oxford, Oxford University Press.
- Perdikouri, Eleni 2016. The Duality of *phantasia* in Plotinus: Two Faculties, or Two Representations? *History of Philosophy and Logical Analysis*. 19/1. 212–234. <https://doi.org/10.30965/26664275-01901013>
- Remes, Pauliina 2007. *Plotinus on Self: the Philosophy of the ‘We’*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511597411>
- Rist, J. M. 1967. *Plotinus: The Road to Reality*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Roreitner, Robert 2023. The Perceptive Soul’s Impassivity in Late Ancient Reception of Aristotle’s *De Anima*. *Ancient Philosophy*. 43/1. 219–249. <https://doi.org/10.5840/ancientphil20234319>
- Ross, David 1996. *Arisztotelész*. Budapest, Osiris Kiadó.
- Rubarth, Scott M. 2004. The Meaning(s) of αἰσθησις in Ancient Stoicism. *Phoenix*. 58/3–4. 319–344. <https://doi.org/10.2307/4135172>
- Schwyzler, Hans-Rudolf 1960. «Bewusst» und «Unbewusst» bei Plotin. In E. R. Dodds (szerk.) *Les sources de Plotin*. Geneva. 343–378.
- Scott, Dominic 1999/2007. A visszaemlékezés fogalma Platónnál. In Betegh Gábor – Böröczki Tamás (szerk.) *A formák és a tudás: Tanulmányok Platón metafizikájáról és ismeretelméletéről*. Budapest, Gondolat. 213–247.
- Shields, Christopher 2016. *Aristotle: De Anima*. Oxford, Clarendon Press.
- Sleeman, John H. – Gilbert Pollet 1980. *Lexicon Plotinianum*. Leiden, Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004452251>
- Somos, Róbert (szerk.) 2005. *Középső platonizmus*. Budapest, Osiris.

- Sorabji, Richard 1972. *Aristotle on Memory*. Providence, Brown University Press. <https://doi.org/10.5040/9781472598110>
- Wallis, Richard T. 1972/2002. *Az Újplatonizmus*. Budapest, Osiris.
- Warren, Edward W. 1964. Consciousness in Plotinus. *Phronesis*. 9/2. 83–97. <https://doi.org/10.1163/156852864X00122>
- Warren, Edward W. 1965. Memory in Plotinus. *Classical Quarterly*. 15/2. 252–260. <https://doi.org/10.1017/S0009838800008910>
- Warren, Edward W. 1966. Imagination in Plotinus. *Classical Quarterly*. 16/2. 277–285. <https://doi.org/10.1017/S0009838800029931>

Az érzékelésről és az emlékezetről (IV.6 [41])*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19757>

Az értekezés érvelésének áttekintése

1. FEJEZET: AZ ÉRZÉKELÉS NEM LENYOMAT A LÉLEKBEN

Bevezetés: a polémia tárgya az érzékelés és emlékezés lenyomat-elmélete

1, 1–5: Az érzékelés nem lenyomat a lélekben és az emlékezés nem lenyomat megtartása. 5–7: A két tézis együtt áll vagy bukik. 8–11: A lenyomat-elméletet tagadjuk, így alternatív elméletre van szükség.

Módszer

1, 11–14: Amit a látással kapcsolatban találunk, azt általánosíthatjuk a többi érzékelésre is.

A látás esetén nincsen és nem is lehet lenyomat

(a) A látás fenomenológiájából vett érv

1, 14–23: Világos, hogy látás során a tekintetünk a kívül lévő tárgyra irányítjuk, vagyis kívültre tekintünk. Ha azáltal látnánk, hogy egy lenyomatot birtoklunk, vagyis egy lenyomat van a lélekben (= „Lenyomat-elmélet”), akkor nem lenne rá szükség, hogy kifelé tekintsünk. Tehát, nem lenyomattal érzékelünk.

(b) A látás tartalmából vett érv

1, 23–28: A Lenyomat-elmélet keretein belül nem magyarázhatók az alábbi érzékelések: a külső tárgy és az érzékelő *távolsága*, illetve a külső tárgy *nagysága*. Ugyanis a belső lenyomat nincs távol, és nem lehet bármekkora, pl. az embernél nagyobb.

(c) Az érzékelés (látás) metafizikájából vett érv

1, 28–32: A lenyomat-elméletből az következik, hogy nem magukat a látott dolgokat látnánk, hanem csak képmásokat (vagyis az érzékelés nem arról szólna, amiről gondoljuk).

(d) Az érzékelő és az érzékelés tárgya térbeli elkülönültségéből vett érv

* A kutatás a Nemzeti Kutatási, Fejlesztési és Innovációs Hivatal – NKFIH K 123839 és NKFIH, PD 138275 – támogatásával jött létre.

1, 32–37: Ahogy a látott tárgy nem érintkezhet a látás szervével (nem lehetnek ugyanott), az érzettárgy nem lehet a lélekben (az érzékelőben): és a lenyomat sem. A látó (alany) és a látott (tárgy) külön dolgok.

Konklúzió: az érzékelő és az érzékelt (tárgy) különböznek

1, 37–40: A látó (alany) és a látott (tárgy) nemcsak két különböző dolog kell, hogy legyen, hanem máshol is kell elhelyezkedniük.

2. FEJEZET: AZ ÉRZÉKELÉS MINT KÉPESSÉG

Az érzékelés egy képesség

2, 1–3: Minthogy az érzékelés nem lenyomat vagy hatás elszenvedése, az érzékelés egy tevékenységre való képesség. 3–6: Ez abból is látszik, hogy a látott a hallottól csak akkor megkülönböztethető, ha ezek tevékenységek.

A tárgy mégis hatni látszik

2, 6–9: Ennek ellenére úgy tűnhet, hogy az érzéki megismeréshez az érzékelt tárgynak valamiképp hatnia kell az érzékelőre.

Hallás

2, 10–16: A hallásnál a levegőben van az affekció, amit a lélek maga mintegy elolvas.

Ízlelés és szaglás

2, 16–18: A szaglás és ízlelés esetén a testben van az affekció, amelyet a lélek érzékel, vagyis megismerve ítéletet alkot róla.

Az elgondolhatók és az érzékelhetők megismerése közti különbség

2, 18–22: Az elgondolhatóknál nincs affekció, mert a tárgy belső, szemben az érzékeléssel, ahol a tárgy külső. 22–24: Ezért az elgondolhatók megismerése önismeret, és még inkább tevékenység, mint az érzékelés.

3. FEJEZET: AZ EMLÉKEZÉS

Kétféle emlékezés

Bevezetés: az emlékezés olyasmí megragadása, amit nem birtoklunk

3, 1–5: Az emlékezés csodálatos képessége arra vonatkozik, amit a képesség nem birtokol.

A lélek mint köztes intelligibilis princípium

3, 5–7: A lélek mindennek értelmi alapelve: utolsó alapelv az intelligibilis, első az érzékelhető világban. 7–10: Köztes és kapcsolódik mindkettőhöz: az intelligibilis világ élteti, az érzékelhető világ megtéveszti és alámerülésre készíteti.

Emlékezés az intelligibilisekre

3, 10–16: A lélek úgy gondolja el az intelligibilis tárgyakat (Formákat), hogy közel kerül hozzájuk és (vissza)emlékezik rájuk. Ez a Formák látása, birtoklása, valamiféle azonosság velük: a benne lévő formák aktualizálása.

Emlékezés az érzékelhetőkre

3, 16–19: Az érzéki emlékezés, az emlék lelki szemünk elé helyezése, melyre korábbi érzéki tapasztalat által vált képessé a lélek.

Az emlékezés egy képesség

Az emlékezés mint képesség

3, 19–21: A lélek úgy emlékezik, hogy úgy tekint a megjelenésre, amellyel kapcsolatban korábban megerősödött a képessége, mintha maga a dolog jelen lenne.

A képesség-elmélet magyarázó ereje – szemben a lenyomat-elmélettel

3, 21–27: Aki kevés dolog felé fordul, jobban emlékezik egy-egy dologra (pl. a gyerekek). Aki viszont sok dolog felé fordulva a figyelmét megosztja, kevésbé emlékszik rájuk. A lenyomat-elmélet ezt nem magyarázza, mert sok lenyomat nem jelentene rosszabb emlékezést egy-egy dologra. 27–29: Továbbá, a lenyomat-elmélet nem magyarázza, hogy az emléket szükséges felidézni és keresni. 29–38: Továbbá, a mnemotechnikai gyakorlatok és az ismételt tapasztalat is az emlékezetet *erősítik*, csakúgy mint a testi gyakorlatok a testi képességeket. Ez nem magyarázható a lenyomat-elmélettel. 38–40: Tehát, a lélek képessége (akár általában, akár konkrét dologgal kapcsolatban), ha felerősödik, a lélek emlékezik.

A gyakorlásból vett érv bővebben

3, 40–45: Az emlékezés, mint erő, gyakorlással vagy képesség által jön létre. 45–50: A lenyomat, mint affekció befogadása, azonban erőtlenségről árulkodik. 50–54: A gyakorlás nem tesz valakit gyengébbé vagy valamit jobban befogadóvá. 54–55: Az érzékelésnél is így van, az is egyfajta erő (ezért gyengébb az öregek emlékezete).

Az érzékelés képesség-elméletéből vett érv

3, 55–57: Ha az érzékelés nem lenyomat, hanem képesség, az emlékezés sem lenyomat megtartása, hanem képesség.

Miért kell eltelt az időnek az érzékelés és emlékezés között?

3, 57–59: Probléma: Ha az emlékezés ugyanolyan képesség, mint az érzékelés, mindkettőnek ugyanúgy kellene működnie. De az emlékezéshez szükséges, hogy idő teljen el az emlék megszerzése és a felidézése között, míg az érzékelésnél nincs ilyesmi. 60–63: Válasz: Vannak olyan képességek, amelyeket fel kell készíteni. Az emlékezés ilyen képesség (szemben az érzékeléssel, amely azonnal tud működni).

Az emlékezés egy külön lelki képesség

3, 63–67: Különböző emberek a jó emlékezetűek és az éleselműjűek, tehát az emlékezés és a gondolkodás külön képesség. 67–70: A lenyomat-elmélet sem a képességek kiválóságait, sem hiányukat nem magyarázza. 70–71: A lélek természete, hogy képességei vannak.

Konklúzió

3, 71–74: Az emberek azért vélekednek tévesen az emlékezéssel, és általában a lélekkel kapcsolatban, mert az érzékelés alapján ítélik meg a kérdést. 75–79: A hibás elmélet: a lenyomat-elmélet. Mind a lelket testnek tekintő materialisták, mind a lelket a test teljesültségének vagy formájának tekintő arisztotelianusok tévednek.

1

Mivel azt mondjuk, hogy az érzékelések nem benyomódások vagy bepecsételődések a lélekben,¹ ennek megfelelően semmiképpen sem fogjuk azt állítani, hogy az emlékezések ismeretek vagy érzékelések² megtartásai³ lennének oly módon, hogy megmaradna a lélekben az a lenyomat, ami eleve nem is [5] jött létre benne. Mindkét tézis ugyanannak a gondolatmenetnek képezi részét: vagy azt kell mondani, hogy a lenyomat létrejön a lélekben és meg is marad ott, már ha emlékezzünk, vagy ha nem fogadjuk el az egyiket, bármelyik legyen is, akkor a másikat sem fogadhatjuk el.⁴ Mi, akik egyik tézist sem fogadjuk el, szükségképpen ku-

¹ A terminológia talán leginkább a sztoikusokra utal – főleg a „benyomódás” (*τύποςσις*) és „bepecsételődik” (*εὐσφραγίζεται*) –, de a legtöbbet használt „lenyomat” (*τύπος*) szó Epikurosz, Arisztotelész és későbbi peripatetikusok, Platón és későbbi platonikusok körében is elterjedt. A részletekről lásd az *Előszó* III.2 szakaszát. Az itt található „bepecsételődések” (*εὐσφραγισαίς*) alak csak Plótinosznál fordul elő (lásd még IV.3.26, 30), talán az ő szóalkotása, vö. Taormina 2022. 113. (A szakirodalmi hivatkozások a jelen írást megelőző kísérő tanulmányi irodalomjegyzékére utalnak.)

² Plótinosz szerint az emlékezés nem csak érzékelésből származhat, hanem ismeretekből (*mathēmata*) is. Ebben Platón követi (*Philéboz* 34b; vö. Arisztotelész *Az emlékezet és a visszaemlékezés* 1, 449b19–23). Ez az emlékezésnek egy tágabb felfogása, mint amit Arisztotelész-nél találhatunk, aki szerint minden emlékezet érzékeléstől függ, mi több az idő érzékelése szükséges hozzá (*Az emlékezet és a visszaemlékezés* 1, 449b24–30; vö. 450a1–9; 2, 452b7 skk.). Így az emlékezés az érzékelő lélekhez tartozó reprezentációs képesség (*phantasia*) feladata (450a9–14; 19–25). Az ismeretekre való emlékezést (az érzéki emlékezésen túl) Plótinosz nem tárgyalja részletesen (vö. King 2009. 180, 764. jegyzet). Ehhez lásd az *Előszó* V.1 szakasz (1) pontját.

³ A késő antikvitásban az emlékezés sztenderd meghatározás szerint „megtartás” (*κατοχή*) vagy „megőrzés” (*σώτῆρια*), melynek megvannak a klasszikus és hellenisztikus előzményei, pl. Platón *Philéboz* 33c–34b. Plótinosz maga is lényegesnek tartja a megmaradást az emlékezés magyarázatában, lásd IV.6.3, 57; IV.3.29, 24. További részletekről és forrásokról lásd az *Előszó* III.3 szakaszát és az V.1 szakasz (1) pontját.

⁴ Ezt a mondatot többféleképp lehet érteni, aszerint, hogy mi az a két tézis, amelyek bármelyikének tagadása a másik tagadásához is vezet. A bevett és itt követett megoldás szerint (például Bréhier 1927; Blumenthal 1971. 71; Morel 2007; King 2009) a következők: (1a) „Az érzékelésben lenyomat jön létre”; (1b) „Az emlékezet lenyomatok megmaradása.” Eszerint Plótinosz megismétli az előző és a következő sorok mondandóját. Ez az olvasat jól mutatja az emlékezés érzékeléstől való függőségét: ha az érzékelés nem lenyomat, az emlékezés sem lehet lenyomatok megmaradása. Fordítva azonban nem világos a függés: ha az emlékezés nem lenyomatok megmaradása, attól még az érzékelés lehetne lenyomatok létrejöttje. Persze egy ilyen elmélet kihasználatlanul hagyná a lenyomatok létrejöttét az emlékezés magyarázatában. Emiatt Taormina (2022. 116–118) alternatív megoldást javasol, mely szerint a két tézis: (2a) „A lélekben létrejön lenyomat” (2b) „A lenyomat megmarad.” Vagyis ekkor az emlékezet nem azonos a lenyomat megmaradásával, hanem mind a lenyomat megmaradása (2b), mind létrejöttje (2a) az emlékezés előfeltétele. Ekkor a mondat nem Plótinosz saját érve lenne, hanem az emlékezést lenyomat megtartásaként értelmezőké. Hiszen ha az érv konkluzív lenne, akkor vagy tagadni kellene az emlékezés létét (ami abszurd), vagy elfogadni, hogy létrejönnek a lélekben lenyomatok és meg is maradnak (amit Plótinosz el kíván vetni). Plótinosznak tehát más megoldás után kell néznie: épp ezt mondja ki a következő mondatban. De azt is hozzáteszi, hogy azért kell kutatni, mert tagadja, hogy (1a) az érzékelés lenyomat létrejöttje és (1b) az emlékezés lenyomatok megmaradása, vagyis azokat a téziseket, amit az első megoldás (Bréhier és mások) tulajdonított a mondatunknak.

tatni fogjuk mindkettőről,⁵ hogy miként zajlik, hiszen tagadjuk mind azt, hogy a lélekben létrejönne az érzéki tárgy lenyomata [10] és lenyomatot képezne benne, mind azt, hogy az emlékezet akkor keletkezik, amikor a lenyomat benne marad.

Ha azonban megvizsgáljuk, hogy mi történik a „legvilágosabb érzékelés” esetében,⁶ akkor alkalmasint a többi érzékelésre is átvihetjük ugyanezt⁷ és ezzel megtalálhatjuk azt, amit keresünk. Az pedig talán minden esetben [15] világos, hogy amikor érzékeléssel, mármint látással ragadunk meg valamit, akkor arra nézünk és tekintetünket arra vetjük, ahol a látható dolog [tőlünk] egyenes vonalban van, ami azt mutatja, hogy⁸ arrafelé⁹ jött létre az [érzéki] megragadás¹⁰ és a

⁵ Az érzékelésről és az emlékezésről.

⁶ A látás esetében, lásd Platón *Phaidrosz* 250d2; vö. Arisztotelész *Metafizika* I.1, 980a23–27.

⁷ Ez az eljárás metafizikailag is megalapozott Plótinosznál, hiszen az érzékelés mint a lélek tevékenysége minden érzéki modalitás esetén ugyanaz, és az érzékek azáltal különböznek, hogy az egyes érzékszervek, amelyekben keresztül az érzékelés létrejön, milyen érzéki minőség befogadására képesek. Lásd IV.3.3, 13–25 és az *Előszó* IV. szakasz (1) pontját.

⁸ A kapcsolat az előző és a következő gondolat között érthető magyarázatként is: „mert világos, hogy” (*hósz délonoti*); így érti Taormina (2022. 89, 133).

⁹ Vagyis „abba az irányba.” Plótinosz az *ekei* szót használja (lásd még „arra nézünk” *ekei horómen* 15-16. sor), ami általában azt jelenti, hogy „ott,” illetve mozgást jelentő igék esetén utal a mozgás irányára. Plótinosz itt láthatólag a tekintetünk irányultságából veszi az érvét, vagyis nem arra gondol, hogy az érzékelés „ott” jön létre (értsd: kívül, ahol az érzettárgy elhelyezkedik), szemben Armstrong (1984. 321) fordításával, Kalligas (2023. 153); Taormina (2022. 128–131); Morel (2007. 375); Emilsson (1988. 79); Blumenthal (1971. 71, vö. 71, 13. j.); Bréhier (1927. 170) értelmezésével. Érthetjük ugyanis úgy, hogy az irányultságra utaló két kifejezés – „és tekintetünket arra vetjük...”, „és a lélek kifelé tekint” (vö. V.3.8, 32) – a megelőző kifejezéseket magyarázza (amelyekhez „és”-sel, *kai*, vannak kapcsolva) – „arra nézünk”, „arrafelé jött létre az érzéki megragadás” –, nem pedig egy további állítást tesz az érzékelésről, vö. Gerson 2018. 482. Az értelmezéshez köszönettel tartozom Lautner Péternek.

Az „arrafelé jött létre az [érzéki] megragadás” formula pontosan ugyanebben a megfogalmazásban előfordul Aphrodisziaszi Alexandrosz *Mantissa* 15, 145.23-ban is, ahogy Taormina (2022. 129, 132) felhívja rá a figyelmet. Ezen a helyen azonban a tézis összekapcsolódik a látás kiáramlás-elméletével, vagyis azzal, hogy a látás azáltal jön létre, hogy valami kiáramlik a szemből a látott tárgyhöz (*Mantissa* 145.19–20), így az „*ekei*” azt jelenti, hogy „ott jön létre a megragadás” (145.23). Továbbá Alexandrosz elveti a kiáramlás-elméletet, utalva arra, hogy a szemre fájdalmas hatással lehet a túl erős fényerő (145.20–22), tehát az érzékszerv nem a hatás létrehozója (amiből kiáramlik valami), hanem az elcsenvedője. Ha ez a szöveghely inspirálta is Plótinoszt, úgy néz ki, hogy a kifejezést átértelmezi – ahogy fentebb javasoltuk –, hiszen se kiáramlásról nem beszél, se nem kapcsolódik az érzékszervek sérülékenységéhez. Máshol viszont beszél kiáramlásról, mégpedig a szemben lévő fény kiáramlásáról, IV.5.4, 10–19-ben, ami (különösen 16–18. sor) alapján Taormina (2022) a mi szövegünkben is „ott”-nak érti az „*ekei*” szót. A IV.5 értekezésben azonban Plótinosz egyrészt a látás fizikai feltételeit vizsgálja, másrészt ténylegesen azt mondja, hogy „a látás (*opszisz*) oda megy” (*phora, poreuthénai*), ahol a látott dolog van, szemben a IV.6-al, ahol a nézés irányultságára, vagyis a látás fenomenológiájára utal. A kifejezés hasonlóságából tehát itt nem következtethetünk a jelentés azonosságára.

Kalligas (2023. 153) megoldása, mely szerint abban az értelemben jön létre az érzékelés a tárgynál, hogy a lélek mint testetlen szubsztancia egyébként is mindenhol teljes egészében jelen van, már csak azért sem lehetséges, mert Plótinosz máshol hangsúlyozza, hogy az érzékelések (az érzékelési tevékenység) az agyból indul ki, vagyis az érzékelési tevékenység is ott kell, hogy legyen (IV.3.23, 9–21; vö. IV.3.20, 4–8; *Előszó* 76. jegyzet).

¹⁰ A megragadás, *antilépszisz*, aktív tevékenység, bármely kognitív tartalom megragadását jelentheti. Ez a jelentés *Alexandriai Philónnál* (*Egybekelés a bevezető tanulmányokkal* 143.4–7) és

lélek kifele tekint; hiszen – szerintem – semmilyen lenyomat nem jött vagy jön benne létre,¹¹ és soha¹² [20] nem is fogad be pecsétnyomot úgy, mint ahogyan a pecsétgyűrű nyoma létrejön a viaszban. Nem lenne ugyanis semmi szükség a kifele tekintésre, ha már egyszer megvan benne a látott dolog formája, hiszen éppen ezáltal – tudniillik hogy a lenyomat behatolt oda – látná azt.¹³

Továbbá, midőn a lélek hozzáadja a távolságot¹⁴ a látványhoz¹⁵ és megmondja,¹⁶ milyen messziről látszik,¹⁷ távolinak látná így [25] a benne lévő, ami egyáltalán nem távolodott el tőle!¹⁸ A dolog méretéről pedig, amekkora az kívül,

Plutarkhosznál (*Moralia* 625a–b) jelenik meg (Hutchinson 2018. 179–182). A szövegünkben egyértelműen érzéki megragadásról van szó, ahogy alább 3, 4-ben is. Plótinosz elutasítja egy általános megragadó képesség (*antileptikon*) létezését (IV.3.29, 8–22), ehelyett a megragadás, vagyis kogníció különböző fajtáit más és más lelki képességnek tulajdonítja (pl. IV.3.29 egésze); erről lásd az *Előszó* 78. jegyzetét. A megragadás (*antilepszisz*) terminus ilyen használata Aphrodisziaszi Alexandrosznál is megtalálható (lásd az *Előszó* III.4 szakasz (2) pontját).

¹¹ Aphrodisziaszi Alexandrosz *A lélek* 68.11–12, 16–17 úgy érvel a sztoikusok ellen, hogy a reprezentáció (*phantasia*) nem lehet sem éppen létrejövő, sem már létrejött lenyomat.

¹² A fordítás Igal javaslatát (*údepó*) követi, amelyet az *editio minor* kiadói (Henry–Schwyzer 1977) is elfogadnak. Egy kivétellel a kéziratok az *úde tói* („és így sem”) olvasatot adják (az olvasat magyarázatához lásd Kalligas 2023. 153). Igal javaslata annyiban problematikus, hogy Plótinosz eszerint nem tenne egyebet, mint megismétli az előző mondatrészben elhangzottakat. Taormina (2022. 239) egy apró, az ékezetet érintő javítást fogad el a kéziratok *tói* olvasatán. Eszerint a szöveg így hangzana: „valami révén / valaminek köszönhetően nem fogad be hatást . . .” (Lautner Péter fordítói jegyzete).

¹³ A látott dolog formájának a birtoklása tehát elégséges ahhoz, hogy érzékeljünk. Hogy a forma birtoklása azonos-e magával az érzékeléssel – amit Plótinosz ítéletként (*kriszisz*) vagy megragadásként (*antilepszisz*) ír le – az nem teljesen világos. A „forma” (*eidosz*) az arisztotelési elméletre utal, mely szerint az érzékelés a forma befogadása az érzékelt tárgy anyaga nélkül (lásd az *Előszó* 75. jegyzetét). Máshol Plótinosz is fontos szerepet szán a lélekben aktivizálódó formának az érzékelés magyarázatában, lásd IV.4.23, 1–5, 17; 27–32 és az *Előszó* IV. szakasz (4) és (6) pontjait.

¹⁴ A távolság érzékelése a formák (minőségek) érzékelésén túl az érzékelés egy további tartalma. A távoli tárgyak érzékelésével Plótinosz a II.8 értekezésben foglalkozik, de ott fizikai magyarázatot keres. A távolság érzékelése (hogy a tárgyat a távolban látjuk, illetve a tárgy távolságát is látjuk) sztenderd ellenérvként szolgált az optikai látáselméletekkel és az atomista érzékelésemeléttel szemben; lásd az *Előszó* III.4 szakaszának (3) pontját.

¹⁵ A „látvány” (*horama*), vagyis amit lát, általánosabbnak tűnik, mint a „látható dolog” (*to horaton*) I, 16. sor, és a „látott dolog” (*horómenon*) I, 22. sor, hiszen ahogy az I, 27. sor példája mutatja, az égbolt is lehet ilyen látvány, de individuális tárgynak nem mondanánk.

¹⁶ Itt a *legein* szó szerepel, mely bár alapvetően beszédet, mondást jelent, itt inkább arra utal, hogy a lélek tevékenysége, hogy meghatározza („kiszámítja”) az érzékelt tárgytól való távolságát, semmint, hogy nyelvi formába öntve tenné ezt. Vö. Taormina 2022. 53–54, 90. old. 6. jegyzet, 138–139.

¹⁷ Itt Plótinosz egy másik, a látással kapcsolatos szótövet használ, *thea*, amelyből az intellektuális szemlélésre használatos terminológia származik (vö. *theória*). A látás és az intellektuális szemlélés ilyen tradicionális összekapcsolása is indokolja, hogy Plótinosz a látás érzékét vizsgálja legrészletesebben, lásd Blumenthal 1971. 69; és az *Előszó* I. szakaszának végét.

¹⁸ A tárgy nem távolodott el az érzékelőtől, mert benne van (a lélekben), ahogy az előző sorokban kimutatta Plótinosz a lenyomatról. Vagyis itt a lenyomat-elmélet inkohereciájára mutat rá, arra, hogy bizonyos érzékeléssel kapcsolatos tényeket (azt, hogy a tárgyakat minden esetben bizonyos távolságra lévőnek látjuk) nem képes a lenyomat-elmélet kielégítően magyarázni.

miként is mondhatná meg azt, hogy mekkora, vagy azt, hogy nagy, például az égbolt méretéről, hiszen a benne lévő lenyomat nem lehet akkora?¹⁹

A legfontosabb azonban a következő: ha ugyanis lenyomatait fogadnánk be azoknak, amiket látunk, nem [30] magukat a látott dolgokat látnánk, hanem csak azok képmásait és árnyképeit,²⁰ és ezért mások lesznek maguk a dolgok és azok, amiket látunk.²¹

Egészében véve azt, amit már mondtak, hogy tudniillik nem lehet látni a látható tárgyat, ha a pupillára helyezzük,²² hanem távolságot megtartva kell azt nézni, még inkább át kell vinnünk a lélekre. [35] Ha ugyanis a látható dolog

¹⁹ A méret, nagyság érzékelését is a II.8 értekezés vizsgálja, ahol az égbolt méretének példája megtalálható (II.8.2, 12). Plótinosz egyrészt arra utal, hogy a lenyomat nem lehet akkora, amekkora a külső tárgy (vagyis ez az érv a térben kiterjedt, testi lenyomatok ellen érvényes, ahogy IV.3.26, 29–34 is), és a lélekben lévő lenyomat alapján nem határozható meg a méret. Tehát a lenyomat-elmélet a méret, nagyság érzékelését sem képes magyarázni. Vö. IV.5.3, 26–38, ahol a levegőben lévő lenyomatok látásban betöltött szerepe ellen érvelve mutat rá a fizikai lenyomat nagyságának korlátaira. Ez a kritika is az epikureusok elleni érvelésből táplálkozik, lásd az *Előszó* III.4 szakasz (3) pontját. Vö. V.8.2, 26–27, ahol az, amit befogad az érzékelés, forma kell, hogy legyen (anyag nélkül), különben nem „férne be”.

²⁰ „Képmásra” itt Plótinosz az *indalma* szót használja, melynek olyan színezete van, hogy a látvány hamis, mint az illúzió vagy hallucináció esetén. Ezt az „árnykép” (*szkia*) kifejezés is erősíti, hiszen az árnyéknak nincsen önálló létezése, és csak homályosan (ráadásul a fény iránya alapján változóan) utal az árnyékot vető tárgyra.

²¹ Az érvelés áttér a látás fenomenológiájáról és különféle tartalmairól a látás, és általában az érzékelés metafizikájára. Egyrészt az érzékelt tárgy az érzékelőn kívül van (hiszen amikor látunk, kifelé tekintünk). Ha viszont azáltal látjuk a külső tárgyat (közvetve), hogy egy belül lévő lenyomatot közvetlenül érzékelünk (miután a lenyomat-elmélet értelmében bekerült a lélekbe), amit (közvetlenül) látunk, nem lehet azonos magával a külső tárggyal. Tehát az érzékelésnek magának, és következképp az érzékelőnek, különböznie kell magától az érzékelt tárgytól. A fejezet további részében ezeket a következményeket fejti ki Plótinosz. Másrészt, ha a lenyomatot érzékelnénk (és a külső tárgyat csak ezáltal érzékelnénk), akkor az érzékelés egy illúzió lenne, hiszen maguk a dolgok helyett csupán képmásokat érzékelnénk (vö. V.3.5, 21–26). Máshol, az Értelem megismerésével szembeállítva, Plótinosz elfogadja ezt a következményt, lásd V.5.1, 12–19, 62–65; vö. V.9.7, 1–6. Továbbá, a világban lévő érzékeltető minőségek az őket létrehozó értelmi alapelvek (*logoszok*) képmásai, lásd II.6.3, 17–24. Ennek a szkeptikus érvelésnek az előzményei megtalálhatók Sextus Empiricusnál, *A tudások ellen* VII. 354–358, 383–387; vö. az *Előszó* III.4 szakaszának (1) pontja. Hasonlóképpen érvel Plótinosz az ellen, hogy a látás esetén a közeg maga hatást elszenvedve adná tovább a hatást (lenyomatot) a szemnek, hiszen ekkor sem a tárgyat, hanem a közegben lévő hatást érzékelnénk, lásd IV.5.2, 50–53. Továbbá, ahogy a távolság és a méret érzékelése kapcsán (lásd a 14. és 19. jegyzetet), ennek az érveknek is megvannak a gyökerei az epikureusok elleni érvelésben (vö. Aphrodisziaszi Alexandrosz *Mantissa* 11, 136.5–11; *Kommentár Arisztotelész Az érzékelés és tárgyaihoz* 58.16–20). Hiszen ha magukat a képmásokat látjuk, akkor róluk ugyan lehet igaz ismeretünk, a külső dolgokról azonban nem tudjuk meg, hogy milyenek (lásd pl. Plutarkhosz *Kólótesz ellen* 1121a–c, 1123b).

²² Lásd Arisztotelész *A lélek* II.7, 419a10–13. Arisztotelész ezt a tézist a többi érzéki modalitásra is általánosítja: *A lélek* II.7, 419a25–30; II.9, 421b17–18; II.11, 423b20–25. Plótinosz ugyancsak utal a jelenségre a IV.5.2, 55–61 helyen, ahol azonban (minden bizonnyal a kontextus különbsége miatt) teljesen másként magyarázza, hogy a szemre helyezett tárgy nem látható.

lenyomatát belehelyezzük a lélekbe, akkor az, amiben a lenyomat bepecsételődné, nem az adott tárgyat látná. A látónak és a látottnak ugyanis kettőnek kell lennie.²³

A látónak tehát, amely a lenyomatot látja, egy külön dolognak kell lennie, és a lenyomatot másutt elhelyezkedőnek látja, nem pedig ott, ahol a látó van.²⁴ A látásnak tehát nem arra kell vonatkoznia, ami ott helyezkedik el, ahol a látás [40] van, hanem arra, ami nem ott van, azért, hogy megtörténjen a látás.²⁵

²³ Vö. VI.9.10, 12.

²⁴ Plótinosz idáig (I, 14–37) a lenyomat-elmélet ellen érvelt, vagyis amellett, hogy a lélekben létrejövő lenyomat feltételezése nélkül kell az érzékelést magyarázni. Itt azonban, úgy tűnik, mégis azt állítja, hogy a látásban van valamiféle lenyomat, amit „másutt elhelyezkedőnek” látunk. Az ellentmondás legalább háromféleképpen kerülhető el. (i) Plótinosz elfogad lenyomatokat, de nem testi-fizikai lenyomatokat, hanem az érzékelt tárgyakban meglévő értelmi alapelvek (*logoi*) nyomait. (ii) Mégis feltételez lenyomatokat, de ezek nem a lélekben, hanem a testi érzékszervben keletkeznek. Emellett szól, hogy Plótinosz máshol is elfogad ilyen megoldást. Az (i) és (ii) értelmezésről lásd az *Előszó* IV. szakasz (4) pontját. (iii) Plótinosz végső soron nem fogadja el a lenyomatokat, de ebben a mondatban még a megelőző polémia következményeit fejti ki, így a feltételezett és cáfolt lenyomat-elmélet terminusaiban fogalmaz. Ha ezt az elméletet mégis tartani akarja valaki, akkor azt kell mondania, hogy „a látó a lenyomatot látja, de másutt elhelyezkedőnek, mint ahol a látó van”, és a lenyomatnak is máshol kell lennie. Ez azonban a lenyomat-elmélettel nem egyeztethető össze, hiszen ha a lenyomat nem a látóban jön létre, akkor az elmélet semmit sem magyaráz abból, ami miatt feltételezték. Vegyük észre, hogy ez összeegyeztethetőnek tűnik a (ii)-es értelmezéssel, hiszen ha (ii) szerint nem a lélekben, vagyis a látó alanyban van a lenyomat, hanem az érzékszervben, vagyis a testben, amiben a látás tevékenysége létrejön, akkor (iii) szerint a látó (= a lélek) máshol elhelyezkedőnek (= a testben lévőnek) látja a testi lenyomatot. A probléma ezzel az, hogy Plótinosz elmélete nem pont ez: a lélek nem látja a lenyomatot (hiszen magukat a dolgokat látja, nem reprezentációkat, ahogy Morel (2007. 391. oldal 13. jegyzet) is elismeri), hanem a testi lenyomat által a lélekben aktivizált vagy felkeltett képesség segítségével a lélek képes ítéletet alkotni a külső érzékelhető tárgyról. Vö. az *Előszó* IV. szakasz (6) pontját.

²⁵ Itt Plótinosz a látó és látott logikai különbségére és ennek térbeli megnyilvánulására teszi a hangsúlyt, míg a fejezet elején a látás fenomenológiájából (kifelé irányultság) merítette az érvét. A térbeli különbség zavarba ejtő, hiszen Plótinosz dualista felfogásában a lélek immateriális létezőként nem kötődik helyhez. Plótinosz itt vagy ellenfeleinek feltevéseiből indul ki, és ezeket cáfolja (ez a valószínűbb), vagy talán saját felfogására utal, mely szerint bár a lélek maga nem lokalizálható, egyes tevékenységei mégis az egyedi lélek által használt test adott részeiben jelennek meg (IV.3.23, vö. az *Előszó* 76. jegyzet). A látott dolognak és az érzékszervnek különböznie kell: IV.4.23, 21–37; IV.4.24, 18–19. Az érzékelt dolog és az érzékelő különbségéhez vö. Aphrodisziaszi Alexandrosz *A lélek* 69.6–8.

Ha mármost nem így áll a dolog, akkor miképpen [zajlik]?²⁶ Talán úgy kell felfognunk, hogy [a lélek]²⁷ olyasmikről beszél, amelyekkel nem rendelkezik.²⁸ Hiszen ez a képesség jellemzője: nem az, hogy elszenvet²⁹ valamit, hanem az, hogy képes is végrehajtani azt, amire amúgy is rendeltetett.³⁰

Véleményem szerint így tesz különbséget a lélek a látható és a [5] hallható között is, s ez nem lehetséges, ha mindkettő³¹ lenyomat lenne,³² hanem csak ak-

²⁶ Tudniillik az érzékelés, vö. 1, 8–9.

²⁷ Az alany nincs megnevezve a szövegben. A „lélek” három sorral alább kerül említésre bizonyos érzékeléssel kapcsolatos tevékenységek alanyaként, illetve máshol mint ami „beszél”, *legein*, lásd a 16. jegyzetet. Így érti Harder–Theiler–Beutler (1971); Armstrong (1984); Morel (2007); Gerson (2018); Taormina (2022). Itt, a 2, 1 sorban még két alany jöhet szóba: „látás”, *horaszisz*, hiszen az előző fejezetben erről volt szó, vagy általában „az érzékelés”, *aísz-thészisz* (pl. Bréhier 1927), hiszen az érzékelés lenyomat-elméletét utasította el Plótinosz, és a felvezető kérdés is ezt erősíti, lásd az előző jegyzetet.

²⁸ Ha ugyanis nincs a lélekben lenyomat, hanem a látott dolog különbözik a lélektől és rajta kívül van, akkor a lélek nem rendelkezik azzal, amit lát, vö. 3, 4–5. A III.6.1, 6–11 helyen azonban problémaként merül fel, hogy a lélek olyasmiről alkot ítéletet, amit nem birtokol, lásd az *Előszó* II. szakaszát.

²⁹ Míg az első fejezetben Plótinosz a lenyomatnak azt a tulajdonságát hangsúlyozta, hogy az érzékelőben van, a másodikban (és a harmadikban, vö. 71. jegyzet) azt, hogy valaminek az elszenvedése (*pathein*, valamint *paszkhein*, 2, 8). Alább használja még a „hatás” (*peiszisz*, 2, 6) és „affekció” (*pathosz*, 2, 16–19) szavakat, valamint a passzivitásra utal az „uralkodás” (*kratein*, 2, 9) kifejezéssel. A hangokkal kapcsolatos hatásra használja még az „ütés” (*plégé*, 2, 7 és 2, 11) szót. Lásd az *Előszó* IV. szakasz (4) pontját.

³⁰ Az érzékelés tehát nem lenyomat befogadása a lélekbe, hanem lelki képesség. A szövegben a „képesség” *dünamisz* szó szerepel, aminek több jelentése van: (1) lelki fakultás, (2) lehetőség vagy potencialitás valaminek a létrejöttére, (3) képesség, erő, hatalom valami megtételére (abban az értelemben, hogy aki rendelkezik a *dünamisszal*, az nem szorul rá rajta kívüli tényezőkre a tevékenység gyakorlásához). Plótinosz mindhárom jelentést kiaknázza, de azt hangsúlyozza, hogy a lélek különböző *dünamiszai* valaminek a megtételére való „erők”, vagyis aktív tevékenység (*energeia*, lásd 2, 6) végrehajtását (*ergaszaszthai*) teszi lehetővé birtokosuk számára, míg a hatás elszenvedését, így valaminek a befogadását kizárja. Lásd az *Előszó* II. szakaszát. Ahogy Taormina (2022. 40–42) rámutat, Plótinosz itt Platón *Állam* V, 477d szövegére utal, ahol Platón a lelki képességeket a tárgyak alapján különbözteti meg. Az előző mondat gondolatához ez úgy köthető, hogy a lenyomat birtoklása egy passzív „képesség” lenne, amennyiben a birtoklást a lenyomat befogadása előzné meg.

³¹ Vagyis a látható és a hallható. Henry–Schwyzer (1977) szerint a „mindkettő” = „a látás és a hallás”, *to horan kai to akúein*. A kontextus azonban az érzettárgyakra utal (a látható és a hallható), amiről Plótinosz az első fejezetben megmutatta, hogy nem lenyomat, lásd Taormina 2022. 47–50, 241–245.

³² Nem teljesen világos, milyen különbségtevésre gondol itt Plótinosz. Annyi bizonyos, hogy ez a hallhatónak és a láthatónak az érzékelésén túl egy további érzéki ítélet arról, hogy a hallható és a látható különbözik. Valószínűleg a Platón *Theaitétosz* 184–186 helyen felvetett, Arisztotelész, és főképp Aphrodisziaszi Alexandrosz által is tárgyalt problémáról van szó: hogyan magyarázható az érzéki tudatosság egysége. Platón szerint a racionális lélekkel, Arisztotelész és Alexandrosz szerint az érzékelőképességgel. Alexandrosznál a közös érzék az érzékszervek által a központi érzékszerv különböző részeibe továbbított affekciók segítségével érzékeli egyszerre a különböző tárgyakat. Erről lásd az *Előszó* IV. szakasz (7) pontját. Amikor tehát azt mondja Plótinosz, hogy nem lehet a láthatót és a hallhatót megkülönböztetni, ha

kor, ha ezek természettől fogva se nem lenyomatok, se nem hatások,³³ hanem azzal kapcsolatos tevékenységek,³⁴ amely felé a lélek fordul.³⁵

Nem arról van azonban szó, hogy elhinnénk, hogy minden egyes képesség az őt ért ütés³⁶ híján nem ismerhetné meg a tárgyát, és úgy vennék [a képességet], mint amire hatnak a közelben lévő, nem pedig megismeri őket, noha neki az adatott, hogy uralkodjon rajtuk, s nem az, hogy rajta uralkodjanak.³⁷

ezen lenyomatokat alkotnának, úgy tűnik, az olyan elméleteket veti el, amelyen Alexandrosz is (a sztoikus elmélet is feltételezi a lenyomatok központba történő továbbítását, vö. Diogenész Laertiosz VII.52 (= LS 40Q); Calcidius *Kommentár Plátón Timaiosához* 220 (= LS 53G7–8)). Clark (1942. 360) szerint arról van szó, hogy ha az érzékelés lenyomat lenne, akkor a látás és a hallás materiálisan azonos, így megkülönböztethetetlen lenne. Mivel azonban a lenyomatok mint érzékszervi affekciók lokalizálhatók (IV.4.19; IV.7.7, 23–29, vö. az *Előszó* IV. szakasz (1) pontját), úgy tűnik nem ez a probléma forrása. Alexandrosz elméletéről lásd Hangai 2020a. Plótinoszról, valamint e hely értelmezési lehetőségeiről lásd még a 34. és 35. jegyzetet.

³³ *Peiszeisz*.

³⁴ Plótinosz megoldása szerint a különbségtétevés két tevékenység (*energeia*) között történik (vö. Taormina 2022. 241–245). Ez a tevékenység lehet maga az érzékelési ítélet („Ez a dolog fehér”), vagy talán az ítélet egy előfeltétele, a „fehér” érzékelhető forma aktualizálódása a lélekben. Utóbbi mellett szól, hogy az elvetett alexandroszi elmélet szerint is tevékenységek szükségessé teszik a különbségtétevéshez. Mégpedig, az érzékelő képesség azáltal tesz különbséget a látott és hallott között, hogy mely érzékszerv továbbítja, „adja hírül,” az érzéki affekciót – Alexandrosz ezt a híradást az érzékszerv „tevékenységének” (*energeia*) nevezi (A *lélek* 63.12–64.3; *Quaestiones* III.9, 97.8–19). Plótinosz is beszél a forma érzékszerv által a lélek számára történő ilyen híradásáról (IV.4.23, 27–32; vö. *Előszó* IV. szakasz (3) pontját). Bár ez az értelmezés plauzibilis (lásd Hangai 2024), egyrészt feltételezi a különbséget érzékelhető minőség (forma) aktualizálódása és a forma segítségével alkotott érzékelési ítélet között – amit azonban a bevett nézet szerint nem szokás elfogadni (pl. Emilsson 1988. pl. 75, 132), másrészt az itteni szöveghely alapján ez nem támasztható alá. A szövegről és értelmezési lehetőségeiről lásd a 35. jegyzetet.

³⁵ Henry–Schwyzer (1977) egy szövegjavítást tartalmaz: „azzal kapcsolatos tevékenységek, amely felé a lélek fordul,” *energeiai peri ho epeiszi*. A fordítás értelmezése szerint a lélek fordul (szó szerint „közelít”) az érzékelhető tárgy (és érzékelhető tulajdonságai) felé: azaz, a lélek figyelmét, tekintetét, tevékenységét hangsúlyozza (vö. Morel 2007. 392. oldal 17. jegyzet). Ugyanez a szöveg érthető úgy is, hogy az érzékelhető dolog az alany, a lélek a tárgy: „azzal kapcsolatos tevékenységek, ami a lelket megközelíti” (a legtöbb fordító így érti: Armstrong, Igal, Gerson). Ez az értelmezés (a szövegjavítás kiindulópontja) a fejezet későbbi helyeire utal (2, 10–16), ahol a levegőben az érzékelő felé közelítő ütésekről (lenyomatokról) van szó. A szövegjavítás azonban nem feltétlenül megalapozott, ahogy Taormina (2022. 160–161, 241–245, vö. 36–60) rámutat. A kéziratok szövege – *energeiai peri ho eneiszi* – érthető úgy, hogy „azzal kapcsolatos tevékenységek, amivel kapcsolatban a lélekben vannak” (ahol a „*peri ho*” azt rövidíti, hogy „*peri túto, peri ho*”). Ez jól illik ahhoz, hogy a lélek tevékenységek között tesz különbséget: tudniillik a tevékenységek a lélekben vannak (és az érzékelt tárggyal kapcsolatosak). Az értelmezési lehetőségek előnyeiről és hátrányairól, valamint Taormina elemzésének továbbviteléről lásd Hangai 2024.

³⁶ Az „ütés” (*plégé*) szó talán a hallás esetén a levegőben a kemény tárgyak összeütődése során létrejövő mozgásra utal (IV.5.5, 9–24; Arisztotelész A *lélek* II.8, 419b19–23, vö. Plátón *Timaios* 67b). Lásd 40. jegyzet.

³⁷ Ez a mondat is monályos, ahogy az is, hogyan kapcsolódik az előzőkhöz. Plótinosz, úgy tűnik, tagadja, hogy hatás elszenvedése, avagy ütés (*plégé*; vö. VI.1.19, 46–47; 20, 30–32) lenne szükséges az érzettárgy megismeréséhez (*ginószekein*) – ennyiben megegyezik a korábban mondottakkal. Ehhez hozzáteszi, hogy a hatás elszenvedése ellentétes a megismeréssel: előb-

[10] Azt kell gondolnunk, hogy a hallásnál is ugyanez megy végbe. A lenyomat a levegőben van, mint valami tagolt ütés, mintha betűk lennének, amelyeket a hang létrehozója írt a levegőbe. A képesség, vagyis a lélek mivolta³⁸ pedig mintegy elolvassa³⁹ [15] a levegőbe írt lenyomatokat, amikor közel jutnak hozzá, vagyis eljutnak oda, ahol már természettől fogva látszanak.⁴⁰ Az ízlelés és a szaglás esetében pedig vannak egyrészt affekciók, másrészt viszont mindazok, amelyek ezekre vonatkozó érzékelések és ítéletek, a benyomásokra vonatkozó megismerések, amelyek különböznek a benyomásoktól.⁴¹

Az elgondolható dolgok ismerete viszont inkább híján van az affekcióknak és a lenyomatoknak.⁴² Az elgondolható dolgok ugyanis mintegy [20] belülről esnek a megismerés hatálya alá, az érzéki dolgok ellenben kívülről válnak a megfigyelés tárgyaivá.⁴³ Amazok inkább és lényegibb módon tevékenységek; e tudás

bi esetén valami más uralkodik a lélek felett, míg egy dolog megismerése valamiféle uralkodás a dolog felett (vö. *Előszó* 2. jegyzete). A következő sorokban azonban mintha mégis tagadná Plótinosz, hogy ütések nélkül történik az érzékelés, legalábbis a hallás. Lásd a 40. jegyzetet.

³⁸ Tehát a „lélek mivolta” *úszia* az, hogy képességekkel rendelkezik. Lásd az *Előszó* II. szakaszát.

³⁹ Az olvasás metaforája, amellet, hogy a lélek tevékeny voltára utal, talán a figyelem szerepét is hangsúlyozza (lásd IV.4.8, 9–16; V.1.12, 1–17; vö. I.4.10, 24–26; az *Előszó* 78. jegyzete).

⁴⁰ Plótinosz tehát a hallás során az észlelt hangot levegőben létrejövő és terjedő ütéseként fogja fel, lásd VI.1.5, 5–12; VI.4.12, 1–23; vö. VI.4.15, 6–8. A IV.5.5-ben azonban Plótinosz kizárni látszik, hogy szükség lenne levegőre a hang terjedésének közegeként, hiszen a távolra hatás együtt-szenvedés (*szümpatheia*) által jön létre, vö. Igal 1985. 479. Mivel azonban az együtt-szenvedéshez szükséges, hogy a világ anyaga folytonos legyen, mégiscsak van levegő a halló és a hallott dolog között, lásd az *Előszó* IV. szakasz (5) pontját. A IV.5.5 felvetése tehát kontrafaktuális.

A hallás ezen értelmezése az atomista elméleteket juttathatja eszünkbe, vö. Taormina 2022. 113. Démokritosz szerint (Theophrasztosz *Az érzékelés és tárgyai* 51–52 (= DK A135)) a levegőben létrejövő lenyomatot (*apotüposzisz*) látjuk; hasonlóképp vélekedett az i.e. 3. századi peripatetikus Sztratón (Sztobaios I.52.3). Epikurosnál (*Levél Hérodotoszhoz*, 53 (= LS 15A14), melyre Morel (2007. 392. oldal 21. jegyzet) utal), bár az érzékelés általában felénk mozgó képmás, a hang esetén az ütés (*plégé*) a hang forrásánál, a beszélő szájában van, és ez hozza létre a hallóig a levegőben terjedő „szelet” (*pneuma*).

⁴¹ Az érzékszervi hatás (*pathosz*) és a lélek ítélete (*kriszisz*), illetve az érzékelt dolgok megismerése (*gnószisz*), közötti megkülönböztetésről lásd az *Előszó* IV. szakasz (6) pontját. A IV.6-ban ezt az elméletet itt említi Plótinosz először, anélkül azonban, hogy a hatásokat egyértelműen az érzékszervbe helyezné.

⁴² A IV.6.1 fejezetben Plótinosz amellet érvelt, hogy lenyomatra nincs szükség az érzékelés magyarázatához. Ezzel szemben itt, úgy tűnik, egy olyan elméletet ad elő, melyben a látás esetén nincsen lenyomatra szükség – a hallás esetén az érzékelő testén kívül, a levegőben vannak valamiféle lenyomatok vagy ütések – a szaglás és az ízlelés esetén pedig az érzékszervben. A gondolkodás esetében pedig teljességgel el kell vetni a lenyomatok feltételezését.

⁴³ Az érzékelés (ahogy a lélek képességei általában, beleértve a diszkurzív gondolkodást) külső dolgokra vonatkozik, szemben az Értelemmel (*Núsz*), aminek a tárgyai (*noéta*) belsők (sőt azonos velük): 3, 12–13; V.3.2, 3–14; 4, 14–16; V.9.7–8; vö. IV.3.12, 33–34; Blumenthal 1971. 108; Chiaradonna 2012. 200; Perdikouri 2016. 224–228; Hutchinson 2018. 104. Vagyis az elgondolható dolgok esetén nem fogadunk be semmit kívülről, szemben az érzékeléssel, ahol az érzékelhető formák aktualizálódása függ a külső tárgyak jelenlététől.

ugyanis önmaga tudása és mindegyik elgondolható dolog ő maga, amint tevékenykedik. Máshol vizsgáljuk meg, vajon a lélek kettőnek, vagyis egy másiknak látja-e önmagát, az értelem viszont egynek, és vajon a kettő pedig együttesen egy-e.⁴⁴

3

Most pedig, miután ezeket elmondtuk, a következőben az emlékezetről kell beszélni. Először is szögezzük le, hogy nem csodálatos – jobban mondva csodálatos ugyan, de nem szabad hitetlenkedni afelől, hogy a léleknek van ilyen képessége –, ha nem is fogadott semmit magába, észleli azokat, amikre nem [5] tett szert.⁴⁵

A lélek ugyanis mindennek az értelmi alapelve;⁴⁶ a lélek természete a legutolsó értelmi alapelv az elgondolhatók közül,⁴⁷ vagyis azok közül, amelyek az intelligibilis világban vannak, első azonban mindazok közül, amelyek a teljes

⁴⁴ Plótinosz itt talán az V.3.1–6 vizsgálódására utal. Az a kérdés foglalkoztatja itt Plótinoszt, hogy mennyiben lehetséges önismeret. A lélek számára, mivel kognitív tevékenységének tárgyai különböznek tőle – alany és tárgy kettő –, csak másodlagos módon. Az Értelem számára azonban elsődlegesen, amennyiben azonos a tárgyával (az értelemmel megragadható dolgokkal, *noéta*) – alany és tárgy egy. Vö. III.8.6, 14 skk.; III.8.8; V.1.4, 30–33; V.3.6, 1–8; V.6.1–2. A fenti értelmezés egy szövegjavításon alapul: „értelem” (*nús*), „értelmet” (*nún*) helyett. Taormina (2022. 245–247) kimutatja, hogy nincs okunk a javítást elfogadni, hiszen a kéziratok szövege is jó értelmet ad és az utalás is azonosítható: „[a lélek] az értelmet viszont egynek [látja];” az utalás ekkor a IV.4.2 fejezetre történik.

⁴⁵ Máshol is utal rá Plótinosz, hogy olyasmire emlékezünk, amit nem birtoklunk: III.6.2, 42–44. Ugyanakkor azt is elismeri, hogy az emlékezet valami szerzett (IV.3.25, 11), hiszen korábbi tapasztalatától függ, lásd az *Előszó* V.1 szakasz (1) pontját. King (2009. 115) szerint a megoldás, hogy az Ideákat nem szereztük, mégis szükségeseek az emlékezéshez. Bár az ideákra való visszaemlékezés esetén a tartalom valóban nem szerzett (vö. 3, 12–13), itt inkább egy problémát hoz fel Plótinosz: ha az emlékezés nem lenyomat megőrzése, akkor olyasmire kellene emlékezni, amit nem szereztünk meg, hiszen a megszerzés tulajdonképpen a benyomódás; vö. Taormina 2022. 177–179.

⁴⁶ „Értelmi alapelv”-nek a *logosz* szót fordítjuk. A szó jelentése rendkívül tág, a beszéddel (*legén*) kapcsolatos szótőhöz közel álló „kifejezés”, „beszéd”, „érv” jelentésektől, a matematikai „arány”-on és lélekfilozófiai „értelem”-en keresztül a kozmológiai „Értelem”, „Értelmes rendezőelv” jelentésekig. A plótinoszi *logosz* értelmezéséhez lásd az *Előszó* 57. jegyzetét. Itt (és gyakran), úgy tűnik, Plótinosz a lelket az érzéki-anyagi világot szabályozó értelmes rendező elvnek tekinti (lásd az *Előszó* V.1 szakasz (2) pontját). Tehát itt a *logosz* nem pusztán „kifejezés”, szemben King (2009. 114–115) értelmezésével, mely szerint a lélek annyiban *logosz*, amennyiben mind az érzékelhetőket, mind az értelemmel felfoghatókat képes megismerni. Hiszen utóbbi (a megismerőképesség) a *következménye* annak, hogy a lélek mindennek a *logosza* (3, 7–8). Arisztotelész is úgy gondolja, hogy a lélek valamiképp mindennel azonos, hiszen mindent képes megismerni, lásd *A lélek* III.8, különösképp 431b21–29.

⁴⁷ A *logosz* itt a hiposztázisra utal. Vö. IV.8.5, 25–26; 7, 5–7; Vö. IV.4.13, 17–25. A lélek mint a legutolsó alapelv az értelemmel felfogható világban, lásd pl. IV.4.2, 16–18; vö. VI.2.22, 28–35; VI.4.16, 18–20. A *logosz* mint az anyagtól teljesen különböző természetű: III.6.15, 5–9.

érzéki világban vannak.⁴⁸ Ezért tehát mindkettőhöz kapcsolat fűzi; az egyikről jó hatásokat fogad be és új életre kel, a másiktól azonban megtéved a hasonlóság miatt és mintegy [10] megbűvölve alámerül.⁴⁹ Mivel középpüthelyezkedik el, mindkettőt érzékeli.⁵⁰

Akkor mondják, hogy az intelligibilis létezőket elgondolja, amikor eljut oda, hogy emlékezzen rájuk, ha hozzájuk kapcsolódik.⁵¹ Azáltal ismeri meg ugyanis őket, hogy valamiképpen azonos velük.⁵² Nem úgy ismeri meg őket ugyanis, hogy magába telepítené őket, hanem úgy, hogy valamiképpen birtokolja őket, látja őket, azonos velük egy elég homályos módon, azokká válik úgy, hogy [15] a homályosból mintegy felébredve világosabbakká lesz, és a lehetőségtől eljut a megvalósulásig.⁵³

Az érzékelhető dolgok ugyanezen a módon mintegy hozzá kapcsolódnak, és ezeket önmagából felragyogtatja és úgy intézi, hogy szemei előtt legyenek,⁵⁴ hiszen képessége előzőleg felkészült erre és már előtte mintegy terhes velük.⁵⁵

⁴⁸ Vö. IV.7.9.

⁴⁹ A jó hatások nyilvánvalóan felülről, az Értelemről érik, míg a rossz hatások alulról, az érzékelhető világtól; lásd az *Előszó* I. szakaszát. Az érzékelés megtévesztő hatásáról lásd a 84. jegyzetet. A megtévesztésről mint „megbűvölésről” vö. IV.4.40, 28–31; Taormina 2022. 183–184.

⁵⁰ A lélek közbülső helyzetéről és kétféle irányultságáról lásd az *Előszó* I. szakaszát.

⁵¹ A „hozzájuk kapcsolódik” (*prosz autoisz gignoitō*) kifejezés arra utal, hogy rájuk figyelünk (*pace* Armstrong). Hiszen az, hogy mi válik számunkra tudatossá és mire emlékezünk, függ a figyelmünktől; lásd Morel 2007. 387; King 2009. 117; Taormina 2022. 184–185. A meghatározáshoz lásd Alkinoosz *Platón tanítása* XXV.3, 178.8–9.

⁵² VI.5.7, 1–6.

⁵³ Az ideák, intelligibilis létezők, megragadása, vagy „érzékelése” kapcsán Plótinosz itt a visszaemlékezés platonikus tanára utal, amiről lásd az *Előszó* V.1 szakasz (2) pontját. Ahogy Taormina (2022. 184) megjegyzi, leírása teljesen tradicionális (lásd még Helmig 2012. 201–202). A visszaemlékezés tehát nem igényli, hogy a lélek bármit befogadjon, hiszen az ideák eleve benne vannak potenciálisan. A léleknek „csupán” befelé kell fordulnia és mintegy felébredve aktivizálnia az ideákat.

⁵⁴ Az érzéki emlékezés képességéről van szó, nem magáról az érzékelésről, szemben több kommentátor – pl. Armstrong (1984) és Kalligas (2023. 157) – értelmezésével. Így a mondat nem jelenti, hogy érzékeléskor a lélek hozza létre az érzékelés tartalmát, vagy velünk született formák aktualizálásaként jön létre, és így nem függ az érzékelés semmi külsődlegestől. A 2, 6–18 alapján világos, hogy valamiféle affekciónak lényegi szerepe van a külvilággal való kapcsolat megteremtésében. Lásd King 2009. 117–118; Taormina 2022. 189–192.

⁵⁵ Vagyis az érzéki emlékezet képessége korábbi érzékelések által jön létre, „válik alkalmassá” (*hetoimosz*, lásd még 3, 58–60) és „erősödik meg,” ahogy látni fogjuk. Vö. Clark 1942. 362; King 2009. 119; Taormina 2022. 190–192.

Amikor tehát [a lélek]⁵⁶ megerősödött [20] bármivel kapcsolatban, ami neki megnyilvánul,⁵⁷ régóta olyan állapotban van, mintha az jelen lenne számára, és ennél inkább megerősödött vele kapcsolatban,⁵⁸ annál tovább tart a jelenlét.⁵⁹

A gyerekekről is ezért mondják azt, hogy jobban emlékeznek,⁶⁰ mert nem fordulnak el a dologtól, hanem a szemük előtt marad, hiszen egyáltalán nem sok dologra tekintenek, hanem csak kevésre. Akinek viszont az értelme és képessége⁶¹ [25] sokra irányul, azok mintegy elrohannak mellettük és nem maradnak meg náluk. De ha megmaradnának a lenyomatok, sokaságuk nem tenne minket kevésbé emlékezővé. Továbbá, a lenyomatok megmaradtakor nem kellene keresgelnünk azért, hogy felidézzük őket,⁶² és elfelejtenünk sem kéne előbb, hogy

⁵⁶ Az eredetiben nincs kitéve az alany. Másik lehetőség, hogy a „képesség” az alany, hiszen az előző mondatban említésre kerül, vö. Taormina 2022. 99–100, 6. jegyzet. Mivel azonban Plótinosz éppen azt akarja kimutatni, hogy az emlékezés egy képesség és erő (vö. 58. jegyzet), és az előző mondatokban a lélek az alany, talán itt is. Akárhogy is legyen, a lélek emlékező-képességéről van szó.

⁵⁷ A „megnyilvánul” a *phanentón* fordítása: jelentése „látvány,” „megjelenés.” A szó töve (*phan-*) azonos a reprezentációra használt szó, *phantasztia*, tövével, így, bár a IV.6-ban nem említi Plótinosz, hogy az emlékezés a reprezentációs képességhez tartozik, a kapcsolatra így módon utal. Vö. King 2009. 123; az *Előszó* V.1 szakasz (5) pontja.

⁵⁸ Plótinosz már itt utal saját elméletére, hogy az emlékezés egy képesség (*dünamisz*), erő (*iszkhüsz*) egy bizonyos tevékenység megvalósítására, mely gyakorlással erősíthető; lásd a 65. és 73. jegyzetet. Az értelmezéshez lásd King 2009. 120, 517. jegyzet.

⁵⁹ King (2009. 120–123) ezt a mondatot úgy veszi, mint az emlékezés definícióját, az előbb említett kétfajta emlékezés leírásából vett általánosításként. Ennek lényeges eleme, hogy a lélek úgy tekint az emlékezés tárgyára (arra, hogy korábban érzékelt valamit), „mintha jelen lenne,” miközben csak a megnyilvánulás van jelen: vagyis jelen van gondolatban. Aphrodisziaszi Alexandrosz hasonlóan írja le a téves reprezentáció okát: „a reprezentációs képességet olyan maradványok mozgatják meg, amelyek olyanok, mintha jelenlévőkből lennének (*hósz apo parontón*), de nem jelenlévőkből vannak” (*A lélek* 70.15–16; saját fordítás, lásd Hangai 2020b), mely pl. az álomhoz kötődik (*A lélek* 71.1–2).

⁶⁰ Arisztotelész szerint a gyerekek épphogy rosszabbul emlékeznek, a testi változások miatt. Plótinosz itt felhoz egy állítólagos empirikus tényt (a gyerekek jobban emlékeznek, mint a felnőttek), és azt igyekszik megmutatni, hogy az ő magyarázata erre (az emlékezés egy képesség) adekvátabb, mint egy olyan magyarázat, amely lenyomatokat feltételez. Vö. az *Előszó* III.4. szakasz (4) pontjával. Rögtön hozzá is teszi (3, 24–27), hogy a figyelem megosztása rosszabb emlékezethez vezet.

⁶¹ Ahogy több kommentár is jelzi, itt Plótinosz az értelem (*dianoia*) mellett az érzékelőképességre gondolhatott (amiről fentebb írt), hiszen az emlékezés kétfajta tárgya lehet a gondolat és az érzékelt dolgok. Az „értelem” említésével a felnőttek emlékezetét állítja szembe a gyerekéval.

⁶² A „felidézés” (*anamnészthai*, valamint *anamimnészkeszthai*, 3, 29) szó töve azonos a „visz-szaemlékezés” (*anamnészisz*) szóéval. Tulajdonképp a „felidézés” az *anamnészisz* egy másik, például Arisztotelészénél is található értelmezésére utal, mely szerint szándékolt keresés eredményeként jön létre (lásd az *Előszó* V.1 (2) pontját). A felidézésnek ugyancsak a fogalma megtalálható a retorikai hagyományban, pl. Longinosznál Az emlékezés 39, 44. Ha azonban keresés szükséges, akkor nem lehet bennünk az emlék aktív, hanem potenciálisan van meg bennünk, és aktivizálnunk kell. Ha azonban lenyomatot birtoklunk, az már aktuálisan van meg nekünk. Vö. Platón *Theaitétosz* 195c–196b; 197b–198d. Plótinosznak ez az érve tehát hasonló Alexandrosznak a reprezentáció (*phantasztia*) kapcsán a sztoikusok ellen felhozott érvére, *A lélek* 68.10–21, erről lásd az *Előszó* III.4 szakasz (2) pontját.

utóbb felidézzünk, hiszen ott lennének.⁶³ Az emlékezet visszanyerését⁶⁴ javító gyakorlatok is [30] világossá teszik, hogy ami zajlik, nem egyéb, mint a lélek erősítése,⁶⁵ csakúgy, mint a karok és lábak edzése is azoknak a könnyű megtételére irányul, amiket testünk nem tesz meg eleve, de amire a folytonos felkészüléssel képessé válik. Miért is van ugyanis, hogy egyszer vagy kétszer hallva valamit nem emlékezünk rá, viszont, ha sokszor halljuk, akkor igen,⁶⁶ és amit korábban hallottunk, de nem [35] tartottuk meg, arra sokkal később már emlékezünk? Bizonyára nem azért, mert valaha korábban megtartottuk a lenyomat egy részét, hiszen akkor emlékezni kellett volna ezekre.⁶⁷ Hanem szinte egy csapásra következik be, valamilyen későbbi hallomás vagy gyakorlás eredményeképpen.⁶⁸ Mindezek mellett tanúskodnak, hogy előhívódik a lélek azon képessége, amivel emlékezünk, [40] amennyiben felerősödik akár általában véve, akár ezzel a bizonyos dologgal kapcsolatban.

Mivel pedig nem csupán azoknak az emléke van jelen számunkra, amit begyakoroltunk, hanem azok, akik sok ismeretet merítettek abból a szokásukból, hogy hírekkel szolgálnak, képesek lesznek arra, hogy másokkal kapcsolatban is könnyen szert tegyenek arra, amit visszanyerésnek mondanak,⁶⁹ mi mást is tekinthetnénk az emlékezet okának, ha nem [45] ezt az erőre kapott képessé-

⁶³ Mi mástól válna az emlék potenciálissá (lásd az előző jegyzetet), mint a felejtéstől? Plótinosz itt ugyancsak tradicionális elképzelésre utal, mely Platón visszaemlékezés tanának is részét képezi (*Phaidón* 75d–e), és végigvonul a platonikus hagyományon, pl. Alkinoosz *Platón tanítása* VI.6, 159.21–24; XXV.3, 178.8–12; Longinosz *Az emlékezés* 60–65.

⁶⁴ Az *analépszisz* szó szerepel itt (ahogyan a 3, 44 sorban is, valamint ugyanezt a szótövet találjuk az „ismeretet merítettek” kifejezésben 3, 42). Jelentése általában „visszaszerzés,” de mind Platónnál (*Philebosz* 34b; vö. *Törvények* IX, 864b) és Arisztotelésznél (*Az emlékezet és a visszaemlékezés* 1, 451a12–14; 2, 451a20–22), mind Longinosznál (*Az emlékezés* 65, 93–98) az emlékezésre vonatkozik, utóbbinál ismétléssel alakítja ki a visszanyerés képességét (vö. LSJ ἀνάληψις II.4; ἀναλαμβάνω I.7; II.4). Sleeman–Pollet (1980) értelmezésében „memorizál”. Vö. Taormina 2022. 34, 101–102, 205–206.

⁶⁵ Plótinosz a *dünamószisz* szót használja, melynek töve azonos a „képesség” *dünamisz* szóval. A kifejezés LSJ szerint egyedül itt fordul elő. Taormina (2022. 206–207) értelmezésében arra utal, hogy egy képesség alakul ki a gyakorlás által.

⁶⁶ Plótinosz, úgy tűnik, itt Longinosz (*Az emlékezés* 101, 129–134) érvét fordítja ki. Eszerint nem elég egyszer hallani valamit ahhoz, hogy emlékezzünk rá, szükséges az ismétlés (lásd 64. jegyzet), és ez azt mutatja, hogy az emlékezés lenyomat, hiszen a lenyomat kontúrja is akkor válik élessé, miután a benyomás megismétlődött; vö. Kalligas 2023. 157. Ezzel szemben Arisztotelész megjegyzi, hogy „néhány dologra, amiket egyszer láttunk, jobban emlékezünk, mint más, sokszor látottakra” (Arisztotelész *Az emlékezet és a visszaemlékezés* 2, 451b15–16), bár azt elismeri, hogy az ismétlés javítja a visszaemlékezés képességét (452a28–30).

⁶⁷ Hiszen a lenyomat birtoklása emlékezést jelentene, lásd a 62. jegyzetet. Vagyis nem lehetséges, hogy az ismétléssel létrejövő teljes lenyomatra már emlékezünk, de a részek lenyomataira még nem, vö. 66. jegyzet. Arisztotelész a visszaemlékezés kapcsán említi, hogy olykor egy rész alapján az egész emlék felidézéséhez eljuthatunk (*Az emlékezet és a visszaemlékezés* 2, 451b20–22).

⁶⁸ *Az emlékezet és a visszaemlékezés* 1, 451a12–14; 2, 451b10–452b23.

⁶⁹ Arisztotelész használja a „visszanyerés” *analépszisz* szót, de Plótinosz is utalt már rá 3, 29 sorban: lásd a 64. jegyzetet.

get?⁷⁰ A megmaradó lenyomatok ugyanis inkább az erőtlenségről, mintsem az erős képességről árulkodnak; hiszen az, ami a leginkább befogadó a lenyomatokkal szemben, azért ilyen, mert engedi azt; ugyanis, mivel a lenyomat egyfajta affekció,⁷¹ az, amit nagyobb benyomás ért, jobban emlékezne. Úgy tűnik viszont, hogy ennek az ellenkezője történik. [50] Bármit is gyakoroljunk ugyanis, ez nem teszi a gyakorlás alanyát olyanná, ami könnyen fogad be hatásokat. Az érzékek, mondjuk egy szem, esetében sem az erőtlen lát, hanem az, amelyiknek erőteljesebb képessége van a tevékenységre. Emiatt az öregeknek gyengébb az érzékelésük, és az emlékezettel is hasonló a helyzet.⁷² [55] Az érzékelés és az emlékezet tehát valamilyen erő.⁷³

Továbbá, ha egyszer az érzékelések nem benyomódások, hogyan is lehetnek az emlékek olyasmiknek megtartásai, amelyek eleve nem is kerültek be?⁷⁴

Ha pedig [az emlékezet] valami képesség és készenlétre való előkészület,⁷⁵ miként van az, hogy nem ugyanakkor, hanem később jutunk el oda, hogy előhívjuk⁷⁶ ugyanazokat a dolgokat?⁷⁷ [60] Azért, mert a képességet mintegy fel kell szerelni és fel kell készíteni. Ezt látjuk ugyanis a többi képességnél is, amelyek

⁷⁰ Akik „hírekkel szolgálnak” (*apangeliaisz khrészthai*) mások számára, azért képesek erre, mert addig ismételték az üzenetet, amíg meg nem tanulták fejből. Vagyis Plótinosz arra utal, hogy a változatos információk ismétléssel való emlékezetbe vésésével az emlékezet képessége erősödik. Ehhez az értelmezéshez lásd Igal 1985. 482, 14. jegyzet és Taormina 2022. 102, 7. jegyzet, 211–212.

⁷¹ Ahogy a IV.6.2 fejezetben (29. jegyzet), az „affekció” *pathosz* szóval itt is (lásd még 3, 69, valamint „benyomás ért” *peponthosz* 3, 48; „benyomást fogadjon be” *paszkhein* 3, 69) a lenyomat passzivitását, hatás jellegét emeli ki Plótinosz.

⁷² Míg Arisztotelész fiziológiai különbségekkel magyarázza az emlékezőképesség különbségeit (*Az emlékezet és a visszaemlékezés* 1, 450a31–b11; 453b1–7, lásd az *Előszó* III.4 szakasz (4) pontját), Plótinosz a képességek ereje közötti különbséggel, vagyis pszichológiai tényezőkkel. A IV.3.29, 32–36 helyen azonban ad bizonyos szerepet a fiziológiai magyarázatnak is, vö. az *Előszó* V.1 szakasz (6) pontja.

⁷³ Plótinosz konklúziója tehát, hogy az emlékezés: „erő,” *iszkhüsz*; vö. IV.3.29, 29.

⁷⁴ Ti. a lélekbe nem kerültek be. Itt megismétli Plótinosz az értekezés kiindulópontját: 1, 1–5.

⁷⁵ A 3, 18. sorban fejtette ki Plótinosz, hogy mielőtt az emlékezés képessége aktualizálódik, „előzőleg felkészült” erre (*hetoimész úszész*). A 3, 33 sorban a testi „felkészülés” (*hetoimaszthai*) analógiájára írja le az emlékezet képességét. Erre utal itt vissza a „készenlétre (*hetoimon*) való előkészület” kifejezéssel. A gondolat és a terminus visszatér a 3, 60 sorban – a képességet „fel kell készíteni” (*hetoimaszaszthai*) –, és a 3, 62 sorban – a képességek „késznek (*hetoimazomenón*) annak megtételére, amire képesek”.

⁷⁶ Az emlékezéssel kapcsolatban az „előhívás” (*anapolészisz*) szó Platónról ered (*Philéboz* 34b), és a lélek magába fordulására, a visszaemlékezésre utal; vö. Taormina 2022. 67–69.

⁷⁷ Plótinosz elmélete szerint mind az érzékelés, mind az emlékezés lelki képesség, erő. Ráadásul ugyanaz a tartalmuk, hiszen olyasmire emlékezünk, amit korábban tapasztaltunk, a múltban: IV.4.6, 2–3; vö. Arisztotelész *Az emlékezet és a visszaemlékezés* 1, 449b10–28; az *Előszó* V.1 szakasz (1) pontja; V.2 szakasz. Vagyis, miért van mégis, hogy az emlékezéshez el kell telnie időnek (vö. Arisztotelész *Az emlékezet és a visszaemlékezés* 1, 449b25; 2, 451a29–31), az érzékeléshez viszont nem.

készek annak megtételére, amire képesek, és némelyeket tüstént létrehoznak, másokat pedig akkor, ha összeszedik magukat.⁷⁸

Többször azonban nem ugyanazok az emberek válnak jó emlékezőkké és éleselméjűekké is,⁷⁹ [65] mert nem ugyanazon képesség vonatkozik mindketőre, mint ahogyan nem ugyanaz az ember lesz jó bokszoló és jó futó is.⁸⁰ Más emberben ugyanis más jegyek uralkodnak. Mégsem akadályozná meg az, hogy valamilyen lelki kiválósággal bír, abban, hogy elolvassa azokat, amelyek benne nyugszanak, sem annak, aki erre fel hajlik, nem kell képtelennek lennie arra, hogy benyomást fogadjon be és azt [70] megtartsa.⁸¹ Az a tény, hogy a lélek nagyság nélküli, szintén amellet tanúskodik, hogy a lélek egy képesség.⁸²

Általában véve egyáltalán nem csodálatos, hogy a lélekkel kapcsolatos dolgok másként vannak, mint ahogyan azt az emberek feltételezik,⁸³ mert nem vizsgálták meg őket, vagy a bennük sietősen megfogalmazott elképzelések miatt, amelyek az érzéletekből erednek és hasonlóságuk miatt becsapják őket.⁸⁴ [75] Az érzékelést és az emlékezést ugyanis úgy tekintik, mint ahogyan a viasztáblára

⁷⁸ A képességeket tehát egyrészt elő kell készíteni, fel kell szerelni, vagyis a kialakításukhoz erőfeszítésre, gyakorlásra van szükség. Másrészt, a már kialakított képességek között is van olyan, amely azonnal működképes – például az érzékelőképesség –, mások esetén ahhoz, hogy használatba vegyünk, „össze kell szedni” magukat – ilyen az emlékezés.

⁷⁹ Erre a tényre Plótinosz a IV.3.29, 16–19-ben is utalt, lásd az *Előszó* V.1 szakasz (4) pontját. Szinte szó szerint idézi Arisztotelész *Az emlékezet és a visszaemlékezés* 1, 449b6–8 szövegét, kicserélve a „jó visszaemlékezőket” az „éleselméjűekre.” Ez a gondolat általánosan elterjedt, lásd pl. Platón *Theaitétosz* 144a–b; *Állam* VI, 503c–d. Kalligas (2023. 158) szerint ez is Longinosz elleni érv lehet (lásd *Az emlékezés* 16–28, 38–44).

⁸⁰ A bokszoló és a futó példáját lásd Arisztotelész *Kategóriák* 9a14–24 helyen (vö. 3, 31–33). Itt azt mondja Arisztotelész, hogy ezek olyan minőségek, melyeket egy természetes képesség alapján nevezünk meg. Az ilyen képességgel rendelkező személy valamit könnyen meg tud tenni, nem pedig valamit elszenvadni képes. Vö. Aphrodisziaszi Alexandrosz *Kommentár Arisztotelész Metafizikájához* 390.9–394.8.

⁸¹ Talán az alábbiak szerint kell értenünk ezt a rendkívül tömör érvet. Tegyük fel, hogy az emlékezet lenyomat megtartása („amelyek benne nyugszanak”). Egyrészt ekkor is egy képesség vagy „lelki kiválóság” szükséges ahhoz, hogy a lenyomatból emlékezés legyen („elolvassa”). Másrészt, a képesség hiánya sem azt jelenti, hogy nem tud benyomást befogadni és megtartani. Vö. Taormina 2022. 222–225; Morel 2007. 394. oldal 48. jegyzet.

⁸² Vö. II.5.3, 22; VI.2.5, 12–14; és Taormina 2022. 248–250; az *Előszó* V.1 szakasz (2) pontja.

⁸³ A fordítás alapjául szolgáló szöveg javításon alapul: a kéziratokban *panta thaumaszon* szerepel, amit Theiler javítása alapján H-S² *pant' ú thaumaszon*-ra javít. A kéziratok szövege alapján az alábbi fordítás lehetséges: „Általában véve, minden lélekkel kapcsolatos dolog rendkívüli módon másképp van, mint ahogyan azt az emberek feltételezik.” Taormina (2022. 250–252) javaslata alapján ez arra utalhat, hogy Plótinosz képesség-elmélete nagyban különbözik az általánosan elfogadott lenyomat-elmélettől, és utóbbi képviselői mégsem veszik ezt észre.

⁸⁴ Hasonlóképpen hibás a kiindulópontjuk – az érzékelésnek hisznek, szemben az értelemmel –, és ezért gondolják Plótinosz szerint azt, hogy a test valóságos létező (ti. a sztoikusok: III.6.6, 65–72; VI.1.28, 3–18; vö. Magrin 2015. 254–257, 266), a lélek a testben van (IV.3.20, 41–51), vagy a lélek kiterjedt (VI.4.13, 2–6). Vö. V.5.11; V.8.9, 28–34.

vagy lapokra írt betűket, és sem azok, akik testnek tartják a lelket, nem látják mindazon képtelenségeket, amelyek feltételezésükkel együtt járnak, sem azok, akik testetlennek.⁸⁵

*Fordította Lautner Péter, az eredetivel egybevetette és
a magyarázó jegyzeteket készítette Hangai Attila.*

⁸⁵ A polémia általános, bármely lenyomat-elmélet ellen érvényes: vagyis Plótinosz a lenyomat-elmélet lényegét azonosítva érvel ellene; lásd az *Előszó* III. szakaszát.

H. C. Agrippa von Nettesheim *De occulta philosophiá*ja eddigi magyar fordításainak értékelése és rövid kutatástörténet

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19758>

Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486–1535) a kölni, majd a párizsi egyetemen tanult skolasztikus filozófiát. Kölnben a tomizmus mellett az ott erős albertizmusban mélyedhetett el, beleértve a közelmúltig Albertnek tulajdonított *Speculum astronomiá*t,¹ de megismerkedett idősebb Plinius *Naturalis historiá*jával és Ramon Llull íásaival is Andreas Canter, a kölni egyetem újító szellemű rektorának vezérlete alatt (életrajzok: Morley 1856; Prost 1881–1882). 1508 és 1509 között Spanyolországban tartózkodott, ahol a katonáskodás mellett minden bizonnyal a mágia iránti érdeklődésébe vágó további műveket tanulmányozhatott. Ezután ment Párizsba, ahol tagja vagy talán egyik vezetője volt egy titkos társaságnak, amely hermetizmussal és keresztény kabbalával foglalkozott. 1509-ben Ausztriai Margit támogatását élvezve a Dôle-i egyetemen tartott előadást Johann Reuchlin kabbalista művéről, a *De verbo mirificó*ról (Reuchlin 1494). Levelei tanúsága alapján ekkor körvonalazódott benne az ókori természeti mágia és a hermetizmus helyreállításának terve, amelyet már 1503-ban dióhéjban megfogalmazott.² Ugyanitt írta meg a burgundi hercegnő iránti tisztelete jeléül a boszorkányüldözés alapját képező *Malleus maleficarum* érveinek cáfolatát,³ a kabbalista érveket is felsorakoztató *De nobilitate et praexcellencia foeminae sexus* (*A női nem nemessége és kiválósága*) című értekezését, amelyben a VIII. Ince által jóváhagyott kézikönyvvel szemben a női nem felsőbbrendűségét igyekszik bizonyítani (Agrippa von Nettesheim 1509. Vö. van der Poel 1997. 185–224;

¹ A mű az asztrológiát érintő vitákra reagálva kategorizálja az ilyen tárgyú írásokat a következő besorolás szerint: elfogadható, részben elfogadható, illetve elvetendő (Zambelli 1992. 43–74). Albert attribúcióját erősen kétségbe vonta Rutkin 2019. 291–293, 501–502; Paravicini Bagliani 2001 és Roy 2000. 159–180. A szakirodalmi hivatkozások a jelen írást követő Agrippa-fordítás irodalomjegyzékére utalnak.

² *Ad [...] Joachimum Marchionem Brandenburgensem de rebus convenientibus vero mago* (kelt 1503. június 27.). In Trithemius 1567. 101, 108–109; vö. Zambelli 1968.

³ Kramer (Henricus Institor) 1486. A könyv publikálása előtt két évvel Kramer feltételezett boszorkányokat igyekezett brutális kihallgatási procedúrának alávetni Tirolban, amit azonban a helyi hatóságok leállítottak, őt pedig kiutasították, amire a könyv megjelentetése volt a válasz.

Prost 1881–1882. 161–166; Morley 1856. 97–110). Előadásaiért elnyerte a teológiai doktorátust, azonban ugyanezek miatt Jean Catilinet ferences prior feljelentette mint „judaizáló eretneket”, így távoznia kellett Burgundiából. 1509 és 1510 fordulóján tehát visszatért Németországba, és Würzburgban néhány napon át Johannes Trithemius (1462–1516) bencés rendi apáttal konzultált, aki előbb Sponheimben, majd Würzburgban Németország legnagyobb mágikus tematikájú könyvtárát hozta létre, és 1508-ban ezek rövid leírásokkal teljes, részletes katalógusát is elkészítette *Antipalus maleficiorum (Varázspálca)* címen.⁴ Neki küldte el 1510 áprilisában véleményezésre fő műve, a *De occulta philosophia* első megfogalmazását, és a továbbiakban Trithemius tanácsai alapján dolgozta át, illetve bővítette ki azt. Célja kompendiumával a természeti mágia és a hermetizmus megbecsülésének helyreállítása volt, amihez a keresztény kabbalisztika eredményeit is fel kívánta használni.

Ez a modern kiadásaiban 600 oldal terjedelmű munka három könyvből áll (angol fordításai: Agrippa von Nettesheim 1992b és 2021). A hatalmas műveltséget felvonultató, számos ókori szerzőt idéző, 74 fejezetet tartalmazó első könyv a *természeti mágiát* tárgyalja. Ez javarészt a *Picatrix*-ből, Ficino *Az életről* harmadik könyvéből és Plinius *Naturalis historiájából* merít. A második könyv 60 fejezete az *égi mágiával* foglalkozik. Számmisztikai, kabbalista, asztrológiai és talizmánmágiával kapcsolatos témák kerülnek benne sorra. Az itt közölt részletek ebből a könyvből származnak. A 65 fejezetet számláló harmadik könyv a *szertartásos mágiát* és az emberi lélek megtisztítását taglalja.

Agrippa célja egy olyan, minden fontos részletre kitekintő összegzést adni a mágiáról, amely az elméleti alapvetésen túl praktikus tanítással is szolgál. Mindazáltal Ficino és Pico tanítványaként az emberi lélek felemelésének tanítását is magáévá tette, és a gyakorlat célja az *ascensio*. Ficino először *Lakoma*-kommentárjában (1469; magyarul: Ficino 2001, 2. kiad. 2024) fejtette ki az emberi lélek Istenhez való felemelésének tanát főként Plótinost követve, ahol a szépséget Isten fényeként definiálva a szeretetet jelöli meg vezetőnek az Istenhez vezető úton. Majd *Platonikus teológiájában* (1474; Ficino 2001–2006). Augustinus, Plótinosz és Iamblikhosz nyomán fejtette ki részletesen az emberi lélek halhatatlanságára és lehetőségeire vonatkozó tanait. Pico 1486-os *Oratiójában* a hermetikus Asclepius és Ficino újplatonikus tanítása alapján hirdeti meg programját szintén az emberi lélek felemelésére (Pico 1984), amit később, 1489-ben kiadott *Heptaplus*-ában kabbalista fejtegetésekkel is gazdagítva dolgoz ki a *Teremtés* első mondati exegézisének fényében (Pico 2002). Velük egy időben Ludovico Lazzarelli

⁴ A katalógus kéziratban maradt. Johannes Trithemius a könyvtártudomány atyja és a modern titkosírások megalapítója. Számos teológiai és történeti műve mellett legfontosabb munkája a sok vitát kavart, majd 1609-ben indexre tett és 1900-ban feloldott *Steganographia* I–III. Szerzője szerint a könyv pusztán a titkosírást tanítja, Agrippa és John Dee (1527–1609) utalásából azonban az derül ki, hogy az angyalokkal való kommunikáció egyfajta segédletének tartották.

még inkább hermetikus kontextusban adja elő ezt az elképzelést költeményeiben és a *Crater Hermetis*ben (1492–1494; Hancgraaff–Bouthoorn 2005. 165–270), ahol az ember szellemi újjászületését a *deificatio* jegyében tanítja. Őket követik a reneszánsz további gondolkodói: Agrippa, majd John Dee (1527–1609), akinek kutatása során Szőnyi György Endre vezette be az *exaltatio* fogalmát annak a törekvésnek jelölésére, amely az ember megistenülését, *deificatióját* tűzi ki céljául (Szőnyi 1998, 2004 és 2010).

A *De occulta philosophiá*nak már létezik magyarul egy teljes és egy válogatásfordítása. Hogy fordítótársammal, Hamvas Endre Ádámmal miért vállalkoztunk mégis az egész mű újrafordítására, azt az alábbi elemzéssel kísérlem meg megindokolni.

A Hermit Kiadó produktumát a szabadkőműves Kássa László⁵ jelentette meg könyvenként külön-külön, *Okkult filozófia* címmel (Agrippa von Nettesheim 1999, 2000, 2014). A kiadványok nem tartalmazzak jegyzeteket, sem elő- vagy utószót, az első könyv tartalomjegyzékéből hiányzanak a záró fejezetek címei (I. 69–74. fejj., lásd 204–205; az utóbbin kellene lenniük). Az első kötet impresszuma szerint a fordító Ladányi Lóránd (helyesen és a többi kötetben: Lóránt), a szöveget lektorálta Kássa László, a nyelvi lektor Borsos Mária. Mivel a kötetek számos fordítási hibát tartalmazzak, utánanéztem a fordító további műveinek. (A nyelvi lektorról semmit sem találtam.) Ladányi Lóránt (1907–1944) a bridzs és a pasziánsz szakértője (Ladányi et al. szerk. 1941; Ladányi 1943; Ladányi é. n.; Ladányi–Bodnár 2001), a kártyajátékoknak azonban „a titkos tudásba beavatató” szerepet is tulajdonított.⁶ A közelmúltban jelentette meg két kiadót, a Hermit (2018) és a Pythia (2020) Ladányi *Csakra-gyógyászat* című könyvét, amelynek 1944 előtti kiadásáról nem tudunk. A fordító ezoterikus érdeklődése tehát kétségbevonhatatlan, Kássa is valószínűleg saját és Ladányi szabadkőműves háttere miatt ismerhette meg a munkásságát. Arra, hogy egyikük sem tudott, illetve tud alaposan latinul, és az eredeti szöveget sem értették pontosan, a következő példákat hozom fel.

Először néhány rontott fejezetcímet szeretnék idézni a helyes magyar fordítással együtt (Hamvas Endrétől, Agrippa von Nettesheim, megjelenés alatt): Az I. könyv 14. fejezete címét: *De spiritu mundi quis sit et quod sit vinculum occultarum virtutum* (Agrippa von Nettesheim 1992a) így adja vissza: *A világi szellemről és a rejtett erők kapcsolatáról* (Agrippa von Nettesheim 1999/2000/2014. I. 54. Kiemelések tőlem – F.-I. M.). Helyesen: *Arról, hogy mi a világlélek, és hogy az a*

⁵ Kiadója egy Miskolc melletti faluban, Ongán székel. Egy 2004-es riport alapján Kássa László „egy nyugati hermetikus páholy tagja, az egyik legjelentősebb hazai tarot-szakértő. (A sátánista mágiáról, illetve a tarotról szóló értekezései beavatási vizsgafeladatok voltak.)” Bogár 2004.

⁶ „A kártya világhódító történelme során a titkos tudásba való beavatás szimbóluma, vallási szertartások tartozéka, a misztikus tudás hordozója, a jövődőlés eszköze volt” (Ladányi–Bodnár 2001. fülszöveg).

rejtett erők összekötője. Az I. 36. fejezet: *De unione rerum commixtarum atque introductione nobiliorum formae vitaeque sensibilis* (Agrippa von Nettesheim 1992a. 77) így szerepel nála: *A kevert dolgok egyesítéséről, a finomabb forma létrehozásáról és az élet kihívásairól* (Agrippa von Nettesheim 1999/2000/2014. I. 98). Helyesen: *A kevert dolgok egységéről és arról, hogy miként lehet bevezetni a nemesebb formát és az érezni képes életet.* Az I. 39. fejezet címét: *Quod certis quibusdam mundi materiis mundana numina et horum numinum ministros daemones allicere possumus* (Agrippa von Nettesheim 1992a. 77) így torzította el: *Ahogy bizonyos természetes anyagokkal meg lehet idézni a lelkipásztorokat és démonokat, illetve azok szolgálóit* (Agrippa von Nettesheim 1999/2000/2014. I. 104). Helyesen: *Arról, hogy a világ egyes elemeivel meg lehet idézni a világi istenségeket és ezeknek az istenségeknek a segítő démonait.* Szegény lelkipásztorokról Agrippa sem gondolta volna, hogy meg lehet idézni őket!

A szövegtestben is hozok két példát. A 45. fejezetnek már a címében látható a bizonytalanság, mert szűrőről sehol nincs a fejezetben szó: *A szerelmet ébresztő kenőcsökről és szűrőkről, és azok hatalmáról.* Az eredeti cím: *De collyriis, unctionibus, philtris eorumque virtutibus* (Agrippa von Nettesheim 1992a. 77). Helyesen: *A szemkrémekről, kenőcsökről, a szerelmi bájitalokról és hatásairól.* Az első bekezdést erősen leegyszerűsítve, zavarosan és értelmetlenül így fordítja Ladányi:

A kenőcsök természeti és mennyei dolgok erejét tartalmazzák, átlagos kapcsolatot tartanak fenn szellemükkel, melyet különböző módon megváltoztathatnak, és átalakíthatnak. Képesek tulajdon képességük átvitelére is, tehát nemcsak saját testükre hatnak, hanem a testiükhöz közel állókra is, melyet fénycsóvák, bűbájjal avagy érintéssel közölhetnek.⁷

Helyesen így érthető:

A természetes és égi erőkkel összhangban lévő szemkrémek és kenőcsök, melyek szellemünkkel érintkezésbe kerülnek, meg tudják azt sokszorozni, át tudják változtatni, alakítani és formálni tudják mindig másképp,⁸ és át tudják adni azokat az erőket, amelyek bennük rejlenek, olyannyira, hogy nemcsak a [felhasználó] saját testére tudnak hatást kifejteni, hanem a közelében lévőre is, mégpedig valamiféle hasonló minőséggel hatnak rá, látósugarak, igézés és érintkezés révén.⁹

⁷ Agrippa von Nettesheim 1999/2000/2014. I. 118. Az eredetiben: *Collyria etiam et unguenta, naturalium coelestiumque vires conspirantia circa spiritum nostrum, possunt eum multiplicare, transmutare, transfigurare, transformare alias aliter, iam vero et transpositionem inducere potentiarum illarum, quae sibi insunt, ut iam non solum possit in proprium corpus agere, sed etiam in propinquum atque illud per radios visuales, per fastinationes perque contactus quadam simili afficere qualitate.* (Agrippa von Nettesheim 1992a. 169–170.)

⁸ Ti. az ég helyzetének megfelelően.

⁹ Frazer-Imregh Monika fordítása.

A másik szövegbeli példám a 66. fejezetből való, melynek rontott címe így szerepel: *Ahogy a lelki szenvedélyek támogatottak a megfelelő mennyország révén, és mennyire felesleges minden műben a lélek ereje* (Agrippa von Nettesheim 1999/2000/2014. I. 181). Az eredetiben: *Quod passiones animi plurimum iuvantur ab opportunitate coelesti et quam necessaria sit in omni opere ipsa animi constantia* (Agrippa von Nettesheim 1992a. 77). Ez helyesen: *Arról, hogy a lélek szenvedélyeit elősegíti az ég megfelelő állapota, és hogy mekkora szükség van a lélek állhatatosságára minden művelet során.* Az utolsó bekezdés (a címhez hasonlóan) a szöveg valós értelmét éppen az ellentétére fordítva Ladányinál így hangzik:

Hiszen a szilárd és rendíthetetlen hit sok furcsaságot okoz ott is, ahol helytelenül gyökeret vert, így mindenfajta bizalmatlanság, a mágus szellemi erejének mindenfajta gondoskodása, két szélsőség között inog, és szétforgácsolódik. Ezért az ilyen sóvárgóan várakozó hatások hiányoznak és hatásuk elvész, míg lelkünk ugyanazon szilárd és rendíthetetlen erői éppúgy képtelenek az elvegyülésre, mint a dolgokkal és műveletekkel való egyesülésre.¹⁰

Helyesen:

Tudniillik, ahogy az erős és állhatatos hit csodás eredményekhez vezet néha még hamis műveletek esetén is, úgy ha a mágikus műveletet végrehajtó ember nem bízik vagy kételkedik, az semmivé teszi és megtöri lelkének erejét, ami pedig közvetít a két végpont között. Ezért esik meg, hogy csalódást okoz és haszontalan lesz az, amit az égi befolyásoktól reméltünk, mivel azokat lelkünk állhatatos és szilárd ereje nélkül egyáltalán nem lehet a dolgokhoz vagy eljárásainkhoz kötni, vagy azokkal egyesíteni.¹¹

Ennyi példa talán elég ahhoz, hogy meggyőzzön bennünket arról, hogy Kássa értelemferdítő kiadásait nem érdemes olvasni.

A másik válogatás-fordítást ismeretterjesztő jelleggel egy egyébként képzett szakmabeli, a néhai Magyar László András állította össze és fordította, ez 1990-ben jelent meg *Titkos bölcsélet* címmel (Agrippa von Nettesheim 1990). A kötet nem tartalmaz lábjegyzeteket, sem bibliográfiát; a bevezetésben közölt életrajzban azonban némi szenzációt keresve annak főként kalandos elemeit hangsúlyozza, és Agrippát (teljesen indokolatlanul) fekete mágusnak nevezi. Nem tér ki a műnek sem a *Picatrix*-szal, sem egyéb hasonló tematikájú, korabeli munkák-

¹⁰ Agrippa von Nettesheim 1999/2000/2014. I. 182–183. Az eredetiben: *nam, sicut firma et pertinax credulitas mirabilia operatur etiam nonnunquam in operibus falsis, sic diffidentia atque haesitatio virtutem animi operantis, quae inter utrunque extremum medium est, dissipat atque frangit; unde contigit optatum a superioribus influxum frustrari atque deperdi, qui sine animi nostri stabili ac solida virtute rebus et operibus nostris coniungi atque uniri minime potest.* (Agrippa von Nettesheim 1992a. 228.)

¹¹ Hamvas Endre Ádám fordítása.

kal való kapcsolataira, amelyekből az egyébként bőven merít, ahogy a mágikus írásoknak az Albertus Magnusnak tulajdonított *Speculum astronomi*ban lefektetett kategorizálására sem.¹² A könyvecske a teljes mű egynyolcada; a válogatás jellege, szövélyasztásai és az egész műhöz való lekezelő és bagatellizáló közelítése egyértelműen magán viseli annak a szorongásnak a nyomát, amelyet a kilencvenes években az ezotéria iránt megnövekedett érdeklődés következményeként egy filológus érezhetett, amikor hasonló, kora újkori mágikus tematikákhoz nyúlt. Talán ezzel magyarázható a fordítónak az a törekvése is, hogy lebeszélje az olvasót arról, hogy komolyan vegye Agrippa írását. Érdemes elolvasni Bogár Zsolt már idézett riport-sorozatát a cenzúra 1989-es eltörlése után gomba módra szaporodó ezoterikus kiadókról, ahol a hinduizmus és buddhizmus klasszikusai mellett tömegével jelentek meg a New Age misztifikáló fércművei, és olyan, tudományos képzettség nélküli emberek adták ki az európai gondolkodás ezoterikus múltjának jelentősebb műveit, például Püthagorasz *Verba aurea*ját, mint a már tárgyalt Kássa László.¹³ Ebben a közegben a tudományos közönség még nagyobb gyanúval tekintett bármely ezoterikus vonatkozású szöveg megjelenítésére, de még tárgyalására is.

Visszatérve Magyar László Andrásához és elidegenítő megközelítéséhez, bevezetőjében nem foglalkozik a könyv filozófiai és teológiai vonatkozásaival, és Agrippa célkitűzéseit figyelmen kívül hagyva azt állítja, hogy a mű, bár nagy hatású és fontos, semmi eredetit nem tartalmaz, hiszen „voltaképpen idézethalmaz” (Agrippa von Nettesheim 1990. 14, a fordító *Bevezetője*). Sajnos a Magyar László András által idézett szerzők listájából azonban három olyan jól ismert szerző, illetve munka is kimaradt, akiktől és amiből jelentős passzusok szerepelnek olykor akár szó szerint átemelve Agrippánál, a forrás megjelölése nélkül. Ezek: Marsilio Ficino *Három könyve az életéről* (Magyarul: Ficino 2023), Giovanni Pico della Mirandola *Heptaplusa* (Magyarul: Pico 2002) és a *Picatrix* (magyarul: Picatrix 2022). Ebből adódnak azok a válogatás szövegében felbukkanó terminológiai pontatlanságok, sőt fordítási hibák is, amelyeket a fenti szerzők és művek fordítása után már ki lehet küszöbölni. (Például az *imago* kifejezésről nem tudjuk meg Magyarától, hogy az egészen egyszerűen ’talizmán’.) Összességében tehát minden ponton egyetértek Bobory Dóra kifogásaival és kritikájával, aki korábban Magyar László András Cardano-fordításában igen hasonló problémákkal találkozott (Bobory 2016).

A mágikus tematika iránti, már említett megközelítésnek megfelelően Magyar László András szerint nem tudományos, nem ismeretterjesztő, nem filozófiai, de nem is okkult műként kell olvasnunk ezt az enciklopédiát, hanem idézem: „mint gyermek a mesét” (Agrippa von Nettesheim 1990. 14–15, a for-

¹² A három fő kategória: „elfogadható”, „részben elfogadható”, „tiltott” (Zambelli 1992).

¹³ Püthagorasz 2002. Sajnos a fentebb idézett Bogár Zsolt nem érzékelte a Hermit kiadványainak hiányosságait.

dító *Bevezetője*). Ez azért problematikus álláspont, mert ahogy a könyv címe is világosan rámutat, Agrippa (és vele együtt kortársai is) igenis filozófia gyanánt értékelte saját, középkori és reneszánsz mágikus tematikájú írásokból merítő, kompilatív és összegző kézikönyvét.

A 19. századi életrajzi eredmények (Morley 1856. Prost 1881–1882) után a 20. századi nemzetközi kutatás első hulláma ezzel ellentétben a reneszánsz mágia enciklopédiájának nevezte ezt a könyvet, és ennek megfelelően jelentőségét a mágiával kapcsolatos antik, középkori és korabeli irodalmi, filozófiai és teológiai ismeretanyag összegyűjtésében látta.

Daniel Pickering Walker 1958-ban megjelent, világklasszissá vált könyvében, melynek címe *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella* (Walker 1958), a mágiát két típusra, az ún. „spirituális” és a „démoni” mágiára osztva vizsgálja a reneszánsz szerzők, így Agrippa hovatartozását is (Walker 1958. 90–96). Majd 1964-ben Frances Yates *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* című nagy hatású monográfiájában azt fejtette ki, hogy a hermetizmus felélesztésével valójában egy új vallási irányzat indult el a reneszánszban, ami viszont végső soron a modern tudomány kialakulásához nyitotta meg az utat, és ebben a kontextusban vizsgálja Agrippa műveit is (Yates 1964). Egy évvel később az első komolyabb 20. századi életrajzi munka szerzője, Charles Nauert viszont a reneszánsz gondolkodás krízise kapcsán tárgyalja Agrippa műveit (Nauert 1965). 1967-ben Hermann F. W. Kuhlow a lutheránus teológia szempontjából vizsgálta azt a tényt, hogy Agrippa nem Krisztuson át, hanem a világegyetem lépcsőfokain felemelkedve kívánja az embert Isten közelébe juttatni (Kuhlow 1967).

Michael Keefer 1991-es cikkében már a „hermetikus újjászületésre” utalva vizsgálja Agrippa dilemmáit (Keefer 1991). Vittoria Perrone Compagni, aki a latin szöveg kritikai kiadását készítette el 1992-ben (Agrippa von Nettesheim 1992), 2007-es tanulmányában cáfolta azt az állítást, miszerint Agrippa fő műve pusztán a mágia enciklopédiája volna (Perrone Compagni 2007). Agrippát az ismeretelmélet, a mágia és kora erkölcsi reformátorának nevezi azért, mert szerinte Agrippa a mágiát a keresztény vallásba beépítve egy új ismeretelméletet alkotott meg. Idézem: „Ez egy olyan filozófiai mű, amelyben Agrippa az újplatonikus metafizika alapján igazolta a mágia ismeretelméleti státuszát.”¹⁴

Perrone Compagni vitába száll Mark van der Poellel, aki könyvében „humanista teológusnak” nevezi Agrippát (van der Poel 1997. 51–55). Az olasz kutató szerint ugyanis mivel Agrippa újplatonikus metafizikai alapokra helyezi mágikus ismeretelméletét, ezért inkább nevezhető „teológus humanistának” (Perrone Compagni 2007. 431). Hangsúlyozza, hogy Agrippa célja nem merült ki a mágia megbecsülésének helyreállításában, tehát nem pusztán a mágiát kívánta megreformálni, hanem kora egész tudományos gondolkodását is. Ezzel egyet-

¹⁴ “It is a work of philosophy, in which Agrippa justified the epistemological status of magic on the basis of Neoplatonic metaphysics” (Perrone Compagni 2007. 429).

érthetünk a tekintetben, hogy a filozófia előzményének a vallási és erkölcsi megtisztulást tekintette, a tudás megszerzése eszközének a mágiát vélte, végcéljának pedig az Istenhez való felemelkedést tartotta.

Christopher I. Lehrich 2003-ban adta ki könyvét, melynek címe azt sugallja, hogy Agrippa daimonológiáját és angyaltanát fogja tárgyalni, valójában a szerző a *De occulta philosophia* és egyáltalán a kora újkori mágia korábbi megítélését kívánja helyreállítani, és interdiszciplináris megközelítésből igyekszik a szöveget értelmezni (Lehrich 2003).

Wouter Hanegraaf 2009-es cikkében Agrippát Lazzarellivel együtt vizsgálva állapítja meg, hogy a két filozófus célja közös, csak eszközeik mások az ember *deificatio*jának elérésében (Hanegraaff 2009).

Brian P. Copenhaver hat oldalt szentel Agrippának és a *De occulta philosophia*-nak a 2015-ös, főként a kora újkori mágia történetéről írt monográfiájában, és bár elismeri a kölni filozófus munkájának elméleti érdemeit, amennyiben többnek tartja pusztá enciklopédiánál, mégis kételkedik a mű eredetiségében.¹⁵

A kutatás legfiatalabb képviselői a Szőnyi-tanítvány Noel Putnik és a Ciliberto- és Perrone Compagni-tanítvány¹⁶ Dario Gurashi, akik tanáraik nyomán folytatják tovább és szélesítik ki a vizsgálódást. Noel Putnik a *De occulta philosophia* tárgyalása során cikkeiben és monográfiájában a „religious magic” (vallásos mágia) terminust vezeti be Agrippa filozófiájára (Putnik 2010, 2017, 2020, 2022). Dario Gurashi Agrippa korai, kisebb írásait elemzi (Gurashi 2020, 2022), amelyeket Zambelli adott ki.¹⁷ Doktori disszertációjában és a belőle átdolgozott monográfiájában a *Dialogus de homine* elemzése során Agrippa humanizmusára fókuszál (Gurashi 2018, 2021).

Az alábbi fejezetek közül az első kettő (II. 55. és 56.) a Ficino meghatározta világlélekkel és világsszellemmel foglalkozik (Ficino 2023. 172–186. III, 1–3), ahol irodalmi (Vergilius, Lucanus) és filozófiai (Manilius, Boëthius) idézetekkel is illusztrálja Agrippa ezek szerepét és működését, híven követve Ficino tanításait. Az 56. fejezetben jelenik meg az a platonikus tanítás, hogy az égi szférák, a csillagok és az elemek is rendelkeznek lélekkel. A következő, 57. fejezet pedig szintén Ficino *Platonikus teológiája*, Plótinosz és Plátón *Timaiosza* alapján

¹⁵ Copenhaver 2015. 284–291. “His occult philosophy is systematic, comprehensive, and grounded in authority and evidence, though it is not original. It is a vulgarization of the great revival of ancient magic begun in the previous century by Ficino and continued by Giovanni Pico, Johann Reuchlin, and others.” („Okkult filozófiája szisztematikus, átfogó, tekintélyen és bizonyítékokon alapul, bár nem eredeti. Ez az ókori mágia nagy újjáéledésének népszerűsítése, amelyet az előző században Ficino indított el, majd Giovanni Pico, Johann Reuchlin és mások folytattak.”) (Copenhaver 2015. 287.)

¹⁶ Michele Ciliberto (1945–) Giordano Bruno, Machiavelli és Shakespeare kutatója, a Firenzeni Nemzeti Reneszansz Tanulmányi Intézet (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento di Firenze) vezetője.

¹⁷ Agrippa von Nettesheim 1954. 119–162. Paola Zambelli (1935–) számos kiváló tanulmánykötet és monográfia szerzője, pl. Zambelli 1992, 2007.

azt bizonyítja, hogy a világlélek és az eget lelkei gondolkodó lelkek, mert részesülnek az isteni értelemben, és ezen tökéletes értelem révén vezérlik a világ egész gépezetét. Az 58. fejezet az előbb felsorolt forrásokon túl az *Orphikus himnuszokra* támaszkodva az égi lelkek neveit és fennhatóságukat mutatja be a földi világ és az ember felett. Az érvelést Agrippa ismét irodalmi és filozófiai szemelvényekkel illusztrálja Manilius, Vergilius és Porphüriosz műveiből. A 60. fejezet hosszú címe is azt hangsúlyozza, hogy mintegy átkötés gyanánt szolgál, és a szertartásos mágiát tárgyaló harmadik könyv tematikájába vezet át: *Arról, hogy az emberi könyörgések természetes módon belepecsételik erejüket a külső dolgokba, és hogy az emberi lélek miként emelkedik fel az egyes, egymástól függő lépcsőfokokon keresztül az értelmi világba, és lesz hasonló a magasztos szellemekhez és értelmekhez.* A fejezet elején az újplatonikus szümpatheia elvét fejti ki Agrippa, aminek az alapján bármilyen mágikus-theurgikus tevékenység működni képes. Ez a világ létszintjein keresztül az isteni értelemről és az ideáktól kiindulva a világlelken és a bolygók lelkein át, fölülről lefelé haladva láncolatok sorát feltételezi, amelyek egymással összefüggve oda-vissza képesek hatni, illetve jelzéseket adni egymással rezonálva, egy lant azonosan hangolt húrjainak rezgéseire hasonlóan (máshol ugyanez a kép egyetlen hosszú húrral szerepel, amely átível a különböző létszinteken). Majd az imák szerepét, illetve a természeti anyagok ezen a tudáson alapuló felhasználását magyarázza a mágikus-theurgikus praxisban. A szó a lélek képmása, és a lélek ezen keresztül képes hatni a természeti anyagokra, mert azokat is a világlelek hozta létre. Az ima legnagyobb fokú hatékonyságához azonban az emberi léleknek a Napot uraló értelem világosságát kell megismernie és ahhoz kell hasonlatossá válnia, ahhoz kell felemelkednie. Ehhez pedig nélkülözhetetlen a teremtetőbe vetett hit.

Titkos bölcselet – A világlélek szerepe (részletek a II. könyvből)*

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19759>

55. fejezet

A világlélek és az égiek lelke a költők és a filozófusok hagyományai szerint

Szükségszerű, hogy az ég és az égitestek rendelkezzenek lélekkel, mert erejük és befolyásuk van a földi világra vonatkozóan, és nyilvánvaló hatást gyakorolnak rá, hiszen a pusztá testből nem fakadhat semmiféle hatás vagy működés. Tehát a legjelesebb költők és filozófusok mind szilárdan állítják, hogy a világnak van lelke, és az égitesteknek úgyszintén, méghozzá értelmes lelke. Ezért mondja Marcus Manilius az *Csillagászatról* írt tankölteményében:

Ezt a világ nagy művét, mely testből alakított,
természet sok alakban rejlő tagjait is mind,
tűz, levegő, föld s elterülő víz négy elemét is
isteni lélek-erő vezeti, s pályáján szent haladását
Isten támogatón, rejtetten s csendben uralja.¹

Lucanus úgyszintén:

Ím az egész Jupiter nagy része, ki tartja a pályát
egyensúlyozván az üres levegőben.²

* A fordítás az alábbi kiadás alapján készült: Agrippa von Nettesheim 1992.

¹ Marcus Manilius: *Astronomica*. I. 247–251, Frazer-Imregh Monika fordítása. Vö. Reuchlin: *De verbo mirifico*. 3. Reuchlin 1494. f. 8v.

² Lucanus: *Pharsalia*. V. 94–95. Frazer-Imregh Monika fordítása.

És Boëthius:

Hármas természetben a köztes lelket összekötöd, mely
mindent mozgat, az összhangzó tagokon megereszted,
gömbalakú pályákon majd csapatával körbe forogva
tér az vissza magába, a mély értelmet körbe keringi,
és ugyanígy forgatja a bolygók körbefutását.³

És Vergilius a filozófiával teljesen eltelve így szól:

Földet, eget, dagadó habokat, holdgömb ragyogását
És títáni napunk, mindent, kezdetben a benső
Lélek táplált, és a világszellem, mely előmlött
Összevegyülve velük, vitt mozgást nagy tömegükbe.
Innen az emberi faj, meg a földön az állati, innen
Minden szárnyas, a márvány víz-szín alatt is a szörnyek.
Tűztől terhes ezek csírája, hisz égi körökből
Származnak, ha ugyan nem fojtja le testi betegség...⁴

Mi mást akarnának tehát mondani ezek a sorok, mint hogy a világ nemcsak hogy rendelkezik szellemmel és lélekkel, de részese az isteni értelemnek is, és hogy minden földi dolog eredete, képessége és ereje magától a világlélektől függ?⁵ Ezt állítja és ezt erősíti meg minden platonikus,⁶ a püthagoreusok, Orpheusz, Hermész Triszmegisztosz,⁷ Arisztotelész,⁸ Theophrasztosz,⁹ Avicenna,¹⁰ al-Ghazáli és minden peripatetikus.

56. fejezet

Ugyanennek megerősítése észérvekkel

Van tehát lelke a világnak, az egeknek, a csillagoknak és az elemeknek, amelyekkel hatnak ezekre a földi és összetett dolgokban levő lelkekre; és van szelleme is, amint az előző könyvben mondtam, amelynek révén a lélek jelen van a testben. Ugyanis mivel a világ egész teste egy olyan test, amelynek a részét képe-

³ Boëthius: *A filozófia vigasztalása*. III. 9. 13–17. Frazer-Imregh Monika fordítása.

⁴ Vergilius: *Aeneis*. VI. 724–731. Lakatos István fordítása.

⁵ Ficino: *Theologia Platonica*. XV. 5. Ficino 2001–2006. V. 70.

⁶ Proklosz: *In Timaeum*. III. 275–278.

⁷ *Corpus Hermeticum*. XV. *Asclepius*. 3. Hermész 2020. 216.

⁸ Arisztotelész: *Az égről*. II. 12. 292a–b; *A lélekről*. II. 3. 414b.

⁹ Theophrasztosz: *Metaphysica*. 8.

¹⁰ Avicenna: *Liber de philosophia prima*. X. 1.

zi minden élőlény teste, és amennyivel az egész tökéletesebb és nemesebb a részénél, a világ teste annyival tökéletesebb és nemesebb az egyes élőlények testénél, képtelenség lenne, hogy egy a világ részét képező tökéletlen kis test, és bármely mégoly hitvány kis lélek is rendelkezzen étellel, bírjon lélekkel, az egész világ maga pedig, amely tökéletes, teljes és a legnemesebb test, se ne éljen, se ne rendelkezzen lélekkel.¹¹ Nem kevésbé képtelenség az, hogy az egek, a csillagok, az elemek, amelyek az egyedeknek oly bőkezűen életet és lelket adnak, ők maguk híján legyenek az életnek és a léleknek, és bármely növény vagy fa előkelőbb helyzetet élvezzen, mint az ég, mint a csillagok, mint az elemek, amelyek természettől fogva az okai.

Hiszen ki tagadná, hacsak el nem ment a józan esze, hogy a föld és a víz él, amelyek magukból számtalan fát, növényt és élőlényt teremnek, töltenek meg étellel, táplálnak, növesztenek?¹² Ami még sokkal nyilvánvalóbban kitűnik azokban a dolgokban, amelyek maguktól születnek, és amelyekből hiányzanak a testi magvak. Hiszen az ilyen elemek nem is tudnának élő dolgokat létrehozni és táplálni, ha ők maguk híján lennének az életnek és a léleknek.

Talán némelyek azt mondják majd erre, hogy az ilyen élőlények nem a föld vagy a víz lelkéből, hanem az égi lelkek befolyására születnek; erre a platonikusok azt válaszolják, hogy a járulékos (*accidens*) nem szülhet lényegit, hacsak nem esetleg mint a legközelebbi szubsztancia alárendelt eszköze – azért mondják, hogy „a legközelebbi szubsztanciáé”, mert az alkotótól távoli eszköz nem hatékony az alkotásban.¹³ Így azok az égi befolyások is mintegy járulékaikénti szubsztanciáiknak, vagyis az élettől magától igen távol vannak, tehát nem fognak életteli szubsztanciát létrehozni a földi dolgokban. Hermész is *A közösről* írt értekezésében azt mondja, hogy „Minden, ami a világon van, növekedve vagy csökkenve mozog”, ami pedig változik, az emiatt él, és mivel minden mozog, a föld is, a leginkább létrehozó és megváltoztató mozgással, ő maga is él.¹⁴ Ha pedig valaki kételkedne abban, hogy az egek élnek, mondja Theophrasztosz, azt nem lehet filozófusnak tartani, aki meg tagadja, hogy az égnek lelke van – s így aztán a mozgatója nem a formája lenne –, az egész filozófia alapjait rombolja le. Ennélfogva a világ él, és van lelke és érzékelése, hiszen életet ad a növényeknek, amelyek nem magból születnek, és érzékelést ad az állatoknak, amelyek nem párzás útján jönnek létre.¹⁵

¹¹ Ficino: *A szerelemről*. VI. 3. Ficino 2001. 67–68.

¹² Uo.

¹³ Ficino: *Theologia platonica*. IV. 1. Ficino 2001–2006: I. 248–296. Vö. Platón: *Timaios*. 30b; Plótinusz: *Enneadesz*. IV. 4. 22., 41; IV. 9. 1.

¹⁴ Francesco Zorzi: *De harmonia mundi totius cantica tria*. II, 2, 6. Zorzi 1525. f. 206r. *Corpus Hermeticum*. XII. 18. Hermész 2020. 129–130. Theophrasztosz 1929. 411. Pico: *Conclusiones*, Theophrasztosz. 1. Pico 1995.

¹⁵ Ficino: *Theologia platonica*. IV. 1. Ficino 2001–2006. I. 248–296.

57. fejezet

Hogy a világlélek és az eget lelkei gondolkodó lelkek, és részesülnek az isteni értelemben

Hogy az említett lelkek gondolkodó lelkek, az a következőből nyilvánvaló: mivel a mondott lelkek minden egyes műve egy bizonyos örök rend szerint összhangban van, szükségszerű, hogy ne a véletlen, hanem az értelem vezesse őket, és ezen megfontolások szerint irányítsák meghatározott célokra és vigyék végig minden működésüket. Szükségszerű ugyanis, hogy a földnél legyen minden földi dolog értelme, és a víznél a vízieké, s a többi dolgokkal hasonlóképpen, amelyeknél minden egyes dolog a maga idejében, helyén és rendje szerint jön létre, és gyakran a sérült dolog is helyrejön.¹⁶ Ezért a filozófusok a Föld lelkét nem mint valami alantas test lelkét tekintik, hanem gondolkodó és értelmes léleknek, sőt istennőnek tartják.¹⁷

Azonkívül képtelenség lenne, hogy míg mibennünk megvan alkotásaink észszerű elgondolása, addig az égi lelkek és maga a világlélek ne rendelkeznének a saját elgondolásaikkal. Hogyha – mint Platón mondja – a világot maga a Jó úgy hozta létre, hogy a lehető legjobb legyen, akkor bizonyára nemcsak az életnek, az érzékelésnek és a gondolkodásnak, de az észnek és az értelemnek is részese. Ugyanis a test beteljesedése a lélek, az a test pedig, amelynek tökéletesebb a lelke, maga is tökéletesebb. Ezért szükséges, hogy mivel az égitestek a legtökéletesebbek, a legtökéletesebb lelkekkel is rendelkezzenek.¹⁸

Tehát részesei az észnek és az értelemnek, amit a platonikusok rendjük és folytonos mozgásuk állhatatosságával bizonyítanak, merthogy a mozgás, mivel természetétől fogva szabad, könnyen letérhet az egyenes vonaltól és bolyonghat, hacsak nem az ész és az értelem irányítja, méghozzá a tökéletes ész és értelem, amely kezdettől fogva előre látja a pontosan kitűzött utat és a legjobb kimenetelt. Ez a tökéletes értelem, amely jelen van az olyan hatalmas lélekben, mint a világlélek, és amilyenek az égitestek és az elemek lelkei, kétségkívül a maga számára a legrendezettebben és legtökéletesebben előírt feladatot vezérli, hiszen a testek nem tanúsítanak ellenállást a leghatalmasabb lélekkel szemben, a tökéletes értelem pedig nem másítja meg a szándékát.¹⁹

Úgyhogy a világlélek egyfajta egyetlen élet, amely mindent eltölt, mindent keresztüljár, mindent összeköt és összekapcsol, hogy eggyé tegye az egész világ gépezetét, és olyan legyen, mint az egyhúros hangszer, amelyen egyetlen lélegzettel és egyetlen élettel együtt zeng a teremtmények három rendje: az értelmi, az égi és a múlandó.

¹⁶ Ficino: *Theologia platonica*. XI. 4. Ficino 2001–2006. III. 242–276.

¹⁷ Plótinosz: *Enneadesz*. IV. 4. 22. Platón: *Timaiosz*. 40c.

¹⁸ Ficino: *Theologia platonica*. XI. 4; IV. 1. Ficino 2001–2006. I. 248–296. Ficino: *Három könyv az életről*. I. *Apológia*. Ficino 2023. 311–317. Platón: *Timaiosz*. 30a–b.

¹⁹ Ficino: *In Epinomidem*. Ficino 1576. 1528. Platón: *Epinomisz*. 983b–c.

58. fejezet

Az égi lelkek nevei és fennhatóságuk a földi világ, tudniillik az ember felett

Az égi lelkeknek nagyon sok és sokféle neve van amiatt, hogy a földi dolgokra vonatkozóan szerteágazó hatalommal és sokféle képességgel bírnak, aminek alapján sokféle nevet kaptak, amelyeket a régiek himnuszaiukban és fohászaikban használtak. Ezzel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy minden egyes ilyen lélek az orphikus teológia szerint állítólag két erővel rendelkezik: az egyik a megismerésben, a másik saját testének élettel való eltöltésében és irányításában áll.²⁰ Így az égi szférákban az utóbbi erőt Bacchusnak nevezi Orpheusz, az előbbit műzsának: ezért nem részegedik meg senki semmilyen Bacchustól, ha előtte nem fonódott egybe annak műzsájával. Így a kilenc műzsa körül kilenc Bacchust jelölnek meg: ezért a kilencedik szférába teszi Orpheusz Bacchus Cribroniust és Kalliopé műzsát, a csillagos égbolttba Picioniust és Uraniát, a Szaturnusz egébe Amphietust és Polyhymniát, a Jupiter egébe Sabasiust és Terpsichorét, a Mars egébe Bassariust és Cliót, a Nap egébe Trietericust és Melpomenét, a Vénusz egébe Lysius és Erató, a Merkúr egébe Silenust és Euterpét, a Hold egébe Bacchus Lyaeust és Thalia műzsát. Az elemek szféráiban hasonlóképpen, a lelkeket így nevezi meg: a tűzbe helyezi Phantast és Aurorát, a levegőbe a villámszóró Iuppitert és Iunót, a vízbe Oceanust és Tethyst, a földbe Plutót és Proserpinát.

A világ, vagyis az egész világegyetem lelkét viszont a mágusok világi Iuppi-ternek hívják, a világ értelmét pedig Apollónak, a világ természetét Minervának; azontúl a tűzben Vulcanusnak, a vízben Neptunusnak, és őket még különféle nevekkal illették.²¹

Az állatöv csillagképei között is a püthagoreusok odatartozó isteneket, vagyis lelkeket helyeztek el azok szívében, amelyek ezért az egész csillagképet kormányozzák, tudniillik a Kos szívében az odatartozó Pallas, a Bika szívében az odatartozó Venus, az Ikrekében az odatartozó Phoebus, a Rákében Mercurius, az Oroszlánében Iuppiter, a Szűzében Ceres, a Mérlegében Vulcanus, a Skorpióében Mars, a Nyilasében Diana, a Bakében Vesta, a Vízöntőében az odatartozó Iuno, a Halak szívében az odatartozó Neptunus. Akiket Manilius sorol fel ezekben a vesszoraiban:

Gyapjas Kost Pallas, a Bikát Cythereia vigyázza,
Ikrek csillagait Phoebus, Rákot meg a Merkúr,
Istenek anyjával Iuppiter vezeti az Oroszlánt,

²⁰ Innen a bekezdés végéig lásd Ficino: *Theologia platonica*. IV. 1. Ficino 2001–2006. I. 248–296. *Orphikus himnuszok*. XLV–LIV. Pico: *Conclusiones*, Orpheusz. Pico 1995. 24.

²¹ Ehhez és a következő bekezdéshez lásd Ficino: *A szerelemről*. I. 3. Ficino 2001. 10. Ficino: *Theologia platonica*. IV. 1; X. 2. Ficino 2001–2006. I. 248–296; III. 114–130.

Szűz a kalásznevelő Ceresé, Vulcanus a Mérleg
 készítője, a küzdő Skorpio Mars haduráé,
 majd a Nyilas kentaurt a vadászó Diana segíti,
 Bak szűk csillagait meg Vesta melengeti szépen,
 Vízüntő baljós képének Iuppiter őre
 És Iuno, Neptunus örül tengernek és a Halaknak.²²

Maga az ősi Orpheusz is számos égi istent sorol fel különböző neveikkel együtt ezekhez kapcsolódóan Muszaioszhoz írt versében, megadva méltatásukat és feladataikat, és mindegyiket a saját himnuszával szólítja meg.

Tehát senki ne gondolja, hogy ezek gonosz démonok nevei, akik rászedik az embert, hanem az igaz Istentől való természetes és isteni erők nevei, az ember szolgálatára és hasznára, aki megtanulta felhasználni ezeket, amelyeket a világ adott számunkra.²³ Az antikvitás ezen isteni erők mindegyikéhez az ember egy-egy testrészét rendelte,²⁴ például Memoriához a fület,²⁵ amelyet Vergilius is Phoebusnak szentel, amikor ezt írja:

de a Cynthusi rámszolt,
 meghúzván fülem²⁶

Így a jobb kezet, az erő jelképét, és amivel esküt teszünk, Numa Pompilius (Livius szerint) Fidesnek²⁷ szentelte; az ujjak Minerva védnöksége alá tartoznak, a térd pedig Misericordiának²⁸ adatott: ezért hajtjuk meg a térdünket, amikor kegyelemért könyörgünk. A köldököt mint a bujaság székhelyét egyesek Venusnak tulajdonítják; mások, akik az összes testrész középpontjaként utalnak rá, Iuppiterhez tartozónak mondják: ezért tisztelték Iuppiter Hammón templomában egy köldök képmását. A régiek sok egyebet felsorolnak a test legapróbb részeit és ízeit is a megfelelő isteni erőkhöz rendelve. Ha ezeket az élükön álló isteni erőket helyesen értjük és igazán megismerjük, abból nem származik semmi, ami ellenkeznék az igaz hittel, hiszen a Szentírás is megemlékezik arról, hogy minden testrészünket az isteni erények irányítják, amit a következő könyvben bővebben kifejtünk.

²² Manilius: *Astronomica*. II. 439–447. Frazer-Imregh Monika fordítása. Zorzi 1525. 1, 6, 19; f. 114r.

²³ Pico: *Conclusiones*, Orpheusz. Pico 1995. 24.

²⁴ Zorzi 1525. 1, 6, 29. ff. 120r–v.

²⁵ *Az Emlékezethez.*

²⁶ Vergilius: *Bucolica*. VI. 3–4. Lakatos István fordítása.

²⁷ A Hűségnek. Livius: *Róma története*. I. 24. 4.

²⁸ A Könyörületnek.

Nemcsak a testrészek, hanem minden egyes emberi tevékenység is egy-egy istenség alá van rendelve, ahogy a vadászat Diana alá, a harcok Pallas alá, a mezőgazdaság Ceres alá; amiről Apollo így szólt Porphürioszhoz:²⁹

Istenek anyjác a menyegző, tánc meg a múzsák
égi karác, hosszú kemény küzdelmet Pallasz Athéné
kedvel, a zöld ligetek s erdők mélyén a vadászat
Dianát rabul ejti, Iunóé párás, dús levegőég,
és Ceresé a vetés, hű Íszisz férje nyomában,
Nílus partjainál Osziriszt kikutatja.³⁰

[...]

60. fejezet

Arról, hogy az emberi könnyörgések természetes módon belepecsételik erejüket a külső dolgokba, és hogy az emberi lélek miként emelkedik fel az egyes, egymástól függő lépcsőfokokon keresztül az értelmi világba, és lesz hasonló a magasztos szellemekhez és értelmekhez

Az égi lelkek erőiket a saját égiteikbe öntik, amelyek aztán átadják azokat ennek a látható világnak: nem más okból, mint hogy a földi világ erői az égiekből származnak. Ezért a mágus ezek segítségével fog eljárni úgy, hogy az égiek fortélyos megszólításával él, titokzatos szavakkal és leleményes beszédekkel, az egyiket a másikhoz vonzva, mindazonáltal egy természetes erő segítségével, a köztük levő kölcsönös megfelelés révén, amelyet a dolgok maguktól követnek, vagy amely olykor akaratuk ellenére vonzza őket.

Ezért mondja Arisztotelész a *Misztikus filozófia* hatodik könyvében,³¹ hogy amikor valaki kötéssel vagy megigézéssel segítségül hívja a Napot vagy más bolygókat, arra kérve őket, hogy működjenek közre a kívánt dologban, nem arról van szó, hogy Nap vagy a többi bolygó meghallgatja azt a beszédet, hanem valahogyan egy természetes kapcsolódás és kölcsönös sorozat révén mozognak, amelyben a világ részei kölcsönösen alá vannak rendelve egymásnak, és kölcsönös egytetértés van közöttük azok nagy egysége miatt. Miként az emberi testben az egyik testrész a másik mozgását érzékelve mozog, és a lanton is, ha megpendítenek egy húrt, a másik is rezegni kezd, úgy amikor valaki megmozdítja a világ valamely részét, a többi is megmozdul, mert érzékelik annak mozgását: az egymást követő dolgok ezen összefüggésének az ismerete tehát az alapja min-

²⁹ Eusebius: *Praeparatio evangelica*. V. 6. 4–7. Eusebius 1954–1956. f. 45r. Porphüriosz: *De philosophia ex oraculis haurienda*. Porphüriosz 1865. 123–124.

³⁰ Frazer-Imregh Monika fordítása.

³¹ Pszeudo-Arisztotelész: *De secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptias*. VI. 2, 5. Ps-Arisztotelész 1572. ff. 50v–54r.

den csodálatos műveletnek, ami feltétlenül szükséges az égi erők bevonása képességének gyakorlásához.

Az emberi szavak is természetes dolgok, és mivel a világ részei természetes módon vonzzák egymást, és kölcsönösen hatnak egymásra, ezért a mágus, amikor szavaival segítséget kér, a természet megfelelő erőit használja fel az egyik szeretetét a másikhoz vezetve, vagy az adott sorozat révén egyiket a másikhoz vonzva, vagy a dolgok ellenkező voltából és különbözőségükből és erőik sokaságából adódóan az egyiknek a másikkal való gyűlölete miatt egyiket a másiktól eltaszítva. Ez utóbbiak lehetnek ugyan ellentétesek vagy különbözőek, mégis az egy egész részét képezik. Olykor uralkodói hatalommal is kényszerítheti a dolgokat egy égi erő segítségével, hiszen a mágus nem idegen az égtől.

Az emberre vonatkozóan tehát ha valaki befogadja valamely kötés vagy megigézés befolyását, nem az értelmi, hanem az érzékelő lélek mentén fogadja be, és ha valamely részén hatást szenved el, a lelki és földi részén szenved el a hatást. Ezek nem képesek ugyanis ésszel vonzani a megismerő és értő részt, hanem csak az érzékelés fogja fel a benyomást és behatást, amikor az égiek befolyására és a földi dolgok közreműködésével az ember lelki szelleme³² hatást szenved el a korábbi vagy természetes állapotán túl – miként a fiú is ösztönzi apját, hogy dolgozzon, még akarata ellenére is, azért, hogy gondoskodjon róla és táplálja, jóllehet ez kimerítő a számára. Az uralomvágy pedig haraghoz és egyéb kellemetlenségekhez vezet a hatalom megszerzése miatt. A természetből adódó telhetetlenség és a szegénységtől való félelem a vagyon kívánására sarkall. Egy csinos nő szépsége az iránta való vágyat szíthatja fel; a tapasztalt zenész harmóniái különféle szenvedélyeket ébresztenek hallgatóságában, akik közül némelyek maguktól követik a művészet összhangját, mások szintén akaratlanul még mozdulatokkal is kísérik, mivel rabul ejtette érzékelésüket, értelmük azonban nem fér hozzá ehhez.

A megigéзések és kötések e fajtáját azonban nem csodálja a köznép, de nem is veti el a megszokás miatt. Más természetűeket viszont csodál, mert nem ismeri őket, és szokatlanok a számára: ezért esnek abba a tévedésbe, hogy azok nem a természettől valók, vagy épp természetellenesek, holott a természettől vannak és természetesek. Tudnod kell tehát, hogy minden egyes fõntebbi dolog hat a közvetlenül alatta levõre a maga fokán és rendjében, nemcsak a testeket, de a szellemeket illetõen is.

³² Galénos nyomán a középkori orvoslás, így Ficino is háromféle „szellemet” különböztet meg az emberi testben: a májban keletkező és a vér világos párját képező *spiritus naturalis*, „természeti szellem”, amely az emésztésben és a végtagok táplálásában játszik szerepet, a szívben a *spiritus vitalis*, „életsszellem”, amely a hõ és az életerõ tápanyaga, majd ez tovább finomodva az agyban a *spiritus animalis*, „lelki szellem” vagy „lélekszlem” lesz, amely az érzékelés és a gondolkodás „üzemanyaga”. Agrippa ugyanezt a terminológiát követi.

Így az egyetemes lélek³³ mozgatja az egyéni lelkeket, és az értelmes lélek hat az érzékelő lélekre és a vegetatív lélekre.³⁴ S a világ minden egyes része hat valamely másikra, és mindegyik kész arra, hogy egy másik rész hasson rá. A földi világ minden egyes része pedig hatást szenved el az egetől a saját természete és alkalmas volta szerint, miként egy élőlény testének egy része is hatást szenved el egy másik részétől. A fenti értelmi világ mozgat mindent, ami alatta van, minthogy minden létezőt magában foglal az elsőtől az utolsóig, ami a világ legalacsonyabb szintje.

Tehát az égitestek mozgatják az elemi világ összetett testeit, a keletkező és érzékelhető dolgokat az úrtól a középpontig, az égi, örök és szellemi létezők révén, amelyek az első értelemről függenek, aki a cselekvő értelem, de az Istentől az Ige által beléültetett erő révén. Ezt az Igét a babülóniai káldeus bölcsek a legfőbb oknak nevezik, merthogy belőle keletkeznek a létezők, még a cselekvő értelem is, amely utána a második: ez annak az Igének az első Teremtővel való egysége miatt van, akiből valójában minden létező keletkezik. Az Ige tehát Isten képmása, a cselekvő értelem az Ige képmása, a lélek az értelem képmása, a mi szavunk pedig a lélek képmása, aminek révén természetes módon hat a természetes dolgokra, minthogy a természet a lélek műve. És minden egyes dolog a rá következőre van hatással, mint ahogyan az apa a fiára, és egyik későbbi sem létezhet a korábbi nélkül. Ugyanis összefüggenek egymással, még hozzá rendezetten függenek össze úgy, hogy amikor a későbbi csorbul, visszafordul a hozzá legközelebb eső korábbihoz, míg el nem ér az egekig, onnan az egyetemes lélekhez, azután a cselekvő értelemhez, amelytől minden más teremtmény létezik, és amely az első alkotóban létezik, amely a teremtő Ige, amelyhez végül minden megtér.

Tehát lelkünknek, ha valamely csodálatos munkát kíván végrehajtani a földi világban, saját eredetét kell felkutatnia, hogy tőle megerősödjön, megvilágosodjon, és erőt nyerjen a cselekvéshez az egyes fokozatokon át magától az első teremtőtől. Oda kell tehát figyelni, hogy inkább a bolygók lelkét, mint a testét szemléljük, inkább az ég feletti értelmi világot, mint az égitestek szféráit, mert az előbbi nemesebb, jöllehet az utóbbi is kiváló, és számunkra közvetlenül megelőzi azt, s a közvetítése nélkül nem lehet annak a fentebbinek a befolyására szert tenni.³⁵

Így a Nap, a csillagok királya, amely tele van fénnel, azt a minden más csillag fölött álló értelmi világtól kapja, minthogy lelke nagyon is képes az értelmi fény befogadására. Ennélfogva aki a Nap befolyását szeretné bevonzani, annak a Napon nem pusztán külső, de belső fényének szemlélésével is kell elmélkednie. S

³³ *Anima universalis*. Ficino *anima mundinak* mondja, és itt is valójában erről beszél Agrippa.

³⁴ Innen a következő bekezdés végéig lásd Ps-Arisztotelész 1572. X. 8, 3, 17, 2, 7 (a számok a fejezeteket jelölik); ff. 84v, 81r–v, 94r, 80r, 84r; XIII. 8.; ff. 135v–136r.

³⁵ Ps-Arisztotelész 1572. XI. 1; ff. 100v–101v.

erre csak akkor lehet bárki képes, ha visszatér a Nap lelkéhez, és hozzá hasonlóvá válik, s értelmi látásával felfogja annak értelmi fényét, miként testi szemével az érzékelhető fényt. Mert ekkor eltelik majd annak ragyogásával, és fényét, amely lentebbi megjelenése a fenti világnak, magába fogja fogadni. Annak világosságával felruházva vele valósággal egyenlővé válik, és így megsegítve elnyeri az értelem ama tisztaságát és minden benne részesülő formát, óhaja szerint.³⁶

S midőn az ember merített a legfelső fokozat fényéből, akkor jut majd el lelke annak tökéletességéhez, s hasonlóvá fog válni a Nap szellemeihez, képességekre tesz szert, és a természetfeletti erő megjelenéseit és azok hatalmát élvezi, ha elnyerte a hitet az első teremtből. Tehát mindenekelőtt az első teremtettségéért és beleegyezéséért kell könyörögnünk, s nemcsak a szánkkal, hanem vallásos érzülettel és alázatos lélekkel, azontúl bőségesen, szakadatlanul és romlatlanul imádkozva, hogy világosítsa meg értelmünket, és vegye el a homályt lelkeinkről, amely a test miatt rájuk telepedett.

IRODALOM

- Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius 1509. *De nobilitate et praexcellencia foeminae sexus*. Dôle, Adrian Vlacq.
- Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius 1954. *Testi scelti*. Szerk. Paola Zambelli. In Eugenio Garin et al. (szerk.) 1955. *Testi umanistici su l' ermetismo*. Archivio di Filosofia. 24/1. 119–162.
- Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius 1990, 1994.² *Titkos bölcsélet. De occulta philosophia*. Vál. és ford. Magyar László András. Budapest, Gondolat.
- Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius 1992a. *De occulta philosophia*. S.a.r. Vittoria Perone Compagni. Leiden – New York – Köln, Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004450707>
- Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius 1992b. *Three Books of Occult Philosophy*. Ford. James Freake; szerk. Donald Tyson. Woodbury/MN, Llewellyn Publications.
- Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius 1999/2000/2014. *Okkult filozófia*. I–III. Ford. Ladányi Lóránd; lektorálta Kássa László; nyelvi lektor Borsos Mária. Miskolc, Hermit.
- Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius 2021. *De occulta philosophia*. Ford. Eric Purdue. Rochester/VT, Inner Traditions.
- Agrippa von Nettesheim, Heinrich Cornelius (megjelenés alatt). *Titkos bölcsélet*. Ford. Frazer-Imreg Monika – Hamvas Endre Ádám. Budapest, Helikon.
- [Pseudo-]Arisztotelész 1572. *De secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptias*. Parisiis, J. Carpentarius.
- Bobory Dóra 2016. Egy élet torzítúkre. Girolamo Cardano: Életem. Ford., bev. Magyar László András. Budapest, Gondolat. 2013. 280 pp. BUKSZ. 1–2, 3–7. <http://buksz.c3.hu/160102/02.1birboborycardano.pdf> (2024. 08. 08.)
- Bogár Zsolt 2004. Ezoterikus könyvek – A teljesség felé. *Magyar Narancs*. Január 29. 14. https://magyarnarancs.hu/riport/ezoterikus_konyvek_-_a_teljesség_fele-68441 (2024. 08. 06.)
- Copenhaver, Brian P. 2015. *Magic in Western Culture. From Antiquity to the Enlightenment*. New York, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781107707450>

³⁶ Ps-Arisztotelész 1572. X. 19; f. 98v.

- Eusebius 1954–1956. *Praeparatio Evangelica*. Ed. Karl Mras. Berlin, Akademie Verlag.
- Ficino, Marsilio 2001. *A szerelemről – Kommentár Platón Lakomájához*. Ford. és az utószót írta Imregh Monika. Budapest, Arcticus. (2. kiad. 2024. Budapest, Polaris.)
- Ficino, Marsilio 2001–2006. *Platonic Theology. I–XVIII*. 1–6 köt. Ford. Michael J. B. Allen – John Warden; a latin szöveget szerk. James Hankins – William Bowen. Cambridge/MA–London, Harvard University Press.
- Ficino, Marsilio 2023. *Három könyv az életről*. Ford. Frazer-Imregh Monika. Budapest, Helikon.
- Gurashi, Dario 2018. »In deifico speculo«. *L’umanesimo di Cornelio Agrippa*. Tesi di perfezionamento, Pisa.
- Gurashi, Dario 2020. Religione e ideologia nel giovane Agrippa: appunti sulla vocazione intellettuale. *Mediterranea*. 5. 153–192. <https://doi.org/10.21071/mijtk.v5i.12250>
- Gurashi, Dario 2021. *In deifico speculo. Agrippa’s humanism*. Paderborn, Brill-Fink. <https://doi.org/10.30965/9783846766514>
- Gurashi, Dario 2022. Ragione e rigenerazione: studio sul De originali peccato di Agrippa. *Mediterranea*. 7. 519–568. <https://doi.org/10.21071/mijtk.v7i.13709>
- Hanegraaff, Wouter J. – Bouthoorn, Ruud M. 2005. Lodovico Lazzarelli (1447–1500): *The Hermetic Writings and Related Documents*. Tempe, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies.
- Hanegraaff, Wouter J. 2009. Better than Magic. Cornelius Agrippa and Lazzarellian Hermetism. *Magic, Ritual, and Witchcraft*. 4/1. 1–25. <https://doi.org/10.1353/mrw.0.0128>
- Hermész Triszmegisztoz 2020. *Hermész Triszmegisztoz bölcsessége*. Ford. Hamvas Endre Ádám – László Levente – Tar Ibolya. Budapest, Helikon.
- Keefér, Michael 1991. Agrippa’s Dilemma: Hermetic ‘Rebirth’ and the Ambivalences of ‘De vanitate’ and ‘De occulta philosophia’. *Renaissance Quarterly*. 41/4. 614–653. <https://doi.org/10.2307/2861884>
- Kramer, Heinrich (Henricus Institor) 1486. *Malleus maleficarum*. Speyer, k. n.
- Kuhlow, Hermann F. W. 1967. *Die Imitatio Christi und ihre kosmologische Überfremdung. Die theologischen Grundgedanken des Agrippa von Nettesheim*. Berlin und Hamburg, Lutherisches Verlagshaus.
- Ladányi Lóránt et al. (szerk.) 1941. *Kártyaakadémia*. Budapest, Lingua.
- Ladányi Lóránt 1943. 55 *pasziánsz*. *A legérdekesebb egy- és kétszemélyes kártyatürelmijátékok gyűjteménye*. Budapest, Lingua. <https://mek.oszk.hu/14200/14229/>
- Ladányi Lóránt é. n. *Bridzstanfolyam*. Budapest, Lingua.
- Ladányi Lóránt – Bodnár Ilona 2001. *A nagy Napóleon és még 52 pasziánsz*. Budapest, Curiosa Nova Kiadó – Danár.
- Lehrich, Christopher I. 2003. *The Language of Demons and Angels. Cornelius Agrippa’s Occult Philosophy*. Leiden, Brill. <https://doi.org/10.1163/9789047403364>
- Morley, Henry 1856. *The Life of Heinich Cornelius Agrippa von Nettesheim, Doctor and Knight, Commonly Known as a Magician*. I–II. London, Chapman and Hall.
- Nauert, Charles 1965. *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*. Urbana, University of Illinois Press.
- Paravicini Bagliani, Alessandra 2001. *Le Speculum Astronomiae, Une énigme? Enquete sur les manuscrits*. Firenze, SISMEL. <https://doi.org/10.1515/9783050078939-028>
- Perrone Compagni, Vittoria 2007. Il *De occulta philosophia* di Cornelio Agrippa. *Bruniana & Campanelliana*. 13/2. 429–448.
- Picatrix 2022. *Picatrix*. *A bölcs célja. Ghāyat al-hakīm*. Ford., jegyz., tanulmányok Frazer-Imregh Monika – Hamvas Endre Ádám. Szerk., kiadó, tanulmány Kárpáti Gábor Csaba. Budapest, Helikon.

- Pico della Mirandola, Giovanni 1984. Az ember méltóságáról. Ford. Kardos Tiborné. In Vajda Mihály (szerk.) *Reneszánsz etikai antológia*. Budapest, Gondolat. 212–244.
- Pico della Mirandola, Giovanni 1995. *Conclusiones sive theses DCCCC*. Ed. Albano Biondi. Firenze, L. S. Olschki.
- Pico della Mirandola, Giovanni 2002. *Heptaplus, avagy a Teremtés hat napjának hétszeres magyarázata*. Ford. és utószót írta Imregh Monika. Budapest, Arcticus.
- Prost, Auguste 1881–1882. *Corneille Agrippa, sa vie et ses œuvres*. I–II. Paris, Champion.
- Putnik, Noel 2010. *The Pious Impiety of Agrippa's Magic: Two Conflicting Notions of Ascension in the Works of Cornelius Agrippa*. Saarbrücken, VDM Verlag Dr. Müller.
- Putnik, Noel 2017. Agrippa's Cosmic Ladder: Building a World with Words in the De occulta philosophia. In Peter J. Forshaw (szerk.) *Lux in Tenebris: The Visual and the Symbolic in Western Esotericism*. (Artes Book Series. Vol. 23.) Leiden–Boston, Brill. 81–102. https://doi.org/10.1163/9789004334953_006
- Putnik, Noel 2020. Operari per fidem: The Role of Faith in Agrippan Magic. In Fabrizio Canti (szerk.) *Civilizations of the Supernatural: Witchcraft, Ritual and Religious Experience in Late Antique, Medieval, and Renaissance Traditions*. Budapest, Trivent. 287–311.
- Putnik, Noel 2022. Agrippa's Magical Piety and the Insufficiency of the Revelation. In Kiss Attila et al. (szerk.) *Fidele Signaculum: Writings in Honour of György Endre Szőnyi*. Szeged, University of Szeged. 849–866.
- Püthagorasz 2002. *Püthagorasz aranyversei. A püthagoreusok*. Szerk. Kássa László – Kássa Lászlóné. Ford. Huszka Balázs – Kássa László – Ladányi Lóránd. Miskolc, Hermit.
- Roy, Bruno 2000. Richard de Fournival, auteur du Speculum astronomiae? *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*. 67. 159–180.
- Reuchlin, Johann 1494. *De verbo mirifico*. Basileae, Anton Koberger.
- Rutkin, H. Darrell 2019. *Sapientia Astrologica: Astrology, Magic and Natural Knowledge, ca 1250–1800*. Vol. I. (Archimedes 55). Berlin, Springer. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-10779-6>
- Szőnyi György Endre 1998. *Exaltatio és hatalom – Keresztény mágia és okkult szimbolizmus egy angol mágus műveiben*. Szeged, JATE Press.
- Szőnyi, György E. 2010. *John Dee's Occultism – Magical Exaltation Through Powerful Signs. Western Esotericism*. Albany/NY, SUNY Press. <https://doi.org/10.1515/9780791484425>
- Szőnyi, György E. 2004. *Gli angeli di John Dee – Il Merlino di Elisabetta*. Milano, Tre Editori.
- Trithemius, Johannes 1567. *Cronologia mystica de septem secundeis...* Coloniae, Johannes Birkmann.
- Porphüriosz 1865. *De philosophia ex oraculis haurienda*. Szerk. Gustav Wolff. Berlin, Springer.
- Yates, Frances 1964. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London, Warburg Institute – University of Chicago Press.
- van der Poel, Marc 1997. *Cornelius Agrippa, the Humanist Theologian and his Declamations*. Leiden – New York – Köln, Brill. <https://doi.org/10.1163/9789004247314>
- Walker, Daniel Pickering 1958. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. London, Warburg Institute.
- Zambelli, Paola 1968. Cornelio Agrippa nelle fonti e negli studi recenti. *Rinascimento*. 8. 173–176.
- Zambelli, Paola 1992. *The Speculum Astronomiae and its Enigma (Boston Studies in the Philosophy of Science, 135)*. Latin text and English tr. of Speculum astronomiae. Dordrecht, Kluwer Academic. <https://doi.org/10.1007/978-94-017-3467-7>
- Zambelli, Paola 2007. *White Magic, Black Magic in the European Renaissance*. Leiden–Boston, Brill. <https://doi.org/10.1163/cj.9789004160989.i-282>
- Zorzi, Francesco (Franciscus Georgius) 1525. *De harmonia mundi totius cantica tria*. Venetiis, k. n.

Az értelmén túli tapasztalat?

Szummer Csaba: *Spontán értelemképződés módosult tudatállapotokban. Trauma, álom és pszichedelikus élmény*

Budapest, Károli Gáspár Református Egyetem –
L'Harmattan. 2023. 315 oldal

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19760>

Vajon a módosult tudatállapotokat valóban mint a spontán értelemképződés folyamatait kell leírnunk? Ez lenne a legmegfelelőbb konceptuális keret a megragadásukhoz? Mielőtt egyértelmű nemmel válaszolna, ez a cikk kritikai vizsgálatnak veti alá az egyes fogalmakat: az „értelemképződést”, a „spontaneitást”, a „módosult tudatállapotokat”. Ez a megközelítés segíthet, hogy radikálisan újra-gondoljuk a tapasztalat és tudat fogalmát.

I. AZ ÉRTELEM ÉRTELMETLENSÉGE

Szummer Csaba *Előszavának* első mondatában ezt olvashatjuk: „Minden fenomenén értelemegység és minden értelemformálódás alapja a magától meginduló, azaz a tudat hozzájárulását nem igénylő értelemképződés” (9). Attól most eltekintek, hogy egyáltalán milyen lehet az az értelemképződés, amely nem igényli a „tudat hozzájárulását”. Jóhiszeműen feltételezem, hogy a szerző e ponton a tudattalant kívánta szembeállítani a tudattal, éppen így, ennyire kiélezetten, vagy igazából azt szerette volna mondani, hogy végső soron nem a tudat kezdeményez, hanem valamely külső forrás (mint például Marion filozófiája szerint a szaturált fenomen). Az első mondatot Szummer az első lábjegyzetben egy Husserl-idézettel igyekszik megerősíteni: „Minden valóságegység »értelemegység«” (9. 1. lábjegyzet). Tengelyi László is feltűnik a lábjegyzetben, aki szerint „a fenomenológia a világot [...] »szakadatlanul áramló és átalakuló értelemképződmények átfogó összefüggéseként [fogja fel]«” (9. 1. lábjegyzet). A néhány oldallal később kezdődő *Prológus* egyenesen Tengelyi-idézettel indít, miszerint a fenomenológiát a pszichoanalízissel a következő téma kapcsolja össze: az „értelemképződés a tudattalanban” (15).

Miről van tulajdonképpen szó?

Minden ország, illetve kultúra más és más filozófiai hagyomány(oka)t tesz a magáévá. Például Magyarország közvetlen közelségében bontakozott ki az ún. Ljubljana-i Iskola (Mladen Dolar, Alenka Zupančič, Slavoj Žižek, Rado Riha, Rastko Močnik, Miran Božović... – és a nyomukban nemzedékek sora), amely a német idealizmust, Marxot és Lacant társítva mélyenszántó kultúr- és társadalomelméletet, sőt, átfogó tudat(talan)-filozófiát és új metafizikát kínálva a kelet-európai eszmetörténet egyik leghatásosabb, legnépszerűbb áramlata lett (habár a magyar recepciója – talán ez is tünetértékű – igencsak felületes és szegényes). Mint közismert, a magyar filozófiai életben az egyik legszámottevőbb tényező mindmáig a fenomenológia és a különböző leágazásai. Ez az irányzat messzemenően túlnőtt a kezdeti intenzív Heidegger-recepción (illetve bizonyos korábbi előzményeken) és jelentős részben Tengelyi Lászlónak köszönhetően egy elmélyült és széles látókörű gondolkodásmódot tett lehetővé, sőt, szinte egyfajta mozgalomról is beszélhetünk (lásd a Magyar Fenomenológiai Egyesületet), amely jelentős mértékben meghatározza a magyar filozófiai közbeszédet.

Azonban, mint csaknem minden gondolkodásmódnak, ennek is megvannak a maga vakfoltjai. E korlátok – a fenomenológia eredendő szellemiségéhez képest némiképpen méltatlanul – megkérdőjelezetlen előfeltevések, előítélet-nyalábok, automatikussá vált és ismétlődő, rituálissá lett eszmefuttatások, reflektálatlan berögződések, túllontúl szedimentálódott képzetek. A „Tengelyi-iskolában” alig akadnak néhányan, akik tudatában vannak ezeknek a határvonalaknak – és akikben megfogalmazódik a korlátokon való túllépés igénye. Az egyik ilyen kivétel Szabó „Fifu” Zsigmond, aki Tengelyi *Östények és világvázlatok* című művéről írott recenziójában nem elégszik meg a mester áhítatos felmagasztalásával, hanem kijelenti, hogy Tengelyi könyvének végkövetkeztetését nem találja „sem maradéktalanul meggyőzőnek, sem egyértelműen vonzóknak” (2018. 144). Ezt követően Szabó kifejti gondolatait az önvonatkozás/tárgyvonatkozás kettőséről, valamint az eredendő reflexivitásra jellemző inkonzisztenciáról, a megjelenés-eseményről mint metafizikai östénnyről. Kifejezi a „tudományoskodásra”, „tudós-létre” hajlamos Tengelyivel szembeni távolságtartását is. Anélkül, hogy belemennék a részletekbe, szeretném felhívni a figyelmet arra, hogy Szabó a cikke végén a Tengelyi-iskola „beváltatlan ígéretéről” (2018. 147) ír. Nos, Szummer Csaba a könyvben gyakran hivatkozik Tengelyire is egyfelől, és Szabóra is másfelől. De vajon sikerül-e „beváltania az ígéretet”? Az ambíció kétségkívül tettenérhető. Az Epilógusban Szummer így fogalmaz: „*Az volt a célom, hogy kimozdítsam a komfortzónájából a fenomenológiát, ahol a tárgyak jelentése és funkciója egyértelműen rögzített*” (Szummer kiemelése, 277–278). A cikkem végkövetkeztetése az lesz, hogy a komfortzóna elhagyása nem sikerült, habár ez a kudarccal nagyon is tanulságos, sőt, mintaértékű. Az elhagyás már csak azért sem sikerülhetett, mert a „kitűzött cél” túllontúl magától értetődő fenomenológiai berkekben. Hogy – mint mondani szokták: – a tapasztalatfolyam képlékeny és szövevényes és plurális és... ez túlságosan is fenomenológiai „közkinccs”, és mel-

lesleg a széleskörűen recipiált Tengelyi alapvető üzenete – és ez a megkérdőjelezetlen „közkincs” magának a problémának a szerves része. Kénytelen vagyok úgy fogalmazni, hogy Szummer végső soron bennreked a Tengelyi-dogmatika ketrecében. Persze sokkal többről van szó: azokról a korlátokról is, amelyekkel a „Fenomenológiai Mozgalom” (Hans-Georg Gadamer) általánosságban véve is küzd, újra és újra. A tétek jelentősek.

Szeretnék elkerülni egy félreértést. Amikor 2011-ben megnevezhettem három magyar filozófust, akit szívesen meghívnék a Belgrádi Egyetem Filozófiai és Társadalomelméleti Intézetébe, akkor Tamás Gáspár Miklós és Radnóti Sándor mellett Tengelyi Lászlót neveztem meg. A halála előtti hónapban meg is beszéltük, hogy eljön hozzánk Belgrádba – erre azonban nem kerülhetett sor. Tengelyi munkássága több okból is nagyon fontos számomra, olyannyira, hogy megszerveztem, hogy szerbül is megjelenhessen egy cikke, *A vágy filozófiai felfedezése*, sőt, amikor kidolgozni igyekeztem a felfokozott valóság (*heightened reality*) triadikus fenomenológiáját, ezt részben éppen őrá támaszkodva tettem meg (Losoncz 2023. 125). Összességében véve: míg egyfelől lelkes olvasója vagyok a Tengelyi-opusnak, számottevő averzió van bennem, amikor azt látom, hogy az életművét kilúgozzák, megmerevítik, megkérdőjelezetlenül közvetítik. Ez – igazából – méltatlan a vitalitással teli Tengelyi-életműhöz.

Az első kifogásom Szummer Csaba könyvével szemben, hogy már a címmel, az *Előszavával*, a *Prológussal* és az egész könyvével azt sugallja, azt feltételezi, hogy tudjuk, mi az „értelem” – illetve a belőle képzett egyéb szavak: értelmképződés, értelemegység, értelemformálódás, értelemrögzülés, értelemösszefüggés, értelemburjánzás, értelemrezdülés, értelmképződmény stb. A Tengelyi-hívek mindig „páratlanul kreatívak”, amikor az értelemmel kell hókuszpókuszkodni. Mindezzel azonban az a fő gond, hogy – szókratészi szellemben állítom: – *semmit nem tudunk arról, hogy mi az értelem*. Így tehát egy tisztázatlan prioréma hatja át a könyvet. Túlzok persze, szándékosan.

A magyar „értelem” némiképpen szerencsétlen kifejezés, hiszen különböző szemantikai dimenziók (*Verstand* versus *Sinn* stb.) keverednek benne, viszont magával von izgalmas jelentéseket is, így az „értés” alakváltozatait. Kissé ahhoz hasonlatos, ahogyan az „értelem” ógörög jelentéseinek szövődményeit megörökölte a latin *sensus*, illetve az újlatin és angolszász változatai (a francia *sens*, az olasz *senso*, a spanyol *sentido*, az angol *sense*, a német *Sinn* stb.). A klasszikus korban legalább három jelentést ölelt fel: vonatkozott (1) az érzékelésre (az ógörög *aisthēsis* nyomán), (2) a megértésre, az intellektuális észlelésre, és (3) a jelentésre. Jellegzetes a szemantikai bonyoldalmakra, hogy például a francia *bon sens* egy pillanatban egyszerre jelölte a „jó irányt” és a „józan ész” mint közös érzéket. A *sense* egy egészen más szemantikai mezőt is megnyithat (olyan szavakat vonhat magával, mint a *sentiment*, *feeling*, *Gefühl*, *Empfindung*...). Az „értelem” mai gazdagságához egy összetett szó- és fogalomtörténet járult hozzá, amely magába foglalja például a latin *significatió*t. Egy ismeretlen szerző által írt, 12. századi

Tractatus de proprietatibus sermonum különbséget tesz a közvetlenebb, – ma talán így mondanánk: – performatív jelentés, illetve a közvetettebb utalás között. A jelentés és az értelem közötti különbség az antikvitásban még nem volt ismert, azonban a középkor már különbséget tesz *significare*, *ostendere*, *apellare* és *designare*, illetve *significatio*, *suppositio* és *nominatio* között. A bonyodalmat jelentős mértékben lehetne fokozni, ha részleteiben figyelembe vennénk az „értelennek” a spekulatív grammatikában és a teológiában bejárt pályafutását (egy ilyen lehetőség lenne például szem előtt tartani a *quantum ad modum significandi* és a *quantum ad rem significatam* különbségét Aquinói Szent Tamásnál). Ha nagyvonalúan átugorjuk az „értelem” alakulását Descartes-nál, Vicónál és Claubergnél, végül is eljuthatunk ahhoz a korszakhoz, amikor a fogalom egyfelől az egyértelműbben meghatározott „jelentés”-sel rokon (vö. denotáció, referencia, jelöllet), másrészt éppenséggel vele alkot (ellentét)párt.

Frege az 1892-es *Über Sinn und Bedeutung*-jában vezeti be a fogalompárost, amely nagy jelentőségre tett szert később az analitikus filozófiában, illetve a fenomenológiában. A magyar fordításokat illetően is vannak dilemmák, a zavart olykor tovább növelve (lásd például Farkas 2004), és a konfúzió nem sokkal kisebb, amikor más tradíciókban például a – szintén sokszorosan terhelt – angol *meaning* vagy a francia *signification* kerül játékba. A fregei fogalomhasználat bizonyos értelemben „objektivistá”, amennyiben mindenekelőtt annak megragadására irányul, ami teljességgel független a beszélő vagy gondolkodó alanytól. A szó- és fogalomtörténetet tovább bonyolítja, hogy Wittgenstein a *Tractatus logico-philosophicus*-ban szintén alkalmazta a *Sinn/Bedeutung* kettőst, némiképpen újfajta módon, illetve a russelli előszó szóhasználata még szövevényesebbé tette a dolgokat (ráadásul Russell a *Sinnt* és a *Bedeutung*-ot is mint *meaning*-et „fordította le”). Külön érdemes felhívni a figyelmet bizonyos wittgensteini kifejezésekre: *unsinnig*, *sinnlos* (angolul általában így fordítják: *nonsensical*, *without sense*), amelyeknek különböző szemantikai dimenziói vannak. Például a tautológiák és ellentmondások híján vannak az értelemnek (*sinnlos*), mégsem értelmetlenek (*unsinnig*). Sokat jelentett, amikor Claude Imbert a *Bedeutung*-ot denotációként fordította le, de más fordítók döntései is meghatározóak voltak. Az „értelem” történetének fontos stációi még például Strawson *The Bounds of Sense*-je, Putnam *Sense, Nonsense, and the Senses* című cikke, amikor Quine kijelenti, hogy *only sense makes sense*, Austin *Sense and Sensibilia*-ja vagy Ogden és Richards *The Meaning of Meaning*-je.

És hogy mi az „értelem” a fenomenológiában? Érdemes Tengelyi *Élettörténet és sorseseemény* című művéből kiindulni, amelyben a fogalom számos alkalommal feltűnik. Tengelyi szembehelyezkedik azzal az állásponttal, mely szerint „a világban fellelhető értelemösszefüggések kizárólagos forrása *értelemadó tevékenységünk* volna” (Tengelyi kiemelése, 1998. 37). Ehelyett a „magától lejátszódó értelemképződésre” (1998. 37) hívja fel a figyelmet, vagyis arra a spontán értelemképződésre, amely Szummer Csaba könyvében is szerepel. Szó esik még

az értelem heideggeri fogalmáról, amelyről Tengelyi azt állítja, hogy a „talánya eksztázis és horizont, időbeliség és temporalitás nagyrészt homályban maradó viszonyai között búvik meg” (1998. 88). A heideggeri értelem eszerint lendület és előretörés (mozgás és erő), valamint szerkezet és utalásösszefüggés (szerkezeti váz és rendalakzat), ez azonban Tengelyi szerint roppant feszültséget implikál, amely végül szétfeszíti az értelem heideggeri fogalmát (1998. 88). Külön figyelemben részesül Ricœur, aki a „*jelentéstöbblettel bíró értelemhordozók révén fényt derít e hatalom, erő és hatékonyság értelembe való áttevődésébe*” (Tengelyi kiemelése, 1998. 93).

Nem szeretnék elveszni a részletekben, ezért a központi jelentőségű *Értelem és jelentés a fenomenológiában* című írásra összpontosítok. Eszerint Husserl és Heidegger számára is a fenomén tudat valamiről *mint* valamiről (például az észlelt tárgyról *mint* egy darab fehér papírról), és az értelem voltaképpen az intencionalitásnak a mint-struktúrája (Tengelyi 1998. 135) (ezt később árnyalja, hogy „ugyanaz a valami *mint* valami más” jelenik meg, 1998. 140). Tengelyi olvasatában a husserli értelemben vett világ „értelmezésszerűség” (1998. 136). Tengelyi Husserl Fregéhez való viszonyát ambivalensnek látja, részben éles különbséget tesz kettejük között, másrészt felfedezni véli a kettejük közötti szoros rokonságot is. Mindenesetre arra jut, hogy a husserli fogalomhasználat különválasztja a tárgy mivoltát és milyenségét, és hogy eszerint az értelem – idézi Husserlt – „a noématis »tárgy a maga milyensége szerint tekintve«” (1998. 139). Azzal, hogy a husserli módon fölfogott értelem „*ugyanaz a tárgy, mint a jelöllet*”, csak éppen akként tekintve, amiként *az adott összefüggésben számba jön*, amit tehát *számunkra mindenkor jelent*” (Tengelyi kiemelése, 1998. 140). Tengelyi nehezményezi, hogy Husserl értelem és tárgy viszonyát „aktus és tárgy viszonyának mintájára fogja fel” (1998. 141). Mondhatni, Husserlnél az értelem ingadozik a tárgy mint jelöllet és a tudataktus között – tudatimmanencia és tudattranszcendencia között (1998. 142). Tengelyi cikke végül is arra fut ki – elsősorban Richirre, Lévinasra, Waldenfelsre, Marionra és Merleau-Ponty-ra támaszkodva –, hogy az értelemképződés magától meginduló folyamataira kell figyelni, amelyek ellenállnak a fogalmi rögzítésnek. Ellenintencionalitásról (*contre-intentionnalité*) van tehát szó, amelynek értelemalakzatai *nem* a tudat értelemadó tevékenységéből származnak. Ez, írja Tengelyi, „új alapra helyezheti a fenomenológiát” (1998. 151).

Erre a kitérőre azért volt szükség, hogy megfogalmazhassam a kérdést: vajon csakugyan az „értelmeleképződés” kell-e, hogy legyen Szummer Csaba könyvének vezérfonala? A mű teljes címe ez: *Spontán értelemképződés módosult tudatállapotokban. Trauma, álom és pszichedelikus élmény*. Mint láthattuk, már a rövid áttekintésből is, az „értelmelem” Tengelyi-féle fogalma gyakran meglehetősen homályos, bizonytalanságokkal terhelt és – olykor reflektáltan – ingadozó. Mégis, kinyerhető Tengelyi írásából a fogalomnak egy olyan értelmezése, amely felől kifejezetten indokoltnak tűnhet Szummer csapásiránya. Ugyanis Szummer szerint a traumatikus élmény a tudatküszöb alatti intencionális működés, amely

nem simul bele a tapasztalatfolyam rendjébe (90). Az álomban pedig „fellazul a tapasztalás predikatív [...] rendje”, „a tudatosan irányított, intencionális értelemalkotás helyébe a spontán értelemképződés lép” (141). Amint korábban, most is eltekintek egy részletkérdéstől, jelesül attól, hogy miért zárná ki egymást feltétlenül intencionalitás és spontán értelemképződés, hiszen Tengelyi sem az intencionalitás *hiányáról* beszél, hanem *ellenintencionalitásról* (később Szummer is elismerni látszik, Merleau-Ponty nyomán, hogy „keletkező” vagy „működő” intencionalitásról van szó (242), illetve, Ratcliffre támaszkodva, „szokatlan intencionális állapotokról” beszél (265). Ehelyett egy radikálisabb kérdésre fogok összpontosítani: indokolt-e egyáltalán az általában vett pszichedelikus tapasztalat esetében értelemképződésről beszélni? A kérdést az utolsó fejezetben igyekszem megválaszolni, előtte azonban kitérek néhány további nehézségre.

II. HOGYAN ÍRJUK MEG A TUDAT(TALAN) TÖRTÉNETÉT?

Szummer azt állítja, hogy kezdetben a husserli fenomenológia „megmarad a Descartes és a brit empirizmus által konstruált, a tudattalan lelki működéseket negligáló reduktív antropológia keretei között” (23). Szummer szerint a karteziánusan felfogott „lélek többé már nincsen összeköttetésben a természettel” (25), illetve az így felfogott lélek „különböző funkciói [...] valamennyien tudatosak (26) – vagyis e „modell szerint a lélek egységes, önmaga számára transzparens és önmaga által potenciálisan teljes mértékben uralható” (26). Szummer ugyan megkísérli árnyalni ezt a képet, megemlítve, hogy még Descartes számára sem volt teljesen ismeretlen a tudattalan problémája (26–28), mégis végül ugyanoda lyukad ki, ahonnan kiindult, és hangsúlyozza, hogy „a karteziánus áttetsző tudat doktrínája és a monolit *cogito* modellje mintegy másfél évszázadon keresztül [...] játszott hegemon szerepet” (28). Hogy ez a hegemonia mit jelenthet, nem világos. Hogyan dominált volna másfél évszázadon át, amikor már Descartes közvetlen „utódai” is (lásd például a *petites perceptions* leibnizi fogalmát) egészen másfajta modellekkel álltak elő? Azonban már maga a Descartes-kép is igencsak torzító. A *Kísértő mindennapiság. A karteziánus értelem vizsgálatához* című írásomban – Ricœur nyomán – különbséget tettem a lét tagadhatatlan evidenciáját jelentő apodikticitás és az ennek az önmaga számára való, korántsem áttetsző megjelenése között. Eszerint az *ego* és a *mihi* között számottevő eltérés van Descartes-nál, nincs „intim önjelenlét” (lásd Ferdinand Alquié értelmezését). Miatán számos példát hozok fel a descartes-i *opusból* a nem uralt, nem transzparens, és pusztán tudati, de nem tudatos állapotokra, így fogalmazok:

az *ego* önadódása nem egy szuverén létező, egy önmagának alapjaként szolgáló szubsztancia belsejében zajlik, hanem a megjelenés mezejében, a fenomenalitás sokrétfü viszonylataiban. [...] E példákat látva, bármennyire különböznek is egyébként, szer-

tefoszlik a mítosz, amely szerint Descartes az áttetsző reprezentációk filozófusa. [...] Edward Curley nyomán (aki „*a weak version of the doctrine of privileged access*” kifejezéssel élt) sajátos gyenge transzparenciáról beszélhetünk Descartes filozófiájában. A *cogito* apodikticitása az *ego* különleges tulajdonsága ugyan, különleges kiváltsága, és nélküle nem létezhetne a bizonyosság rendje sem, de ebből mégsem következik annak lehetetlensége, hogy valamely mentális állapotomnak ne legyek tudatában. Csupán az öntudatos mentális állapotokat nincs értelme megkérdőjelezni. (Losoncz 2013. 219–220.)

E szempontok további árnyalásában sokban segíthet például Jean-Luc Marion *Descartes passzív gondolkodásáról* szóló műve is (2013). A karteziánus dualizmus egy mítosz (Marion könyve angolul ezzel a címmel jelent meg: *On Descartes' Passive Thought: The Myth of Cartesian Dualism*), így tehát az is, hogy a Descartes módjára felfogott lélek el lenne szigetelve a természettől (ez már a *VI. Meditáció*-ból is látszik, lásd például Carriero 2009).

Szummer eszmetörténetének egyéb pontjaival is lehetne vitatkozni. Például azzal, hogy a newtoni tudományfelfogás egy „mechanikusan működő világminőség képzetét” jelentette volna (25) (ezzel szemben lásd például Figala 2004), és leegyszerűsítőnek tűnik az is, amikor azt állítja, hogy Hume szerint az „én” pusztán kategóriahiba (lásd például Strawson 2011 értelmezését, amely szerint az önmagasság megkérdőjelezése Hume filozófiájában sokkal inkább episztemológiai, semmint metafizikai természetű). Mindazonáltal a leginkább Szummer Descartes-képe torzító, és ez azért rendkívül fontos, mert voltaképpen a karteziánus szubjektumfogalomról (és annak állítólagos ellentételezéseiről) alkotott elbeszélése jelenti a tudat(talan)ról elbeszélt narratívája vezérfonalát (lásd 30, 33, 38, 148, 239 stb.).

Maga a *master narrative* még ennél is átfogóbb: Szummer azt sugallja, hogy sor került valamire, amit – Safranski fejtegetései nyomán – a „világ varázstalanításának” (33) kellene nevezni, amely Freuddal elérkezik a végállomásához. Később, úgy tűnik, egyetértően idézi Heller Ágnes, aki szerint „az álomvilág a varázstalanított világ ellenpólusa” (246), majd még egyszer előfordul a kifejezés, a következő módon: „a hallucinogén szerek [...] a legradikálisabb módon képesek felszabadítani a képzelőerőt a Nyugat varázstalanított világában” (277). Amit tehát Szummer Descartes-ról mond, egy általánosabb mega-bukástörténetbe illeszkedik be, amelyen belül csak néhány eszmetörténeti áramlat (mint a romantika) képez valamiféle ellenpólust. Nincs módom rá, hogy részleteiben kifejtsem, de: az állítólagos „varázstalanítás” egy mítosz, amelynek kiötlésével Max Weber súlyos károkat okozott az önértelmezésünkben. Két könyvet ajánlok a témában. Az egyik Jason A. Josephson-Stormtól *A varázstalanítás mítosza. A mágia, a modernitás és a humántudományok születése* (2017), illetve Jane Bennettől *A modern élet elvarázsoltsága* (2001). Számomra teljesen értelmezhetetlen mondat, viszont a Szummer által felkínált, átfogó mega-bukástörténetbe kétség-

telenül beilleszkedik, miszerint Jung „a nyugati ezoterikus tradíció talán utolsó jelentős képviselője” (148). Például az Eranos-konferenciákon, számos, nem kis részben Jung hatása alatt lévő kivételes gondolkodó cserélt eszmét, és e tradíciók – ezer leágazásukban, és a közvetlen jungi hatáson túl is – ma is élnek és virulnak (általánosságban lásd például Asprem–Granholm 2013; Hanegraaff 2012. 295–380). Mivel itt a tét az, hogy miképpen kellene megírni a tudat(talan) történetét, részben provokációképpen utalok egy meglehetősen alternatív, még csak heterodoxnak sem mondható – ezoterikus – elbeszélésre, Gary Lachmann könyvére *A tudat titkos történetéről* (2003), illetve *A nyugati világ titkos tanítóiról* (2015). Ki lehetne térni arra is, hogy a Szummer által elbeszélte történet Nyugat-központú, holott a tudat(talan) történetéhez számos már kultúra hozzájárult, olyannyira, hogy például a „tudatról” (észről, intelligibilitásról...) való középkori és kora újkori európai gondolkodás is nem kis részben muszlim és zsidó hatásra, illetve közvetítéssel formálódott.

Mi több, Szummer azt állítja – Jägerrel és Schelerrel egyetértésben –, hogy „a kereszténység, különösen a nyugati kereszténység, már a kezdeteitől fogva szegényesebb technikai eszközöket kínált a spirituális élmények előidézésére, mint az ázsiai vallások. Nálunk nem vagy csak csökevényesen fejlődtek ki a keleti kultúrák módosult tudatállapotot kiváltó meditációs módszerei” (246). A „keleti kultúrák”-at mint orientalista, avítt, kevésbé értelmes szókapcsolatot most hagyjuk figyelmen kívül. Mellesleg: például az ábrahámiai vallásokban elmodott imák miért lennének magától értetődő módon spirituálisan szegényesebbek a „keleti meditációnál”? Szummer Schelerre támaszkodva egyenesen azt sugallja, hogy „a Nyugat kinyilatkoztatásra épülő kereszténysége mintegy »mesterségesen teszi problémamentessé« az egyén számára a létezést” (246). Az utóbbi állítást különösen nehéz értelmezni annak ismeretében, hogy a (nyugati) kereszténység folyamatos önvizsgálódásra készíti az egyént. Ennél azonban súlyosabb probléma, hogy nem egyértelmű, hogy a kereszténység „szegényesebb eszközöket” kínált volna akár magát a meditációt illetően. Csupán néhány példát sorolok fel. Karl Baier monumentális, kétkötetes könyve, a *Meditáció és modernitás* (2009) mintegy 1500 oldalon taglalja kereszténység és meditáció viszonyát (a „keleti hatásokról” szó esik, de megfelelően kontextualizálva). Elindul a Scala Claustriumtól, folytatja Lutherrel és Ignáccal és így tovább. Gyors-talpalóként ajánlok két szöveget: Martin Laird *Nyugati kereszténység és meditáció* című szövegét (2021), illetve Cyril Hovorun *Keleti kereszténység és meditáció* (2021) című írását. Aki legalább átlapozza Bernard McGinn monumentális, 10 kötetes művét a nyugati keresztény misztikáról (*Presence of God series*), spirituális élmények előidézésére alkalmas technikák hosszú sorát fogja fellelni. A radikális reformáció szinte még szaporította is a spirituális módszereket, lehetőségeket. A kereszténység egyébként nap mint nap fedez fel újabb és újabb meditációs technikákat, vagy fejleszti őket tökélyre. Külön érdemes felhívni a figyelmet a – világszinten elismert – magyar Jálcis Ferenc szemlélődő gyakorlataira. Termé-

szetesen a szó- és fogalomtörténet révén árnyalni kéne mindezt, hiszen a „meditáció” és a „kontempláció” nem azonos jelentéstartományt fogtak át, de ez a lényegen nem változtat. Az elmondottak után valószínűleg fölösleges kiemelni, hogy az egyéb ábrahामी vallások, a judaizmus és az iszlám is telis-tele vannak kontemplációs-meditációs bölcsességgel, gyakorlatokkal.

Szummer tehát nem csupán a modernitás és a felvilágosodás általános „varázstanításáról” szóló mítoszt fogadja el, hanem egy még mélyebbre ható válságot vél felfedezni, amelynek egyik oka a kereszténység lenne, jelesen a kereszténység spirituális szegényessége. Ezek az állítások igazolhatatlanok. Viszont egy helyen így ír: „Amennyiben a megfelelő feltételek adottak, úgy tűnik, a pszichonautának a keresztény, hindu vagy szúfi misztikus élményekhez többé-kevésbé hasonló tapasztalatai lehetnek. (A különbségekről az utolsó fejezetben lesz szó.)” (256.) Ez a mondat mintha korrigálná a kereszténységgel kapcsolatban felvett negatív álláspontot, azonban – az ígérete ellenére – végül nem válaszolja fel, hogy miben áll ez a hasonlóság vagy különbség, pedig ez sorsdöntő belátásokat tehetne lehetővé.

III. MI ÉDENKERTBELI FÁN TEREM A „MÓDOSULT TUDATÁLLAPOT”?

Szummer a könyv során többször beszél „éber felnőttről” és „természetes beállítódásról” (10), – Freud nyomán – „éber tudatállapotról” (41), álomról, „amely radikálisan különbözik az éber normál tudatétól” (51), „éberségről” és az „éber normál tudatállapot mentális aktusairól” (56), „stabil mentális szerveződésről” (57), „normál tudatállapotokról” (59). Az éberséget szembeállítja a könyv a címében is szerepelő „módosult tudatállapotokkal”, és több szöveghely megerősíti, hogy „éberség” és „módosult tudatállapot” Szummer számára ellentétpárt képez (lásd például 56). Az álomról is azt állítja például, hogy „radikálisan módosult tudatállapot” (141).

Már az alapvető premisszával és a terminusokkal is súlyos gond van. Nem lehetséges-e ugyanis, hogy éppen valamely „módosult tudatállapot”, például egy mély kontemplációs állapot, egy pszichedelikus csúcserőlmény vagy egy misztikus tapasztalat jelenti az *éberség* elérését, annak tulajdonképpen megvalósítását? Mint azt számos vallási-spirituális hagyomány állítja. Izgalmas lenne felvázolni az „éberség” globális jelentéstörténetét, ám ehelyett összpontosítsunk arra, hogy Szummer miképpen próbálja meghatározni az éber mentális aktusokat: „a) akaratlagosan irányíthatóak, b) közvetlen módon a fenomenológiai reflexió tárgyává tehetőek, c) viszonylag kis variabilitással rendelkeznek” (57). Az a gond, hogy az említett kritériumok közül egyik sem elfogadható. Például az éber álom során – amelyet nyilván „módosult tudatállapotnak” szokás tekinteni – kifejezetten akaratlagosan kormányozzuk „álmunk hajóját”, egy indo-tibeti Mahamudra meditáció során pedig csaknem vasakarat is létrejöhet, a tudattartalmak feletti bá-

mulatra méltó uralom. Egyáltalán nem igaz, hogy a „módosult tudatállapotra” *en bloc* az akarat nélküli passzivitás lenne jellemző – többek között ez az alaptevő baj a könyv címében szerepelő spontaneitásossal. Már-már közhely a kortárs filozófiai elemzésekben, hogy a meditáció a fenomenológiai epokhéval és reflexióval rokon (olyannyira, hogy némelyek már ki is keltek a párhuzam túlfeszítése ellen, például Stone–Zahavi 2022). Mindenesetre szó sincs arról, hogy a tudat ne tematizálhatná önnön megjelenésének hogyanját. A pszichedelikum többek között azért – etimológiailag is – *mind manifesting*, mert a tudati tartalmaknak a hétköznapiéknál intenzívebb és elmélyültebb öntudatosítását is lehetővé teheti. Végül pedig nehéz mit kezdeni azzal az állítással, hogy az „éberség” mint a „módosult tudatállapot” ellentéte kis variabilitással rendelkezik. Egyrészt: hová lett, amit – Tengelyi nyomán is – a hétköznapi tapasztalatok rendkívüli pluralitásának szokás tekinteni? Másrészt azonban: a „módosult tudatállapotra” nem lehet igaz ugyanez? Például egy tipikus fókuszált meditáció (*focused attention meditation*) minimalizálhatja vagy egyenesen teljesen kiiktathatja a variabilitást. „Minél erősebb a kontroll és a reflexió, annál kisebb a variabilitás” – írja Szummer egy helyen (57), csakhogy ez a már-már tautologikus meghatározás egyáltalán nem segít különbséget tenni „éberség” és „módosult tudatállapot” között. Szummer kritériumai tehát használhatatlanok.

Miről van szó? Arról, hogy – ismét szókratészi szellemben mondom: – *semmit nem tudunk arról*, hogy mi az „éberség”, vagy hogy mi a „módosult tudatállapot”. A nem-tudásunk többszintű. Már attól is zavarba jönnénk, ha valaki rákérdezne az állítólagos „éberség” neurális korrelátumaira, de még nagyobb konfúzió támad, ha ezeknek az állapotoknak a fenomenológiáját firtatjuk, illetve utánanézzünk a „módosult tudatállapotok” eszmetörténetének. Bár az elődök (Maupertuis, Moreau de Tours, William James) is fontosak, a kifejezés maga a 20. században került a figyelem középpontjába. A „módosult tudatállapotok” (*altered states of consciousness*) a 1960-es és 1970-es évek során tettek szert népszerűsége, egy különleges, ellen-kulturális kontextusban. Már a kezdettől fogva kihívást jelentett, hogy a „módosult”, „eltérő” vagy „abnormális” tudatállapotokat egy normális avagy alapszintű (*baseline*) tudatállapothoz képest kellett volna meghatározni, amelynek tényleges mibenléte kezdettől fogva felettébb homályos volt. És egyáltalán, az egyes tudatállapotok között éppen úgy fel lehetett fedezni jelentős diszkontinuitást, mint ahogyan – más szempontból – számottevő folytonosságot is. Kezdetből fogva óriási konceptuális zavart okozott a „módosult tudatállapotok” roppant heterogenitása, hiszen *ekben* vonatkoztatható a mámoros szerelemre és a kómára, az autizmusra és az orgazmusra, az álmra és a testen kívüli élményekre. A kezdőlökést mindenesetre Arnold Ludwig (1966) és Charles Tart (1975) adták meg. Az alapvető nehézségek ellenére a „módosult tudatállapotok” kutatása zajlott például a transzperszonális pszichológiában vagy a parapszichológiában. A „módosult tudatállapotok” kutatásának első szakaszára az egydimenziós definíciós kísérletek voltak jellemzőek: a „módosult

tudatállapotot” afféle természeti fajnak (*natural kind*) tekintették, amelynek a szubsztanciája megragadható – mintha ezeknek az egymástól meglehetősen különböző állapotoknak lenne valamiféle közös lényegük. A ludwigi definíció például abból indult ki, hogy a tapasztaló alany eltérést tapasztal az általános normákhoz képest. Talán mondani sem kell, ez a meghatározás fabatkát sem ér, üres. Tart valamivel szubtilisebb definícióval próbálkozott meg, azonban ő is végső soron csupán naivan szembeállította egymással az alapszintű tudatállapotot a tőle különbözővel. Röviden szólva, mind Ludwig, mind Tart definíciója negatív. A közelmúltban már csak nagyon kevesen próbálkoznak az egydimenziós definícióval, például Adolf Dittrich (Dittrich–Arx–Staub 1985; Dittrich 1994, 1998) és Michael Winkelman (2011), azzal, hogy ők – a múltbeli nehézségek ismeretében – megpróbálnak pozitív definícióval előrukkolni, valamiféle közös neurofiziológiai tendenciára hivatkozva, lényegében a lehetetlenre vállalkozva. Mára már azonban a kutatások alapvetően megváltoztak, az egydimenziós modellek lényegében tarthatatlanná váltak. A részletekbe nem mehetek bele, mindenesetre vannak ma már kétdimenziós modellek is (Carhart-Harris, Fischer, Freeska, Corlett, Laureys stb.), ahogyan multidimenziósak is (Bayne–Howhy, Dehaene–Changeux, Dittrich, Hobson, Lutz, Studerus és mások). A „módosult tudatállapotok” kifejezés nem iktatódott ki teljesen a tudományos szóhasználatból (lásd például Cardena 2011), de a naiv szóhasználat ma már nem szalonképes. Martin Fortier, aki a tudatállapotok diverzitásának multidimenzionális modellje mellett kardoskodott (a múlt időt Fortier korai halála miatt használok), egyértelműen elutasította a kezdeti modellek esszencializmusát, és meghaladottnak tekintette a normális/éber állapot és a módosult tudatállapot bináris párját (Fortier 2017). Ő inkább minden lehetséges tudatállapotra utalt, amely emberileg megtapasztalható, és kísérletezni lehet vele. Egyúttal szószólója volt annak, hogy különítsük el egymástól a kutatás etiológiai, fiziológiai, illetve fenomenológiai aspektusait. Nincs alkalmam összefoglalni Fortier szövevényes modelljét. Mindenesetre Fortier eszmefuttatásai alapján teljesen világos, hogy még mindig nagyon távol állunk attól, hogy rendelkezhetnénk a diverz tudatállapotok legalább valamelyest egyesített és – egyúttal – átfogó multidimenzionális modelljével. A metamodell még várat magára.

A dióhéjban elmondottak szempontjából az a baj a Szummer által kínált modellel, hogy egydimenziós. Egy szöveghelyen ugyan – Rock és Kripner nyomán – megemlíti annak a lehetőségét, hogy a „módosult tudatállapotok” helyett lehetne „fenomenológiai tulajdonságok módosult mintázataról” beszélni (56), ám ez is problematikus. Egyrészt, mert a meghatározást a fenomenológiai dimenziójára szűkíti, másrészt pedig mert Rock és Kripner modellje is végső soron egydimenziós, ugyanis a spektrum egyik végére a – felettébb homályos értelmű – „hétköznapi éber tudatállapotot” helyezik, a másik végére pedig – számomra egyelőre nem is érthető okokból, durva leegyszerűsítéssel: – az „alvás radikálisan módosult tudatállapotát” (56). Akármint is van, Szummer naiv módon

használja a „módosult tudatállapotok” fogalmát, sőt, a könyvének címe: *Spontán értelemképződés módosult tudatállapotokban*. Amellett már érveltem, hogy az, ahogyan különbséget próbál tenni „éber” és „módosult” tudatállapot között, nem működőképes.

IV. A FANTÁZIÁTÓL A MISZTIKÁIG – MIKRO- ÉS MAKROFENOMENOLÓGIAI MEGJEGYZÉSEK

Szummer szerint „a pszichedelikus élmény, akárcsak az álom, sajátos körülmények között végbemenő fantáziaműködés” (204). Az élményt következetesen „mesterségesen felfokozott fantáziaaktivitásnak” (205) nevezi, amelyben a „fantáziák új életre kelnek” (210), és James nyomán még is azt sugallja, hogy „a hallucinogén anyagok képesek spirituális témájú fantáziákat kiváltani” (243). Másutt szó esik arról, Husserlre és Richirre támaszkodva, hogy a fantáziának „nincsen meghatározható tárgya” és lebegő, „mint amilyeneket rossz látási viszonyok között, például ködben vagy alkonyatkor látunk”, beindítva így a spontán értelemképződést (66).

De vajon „fantáziálás”-e egyáltalán a pszichedelikus élmény? Hogy ne lehetne meghatározható tárgya vagy hogy mindenkor lebegő lenne, és rossz látási viszonyok jellemeznék – ez egészen biztosan nem igaz. A DMT-tapasztalatot például közismerten fenséges részletességgel kidolgozott szakrális geometria jellemezheti. A pszichedelikumokra általánosságban jellemző, hogy élesebbé tehetik az érzékeinket – a világot éppenséggel sokkal színesebbé, ízletesebbé stb. varázsolják (*hyperesthesia*). Shanon a nevezetes ayahuasca-könyvében (2002) arról ír, hogy a megtapasztalt víziók *meghaladják* a képzeletet. Konstatálja, hogy „egyetemesen jellemző, hogy az ayahuascát fogyasztók e dolgokat túl fantasztikusnak találják ahhoz, hogy pusztán önnön elméjük imaginatív ereje termékének tudják be” (2002. 165, vö. 308, 315, 317, 379). Éppenséggel az a jellemző, hogy az ayahuasca-tapasztalók a merő álommal és imaginációval ellentétben „a valóság megerősített érzetében” (2002. 265) részesülnek. Shanon külön kitér arra, hogy mennyire megtévesztő az ayahuasca tapasztalatát az imaginációra redukálni (2002. 372). Eszerint az ayahuasca csak nagyon ritkán tekinthető szigorú értelemben vett imaginációnak, vagyis ritkán van szó arról, hogy az ágensek tudatosan igyekeznek bizonyos képeket előidézni. Mikrofenomenológiai tekintve: az ugyan lehetséges, hogy az imagináció hozzájárul a tapasztalathoz (ezt Shanon is elismeri), az egyes szám első személyű tapasztaló azonban csak ritkán szembesül az általa tapasztaltakkal úgy, mintha azok pusztán a képzeletének tárgyai lennének – sőt, éppenséggel mint felfokozott valóságot vagy mint a Végső Valóságot tapasztalhatja meg őket.

Azonban indokolt-e legalább – az imagináció helyett – a „fantázia” kifejezés használata? Bár Szummer gyakran szóba hozza a fantáziát, nem könnyű rekonst-

ruálni, hogy pontosan mit ért alatta. Szóba kerülnek a „fantazmatikus önaffekciók” (19), a fantáziában kibontakozó „expresszív én” (30), például a „fantáziálól, érzelmekkel és indulatokkal telített, nem-logikus tudat” (40), illetve hogy a fantáziálás „az álom tudatállapota felé történő elmozdulást jelent” (52). Szummer azt is állítja, hogy „amikor fantáziálunk, a külvilági érzeteket ideiglenesen elnyomva az én által elképzelt világ afficiálja az ént” (52). Mi több, Szummer – úgy tűnik, egyetértően – idézi Freudot, miszerint a fantáziában „semmit nem élünk át [...], nem hallucinálunk, hanem elképzelünk valamit” (56). Eszerint, mindent figyelembe véve, a pszichedelikus élmény úgy fantáziáműködés, hogy közben egyáltalán nem hallucináció? Ezt fontos lenne tisztázni.

Itt több súlyos nehézség felmerül. Szummer önellentmondásba keveredik, hiszen egy helyen azt állítja, hogy „a pszichedelikus víziók tartalma kevésbé kapcsolódik az alany személyes problémáihoz, aktuális élethelyzetéhez, che-lyett a mítoszokra jellemző univerzális témákat jelenít meg” (205). Felmerül tehát a kérdés, hogy miért is lenne akkor a pszichedelikus élmény egyszerűen csak az én önafficiáló fantáziáműködése. Ennek egyfelől van egy fenomenológiai dimenziója: mint már írtam, a tapasztalók gyakran úgy érzik, hogy az őket lényegi módon meghaladó felfokozott valóságot vagy magát a Végső Valóságot tapasztalják meg (erről írtam itt: Losoncz 2023. 120–121). Van ennek azonban egy ontológiai-metafizikai aspektusa is: sokan, mind a pszichedelikus szubkultúrában, de még a pszichedelikumot kutató tudományos-filozófiai közösségben is úgy vélik, hogy a pszichedelikus tapasztalatnak van egy kifejezetten veritatív dimenziója, vagyis felfed valamit a valóság valamely dimenziójának vagy egyenesen a Végső Valóságnak a lényegéből. Mondok néhány, egymástól eltérő példát. A valaha volt legkidolgozottabb pszichedelikum-filozófiával előrukkoló Chris Letheby, aki egyébként naturalista módon keretezi a maga mondandóját, úgy véli, hogy a pszichedelikumok ráébreszthetnek bennünket a *self* valódi természetére (2021. 124–205). A pszichedelikus tapasztalatban megmutatkozó metafizikai igazságot még jelentősebbnek tartják az olyanok, mint Patrick Lundborg (2012) vagy Peter Sjöstedt-Hughes (2015). Külön szeretném felhívni a figyelmet Ole Martin Moen *Vajon a pszichedelikus drogok torzítóak-e?* (2022) című írására, amely a pszichedelikumok valóságghűsége mellett kardoskodik. Az efféle szellemben született írásokból végtelen számú van. E tapasztalatokra és meggyőződésekre aligha kielégítő válasz a pszichedelikus élményt mint pusztán „fantáziáműködést” leírni, legalábbis Szummernek sokkal erősebben kellene megvédenie a maga álláspontját. Amikor azt írja, hogy az „alany azt *képze*li, hogy megértette a világ lényegi sajátosságait” (az én kiemelésem, 206), voltaképpen rendkívül erőteljes állítást fogalmaz meg azzal, hogy a *pusztán képzelet* szintjére süllyeszti a mély metafizikai belátásoknak hitt meggyőződéseket – emellett azonban voltaképpen nem érvel.

Alapvetően nem érthető, hogy Szummer miért írja le a pszichedelikus tapasztalatot úgy, újra és újra, mint „vizionárius képzeletet” (9, 53, 204, 243 stb). Chris Letheby ezt írja *A pszichedelikumok filozófiájában*:

Az észlelési változások fontossága ellenére a pszichedelikus élményt elsősorban észlelési élménynek tekintő, a „hallucinogén” kifejezéssel összefüggő népszerű felfogás a legjobb esetben is túlzottan leegyszerűsítő. Az érzékelési hatások kis dózisoknál dominálhatnak, de közepes és nagy terápiás vagy transzformatív dózisoknál a kiemelkedőbb hatások közül számottevőek az érzelmek, a gondolkodás (beleértve a kreativitás és a belátás érzését, a megváltozott perspektívákat és a vallási vagy filozófiai eszméket), a figyelem, a kapcsolódás, az értelmesség és magának a tudat minőségének változása. (2021. 46.)

Közismert, hogy Terence McKennának azért utaztak el az Amazonas környékére, mert az USA-ban kapható szerek (mint az LSD) nem adták meg számukra az oly kívánt víziókat – ám ez is csak azt jelzi, hogy vannak szerek és tapasztalatok, amelyeket a tapasztalók nem vagy nem igazán tekintenek vizionáriusak. Vannak olyan tapasztalatok, például a sokak által legintenzívebbnek tartott 5-MeO-DMT-vel, amelyeknek gyakran semmilyen „vizionárius” dimenziója nincsen (a tapasztalók teljességet, plérómát élhetnek meg, a konkrét érzéki minőségek totális hiányára ellenére – ezt az olvasó tekintheti autofenomenológiai beszámolóknak is). Úgy tűnik, Szummer Csaba figyelmét csaknem a pszichedelikus tapasztalatok teljes univerzuma elkerülte. Ennek mély okai lehetnek. Módszer-tanilag szerintem kifejezetten rossz döntés Sartre, illetve Merleau-Ponty meszkalintapasztalatának nagy jelentőséget tulajdonítani (218–231). Sartre „klaszikus bad tripben” vett részt a pszichedelikus reneszánsz előtt korban, amely nem tett eleget a *set* és *setting* alapkövetelményeinek sem, Merleau-Ponty pedig túl kis dózist vett be, ezért csak „*level 1 trip*”-je volt (Lundborg 2012. 10). Szummer választhatott volna sokkal izgalmasabb szerzőket (mint például Henri Michaux), vagy támaszkodhatott volna a világhálón ezerszámra hozzáférhető beszámolókra (például az erowid.org révén). Így önkéntelenül is az a benyomásunk, hogy Szummer a rossz módszertan és a hibás döntések miatt elvételi a pszichedelikus tapasztalatot, vagy legalábbis annak csak nagyon szerény fokozatait veszi figyelembe.

Zavaró, hogy Szummer számos alkalommal eltekint a pszichedelikus tapasztalatok rendkívüli diverzitásától. Amikor – mint már idéztem: – azt sugallja, hogy „a pszichedelikus víziók tartalma kevésbé kapcsolódik az alany személyes problémáihoz, aktuális élethelyzetéhez, ehelyett a mítoszokra jellemző univerzális témákat jelenít meg” (205), akkor képtelenséget állít. Fölösleges külső forrásokat idéznem, mert ő maga cáfolja meg önmagát, amikor például arról ír, hogy az MDMA (amelynek besorolása egyébként vitatott) alkalmas a poszttraumás stresszavar kezelésére, ugyanis „a traumatikus emlékek az MDMA hatása alatt *szorongásmentesen* idézhetők fel” (207). És nem csak az MDMA tapasztalatára jellemző, hogy kapcsolódhat az alany személyes problémáihoz, hanem általában minden szerhasználat elvben képessé tehet a személyt és az egót illető kérdések felülvizsgálatára (persze a transzperszonális és a transzegoisztikus mező megnyi-

tására is). Emberek milliói azért vesznek részt pszichedelikus terápiában, mert a tapasztalat képes személyesen hozzájuk szólni. Egyes kézikönyvek ajánlják is, hogy a tapasztalat előtt minél pontosabban fogalmazzunk meg személyes kérdéseket – mert így nő az esélye, hogy orientáló választ kapunk.

Sajnálatos, hogy Szummer tulajdonképpen szinte egyáltalán nem recipiálja a pszichedelikumok kortárs filozófiáját, és amikor a klasszikus szerzőket sorolja fel (196), akkor is kihagy olyan fontos szerzőket mint Gilles Deleuze és Félix Guattari (a tengernyi szakirodalomból itt talán elegendő felhívni a figyelmet a *Deleuze and Guattari Studies* 17/4-es számára, amely teljes egészében a pszichedelikumokról szól).

Érdemes lett volna felfrissíteni a mondatot, miszerint a kannabiszt „valószínűleg” legalizálni fogják Európában (201). Szummer egy helyen úgy fogalmaz, hogy a hallucinogéneknek „a kannabisznál drámaibb hatásuk van” (202). Nem világos, hogy mire alapozza ezt a véleményét. Először is, olykor a kannabisz is lehet „hallucinogén” (lásd Robin Murray, Marta Di Forti, Deepak Cyril D’Souza, Lena Palaniyappan, Daniel Myran, Chad Bursch és mások kutatásait). Ezen túl a szakirodalomból kiderül (lásd például Tart 2001), hogy a kannabisz hatásai igenis lehetnek rendkívül drámaiak, pláne, ha különleges formában van elkészítve, ha mondjuk zsírban (vagy másban) kioldott THC-ként fogyasztjuk, vagy egy tisztán kannabisztartalmú jointot a transzlégzés módszereit felhasználva tüdőzzük le. Adott esetben az így megélt kannabisz fenomenológiailag – drámai hatását illetően – kevésbé különbözik az egyéb pszichedelikum-élményektől. Nem tudni biztosan, mire alapozza Szummer, hogy például a „varázsgombok [...] íze rendkívül kellemetlen” (203) – sokan kifejezetten szeretik, és nincs szükségük arra, hogy mézzel vagy csokoládéval keverjék. Kifejezetten megdöbbentő az, amikor arról ír, hogy a pszichedelikus tapasztalatot megelőző „alany enyhén euforikus hangulatba kerül” (206, vö. 211). Ha bárki megnézi a 5-Meo-DMT-t fogyasztó alanyok viselkedését (ma már tucatszámra vannak ilyen felvételek a youtube-on), aligha fogja használni az „enyhe” kifejezést. Ajánlom ezt illetően a *Bufo Alvarius: The Underground Secret* (2018) című dokumentumfilmet is. Felmerül a kérdés, hogy vajon milyen lehet az az állapot, amely Szummer szerint kifejezetten euforikus – ha ez nem az.

Szummer önellentmondásba keveredik akkor is, amikor arról ír, hogy a pszichedelikus alanyban „semmilyen kritikai megfontolás, a legcsekélyebb kétely sem merül fel ebben az állapotban, a felbukkanó ötletek azonnal elfogadásra lelnek” (206) Ez némiképpen ellentmond annak a megállapításnak, miszerint a pszichonautánál „a neurofenomenológiai adatok szerint a tudatosság szintje magas a pszichonautánál, a lucid álmodásnak megfelelő” (270). És csakugyan, a pszichedelikus tudatállapotok olyannyira sokfélék, hogy némelyiküket egyenesen hiperreflexivitás jellemzi, olykor paranoid módon örvénylő önkritikusság.

Nincs alkalmam kitérni rá részleteiben, de a „*bad tripek*” (213) kérdése jóval bonyolultabb. Sokan azon az állásponton vannak, hogy rossz utazás voltaképpen

nincs – mindenki a személyének megfelelő kihívásokkal szembesül. Van más fölfogás is természetesen.

Kifejezetten bosszantó, hogy Szummer a pszichedelikus tapasztalatok kapcsán újra és újra „kvázi-misztikus élményekről” beszél (199, 217, 243, 244 stb.), és ezt egy helyen úgy igyekszik indokolni, hogy „a szakirodalomban nem teljesen ismeretlen »kvázi-misztikus jelzőre«” utal (254). Azonban a lábjegyzet mindössze Griffiths-ék tanulmányára utal (Garcia-Romeu–Griffiths–Johnson 2014), amelyben csak a *mystical-type* kifejezés szerepel, ráadásul magában a cikkben a szerzők több ízben úgy utalnak a pszichedelikus élményre, mint *autentikus* misztikus tapasztalatra – éppen ennek kimutatása volt az egész kutatás értelme. A magyar nyelvben a „kvázi” jelentése: „látszólagos, valaminek látszó, valamiszámba menő, de lényegében nem az”. Szummer egy helyett explicit módon írja is, hogy a pszichedelikus tapasztalat „a misztikus élményhez *hasonló*” (az én kiemelésem, 205). Tehát valami egészen súlyosra utal, arra ugyanis, hogy a pszichedelikus tapasztalat igazából *nem* tekinthető teljes jogú misztikus élménynek. Szummer a legfontosabb eszmetfuttatásra a 252–257. oldalon kerít sort. Több szerzőre is hivatkozik, ám az érvek vagy rosszak, vagy pedig Szummer rosszul értelmezi őket. Először is elhibázott úgy különbséget tenni az autentikus misztikus tapasztalat és a pszichedelikus élmények között, hogy azt állítjuk, utóbbiban nincs szerepe a kegyelemnek, illetve hogy a pszichedelikus tapasztalat „instant miszticizmus”, amelyért nem kell megdolgozni. Egyáltalán nem igaz, hogy a pszichedelikus tapasztalók csakis pusztán a saját maguk érdemének (és mellesleg a szer hatásának) tudnák be az élményt. Anélkül, hogy belemennék a részletekbe, utalok Taline Artinian *Transperszonális hála és a pszichedelikus módosult tudatállapotok* című írására (2022). A kegyelem és a hála érzésének a pszichedelikus kultúrában rendkívül fontos szerepe van. Az sem igaz, hogy ne kellene megdolgozni a tapasztalatért. Például ayahuasca vagy 5-Meo-DMT fogyasztása előtt hosszú, alapos bőjt ajánlott, és emellett – lehetőleg – lelki-spirituális felkészülés. Bizonyos értelemben, végső soron, a tapasztaló egész korábbi életútja egyfajta felkészülés a pszichedelikus tapasztalatra. Az sem világos, hogy mit akar mondani Szummer azzal, hogy „a pszichedelikus élményt akár vegyi úton kiváltott kvázi-misztikus élménynek tekinthetjük” (270). Számos askétikus hagyományban a misztikus tapasztalatot – többek között – a bőjtölés váltja ki, amely biokémiai folyamat is. Miképpen kisebbítené ez a misztikus tapasztalat autentikusságát? És vajon csakugyan túl kell hangsúlyozni a tapasztalat kémiai aspektusát?

A mélypont az, amikor Szummer azt állítja, hogy „a pszichológusok jelentős része nem tartja autentikusnak a hallucinogénnel kiváltott spirituális élményeket” (252). Szummer részben Jungra utal, de nem idézi, és nem is adja meg Jung állításának lelőhelyét. Ráadásul olyan gondolkodóról van szó, aki az 50-es, 60-as évek nyugati pszichedelikus fordulata előtt élt – az általa mondottakat tehát aligha tekinthetjük relevánsnak. Szummer továbbá utal Ken Wilberre, aki – magának Szummernek a hivatkozásából látszik: – semmi olyat nem

állít, hogy a pszichedelikus tapasztalat ne lenne autentikus spirituális élmény. Ehelyett Wilber azt mondja, hogy a pszichedelikumok „igazi spirituális áttörést” tudnak beindítani, azzal, hogy ezek pusztán önmagukban nem elegendőek (252). Szummer tehát súlyosan torzít. Szummer utal Maslowra is, aki állítólag azt sugallta, hogy a misztikus élményeket a pszichedelikumok révén kiváltani próbálók a személyiségfejlődés kihagyhatatlan lépcsőfokait ugorják át (252–253) – Szummer ezúttal sem adja meg az állítás pontos lelőhelyét, és én nem is tudtam ráakadni az illető szövegben effajta állításra (inkább, ellenkezőleg, számos, a pszichedelikumok vonatkozásában pozitív kijelentésre). Nem világos, hogy miért kell szedett-vedett, kevésbé releváns tapasztalatokat megélt szerzőkre (Burroughs, Koestler...) hivatkozni, amikor ma már a pszichedelikus élmény és a misztikus tapasztalat összefüggését, összefonódását széleskörűen kutatják gazdag empirikus anyagra támaszkodva, ahogyan azt is, hogy a tapasztalók milyen módon és milyen körülmények között képesek integrálni a tapasztalat nyújtotta belátásokat az életükbe (lásd például Bathje–Majeski–Kudowor 2022). Nem egyszerűen csak arról van szó, hogy a pszichedelikus élmény autentikus tapasztalatnak tekinthető, hanem arról is, hogy – ezúttal terapeutikus és klinikai szempontból tekintve – erőteljes a korreláció a páciensek állapotának javulása és a tapasztalat misztikus jellege között. Ennek megállapítására ma már *Mystical Questionnaire*-ek állnak rendelkezésre, ahogyan magát a korrelációt illetően is (a tengernyi szakirodalomból lásd például: Reiche et al. 2018, Grob et al. 2011, Garcia-Romeu–Griffiths–Johnson 2014, Gasser et al. 2014, Griffiths et al. 2016, Ross et al. 2016).

Az a fő gond, hogy Szummer reflektálatlan módon használja a „(kvázi)-misztikus” kifejezést. Szóba hozza 125 évvel ezelőtti William James misztikakoncepcióját (193–194), ezt azonban a misztika-kutatás már réges-régen meghaladta. Amikor Szummer – haloványan – kísérletet tesz a misztika meghatározására, az nagyon kevésbé alkalmas arra, hogy irányadóként szolgáljon, hiszen olyanokra utal, mint Wittgenstein vagy Heidegger, akik valamilyen értelemben tekinthetők ugyan a misztika iránt affinitással bíró gondolkodóknak, de az általában vett misztika értőinek aligha. Valami hasonló igaz Jean-Luc Marionra is (245, 259–264). Szummer nem tud a misztika-kutatásban az elmúlt évtizedekben bekövetkezett fejleményekről – ezt az Anthony Steinbock-ra való utalás nem menti meg. Szummer kijelenti, hogy „a misztikus élmény [...] a vallásos élmény legintenzívebb formája” (250). Ezzel szemben számosan vannak, akik a misztikus élményt – kifejezetten vallási szempontból – lekicsinylik, sőt, kifejezetten károsnak tartják. Lásd például Friedrich Heiler klasszikus különbségtételét a prófétikus és a misztikus vallásosság között – márpedig elvben nincs okunk rá, hogy a prófétikus beállítottságot kevésbé intenzívnek tartsuk. A legkirívóbb azonban a következő szöveghely: Szummer szerint a „misztikus élmény magja az *unio mystica*, vagyis a világgal való egyesülés érzése” (269, vö. 274). Már az sem igaz, hogy feltétlenül a világról lenne szó (ez inkább csak arra jellemző, amit

a misztika-kutatásban extovertív tapasztalatként szokás jellemezni). Szummer még azt is állítja, hogy „a legtöbb leírás említést tesz erről” (263). Ezek az állítások így, ezekben a formájukban, egyszerűen nem igazak. Misztikus tapasztalat minden további nélkül lehetséges *unio mystica* nélkül is, sőt, vannak olyan miszticizmusok, amelyek kifejezetten tagadják az *unio mystica* lehetőségét – blaszfémianak tartják a gondolatát is, amennyiben ez a végtelen Istennel való egyesülést jelenti. A közbeszédbe beépült – komplex eszmetörténeti okok miatt –, hogy az *unio mystica*-nak (ennek a későn, a modernitás elején feltűnt fogalomnak és a vele korreláló tapasztalatnak) központi szerepe lenne, és az első éves vallástudomány hallgatók is még tudni vélik ezt, a tudományosan megalapozott kutatások azonban kifejezetten idegenkednek ettől a gondolattól. Van, aki szerint erre a tapasztalatminőségre (és a leírásukra) csak nagyon ritkán kerül sor, és még olyankor is inkább fenomenológiai színezete van, mintsem metafizikai értelme (Pike 1992). Egyúttal nagy előrehaladás történt a misztika-kutatásban az *unio* értelmezését illetően (lásd mindenekelőtt Idel–McGinn 2016), ami után a homogén, jól körvonalazható jelentéssel bíró *unio mystica*-ról való elnagyolt beszédnek nincs értelme. Jómagam azt igyekeztem kimutatni, hogy a szerelmi, szeretkezősi unió esetében lehetséges a totális egyesülés (Losonczi 2024b), szembeszegülve ezzel a kortárs analitikus és kontinentális filozófiával, de én sem állítottam, hogy a misztika lényege az unió lenne. Akármint is van, Szummer állításai megtévesztőek és túlfeszítettek. Amikor pedig azt állítja, hogy „a pszichedelikus élményben [...] csak ritkán jelenik meg a valódi, kifejtett *unio mystica* élménye. Ezért úgy vélem, pontosabb itt kvázimisztikus élményről beszélni, spirituális színezetű és konnotációjú tartalmakkal és *Stimmung*okkal” (271), akkor gyakorlatilag minden elhibázott: az is, hogy a misztikus élményt az *unio mystica*-tól teszi függővé, amiképpen azzal a homályos utalással sem elégedhetünk meg, hogy a pszichedelikus élményben az *unio mystica* „csak ritkán jelenik meg” (hiszen ma már ezt is tudományosan kutatják, a 5-Meo-DMT például kifejezetten alkalmas a tiszta tudat unitív tapasztalatának elérésére, lásd például Millièrre et al. 2018), végül pedig – mint már érveltem mellette – elhibázott a „kvázi-misztikus” kifejezés is. Tudományosan és filozófiailag megalapozottabb lett volna a misztika fogalmával kapcsolatos releváns kutatásokra és szempontokra támaszkodni, mint amilyen például a Hood-féle miszticizmus-skála (Hood 1975) vagy Spilkának és kollégáinak kutatása (Hood–Hill–Spilka 2005. 350–365). Ezek sem problémátlanok (például mert túlságosan támaszkodnak a Walter Stace által megszabott konceptuális keretre), de legalább ugródeszkeként szolgálhattak volna.

Egészen abszurd, amikor Szummer arról ír, hogy a „Pszichonauta kvázi-misztikus élménye ritka kivételektől eltekintve tisztavirágélethez, elmúlik anélkül, hogy tartós változást idézne elő az egyén személyiségében és életében” (271). Fölfoghatatlan, hogy ezek a mondatok hogyan és miért jelenhettek meg. Jómagam például egy egész tanulmányt szenteltem annak, hogy a pszichedelikus terápia miként szabadította meg a traumáiktól és éveken át tartó rémálmaiktól

a Holokauszt-túlélőket (Losoncz 2024a). Az is ismeretes, hogy Bill Wilson, aki az Anonim Alkoholisták Nagykönyvében szerepelő, nevezetes *Tizenkét lépés* kidolgozója, az 1950-es években megélt LSD-ülések hatására tudta leküzdeni az alkoholizmusát. Sokan ismerik a rákban haldokló „Edna” avagy Dinah Brazer esetét, aki egy pszilocibin-terápia hatására szabadult meg a haláfélelmétől (Pollan 2018. 234). Végtelen számú példa van. Felmerül tehát egy alapvető kérdés: miért beszélünk ma „pszichedelikus fordulatról” (vagy „reneszánszról”, bár még a „forradalom” kifejezés is olykor szóba kerül), miért kísérleteznek egyre több országban a pszichelikumoknak a pszichoterápiába való bevezetésével, ha mindez „tiszavirágéletű”? Ráadásul, mint írtam, számos kutatás kimutatta, hogy szoros korreláció van a pszichedelikus élmények misztikus jellege és a páciensek javulása között. Szummer tud az „integrációs folyamatok” fontosságáról (254), illetve a tapasztalatok közösségi beágyazottságának jelentőségéről (lásd például 255). Ezek azonban nem ellensúlyozzák abszurd állításait.

Hiányoznak Szummernél a pszichedelikus tapasztalat bizonyos alapvető vonásai. Ahelyett, hogy idézné a hiteltelen forrásnak tekinthető Burroughs-t, miszerint Leary tana, „a kozmikus tudat és szeretet egy másodvonalbeli, B-kategóriás szemét” (216), elmélyülhetett volna a pszichedelikumok, az érzelmek és a kozmikus szeretetérzés kapcsolatában (Peter Sjöstedt-Hughes például a 5-MeO-DMT tapasztalatát Spinoza *amor dei intellectualis*-fogalmára támaszkodva értelmezi, 2022). Ennek a megragadásában aligha segíthet pusztán az „önaffekció” fogalma (241). Pedig magyarázatra szorul, hogy a pszichedelikus szubkultúrában miért annyira elterjedt egyfajta „szeretetvallás”, amelyről Dzsálál ad-Dín Rúmí azt írta, hogy minden vallás benső lényege (kutatások foglalkoznak például a romantikus szerelem és a pszichedelikumok kapcsolatával is, Neubert és mtsai. 2024). Számos példát lehetne fölhozni az öröm wattsi kozmológiájától Racher Nuwer könyvéig, amelynek címe: *Szeretetet érzek: az MDMA és a kapcsolat keresése egy széttöredezett világban* (2023). Nem értem azt a Mórótól és Noreikától vett idézetet sem, amely szerint „a hallucinogén drogok alkalmazása elsősorban egyfajta metafizikai tapasztalat iránti vágyból, nem pedig kognitív, érzelmi, társadalmi, fizikai vagy szexuális természetű igényből ered” (251). Nem látom, hogy ezek az aspektusok miért zárják ki egymást, vagy hogy miért kellene őket kijátszani egymással szemben. Például egy kozmikusként, maximálisan átfogóként megélt szeretetérzés méltó lehet arra, hogy egyúttal metafizikai tapasztalatnak is tekintsük, mint azt számos hagyomány teszi.

Szummer azt írja, hogy „napjaink pszichonautái be vannak zárva egy kriminalizált, kétes státuszú szubkultúrába” (257). Egyrészt egyre kevésbé vannak bezárva, másrészt, ami a „kétsésséget” illeti, szeretném felhívni a figyelmet Móró Levente és Rác József írására a ma is élő és viruló DAATH Pszichedelikus Közösségről (2013). Kár az efféle, gyanúba keverő és stigmatizáló szavak használatáért. Az ilyen közösségekre gyakran éppenséggel az jellemző, hogy nyitottabbak és globálisabb szemléletűek a környezetükben lévő egyéb közösségeknél,

ráadásul nagyon sokszor e közösségek belső bölcsessége messze felülmúlja az e téren még meglehetősen tudatlan állami intézményeket.

Nincs alkalmam most részleteiben kitérni arra, hogy egészen másként is lehetne írni a skizofrénia kérdéséről. E téren hatalmas fordulatot jelent Wouter Kusters könyve, *Az örület filozófiája* (2014), amely rengetegszer kitér a skizofrénia kérdésére is, emellett pedig egy hatalmas kiterjedésű *madness studies* küzd azért, hogy a skizofréniáról való beszéd megváltozzon – és hogy a skizofrénia maga szóhoz jusson. Számomra értelmezhetetlen Szummer sugallata, miszerint a „skizofrénia élménytartománya” nem integrálható a kultúrába, illetve hogy a skizofrén élmények nem „kommunikálhatóak, megoszthatóak”, vagyis „szinte soha nincsen interszubjektív validitásuk” (264–268). Ehhez képest skrizofrén beszámolók szárai állnak a rendelkezésünkre, Bethany Boiktól Esmé Weijun Wangig. Ráadásul a skizofrénia a maga sajátos módján a modern kultúra szerves része (lásd például Sass 1992). A skizofrénia hatására valóban radikálisan megváltozik a nyelvhasználat (Sass–Pienkos 2016), azonban durván leegyszerűsítő, ha az így létrejövő egyedi nyelvi tapasztalatot kommunikálhatatlannak tekintjük.

V. ÉRTELEM?!

„*Uttiṣṭhata jāgrata prāpya varān nibodhata*”
(Katha Upanishad, III. 14.)

„Keljetek! Ébredjetek! – A legfőbbet elérve értsetek!”

Mi az értelem egyáltalán? És milyen szerepe van egy ilyen fogalmi keretezésen belül az – akár patafizikai – nem-értelemnek, az értelemmentességnek, az értelemtől való megfosztottságnak, az ellen-értelemnek, az értelmen és a nem-értelmen túlnak? Ha igaz, hogy a pszichedelikus élmény csakugyan autentikus misztikus tapasztalattal járhat, akkor felmerül a kérdés, hogy alkalmazható-e rá az „értelme-képződés” Tengelyi-féle fogalma? Noha nem értek egyet Szummerrel azt illetően, hogy az *unio mystica* lenne a misztikus élmény magja, az elvitathatatlan, hogy a totális egyesülésemény nagyon is lehetséges a pszichedelikus tapasztalat során – még Szummer is elismeri, hogy erre „ritkán” sok kerülhet. Azonban éppen erre a tapasztalatra, amelyet Szummer a misztikus élmény „magjának” tekint, aligha igaz, hogy „értelme-képződésről” lenne szó. Az egyesülésérzés ugyanis a belső és külső különbségének olyan hiánytalan megszűnését eredményezheti, az egyéni szelf határainak és környezetének olyan totális eltűnését, hogy megszűnhet az értelem akár – Merleau-Ponty nyomán – „vad világról” (238) is beszélni – hiszen sokkal inkább radikális „világtalanítás” történik, az én és a világ közötti különbség leépítése, mindkettejük teljes lebontása. Olykor nem pusztán nem-dualitásról van szó, hanem minden konkrét fenomenális minőség és azonosítható intencionális tárgy felszámolódásáról. Nincs immár

mint-stuktúra, nem értelmezünk valamit *mint* valamit, vagy valamit *mint* valami mást. Különösen a legmagasabb rendű állapotokban nem értelmezünk, nincs aki értelmezne, nincs perspektíva, nincs „értelemegység”. Szummer ugyan tudni véli, hogy efféle folyamatokra sor kerülhet, azonban ő csupán „feloldódásról” és „fellazulásról” ír (240, 270), vagyis valójában nem tud e tapasztalatok lehetséges radikalitásáról.

Itt a segítségünkre lehet Shanon ötszintű tudattipológiája is (Shanon 2002. 269–271), amely szerint az 5. szint túl van az egyéni szelfen, azzal azonos, amit a misztikus irodalom (például Bucke) szuprainviduális kozmikus tudatnak is nevez. A Shanon által konceptualizált *Consciousness 5* nem visszalépés az első szintű tudat primitív, különbségek nélküli közömbösségéhez (szemben a freudi felfogással), hanem előrelépés egy új, elmélyített, magasabb szintű differenciálatlansághoz. Erről a szintről Szummer nem tud, részben mert Sartre és Merleau-Ponty elhibázott, illetve gyenge tapasztalataira épít, és az effajta tapasztalatra tett többi hivatkozása is homályos, fogalmilag tisztázatlan. Éppen ez az a szint, amikor a Tengelyi-dogmatika kudarcot vall. Itt már nincs sem valamely tárgyiságra irányuló intencionalitás, sem ellen-intencionalitás, nem tudunk valamiről *mint* valamiről, de mégcsak valamiről *mint* valami másról sem. E szinten a „valóságegységekről mint értelemegységekről” való husserli beszédmód és a „spontán értelmképződésről” való Tengelyi-féle diskurzus elveszti a relevanciáját. Márpedig ez a tudat legprimordiálisabb szférája, a maga tisztaságában, a származtatott rétegek nélkül. Ha az értelmképződés, mint Szummer sugallja, a „kifejlett tárgykonstitúció szintjét” jelenti (187), akkor itt éppenséggel az ellenkezőjéről: kiteljesedett tárgytalanításról van szó. Kérdés, hogy legalább az „adomány” kifejezés megőrizheti-e még az értelmét. Egy ponton túl már valószínűleg nem. Összességében véve, ha ezen a szinten is van értelme tudat(osság)ról beszélni (ez is vita tárgyát képezhetné), akkor mindennek a tudat(osság) átfogó átgondolását kellene magával vonnia. Sajnos nincs most alkalmam ennek részletesebb kifejtésére. Mindenesetre sokat kísérletet tesznek erre a kortárs filozófiában (Itay Shani, Miri Albahari, Max Velmans stb.). A legnagyobb horderejű talán Thomas Metzinger monumentális műve a tiszta tudatról (2024), amely kísérletet tesz a tapasztalat e legeredendőbb szintjének a megértésére. Sajnos Szummer nem tud ezekről a kutatásokról. Az önmagát afficiáló tudat elképzelése (40, 53) talán ebben az irányban mutathatót volna, de ahhoz mélyebben kellett volna elgondolni immanencia és transzcendencia viszonyát. Szummer látni véli a fenomenológia klasszikus keretein túlmutató lehetőségeket, de nincsenek meg az eszközei, hogy megragadja őket.

Nem tudtam kitérni arra, hogy miként vélekedem Szummer trauma-, illetve álom-elemzéseiről. A magam részéről biztosan sokkal nagyobb szerepet szántam volna az éber álmok, illetve a traumák mindennapi egzisztenciális körülményekbe való beágyazottságának. Nem vagyok hivatott megítélni, hogy Szummer elemzései pszichoanalízis és fenomenológia viszonyáról kínálnak-e valamilyen

újdomságot a már meglévő, igen gazdag magyar nyelvű szakirodalomhoz képest (amelyről Szummer maga is beszámol, 12–13), különös tekintettel Sutyák Tibor könyvére. Hasonló érvényes a trauma-irodalomra: kérdés, hogy a létező elemzésekhez képest (Horváth Lajos, Pintér Judit Nóra stb.) Szummer mi újat tud nyújtani. Ennek megítélését nem tekintem a feladatomnak.

E ponton kénytelen megfogalmazni még egy általános ellenvetést. Szummer a saját állítása szerint „a fenomenológia és a freudi pszichoanalízis közötti dialógust” szerette volna gazdagítani (13). Freud szcientizmusán és pozitivizmusán, empirikus kuruzslásán és manipulációin túl (amelyeket Szummer is elismer, csak kissé maszatolva, 45) az a gond, hogy lényegében nem értette a misztikus tapasztalat mibenlétét. Ez világosan kiderül a Romain Rollanddal folytatott levelezéséből. A témában kifejezetten hasznos könyv William B. Parson *Az óceáni érzés enigmája. A miszticizmus pszichoanalitikus elméletének felülvizsgálata* (1999) című könyve. Freud alapjaiban nem értette és nem érezte, hogy miről van szó, és elkövette azt a hibát, amelyet Ken Wilber *pre/trans phallacy* néven illetett (2000. 211). Alapvetően tehát a pszichedelikus és misztikus tapasztalat freudiánus keretezésű értelmezése kudarcra van ítélve. Jellegzetes módon a pszichedelikum filozófiájával foglalkozók sokkal inkább Jung-ra támaszkodnak, igaz, olykor kifejezetten kritikus módon (lásd például Lundborg 2012. 430; Shanon 2002. 367–369, 390–392).

Az egészen elképesztő, hogy Szummer Csaba, aki immár több, a pszichedelikumokról szóló könyv szerzője (amelyeket a HVG és a L'Harmattan adott ki) és a *Journal of Psychedelic Studies* szerkesztőségi tagja, voltaképpen egyfajta ellenpropagandát végez a pszichedelikummal szemben: a fennálló széleskörű tudományos eredmények és a számottevő tapasztalatok ellenére elvitatja, hogy a pszichedelikumok autentikus misztikus tapasztalatot tennének lehetővé, az immár rendkívül kiterjedt kutatások és az egyre inkább terjedőben lévő pszichedelikus terápia ellenére lényegében „tiszavirágéletűnek” minősíti a tapasztalatot, sőt, a könyv egyik mélypontján mintha egyetértően idézné, hogy a pszichedelikumok „spirituális téren és jellemfejlődés szempontjából valószínűleg károsak” (253). Az egyre áthatóbb és sokrétűbb pszichedelikus fordulat idején tehát, amelyhez egyre több filozófus csatlakozik, Szummer az ellen-propaganda mellett tűnik elkötelezni magát. Ezt a magam részéről nem tudom mire vélni.

A tudat – nevezzük így, óvatosan – határvidékein járva megkérdőjelezhetjük, amit a filozófia a tudatról és a tapasztalatról gondolni szokott. Sajnos még a fenomenológiai hagyományban is kevesen voltak, akik erre a mélységében vállalkoztak volna (az egyik üdítő kivétel Gerda Walther). Pedig kiderülhetne, hogy revízióra szorul, amit a tudatról mint értelemképződésről gondolni szoktunk. Minden, a nyugati későkapitalizmus akadémiai (vagy terapeuta) karosszékeiből megtapasztalt tudat bevett ösvényeiről letérő könyv, amely elmulasztja az alapfogalmak újragondolását, elszalasztott lehetőség.

IRODALOM

- Artinian, Taline 2022. Transpersonal Gratitude and Psychedelics Altered State of Consciousness. In Christine Hauskeller – Peter Sjöstedt-Hughes (szerk.) *Philosophy and Psychedelics. Frameworks for Exceptional Experience*. London, Bloomsbury. 13–31. <https://doi.org/10.5040/9781350231641.ch-001>
- Asprem, Egil – Kennet Granholm 2013. *Contemporary Esotericism*. Bristol–Sheffield, Equinox.
- Baier, Karl 2009. *Meditation und Moderne. Erster und zweiter Band*. Würzburg, Königshausen & Neumann.
- Bathje, Geoff J. – Eric Majeski – Mesphina Kudowor 2022. Psychedelic integration: An analysis of the concept and its practice. *Frontiers in Psychology*. 13. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.824077>
- Bennett, Jane 2001. *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton/NJ–Oxford, Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400884537>
- Cardeña, Etzel 2011. Altering consciousness: Setting up the stage. In Etzel Cardeña – Michael Winkelman (szerk.) *Altering consciousness: Multidisciplinary perspectives. Volume 1: History, culture, and the humanities*. Santa Barbara, Praeger. 1–21. <https://doi.org/10.5040/9798216956587>
- Carriero, John 2009. *Between Two Worlds. A Reading of Descartes's Meditations*. Princeton/NJ–Oxford, Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400833191>
- Dittrich, Adolf 1994. Psychological aspects of altered states of consciousness of the LSD type: Measurements of their basic dimensions and prediction of individual differences. In Alfred Pletscher – Dieter Ladewig (szerk.) *50 years of LSD: Current status and perspectives of hallucinogens*. New York, Parthenon. 101–118.
- Dittrich, Adolf 1998. The standardized psychometric assessment of altered states of consciousness (ASCs) in humans. *Pharmacopsychiatry*. 31. 80–84. <https://doi.org/10.1055/s-2007-979351>
- Dittrich, Adolf – Sylvia von Arx – Susanne Staub 1985. International study on altered states of consciousness (ISASC): Summary of the results. *The German Journal of Psychology*. 9/4. 319–339.
- Farkas János László 2004. Jelölet és jelentés. Frege németül. In Neumer Katalin (szerk.) *Nyelvfilozófia Locke-tól Kierkegaard-ig*. Budapest, Gondolat. 34–44.
- Figala, Karin 2004. Newton's Alchemy. In I. Bernard Cohen – George E. Smith (szerk.) *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge, Cambridge University Press. 370–387. <https://doi.org/10.1017/CCOL0521651778.013>
- Fortier, Martin 2017. Pour une science de la diversité de la conscience: Vers une redéfinition multidimensionnelle des états modifiés de conscience. *Intellectica*. 67. 27–62. <https://doi.org/10.3406/intel.2017.1834>
- Garcia-Romeu, Albert – Roland R. Griffiths – Matthew W. Johnson 2014. Psilocybin-occasioned mystical experiences in the treatment of tobacco addiction. *Current Drug Abuse Reviews*. 7/3. 157–164. <https://doi.org/10.2174/1874473708666150107121331>
- Gasser, Peter – Dominique Holstein – Yvonne Michel – Rick Doblin – Berra Yazar-Klosinski – Torsten Passie – Rudolf Brenneisen 2014. Safety and efficacy of lysergic acid diethylamide-assisted psychotherapy for anxiety associated with life-threatening diseases. *Journal of Nervous and Mental Disease*. 202/7. 513–520. <https://doi.org/10.1097/NMD.0000000000000113>
- Griffiths, Roland R. – Matthew W. Johnson – Michael A. Carducci – Annie Umbricht – William A. Richards – Brian D. Richards – Mary P. Cosimano – Margaret A. Klinedinst 2016. Psilocybin produces substantial and sustained decreases in depression and anxiety in patients with life-threatening cancer: A randomized double-blind trial. *Journal of Psychopharmacology*. 30/12. 1181–1197. <https://doi.org/10.1177/0269881116675513>

- Grob, Charles S. – Alicia L. Danforth – Gurpreet S. Chopra – Marycie Hagerty – Charles R. McKay – Adam L. Halberstadt – George R. Greer 2011. Pilot study of psilocybin treatment for anxiety in patients with advancedstage cancer. *Archives of General Psychiatry*. 68/1. 71–78. <https://doi.org/10.1001/archgenpsychiatry.2010.116>
- Hanegraaff, Wouter J. 2012. *Esotericism and the Academy. Rejected Knowledge in Western Culture*. Cambridge, Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139048064>
- Hood, Ralph W., Jr. 1975. The Construction and Preliminary Validation of a Measure of Reported Mystical Experience. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 14/1. 29–41. <https://doi.org/10.2307/1384454>
- Hood, Ralph W. – Peter C. Hill – Bernard Spilka 2005. *The Psychology of Religion: an Empirical Approach*. New York, Guilford.
- Hovorun, Cyril 2021. Eastern Christianity and Meditation. In Miguel Farias – David Brazier – Mansur Laljee (szerk.) *The Oxford Handbook of Meditation*. Oxford, Oxford University Press. 233–256.
- Idel, Moshe – Bernard McGinn (szerk.) 2016. *Mystical Union in Judaism, Christianity, and Islam: An Ecumenical Dialogue*. London, Bloomsbury Academic.
- Josephson-Storm, Jason A. 2017. *The Myth of Disenchantment Magic, Modernity, and the Birth of the Human Sciences*. Chicago, Chicago University Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226403533.003.0004>
- Kusters, Wouter 2014. *The Philosophy of Madness*. London–Cambridge/MA, MIT Press.
- Lachmann, Gary 2003. *A Secret History of Consciousness*. Herndon, Lindisfarne Books.
- Lachmann, Gary 2015. *The Secret Teachers of the Western World*. New York, TarcherPerigee.
- Laird, Martin 2021. Western Christianity and Meditation. In Miguel Farias – David Brazier – Mansur Laljee (szerk.) *The Oxford Handbook of Meditation*. Oxford, Oxford University Press. 207–232. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198808640.013.7>
- Letheby, Chris 2021. *Philosophy of Psychedelics*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/med/9780198843122.001.0001>
- Losonczi Márk 2013. Kísértő mindennapiság – a karteziánus értelem vizsgálatához. In: *Uő Váktó gépezetek*. Újvidék, Forum Könykiadó. 209–251.
- Losonczi, Mark 2023. Contributions to the Phenomenology of Heightened Reality. *Problemos*. 103. 117–132. <https://doi.org/10.15388/problemos.2023.103.9>
- Losonczi Márk 2024a. A holokausz és a pszichedelikus tapasztalat teológiai dimenziói. *Pannonhalmi Szemle*. 32/2. 21–36.
- Losonczi, Mark 2024b. Rethinking Love as Union: “As if our boundaries were melting...” *Problemos*. 105. 143–155. <https://doi.org/10.15388/problemos.2024.105.11>
- Ludwig, Arnold M. 1966. Altered States of Consciousness. *Archives of General Psychiatry*. 15/3. 225–234. <https://doi.org/10.1001/archpsyc.1966.01730150001001>
- Lundborg, Patrick 2012. *Psychedelia. An Ancient Culture. A Modern Way of Life*. Stockholm–Lhasa–Mojave, Lysergia.
- Marion, Jean-Luc 2013. *Sur la pensée passive de Descartes*. Paris, PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.mario.2013.01>
- Metzinger, Thomas 2024. *The Elephant and the Blind: The Experience of Pure Consciousness: Philosophy, Science, and 500+ Experiential Reports*. London– Cambridge/MA, MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/15196.001.0001>
- Millière, Raphaël – Robin L. Carhart-Harris – Leor Roseman – Fynn-Mathis Trautwein – Aviva Berkovich-Ohana 2018. Psychedelics, Meditation, and Self-Consciousness. *Frontiers in Psychology*. 9. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2018.01475>

- Moen, Martin Ole 2022. Are Psychedelic Drugs Distorting? In Christine Hauskeller – Peter Sjöstedt-Hughes (szerk.) *Philosophy and Psychedelics. Frameworks for Exceptional Experience*. London, Bloomsbury. 169–179. <https://doi.org/10.5040/9781350231641.ch-010>
- Móró Levente – Rácz József 2013. Online drug user-led harm reduction in Hungary: A review of “Daath”. *Harm Reduction Journal*. 10. <https://doi.org/10.1186/1477-7517-10-18>
- Neubert, Jonas J. – Katie Anderson – Natasha L. Mason 2024. Psychedelic Intimacy: Altered States of Consciousness in Romantic Relationships. *Journal of Psychedelic Studies*. 8/2. 219–232. <https://doi.org/10.1556/2054.2024.00319>
- Nuwer, Rachel 2023. *I Feel Love: MDMA and the Quest for Connection in a Fractured World*. London, Bloomsbury Publishing.
- Parsons, William B. 1999. *The Enigma of the Ocean Feeling. Revisioning the Psyschanalytic Theory of Mysticism*. New York – Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195115086.001.0001>
- Pike, Nelson 1992. *Mystic Union. An Essay in the Phenomenology of Myticism*. Ithaca–London, Cornell University Press.
- Pollan, Michael 2018. *How to Change Your Mind*. New York, Penguin Press.
- Reiche, Simon – Leo Hermle – Stefan Gutwinski – Henrik Jungaberle – Peter Gasser – Tomislav Majić 2018. Serotonergic hallucinogens in the treatment of anxiety and depression in patients suffering from a lifethreatening disease: A systematic review. *Progress in Neuro-psychopharmacology and Biological Psychiatry*. 81/2. 1–10. <https://doi.org/10.1016/j.pnpbp.2017.09.012>
- Ross, Stephen – Anthony Bossis – Jeffrey Guss – Gabrielle Agin-Liebes – Tara Malone – Barry Cohen – Sarah E. Mennenga – Alexander Belser – Krystallia Kalliontzi – James Babb – Zhe Su – Patricia Corby – Brian L. Schmidt 2016. Rapid and sustained symptom reduction following psilocybin treatment for anxiety and depression in patients with life-threatening cancer: A randomized controlled trial. *Journal of Psychopharmacology*. 30/12. 1165–1180. <https://doi.org/10.1177/0269881116675512>
- Sass, Louis A. 1992. *Insanity in the Light of Modern Art, Literature, and Thought*. Cambridge, Harvard University Press.
- Sass, Louis A. – Elizabeth Pienkos 2016. Expressions of alienation: language and interpersonal experience in schizophrenia. *Journal of Psychopathology*. 22. 62–70.
- Shanon, Benny 2002. *The Antipodes of the Mind. Charting the Phenomenology of the Ayahuasca Experience*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199252923.001.0001>
- Sjöstedt-Hughes, Peter 2015. *Noumenautics. Metaphysics – Meta-ethics – Psychedelics*. London, Psychedelics Press.
- Sjöstedt-Hughes, Peter 2022. The White Sun of Substance: Spinozism and the Psychedelic *Amor Dei Intellectualis*. In Christine Hauskeller – Peter Sjöstedt-Hughes (szerk.) *Philosophy and Psychedelics. Frameworks for Exceptional Experience*. London, Bloomsbury. 211–237. <https://doi.org/10.5040/9781350231641.ch-013>
- Stone, Odysseus – Dan Zahavi 2022. Bare attention, dereification, and meta-awareness in mindfulness: A phenomenological critique. In Rick Repetti (szerk.) *Routledge Handbook on the Philosophy of Meditation*. London – New York, Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003127253-28>
- Strawson, Galen 2011. *The Evident Connexion: Hume on Personal Identity*. Oxford, Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199608508.001.0001>
- Szabó Zsigmond 2018. Tengelyi László *Östények és világvázlatok* című könyvéről. *Magyar Filozófiai Szemle*. 62/2. 141–147.
- Tart, Charles 1975. *States of consciousness*. New York, Dutton.

- Tart, Charles 2001. *On Being Stoned: A Psychological Study of Marijuana Intoxication*. Bloomington, iUniverse.
- Tengelyi László 1998. *Élettörténet és sorsesemény*. Budapest, Atlantisz Kiadó.
- Wilber, Ken 2000. *Sex, Ecology, Spirituality*. Boulder, Shambhala Publications.
- Winkelman, Michael 2011. A paradigm for understanding altered consciousness: The integrative mode of consciousness. In Etzel Cardeña – Michael Winkelman (szerk.) *Altering consciousness: Multidisciplinary perspectives. Volume 1: History, culture, and the humanities*. Santa Barbara, Praeger. 23–41.

ROSTA KOSZTASZ

Lezárásra ítélve

László Laura. *Vég és végtelenség. A narratív lezáratlanság posztmodern motívuma*. Budapest, L'Harmattan Kiadó. 2022. 287 oldal, 3990 Ft.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19762>

László Laura *Vég és végtelenség* című könyve a *Cogito könyvek* tizenhatodik darabja, ám több szempontból is kilóg a díjazottak társaságából. Először is a döntően filozófiai fókuszú sorozaton belül alulreprezentált esztétika területéhez tartozik, azonban *tisz-tán* esztétikainak sem mondható. A munka valahol a filozófia, az esztétika és az irodalomelmélet határterületén próbál egyensúlyozni, de még a művészettörténetből (például Wölflin – 104) is merít: filozófiáinak túl gyakorlati, irodalomelméletének túl teoretikus, tisztán esztétikainak viszont túl tág látókörű. Talán a manapság divatos „multi-diszciplináris” kifejezéssel is élhetnénk, de e helyett célravezetőbb inkább azt állítani, hogy a szerző a diszciplináris korlátokkal és kötöttségekkel nem törődve igyekszik mondandóját alátámasztani. Ugyanez mondható el a gondolkodói stílusokról is: László egyaránt merít az antik auktorokból, illetve – ignorálva a sokak számára feloldhatatlan ellentétet – az angolszász és kontinentális hagyományból, s mi több, ezeket együtt olvassa és kombinálja.¹ E sajátosság

nyilvánvalóan egyszerre jelent hátrányt és előnyt: azok számára, akik nem kívánnak *outside the box* gondolkodni, előreláthatólag nem lesz annyira vonzó a könyv, viszont akik problémacentrikus módon szeretnek átlépni ezeken az iskolákon, még izgalmas is lehet. Másodszor érdemes felfigyelnünk a gondolatmenet kettős, teoretikus és gyakorlati igényére: míg a könyv az első felében (elméleti szakasz) felállít egy fogalmi hálót, mellyel megválaszolni kívánja a felmerült esztétikai kérdéseket, addig a második részben (gyakorlati szakasz) rendelkezésünkre is bocsátja ezt az apparátust és hat elbeszélés elemzésében alkalmazza azt. Tehát nem pusztá művészetelméletet kapunk, hanem a szerző azt is demonstrálja, hogy az általa megalkotott fogalmiság a példákra igenis applikálható és a fő esztétikai kérdés (miként lehetségesek lezáratlan irodalmi szövegek?) megválaszolására is képes. Ez egyben azt is jelenti, hogy az elmélet további művek segítségével próbára tehető (erre a szerző érezhetően meg is hívja az olvasót), sőt – működésképtelensége esetén – cáfolható is.² Az ilyen jellegű „fal-

¹ Jól példázza ezt az érvelés gerincét alkotó három végfogalom. A *closure* és az *ending* bevezetése főleg angolszász irodalomelméleti kézikönyvekre és szerzőkre épül (Barbara Herrnstein Smith, David H. Richter, D. A. Miller, Frank Kermode), míg a francia *fin* terminus forrása Roland Barthes. De a *closure* későbbi tárgyalásában döntő szerep jut pél-

dául Umberto Ecónak, Jurij Lotmannak vagy Paul Ricœurnek is.

² Ez konkrétan azt jelentené, hogy tudunk olyan lezáratlan művészi szöveget találni, melynek elemzésére és megértésére ez a fogalmi apparátus nem alkalmas.

szifikálhatóság” pedig ritkaság a bölcsélet területén. A könyv tehát mindent elkövet, hogy bekapcsolódjon a vonatkozó kortárs diskurzusba, azon belül önálló álláspontot vegyen fel, illetve további vitára készítessen.³ Utóbbihoz a recenzió végén visszatértek.

A munka fő kérdése – ahogy már érintettük – az, hogy *hogyan* lehetségesek lezáratlan vagy másképpen fogalmazva, radikálisan nyitott műalkotások. Nem az a kérdés tehát, hogy léteznek-e ezek, erre evidensen igen a válasz, hanem hogy mi a feltétele annak, hogy az ilyen posztmodern szövegek *formájuk ellenére* esztétikai érvényességgel rendelkezzenek, azaz műalkotásként tudjuk őket számon tartani. A fókuszban tehát a műforma áll, s ennek megfelelően a gondolatmenet kiindulópontja egy műeszmény, a „klasszikus”, realista nagyregény bírálata – ideértve a totalitásra törekvő ábrázolást, a mindentudó elbeszélőt, az őt vakon követő befogadót vagy a kronologikus és teleologikus időkezelést, melyek mind az egyetlen megoldást hordozó zárlatot célozzák. A „nagy elbeszélésekkel szembeni bizalmatlanságot” (17) jól szemlélteti a következő Federman-idézet:

Az álrealista regény a rend látszatát adta az élet zűrzavarának, vonalszerűen építette föl a cselekményt, ami – észre kell vennünk – egyre lényegtelenebbé vált a regény számára. Miután ez bekövetkezett, vagyis eltűnt a cselekmény, szükségtelenné vált, hogy az események logikus sort alkossanak az időben és a térben (31–32).

A régi forma oldalán tehát a rend, a linearitás, a logika és a cselekmény (teleo)logikus felépítése áll, míg a posztmodern reform az új forma zászlajára ezek ellentéteit, a zűr-

zavart, a nonlinearitást, illetve a logika/teleológia és a „cselekmény” tagadását tűzi. Ezek azok a tulajdonságok, melyek miatt a vég- vagy határtalanság, s vele az értelmezhetetlenség veszélye komolyabban felmerülhet.

László e posztmodern dilemma megoldása érdekében a következő három végfogalmat vezeti be:

értekezésemben az *ending* mint mediális vég, a *closure* mint lezárás vagy értelmi-esztétikai körülhatárolás (beleértve annak formális és tematikus aspektusait), valamint a *fin* mint befejezés vagy cselekménylezáró motívum jelenik meg (63).

A három fogalom közül a vég (*ending*) kapja a legkisebb szerepet az érvelésben: a vég a mű fizikai vagy mediális lezárását jelenti, s emiatt minden értelmezhető alkotás – beleértve a régi és új formát – alapfeltétele.⁴ Gyökeresen más a helyzet a befejezés (*fin*) barthes-i fogalmával, ami a narrált cselekmény megoldását vagy záróakkordját jelenti, s mint ilyen a posztmodern kritika elsődleges tárgya, hiszen a cselekményt záró „egyetlen megoldás” az, amit az említett tulajdonságok (rend, linearitás, teleológia) mind megcéloznak. Nem meglepő, hogy a második szakaszban tárgyalt művek erre több érdekes példát is hoznak: *A francia hadnagy szeretője* története három lehetséges befejezést kínál fel (a főhős régi jegyesévé marad, kikoszorúzzák vagy igent mondanak neki), míg *A bébi-szitterben* felvázolt átlagos este számtalan potenciális végkifejletben bontakozhat ki;

⁴ A gyakorlati szakasz elején (157) láthatjuk a három fogalom lehetséges nyolc (2³) kombinációját, ahol László a véggel nem rendelkező négy variációt egyből kis is zárja a vizsgálat köréből: ezekre ugyanis „már maga a *szöveg* fogalma sem illik”.

³ Lásd például Takács 2023. 173–174.

a *Szerencsétlenek* rögzíti a *fint* (egy barát halála), azonban a dobozregény formátuma szinte végtelen lehetőséget nyújt az oda vezető narratív útra; végül Barth vagy Calvino elemzett művei a körköröség, illetve a rizomatikuság által egyszerűen kiiktatják a befejezést. Az *ending* és a *fin* pozíciója – bár a régi forma esetében többnyire egybeesett – e példák segítségével jól elkülöníthető: míg az *ending* fixen a mediális végpont, addig a *fin* – már ha van – mediális helye szabad. Világos ugyanakkor, hogy bár e két fogalom elengedhetetlen az új forma megragadása során, az esztétikai érvényesség kritériumát máshol kell keresni, mégpedig a *closure* (értelmi lezárás/körülhatárolás) fogalmában. Fontos különbség, hogy míg az előző kettő (mediális vagy narratív) végpont, addig a *closure* inkább a *határ* értelmében jelent véget,⁵ s talán innen érthető meg a legjobban a cím is: a vég és végtelenség (vagy inkább végnélküliség) egyszerre utal az új forma két komponensére, a *closure*-re (vég) és az elbizonytalanított *fin*-re (végtelenség).⁶ Persze ez a szójáték azt sem zárja ki, hogy a végtelenség alatt a *closure*, azaz az értelmi határok hiányát is értsük.⁷

A lezárás központi fogalmának elemzése tulajdonképpen a három fejezetből álló elméleti szakasz egészén végighúzódik. Az első fejezet – a fogalom bevezetésén túl – főleg a strukturalizmus-posztstrukturaliz-

mus kontextusába helyezi azt, a második döntő lépéseket tesz a három végfogalom, illetve a lezárás formális és tematikus aspektusainak szétszalazására, továbbá a lezárás spatiotemporális feltételeinek rögzítésére, majd a harmadik fejezet már a nyitottság, pontosabban az ecói jó és rossz végtelenség distinkciója felől közelít hozzá. Ahogy ebből a vázlatos áttekintésből is látszik, a *closure* fogalma a lezártág és a nyitottság sajátos feszültségében érhető tetten. Röviden: a művészi szövegeket egyaránt jellemeznie kell a lehatároltságnak, kizárva a rossz végtelent (határok nélkül, végtelen értelmezési mezőt generálva nincs műalkotás), viszont e keretek között igenis működnie kell a jó vagy univerzális végtelennek, ami nyitottságot jelent a különféle lehetséges olvasatok, értelmezések és az (aktuális) újraolvasás iránt. A *closure* tehát olyan határ, amely megzabolazza az értelmezés végtelenjét. Jól szemlélteti ezt a *closure* és a *fin* szubsztanciális viszonya:

A narratíva befogadása során várakozunk tehát a bemutatott bonyodalom vagy csomó (=megoldandó) befejezésére (=megoldás), ám nem a megoldás vagy a befejezés lesz az, ami valóban lezárja az elbeszélést, hanem maga ez a csomó (bonyodalom, kidolgozás stb.) tekinthető lezárásnak, legalábbis a tematikus *closure* értelmében. Ez határolja le ugyanis a lehetséges befejezések körét, ez teremti meg a tematikus esztétikai-értelmi határokat: vagyis az adott logikai-művészi keretek szűkítik a potenciális befejezések számát, kijelölik azt a halmazt, amelyből egy elbeszélés konkrét befejezése kikerülhet. (62.)

Azok a korábban bemutatott példák, melyek több vagy számos befejezést is felsorakoztatnak, éppen ennek a „csomónak” azt a feszültségképző erejét domborítják ki, mely többféle potenciális megoldást is

⁵ Ehhez lásd a fogalom antik előzményeit tárgyaló részt (71).

⁶ Ehhez lásd a szerző megjegyzését a 13. oldalon: „A címben megjelenő »végtelenség« tehát leginkább vég-telenség vagy végnélküliség, azaz arra az intenciózus művészi, narratív kompozíciós stratégiára utal, amely a vég aktusát megkérdőjelezi, elbizonytalanítja.”

⁷ A fogalom ilyen felfogása nagyon közel kerül a görög *apeiron* terminushoz: „határvo-nal, korlát, meghatározás nélküli” (KRS 172). Arisztotelész lesz az, aki ezt mint (térben) végtelent fogja fel.

lehetővé tesz. Sokkal izgalmasabbnak tűnnek viszont azok a szövegek, melyek a befejezést kiiktatva a *closure* feszültségében hagyják az olvasót – László ezek magyarázatára is kísérletet tesz a gyakorlati szakasz elemzéseiben.

A *closure* megértése szempontjából különösen fontosnak tartom a gondolatmenet antik auktorokkal foglalkozó részét. Az antik, főleg az arisztotelészi esztétika jelentősége alig becsülhető túl, hiszen ez „vezérlő csillaga” (71) a műalkotások elméletének egészen a modernitásig, ideértve a klasszikus nagyregény műszményét is. László érvelésében kiemelt szerephez jut a szöveg élőlényként történő megértése (65–71):⁸ ahogy egy élőlénynek, úgy egy művészi szövegnek is rendelkeznie kell olyan szerves egységgel vagy értelmi lehatároltsággal, ami a részeket logikusan, sőt teleologikusan (az organizmus működését szem előtt tartva) rendezi el – ez a *closure* prototípusa. Ez természetesen messze vezet, ám fontos belátnunk, hogy itt a szerző interpretációjával szemben nem egy metaforáról, hanem egy szigorú analógiáról van szó. Ugyanis az az intellektualizmus, amit Platón és Arisztotelész neve fémjelez, a mindenséget az isteni ész által célszerűen elrendezettnek gondolta el (sőt, Platónnál a mindenség maga is élőlény). Ez természetesen igaz az egyes alkotóelemekre, például egy élőlény „formájára” is, mely ilyen módon alkalmas az egész rendezettséget (*kosmosz*) visszatükrözni. Az analógia lényege az, hogy a szövegalkotónak a rendezett mindenség mintáját szem előtt tartva ugyanúgy az isteni ésszt kell érvényre juttatnia a szép és működő művészi forma érdekében. Éles kontrasztban áll mindez Empedoklész felfogásával, melyet szokatlan szörnyalakjai reprezentál-

nak: „Sok kétarcú és kétmellkasú keletkezett, / emberarcú ökörvadékok és fordítva: megjelentek / emberszülöttek tehénfejű, keveréklények, emitt férfiakból, / amott női természetből homályos tagokkal ellátottak.”⁹ Az ilyen módon illusztrált kaotikus, véletlenszerű természet éppen az ellentéte az arisztotelészi élőlénynek, hiszen az összeilleszthetetlen és véletlenszerűen összedobált részek között semmilyen összefüggés nem áll fenn, e lények sorsa pedig a teleologikus szervezet hiánya miatt a kipusztulás. Némiképp túlfeszítve ezt az analógiát, a posztmodern lázadás éppen ilyen szörnyformákat kínál nekünk: a többvégű művek Kerberoszt és Hüdrát, míg a nonlinearis szövegek Empedoklész összedobált szörnyetegeit idézhetik fel. Ez vajon azt jelentené, hogy semmilyen rendezettség vagy racionalitás nem jellemzi őket? Ahogyan arra László is figyelmeztet bennünket,¹⁰ semmiképp sem szabad bedőlnünk a zűrzavart propagáló posztmodern *trükk*nek, ugyanis a zavaros felszín mögött gyakran valamilyen tudatos szerkesztési elv, azaz (formális) *closure* húzódik meg. Nem véletlen, hogy az elemzett művek szerzőire jellemző volt, hogy intenzív érdeklődést mutattak az irodalomelmélet iránt. Az elméleti szakasz komoly erőfeszítéseket tesz a klasszikus linearitás teoretikus alternatíváinak bemutatása érdekében, de mozgásban ezeket a gyakorlati részben látjuk. A szerző itt három fő alternatív szerkesztési elvet, a körköröséget vagy ismétlést, az ellenzárlatot (többvégűséget) és a kombinációt különbözteti meg. Utóbbi alá tartozik a rizómaszerkezet, a hipertext, végül a dobozregény, ami talán

⁹ Fr. 61. (KRS 438.)

⁸ A platóni Szókratész Lüsziász beszédét, Arisztotelész magát a tragédiát fogja így fel (*Phaidrosz* 264a–b; *Poétika* 1450b35).

¹⁰ Rögtön a bevezető elején olvashatjuk (13): „egy mű el is kezdődik, be is fejeződik, legfeljebb úgy tesz, *mintha nem* – az alábbi értekezés legalábbis emellett fog érvelni”. Ugyanerre utal a többször használt „trükkregény” kifejezés is.

a legközelebb áll a zűrzavar posztmodern ígéretéhez. A dobozregény felajánlja az olvasó számára, hogy teljesen véletlenszerű sorrendben olvassa a fejezeteket, ám a két (az első és utolsó) rögzített fejezet minden komponens, beleértve a *font* is biztosítja a *closure*-höz. Ez nyilvánvalóan cáfolja Arisztotelész azon nézetét, hogy a műegész részeinek pozíciója szükségszerű.

Valójában nehéz úgy olvasni a *Vég és végtelenség*-et, mint ami nem a posztmodern paradigmaváltó törekvés kudarcát rögzíti – habár a szerző ezt sajnos nem tematizálja. Nemcsak azért, mert a könyv gondolatmenete a végfogalmak szétszalazásával képes arra, hogy ott, ahol a posztmodern trükk zűrzavart akar kelteni, meglássa az értelmi lehatárolás működését. Hanem mert az olvasó oldalán a lehető legfokozottabban jelentkezik az értelemadás egzisztenciális igénye, az a vágy, hogy a káoszt elrendezzük és az elbeszélés valamilyen értelmes véget kapjon. Ez főleg azzal magyarázható, hogy a posztmodern projekt szándékosan szakít a „vak befogadó” eszményével és tudatosan vonja be az olvasót, szinte társszerzővé avanzsálva őt. Például a többvégű műveknél óhatatlanul is választunk egy számunkra kedves befejezést, a nonlinearis, kombinatív vagy ismétléses műveknél pedig szintén a választásaink határozzák meg a mű alakulását. A részvétel ugyanakkor nem merül ki a választásban, a választás lehetőségére való reflexió ugyanis rendszerint a „csomót” mint problémát tematizálja. Épp ezért lehet némi hiányérzetünk, hogy a könyv alapproblémáját hermeneutikai szempontból nem vizsgálja behatóbban a szerző, habár röviden indokolja, hogy ez miért nem fért bele az elméleti részbe (52). Persze ez nem jelenti azt, hogy az érvelés nem érint hermeneutikai teóriákat, ilyen például a hermeneutikai kör Ricoeur-féle változata (91), ami elkülöníti a prefiguráció (értelmi megelőlegezés), a konfiguráció (cselekményszövés) és

a refiguráció (utólagos értelemadás) aktuálisait. Számunkra az az érdemi kérdés, hogy a „klasszikus” és a posztmodern műforma esetében mennyiben működik másképp a hermeneutikai kör. Alapvetően azt láthatjuk, hogy az utóbbi esetében a kör a megszokott szerkezeti fogódzók hiányában jóval intenzívebb munkára van kényszerítve: az értelmi megelőlegezés sokszor csődöt mond, emiatt a koherens cselekmény megszövése sokkal nehezebb feladattá válik, az utólagos értelemadás pedig jellemzően tétova, kísérleti.¹¹ Megkockáztatható az az állítás, hogy az újra- vagy átértelmezések sora jóval hosszabb, míg eljutunk a végső változathoz – itt vehetjük észre, hogy a forma felfokozott értelemképzésre készítet, az „értelemdeficitet” tulajdonképpen társszerzőként vagyunk kénytelenek pótolni. Azt a posztmodern törekvést, amely a befejezés halogatását, elbizonytalanítását vagy eliminálását tűzi zászlajára, szokás úgy felfogni, mint menekülést a „vég”, a halál elől.¹² E hangzatos *ars poetica* azonban zátonyra fut az olvasó oldalán, aki vagy értelmi határokat, véget szab a műnek, vagy ennek hiányában elutasítja azt mint valami értelmezhetetlent. A posztmodern kísérlet, úgy tűnik, végsősoron elvei ellentéte felé mutat: zűrzavar és végtelenség helyett rend és vég – örökkévalóság helyett pedig halál.

¹¹ Bár nem szöveg, de jól megfigyelhető ez a folyamat a *Memento* című filmalkotás befogadásán. Itt egy lineáris cselekmény részei kerülnek összekeverésre a dobozregényhez hasonlóan, azzal a különbséggel, hogy nem kapunk útmutatót a narratortól, illetve Bryan Stanley Johnson művénél nem létezik egyetlen helyes kombináció mint megoldás. A néző így egy rejtvényt kap, feladata a részek helyes sorrendjének felépítése, azaz az eredeti értelemegység megtalálása.

¹² Erre ösztönöz a könyv mottója, illetve ezt a calvinói gondolatot emeli ki Somlyó Bálint is (Somlyó é.n.).

Érdemes végül kiemelni a könyv kapu-
őri funkcióját: mint láthattuk, László azt
a klasszikus és manapság „feledésbe me-
rült” esztétikai feladatot tűzi ki céljául,
hogy a művészet (pontosabban a művészet
egy szegmensének) kritériumait lefek-
tesse. Ennek esik áldozatául a gyakorlati
részben a hipertext, e műformánál ugyan-
is László nem tudja felfedezni a *closure*-t
és azt művészileg meddőnek ítéli meg.¹³
A szöveg azonban nem reflektál e nem ma-
gától értetődő küldetésre. Vajon szükség
van-e a kulcsokat őrizni egy olyan korban,
melyben a művészet egyre inkább elveszti
kontúrjait, és már az is kérdéses, hogy el
kívánjuk-e egyáltalán dönteni, mi művészi
és mi nem? Nos, ez a főleg filozófiai pon-

tokra koncentráló recenzió evidensen oszt-
ja az értelmi lehatárolás igényét, a dilem-
mát azonban a posztmodern szellemében
meghagyja az olvasónak.

IRODALOM

- Kirk, Geoffrey Stephen – John Earle Raven –
Malcolm Schofield. 1998. *A preszókratikus
filozófusok*. Ford. Cziszter Kálmán – Stei-
ger Kornél. Budapest, Atlantisz (KRS).
- Takács Dániel 2023. Vannak-e értelmezhe-
tetlen műalkotások? *Elpis*. 16/2. 169–175.
<https://doi.org/10.54310/Elpis.2023.2.12>
- Somlyó Bálint (évszám nélkül). Az elodázott
vég. [https://harmattan.hu/az-elodazott-
veg-142](https://harmattan.hu/az-elodazott-veg-142) Utolsó hozzáférés: 2024.11.19.

¹³ Ezzel vitatkozik Takács: „a hipertext
nagyon is értelmezhető esztétikailag, csak
nem a regény műforma keretei között” (Ta-
kács 2023. 174).

E számunk szerzői

CZÉTÁNY GYÖRGY A Tan Kapuja Buddhista Főiskola oktatója. Kutatásainak fókuszában jelenleg a transzcendentális filozófia történetének megírása, valamint ennek alapján egy transzcendentális kritikai filozófia kidolgozása áll.

E-mail: czetany.gyorgy@gmail.com

FORCZEK ÁKOS, PhD, az ELTE BTK Filozófia Intézetének adjunktusa. Kutatási területe a német felvilágosodás, német idealizmus, Lukács György.

E-mail: forczek.akos@btk.elte.hu

FRAZER-IMREGH MONIKA klasszika-filológus, italianista. A Károli Gáspár Református Egyetem Történeti Intézetének docense. Görög és római vallástörténetet, reneszánsz művelődéstörténetet, latin és görög szövegolvasást oktat, angol nyelven is. Fő kutatási területe az újplatonikus filozófia. Elsősorban Ficino, Pico, Poliziano, Plótinosz, Plutarkhosz, az ál-Areopagita és a reformátorok (Luther, Bod, Pápai Páriz) műveit fordítja és kutatja. Az *Orpheus Noster* főszerkesztője.

E-mail: imregh.monika@kre.hu

GURKA DEZSŐ, PhD, habilitált főiskolai tanár, Gál Ferenc Egyetem Pedagógiai Kara, Szarvas. Kutatási területei: Schelling természetfilozófiája, Kant filozófiájának tudománytörténeti vonatkozásai, a 18–19. századi tudományok története, Lakatos Imre tudományfilozófiája.

E-mail: gurka.dezso@gmail.com

HANGAI ATTILA a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa. Fő kutatási területe az ókori filozófia története, különösképp a peripatetikus és kései platonikus lélekfilozófia.

E-mail: hangai.attila@abtk.hu

HANKOVSZKY TAMÁS a PPKE BTK Filozófia Tanszékének habilitált docense. Fő kutatási területe Kant és Fichte filozófiája.

E-mail: hankovszky@btk.ppke.hu

HORVÁTH LAJOS a Debreceni Egyetem Filozófia Intézetének habilitált adjunktusa. Kutatási területei a fenomenológia és a pszichoanalízis között zajló párbeszéd, valamint az öntudat elmefilozófiai és fenomenológiai koncepcióinak vizsgálata.

horvath.lajos@arts.unideb.hu

HUORANSZKI FERENC, az MTA doktora, tanszékvezető egyetemi tanár a Central European University (Bécs) Filozófia Tanszékén. Kutatásainak fókuszában a cselekvésemélet, a metafizika és ezek története áll.

E-mail: huoransz@ceu.edu

KÉKESI BALÁZS, PhD, A Tan Kapuja Buddhista Főiskola adjunktusa. Kutatási területei: a kognitív tudomány filozófiája, kognitív nyelvészet, 4E kogníció, a narratív elme teóriája, a prediktív feldolgozás elmélete, a buddhizmus filozófiája, kereszt-kulturális elemefilozófia.

E-mail: balazs.kekesi@gmail.com

KIS MIKLÓS, az SZTE Málnási Bartók György Filozófia Doktori Iskolája hallgatója. Kutatási témája a kanti és utilitarista etika kapcsolata.

E-mail: Miklos.kis@gmail.com

KOCSIS LÁSZLÓ a PTE Filozófia Tanszékének docense. Fő kutatási területe: analitikus filozófia története, metafizika, ismeretelmélet és igazságelméletek.

E-mail: kocsis.laszlo@pte.hu

KOMORJAI LÁSZLÓ a Budapesti Metropolitan Egyetem egyetemi docense. Fő kutatási területe a fenomenológia, a nyelvfilozófia, illetve a matematikafilozófia bizonyos problémái.

E-mail: laszlo.komorjai@gmail.com

LAMÁR ERZSÉBET a Szegedi Tudományegyetem Filozófia Tanszékének egyetemi adjunktusa. Aktuális kutatásait a „transzcendentális modalitás” fogalma, valamint ennek a kortárs elemefilozófia, illetve a kognitív idegtudomány kontextusán belüli alkalmazhatósága mentén folytatja.

E-mail: erzsebetlamar@gmail.com

LAUTNER PÉTER a PPKE-n tanított antik filozófiát és modern etikát.

E-mail: ptlautner@gmail.com

LOSONCZ MÁRK a Belgrádi Egyetem Filozófiai és Társadalomelméleti Intézetének munkatársa. Fő kutatási területei: a tapasztalat filozófiája, kritikai társadalomelmélet, ököfilozófia.

E-mail: losonczmark@gmail.com

MAROSÁN BENCE PÉTER a Budapesti Gazdaságtudományi Egyetem habilitált egyetemi docense. Fő szakterületei közé tartoznak a fenomenológia, azon belül is különösen Edmund Husserl munkássága, a hermeneutika, a klasszikus német filozófia, a politikai filozófia és a környezeti etika.

E-mail: Marosan.Bencepeter@uni-bge.hu

ROSTA KOSZTASZ az ELTE BTK doktorjelöltje, az *Elpis* felelős szerkesztője, fő kutatási területe Platón filozófiája.

E-mail: rosta.kosztasz@gmail.com

SCHMAL DÁVID FLÓRIÁN az ELTE BTK Filozófiatudományi Doktori Iskolája Fenomenológia programjának doktorandusza. Az ELTE-n tanult filozófiát alap- és mester-szakon. Kutatási területe Merleau-Ponty filozófiája.

E-mail: schmal.david@gmail.com

SZÉKELY LÁSZLÓ a HUN-REN Bölcsészettudományi Kutatóközpont Filozófiai Intézetének emeritus tudományos főmunkatársa. Kutatási területe a tudományfilozófia, a kozmológia filozófiai kérdései, a természettudomány és a metafizika, a természettudomány és a vallás viszonya.

E-mail: szekelyphil@gmail.com

SZUMMER CSABA (1956) egyetemi tanár, Károli Református Egyetem. A *Journal of Psychedelic Studies* alapítója (2016) és szerkesztője. A *Magyar Daseinanalitikai Egyesület* főtítkára. Kutatási területei: spontán értelemképződés, pszichoanalízis, daseinanalízis. Legújabb kötete: *Spontán értelemképződés módosult tudatállapotokban – Trauma, álom, vízionárius képzelet.* (2023)

szummercs@gmail.com

WEISS JÁNOS a PTE BTK Filozófia Tanszékének professzora, a Magyar Filozófiai Társaság alelnöke, a *Magyar Filozófiai Szemle* szerkesztőbizottságának tagja.

E-mail: janosweiss@gmail.com

Absztraktok

H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM

Titkos bölcelet – A világlélek szerepe (részletek a II. könyvből)

A De occulta philosophia részletének magyar fordítása.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19759>

CZÉTÁNY GYÖRGY

A transzcendentális fordulat – a lehetőség és a semmi fogalmán keresztül

A tanulmányban megvizsgálom, miben áll Kant fordulata a „transzcendentális” fogalmát illetően. A fogalom története ugyanis egészen a 13. századi skolasztikáig nyúlik vissza. A fordulat mibenlétének vizsgálatához Johannes Duns Scotus, Christian Wolff és Alexander Gottlieb Baumgarten filozófiáját elemzem és hasonlítom össze Kant kritikai filozófiájával. Az összevetés során a fókuszba a létező skolasztikus és a tárgy kanti fogalma közötti különbség kerül. E fogalmakat a lehetőség és a semmi kapcsolódó fogalmain keresztül elemzem.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19742>

FORCZEK ÁKOS

Tiszta ész és társadalmi lét

A transzcendentális fordulat szociogenetikus értelmezései

Lukácstól Sohn-Rethelig

Tanulmányomban olyan Kant-értelmezések hagyományát idézem meg (Lukács Györgytől Afred Sohn-Rethelig), amelyek a kanti transzcendentális szubjektum társadalmi genezisére koncentrálnak, vagyis a következő kérdésre keresik a választ: milyen társadalmi előfeltételei vannak az emberi tudás *a priori* struktúrájáról alkotott kanti modellnek? E kérdés alapja az a belátás, hogy a gondolkodás absztrakt-kategoriális szerkezete nem valamiféle antropológiai állandó: a rációnak különféle alakváltozatait ismerjük, amelyek – mint megannyi történeti képződmény – a történetileg konkrét társadalmi létből „származnak”. Írásomban vázlatos képet adok a transzcendentális idealizmus szociogenetikus értelmezéseinek marxista mozgásteréről, valamint e mozgáster kiszélesítésének lehetőségeiről.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19748>

FRAZER-IMREGH MONIKA

H. C. Agrippa von Nettesheim *De occulta philosophiája* eddigi magyar fordításainak értékelése és rövid kutatástörténet – Titkos bölcsesség – A világlélek szerepe (részletek a II. könyvből)

A világlélek szerepéről szóló forráshoz írott bevezetőben először néhány szóban utalok a negyvenkilenc évet élt Agrippa tudományos életpályájára és legfontosabb műveire. Fő művének szerkezete és témáinak bemutatása után értékelem és elemzem a *De occulta philosophia* meglevő magyar fordításait, majd ismertetem a nemzetközi Agrippa-kutatás huszadik századi fő csapásirányát. Ezután ismertetem azoknak a szerzőknek a legfontosabb munkáit, akik az ezredforduló előtt és után a kutatás újabb, mélyreható megállapításokat felmutató áramlatát képviselik. Végül a műből vett részletek (II. 56–57, 58, 60) tematikáját vázolom, ahol Agrippa a világlélek és a világsszellem szerepét és az égi lelkek neveit ismerteti. Az utolsó fejezet bemutatásában világítok rá Agrippa némileg theurgikus jellegű, de lényegében mélyen keresztény beágyazottságú céljára, amely az emberi lélek Istenhez való felemelésében áll.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19758>

GURKA DEZSŐ

A *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* fogalmainak modulációi a romantikus természetfilozófiában

Kant egyik fő törekvése az volt *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* című művében, hogy az a priori fogalmakra alapozott racionális fizika anyagfogalmát levezesse. Kant newtoni mintát követő dualitásfogalma és matematikai konstrukciófogalma a romantikus természetfilozófia egyes reprezentánsainak interpretációiban új diszciplináris elemekkel bővült, elsősorban az elektrofizika és a kémia területéről. A kanti fogalmak legátfogóbb átértelmezése az anyag konstrukciója volt Schelling *A transzcendentális idealizmus rendszere* című művében. A romantikus természetfilozófia további reprezentánsainak írásaiban viszont nem csupán Schelling hatása érvényesült, hanem Schelling és Kant hatásainak egymásra rétegződése sajátos mintázatokat hozott létre, leginkább Johann Wilhelm Ritter és Hans Christian Ørsted esetében.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19745>

HANGAI ATTILA

Lenyomat a lélekben? Előszó Plótinosz *Az érzékelésről és az emlékezetről* (Emm. IV.6 [41]) című művéhez

Plótinosz az *Emm.* IV.6 [41], meglehetősen tömör értekezésében elveti, hogy az érzékelést lenyomatként, az emlékezést pedig lenyomat megtartásaként kellene érteni, és helyette azt javasolja, hogy ezek kognitív képességek aktualizálásai. A bevezető tanulmány összefoglalja az értekezés megértéséhez szükséges tudnivalókat Plótinosz érzékelésről és emlékezésről alkotott elméletéről, elhelyezi az értekezést Plótinosz életművében, és

az egyes kérdések kapcsán elődeinek nézeteivel szemben felvetett polémiai áttekintésével felvázolja a mű filozófiatörténeti jelentőségét.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19756>

HANKOVSKY TAMÁS

„Csakis emberi álláspontról”

A kétféle észhasználat aszimmetriája Kantnál

Bár Kant igyekezett párhuzamot vonni az elméleti és a gyakorlati ész között, tanulmányomban egy különbségükre mutatok rá. Az elméleti észhasználat ideális esetben az emberi állásponthoz kötődik, ezzel szemben a gyakorlati ész alaptörvénye nem emberi álláspontról fogalmazódik meg, és nem veszi figyelembe az emberi természet sajátosságait. Míg a megismerés törvényei emberspecifikusak, az erkölcsi törvény legalábbis tartalmi szempontból nincs tekintettel arra, hogy emberi lényekhez szól. Nagyban különbözik a két észhasználat dialektikájának forrása is. Az elméleti ész akkor válik dialektikussá, ha figyelmen kívül hagyja a megismerésnek az emberi természetből fakadó korlátait, a gyakorlati ész dialektikája viszont abból fakad, hogy a legfőbb jó erkölcsi szempontból jelentős fogalma tartalmazza a boldogság olyan fogalmát, amelyben az ember érzéki természete is tükröződik. A két észhasználat különbsége jól értelmezhető egy Henry E. Allisontól kölcsönzött fogalompár segítségével. Jóllehet Kant a *megismerés* antropocentrikus modelljével dolgozott, *etikai* tanításának *maga* azzal a teocentrikus modellel analóg, amelyet elméleti filozófiájában elutasított.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19743>

HUORANSZKI FERENC

Kant a természet fogalmáról, avagy egy kritika kritikája

A kanti filozófia lényegi feltevése, hogy ugyanazon elvek alapozzák meg (a) a rendezett tapasztalat lehetőségét; (b) a természet fogalmát; (c) és azt is, hogy miként lehetséges a természetről alkotott tudomány. A tanulmány amellől érvel, hogy e három kérdés azonosítása az ész a természet megismerésében betöltött szerepének indokolatlan korlátozásához vezet, felülértékeli az érzéki tapasztalat szerepét a tudományos fogalomalkotásban, és elkerülhetetlenné teszi az episztemikus és a metafizikai értelemben vett objektivitás fogalmainak szembeállítását. A tanulmány konklúziója, hogy a Kantot megelőző racionalista hagyomány közelebb járt a modern természettudományok filozófiai alapjainak megértéséhez, mint a kanti kritikai filozófia.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19746>

KÉKESI BALÁZS

Kant ismeretelméletének aktualitása a kortárs kognitív tudományban

A kognitív tudomány történetét a kezdetektől fogva meghatározták bizonyos, kitüntetett elmeteóriák. A korai időszakban egyeduralkodó komputációs elmemodellek kritikája

mentén bekövetkező, ún. pragmatikus, vagy testi fordulat új távlatokat nyitott az emberi megismerés kutatásában. Az utóbbi évtizedek figyelemreméltó fejleménye pedig a prediktív feldolgozás teóriájának előtérbe kerülése, mely elsősorban újnak látszó, ugyanakkor Kant olvasói számára mégis ismerős módszertani és elméleti megközelítéseket kínál a kogníció működésének megértéséhez.

A prediktív elme modellje olyan ismeretelméleti tézisekre épül, melyek gyökerei egészen Kantig nyúlnak vissza. A kognitív tudomány neves filozófusai explicit módon utalnak Kant forradalmi ismeretelméleti fordulatára, sőt, egyesek a prediktív feldolgozás teóriája által vezérelt kognitív tudomány „nagyapjaként” aposztrofálják. E tanulmányban a prediktív elmemodell alapú kogníciókutatás elméleteinek és a kanti ismeretelméletnek a közös vonásait mutatom be. Emellett rávilágítok egy alapvető különbségre is, mégpedig a tapasztalatok sokféleségének szintézisét lehetővé tevő megismerési formák magyarázatában való jelentős eltérésre, amiben Hume egyes nézeteit hívom segítségül. DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19753>

KIS MIKLÓS

Kant hatása az utilitarizmus fejlődésére

A tanulmány Kantnak az utilitarista etika fejlődésére gyakorolt hatását elemzi. Az írás felhívja a figyelmet arra, hogy kanti morálfilozófia és az utilitarizmus hagyományos – és sok szempontból megalapozott – szembeállítása hajlamos elhomályosítani azt a tényt, hogy Kant nélkül az utilitarizmus története gyökeresen másképp alakult volna, mint ahogyan ma ismerjük. A tanulmány célja megmutatni, hogy Kant gondolatai – azzal együtt is, hogy azokat az utilitarista filozófusok olykor félreértették, félreértelmezték – kifejezetten erőteljes hatással voltak az utilitarizmus fejlődésére. Az írás az utilitarista etika és annak főbb problémái felvázolása után megvizsgálja az utilitarista szempontból különösen fontos elemeket a kanti rendszernek, úgymint Kant boldogságfogalmát, helyét Kant gondolkodásában és a mások boldogsága elősegítésének kötelezettségét; illetve megmutatja, hogy az utilitarizmus miképp újult meg a 20. század első felében a kanti gondolatok inspirációjának köszönhetően, s járult hozzá a szabályutilitarizmus létrejöttéhez.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19747>

KOCSIS LÁSZLÓ

Miért nincs knock-out a filozófiában?

David Lewis a filozófiai érvek természetéről

David Lewis egyik alapvető metafizikai meggyőződése volt, hogy a filozófiában nincsenek letaglózó, avagy *knock-out* érvek, vagyis nincsenek olyan érvek, amelyek kikényszerítik egy filozófiai proposíció elfogadását vagy elutasítását. Lewis szerint csak abban az esetben lennének ilyen filozófiai érvek, ha a prefilozófiai, avagy *commonsense* intuíciók és a filozófiai elméletek között éles határvonalat lehetne húzni, hogy aztán a filozófiai elméletalkotás vagy a filozófiai elméletek tarthatóságának eldöntése során minden további nélkül a kikezdehetetlen intuíciókhoz igazodjunk. Azonban Lewis amellett érvel, hogy noha a filozófiai elméleteknek tiszteletben kell tartani az intuíciókat, de ez nem

jelenti azt, hogy kikezdzhetetlenek lennének, az intuíción és az elméletek episztemikus szempontból ugyanazon a szinten vannak, vélemény mindkettő, éppen ezért éles határvonalat sem húzhatunk közéjük. Az intuíción és elméletek viszonyáról vallott lewisi megfontolásokat Saul Kripke filozófiai elméletalkotással kapcsolatos metodológiai nézetével ütköztetve mutatom be, hogy a knock-out filozófiai érvek hiánya melletti érv miképp vezet Lewis sajátos metafilozófiai egyensúlyához.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19754>

KOMORJAI LÁSZLÓ

Meddig folytatható a szukcesszív szintézis?

A tanulmány első két részében megvizsgálom, miként határozza meg Kant gondolkodásában a sorozat egy speciális, szukcesszívnek nevezhető fogalma a tapasztalat, illetve tágabb értelemben az egész tudat fogalmát. E feladatot a fogalmiság, az érzékiség, illetve a két szféra kapcsolatát biztosító transzcendentális dedukció értelmezésén keresztül végzem el. Ezek után megmutatom, miként lehet a dedukció Kant által felvetett problémáját a sorozat egy egészen új, Cantor gondolataiban körvonalazódó fogalmára alapozva újrafogalmazni, s hogy ebből kiindulva hogyan lehet elkerülni az eredeti, kanti dedukció legfőbb problémáit.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19749>

LAMÁR ERZSÉBET

A transzcendentális modalitás koncepciója *A tiszta ész kritikájában*

Tanulmányomban P. F. Strawson híres kritikájának azon állításával szeretnék vitába szállni, amelynek értelmében Kant, a transzcendentális idealizmus talaján állva, végső soron maga is túllépte „az érzékelés és a jelentés határait”. Úgy vélem, az ún. „jelentésséggel” a Strawson által megfogalmazott formában inkább az ő, mintsem Kant álláspontját tükrözi, elsősorban azért, mert koncepciózusan figyelmen kívül hagyja a *Kritika* tágabb kontextusát. Miután összegző jelleggel áttekintem Kant prekritikai, illetve kritikai modalitáskoncepcióinak fontosabb téziseit, ismertetem az általam legrelevánsabbnak tekintett kortárs Kant-elemzések konklúzióit, végül röviden bemutatom saját pozíciómat. Egy olyan olvasat mellett szeretnék állást foglalni, amely anélkül képes a kanti jelentésséggelvet a modalitásproblémával együtt kezelni, hogy a kettőt valamilyen módon egymásra próbálná redukálni. Mindezekon túl, illetve mindezek alapján amellet fogok érvelni, hogy Kant a modalitásnak egy sajátos kognitív szemantikába ágyazott transzcendentális koncepcióját dolgozta ki, ebből pedig plauzibilis arra következtetni, hogy (1) a transzcendentális metafizika számára, ha nem is végső, de legalábbis heurisztikus interpretációs keretet nyújthat egyfajta modális szemantika, illetve, hogy (2) a transzcendentális appercepció értelmezhető a tudat kognitív-funkcionális, konkrétan epigenetikus modelljeként.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19752>

LOSONCZ MÁRK

Az értelmén túli tapasztalat?

Szummer Csaba: *Spontán értelmépződés módosult tudatállapotokban.*

Trauma, álom és pszichedelikus élmény.

Vitacikk Szummer Csaba címben jelzett kötetéből kiindulva.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19760>

MAROSÁN BENCE PÉTER

A természetfölötti világ kísértésében

Kant és Husserl kísérletei a természetfölötti hozzáférhetővé tételére

Kantot egyes kortársai, speciálisan Moses Mendelssohn, úgy is emlegették, hogy „mindenek nagy lerombolója” („*grosse Zerstörer*”) – utalva ezzel arra, hogy kritikai fordulata után életművének egy jelentős részét a klasszikus metafizikai halhatatlanság-, szabadság-, és Istenérvek szisztematikus megcáfolása tette ki. Ugyanakkor, mint azt maga is számos alkalommal világossá tette, Kant valódi célja, hogy kialakítsa a természetfölötti tartományhoz vezető adekvát és megbízható filozófiai utat. Mint az számára kritikai vizsgálódásai során világossá vált, ez az út ugyan nem hoz teljes egészében megalapozott ismereteket, mint a tiszta tudomány terén, a semminél azonban mégis csak sokkal többet nyújt nekünk: nevezetesen *racióális hitet*. Kantra vonatkozó minden, mégoly erős kritikája ellenére, nem teljesen idegen ettől a megközelítéstől Husserl saját, metafizikai kísérlete. Husserl egy ponton azzal szembesül, hogy a „legfőbb és végső kérdések” tisztázásához kénytelenek vagyunk elhagyni a közvetlenül igazoló, sőt, az egyáltalán lehetséges szemléletek talaját. Mégis, Husserl szerint a világ racionális szerkezetébe vetett hitünk, valamint a szemléletekben jelentkező, de a lehetséges szemléletek birodalmán túlvezető utalások alapot tudnak nyújtani fenomenológiai megalapozott megállapításokra, „fenomenológiai konstrukciókra”, amelyek alapján konkrét válaszokat tudunk körvonalazni az előbb említett „legfőbb és végső kérdésekre”. Az alábbi tanulmányban amellet szeretnék érvelni, hogy a természetfölöttivel kapcsolatos husserli megközelítésekben vannak bizonyos mélyen kantianus motívumok. A két szerző ezzel kapcsolatos álláspontját szeretném egymással összevetni, és azt szeretném megmutatni, hogy végső soron mindkét szerző életműve a „természetfölötti domesztikálására” tett elszánt erőfeszítésként értelmezhető.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19750>

PLÓTINOSZ

Az érzékelésről és az emlékezetről: *Emm.* (IV.6 [41])

Plótinosz értekezése (*Enn.* IV.6 [41]) magyar fordításban.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19757>

ROSTA KOSZTASZ

Lezárásra ítélve

László Laura. *Vég és végtelenség. A narratív lezáratlanság posztmodern motívuma* című kötetének recenziója.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19762>

SCHMAL DÁVID FLÓRIÁN

Az empirikus fogalmaktól a testig**Egy kanti probléma Merleau-Ponty felől olvasva**

Tanulmányomban Maurice Merleau-Ponty filozófiája felől tekintek vissza egy kanti problémára. Merleau-Ponty a testi világon-létre alapozza a tapasztalat leírását, és kritika alá vonja a reflexió intellektualista módszerét. Értelmezésében az utóbbi azt állítja, hogy képes visszafelé lekövetni azt az útvonalat, amit a konstitúció járt be a tiszta szubjektivitástól a tényleges tapasztalatig. Szerinte ezzel szemben az első mindig a tapasztalat, s mindenfajta konstitutívna tűnő tiszta szubjektivitás csak levezetett lehet. Tanulmányomban ezt a problémát igyekszem pontosabban megvilágítani azáltal, hogy megvizsgálom a kanti eljárást. Amellett érvelek, hogy (1) Kant csupán a tapasztalat *általános* struktúráinak transzcendentális feltételeit képes feltárni, az egyedi meghatározottságok leírása problémába ütközik az empirikus fogalmak státuszának bizonytalansága miatt. Ezért (2) Kantnál megmarad egyfajta empirizmus, és ez keveredik az intellektualizmussal. Ezt az állítást főként *A tiszta ész kritikája* és *Az ítélőerő kritikája* kapcsolódó részeinek elemzésével támasztom alá. Konklúzióm szerint Merleau-Ponty képes meghaladni ezt a kettősséget azzal, hogy a testet a tapasztalat nem-intellektuális, ám mégis transzcendentális feltételeként írja le.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19751>

SZÉKELY LÁSZLÓ

Miért a priori az eukleidészi geometria a kanti értelemben?

Az a kérdés, hogy *a priori*-e az eukleidészi geometria a kanti értelemben, független a tér *a priori* jellegére vonatkozó kérdéstől. Tanulmányunkban az első kérdéssel foglalkozunk. A kérdés helyes megközelítésben a térnek mint kanti értelemben vett tiszta szemléletnek és az eukleidészi geometria axiómáinak viszonyát érinti. Mint ilyen, nem a geometriára mint tudományra irányul, hanem pre-teoretikus térszemléletünk és a geometriai axiómák viszonyára. Ha a válasz igen, mind az empirikus, mind a Poincaré-féle konvencionalista ellenérvek érvénytelenné válnak. Frege alaptétele helyes: térszemléletünk (melynek egyik alosztala a kanti tér mint tiszta szemlélet) nem kommunikálható, és ezért nem dönthető el ez a kérdés demonstratív módon. Ugyanakkor erős érvek hozhatók fel amellett, hogy pre-teoretikus térszemléletünk minden iskolázottság nélkül megkülönbözteti a görbét az egyenestől és a merőleget a dőlttől, és az ezekre épülő axiómákból az eukleidészi geometria adódik.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19744>

SZUMMER CSABA – HORVÁTH LAJOS

A Misztikus, a Skizofrén és a Pszichonauta

A kortárs fenomenológia jelentős erőfeszítéseket tesz a tudat kontribúcióját nem igénylő értelemképződések feltárására. E törekvéseket jól szolgálhatja azon tapasztalati mezők vizsgálata, amelyek már eleve nem állnak a predikatív észlelés, az intencionális értelemkonstitúció hatálya alatt, mint például a skizofrénia spektrumzavar, a misztikus élmény vagy a vizionárius képzelet (pszichedelikus élmény) tapasztalati tartományai. Az ezredforduló után számos fenomenológus érdeklődését felkeltette e három tapasztalati tartomány, amely hajlamos egymással keveredni. A hallucinogén növények széleskörű rituális alkalmazása és az élménnyel kapcsolatos klinikai vizsgálatok például egyaránt a pszichedelikus élmények számottevő spirituális-vallási és terápiás potenciáljáról tanúskodnak. Másfelől számos szerző rámutatott, hogy a vizionárius képzelet bizonyos esetekben átfordulhat pszichotikus élménytartományokba. Hasonlóképpen figyelmeztetnek a pszichiátriai kézikönyvek arra, hogy a misztikus és a skizofrén-spektrum élményei is keveredhetnek.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19755>

WEISS JÁNOS

A tiszta ész kritikájának korai recepciója

A *tiszta ész kritikájának* 1781-es megjelenése után néhány hónapra a nyilvánosság mint ha teljesen lefagyott volna; ezután indult csak el egy recepció, amelynek durván az első tíz évét tekintem át. (1) 1782. január 19-én jelent meg az első recenzió Christian Garve tollából, akit már abban az időben is „populárfilozófusnak” neveztek. Ez alapján lépett előtérbe a „magában való dolog” problémája. (2) 1786–1787-ben jelentek meg Carl Leonhard Reinhold filozófiai levelei, amelyek elsőként konstruálták meg a kanti mű forradalmi jelentőségét. Kant lényegében ezekre támaszkodott a mű átdolgozásakor: 1787-ben megjelent a második kiadás. Mintha Kant maga is csak ekkor döbbsen volna rá a mű jelentőségére és újdonságára. (3) Az igazi tartalmi recepció 1789-ben kezdődött, újra Reinhold egy hatalmas könyvével (*Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*). A könyv több kisebb-nagyobb terminológiai és gondolati elmozdulást tartalmaz, amelyek mindannyian a német idealizmus története felé mutatnak. Így jött létre az a korszak, amit a német filozófia egyedülálló virágkorának szokás tekinteni.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19741>

Summaries

H. C. AGRIPPA VON NETTESHEIM

The Role of the World Soul (Excerpts from Book II)

Excerpts from *De occulta philosophia* in Hungarian translation.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19759>

GYÖRGY CZÉTÁNY

The Transcendental Turn – via the Concepts of Possibility and Nothing

In the study, I examine the meaning of the Kantian turn of the concept of the transcendental. The history of the concept can be traced back to the scholastics of the 13th century. In order to find out what the transcendental turn means, I analyse the philosophies of Johannes Duns Scotus, Christian Wolff, and Alexander Gottlieb Baumgarten and compare them with Kant's critical philosophy. The main focus of the comparison is the difference between the scholastic concept of being and the Kantian concept of object. I explore these notions using the related concepts of possibility and nothing.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19742>

ÁKOS FORCZEK

Pure Reason and Social Being

Sociogenetic Interpretations of the Transcendental Turn from Lukács to Sohn-Rethel

In my study, I focus on interpretations by authors (from György Lukács to Alfred Sohn-Rethel) who examine the social genesis of the Kantian transcendental subject, i.e., they attempt to answer the following question: What are the social prerequisites of the Kantian model of the *a priori* structure of human knowledge? This question is based on the insight that the abstract-categorical structure of thinking is not an anthropological constant. There have been different forms of rationality, all of which are historical constructs and emerge from the historically concrete social being. I will outline the Marxist scope of the sociogenetic interpretations of transcendental idealism and consider the possibilities of widening this scope.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19748>

MONIKA FRAZER-IMREGH

Evaluation of the Previous Hungarian Translations of H. C. Agrippa von Nettesheim's *De occulta philosophia* and a Brief Research History

The introduction to the source on the role of the World Soul, first refers in a few words to the scholarly career and most important works of H. C. Agrippa von Nettesheim. After presenting the structure and themes of his masterpiece, it evaluates and analyses the existing Hungarian translations of *De occulta philosophia*, and then points out the main direction of international Agrippa research in the twentieth century. It then describes the most important works of those authors who represent a new stream of research that presents profound insights before and after the turn of the millennium. Finally, it outlines the theme of excerpts from the work (Book II, Chapters 56–57, 58, 60), where Agrippa describes the role of the world soul and the world spirit and the names of the heavenly souls. In the presentation of the last chapter, I shed light on Agrippa's goal, which is somewhat theurgical in nature, but essentially deeply embedded in Christianity, which consists in raising the human soul to God.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19758>

DEZSŐ GURKA

Modulations of the concepts of the *Metaphysical Foundations of Natural Science* in romantic natural philosophy

One of Kant's main efforts in his *Metaphysical Foundations of Natural Science* was to derive the concept of matter for rational physics based on a priori principles. Kant's concept of mathematical construction and duality, following the Newtonian model, were expanded with new disciplinary elements in the interpretations of representatives of romantic natural philosophy, primarily from the fields of electrophysics and chemistry. The most comprehensive reinterpretation of these Kantian concepts was the construction of matter in Schelling's *System of Transcendental Idealism*. In the writings of other representatives of romantic natural philosophy, however, not only Schelling's influence prevailed, but the various combinations of Schelling's and Kant's influences created specific patterns, most notably in the cases of Johann Wilhelm Ritter and Hans Christian Ørsted.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19745>

ATTILA HANGAI

Impression in the Soul? Introduction to Plotinus *Ennead* IV.6 [41], On Sense-Perception and Memory

Plotinus, in the quite dense treatise *Enn.* IV.6 [41], dismisses the explanation of sense-perception as impression and of memory as retention of impression, and proposes instead that they are actualisations of cognitive powers. The introduction summarises what is necessary to know about Plotinus' theories of sense-perception and memory to understand the treatise, situates the treatise in Plotinus' oeuvre, and by reviewing Ploti-

nus' polemics with his predecessors concerning certain questions, it traces the relevance of the account in the history of philosophy.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19756>

TAMÁS HANKOVSKY

“only from the human standpoint”. The Asymmetry Between the Two Uses of Reason in Kant

Although Kant sought to establish a parallel between theoretical and practical reason, this paper highlights a fundamental difference between them. Ideally, the use of theoretical reason is tied to the human standpoint; in contrast, the fundamental law of practical reason is not formulated from such a standpoint and does not take into account the specific characteristics of human nature. While the laws governing cognition are human-specific – that is, conditioned by the epistemic capacities of human beings – the moral law, at least in terms of its content, is not concerned with the fact that it addresses human beings. The dialectic of the two uses of reason also arises from fundamentally different sources. The dialectic of theoretical reason emerges when reason oversteps the boundaries of human cognition, attempting to grasp things in themselves and thus disregarding the limits imposed by our epistemic condition. By contrast, the dialectic of practical reason stems from the fact that the morally significant concept of the highest good includes a notion of happiness – one that reflects the sensuous nature of human beings. This difference between the two uses of reason can be helpfully elucidated by a conceptual distinction borrowed from Henry E. Allison. While Kant employed an anthropocentric model of cognition, the core of his moral philosophy is analogous to the theocentric model he explicitly rejected in his theoretical philosophy.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19743>

FERENC HUORANSZKI

Kant's Conception of Nature: a Brief Critique of the Critical Philosophy

According to Kant's speculative philosophy, the very same principles are responsible for (a) the possibility of ordered experience; (b) the possibility of nature itself; and (c) the possibility of scientific knowledge about nature. This paper argues that the identification of these principles results in an unreasonable limitation of the role of reason in our knowledge of nature; it overrates the importance of sensual experience in the construction of scientific concepts which represent nature; and reduces the notion of objectivity as mind-independent truth to mere intersubjective justifiability. The paper concludes with the suggestion that Cartesian rationalism can offer a better philosophical foundation of modern sciences, which are often critical to how we sensibly perceive the world, than Kant's critical philosophy.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19746>

BALÁZS KÉKESI

The Actuality of Kant's Epistemology in Contemporary Cognitive Science

The history of cognitive science has always been defined by certain prominent theories of mind. After the classical period, the so-called pragmatic or body-oriented turn opened new horizons for the scientific investigation of the human mind. Recently, a new paradigm, the predictive processing theory emerged and offered new methodological approach. This theory also offers an explanatory framework explaining the connection between perception, mind and action and therefore enriches the scientific methodologies with new aspects.

The model of predictive processing is based on epistemological theses whose roots go back to Kant. Some philosophers even refer to Kant as the “grandfather” of contemporary cognitive science. In this study, I present the common features of the predictive processing model based research of cognition and the main ideas of Kant's epistemology. In addition, I highlight a fundamental difference, namely the significant differences in explanation of the forms of cognition that enables the coherent, structured character of experiences, in which I call upon some of Hume's views.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19753>

MIKLÓS KIS

Kant's Influence on the Development of Utilitarianism

The paper analyses Kant's influence on the development of utilitarian ethics, pointing out that the traditional – and in many respects well-founded – juxtaposition of Kantian moral philosophy and utilitarianism tends to obscure the fact that without Kant the history of utilitarianism would have been radically different from what we know today. The aim of this paper is to show that Kant's ideas, even if sometimes misunderstood and misinterpreted by utilitarian philosophers, have had a particularly powerful influence on the development of utilitarianism. After outlining utilitarian ethics and its main problems, the paper examines the elements of Kant's system that are particularly important from a utilitarian point of view, such as Kant's concept of happiness, its place in Kant's thought and the duty to promote the happiness of others; and shows how utilitarianism was renewed in the first half of the 20th century, inspired by Kant's thought, and contributed to the emergence of the rule utilitarianism.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19747>

LÁSZLÓ KOCSIS

Why is there no knock-out in philosophy?

David Lewis on the nature of philosophical arguments

One of David Lewis's fundamental metaphilosophical convictions is that there are no knockdown arguments in philosophy, i.e. no arguments that force the acceptance or rejection of a philosophical proposition. According to Lewis, there would only be such philosophical arguments if a sharp line could be drawn between prephilosophical or com-

monsensical intuitions and philosophical theories, so that one could then, in the process of philosophical theorizing or deciding which philosophical theories are tenable, without further ado, conform to the unchallengeable intuitions. However, Lewis argues that, although philosophical theories must respect intuitions (theoretical conservatism), this does not mean that they are unchallengeable: commonsensical intuitions and philosophical theories are epistemically on the same level, both are opinions, and therefore there is no good reason to draw a sharp line between them. In this paper by contrasting Lewis's reflections on the relation between intuitions and theories with Saul Kripke's methodological view of philosophical theorizing, I show how the argument for the absence of knockdown philosophical arguments leads to Lewis's particular metaphilosophical equilibrium.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19754>

LÁSZLÓ KOMORJAI

How far Successive Synthesis Can Go?

In the first two parts of this paper I examine how a special notion of the series, that is succession, defines experience or more broadly the whole concept of consciousness in Kant. I will do this through an interpretation of understanding, intuition and the transcendental deduction that in the third *Critique* mediates between the previous two capacities. I will then demonstrate how the Kantian deduction can be reformulated on the basis of a new concept of series introduced by Georg Cantor, and how, on the basis of this, the main problems of the original Kantian deduction can be solved.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19749>

ERZSÉBET LAMÁR

The Conception of Transcendental Modality in the *Critique of Pure Reason*

In this study, the assertion of P. F. Strawson's renowned critique that Kant himself, from the standpoint of transcendental idealism, eventually transcended „the bounds of sense” will be challenged. I believe that the so-called „principle of significance” as formulated by Strawson reflects his own position rather than that of Kant, primarily because it conceptually ignores the wider context of the *Critique*. Following a summary of the main theses of Kant's pre-critical and critical conceptions of modality, the present study will proceed to the presentation of the conclusions of contemporary analyses of Kant that are deemed to be especially relevant. Finally, I will briefly present my own position, offering a reading that is able to address the Kantian principle of significance together with the problem of modality without reducing them to one another. In addition to and on the basis of the aforementioned, it will be argued that Kant developed a transcendental conception of modality embedded in a specific cognitive semantics. This allows one to infer that (1) at least a heuristic interpretative framework can be provided for transcendental metaphysics by a kind of modal semantics, and that (2) transcendental apperception can be interpreted as a cognitive-functional, or more precisely epigenetic, model of consciousness.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19752>

MÁRK LOSONCZ

Experience Beyond Reason?

Csaba Szummer: *Spontán értelmképződés módosult tudatállapotokban. Trauma, álom és pszichedelikus élmény* (Spontaneous meaning formation in altered states of consciousness. Trauma, dream, and psychedelic experience).

A discussion paper based on the monograph by Csaba Szummer, referred in the title.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19760>

BENCE PÉTER MAROSÁN

The Temptation of the Supernatural

Kant's and Husserl's Attempts to Make the Supernatural Philosophically Accessible

Despite their many differences, there is a crucial parallel between the philosophies of Kant and Husserl: both were drawn to the temptation of the supernatural. In other words, both thinkers repeatedly and persistently sought to render the domain of the supernatural legitimately accessible to philosophical inquiry – striving to make it a topic amenable to rigorous, even scientific, treatment. In this respect, Kant ultimately opted for the path of *rational faith*: although he maintained that we cannot attain scientifically grounded knowledge of the supernatural, he argued that we may nevertheless hold certain beliefs about it rationally and justifiably. Husserl, for his part, explored several avenues toward a legitimate philosophical access to the supernatural. One such path was the method of phenomenological constructions; another was the very notion of rational faith – already present in Kant. What both thinkers arrived at is a stance with enduring philosophical relevance: something more than mere belief, yet still less than fully grounded knowledge.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19750>

PLOTINUS

Ennead IV.6 [41]: On Sense-Perception and Memory

Plotinus' treatise (*Enn.* IV.6 [41]) in Hungarian translation.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19757>

KOSZTASZ ROSTA

Judged for Closure

A review of the monograph entitled *Vég és végtelenség. A narratív lezáratlanság posztmodern motívuma* (End and Endlessness. The Postmodern Motif of Narrative Anti-Closure) by Laura László.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19762>

DÁVID FLÓRIÁN SCHMAL

From empirical concepts to the body

A Kantian problem from Merleau-Ponty's perspective

In my paper, I look back at a Kantian problem from the point of view of the philosophy of Maurice Merleau-Ponty. Merleau-Ponty bases his description of experience on the bodily being-in-the-world and criticizes the intellectualist method of reflection. In his interpretation, the latter claims to be able to retrace the path taken by constitution from pure subjectivity to actual experience. According to him, on the contrary, the starting point is always experience, and any pure subjectivity that appears to be constitutive can only be secondary. In my study I will try to shed more light on this problem by examining the Kantian procedure. I will argue that (1) Kant can only reveal the transcendental conditions of the *general* structures of experience, the description of its specific determinations runs into problems due to the problematic status of empirical concepts. Therefore (2) Kant retains a kind of empiricism, mixed with his intellectualism. I support this claim mainly by analysing the relevant parts of the *Critique of Pure Reason* and the *Critique of Judgment*. My conclusion is that Merleau-Ponty is able to transcend this dichotomy by describing the body as a *non-intellectual*, yet *transcendental* condition of experience.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19751>

LÁSZLÓ SZÉKELY

Is Euclidean geometry a priori in the Kantian sense?

The question of whether or not Euclidean geometry is a priori in the Kantian sense, is independent of the question of the a priori character of space. In our study we deal with the former question. It concerns, correctly formulated, the relationship between the axioms of Euclidean geometry and space as pure intuition in the Kantian sense. It is not a question of theoretical geometry, but of the relationship between our pre-theoretical intuition of space on the one hand, and the axioms of geometry on the other. If the answer is “yes”, both the empiricist and the conventionalist, Poincaré-type counterarguments become invalid. Frege's basic statement is correct: our intuition of space (which is a more general concept than Kantian space as pure intuition) cannot be communicated, and therefore it is impossible to decide this question in a demonstrative way. However, there are strong arguments that our pre-theoretical intuition of space without any education is able to distinguish the curved line from the straight one, and the perpendicular from the inclined one. And it is precisely Euclidean geometry that follows from the axioms based on this fact.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19744>

CSABA SZUMMER– LAJOS HORVÁTH

The Mystic, the Schizophrenic and the Psychonaut

Contemporary phenomenology has made considerable efforts to explore the kind of meaning-bestowing that does not require the attention of consciousness. These efforts can be aided by the study of such experiential realms that are not subject to predicative perception, such as the experiential domains of schizophrenia spectrum disorder, mystical experience, or visionary imagination (psychedelic experience). Since the turn of the millennium, many phenomenologists have become interested in these three domains of experience, which tend to intermingle. For example, the widespread ritual use of hallucinogenic plants and related clinical studies both attest to the considerable spiritual-religious and therapeutic potential of psychedelic experiences. On the other hand, several authors have pointed out that visionary imagery can, in some cases, change into psychotic experiences. Likewise, psychiatric manuals have shown that mystical and schizophrenic-spectrum experiences can be mixed. In this paper, we describe and compare these experiential domains.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19755>

JÁNOS WEISS

The Early Reception of the *Critique of Pure Reason*

For a few months after the publication of the *Critique of Pure Reason* in 1781, the public seemed to freeze completely; only then did a reception begin, the first ten years of which I will roughly consider. (1) On 19 January 1782, the first review was published by Christian Garve, who was already at that time called a “popular philosopher”. This brought the problem of the “thing in itself” to the fore. (2) In 1786–1787, Carl Leonhard Reinhold’s *Philosophical Letters* were published, which were the first to establish the revolutionary significance of the Kantian work. Kant essentially drew on them when revising the work: the second edition was published in 1787. (3) The real reception of the content began in 1789, again with Reinhold’s powerful book, *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. The book contains several shifts in terminology and ideas, both large and small, all of which point towards the history of German idealism. Thus, was born the era which is usually regarded as the unique flowering of German philosophy.

DOI: <https://doi.org/10.70510/mfsz.19741>

