

ÉLPIΣ

ELPIS Filozófiai folyóirat
2010. IV. évfolyam 1. szám



ÉLPIΣ

E L P I Σ

2010. IV. évfolyam 1. szám

Az ELTE BTK Filozófia TDK és Filozófia SzHÉK folyóirata.

Szerkesztők:

Galba Zsolt
Krizsán Viktor
Rosta Kosztasz

Szerkesztőbizottság:

Gulyás Péter
Somodi Gergő
Tóth Zita Veronika
Varga Péter

Lektorálta:

Orthmayr Imre

Borító:

Fazekas Réka

Műszaki szerkesztő:

Krizsán Viktor

A szerkesztőség elérhetősége:

filoszerk@gmail.com
<http://www.elpis.hu>

Nyomta:

Prime Rate Kft., Budapest

Terjeszti:

ELTE Eötvös Kiadó, Budapest

ISSN 1788-8298

Készült 2010 áprilisában 200 példányban.

Megjelent az ELTE Rektori Hivatala, az ELTE EHÖK és az ELTE BTK HÖK Kulturális és Sportbizottságának támogatásával.



TANULMÁNYOK

KÖMÜVES SÁNDOR: *A művészet kripkei–putnami modellje* / 5

MOLNÁR TAMÁS: *Sejtés és megértés.*

Francis Bacon tudásreformja / 27

ORSZÁGH JUDIT: *Max Scheler a nyelvről
és a nyelv megismerésben betöltött szerepéről* / 51

PETROVITS ATTILA: *Tatianosz és a filozófia* / 83

ROZNIK BÁLINT: *Tények és értékek* / 103

TORMA ANITA: *A tárgyi vonatkozás*

Husserl fenomenológiájában / 127

RECENZIÓK

FARKAS TAMÁS: *Egy (mérsékelt) konzervatív
szótár elvi alapvetései* / 149

SZABÓ ÁDÁM: *A naiv Wittgenstein* / 155

Felhívás / 161

TANULMÁNYOK

Kőműves Sándor

2006-tól a Debreceni Egyetem filozófia szakos PHD-hallgatója vagyok. Érdeklődésem középpontjában a műontológia köré csoportosuló kérdések állnak: milyen tényezők szervezik a tapasztalásban megjelenő alkotások identitását, hogyan sajátítjuk el ezeket a szervezőerőket, milyen statikus és dinamikus elemek működnek az alkotásokkal megélt kapcsolatainkban stb. Disszertációm a George Dickie nevével fémjelzett intézményi művészetelméletből készítem Angyalosi Gergely témavezetőm mellett.

Kőműves Sándor

◀ A művészet kripkei–putnami modellje

Bevezetés

Az angolszász művészetfilozófia műontológiát tárgyaló párbeszédének jelentős részét hosszú ideje jellemzi a kérdés nyelvfilozófiai, az intenzió/extenzió fogalompár eszközzel történő megközelítése.¹ Néhány szöveg explicite építkezik abból a nyelvfilozófiai diskurzusból, amelynek a hetvenes években Saul Kripke és Hilary Putnam két reprezentáns alakját alkotta. Az alább ismertetésre kerülő szövegek közül James D. Carney, Robert Matthews és Catherine Lord írásai Kripke és Putnam szemléletmódját próbálják applikálni a művészetfilozófia területén. A vállalkozás talán mindezidáig legerősebb kritikája Thomas Leddy nevéhez fűződik, jelen tanulmányban az ő észrevételeit is szerepeltetjük. Szinte az összes ismertetésre kerülő tanulmányban felbukkan George Dickie művészetfilozófiája,² hiszen Dickie intézményi művészetelmélete a hetvenes-nyolcvanas években megkerülhetetlen volt bármely elméleti javaslat számára. Minthogy Dickie néhány évvel ezelőtt személyesen is állást foglalt a kripkei–putnami modellel kapcsolatosan, tanulmányunk végén kitérünk Dickie álláspontjára is. Írásunk általános célja, hogy megrajzoljuk azt a konceptuális hálót, eddigi eredményeivel együtt, amely a műontológia angolszász párbeszédének egyik ma is releváns szereplője.

Saul Kripke és Hilary Putnam

Egy individuumról többféle módon beszélhetünk, többek között használhatunk tulajdonneveket vagy határozott leírásokat.³ A határozott leírások segítségével szerkesztett névelméletek a nevek leíró elméletei, ezek alapvetően két formát ölthetnek. Jelentéseméletről akkor beszélünk, ha egy név jelentése társítható egy olyan határozott leírással, amit a beszélők a névvel társítanak. A referenciaelmélet ennél kevesebbet állít, azt állítja, hogy a tulajdonnevekkel társított határozott leírások a nevek referenciáját, vagyis

1 Néhány példa, a teljesség igénye nélkül: Danto 1964, Carney 1975, Binkley 1976, Levinson 1990, Diffey 1991, Groarke 2001, Dickie 2004, Gaut 2005.

2 George Dickie intézményi művészetelméletét két szakaszra, egy koraira és egy későire osztja. A korai elmélet szövegei: „Defining Art.” (Dickie 1969), *Aesthetics: An Introduction* (Dickie 1971), *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis* (Dickie 1974). A késői elmélet főműve: *The Art Circle: A Theory of Art* (Dickie 1984).

3 A kripkei nézet összefoglalásához felhasznált szövegek: Kripke 1972, 1980, ill. magyarul: Kripke 2007, Zvolenszky 2007. Cumming 2008, 2009.

a nevek jelölését határozzák meg. A jelentésemélettel és a referencialemélettel kapcsolatban azonban felmerülhet három nehézség: 1. az ingadozás problémája (a kompetens nyelvhasználók különböző leírásokat társítanak egy névhez), 2. a tévedés problémája (a kompetens nyelvhasználónak a névvel társított leírása tévesnek bizonyul), és 3. a hiányos ismeret problémája (egy kompetens nyelvhasználó nem tud eleget egy dologról ahhoz, hogy egy kizárólag rá illő határozott leírás birtokában lehessen). A nehézségeket a két elmélet leírásnyaláb-változata hivatott orvosolni, amely részben azt állítja, hogy nem egyetlen határozott leírás feleltethető meg egy adott tulajdonnévnek, hanem egy számos leírásból álló nyaláb vagy család, amit a kompetens névhasználó a névvel társít. A leírásnyaláb-jentéseméletet képviseljük, ha úgy gondoljuk, hogy a nyalábban szereplő leírások súlyozott többsége a névvel szinonim. Ha azonban úgy gondoljuk, hogy a nyalábban szereplő leírások súlyozott többsége a név referenciáját határozza meg, akkor a leírásnyaláb-referencialeméletet valljuk.

Kripke a *Megnevezés és szükségszerűség*⁴ első két előadásában egyaránt érvel a leírásnyaláb-jentésemélet és a leírásnyaláb-referencialemélet ellen. A jelentésemélettel szemben a modális érvet adja elő, a leírásnyaláb-referencialemélettel kapcsolatosan pedig azt nehezményezi, hogy az a hiányos ismeret problémájára nem kínál elfogadható megoldást.⁵ Keith Donellannel⁶ párhuzamosan azzal a javaslattal áll elő, hogy a referenciát oksági-történeti lánc határozza meg. Ez a referencia oksági elmélete, ami két részből áll: a bevezető használatból és a továbbadó használatból. A bevezető használat során egy új név kerül a nyelvbe, a továbbadó használat során pedig a beszélők a meglévő névtovábbadási lánchoz csatlakozva használják a nevet. Az individuumhoz a továbbadó használat láncolatán visszafelé haladva jutunk el. A bevezetett és használatban levő név oksági-történeti hátterének része, hogy kit vagy mit szándékoztak elnevezni a bevezető használatkor. Bevezető használatkor határozott leírással rögzíthetjük egy név referenciáját, ugyanakkor rögzítést szolgáló leírás kizárólag a bevezetési használatához szükséges.

Kripke már első előadásában bevezeti a merev jelölő és az erősen merev jelölő terminusait: „Vegyünk két kvázi terminus technicust: nevezzük merev jelölőnek azt a kifejezést, amely minden lehetséges világban ugyanazt a tárgyat jelöli, és nem-merev vagy akcidentális jelölőnek azt, amelyre ez nem áll. Természetesen nem követeljük meg, hogy a szóban forgó dolog minden lehetséges világban létezzen. ... Amikor azt gondoljuk, hogy egy adott tulajdonság egy tárgy lényegi tulajdonsága, ezen általában azt értjük, hogy a tárgyra minden esetben igaz a tulajdonság, már amennyiben a tárgy létezik. A szükségszerű létezők merev jelölőjét erősen merev jelölőnek nevezzük.”⁷

4 Ld. a 3. lábjegyzetet.

5 Kripke 2007, 60-70., 127-129. o.

6 Donellan 1970.

7 Kripke 2007, 31. o.

A referencia oksági elméletét Kripke érvényesnek tartja a tulajdonnevekre, a fajtákra (pl. „aszta”, „tigris”), a természetes fajtákra (pl. „víz”), és egyes jelenségekre (pl. „fény”, „hő”) is.

Hilary Putnam „A jelentés és a referencia”⁸ és „A jelentés jelentése”⁹ című írásiban a hagyományos jelentéselméletet két, mindezidáig megkérdőjelezetlen előfeltevésre bontja (1. egy terminus jelentésének az ismerete egy bizonyos pszichológiai állapotnak felel meg, 2. egy terminus jelentése meghatározza annak extenzióját), majd megpróbálja kimutatni, hogy nem lehet egyszerre mindkét előfeltételnek eleget tenni. Híres Ikerföld-gondolatkísérleteiben olyan helyzeteket konstruál, melyekben a két világ szereplői azonos pszichológiai állapotokban vannak, miközben a vizsgált terminus extenziója eltér az egyes szereplők világában.

A szükségeszerű igazság tárgyalása során ismét egy gondolatkísérlettel találkozunk: ebben adott két lehetséges világ, W^1 és W^2 , W^1 a mi aktuális világunk, W^1 -ben egy pohár H_2O -val van megtöltve, W^2 -ben XYZ-vel, és W^2 -ben az XYZ-t nevezik „víznek”. A „víz” jelentését illetően két elmélet lehetséges: (1) Lehetünk azon az állásponton, hogy a „víz” *világ-relatív*, de jelentésében *konstans* (vagyis a szónak konstans relatív jelentése van). Ezen elmélet szerint a „víz” ugyanazt jelenti W^1 -ben és W^2 -ben – a víz H_2O W^1 -ben, és a víz XYZ W^2 -ben. [A hatókört szimbolizálva: (1') (Minden W világban) (minden W -ben található x -re) (x víz $\equiv x$ rendelkezik azzal, hogy *ugyanaz az F mint a W -ben „ez”-zel referált létező*)]; vagy (2) Lehetünk azon az állásponton, hogy a víz minden világban H_2O (az, amit a W^2 -ben víznek neveznek, nem víz), de a víznek nem ugyanaz a jelentése W^1 -ben és W^2 -ben. [A hatókört szimbolizálva: (2') (Minden W világban) (Minden W -ben található x -re) (x víz $\equiv x$ rendelkezik azzal, hogy *ugyanaz az F mint az aktuális W^1 -ben „ez”-zel referált létező*)] Kripke elméletére utalva Putnam azt mondja, hogy a (2) alapján a „víz” terminusa, más szubsztanciák neveivel együtt, egy merev jelölő. A természetes fajta szavak indexikus komponensét a putnami elméletben az úgynevezett „világokon átívelő reláció” alkotja. „Ugyanakkor legyen világos, hogy Kripkének az a nézete, hogy a természetes fajta szavak merev jelölők, illetve az én álláspontom, hogy ezek indexikusak, ugyanakkor a dolognak kétféle megfogalmazását jelenti.”¹⁰

Ejtsünk még néhány szót a nyelvi munkamegosztás putnami gondolatáról. Putnam szerint vannak olyan terminusaink (pl. az „arany”), melyeket mindenki elsajátít, ugyanakkor nem szükséges, hogy mindenki el is tudja dönteni egy kérdéses entitásról, hogy az a terminus extenziójába tartozik-e vagy sem. Azok, akik ezt nem tudják felismerni, rendszerint a beszélők egy szűkebb osztályára, a „szakértőkre” hagyatkoznak. A nyelvi munkamegosztás ebben a koncepcióban egy nemnyelvi munkamegosztáson alapul.

8 Putnam 1973, 699-711. o. A fejezet elkészítéséhez használt kiadás: Martinich 1996.

9 Putnam 1975.

10 Putnam 1973, 291. o.

James D. Carney

„A művészet definiálása”¹¹ című tanulmányában Carney a művészet definiálásának három típusát különbözteti meg: 1. a milliánus elméleteket, 2. a wittgensteiniánus elméleteket és 3. a kripkei–putnami elméleteket. A milliánus elméletek a „műalkotás” extenzióját a szükséges és elégséges feltételek konjunkcióját tartalmazó leírás segítségével határozzák meg. A wittgensteiniánus elméletek a tulajdonságok egy olyan diszjunktív osztályát adják meg, amelynek valamilyen részhalmaza elegendő az extenzió megadásához. Mind a milliánus, mind pedig a wittgensteiniánus elmélet azzal az előfeltétellel él, hogy a „műalkotás” intenziója határozza meg annak extenzióját.¹² A kripkei merev jelölőre épülő nézet azonban nem az intenzióból határozza meg az extenziót, mondja Carney.

A művészet definiálására vállalkozó elméleteknek Carney szerint kétféle nehézséggel kell szembenéznük. Az első nehézséget a megszerkesztett definícióval szembeállítható ellenpéldák jelentik, a második nehézséget pedig az a tény, hogy amennyiben a „műalkotás” lezárjuk a szükséges és elégséges feltételekkel, akkor az nem engedi be a művészet új kategóriáit. Mandelbaum¹³ Carney szerint meggyőzően kimutatta, hogy egy milliánus elmélet kizárhatja a művészet új kategóriáit, de az nem szükségszerű, hogy ezt meg is tegye.

A milliánus modell elutasítása Carney szerint két szubsztanciális következményt hozott az esztétikára nézve: egyfelől azt a meggyőződést, hogy logikailag hiábavaló kísérlet azt definiálni, amit nem lehet definiálni (pl. Morris Weitz¹⁴), másfelől azt az álláspontot, hogy mivel a milliánus definíció nem lehetséges, ezért a műkritikához sem találhatunk megfelelő kiindulópontot (pl. William Kennick¹⁵).

A műalkotás definíciójával kapcsolatban felmerülő nehézségekre Carney úgy véli, hogy a kripkei–putnami modell jelentheti a megoldást.¹⁶ „Mi szükséges ahhoz, hogy a »műalkotás« kielégítse ezt az új modellt? Kell, hogy a »művészet« esetében legyenek bevezető események, a »művészet« terminusával megnevezett paradigmák, és a »művészet« terminusát bevezető személyek részéről szükséges az a hit is, hogy a paradigmáknak van természete, illetve univerzális tulajdonsága. Ha a paradigmák rendelkeznek univerzális

11 Carney 1975.

12 Egy lábjegyzetben Carney megjegyzi, hogy a „milliánus” és a „wittgensteiniánus” elnevezések nem implikálják azt, hogy ezeket az elméleteket akár Mill, akár Wittgenstein jóváhagyta volna. Ez nagyon fontos megjegyzés, hiszen például Mill esetében a tulajdonnevek ún. „milliánus elmélete” szerint a tulajdonnevek közvetlenül jelölik a referenciájukat, minek következtében a tulajdonnevek jelentése nem más, mint a referenciájuk.

13 Mandelbaum 1965.

14 Weitz 1956.

15 Kennick 1958.

16 A kripkei–putnami modell ismertetéséhez Carney Kripkétől a *Naming and Necessity*, Putnamtól pedig a „Meaning and Reference” című írásokat használta fel.

tulajdonsággal, akkor módunk van arra, hogy bizonyossággal meghatározzuk, hogy x művészet-e: x művészet, ha x rendelkezik az univerzális tulajdonsággal.¹⁷ A paradigmákat az eredeti példák, illetve a művészet története során hozzájuk csatolt paradigmatisus alkotások alkotják, mondja Carney.

Mi a helyzet azonban akkor, ha a paradigmáknak nincs ilyen univerzális tulajdonsága? A kripkei–putnami modell álláspontja az, hogy amennyiben például az aranyról az derülne ki, hogy nincs univerzális tulajdonsága, akkor vagy fel kellene hagynunk a terminus használatával, vagy azt kellene mondanunk, hogy legalább kétféle arany létezik. Minthogy mindeztidáig, mondja Carney, nem hagytunk fel a „művészet” terminusának a használatával, azt kellene mondanunk, hogy a művészet fogalmának többféle extenziója van, vagy hogy a terminus különböző használati többféle extenziót implikálnak. Az első esetben a paradigmák minden egyes alosztályának rendelkeznie kellene egy univerzális tulajdonsággal. A második lehetőség azonban, vagyis hogy minden használat önálló extenziót határoz meg, Carney szerint már eleve ellentmond az intuíciónknak.

Ha azonban azt feltételezzük, hogy a paradigmák mégiscsak rendelkeznek egy univerzális tulajdonsággal, akkor folytatja Carney, azt a kérdést kell feltennünk, hogy ki határozza meg ezt az univerzális tulajdonságot, és hogyan történik ez a meghatározás? Carney szerint a társadalomnak a Danto és Dickie által „művészetvilágnak” nevezett alosztálya határozza meg az univerzális tulajdonságot, és szerinte Danto és Dickie egyaránt a művészetelméleteket használja ennek az univerzális tulajdonságnak a meghatározására.¹⁸ A művészetvilág ebben a megközelítésben a metallurgisták, a művészetelméletek pedig a tudományos elméletek analógiájaként szerepel. A művészetelméletek és a tudományos elméletek közötti párhuzam felállítása közben Carney egy lábjegyzetében hivatkozik Thomas S. Kuhn „Megjegyzések” című írására,¹⁹ Carney ugyanis saját bevalása szerint Kuhntól vette át ezt az elképzelést.

A kripkei–putnami modell felrajzolása után Carney három lehetséges ellenérvt vizsgál meg. Az első ellenérv, miközben hangsúlyozza, hogy a kripkei–putnami modell, amikor nem tulajdonnevekről van szó, olyan dolgokra vonatkozik, amelyekkel kapcsolatban tudományos felfedezéseket tehetünk, kételkedik abban, hogy hasonló dolgokat vihetnénk végbe a műalkotások területén. Erre Carney azt válaszolja, hogy egy művészetelméletnek nem kell feltétlenül tudományos művészetelméletnek lennie ahhoz, hogy a kripkei–putnami modell megfelelően működhessen. Az igaz ugyan, mondja, hogy a művészetelméletek történetét áttekintve számtalan elmélettel találkozunk, ahogyan az is igaz, hogy egy adott időszak során egyszerre több kedveltnek nevezhető elmélet is létezhet, de ezek az elméletek, mondja Carney, csupán feltételes

17 Carney 1975, 200. o.

18 Uo.

19 Carney azonban Kuhn tanulmányának a megjelenési idejére rosszul emlékszik (Carney 1968 májusát ír), mert a kuhni írás megjelenési éve 1969, az októberi szám (Kuhn 1969).

állításokat tesznek a paradigmák univerzális tulajdonságára vonatkozóan. Vagyis az elméletek eltérő természete még nem zárja eleve ki, hogy a paradigmáknak létezhesen egy univerzális tulajdonsága, így a wittgensteini álláspont sem hatásos, ha az tarthatatlannak bizonyul. A második ellenvetés úgy szól, hogy mivel a művészetvilág elméletei változtak a történelem során, lehetséges, hogy egy elmélet például Shakespeare összes művétől megtagadja a műalkotás státuszát. Carney erre azt feleli, hogy amennyiben a művészetvilág kizárná az addig paradigmaticusnak gondolt alkotásokat, akkor vagy fel kellene hagynunk a „műalkotás” terminus használatával, vagy amennyiben a művészetvilág célja új paradigmák bevezetése volt, akkor a „műalkotás” terminusának egy új bevezető eseményével állnánk szemben. „Természetes, hogy ugyanazt a tárgyat az egyik időszakban műalkotásnak ítélik [*judged*], máskor azonban ezt nem lehet megtenni. Danto példái Picasso festett nyakkendői. Mondjuk Cézanne korában nem lett volna hely a festett nyakkendők számára.”²⁰ A harmadik ellenvetés arra kérdez rá, hogy a kriplei–putnami modell hogyan tudja kezelni azt a situációt, amikor a művészetvilág egyes alosztályai között nincs egyetértés arra vonatkozóan, hogy egy adott tárgy műalkotás-e vagy sem. Carney szerint egy ilyen vita vagy verbális, vagy faktuális. A verbális vita lehet pseudo-típusú [*pseudo-type of verbal dispute*] vagy szóextenzió-típusú [*word-extension type of verbal dispute*].²¹ A pseudo-típusú vitában a felek egy szó intenziójára vonatkozóan, a szó szemantikai jegyeit illetően nincsenek egy állásponton (például az egyik fél azt állítja, hogy „x nem egy olyan artefaktum, ami reprezentálja a természetet”, a másik fél pedig azt, hogy „x egy olyan artefaktum, ami szignifikáns formával rendelkezik”), a szóextenzió-típusú vitában pedig, a wittgensteiniánus nézet alapján, abban nincs egyetértés, hogy hány és milyen kritérium szükséges ahhoz, hogy egy adott dolgot a szó extenziójába sorolhassunk. A kriplei–putnami modell a nézeteltéréseket faktuális kérdésként kezeli, mondja Carney. Vagy arról van szó, hogy a felek, miközben a paradigmák vonatkozásában egyetértenek, abban vannak eltérő állásponton, hogy a paradigmák természetének részét alkotó tulajdonság megtalálható-e az éppen kérdéses artefaktumban (és ekkor például lehetséges, hogy az elutasító álláspontot képviselők mégis észrevesznek a paradigmákban egy olyan tulajdonságot, amit mindezidáig még nem vettek észre), vagy, miközben a paradigmák tekintetében egyetértenek, nem értenek egyet a művészet természetét illetően, vagyis eltérő hitekkel rendelkeznek a művészet természetére vonatkozóan. „A nem-verbális vitáknak ezekben az eseteiben, amikor eljutunk a megállapodásig, akkor a revízió nem a »művészet« definícióját fogja érinteni, hanem sokkal inkább vagy a hiteink fognak megváltozni, vagy pedig az egyik fél észlelési formája alakul majd át.”²²

20 Carney 1975, 202. o.

21 A verbális vitáról bővebben lásd: Carney–Scheer 1974.

22 Carney 1975. 203. o.

George Dickie intézményi elméletében Carney a kripkei–putnami modellhez hasonló álláspontot vél felfedezni. Interpretációját Dickie-nek „A művészet definiálása” (1969) és a *Művészet és esztétikum* (1974) című írásaira alapozva azt állítja, hogy Dickie számára „a művészeti tárgyak univerzális tulajdonsága abban áll, hogy azokat a művészetvilág egy adott módon kezeli.”²³ A művészetvilág, Carney olvasatában, Dickie számára a társadalomnak az az alcsoportja, amely meghatározza, hogy mi a műalkotás. Félrevezető lenne ugyanakkor, mondja Carney, az iránt érdeklődnünk, hogy a művészetvilág milyen indok alapján állapítja meg egy adott tárgyról, hogy az műalkotás-e vagy sem, mivel ezzel már a konkrét művészetelméletekre kérdeznénk rá. „Ha a művészetvilág dönti el, hogy mely tárgyak tekintendők az értékelés várományosának, akkor ezen elmélet szerint a művészet egy adományozott státusz, amit a művészetvilág adományozhat. A műalkotást csupán egy társadalmi kontextus viszonylatában azonosíthatjuk műalkotásként.”²⁴ Hiába szeretne valaki létrehozni egy műalkotást, mondja Carney, a döntés, hogy az alkotás műalkotás lesz-e vagy sem, nem csupán az ő hatáskörébe tartozik. Ahogy fentebb mondtuk, a státuszról a művészetvilág hoz döntést.

A kripkei–putnami modell azonban, kontra Dickie, lehetőséget biztosít arra, hogy egy társadalmi kontextustól függetlenül elkészített artefaktum is műalkotás lehessen. Ha például a paradigmák univerzális tulajdonsága az, hogy kifejezik a művészek intuícióit, akkor abban az esetben, ha egy társadalmi kontextustól függetlenül készített artefaktumra igaz ez a tulajdonság, nem a művészetvilágé a döntő szó: „Ha a művészetvilág azt mondja, hogy ez az artefaktum nem művészet, ugyanakkor ez az artefaktum rendelkezik a kérdéses tulajdonsággal, akkor az artefaktum művészet, vagyis a művészetvilág tévedett. Ha azonban a tulajdonság ismerete a kedvelt művészetelméleten alapul, éppúgy, ahogy az arany természete egy elfogadott tudományos elmélet függvénye, akkor sem a művész, sem pedig a művészetvilág nem tudhatja, vagy nem képes felismerni, hogy az artefaktum művészet, mindaddig, ameddig a kedvelt elmélet nem feltételezi a tulajdonságot. Más szavakkal, ha a »műalkotás« kielégíti a kripkei–putnami modellt, akkor a művészetet abban az értelemben tekinthetjük adományozott státusznak, hogy az artefaktumot csupán a művészetvilág kedvelt elméletén keresztül ismerhetjük meg, vagy ismerhetjük fel művészetként.”²⁵

„Az esztétikai elméletek kripkeiánus megközelítése”²⁶ bizonyos kérdésekben eltér Carney korábbi, 1975-ös álláspontjától. Ebben a tanulmányában a köznevek extenziójának meghatározására két versengő modellt állít egymás mellé: a szintetikus osztály modelljét és a kripkei merev jelölőre épülő modellt. A szintetikus osztály mo-

23 Uo.

24 Uo.

25 Id. mű 204. o.

26 Carney 1982.

dellje stipulatív definícióval él: mítosza szerint egy beszélő úgy vezet be egy T terminust a nyelvbe, hogy kiköti, bármi ami kielégíti F-et, az T, így a terminus extenzióját a terminussal összekapcsolt leírás határozza meg, és 'F' a stipuláció következtében 'T' szinonimája. A kriptidei merev jelölőre épülő modell alá tartozó terminusok extenziója azonban annak függvénye, hogy a kérdéses tárgy természete megegyezik-e azoknak a paradigmáknak a természetével, melyeket a terminus bevezetésekor használtunk. Azonban mindaddig a paradigmák kontingens leírásait használjuk annak eldöntésére, hogy egy kérdéses tárgy az extenzióba tartozik-e vagy sem, ameddig a vizsgáldások nem állnak elő kielégítő elmélettel a paradigmák alapjául szolgáló természetet illetően.

Carney nem mondja azt, hogy a „műalkotás” terminusának a kérdésében a kriptideánus elmélet mellett teszi le a voksot, de valószínűsíti ennek a modellnek az érvényességét. Ha megnézzük, mondja, hogy miként sajátítjuk el a „műalkotás” terminus használatát, akkor azt láthatjuk, hogy nem egy stipulatív definíciót tanulunk meg, hanem rendszerint a művészet paradigmatis alkotárait mutatják meg nekünk. A kifejezést akkor használjuk helyesen, ha egyrészt a paradigmatis munkákat művészetnek tekintjük, másrészt pedig azokat az alkotásokat, amelyek megfelelő módon kapcsolódnak a paradigmatis alkotásokhoz, műalkotásoknak nevezzük. „És igen valószínű azt feltételeznünk, hogy amikor el kell döntenünk, hogy egy kérdéses x vajon művészet-e vagy sem, akkor e kapcsolódás természetének egyik általunk kedvelt elméletére [*favoured theory*] fogunk támaszkodni.”²⁷ A művészet területén egy művészetelmélet felel meg annak, ami a természettudomány területén egy tudományos elmélet. A művészetelmélet a legfelsőbb bíróság, ahol egy kérdéses tárgy művészi jellegét illetően az ítélet megszületik, mondja Carney.

Ha azonban a „művészet” merev jelölő, akkor azok a kijelentések, amelyek a „művészet” kifejezését egy elmélettel kapcsolják össze, nem a „művészet” terminus jelentésének a következtében lesznek igazak, egy merev jelölőnek ugyanis nincsen intenziója. „Ha azt feltételezzük, hogy az E művészetelmélet helyes, akkor a „művészet” mindazokat az x-eket jelöli, amelyek minden lehetséges világban kielégítik ezt az elméletet, minek következtében szükségszerű, hogy amennyiben x művészet, úgy x kielégíti E-t. Ez azonban *feltételes szükségszerűség*, ami egyenlő a következő triviális állítással: Ha azt feltételezzük, hogy E revelatív x természetére vonatkozóan (vagyis E igaz a művészetre az összes lehetséges világban), akkor szükségszerű, hogy amennyiben x E, akkor x művészet.”²⁸

27 Id. mű 153. o.

28 Id. mű 154. o.

Robert J. Matthews

„A hagyományos esztétika védelmében”²⁹ című 1979-ben publikált írásában Robert J. Matthews is a művészetnek egy a kripkei–putnami szövegekből kiinduló megközelítést adja elő. Elmélete a wittgensteiniánus esztéták pozíciójának kritikájából indul el, majd a wittgensteini szöveg lehetséges putnami olvasatán keresztül kibontja a művészet fogalmának indexikus–teoretikus sajátosságát. Matthews azt állítja, hogy a wittgensteiniánus esztéták félreértelmezték Wittgensteint. Wittgenstein ugyanis a „játék”-fogalom elemzése során nem azt akarta tagadni, hogy miután minden játékot megvizsgálunk, találhatunk közös tulajdonságot, hanem azt, hogy találhatunk olyan tulajdonságot, ami minden játék esetében releváns lenne arra vonatkozóan, hogy azokat „játékoknak” nevezzük. A wittgensteini argumentáció helyes alkalmazása az esztétika területén Matthews szerint a következőképpen hangzik:

1. A művészet fogalma meghatároz egy tulajdonságot, ha az megjelenik a „művészet” kifejezés használatának kritériális tulajdonságai között.³⁰
2. Nincs olyan minden műalkotásnál megtalálható tulajdonság, amely megjelenne a „művészet” használatának kritériális tulajdonságai között.
3. Következésképpen, a művészet fogalma nem határoz meg közös tulajdonságot.
4. A művészet fogalma meghatározza a „művészet” extenzióját.
5. Következésképpen, nincs közös tulajdonság, ami bármiféle szerepet is játszana a „művészet” extenziójának a meghatározásában.
6. A definícióból következően a művészet esszenciális tulajdonsága olyan tulajdonság, amely meghatározza a „művészet” extenzióját.
7. Következésképpen, a művészetnek nincs esszenciális tulajdonsága.

Ez az utolsó következtetés Matthews interpretációja szerint nem azt jelenti, hogy a műalkotásoknak ne lenne közös tulajdonságuk, hanem csak azt, hogy nincs közös kritériális tulajdonságuk. A wittgensteiniánus argumentum gyenge pontját azonban a negyedik tétel alkotja, amit Matthews szerint Putnam és mások sikeresen cáfoltak. Putnamék kimutatták, hogy egy kifejezés használatának kritériumai nem minden esetben határozzák meg a kifejezés extenzióját, továbbá, hogy egy entitás kielégítheti az „X”-nek nevezés kritériumát, ugyanakkor mégsem X egyik példányának előfordulása, de az is lehetséges, hogy egy entitás nem elégíti ki ezeket a kritériumokat, ugyanakkor mégis X egyik példányának előfordulása. A kritériumok rendszerint arra szolgálnak, hogy felismerjük azokat a példányokat, amelyekre a kérdéses kifejezés vonatkozik, a kritériumok

²⁹ Matthews 1979.

³⁰ Egy tárgy kritériális tulajdonságain Matthews azokat a tulajdonságokat érti, melyek jelenléte kritériális ahhoz, hogy a tárgyat helyes módon „X”-nek nevezzük; „Y X kifejezés nyelvileg helyes használatának kritériuma akkor és csak akkor, ha (nyelvileg) szükségszerű igazság, hogy Y evidens X számára.” – Id. mű 50. o. 8. jegyzet.

azonban nem rögzítik a kifejezés extenzióját. A referencia rögzítését elvégezhetjük egy elmélet segítségével, de „X” extenziója viszonylag független X aktuális fogalmától, vagy bármilyen X természetét taglaló elmélettől. Az extenzióknak extra-konceptuálisnak kell lennie, mondja Matthews, amit a realisták gyakran úgy fogalmaznak meg, hogy a dolgok természetének, mintsem a fogalmaknak kell meghatározni az extenziót. Bármely elmélet (egy kritériumhalmaz) *provizórikusan* határozza meg a kérdéses entitások osztályát, vagyis a meghatározás mindig lehetőséget ad a racionális revízióra. A teoretikus fogalmak indexikus komponense abban áll, hogy a paradigmatis előfordulásainak referenciárögzítő szerepet ad. Bármilyen X, ami releváns módon hasonlít X felismert paradigmáira – a releváns hasonlóság megadása azonban nem a priori, hanem *a posteriori* meghatározás.

Matthews egyetért Carney-val abban, hogy a „művészet” fogalom használatát példákkal való találkozásokon keresztül sajátítjuk el. Ezek a példák a művészet paradigmái, és Matthews elképzelése szerint a tanulóknak nincs ismerete arról, hogy a paradigmák egymással milyen viszonyban állnak. Egy új entitást később annak következtében ismer fel műalkotásként, hogy egy hallgatólagos elméletet (egy szabályt) állít fel a paradigmák nyitott osztályának tulajdonságaiból, amellyel a kifejezést a paradigmákról képes kiterjeszteni az új példányokra is. A feladat ahhoz hasonló, ahogyan egy megkezdett matematikai sort folytatunk, fel kell fedeznünk az érvényesülő szabályt. A művészet tanulásának folyamata azonban némileg eltér ettől, hangsúlyozza Matthews, mert amikor új, az addigi elméletünkbe nem beilleszthető paradigmával találkozunk, akkor átalakítjuk a korábban érvényesnek vélt szabályunkat.

„A paradigmatis műalkotások azok a műalkotások, amelyekkel kapcsolatban szinte mindenki egyetért, hogy »ha valami műalkotás, akkor ezek azok« – ami nem jelenti azt, hogy esetenként ne tévedhetnénk, ne változtathatnánk meg a véleményünket stb. az egyes alkotások paradigma-státuszára vonatkozóan.”³¹ Az, hogy a *Hamlet* vagy *La Montagne Sainte-Victoire* műalkotás, nem szükségszerű igazság, még kevésbé analitikus igazság. A *Hamletről* kiderülhet, hogy Shakespeare egy mindezidáig ismeretlen korai darabjának, az *Elsinore*-nak egy rövidített változata, a *La Montagne Sainte-Victoire*-ről pedig az, hogy egy gyermek pamacsolgatásának szerencsés végeredménye. Matthews szerint azonban az ilyen eseményekre nagyon kicsi a valószínűség, mert az a jelentős érdeklődés, amit a paradigmatis alkotások irányába mutatunk, már minden bizonnyal azelőtt fényt derített volna a fentebbi példákhoz hasonló eseményekre, hogy ezek a művek elnyerték volna a paradigmatis státuszukat. A paradigmákat ugyanakkor nem szabad összetévesztenünk a tipikus alkotásokkal, mondja Matthews. A paradigmák *példaértékű* műalkotások, felállítják azt a standardot, amelyhez képest minden tipikus műalkotás megméretetik.

31 Id. mű 44. o.

A paradigmák különleges szerepet játszanak egyrészt a „műalkotás”-kifejezés elsajátításának a folyamatában, másrészt a művészet értékelésében is, mert ez utóbbi szerep a művészet fogalmának indexikus sajátosságáról tesz tanúbizonyságot: „bármilyen művészet, ami a megfelelő módon kapcsolódik a paradigmákhoz.”³² Ezt a meghatározást Matthews definíciónak tekinti, noha hangsúlyozza, hogy ebben semmiféle konkrétumot nem találunk arra a relációra vonatkozóan, amely a műalkotások és a paradigmák között áll fenn. Ha az érdeklődésünk meghaladja a pusztán antikvárius érdeklődést, vagyis ha érdeklődünk a kortárs művészet iránt, akkor állást kell foglalnunk Ad Reinhardt, Carl Andre, Andy Warhol vagy Dan Flavin alkotásaival kapcsolatban is. „A művészettörténet jelenlegi intervallumában többségünk fel sem ismer egy műalkotást, amikor lát egyet; valakinek informálnia kell bennünket, egy »szakértőnek«, aki a »műalkotás« kifejezésének elfogadott használatánál valamivel többre támaszkodik.”³³ Az új alkotásokkal kapcsolatban mindig egy *döntést* kell hoznunk arról, hogy a szóban forgó alkotás műalkotás-e vagy sem: „A művészet fogalmát kiterjesszük-e az új alkotásra is?”³⁴ A döntés feladatát bízhatjuk másokra, de magát a döntést nem lehet megkerülni. Tulajdonképpen, mondja Matthews, a döntési szituáció nem ennyire profán formában jelenik meg, nem egy egyszerű kérdés formájában kerül elénk, amit egy egyszerű válasszal elintézhethetnénk. A döntésnek két kritériumnak kell megfelelnie: egyrészt a mi döntésünknek kell lennie, másrészt informálnak kell lennie. A döntés folyamatában „az eszmecsereben és a vitában összeadjuk az ismereteinket és a tapasztalatainkat, miáltal lehetővé tesszük, hogy a kérdéses alkotás művészeti státuszára vonatkozó kollektív döntés dialektikus módon formálódhasson meg.”³⁵ A művészeti világon belül azonban, mondja Matthews, éppúgy, mint a tudományos világban, intellektuális munkamegosztás van, vagyis a kollektív teoretizálás eredményének szisztematikus megfogalmazása csak néhány szereplő feladata. „A művészeti világon belül az esztéták azok, akik a hagyománynak megfelelően hangot adnak a tagok kollektív teoretizálásának.”³⁶ Amennyiben egy alkotás megkapja a művészi státuszt, a döntést igazolni kell, vagyis ki kell mutatni, hogy az alkotás a megfelelő módon kapcsolódik a paradigmatiszta művekhez. Minthogy ez a reláció nem adott a priori módon, az igazolásnak meg kell határoznia a megfelelő kapcsolat mibenlétét, vagyis explicit választ kell adnia a „Mi a művészet?” kérdésre. „Az új művészet, ami előidézi a döntés szituációját, egy új esztétikai elmélet megformálódását teszi szükségessé, egy olyan elméletét, ami szükségszerű módon újrakonstruálja a műalkotásoknak (az újaknak és a régieknek egyaránt) a paradigmákhoz való megfelelő relációját. Ezen rekonstrukció eredménye az lesz, hogy módosulni fog, mit is tekintünk

32 Uo.

33 Id. mű 46. o.

34 Uo.

35 Id. mű 47. o.

36 Uo.

a művészet esztétikailag szignifikáns sajátosságainak.”³⁷ Az esztétikai elméletnek azonban lényegileg konzervatív a természete annyiban, hogy az elméletnek meg kell őriznie a legtöbb paradigmát művészeti státuszát (ami nem egyenlő azzal, hogy az elméletnek a paradigmák paradigmatiszta státuszát kell megőriznie).

Az a kérdés, hogy egy tárgy művészet-e vagy sem, Matthews szerint tulajdonképpen azzal a kérdéssel egyenlő, hogy a tárgy képes-e betölteni azt a sajátos intézményi szerepet, amit a műalkotások betöltenek a művészetvilágon belül.³⁸

Catherine Lord

Többen kifogásolták, hogy George Dickie a definíciójában nem adja meg a művészet szükséges és elégséges feltételeit, hanem ennek csupán egy részét, vagyis néhány szükséges feltételt. Ezek a következők: (1) artefaktualitás, (2) az artefaktum bemutatása egy közönségnek. Derek Matravers³⁹ az intuíciót hívja segítségül, amikor két példa segítségével próbálja megcáfolni Dickie álláspontját. Először azokra az alkotásokra utal, amelyeket az alkotók nem akartak bemutatni senkinek, mégis közülük számosat, mondja Matravers, az intuíciónk minden további nélkül műalkotásnak tekint. Ezt követően azokat az értéktelen alkotásokat említi, amelyeket bemutatnak ugyan a közönségnek, az intuíciónk azonban közülük számosat nem nevezne műalkotásnak. Egy másik szerző, Catherine Lord⁴⁰ a kutyakiállításokat és a hivatásos ökölvívók mérkőzéseit említi ellenpéldaként. Ha azt vesszük, mondja Lord, hogy Dickie mennyire tágran értelmezi az artefaktum fogalmát, akkor egy ápoló kutya, vagy egy megfelelően edzett férfitest éppúgy jogosult az artefaktum elnevezésére, mint a Dickie gondolatki-sérletében médiumként használt fadarab. Lord tudja, hogy a kutyakiállítások kérdésénél Dickie is felvetette, de Lord szerint Dickie nem lépett tovább annál a ténykijelentésnél, hogy a művészetvilág rendszerei „esetlegesek”. Ha azonban, mondja Lord, ezt az „esetlegességet” nem tudjuk kielégítően megmagyarázni, akkor Dickie meghatározását az ellenpéldák súlyának következtében elégtelennek kell nyilvánítanunk.

Lord ugyanakkor megpróbálja megvédeni Dickie definícióját. A definíció fentebb megnevezett szükséges feltételei mellé *A művészet köréből* kiolvassa az elégséges feltételt, ami Lord szerint egy indexikus komponens. Argumentációjához felhasználja Saul Kripkének a *Megnevezés és szükségszerűségben*, illetve Hilary Putnamnek „A jelentés jelentései” című írásában kifejtett gondolatait. Lord, a putnami Ikerföld-gondolatki-sérletet adaptálva az esztétika területén, azt állítja, hogy az Ikerföld lakóinak

37 Uo.

38 Id. mű 46. o.

39 Matravers 2000.

40 Lord 1987.

hiába lennének műalkotásnak nevezett festményei és szobrai, olyan alkotásai, melyeket mi is műalkotásnak nevezünk, és hiába neveznék ők például a Rubik kockát és más rejtvényeket is műalkotásnak, az Ikerföld lakói nem gondolnák azt, hogy a nevezett tárgyaik műalkotások. Lord szerint az Ikerföld és a Föld lakói, annak ellenére, hogy azonos kifejezést („műalkotás”) használnak, nem gondolnak a műalkotásokra, noha gondolataik kvalitatíve megkülönböztethetetlenek a mi műalkotás-gondolatainktól. Másrészt azok a tárgyak, amelyekre a „műalkotás” kifejezésével utalnak, nem műalkotások. Lord szerint Dickie definíciója elsősorban a művészetvilág köré épül, a művészetvilágot viszont Dickie Lord szerint nem egy általános kifejezésként, hanem tulajdonnévként értelmezi. A tulajdonnevek a kripkei koncepcióban indexikus kifejezések, ha pedig a művészetvilág egy indexikus kifejezés, akkor nincsen olyan hagyományos értelemben vett jelentése, ami megadható lenne egy határozott leírás segítségével: „Ha elfogadjuk a merev indexikus álláspontot, akkor az a személy, aki nincs kitéve a mi művészetvilágunknak, nem gondolhatja vagy hiheti valamiről, hogy az művészet, mert nincs határozott leírásunk, csupán indexikusság van.”⁴¹ A művészetvilág definíciójának indexikus komponense ad kielégítő magyarázatot egyrészt a művészetvilág elemeinél megfigyelhető sokféleség/önkényesség [*arbitrariness*] kérdésére, másrészt egy tárgy műalkotásként való létezésének feltételére: „Ahhoz, hogy egy artefaktum műalkotás lehessen, az intenciónak arra kell irányulnia, hogy ezt az artefaktumot ennek a művészetvilágnak mutassa be.”⁴²

Ha a „művészetvilágot” egy általános terminusként értelmeznénk, akkor minden további nélkül azt mondhatnánk, hogy egy másik elképzelt világnak is megvan a maga művészetvilága, az indexikus komponenssel dolgozó olvasat szerint azonban a kifejezés nem általános terminus, hanem, ahogy azt fentebb már mondtuk, tulajdonnév. A „műalkotás” kifejezés szintén tulajdonnév, tehát szintén nincs hagyományos értelemben vett jelentése, csupán extenziója. Lord szerint a definíciók hagyományos elemét alkotja Dickie-nek az a törekvése, hogy szükséges és elégséges feltételeket találjon. A hagyományosan megadott szükséges feltételek mellett azonban van még egy szükséges komponens, ami viszont a hagyományostól eltérő metodológiában van megfogalmazva: „Dickie megadja az esszenciális feltételeket, de van itt még valami más is. Ez a még valami más, szerintem, az eszség [*thisness*], vagyis az indexikusság.”⁴³

Ez az argumentáció annak az Eddy Zemack⁴⁴ által abszurdnak nevezett konklúziónak az elfogadását eredményezi, miszerint művészetben azt értjük, amit New York városa ért a kifejezésen, akkor Konfúcius hiába gondolta egy dologról, hogy az műalkotás, arra már

41 Id. mű 231. o.

42 Id. mű 230. o.

43 Uo.

44 Zemack véleménye az American Society of Aesthetics 1985 októberében, Louisville-ben, Kentucky-ban tartott összejövetelén hangzott el.

nem gondolhatott, hogy azt majd New York műalkotásnak fogja tekinteni. Lord szerint ez helyes következtetés, ha elfogadjuk, hogy a művészetvilág egy merev jelölő.

Kritika: Thomas Leddy

Thomas Leddy⁴⁵ alapvető problémát vél felfedezni abban a kiindulópontban, amely egyszerre több paradigmát is feltételez. Egyfelől korántsem biztos, mondja, hogy a paradigmák univerzális tulajdonsága vagy tulajdonságai feltétlenül a paradigmák esszenciális tulajdonsága(i). Például minden hangya kisebb a kutyáknál, de ez igen keveset mond nekünk magukról a hangyákról. A hangyák számos dolognál kisebbek, ráadásul ebben a tulajdonságban osztozhatnak a neutronokkal vagy a homokszemcsékkel, vagyis számtalan érdektelen univerzális tulajdonságot fedezhetünk fel. Az esszenciális tulajdonság meghatározásához szükségünk van fölméletekre [*parent theories*], amelyek döntenek a rivális elméletek között. Másfelől Leddy annak sem látja értelmét, hogy egy szubsztanciához több paradigmát jelöljünk ki: „Mit jelent az, ha két tárgyat tekintünk az arany paradigmájának? Ha egyszer már az egyik tárgyat mereven jelöltük az „arannyal”, akkor bármely további jelölés vagy az első tárgy természetén alapul, vagy az „arany” egy új jelentésének a bevezetését konstituálja.”⁴⁶ Matthews koncepciója a szocializálódás folyamatába helyezi a paradigmák számának a növekedését, Leddy azonban itt is ugyanazt a problémát véli felfedezni: ha az új jelentkezők esszenciája megegyezik a paradigmák esszenciális tulajdonságaival, akkor csupán a terminus extenziójába eső tárgyak számát növeljük, ha azonban az új alkotások a korábbi paradigmák esszenciájától eltérő esszenciával rendelkeznek, akkor az új alkotásokat nem lehet a korábbi paradigmákkal egy sorba állítani. Erre ugyan felelhetnénk azt, hogy a provizórikus paradigmák Matthews számára csupán a tanuló számára új alkotások, azok a művészetvilágnak már eleve a paradigmáit alkotják – vagyis a tanuló csupán az addig alkotott szabályát fogja újabb absztrakcióval módosítani –, de a kortárs alkotások paradigmákká nyilvánításának kérdésében jogosnak tekinthetjük Leddy kritikáját. Ami egyébként a művészetvilág állítólagos paradigmáit illeti, Leddy szerint a valóságban korántsem olyan nagy az egyetértés, mint ahogy azt Matthews feltételezi. Leddy például paradigmátikus alkotásnak tekintheti Rothko alkotásait, de nagyon is elképzelhetőnek tartja, hogy más valaki nem osztja az ő álláspontját, vagy egy kérdéses alkotás paradigmátikus státuszát illetően eltérő álláspontot foglalhatnak el az *American Artist* és az *Art Forum* olvasói. „Ki kellene zárnunk a művészetvilágból azokat a személyeket, akik bizonyos tárgyakat nem fogadnak el paradigmákként?

45 Leddy 1987.

46 Id. mű 266. o.

Ördögi kört kapunk, ha a művészetvilág tagjait a paradigmák felismerésére való képességük határozza meg, ugyanakkor a paradigmákat, explicit vagy implicit módon, a művészetvilág tagjainak elméletei jelölik ki.⁴⁷ Leddy szerint Matthews-nak az állítása sem tartható, hogy az esztétikai elmélet konzervatív természetű lenne, vagyis átalakulása közben megőrizné a legtöbb paradigma művészeti státuszát. Azt mondhatjuk, hogy számos esztéta konzervatív ebben a kérdésben, de azt már nem, hogy ezt a konzervatív jelzőt kiterjeszthetnék magára az esztétikára is, mondja Leddy.

Leddy nehézséget lát Carney „kedvelt elmélet” terminusával kapcsolatban is. A „kedvelt elmélet” kifejezését Leddy szerint kétféleképpen lehet értelmezni: a kedvelt elmélet A) a művészetvilág általánosan elfogadott elmélete, hasonlóan ahhoz, ahogy egy tudományos közösség általánosan elfogad egy elméletet; B) az az elmélet, amit történetesen éppen választunk a művészeti tárgyak kijelölésére. „Az első alternatíva valószínűtlen, mert nem beszélhetünk kedvelt művészetelméletről olyan értelemben, ahogy beszélhetünk kedvelt tudományos elméletről. A művészettörténet osztálytermeiben nincsenek a fizika könyveinek megfelelő tethető könyvek. A második álláspont már erősebb, de nem ad semmilyen lehetőséget arra, hogy az elméletet falszifikálni tudjunk példák elemzésén keresztül.”⁴⁸ A „pillanat hevében” kedveltnek tekintett elmélet kiválaszthatja ugyan a neki megfelelő művészeti tárgyat, ugyanakkor nem tudja biztosítani, hogy ezek a tárgyak valóban egy természetes fajtát formálnak. Az „elméletet”, mondja Leddy, vehetjük abban az értelemben, hogy az (1) kiválasztja egy osztály elemeit, de vehetjük abban az értelemben is, hogy (2) megadja ezen osztály esszenciális tulajdonságait. „Az elmélet első formája azonban nem feltételezi-e elfogultan a második formát? Ha tényleg (1) a »fellebbezés legfelsőbb fóruma«, akkor lehetetlennek tűnik, hogy az elmélet megváltozhasson, és ezzel visszajutottunk a »művészet« intenzionalista szemléletéhez.”⁴⁹ Carney megpróbálja kikerülni az intenzionalista álláspontot, Leddy ugyanakkor úgy látja, hogy Carney elmélete megegyezik Dickie korai elméletével: mindketten úgy gondolják, hogy a „művészet” extenzióját végső soron a művészetelméletek határozzák meg. Carney, Leddy szerint, erre a kritikára azzal felelhetne, hogy a teoretikusok csupán a művészet paradigmáit határozzák meg, majd megpróbálnak fényt deríteni a paradigmák rejtett természetére. A rejtett természetre vonatkozó vizsgálódás azonban, mondja Leddy, azzal, hogy posztulálja a művészetiség kritériumait, ezeket a kritériumokat már a paradigmák deszignációját megelőző létezőkké nyilvánítja. „A »paradigma« fogalom bevezetésének lényege azonban pontosan abban áll, hogy elkerülhessük a kritériumoktól való függőséget.”⁵⁰

47 Id. mű 267. o.

48 Id. mű 265. o.

49 Uo.

50 Id. mű 270. o.

George Dickie

George Dickie ismeri a művészet definiálásának kriptekai–putnami projektjét, és 2004-ben határozottan állást foglal ebben a kérdésben.⁵¹ Azonban még mielőtt megvizsgál-nánk Dickie álláspontját, reflektáljunk pár sorban arra, hogy Carney és Leddy mennyi-ben interpretálja helyesen Dickie korai álláspontját. Carney saját szavaival fogalmazza meg Dickie korai definícióját, amit az ehhez a definícióhoz fűzött lábjegyzete szerint „A művészet definiálásából” (1969), az *Esztétikából* (1971) és a *Művészet és esztétikumból* (1974) állított össze. Minthogy Dickie későbbi elmélete már nem osztja a korai elmélet számos gondolatát, ezért nem célszerű belemennünk alaposabb elemzésbe, de néhány dolgot mindenképpen meg kell jegyeznünk. Először is, Dickie egy tárgy egyes aspektu-saira viszi át az értékelésre váró jelöltség státuszát, vagyis az esztétikai tárgy koncepciója esszenciális a definíciója szempontjából. Carney azonban, arra hivatkozván, hogy a ta-nulmányában nem szán szerepet az esztétikai–nemesztétikai kérdés vizsgálatának, ezt a részletet kihagyja definíciójából. Másodszor, Carney Dickie „művészetvilágát” úgy értelmezi, mintha az egy döntéseket hozó formális testület lenne, ami ellentmond a korai Dickie-szövegek definícióit körülölelő szövegkörnyezetnek. Ebből következően sem Carney, sem pedig Leddy, aki ha nem csupán vélhetően, hanem ténylegesen átvette Carney interpretációját, Dickie-értelmezése nem tekinthető adekvátnak.

A kriptekai–putnami modellt Dickie a „merev jelölőre épülő megközelítésnek” ne-vezi, és a megközelítés által felvetett problémákat visszavezeti egészen az atomisták és a platonikusok szembenállására, legalábbis abban a tekintetben, miszerint az atomistákat tekinthetjük az extenzionalista, a platonistákat pedig az intenzionalista referencielmélet előfutárainak. A műalkotások Dickie szerint a kulturális létezők szférájába tartoznak, a „kulturális létezők” koncepciójának tekintetében pedig Searle-nak *A társadalmi valóság megalkotása*⁵² című könyvéhez irányítja az olvasót. Abból következően, hogy a művészet egy kulturális fogalom, a művészet kulturális jelenségének vizsgálatára Dickie a kultu-rális antropológusokat tekinti a megfelelő tudósoknak. A kulturális jelenségeket Dickie szerint egy kulturális csoport hívja életre, és nem olyan genetikusan meghatározott vi-selkedésről van szó, mint a párosodás vagy az evés esetében. Egy kulturális gyakorlat természete nem rejtett, mint az arany vagy a víz univerzális tulajdonságai, mondja, de nem is olyan szembeötlő, mint mondjuk egy szigetlakó ruhájának a színe. A kultu-rális gyakorlat természete transzparens [*transparent*], ami azt jelenti, hogy „a kulturális gyakorlat megértéséhez némi megfigyelés, következtetés és teoretizálás szükséges”,⁵³ de empirikusan felfedezhető. Egy kulturális fogalom transzparenciája azt is jelenti, hogy

51 Dickie 2004.

52 Searle 1995.

53 Id. mű 317. o.

az a személy, aki ismeri azt a kultúrát, amelyben a kérdéses fogalom funkcionál, ismeri magát a fogalmat. A kulturális fajta fogalmak természetéhez olyan „belső” [*insider*] kapcsolatunk van, ami nem mondható el a természetes fajta fogalmak esetében.

A művészet definíciójára irányuló vállalkozást Dickie némileg hasonlatosnak tartja egy olyan kulturális jelenség megértési folyamatához, amely során mi a vizsgált kultúra nyelvéből megfosztott antropológusok vagyunk. Ha ismernénk az összes kultúra művészeti gyakorlatát, akkor minden nehézség nélkül intenzionális úton hozzáférésünk lenne a fogalom jelentéséhez. Minthogy azonban nem ismerjük a minden kultúrában megtalálható kulturális jelenséget (a kulturális jelenség természete azonos minden kultúrában, a művészetet különféle formákban jelenhet meg az egyes kultúrákban), ezért az extenzió vizsgálatát is segítségül kell hívnunk, mondja Dickie.

A vizsgáldást Dickie szerint célszerű a saját kultúránknál kezdeni, hiszen megvan az az előnyünk, hogy saját kultúránkban anyanyelvi beszélők vagyunk, vagyis nincsen nagyobb nyelvi akadály. A kutatás a nyelvi szóhasználat elemzésén keresztül halad, meg kell vizsgálni azt a nyelvi szóhasználatot, ami a kulturális gyakorlattal integrálódott. A „műalkotás” használati módjainak egy provizórikus leírásához [*provisional description*] kell kapcsolódnunk (mint például az arany esetében az a provizórikus leírás, hogy sárga és képlékeny), és azokra a tárgyakra kell fókuszálniuk, amelyek kielégítik ezt a leírást. Egy ésszerű előzetes extenzióhoz [*reasonable preliminary extension*] kell eljutnunk, majd pedig megvizsgálunk azt a kulturális gyakorlatot, amely e mögött az előzetes extenzió, vagy annak valamely szignifikáns részhalma mögött húzódik. „A művészettörténetnek a Platónról Dantóig tartó időszakára úgy tekinthetünk, mint a »műalkotás« előzetes leírásának [*preliminary description*] egyfajta kirostálására, noha (...) ez a folyamat nem csupán kizár egyes elemeket a műalkotások extenziójából, de időnként bővíti is azt.”⁵⁴ A műalkotások ellenpéldák által előidézett intenziójának expanzióját Dickie a művészetről való teoretizálás standard módjának tekinti. „Jegyezzük meg azonban, ahhoz, hogy egy állítólagos ellenpélda hatásos ellenpélda lehessen valaki elméletére nézve, elfogadható módon illeszkednie kell az extenzióba, *annak ellenére*, hogy ez az ellenpélda teljesen vagy csak részlegesen nélkülözi a teoretikusnak a vizsgált terminus intenziójára vonatkozó megértését. Ez a filozófiai mozgás felelős nem csupán a »műalkotás« előzetes leírásában szereplő tulajdonságok kirostolásáért, hanem a tulajdonságok hozzáadásáért is.”⁵⁵

Dickie is úgy gondolja, hogy létezik a tárgyaknak egy olyan osztálya, amellyel kapcsolatban mind a mai, mind pedig a korábbi művészetfilozófusok egyetértenek, hogy azok műalkotások, noha erről az osztályról Dickie nem ad kimerítő felsorolást. Megjegyzi továbbá, van némi egyet nem értés a „dadaista alkotásokkal és a ha-

54 Id. mű 322. o.

55 Id. mű 323. o.

sonló dolgokkal”⁵⁶ kapcsolatban, de ezt az egyet nem értést csekély jelentőségűnek tekinti. Azt tanácsolja, hogy ezt a disputát tegyük félre, és a figyelmünket a műalkotásoknak arra a hatalmas csoportjára fókuszáljuk, amellyel kapcsolatban teljes az egyetértés. Ezen a ponton nyilvánvaló lehet számunkra, hogy amennyiben nincs extenzionális egyetértés a művészet tagjai felett, akkor az extenzió jellegzetességeiből absztrahált univerzális intenzió is megkérdőjelezhető. Úgy gondolom, hogy Leddy kritikája Dickie kiindulópontja se vonhatja ki magát. Noha expressis verbis ebben a tanulmányban nem találkozunk a paradigma kifejezéssel, látható, hogy Dickie paradigmatiszta alkotásokat feltételez, és véleményem szerint nem kínál megoldást a Leddy által felvetett problémákra. Hiába helyezi Dickie Jerrold Levinson elméletét a sajátja mellé, mint olyan elméletet, amely az övéhez hasonlóan a műalkotások osztályának univerzális tulajdonságaiként nem-megfigyelhető tulajdonságokat nevez meg, a relációs tulajdonságok említése önmagában még nem oldja meg a paradigmák legitimitációjának égető kérdését.

Zárszó

Zárszóként csupán meg szeretnék jegyezni néhány olyan dolgot, amelyek relevánsak a tárgyalt téma szempontjából, ugyanakkor ebben az írásban nem kerülhettek elemzésre. A legáltalánosabb kérdés talán az, hogy a műontológia vajon milyen sikereket érhet el az intenzió/extenzió fogalom-pár alkalmazásával, hol húzódnak azok a határok, amelyeket ez a megközelítésmód már nem képes átlépni? További kérdés a történetiség szempontja, ami bizonyos pontokon érezhetően hiányzik a tárgyalt írásokból. A történetiség szempontja milyen új elemekkel gazdagíthatja ennek a diskurzusnak egyes részeit? És harmadjára, de nem utolsósorban, gyakran történik utalás a paradigmák elsajátításának a folyamatára. Célzerűbb lenne ezt a folyamatot, a művészettel való megismerkedés szocializációjának az írásokban gyakran sematizáltan reprezentált folyamatát a maga differenciáltabb formájában megjeleníteni. Természetesen ma már vannak olyan elméletek az angolszász diskurzuson belül,⁵⁷ amelyek a felvetett kérdéseket több-kevesebb részletességgel tárgyalják, de mindenképpen előrelépésnek számítana az eddigi eredmények összehangolása, a részeredmények összekapcsolása, vagy éppen a rejtett konceptuális ellentmondások regisztrálása.

⁵⁶ Uo.

⁵⁷ Az angolszász elméletek ismertetéséhez lásd: Davies 1991, 2006, Stecker 1996, 2000.

Felhasznált irodalom

- Binkley, Timothy 1976, „Deciding About Art.” In. Aagaard-Mogensen, Lars (szerk.), *Culture and Art*. Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 90-109. o.
- Carney, James D. – Scheer, Richard K. 1974, *Fundamentals of Logic*. Second Edition. Macmillan, New York.
- Carney, James D. 1975, „Defining Art.” *The British Journal of Aesthetics* 15, 191-206. o.
- Carney, James D. 1982, „A Kripkean Approach to Aesthetic Theories.” *The British Journal of Aesthetics* 22, 150-157. o.
- Cumming, Sam 2008, „Names.” (szócikk) In. *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [http://www.seop.leeds.ac.uk/entries/names/] (2008.09.17, 2009.01.26).
- Danto, Arthur 1964, „The Artworld.” *Journal of Philosophy* 61, 571-584. o.
- Davies, Stephen 1991, *Definitions of Art*. Cornell University Press, London.
- Davies, Stephen 2006, *The Philosophy of Art*. Blackwell Publishing, Oxford.
- Dickie, George 1969, „Defining Art.” *American Philosophical Quarterly* 6, 253-256. o.
- Dickie, George 1971, *Aesthetics: An Introduction*. Pegasus, Indianapolis.
- Dickie, George 1974, *Art and the Aesthetic: An Institutional Analysis*. Cornell University Press, New York.
- Dickie, George 1984, *The Art Circle: A Theory of Art*. Haven, New York.
- Dickie, George 2004, „Defining Art – Intension and Extension.” In. Kivy, Peter (szerk.), *The Blackwell Guide to Aesthetics*. Blackwell Publishing, Oxford, 45-62. o.
- Diffey, T. J. 1991, *The Republic of Art and Other Essays*. Peter Lang, New York, 39-52. o.
- Donellan, Keith 1970, „Proper Names and Identifying Descriptions.” *Synthese* 21, 335-358. o.
- Gaut, Berys 2005, „The Cluster Account of Art Defended.” *The British Journal of Aesthetics* 45, 273-288. o.
- Groarke, Louis 2001, „An Intentional Definition of Art – Christening Theories Versus *Petit* Essentialism.” *The Journal of Value Inquiry* 35, 95-112. o.
- Kennick, William 1958, „Does Traditional Aesthetics Rest on a Mistake?” *Mind* 67, 317-334. o.
- Kuhn, Thomas S 1969, „Comment.” *Comparative Studies in Society and History* 11, 426-430. o.
- Kripke, Saul 1972, *Naming and Necessity*. First edition In. Harman, Gilbert – Davidson, Donald (szerk.), *Semantics of Natural Language*. D. Reidel Publishing Co., Dordrecht, Netherlands – Boston, USA.
- Kripke, Saul 1980, *Naming and Necessity*. Second and Revised edition. Harvard University Press, Cambridge.
- Kripke, Saul 2007, *Megnevezés és szükségyszerűség* (ford. Bárány Tibor). Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Leddy, Thomas 1987, „Rigid Designation in Defining Art.” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 45, 263-272. o.
- Levinson, Jerrold 1990, *Music, Art, and Metaphysics*. Cornell University Press, New York.

- Lord, Catherine 1987, „Indexicality, Not Circularity: Dickie’s New Definition of Art.” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 45, 229-232. o.
- Mandelbaum, Maurice 1965, „Family Resemblances and Generalizations concerning the Arts.” *American Philosophical Quarterly* 2, 219-228. o.
- Martinich, A. P. (szerk.) 1996, *The Philosophy of Language*. Oxford University Press, Oxford.
- Mathews, Robert J. 1979, „Traditional Aesthetics Defended.” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 38, 39-50. o.
- Matravers, Derek 2000, „The Institutional Theory: A Protean Creature.” *The British Journal of Aesthetics* 40, 242-250. o.
- Putnam, Hilary 1973, „Meaning and Reference.” *The Journal of Philosophy* 70, 699-711. o.
- Putnam, Hilary 1975, „The Meaning of Meaning.” In. *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers* Vol. 2. Cambridge University Press, Cambridge, 215-271. o.
- Searle, John R 1995, *The Construction of Social Reality*. Free Press, New York.
- Stecker, Robert 1996, *Artworks: definition, meaning, value*. Pennsylvania State University Press, University Park, PA.
- Stecker, Robert 2000, „Is It Reasonable to Attempt to Define Art?” In. Carroll, Noël (szerk.), *Theories of Art – Today*. The University of Wisconsin Press, Wisconsin, 45-64. o.
- Zvolenszky Zsófia 2007, „Megnevezés és szükségszerűség – négy évtized távlatában.” In. Kripke 2007, 151-211. o.
- Weitz, Morris 1956, „The Role of Theory in Aesthetics.” *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 15, 27-35. o.

Molnár Tamás

Filozófia szakos tanulmányaimat még a múlt évezredben kezdtem, legszívesebben kora újkori angolszász filozófiatörténettel foglalkoztam. A kora modernitás politikafilozófiája – közelebbről Thomas Hobbes hatalom- és jogelmélete – különösen érdekelt, ezzel a témával foglalkozik A gőg gyermekeinek ura című dolgozatom, melyre különdíjat kaptam 2003-ban, a XXVI. OTDK-n Debrecenben. A modernitás hasonló újtó ambícióinak keresése vezetett el Francis Bacon tudásreformjához, mellyel itt közölt tanulmányomban foglalkozom. A modernitás és újtás igénye más tudományterületen is vonz, 2007 óta az ELTE BTK Irodalomtudományi Doktoriskolájának ösztöndíjasaként a Nyugat korának szépprózáját kutatom.

Molnár Tamás

◀ Sejtés és megértés. Francis Bacon tudásreformja

A „természet ábécéje” – az egyszerű természetek

Dolgozatomban azt a gondolatmenetet rekonstruálom, mely Francis Bacon ismeretelméleti újításának vázát alkotja. Ez az újítás a kézikönyvek néhány mondatra szűkített értelmezésében jórészt abban áll, hogy az arisztotelianus logika deduktív következtetési struktúráját felváltja az induktív módszer.¹ Ez a módszertani újítás azonban az emberi megértés lehetőségeinek új felvázolását igényli. Bacon az emberi elme vizsgálata során kitér annak korlátaira, illetve ezen korlátok megkerülésének lehetőségeire. Ezekhez a kutatásokhoz kapcsolódik az emberi tudással kapcsolatos elvárások két szélsősége is. Az egyik póluson a valódi ismeret lehetőségének tagadása, a szkepticizmus, a másikon pedig a tudomány tökéletessé válása, a természet abszolút és teljes megértése, egyfajta tudományos millenarizmus áll. Ahhoz, hogy ezt az ívet Bacon aforisztikus módon megfogalmazott szövegeiből rekonstruáljam, számot kell vetnem talán legfontosabb filozófiai újításával, az idolumok rendszerével. Ezen idolumok vizsgálata képezi dolgozatom gerincét.

Jórészt a *Novum Organum*mal foglalkozom, s gondolatainak kiegészítéseként, magyarázataként támaszkodom más Bacon-művekre, pl. a *Valerius Terminus*ra, vagy az *Esszékre*. Mivel – mint említettem – a *Novum Organum* (akár címéből kiindulva is) egy új tudományos korszak elindításának igényével íródott, ebből adódik a kérdés, hogy miért érezte fontosnak Bacon egy merész újítással megváltoztatni azt a metódust, mely évszázadokig a tudományos gondolkodás alapját jelentette. Mint a későbbiekben kifejtem, Bacon tudománykritériuma alapján egy tudományos módszer akkor működik helyesen, ha hozzájárul gyakorlati találmányok megszületéséhez. Márpedig eddigre néhány Bacon által is elismert, nagy jelentőségű találmány (könyvnyomtatás, iránytű, puskapor) ismeretes volt.² Bacon válasza az, hogy nem lehet adatunk a még meg nem született találmányokról, melyek létrejöhettek volna, ha folyamatosan reformálják a tudományos megismerési módszereket. A *Novum Organum* 85. fragmentumának alapján a gyakorlati találmányok (az előbb idézettekén kívül jórészt mechanikus eszközöket, órákat stb. sorol fel) nagy száma megtévesztő, hiszen jórészt csupán egy tudományág, a „mechanika révén szaporodtak fel”, s megszületésük mindössze

1 Mautner 1997, 59. o.

2 Bacon 1995, 92. o.

„egy-két természeti alaptörvény” megfigyelésének „folyománya.” „Kis szerepe volt bennük a megfigyelésnek és a természeti törvények alkalmazásának, hiszen a kedvező véletlen és egy kis töprengés könnyen rávezette erre a feltalálókat.” Így az újítások nagy száma által kiváltott bámulat helyett „inkább szánalomra méltónak fogjuk találni az emberiség állapotát, hogy oly sok meddő évszázadon át annyira szűkében volt a hasznos találmányoknak”. Ráadásul ezek a találmányok is inkább a tudományos iskolák ellenében, semmint támogatásukkal jöttek létre. „A most említett találmányok mind régebbiek a filozófiánál és a szellem tudományainál, úgyhogy kereken meg is mondhatjuk: rögtön félbemaradt minden hasznos találmány, mihelyst az ilyesfajta racionális és dogmatikus iskolák tért hódítottak.”

Arra a kérdésre, hogy miért érezte szükségét Bacon a radikális újításnak, részben *Az újításokról* írott, XXIV. számú esszéje ad választ. Az esszé ambivalens módon viszonyul az újításokhoz. Mindenekelőtt leteszi a voksát a folyamatosan végrehajtott, apró változtatások, újítások mellett. „Úgy volna hát jó, ha az emberek az újításban magának az időnek a példáját követnék, amely bizony nagymértékben újít, de csendben, s alig észrevehető fokozatokban...”. Ha ez a fokozatos, alig észrevehető újítás nem történik meg, akkor a tudományos módszerek és a történelmi szituáció között szakadék nyílik, ebben az esetben pedig „a szokásokhoz való konok ragaszkodás [...] kavar vihart”.³ Ebben a helyzetben a szakadék már létre is jött, ezért a régi, az antik tudomány módszereit nem lehetséges fokozatosan javítani, csak egy radikális újítás lehetősége jöhet szóba. Ennek elvi lehetőségéről a XXXVIII. számú esszében (*Az emberben rejlő természetről*) ejt szót: „Ha [...] erős és határozott az ember ahhoz, hogy szakítson valamivel, az a legjobb”.⁴ Itt az ember szokásairól, természetének működéséről van szó, de ez nagyon is párhuzamba állítható tudományos, megismerési „szokásokkal”, interpretációs stratégiák működésével

A *Novum Organum*ban a feltételes fogalmazásmód megváltozik; itt a reform felétlenül szükségesként jelenik meg. „Hiába remélünk jelentős haladást a tudományban attól, hogy a régit az újba töltögetjük és oltogatjuk, újra kell építenünk mindent az alapoktól a tetőig...”⁵ Egy, az alábbiakban idézett Bacon-interpretátor, Miguel Angel Granada nagy jelentőséget tulajdonít a *Novum Organum* biblikus idézeteinek. Nem ezt a passzust emeli ki, de ennek a mondatnak is jellemzően biblikus áthallásai vannak. Az *Újtestamentum*ban Máté és Lukács evangéliumában a következőket olvashatjuk: „És senki sem tölt új bort régi tömlőkbe, különben az új bor a tömlőket szétszakíthatja, a bor is kiömlik, a tömlők is elpusztulnak; hanem az új bort új tömlőkbe kell tölteni.”⁶ A teljességgel újjáépítendő antik tudományos világ, az *orbis scientiarum* ugyanis az antik kultúra tudományos eredményeihez igazodott. A XVII. sz.-ra az ismert világ, főleg a földrajzi és csillagászati

3 Bacon 1987, 108-109. o.

4 Bacon 1987, 174. o.

5 Bacon 1995, 14. o.

6 Mk 2.22, de hasonló tartalmú kitételeket találunk Lk 5.37, 38-ban is.

ismereteknek köszönhetően, jelentősen kitágult. „Nem csekély fontossággal bír az a tény, hogy számos új hajózási út, földrajzi felfedezés, melyek száma korunkra megsokasodott, sokféle természeti tény hozott felszínre, melyek új fényt vethetnek a filozófiára. Szégyenletes lenne az emberekre nézve, hogy miután kinyíltak és megvilágosodtak az emberi világ nézőpontjai (aspektusai) a földrészek és a csillagok felé, addig a szellemi világ határai az antik világ felfedezéseinek szűk határai között maradnának”.⁷

Nem lenne azonban helytálló, ha csak az eddig felsoroltakkal magyaráznánk a Bacon által hön óhajtott váltás szükségességét. Tudniillik Bacon szerint az arisztotelianus, szillogisztikus érvelésen alapuló, deduktív módszer már a nagy felfedezések előtti világot sem volt képes tudományos igényvel értelmezni. Nyilvánvaló, hogy a nagy felfedezések csak segítettek napvilágra hozni az arisztotelianus *orbis scientiarum* és *orbis terrarum* közötti ellentmondásokat. Ha csupán arról lenne szó, hogy az új felfedezések nem illeszthetők pl. Arisztotelész *Fizikájának* világképébe, érvrendszerébe, akkor elég lenne annak határait kibővíteni, nem kellene az egész rendszert megreformálni. Ennek a rendszertoldozgatásnak a lehetőségét utasítja vissza Bacon a *Novum Organum* első részének 31., már idézett passzusában. Az új eredmények tehát csak elősegíthették annak a módszernek a kidolgozását, mely a felfedezések után ismert világot is képes *interpretálni*, míg az antik tudományosság saját korát is csak *anticipálni* (Csatlós János fordításával élve *sejteni*) tudta: „Azt a módszert, amellyel most [azaz a reform véghezvitele előtt] a természethez közelítünk – mivel hozzávetőleges és elhamarkodott – a természet sejtésének [anticipációjának], a másikat pedig, melyet megfelelő módon alkothatunk meg a tényekből, [...] a természet magyarázatának [interpretációjának] nevezzük.”⁸ Pontosan ez az *anticipáció–interpretáció* ellentétpár az, ami a *Novum Organum* gondolati fonalán végigfut. A mű mottója a következő: „Aforizmák a természet magyarázatáról [interpretációjáról] és az ember uralmáról”. A természet interpretációja és a fölötte való uralom tehát összetartozik. Ez azt jelenti, hogy a baconi tudományos módszer (mely biztosítja az interpretáció lehetőségét) segítségével ismerhetjük meg a természet jelenségeinek valódi okait, s az okok ismerete pedig hatalmat biztosít nekünk ahhoz, hogy magunk előidézzük azokat, vagy legalábbis tervszerűen felhasználjuk (esetleg kihasználjuk) a természet jelenségeit. Ez a magabiztos, a felvilágosodás korára közhelyszerűvé vált gondolat természetesen azon a – Baconnak tulajdonított⁹ – megállapításon nyugszik, miszerint: „Emberi tudás és hatalom egy és ugyanaz”.¹⁰

Már az eddigiekből is nyilvánvaló, hogy Bacon számára a tudományos ismeret, illetve a hasznosság fogalma összetartozik. Ennek az összetartozásnak a mikéntje azonban meglehetősen összetett. A 85. fragmentumban összehasonlítja az alkímia, a természetes

7 Idézi Granada 2000, 496. o. Granada hivatkozása: Spedding 1858, vol. III, 613. o.

8 Bacon 1995, 13. o.

9 Russell 1997, 454. o.

10 Bacon 1995, 7. o.

mágia és a babonás mágia módszerét, eredményeit. A természetes és babonás mágia Bacon szerint pusztán érdekességeket, látszateredményeket produkált, „ezért nem is foglalkozunk velük”. Magától értetődő, hogy az alkímiát sem tekinti a természet interpretációjára alkalmas tudománynak, ám értékelése nem lesz egyértelműen elutasító. A hosszas és kitartó kísérletezés ugyanis alkalmanként hasznos eredményre vezethet. „Természetesen tagadhatatlan, hogy az alkímisták is felfedeztek egyet-mást, és nem egy hasznos találmányt köszönhet nekik az emberiség.” A kísérletezés rendszertelensége, és átgondolatlan, alkalmi jellege azonban messze áll a baconi tudományosság eszméjétől, ezért ezek a hasznos találmányok is a kísérletezés céljától függetlenül, véletlenszerűen jöttek létre. „Mégis találó rájuk a mese az öregről, aki szőlőskertjében elásott aranyat hagyott örökül fiaira, de úgy tett, mintha nem tudná a kincs pontos helyét; a fiúk buzgón ásni kezdték a földet; aranyat nem találtak ugyan, de annál gazdagabb termést hoztak az alapos forgatástól a tőkék”.¹¹ A találmányok létrejöttének véletlenszerűségétől függetlenül ennek az összefüggésnek köszönhetően Bacon rangsorában az alkímia mégis valamelyest az előbbi két mágiatípus fölött helyezkedik el. Természetesen a saját maga által preferált tudományos ismeretnek olyan erőt tulajdonított, mely a hasznos tudományok sorát fogja majd produkálni. A 92. fragmentum a később összeállítandó *Instauratio Magna* tartalmáról, ígéreteiről, reményeiről is szót ejt. „A legmélyebben azzal fogjuk a lelkekbe oltani a reményt, ha elvezetjük az embereket a találmányok táblázatában részletesen összefoglalt tényekhez, bár amit ebben összefoglaltunk, az már nem pusztá remény, hanem maga a valóság”.¹²

Úgy tűnik, a tudományos módszerek ezen rangsorában az út a hasznos találmányok hiányától azok esetleges, véletlenszerű megjelenésén át a biztos és irányított feltalálásig vezet. Joggal feltételezhetnénk ezek után, hogy a találmányok létrehozása jelenti a tudomány *lényegét*. És a *Novum Organum* számos passzusa támogatja is ezt az elképzelést. „A tudományok célja az, hogy új találmányokkal és javakkal gazdagítsák az emberiséget”.¹³ Más aforizmákban viszont olyan tartalmú kitételeket találunk, melyek árnyalják azt a képet, miszerint a találmánygenerálás (teljesen függetlenül attól, hogy ezek a találmányok hasznosak-e, vagy valamilyen tudományosnak tekinthető elv, kísérletrendszer eredményeképpen jöttek-e létre) nem azonosítható a baconi tudománnyal. „Aki egy-egy régen közismert találmányt ötletesen átalakít, tetszetős módosítást végez rajta, valamivel párosítja, kényelmesebbé teszi vele az életet [...], az már feltalálónak számít a mechanikában. Egyáltalában nem csoda tehát, hogy nemesebb, az emberiséghez méltóbb találmányok nem láthattak napvilágot, ha az emberek ilyen szegényes és gyerekes feladatokkal beérték [...], sőt meg voltak győződve róla, hogy nagy eredményeket vívtak ki.”¹⁴

11 Bacon 1995, 54. o.

12 Bacon 1995, 62. o.

13 Bacon 1995, 48. o.

14 Bacon 1995, 58. o.

A találmányok piedesztálra emeléséből nem nehéz arra következtetni, hogy Bacon szakít a platóni hagyománnyal, tudniillik, hogy a filozófusnak – függetlenül annak gyakorlati hasznától – az *igazság* kutatásával kell foglalkoznia. Erről azonban szó sincs, hiszen: „A mechanikai kísérletek hatalmas tömege is nagy szűkében van az értelmet leginkább tájékoztató és támogató kísérleteknek. A mechanikust ugyanis szikrát sem érdeklí az igazság kutatása, eszét-kezét csak az vonzza, ami saját munkája hasznára lehet.” Ha figyelmesen olvassuk a 99. fragmentumot, abból kiderül, hogy az igazság kutatásának mellőzése (még akkor is, ha ez a gyakorlati eredmények hajszolása érdekében történik), módszertani problémákhoz vezet. Ezt a két ellentétes tudomány-elképzelést a szakirodalom a következő terminusokkal nevezi meg: a gyakorlati találmányokra hangsúlyt fektető tudomány az *operatív* tudásra, míg az igazságot megismerni szándékozó tudománytípus a *kontemplatív* vagy *teoretikus* tudásra támaszkodik. Az utóbbi tudomány-elképzelést Anthony Quinton Bacon-monográfiáját¹⁵ követve *teoretikusnak* nevezem, a szerző ugyanis a *kontemplatív* jelzőt Bacon etikai nézeteinek tárgyalására tartja alkalmasnak. Az előbb idézett fragmentumokból nyilvánvaló, hogy a baconi tudományeszmény valamilyen módon egyensúlyozni kíván a *kizárólag* operatív és a *kizárólag* teoretikus tudomány között. Ennek feltárásához számot kell vetnünk a megújított, baconi módszer néhány fontos elemével.

A hasznosság nem csupán a baconi tudományeszmény fogalmának felszínét érintő kérdés, éppenséggel az újítás lényegéből fakad. Bacon a 66. aforizmában foglalja össze azokat a tudományos, metafizikai elképzeléseket, módszereket, melyeket hiteltelennek tart. A fragmentum utolsó bekezdésében kerül elő a hasznosság fogalma, szorosan összekötve a logikai következtetés módszerével. „Elég baj az is, hogy a filozófiai elméletekben oly sokat bajlódnak a dolgok alapelveinek és a természet legegységesebb jellemvonásainak fürkészésével és fejtegetésével, holott hasznos gyakorlati eredményeket egyedül a közbülső elvektől lehetne remélni. Ezért addig gyártják a természetről az elvont általánosságokat [*abstract nature*]¹⁶ míg végül a tisztán potenciális és formátlan anyaghoz jutnak; azután az ellenkező végletbe esve addig boncolgatják a természetet, míg el nem érnek az atomokhoz, melyek, ha léteznek is, igen kevés gyakorlati hasznot hajtanak az embereknek.”¹⁷ A fenti idézet kulcsszavának az elvonatkoztatást, az absztrakciót tartom. Nyilvánvaló, hogy az egyedi „természetekre” vonatkozó állításokat meg kell haladni, a „közbülső elvek”, középső axiómák bírnak majd igazán megvilágító erővel. Az absztrakció határát viszont valahol meg kell húzni, a végletekig vitt elvonatkoztatás Bacon számára haszontalan spekulációként jelenik meg.

Az általánosságok más aforizmákban pozitívabb minősítést kapnak. „Ideiglenesen mi beérjük a megvilágosító kísérletekkel, s nem futunk hasznot hajtó kísérletek után; a teremtés isteni művéhez igazodva, amely – mint mondtunk – az első napon csak a

15 Quinton 1990, 51. o. skk.

16 Basil Montague fordítása, vö.: Montague 1854, vol. III, 351. o.

17 Bacon 1995, 34. o.

fényt hozta létre, egy teljes napot szánt rá, és aznap nem alkotott semmi anyagit. Aki tehát mindezt haszontalanságnak ítéli, úgy okoskodik, mintha a világosságot tartaná haszontalannak, amiért megfoghatatlan és anyagtalan”.¹⁸ Magyarán, az absztrakciónak, az általános elvek kutatásának nélkülözhetetlen szerepe van új ismeretek létrehozásában. A teoretikus tudományra támaszkodó praxis képe az absztrakciók és az individuális megfigyelések, állítások nyelvére lefordítva azt jelenti, hogy az egyedi megfigyelésekből, tényekből leszűrt általánosságoknak és az új ismeretekként megjelenő új tényekre vonatkozó egyedi állítások fogalma egymástól elválaszthatatlan. A 103. aforizma erről a kettős meghatározottságról így beszél: „[...] fűzzük a legnagyobb várakozást az egyes tényekből biztosan, helyes szabályok alapján leszűrt új axiómák útmutatásához, melyek ismét új tényekre vezetnek és hívják fel a figyelmet. Bizony, nem síkon halad az út, egyszer kapaszkodik, másszor lejt; kapaszkodik először az axiómák magasába, azután lekanyarodik a gyakorlati találmányok felé”.¹⁹

Ezzel azonban még nem határoztuk meg azt, hogy ezeknek a bizonyos axiómáknak mi legyen a tartalmuk. A már idézett 66. fragmentum csak annyit árul el, hogy a tisztán potenciális, formátlan anyagról, vagy az atomok érzékelhető fizikai tulajdonságokat nélkülöző világáról beszélni értelmetlen absztrakció eredménye. Az atomokról, részecskékről való ilyen kitétele számomra inkonzisztensnek tűnik, ugyanebben a fragmentumban a részecskék mozgásának feltárása az egyedi anyagi dolgok tulajdonságainak, állapotváltozásainak legmélyebb, legalaposabb értelmezéseként jelenik meg: „[az eddigi tudósok] szót sem ejtenek ugyanis a testek egymás felé irányuló törekvéséről és részecskéik mozgásáról, hanem csupán a mozgás durva, érzékelhető formáihoz igazítják felosztásukat, melyek másként mutatják be a dolgokat”. Ezt az inkonzisztenciát valószínűleg úgy lehet kiküszöbölni, ha különbséget teszünk a részecske és az atom kifejezés között. A már idézett Montague-fordítás világosan meg is különbözteti őket, és a magyarban más értelmű „részecskék” szó helyett az egyszerű, „részek” jelentésű „parts” szót használja.²⁰

Tehát a legáltalánosabb axiómák tartalmáról eddig csak negatív eredményre jutottunk. Ezekkel az elvekkel az lenne a probléma, hogy „nincs bennük semmi kézzelfogható”.²¹ A „kézzelfogható” általánosságok valamilyen tulajdonságát fejezik ki egy értelmezendő dolognak. A 121. aforizmában a következőket olvashatjuk: „Az egyszerű tulajdonságok ismerete, ha alaposan elemezzük, és jól meghatározzuk, olyan, akár a fény: utat nyit a felfedezések titkaiba; sajátos ereje folytán seregestül gyűjti maga köré a gyakorlati felfedezéseket, sorban fakasztja a hasznos axiómák forrásait – bár önmagában

18 Bacon 1995, 83. o.

19 Bacon 1995, 69. o.

20 Montague 1854, 352. o.

21 Bacon 1995, 70. o.

véve nincs különösebb haszna”.²² Ezeknek a bizonyos „egyszerű tulajdonságoknak” a feltárása lesz tehát a természet interpretációjának, az egyedi tényekből kiinduló absztrakciónak a tulajdonképpeni célja. (Ezeket az „egyszerű tulajdonságokat” a már idézett angol fordításban az „egyszerű természetek” [*simple natures*] szóösszetétel jelöli,²³ ezért ezentúl – igazodva a később tárgyalandó szakirodalomhoz – én is ezzel fogom jelölni). Lisa Jardine Bacon-monográfiájában ezeket az egyszerű természeteket úgy határozza meg, mint az anyag egy konfigurációját. Idézi Bacon listáját az egyszerű természetekről, s ott (többek között) a következőket találjuk: sűrű, ritka, meleg, hideg, kézzel fogható, légnemű, kemény, puha, szerves, szervetlen, élő, élettelen stb. Arisztotelész kategórialistájával szemben itt egy meglehetősen tarka tulajdonsághalmazzal szembesülünk. Lisa Jardine szerint ez a lista „kritikátlan összekapcsolása tulajdonságpárokra és különböző logikai státuszú viszonyokra”.²⁴ Nem célok itt a lista kritikája elég az, ha rögzítem, hogy ezek a természetek határozzák meg, mint a „természet ábécéje” azokat a fizikai tulajdonságokat, melyekből a „testek” felépülnek.²⁵ (A „természet ábécéje” kitélt Bacon a tervezett *Instauratio Magna* első részének szánt művében, a *De dignitate et augmentis scientiarum*ban használja.)²⁶

A konkrét dolgok felől az absztrakt axiómáig vezető következtetés tehát alkalmas arra, hogy kielemezze azokat az egyszerű természeteket, melyekből egy konkrét dolog felépül. A konkrét dolgot alkotó egyszerű természetek összefüggésbe hozhatók azokkal a hatásokkal, melyeket ez a bizonyos konkrét objektum kivált. (Bizonyos hatás kapcsolatban áll egy adott egyszerű természettel, ha annak hiányában a kérdéses hatás elmarad.)²⁷ Az egyszerű természetekről való ismeret a teoretikus tudomány eredménye, a konkrét dolgok által kiváltott hatás viszont az operatív tudás hatáskörébe tartozik. A két tudásfajta így nem lesz egymással szembeállítható. Ezzel magyarázhatjuk tehát a 121. aforizma tézisé: az egyszerű természetek feltárása sorban fakasztja a hasznos axiómák forrásait, a „közbülső elvek” tehát az általánosságok igazságától függenek. Ez az egymásra utaltság azonban visszafelé is működik, az általános axiómák igazsága a közbülső elvek hatékonyságától nyeri bizonyosságát. Az egyszerű természetek feltárásának sikerességéről Bacon a *Valerius Terminus* című írásában beszél. Itt Bacon számba veszi az eddig használt igazságkritériumokat, és sorban elveti azokat. Ezek közé tartoznak pl. a tekintélyek, a mindenki által igaznak tartott fogalmak, az ismeretek önmagukkal alkotott koherenciája, más tételekből levont állítások az alapelvekről, vagy a negatív esetek számba vétele nélküli indukció. Ebben az írásban (és a *Novum Organum* második részében) kerül bevezetésre az új igazságkritérium:

22 Bacon 1995, 83. o.

23 Montague 1854, 368. o.

24 Jardine 1974, 109–110. o.

25 Jardine 1974, 110. o.

26 A *De augmentis*... tervezett státuszáról ld.: Copleston 1993, 295. o.

27 Rossi 1968, 194–5. o.

„Egyetlen kritérium lehet számunkra elfogadott: új művek felfedezése és korábban nem ismert cselekvések végrehajtása”.²⁸ Az egyszerű természetek így egyszerre lesznek természetes minőségek lényegi leírásai, illetve annak törvényei vagy gyakorlati szabályai, hogy hogyan lehet létrehozni ezeket a bizonyos természetes minőségeket – azaz összefoglalólag azt mondatjuk: Bacon szemében a *teoretikus* és az *operatív* tudás szétválaszthatatlanul összekapcsolódik. Lisa Jardine értelmezésében tehát Bacon a tudomány operatív (vagy produktív) és teoretikus (vagy kontemplatív) aspektusra való skolasztikus felosztását felcseréli egy egységes természetfilozófiával.²⁹

„Abstractio ex analogia universi”

Mielőtt a baconi ismeretelméleti reform lehetőségeit és nehézségeit tárgyalom, talán nem volt érdektelen egy pillantást vetni a fenti összefüggésekre. Ha Bacon reformját pusztán találmányok létrehozását támogató technológiai újításnak tekintenénk, akkor felesleges szórászhasogatásnak tűnne az emberi elme vizsgálata abból a szempontból, hogy képes-e a természetet torzulások nélkül interpretálni, úgy, *ahogyan az van*. A teoretikus hatókörének tisztázása után azonban ennek a kérdésnek a körüljárása nagy jelentőséggel bír.

Bacon tudományeszménye pontosan az előbb felvetett igénnyel áll elő, tudniillik, hogy a természetet a maga teljességében és „valóságában”, nem pedig saját előítéleteink, predispozícióink alapján kell értelmezni. A 124. fragmentum a következőképpen fogalmazza meg ezt a felettébb ambiciózus igényt: „Igen, mi a világ valódi képét akarjuk elültetni az emberi értelemben, úgy, amint van, és nem ahogyan ki-ki saját feje szerint elképzelet”.³⁰ Ez a szembeállítás nagyon fontos fogalmakra utal. A világ valódi képének az emberi elmébe való beültetése a természet interpretációjának eredménye lesz, a „ki-ki saját feje szerinti elképzelet” pedig a természet anticipációjára támaszkodik. A természet interpretációja „ex analogia universi”, míg a természet anticipációja „ex analogia hominis” felépülő rendszer.³¹ Az interpretáció eredménye, a világ valódi képe transzcendens értelmet nyer, ezek a „Teremtő alkotásain megjelenő mesterjegyeit” tükrözik, melyek az isteni elme ideáinak képei. A természet interpretációja ezeknek a „mesterjegyeknek” a megfigyeléséből eredhet. Az emberi elme analógiája alapján működő anticipáció egészen más jellemzőkkel bír. A 124. aforizma foglalja össze az utóbbi ismerettípus jellemzőit. Ez nem az isteni elme ideáit, hanem az emberi elme ködképeit (idolumait) tükrözi. A természet interpretációja szempontjából alap-

28 A részletet Granada említett művéből vettem, ld. Granada, 2000, 487. o. A *Valerius Terminus* Granada által közölt lokalizációja: Spedding 1858, vol. III, 242. o.

29 Jardine 1974, 115. o.

30 Bacon 1995, 86. o.

31 Jardine 1974, 80. o.

vető jelentőségű, hogy ezeket a hibaforrásokat, az idolumokat ki lehet-e küszöbölni. Az idolumokkal való leszámolás kérdése kapcsán arra a kérdésre is kitérek, hogy az idolumok velünk születettek-e, vagy pedig az emberi elme mesterséges megrontói. Ha az emberi elme természetes tartalmai – vagy legalábbis némelyikük az –, akkor Bacon módszere valami eddig példátlan ismeretelméleti újításként lenne értelmezhető. Ha viszont „mesterséges megrontói” az emberi elmének, akkor a baconi reform, mely megtisztítja az elmét a ködképektől, a tudományos „ártatlanság” korába, a káros befolyásoktól mentes „kised állapotba” való visszatérés lesz. A 68. aforizma azt állítja az idolumoktól való megszabadulás fontosságáról, hogy „meg kell tagadnunk és visszavetnünk [az idolumokat], hogy nyűgeiktől megszabaduljon az értelem, mert az ember országa tudományon alapul, és nincs más kapuja, mint a mennyek országának, melybe nem léphetünk be, ha olyanok nem leszünk, miként a kisedek”.³² Márpedig ez a megfogalmazás, a második értelmezés mellett szól.

Bacon idolumlistáján az első csoport a „törzs idolumai” nevet kapta, mivel „hozzátartoznak az ember természetéhez, ez emberek törzséhez, az emberi nemhez”.³³ A törzs idolumai két forrásból eredhetnek, egyrészt az ember érzékeinek, másrészt az ember értelmének „ex analogia hominis” működéséből. A 45-től az 52. aforizmaig tartó szövegrész részletesen jellemzi ezeket a ködképeket, s Bacon megfogalmazásaiból Paolo Rossi azt a következtetést vonja le, hogy ennek az első idolumcsoportnak az elemei velünk születettek.³⁴ A *Novum Organum* előbb említett passzusa az emberi értelem működésével kapcsolatos kifogásainak tárgyalását az emberi értelem hajlamaival kezdi. Ilyen a világ rendszerszerűségébe vetett hit; egy elmélet konzisztenciájának igénye, melyhez a kutató akár az elméletet gyengítő ellenpéldák elhanyagolásával is ragaszkodik; vagy az emberi elme „szórakozásvágya”,³⁵ melynek engedve kevés számú példából kiindulva azonnal a legfelső általánosságokhoz rohan, s utána a középső axiómákat ehhez „az elmét betöltő néhány tényezőhöz” igazítja. (Ilyen önkényes, általános elveket szolgáltathatnak az elme számára a tudományos vagy filozófiai iskolák, ezeket később tárgyalom. Mindenesetre fontos, hogy ez a két ködképcsoport összekapcsolódhat.)

A 49. aforizma új elemmel bővíti az elmét károsan befolyásoló tényezők körét. Az elme tekintetének fényét az akarat és az érzelem³⁶ „száz meg száz, gyakran szinte fel sem ismerhető módon” homályosítja, torzítja el. Bacon megjegyzései arra utalnak, hogy ezeket a tévedésforrásokat el lehet kerülni; számos (később idézendő) szövegrésze szól a fegyelemről, a megfeszített kutatói munkáról, a „homlok veritékéről”, melyek az ilyen emberi hajlamok, késztetések leküzdésére utalhatnak.

32 Bacon 1995, 36. o.

33 Bacon 1995, 16. o.

34 Rossi 1968, 164. o.

35 Bacon 1995, 20. o.

36 Basil Montague fordításában a passion, vagyis szenvedély. (Montague 1854, 348. o.)

Az 50. aforizma azonban nagyon súlyos filozófiai problémát vet fel: „A legnagyobb terhet és eltévelyedést az értelem számára azonban az érzékek tompasága, tehetetlensége és csalódásai jelentik”.³⁷ Az ember érzékei természetes módon úgy működnek, mint egy görbe (vagy elvarázsolt) tükör, mely a természet objektív képe helyett torzképekkel táplálja az emberi elmét. Ez a torzítás az elme vele született tulajdonsága, és ha kikerülhetetlennek bizonyul, akkor a természet interpretációja is lehetetlenné válik. Anthony Quinton már idézett kismonográfiájában azt írja, hogy Bacon nem tartotta ezt a kérdést elvi jelentőségűnek, és nem próbált szembenézni a szkepticizmus problémájával olyan mélységben, mint Descartes.³⁸ Quinton szerint Bacon (habár a dogmatikusoknál többre tartja a szkeptikusokat) kényelmes, nem tudományos elvnek tartja az érzéki adatok hitelességének elvetését, és ezért Quinton azt az aforizmáját emeli ki a *Novum Organum*-nak, miszerint „az ember értelme és érzékei, éppen gyengeségeik miatt, nem tekintélyük csorbítására, hanem alátámasztására szorulnak”.³⁹

Bacon valóban nem tesz kísérletet a szkepticizmus olyan alapos körüljárására, mint Descartes, de azt a megállapítást, hogy gyakorlatilag átlépi a problémát, nem tekintem megalapozottnak. Közismert, hogy a *Novum Organum* egyik válasza a szkeptikus kihívásra a tapasztalatok rendszerezése. „A valóság tényeinek egész hadserege sorakozik fel, méghozzá olyan rendszertelenül és egymásba gabalyodva, hogy szétzilálja és megzavarja az értelmet [...]. Ezért a kutatás tárgyára vonatkozó adatokat jól rendbe kell szednünk, világosan áttekinthető, szinte élő [...] táblázatokra kell támaszkodnunk.”⁴⁰ Ez a gyakorlati szabály a már idézett, 67. aforizmához kapcsolódik. Itt az értelem alátámasztásáról van szó, de az érzéki adatok rendszerezésének ez a táblázata az értelem műve. Az értelem biztosítja azokat a kategóriákat, melyek alá az érzékek csalóka adatait sorolhatjuk.

Az érzékek hamis ködképeit az 50. fragmentumban a következőképpen vezeti be Bacon: „A szemlélet tehát úgyszólván az egyszeri ránézéssel véget is ér, és azt, ami láthatatlan, alig, vagy egyáltalán nem méltatják figyelemre. Homályban marad tehát az emberek előtt az érzékelhető testekbe zárt szellemek valamennyi ténykedése”.⁴¹ Ez a szövegrész azt sugallja, hogy ha tüzetesebben vizsgálódunk, akkor feltárhatóak lesznek a testeket működtető erők.⁴² A természet láthatatlan mozgatórugóinak, „szellemeinek” a vizsgálata nyilvánvalóan nem az érzékelés, hanem az értelem feladata lesz. Ehhez kapcsolódik a baconi módszer azon eleme, melyet a természet interpretációjának célja kapcsán érintettünk. A természet ábécéje az egyszerű természetek halmaza lesz, egy egyszerű természet lényegi definíciója

37 Bacon 1995, 21. o.

38 Quinton 1990, 25. o.

39 Bacon 1995, 35. o.

40 Bacon 1995, 69. o.

41 Bacon 1995, 21. o.

42 Csatlós János fordításához képest Basil Montague fordítása merészebben fogalmaz, hiányzik az egyszeri szó, nála a „kutatás a rátekintéssel, ránézéssel be is fejeződik”. (Montague 1854, 348. o.)

pedig ezen egyszerű természetnek a formája.⁴³ Bacon bemutatja az egyszerű természet-definíció néhány példáját, pl. a *Valerius Terminus* című munkájában a fehérség definíciójára tesz kísérletet (s ezen keresztül általában a színre). Itt a testet alkotó részek egyenetlenségéről, ezen egyenetlenség arányáról beszél, magyarul igyekszik kerülteni az érzéki meghatározásokat.⁴⁴ Akárcsak az előző példában, Bacon itt is a csalóka érzéki adatokat megkísérlői visszavezetni érzékelhetetlen, csak az értelem számára hozzáférhető adatokra. Nem gondolom azt, hogy ezekkel a megoldási kísérletekkel kielégítő választ adna a szkeptikus érvekre, de ezek a próbálkozások nyilvánvalóan jelzik, hogy Bacon legalábbis megpróbált szembenézni az érzékek működésének gyengeségéből fakadó problémával.

A barlang ködképeivel való számvetés alkalmával hasonló megállapításokat tehetünk, mint a törzs ködképeivel kapcsolatban, csak ezek az idolumok nem az egész emberiségre, hanem az egyes emberekre lesznek jellemzők. A barlang idolumainak individuális jellegéből adódik, hogy nagyon nehéz őket rendszerezett módon tárgyalni. Bacon bevallotta hiányos felsorolásából számomra az derült ki, hogy ezeknek két forrása lehetséges, a neveltetés és az egyéni hajlamok. A neveltetés (pl. a tekintélyek tisztelésének interiorizálása) a színház idolumaihoz hasonló ködképek forrása. (A törzs ködképeinek egyes elemeinél hasonló viszonyt találtunk, az elme számára kritikátlan módon előnyben részesített általános elvek gyakran erednek filozófiai iskolák tanaiból). A másik forrást, a hajlamok, pszichés adottságok kialakulását Bacon esetlegesnek tartja. „Az emberi lélek hajlandóságai egyénenként igen változók, zavaró behatásoktól soha nem mentesek, úgyszólván a véletlen uralkodik rajtuk.”⁴⁵ Ez a véletlenszerűség, esetlegesség azt eredményezi, hogy az ilyen típusú idolumok elkerülésének a lehetőségéről is csak általánosságokat lehet mondani. Az 58. aforizmában javasolt eljárás az *óvatosság*: „a valóság szemlélete [kutatása] közben tehát fogadjuk mindazt gyanakvással, ami értelmünket könnyen megragadja és rabul ejti; e téren minél nagyobb óvatosságra van szükség, hogy az értelem elfogulatlan és tiszta maradjon”⁴⁶

„A legtöbb bajt azonban a piac ködképei okozzák, amelyek a szavak és a dolgok összekapcsolódása folytán fészkelődtek be az emberi elmébe.”⁴⁷ Bacon nyelvvel kapcsolatos fenntartásait fejezi ki az a Gellius-idézet is, mely az *Esszé* XXVI. darabjában (*A látszatbölcsességről*) található: „bolond ember az, aki súlytalan szavakra váltja a súlyos tényeket”.⁴⁸ Ha ez egy tudományos elméletben szereplő tényekkel történik meg, akkor a tudomány „objektivitása” kerül veszélybe; ez ugyanis kétségessé teheti a természet interpretációját. Egy tudományos elméletnek nyilvánvalóan az ész uralma alatt kell áll-

43 Jardine 1974, 110. o.

44 Jardine 1974, 112. o.

45 Bacon 1995, 17. o.

46 Bacon 1995, 25. o.

47 Bacon 1995, 25. o.

48 Bacon 1987, 114. o.

nia, ám az emberek „csak hiszik [...], hogy az értelem parancsol a szavaknak”, sőt „az is megesisik, hogy a szavak az értelem ellen fordítják hatalmukat.”⁴⁹ Az észnek ez a trónfosztása megengedhetetlen, az új módszernek mentesnek kell lennie a nyelvi torzításoktól. Bacon számot vet azzal a lehetőséggel, hogy a matematikusokhoz hasonlóan küszöböljük ki a problémát. Ők a tudományos vitákat azzal kezdik, hogy meghatározásokkal, pontos definíciókkal „rendet teremtenek a szavak között”. A természetfilozófiában ez azonban nem jelentene megoldást. „A természet és az anyag kérdéseiben az ilyen meghatározások a bajt nem orvosolják, mert a meghatározások is csak szavakból állnak, és a szavak szavakat szülnék.”⁵⁰ Ebben a fragmentumban azt a nagyon is általánosan érthető megoldást olvashatjuk, hogy „újra meg újra a tényekhez, azok sorozatához és összefüggéseihez kell folyamodnunk”,⁵¹ ez az elkerülési stratégia azonban további magyarázatra szorul. Ezzel a bevezetővel csak azt kívántam jelezni, hogy a piac idolumai is kapcsolódnak, a színház ködképeihez.

A piac ködképei esetében nehéz eldöntenünk, hogy velünk született vagy szerzett tévedésforrásokról beszélhetünk. Lisa Jardine egyes Bacon-szövegek alapján velünk születettek [*innate*], más idézetek alapján szeretteknek [*acquired*] tekinti őket.⁵² E dilemmát fel lehet oldani a fogalompár dichotóm jellegének elvetésével. A 61. aforizmában Bacon már a színház ködképeivel foglalkozik, amelyeket egyértelműen szeretteknek, „kiforrott bizonyítási módszerek szüleményeinek” tart. Ám amikor arról beszél, hogy milyen más módon *nem* kerülnek az elmébe ezek az idolumok, akkor a *velünk született* körülíráson kívül felvesz egy közbülső kategóriát is. Lehetséges, tudniillik, hogy egyes idolumok az emberi értelembe „észrevétlenül fészkelődtek bele”.⁵³ Nem kizárt, hogy Bacon épp a nyelv idolumait tekintette az emberi értelembe észrevétlenül „belopakodónak”.⁵⁴ A nyelv idolumaitól való „fertőzöttség” mindenestre más állapot, mint az elme természetes ártatlansága; ha sikerülne az emberiségnek megszabadulnia a piac ködképeitől, olyanná válnánk, mint a 68. fragmentumban leírt „kisdedek”.

Ahhoz, hogy megszabaduljunk tőlük, azt kell kiderítenünk, mi módon kerülnek az elmébe. Kézenfekvő, hogy a szavak és a dolgok kapcsolatára kell koncentrálnunk. Miguel Angel Granada más Bacon-szövegekből vett részletekre alapozva⁵⁵ azt az értelmezési javaslatot terjeszti elő, miszerint Bacon a szavak és a dolgok „természetes” kapcsolatát hiányolja. Ádám – Istentől kapott felruházással – nevet adott a teremtményeknek,

49 Bacon 1995, 25. o.

50 Elkerülhetetlen itt egy utalás Bacon későbbi titkárára, Hobbes-ra, aki épp a szavak egzakt, matematikai jellegű definiálásában látta megvalósíthatónak a veszély elkerülését.

51 Bacon 1995, 25. o.

52 Jardine 1974, 81-82. o. A 81. oldal 1. lábjegyzete alatt Lisa Jardine bő listát közöl a különböző véleményyt megfogalmazó kutatókról.

53 Bacon 1995, 27. o.

54 Vö.: „A szavak és a dolgok összekapcsolódása folytán fészkelődtek be az értelembe”. (Bacon 1995, 25. o.)

55 Spedding 1858, vol. III. (*Advancement of Learning*), 264. o.; illetve, vol. I. (*De augmentis*), 434. o.

s ezek a nevek közvetlen kapcsolatban álltak a megnevezett dologgal. Ez a megnevezett dolog fölött mágikus hatalmat biztosított, s ez a mágikus viszony (a szavak és a dolgok közötti közvetlen kapcsolattal együtt) elveszett az eredendő bűn elkövetésekor, a bukás után.⁵⁶ Bacon a 60. aforizmában, ezen téma részletezésekor prózaibb módon jellemzi és osztályozza a piac idolumait. A szavak ködképeinek egyik típusa az lesz, amikor nem feleltethetünk meg dolgokat a szavaknak. (Ezek „fantázia szülte” szavak lesznek, mindenféle „tárgyi tartalom nélkül”.) Bacon tudományos reformja szempontjából azért lesznek különösen érdekesek ezek az esetek, mert ebbe a kategóriába elsősorban a tudományos iskolák műszavai kerülnek. Úgy lehet megszabadulni tőlük, ha tagadjuk a mögöttük álló elméleteket. (Természetesen ez is a piac és a színház ködképeinek szoros egymásra utaltságáról tanúskodik.)

A nyelv idolumainak nehezebben kezelhető fajtája az, amikor azok „helytelen és gyakorlatlan elvonatkoztatásból származnak”. És ezzel máris visszatértünk a baconi módszer egyik kulcsfogalmához, az absztrakcióhoz. Absztrakció útján jutunk el a hasznos ismereteket hordozó közbülső elvekig, és további absztrakció segítségével a végső, egyszerű természetekig. Ezek a logikai műveletek azonban nyelvi elemekből álló tételekhez vezetnek, melyek esetében fenntarthatjuk a gyanút, hogy a piac idolumainak befolyása alá kerülnek. Az indukció segítségével azonban „nem csupán az axiómákat kutatjuk”, hanem „fogalmakat határozunk meg”.⁵⁷ Ha hibásan alkalmazzuk a módszert, akkor „a fogalmakat helytelenül szűrjük le az érzéki tapasztalatból; határozatlan és zavaros fogalmakat kapunk határozott és jól határolt fogalmak helyett”.⁵⁸ A *fogalom* fogalmának bevezetése után lesz érthető az, hogy a 60. fragmentum a nyelv idolumait taglalva miért csúszik át a szavak emlegetéséből a fogalmak emlegetésébe: „kevesebb a hiba a szubsztanciák elnevezéseiben, főleg az alsóbbrendű és a jól meghatározott fogalmak területén”.⁵⁹ A *szavak* és a *dolgok* szembeállítása nem elégséges ahhoz, hogy értelmezzük ezt a fragmentumot. Paolo Rossi a baconi nyelvelméletről kimutatja, hogy jól illeszkedik abba az arisztotelianus hagyományba, miszerint a dolgokról fogalmakat alkotunk, és a szavak ezeknek a fogalmaknak lesznek a jelei.⁶⁰ Vagyis a piac ködképeivel való leszámolásnak az lehet a módszere, ha ügyelünk arra, hogy olyan szavakat használjunk, melyeknek „van tárgyi tartalma”, vagyis van a *szavak* mögött álló *fogalomnak* megfeleltethető *dolog*, illetve ha az indukció módszerét helyesen alkalmazva alkotunk a *dolgok* érzéki adataiból *fogalmakat*. Ebben az értelmezésben nincs szerepe annak, hogy

56 Granada 2000, 484-485. o.

57 Bacon 1995, 71. o.

58 Bacon 1995, 36. o.

59 Bacon 1995, 27. o.

60 Rossi 1968, 166-167. o. Paolo Rossi itt hívja fel a figyelmet arra, hogy Bacon a *De augmentis* c. írását Arisztotelész *Herméneutikájának* alap gondolatával kezdi: „Amik a beszédben elhangzanak, lelki tartalmak jelei, amiket pedig leírunk, a beszédben elhangzottak jelei.” (Rónafalvi Ödön fordítása).

a *szavak* és a *fogalmak* között milyen a viszony, így kikerülhetővé válik a *szavak* és a fogalmakon keresztül a nekik megfelelő *dolgok* közötti mágikus viszony problémája. A nyelv idolumaival való leszámolás így nem az eredeti, paradicsomi nyelvhez történő visszatérésben áll, miután „a ködképek végleges szétosztásának leghatékonyabb eszközei természetesen az igazi indukció által alkotott fogalmak és axiómák”.⁶¹

A negyediknek említett tévedésforrás a filozófiai iskoláké, ezeket nevezi a *színház* idolomainak. Nevüket onnan kapták, hogy „ugyanazokat a fogásokat is fellelhetjük bennük, melyeket a költők színpadi műveikben használnak: mondanivalójukat a színpadnak megfelelően alakítják, a történeti valóságnál szebbé és hatásosabbá teszik”.⁶² Miután filozófiai relevanciája van, érdemes megjegyezni: Montague fordításában a „hatásosabbá” helyett a tudományos iskolák elméleteihez sokkal közelebb álló „konzisztensebb” szerepel.⁶³ A törzs ködképei kapcsán Bacon már említette az emberi értelem azon jellegzetességét, hogy „nagyobb rendet és egyenletességet tételez föl dolgokban, mint amelyet valóban talál, és bár a természetben sok az egyedi és az egyenetlen, mégis nem létező párhuzamokat, megfeleléseket és vonatkozásokat vél felfedezni mindenütt.”⁶⁴ A világ magyarázatára alkotott elméletek attól még nem igazak, hogy konzisztensek, sőt a szigorú konzisztencia inkább annak a jele, hogy az elmélet nem tud mit kezdeni a természet sokszínűségével. Egy konzisztens, túlzottan rendszerjellegű elmélet azonban nemcsak a természet egyediségével és sokszínűségével nem tud mit kezdeni, de konzisztenciájából, belső zártságából adódóan összeegyeztethetetlen más elméletekkel is. Érdemes felvetni – ámbár Bacon szövegei alapján ezt nem könnyű megválaszolni – azt a metafizikai kérdést, hogy vajon nem filozófiai-színházi előadás Bacon elmélete maga is, azaz kizárható-e a színház ködképeinek sorából, vagy sem. Erre rövidesen visszatérek

A 71. aforizmában elismer bizonyos antik tekintélyeket, másoktól viszont elhatárolódik. Az elhatárolódás oka, hogy a szofisták, Gorgiász, Prótagorász, Hippiász stb., illetve az általa szofistának tekintett Platón, Arisztotelész, Zénón, Epikurosz stb. „tanáros módszereket követtek, [...] vizsgálódásaik szócsatákban feneklettek meg, valamennyien filozófiai szektákat, mintegy eretnek csoportokat alakítottak, harcoltak a maguk igazáért.” Velük szemben azok a görögök álltak, akik „nem alapítottak iskolát, mint pl. Empedoklész, Anaxagorász, Leukipposz stb., hanem szép csendesen, [...] pózolás nélkül nekivágtak az igazság kutatásának.”⁶⁵ Ennek az aforizmának a következő bekezdései az utóbbi csoportnak adnak igazat. Mindezek alapján úgy látszik, Bacon tudománnyal szembeni igénye az, hogy egy elmélet tételeinek felállításakor ne

61 Bacon 1995, 16. o.

62 Bacon 1995, 28. o.

63 Montague 1854, 350. o.

64 Bacon 1995, 18. o.

65 Bacon 1995, 37. o.

az elmélet konzisztenciája vagy más elméletekkel való összeegyeztethetősége (esetleg épp ellenkezőleg, különbözősége) lebegjen a tételalkotók szeme előtt, hanem egyedül az *igazságra* függesszék tekintetüket.

Bacon általában nem próbálkozik filozófiai elméletek cáfolatával. A 61. aforizma szerint „eddig fejtegetéseinkkel kerülénk ellentmondásba, ha akárcsak kísérletet is tennénk megcáfolásukra. Sem elvileg, sem bizonyítási módszerek tekintetében nem értünk egyet, ezért semmi alapja nincs köztünk az érvelésnek.”⁶⁶ A bizonyítási formák és elvek el nem ismerése mellett a régi iskolák *fogalmait* sem tartja elfogadhatónak.⁶⁷ A színház idolumai pontosan ezekkel az elfogadhatatlan, hamis fogalmakkal befolyásolják károsan az emberi értelmet. Tehát a fogalomalkotás helytelen módja kapcsolja össze az eddig tárgyalt ködképtípusokat, így lesz értelme a 38. aforizma első mondatának, melyben bevezetésre kerülnek az idolumok, és ezeket az idolumokat Bacon a helytelen fogalmak⁶⁸ szinonimájaként említi. „A ködképek és helytelen fogalmak régen megszállták az emberi értelmet”.⁶⁹

Természetesen továbbra is az a kérdés, hogy melyik elmélet fogalmi lesznek igazak, melyik módszer, filozófiai irányzat függeszti tekintetét legállhatatosabban az *igazságra*, melyik valósítja meg a természet interpretációját. Az egyik módszert, az iskolák egymás érveivel szemben megfogalmazott cáfolatait – az arisztotelianus iskola módszerét – Bacon elutasította. „Arisztotelész filozófiája ugyanis harcias cáfolatokkal halomra ölte a többi filozófiát, akár a török uralkodók testvéreiket, aztán minden kérdést eldöntött; mármint tetszése állítja fel és oldja meg tételeit, hogy mindennek meglegyen a maga helye és végleges magyarázata.”⁷⁰ Miután egy paradigma uralkodó lett, hívei nem „tények alapos vizsgálata” alapján értenek vele egyet vagy utasítják el, az uralkodó paradigmák körüli egyetértés ugyanis Bacon szerint a tekintélyből ered, ami pedig „megsemmisíti az értelmet”. A filozófiai tekintéllyel szembeni attitűd megértése szükséges ahhoz, hogy értelmezni tudjuk Bacon *közhelyekkel* szembeni érzéseit. A hit és vélekedés meghaladásához „gyökerestül ki kell pusztítani magunkból minden elméleti és fogalmi közhelyet”.⁷¹

A tekintélyelv tehát a tényekkel való folyamatos számvetés ellen hat. Ennek a permanens kutatásnak viszont van egy tudományos iskolákra vonatkozó előfeltétele, az, hogy rendszerükkel, módszerükkel nem hirdetik a kutatás befejezettségét. Egy kidolgozott rendszer azt sugallja, hogy számba vette a természet egészét. Bacon értelmezésében viszont a természet

66 Bacon 1995, 27. o.

67 Vö.: „cáfolatokkal nem veszítjük az időt, hiszen nemcsak a régi elveket és fogalmakat, hanem a bizonyítás formáit sem ismerjük el”, Bacon 1995, 15. o.

68 Basil Montague-nál „hamis fogalmak” [*false notions*]. (Montague 1854, 347. o.)

69 Bacon 1995, 16. o.

70 Bacon 1995, 35. o.

71 Bacon 1995, 65. o.

rendelkezik egyediségekkel és rendszertelenséggel is, vagyis egy ilyen rendszerhez való ragaszkodás áltudományt szül. A már idézett XXVI. Esszé (A látszatbölcsségről) a következőképp ír erről: „mások mindent beskatulyáznak, és miközben pedáns meghatározásaikkal ámítják el az embereket, elterelik a figyelmet a lényegről”.⁷² A rendszeres, tanáros filozófia művelői úgy „tárják anyagukat a nyilvánosság elé, mintha valóban mindent felölelnének és mindenre kimondanák az utolsó szót”, rendszerük „a lezárt és kerek tudomány jellegével kérkedik az átlagos értelem előtt”.⁷³ A *Novum Organum* szövege más módon gondolkodó filozófusokat részesít előnyben. „Az igazság legrégebbi kutatói viszont, több becsülettel és jobb szerencsével, aforizmákba, rövid, elhatárolt és a módszer nyűgétől mentes tételekbe foglalták a tények megfigyeléséből származó, gyakorlati felhasználásra szánt ismereteiket; nem hirdették alaptalanul, hogy az egész tudományt kimerítik.”⁷⁴

Eddig a következőket szűrhetjük le Bacon kitételeiből: először is, hogy a filozófiai elméletek nem egymáshoz, hanem a „valósághoz”, a természethez, az „igazsághoz” képest kell meghatározniuk önmagukat, saját igazságkritériummal kell rendelkezniük, ha pedig ilyen jellemzőkkel bírnak, összemérhetetlenek lesznek egymással. Bacon saját elméletét a természet interpretációjára alkalmas tudományos keretnek tartja, szemben az addigi iskolákkal, melyek a természetet szerinte csak anticipálni voltak képesek: „Eddig az emberek – régiek és újak egyaránt – savanyú lőrétt ittak a tudományból, nem jobbat, mint a víz, [...] a mi italunk viszont nagy halom, érett, idejében szüretelt szőlőből készült.”⁷⁵ Másodsor, hogy a saját maga által bevezetett igazságkritériumot, a hasznos találmányok előállítására alkalmas következtetési struktúrát más elméletekre is alkalmazza, s ezáltal elvetendőnek ítéli ezeket a filozófiai elméleteket (pl. a skolasztikát). Végül kijelenti, hogy a „módszer nyűge” élitelendő rendszerességre, befejezetségre utal. Viszont Bacon szinte minden bevezetett terminusa mögött a fogalomalkotás, azaz absztrakció egy bizonyos szintje áll, ami pedig az általa preferált módszerrel, a „valódi indukcióval” függ össze. Tehát, hogy visszatérjek az előzőekben felvetett kérdésre: mindebből nyilvánvaló, hogy a *Novum Organum* által sugallt elmélet maga is beilleszthető a színház idolumainak sorába. Az, hogy ez az elmélet hamis vagy valós fogalmak előállítására alkalmas-e, viszont csak saját igazságkritériuma alapján dönthető el, ez pedig csak a jövőben előállítandó találmányok megszületésekor válik nyilvánvalóvá. Ahhoz, hogy a baconi módszert alkalmazzuk, „ép érzékekkel, tisztára mosott értelemmel” kell nekivágnunk az igazság kutatásának, a tapasztalásnak,⁷⁶ vagyis meg kell szabadulnunk hamis vagy közhelyes fogalmainktól, de hogy ennek a módszernek az alkalmazásához a baconi elmélet fogalmait is ki kell-e dobnunk, az csak a módszer alkalmazása után, utólag válik világossá. Ez egy súlyos ellentmondás, ami kétsé-

72 Bacon 1987, 114. o.

73 Bacon 1995, 55. o.

74 Bacon 1995, 55. o.

75 Bacon 1995, 86. o.

76 Bacon 1995, 65. o.

gessé teszi, hogy meg tudunk-e szabadulni valaha is a színház ködképeitől. Az idolumok összefüggnek, mindegyik mögött a fogalomalkotás módszere áll, ha az egyik idolumtól nem lehet megszabadulni, a többitől sem sikerülhet. Ez a tény teszi nyilvánvalóvá, miért kell Baconnak a ködképektől való megszabadulás sokszor hangoztatott igénye mellett ahhoz is ragaszkodnia, hogy ha a ködképek végleges szétozlatása nem is sikerül, „már az is nagy haszonnal jár, ha a ködképekre felhívjuk a figyelmet”.⁷⁷ Valószínűleg ez készítette Lisa Jardine-t arra a megállapításra, hogy „egészében véve Bacon attitűdje ezekkel a hibákkal [idolumokkal] kapcsolatban az, hogy a legjobb őket elkerülni, semmint kijavítani, mivel a hatékony korrekcióra nincs semmi garancia”.⁷⁸

A módszer

Megállapíthatjuk, hogy az elmében gyökeret vert idolumoktól való végleges megszabadulás lehetetlen. Ez azzal jár, hogy az ember eleve képtelen anélkül értelmezni a természetet, hogy saját emberi természetét anticipálja, ez pedig szkepticizmushoz vezet. Ettől viszont Bacon elhatárolódik, miután számára nem megoldás az ember képességeinek bírálata, ahelyett hogy valami pozitív eszközt állítana helyükbe. Másrészt az *Instauratio Magna*nak ez a része mégiscsak egy „romboló rész” [*pars destruens*], melynek kidolgozásában Granada szerint Bacon nagymértékben támaszkodik az antik és reneszánsz szkepticizmus eredményeire.⁷⁹ Az idolumoktól tehát nem úgy szabadulunk meg, hogy egyszerűen kiseprűzzük őket az elméből (hiszen ez nem lehetséges), hanem úgy, hogy felismerjük az elme működésének ezen veszélyeit. Metaforák segítségével – melyek nem áztatnak minket azzal, hogy a nyelvi ténynek bármilyen mágikus köze lenne a jelölt dologhoz – azonosítjuk az idolumokat, más szóval *néven nevezzük* őket. A *Novum Organum*nak az a célja, hogy – amint a 38. fragmentumban áll – az emberi elme korlátaira figyelmeztesse az „embereket, hogy a lehetőséghez képest vértézzék föl magukat ellenük”.⁸⁰

Az igazság keresésének szükségessége elválaszthatatlan – mint már jeleztem – attól a kérdéstől, hogy a végső igazság megtalálható-e, megismerhető-e a testek, általánosabban, a természet úgy, *ahogyan önmagában van*. Feltárhatja-e a tudomány a természet történéseinek végső okát, melyet megismerve az ember teljesen átvehetné az uralmat a természet fölött. Ezt a végső okot mint egy mágikus bölcsek követ alkalmazva a gyakorlati találmányok kiötlése, feltalálása egészen egyszerű, rutinszerű feladattá válik. (Ez a tudomány befejezettségének fentebb jellemzett állapota lenne.) Ha tehát lehetséges en-

⁷⁷ Bacon 1995, 16. o.

⁷⁸ Jardine 1974, 83. o.

⁷⁹ Granada 2000, 495–496. o.

⁸⁰ Bacon 1995, 16. o.

nek az abszolút igazságnak a birtoklása, akkor ez az állapot hasonlít a biblikus második eljövetel időszakára. Granada ezt az elképzelést *tudományos millenarizmusnak* nevezi.⁸¹

A tudományos reform biblikus párhuzama Bacon szóhasználatából is kitűnik. Jó példa erre a már idézett 68. fragmentum egy részlete: „[az idolumokat] állhatatos el-tökéltséggel kell megtagadnunk, [...] hogy nyűgeiktől megszabaduljon az emberi értelem, mert az ember országa tudományon alapul, és nincs más kapuja, mint a mennyek országának, melybe nem léphetünk be, ha olyanok nem leszünk, miként a kisdedek.”⁸² Közvetlen biblikus utalás található egy ótestamentumi apokalipszisre, Dániel könyvére a 93. fragmentumban. „Sokan mennek majd messi útra, és megsokszorozódik a tudomány.”⁸³ A szóban forgó rész valószínűleg Dániel könyve 12,4 mondatának parafrázisa lehet. „Te pedig, Dániel, zárd be e beszédek, és pecsételd be e könyvet a végső időkig: tudakozzák majd sokan, és nagyobbá lesz a tudás.” Károli Gáspár fordítása tehát alátámasztja ezt a millenarista értelmezést.

Természetes, hogy a természetről szerzett abszolút tudás megszerzésének igénye univerzális kell legyen. (A színház idolumainak taglalásakor számot vetettünk Baconnak a teljességgel kapcsolatos fenntartásaival, ami legalábbis árnyalja a millenarista értelmezés érvényességét.) Ebbe a természetképhez természetesen nem fér bele, hogy az anyagi világnak csak egy leszűkített részével foglalkozunk. „Vannak közönséges, sőt ocsmány dolgok [...], de ezeket is fel kell vennünk a természetrajzba éppúgy, mint a legszebb és legértékesebb tárgyakat.”⁸⁴ Bacon azonban azt állítja, hogy ismeri azt a módszert, amely valóban megfelelő és biztos ismeret-hoz juttatja felhasználóját, amelynek segítségével megvalósíthatja a természet interpretációjának utópisztikus célkitűzését. Ezt a módszert csak kemény munka árán lehet elsajátítani és művelni. „Az igazság kutatása súlyos erőfeszítést követel tőlünk.”⁸⁵ Az emberi elmének le kell győznie ugyanis azt a vágyát, hogy néhány tény megismerése után az általánosságok szintjére emelkedjék, amint az korábban általános és bevett gyakorlat volt. Granada szerint a tudományos ártatlanság állapotának munka általi elérése nagyon is beilleszthető az angol puritán hagyományba, mely a bukás előtti, „ádami állapotba” való visszatérést épp a munka által tartotta lehetségesnek. Bacon maga is a „homlokod verítékével keresd a te kenyered”

81 Granada 2000, 494. o. skk.

82 Bacon 1995, 36. o.

83 Bacon 1995, 63. o.

84 Bacon 1995, 82. o. Ezt az elvet követi az ószövetségi Salamon király (fiktív) növényrendszerező kézikönyve (az ideális természetleíró mű), melyet Bacon az Új Atlantiszban említ: „az összes növényekről, a libanoni cédrustól egészen az izsópig, amely a falból nő ki, és minden dologról, amelyben élet és mozgás van”. A fenséges cédrusnak és az „ocsmány” félcserjének az egy szintre helyezése nyilván azért fontos, hogy illusztrálja: az emberi ízlés, nevelés vagy erkölcs és a természet összekeverése megakadályozná a természet interpretációját, újabb antropomorfizmussal bővíténé az idolumok körét, melyek emberi elméből való kiiktatása ettől függetlenül is sok problémát okoz. Új Atlantiszban, Bensaemben tudatosan választották célul az *interpretatio naturae* elérését, és felvállalták ennek (fiktív) salamoni örökségét is. (Bacon 1995, 113-114. o.)

85 Bacon 1987, 5. o.

biblikus parancsra hivatkozik,⁸⁶ mikor kifejti, hogy a tudományos megismerés folyamata „folyamatos aszkézis”, annak eredménye „lassú és nehéz erőlködés gyümölcse”.⁸⁷ A fáradság viszont megéri, hiszen csak így valósítható meg az *interpretatio naturae*, másrészt ennek a módszernek a művelése során „szellemünk tulajdon veleszületett erejénél fogva, minden mesterkedés nélkül” juthatunk el a természet magyarázatához. „Ez a módszer ugyanis nem egyéb, mint a bilincseitől megszabadult elme igazi és természetes tevékenysége”.⁸⁸ Bacon tehát legalábbis megpróbálta ötvözni a munkát – ezt a mesterségesnek tűnő tevékenységet – és az elme velünk született, természetes működését. Azok az idolumok, melyek szárnyalásra készítik az elmét, paradox módon nem mások, mint azok a bilincsek, melyek megnehezítik a természet interpretációjának lehetőségét.

Összegzés: szkepticizmus vagy tudományos millenarizmus?

Richard H. Popkin *A szkepticizmus története Erasmustól Spinozáig* c. könyvében idézi Marin Mersenne tudás és szépség viszonyát tárgyaló művének, a *La Verité des Sciences*-nak egy Baconnel foglalkozó részletét.⁸⁹ Mersenne atya könyve 16. fejezetében az arisztotelianus iskola baconi típusú elvetését „pürrhónikus (szkeptikus) imitációnak” tartja, hiszen hasonló érveket alkalmaznak a szkeptikusok az érzékek megbízhatóságának kétségbe vonásakor, mint Bacon érzékekkel és értelemmel kapcsolatos kitételei. Sőt, bizonyos szempontból Bacon felülmúlja a szkeptikusokat, hiszen a természet interpretációját veszélyeztető idolumok nem (csak) az érzékek világát befolyásolják. Tehát Popkin azon az állásponton van, hogy – legalábbis történeti perspektívában – Baconnek nem sikerült megszabadulnia a szkepticizmustól.

Az eddigiek alapján arra a következtetésre jutottam, hogy a Bacon-szakirodalom nem tudott egyértelműen állást foglalni abban az alapvető kérdésben, hogy az idolumok kisépörhetőek-e az emberi elméből, vagy sem. A kérdés megkerülésének tartom azokat a megállapításokat – például Jardine-ét – melyek szerint „az idolumokat legjobb elkerülni, semmint kijavítani, mert a hatékony korrekcióra nincs semmi garancia”.⁹⁰ A probléma így csak arrébb tolódot, a kérdés, hogy kikerülhetőek-e az idolumok, továbbra is fennáll. A szkeptikus válasz erre természetesen az, hogy az idolumok kikerülhetetlenek, így Bacon szkeptikusabb a szkeptikusoknál, a természet interpretációja pedig elérhetetlen.

Bacon számolt azzal a ténnyel, hogy az arisztotelianus iskola tekintélyének megkérdőjelezése értelmezhető szkeptikus állásfoglalásként. A *Novum Organum* Pürrhónnal

86 N. O. II. 52., idézi: Granada 2000, 494. o.

87 Granada 2000, 494. o.

88 Bacon 1995, 93. o.

89 Popkin 1979, 84. o.

90 Jardine 1974, 83. o.

foglalkozó, már idézett szakaszain kívül érdemes felidézniük az *Instauratio Magna* néhány idevágó sorát. „Azok a filozófiai iskolák, melyek mindennemű tudás abszolút lehetetlenségét hirdették, nem alábbvalók azoknál, melyek feltételezik a tudás lehetőségét. Csakhogy ők nem biztosítottak semmiféle segítséget az érzékek és az értelem számára, ahogyan én tettem, hanem egyszerűen elvetették minden autoritásukat. Ezek meglehetősen különböző, majdhogynem ellentétes dolgok.”⁹¹ A tudományos megfigyelés segédeszközei és a szisztematizáció nyújthat ilyesféle támaszt az érzéseknek és az értelemnek, de a kérdés ettől még kérdés marad: ezek segítségével eljuthatunk-e a természet interpretációjához? A tudományos megismerés segédeszközei és a szisztematizáció igénybevételével állításokat, tudományos tételeket állíthatunk fel. Tegyük fel: ideálisak a körülmények és jól használtuk fel ezeket az eszközöket. Elmondhatjuk-e, hogy tételeink a természetet nemcsak anticipálták, hanem értelmezték is?

Ahhoz, hogy szelektáljunk tudományos állítások között, s a „világ analógiájára” alkotott fogalmakat értékesnek, míg az „ember analógiája” alapján végrehajtott általánosításokat értéktelennek tartjuk, szükségünk van egy kritériumra, mely meghatározza értékesség és értéktelenség mibenlétét. A szillogisztikus érvelés hívei számára adottak voltak olyan logikai elvek, levezetési szabályok, melyek alkalmazásával szinte automatikusan érvényesnek vagy érvénytelenek lehetett minősíteni egy következtetést.⁹² Bacon igazságkritériuma nem ilyen jellegű, és ez komoly problémákat okoz. Mint már említettem, a baconi igazságkritérium a hasznosság lesz: ha egy tudományos állítás valamilyen hasznosítható felfedezéshez vezet, akkor azt igaznak, hitelesnek, érvényesnek, adekvátnak stb. tarthatjuk. Alkalmazható-e ez a modell a szkeptikusok elleni érvként? A kortársak ezt az eljárást nem tekintették meggyőzőnek, úgy vélték, „Bacon javaslata abból indul ki, amit elérni szeretne, más szavakkal, hogy előfeltételezi a kritérium létezését a téves és hamis észleletek szétválogatására”,⁹³ s így körben forgáshoz vezet. A *Novum Organum* által javasolt módszer azonban nem annak kritériumát tartalmazza, hogy melyik megfigyelési adatunk lesz helyes és melyik nem. Ez az igazságkritérium az észlelési adatokból leszűrt tudományos megállapítások igazságára vonatkozik. Minden tudós, megfigyelő olyan érzéki adatokat vesz alapul, amilyeneket műszerekkel segített érzékei számára szolgáltatnak, illetve ezeket az adatokat olyan rendszer szerint szervezi, amilyen szerint jónak látja. Sőt, arra sincs semmi garancia, hogy ha ezeket az egyedi megfigyeléseket rendszerezi, s azokból általánosságokat, „egyszerű természeteket” generál, akkor csupán anticipál, vagy az interpretáció alapjait találta meg. (Mint említettem, az egyszerű természeteknek közvetlen haszna nincs, de a hasznos, „kézszelhető” ismeretek eléréséhez nélkülözhetetlenek.) Az egész interpretációs folyamat során (kezdvé az egyedi észlelési adatokkal, a megfigyelések műszeres segítségé-

91 Spedding 1863, 52. o. Idézi: Popkin 1979, 127. o.

92 Vö. Popkin 1979, 134. o.

93 Faragó-Szabó 2005, 155. o.

vel, az adatok rendszerezésével az egyszerű természetek elvonatkoztatásáig) a kutatónak bizonytalansággal kell szembenéznie, Bacon saját igazságkritériuma nem alkalmazható a kutatás ezen fázisaira. Az igazságkritérium, a felfedezések csak a kutatások eredményeinek *alkalmazása* során születhetnek meg, s csak ezek megjelenése teheti nyilvánvalóvá, hogy a kutató az anticipáció vagy az interpretáció útját járta. Úgy gondolom, a baconi ismeretelméleti modell nem amiatt nem bír (egy szkeptikus számára) meggyőző erővel, mert körben forgó érvelésre támaszkodik, hanem azért, mert csak utólag, a felfedezés hasznossága igazolja. A baconi módszer alkalmazása során a kutató nem bízhat másban, csak a hitében. A szkepticizmussal szemben nem támaszkodhat Bacon racionális érve, csak a majdani felfedezés reményére. A Granada által kimutatott biblikus utalások (véleményem szerint) ebben a kontextusban nyerik el értelmüket. A vallási és a tudományos millenarizmus eljövételének prognóza is a hitre támaszkodik. A szkepticizmus érveire Baconnek nincs elméleti válasza, a sikeres gyakorlati alkalmazás igazságkritériuma csak egy olyan tudományos modell működését teszi lehetővé, mely eredményei által, működése során számol(hat)ja fel a kételyt. Az „aktív tudomány”⁹⁴ önmagát visszamenőleg igazolja, a székszissel szemben a praxisba vetett millenarista remény áll.

Felhasznált irodalom

- Bacon, Francis 1995, *Novum Organum*. (ford.: Csatlós János), *Új Atlantisz*. (ford.: Sarkady János). Nippon Kiadó, Budapest.
- Bacon, Francis 1987, *Esszék*. (ford.: Julow Viktor). Európa Könyvkiadó, Budapest.
- Bacon, Francis 2002, *The Major Works*. Vickers, Brian (szerk.), Oxford University Press, Oxford.
- Copleston, Frederick 1993, *A History of Philosophy*. Image Edition, New York, vol. III.
- Faragó-Szabó István 2005, *Az újkori szkepticizmus története*. Áron Kiadó, Budapest.
- Granada, Miguel Angel 2000, „La reforma baconiana del saber: Milenarismo cientificista, magia, trabajo y superación del escepticismo.” In Granada, Miguel Angel, *El umbral de la modernidad*. Empresa Editorial Herder, Barcelona, 479–502. o.
- Jardine, Lisa 1974, *Francis Bacon – Discovery and the Art of Discovery*. Cambridge University Press.
- Mautner, Thomas 1997, „Bacon”. (szócikk). In *The Penguin Dictionary of Philosophy*, Thomas Mautner (szerk.) Harmondsworth, England.
- Montague, Basil (szerk., ford.) 1854, *The Works of Francis Bacon*, 3 vols. Parry & MacMillan, Philadelphia.
- Popkin, Richard H. 1979, *The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*. University of California Press, Los Angeles.
- Quinton, Anthony 1990, *Francis Bacon*. Oxford University Press, Oxford.

94 Williams 1993, 41-82. o.

- Rossi, Paolo 1968, *Francis Bacon – From Magic to Science*. Routledge and Kegan Paul Ltd., London.
- Russell, Bertrand 1997, *A nyugati filozófia története* (ford.: Kovács Mihály). Göncöl kiadó, Budapest.
- Spedding, J. (szerk.) 1858, *The Works of Francis Bacon*, vol. III. Ellis and Heath, London.
- Spedding J. (szerk.) 1863, *The Works of Francis Bacon*, vol. VIII. (*Instauratio Magna, Eng. translation*). Ellis and Heath, London.
- Williams, Michael 1993, „Scepticism Without Theory”. In Williams, Michael (szerk.), *Scepticism*, Dartmouth Publishing, Aldershot.

Országgh Judit

1974-ben születtem Budapesten. Graduális tanulmányaimat az ELTE-BTK magyar szakán 2006-ban fejeztem be., ahol elsősorban nyelvelméleti kérdésekkel és a nyelv elemi tapasztalatával foglalkoztam. Ennek megalapozásához 2003-tól filozófiai tanulmányokba kezdtem az ELTE-BTK filozófia szakán, ahol figyelmem Max Scheler és Martin Heidegger fenomenológiája felé fordult. Jelenleg a Leuveni Katolikus Egyetem teológiai fakultásának mesteri szakos hallgatója vagyok, ahol Max Scheler fenomenológiájának reformteológiai vonatkozásait kutatom. Jelen dolgozat Mezei Balázs témavezetésével készült első szigorlati dolgozatom javított változata, amely Max Scheler „nyelvelméletének” rekonstrukciójára tesz kísérletet. Továbbgondolása szakdolgozatként már kidolgozás alatt áll.

Országh Judit

◀ Max Scheler a nyelvről és a nyelv megismerésben betöltött szerepéről*

„Als der Sprechende ist der Mensch:
Mensch. Wilhelm von Humboldt hat dies
gesagt. Doch es bleibt zu bedenken, was
dies heisst: der Mensch.”

Martin Heidegger: Die Sprache

1. Előhang

A Berliini Tudományos Akadémia 1769-ben pályaművet írt ki az ember nyelvi adottságaira vonatkozóan: „az emberek természeti képességeikre hagyatkozva fel tudják-e találni a nyelvet?” A nyelv eredetére vonatkozó kérdés a 18. századot jellemző naturalizmussal Isten *vagy* az állat mintájára felfogott ember között látszott eldőlni. Díjnyertes pályaművében Herder alternatívát kínált. Rathmann János kifejezésével élve¹ a német filozófus „kétfrontos” vitát folytatott az egyházi ortodoxia és a mechanisztikus koncepciók ellen. A mechanisztikus nyelvkoncepciók elleni herderi kritika különösen a nyelv eszközként való felfogása ellen irányult, pontosabban az ellen a módszer ellen, mely a nyelv funkcionalitását a megismerésre koncentrálja. A kétirányú meghaladás igényétől vezérelve Herder a nyelv eredetét nem isteni, de nem is állati, hanem az ösztöneitől elszakadó emberben jelölte meg: „Miféle nyelvvel rendelkezik az ember olyan ösztönösen, mint minden állatfaj a magáéval, szféráján belül és annak alapján? A válasz rövid: semmilyen sem! És éppen ez a rövid válasz a döntő.”²

Az ember ember voltának nyelvhez kötöttsége elemi értelemként és olyan alapvető reflexióként³ (annak igényeként) jelenik meg, ami már nem fokozati, hanem *lényegi eltérést* jelent, nem csak ember és állat között, de függőségi viszonyban lévő, és a maga jogán létező ember között is.⁴

Dolgozatomban ugyan nem Herder nyelvfilozófiájának elemzésére vállalkozom, gondolatmenetem miatt mégis kiemelendő a filozófus törekvéseinek azon mozzanata,

* Jelen dolgozat egy Mezei Balázs által tartott Max Scheler szemináriumából kiindulva készült 2006 tele és 2008 tavasza között. Mezei Balázs tanár urat a dolgozat végső verziójához nyújtott segítségnyújtásáért és türelméért egyaránt köszönet illeti.

1 Rathman 1983, 508. o.

2 Herder 1983, 197. o.

3 Herder reflexión a lélek első ítéleti képességét érti (i.m. 210. o.), mely által az ember képes elkülönítve felismerni a dolgok specifikumát.

4 I.m., 200. o., 226. o.

mely attitűd által egyáltalán elindulhatott a filozófia új ága, a *Sprachphilosophie* megalakítása felé. Olyan esszenciális kérdések *kezdő-gyakorlásáról* van itt szó, mint a „Mert mi a reflexió, mi a nyelv?”⁵ A nyelv feltalálásának eszménye ehhez mérten lesz olyan természetes Herder számára, mint az, hogy az ember ember,⁶ mely gondolat meghatározó kezdeményezésnek mutatkozott egy „*antropológiai nyelvfilozófia*” kialakulásában.

Ennek a sajátos területnek az alakulástörténetét nagyban árnyalta a következő nemzedék tevékenysége. A Herdert követő (tág értelemben nyelvi) gondolkodástörténet először Humboldt nál nyerte el bizonyos fokú önállóságát, majd mintegy 200 évvel később Martin Heidegger számos tanulmányában a herderi–humboldti sajátos antropológiai nyelvfilozófia újragondolásába kezd.

A dolgozatom mottójaként választott gondolat egyfelől méltó utódja e komplex (herderi–humboldti–husserli) kiindulópontnak, másfelől azt is állíthatjuk, hogy maga Heidegger aligha indulhatott volna útjára anélkül a filozófus nélkül, akinek nyelvről való gondolatait dolgozatom valódi témájaként választottam.

2. A dolgozat témájának körülhatárolása

Dolgozatomban Max Scheler nyelvvel kapcsolatos nézeteinek rekonstruálására teszek kísérletet néhány, közvetlenül a nyelvre vonatkozó gondolata alapján. A filozófus etikai, antropológiai, ismeretelméleti és vallásfilozófiai gondolatainak azon mozzanatára fogok koncentrálni, melyek nyelvnek vagy nyelvi értékűnek minősülnek. Feladatunk azonban nem filozófusok (Herder, Humboldt, illetve Husserl) tágan értelmezett nyelvről való gondolatainak összemérése vagy rangsorolása. A bölcselők felsorakoztatása segítség kíván lenni ahhoz, hogy Schelert olyan előzményként értékelhessük, akinél először jelentek meg azok a *fenomenológiai–antropológiai előfeltételek*, melyek a későbbi nemzedékek – elsősorban Heideggerre kell itt utalnunk – számára új filozófiai lehetőségeket teremtettek.

Heidegger nagyrabecsülése Scheler iránt a közöttük meghúzódo jelentős gondolati ellentétek ellenére is magától értetődő. Heidegger dicshimnusz szerint „Scheler volt a legerősebb filozófiai érvényesség a mai Németországban, sőt a kortárs Európában és a kortárs filozófia egészében mint olyanban.”⁸ E szavakból kihallhatjuk a tanítvány meg-

5 I.m., 209. o.

6 „A nyelv olyan lényeges [...] az ember számára, mint az hogy ember” – írja egy helyen Herder.

7 Mivel dolgozatomban elsősorban az *ember*, a *szellem* és a *személy* fogalmak destrukciójáról van szó, mindvégig meghagyom az elemzésre szánt nyelvi kört az antropológiai–nyelvfilozófiai fogalom alatt. Tisztában vagyok a megnevezések problematikusságával, mégis jelen dolgozatban az egyszerűség kedvéért nem bonyolodok bele a heideggeri fogalom-átértelmezések gyakorlatába. Hasonló nehézséget jelent a metafizika fogalma is, melyet egyrészt ugyanezen okból kifolyólag hagyok elemzés nélkül, másrészt, mert nem is lenne ildomos, tekintve, hogy a dolgozat Scheler-elemzés.

8 Drummond 2005, 203. o.

emlékezését a fiatalon elhunyt mester felett, érzékelhetjük a Scheler által megidézett *átható szellemi erőt*, melynek remélhetőleg szerencsés visszaidézéséről lehet napjainkban beszélni. Elegendő megemlíteni a Nemzetközi Max Scheler Társaság megalakulását, az 1997-ben kiadott *Összegyűjtött munkákat*, a fordítások növekedő számát, vagy akár a *Max Scheler's Acting Person*⁹ című kötetet, mely a filozófus Karol Wojtyła-ra tett kétségtelen hatását igyekszik feleleveníteni Scheler személyelméletét taglalva.

Karol Wojtyła „Lehetséges-e a keresztény etika kidolgozása a fenomenológus Max Scheler rendszere alapján?” című dolgozatával habilitált a Lublini Katolikus Egyetemen 1954-ben. A későbbi II. János Pál pápa először 1978-ban publikálta a „The Acting Person: A Contribution to Phenomenological Anthropology” (*Analecta Husserliana*) című írását. A *Max Scheler's Acting Person* című tanulmánykötet, mely Wojtyła pápaságának 22. évfordulójára készült, Scheler személyelméletét hat újabb megközelítésű tanulmányban vizsgálja.

Végezetül a 2005-ös *American Catholic Philosophical Quarterly* 79. évfolyamának Scheler-különszámát¹⁰ kell megemlítenünk, mint annak ékes bizonyítékát, hogy Max Scheler szelleme a későbbi korosztályok számára elérhetővé vált.

Az érdeklődés ezen irányulásai, úgy hiszem, nemcsak igazolhatják Martin Heidegger odaadó figyelmét, hanem valamelyest kiegyenlítik és árnyalják az éppen vele szemben háttérbe szoruló Scheler jelentőségéről kialakult képet. Minthogy jelen dolgozat elsősorban éppen ezen a kompenzáción fáradozik, a továbbiakban vegyük számba a következő megfontolásokat.

3. Néhány gondolat a dolgozat szerkezetéről és a kifejtés nehézségeiről

Minthogy jelen rekonstrukció valóban csak néhány schelери munka áttekintését célozza, kiemelendő, hogy ezt a munkát a teljesebb kép érdekében szükséges lenne kiterjeszteni a teljes életműre. Ám egy ilyen munka meghaladja a rendelkezésre álló terjedelmi lehetőségeket, így a kiválasztásra kerülő munkák markánsan kell jelezzék Scheler nyelvről való gondolatait.

A megoldandó probléma nem pusztán a kiterjedt életmű leszűkítésének dilemmája. Éppúgy nehéz feladatot jelent a forrás relevanciájának kérdése. Ennek a problémának a feloldásához kiindulópontunk Peter H. Spader *Scheler's Ethical Personalism*¹¹ című munkája.

A kutató Scheler etikai szemléletének átfogó elemzését végezve rövid, alig egyoldalas záró alfejezetet szentel a filozófus nyelvfilozófiájának.¹² Spader hangsúlyozza, hogy a filozófus úttörőnek tekinthető nyelvre vonatkozó belátásai, Heideggert megelőzően

9 Schneck 2002.

10 *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2005.

11 Spader 2002.

12 Spader nyelvfilozófiájához ld. Spader, 1982, 252-262. o., és Spader 1999.

figyelmeztetnek a nyelvi redukcionizmus veszélyére.¹³ Ami számunka érdekes lehet, hogy a munka elsősorban Scheler markáns nyelvi gondolatait emeli ki: a szimbólumok világán és a nyelv korlátozó tevékenységén túli adottság, a fenomenológiai adottság függetlenségére és meglétére vonatkozó gondolatmenetet. Spader szerint ezek bizonyításai részben Scheler korai halála, részben leegyszerűsítő gondolatmenetei miatt kifogásolhatók. Kétségtelen, hogy mind Scheler korai halála, mind leegyszerűsítő gondolatai megnehezítik filozófiájának megértését. Éppen ezért műveinek értelmét átfogóbb olvasási módszerrel szükséges befogadni, ellenkező esetben nyelvi redukcionizmust követünk el, melynek scheleri kritikáját Spader üdvözölte. Mielőtt jobban belemélyednék a kifejtés nehézségeibe, vegyük sorra, milyen forrásokat¹⁴ tekintünk át jelen kutatásunkban.

A közvetlenül a nyelvre vonatkozó szöveghelyek a filozófus *Antropológiájának* és *Ismeretelméletének* áttekintését igénylik. Mint később bemutatásra kerül, a filozófus *Etikája* ugyancsak számos, bár csak áttételesen a nyelvfilozófiához köthető gondolatot tartalmaz. Ezek jelentősége akkor mutatkozik meg igazán, ha azt Scheler antropológiai és ismeretelméleti elképzelésével sem felejtjük el összefüggésbe hozni. Ezen munkák kapcsolatát tovább árnyalja, hogy az etikai fejtegetések kétségtelenül elsődleges szerepet töltenek be Scheler gondolkodásában, ugyanis a megismerés, azaz a személyről és Istenről való tudás morális előfeltételekhez kötött. Ezért lényegében ezen hármas kapcsolódási ponton keresztül kívánom bemutatni a szöveghelyek tartalmát és összefüggését. Ugyanakkor, ha az etika szerepének elsődlegességet a maga lényege szerint komolyan kívánnám venni, akkor teljesíthetetlen kifejtési nehézségekbe bonyolódna, ugyanis a nyelv Schelernél nem egyszerűen összekapcsolódni, hanem végeredményben egybeesni látszik a metafizika és a vallás eredetével,¹⁵ így a dolgozat gondolatmenetének az *Etika* alapmotívumát (az erkölcsi személy fogalma) a még nem említett filozófiai–teológiai munka¹⁶ felől kellene kifejtenie, de legalábbis jeleznie kellene ezeket a kapcsolódásokat.¹⁷ Ettől az eljárástól azonban nem egyszerűen a nyilvánvaló terjedelmi vagy tudásbeli korlátok miatt kell eltekintennem, hanem ugyanazon elvi oknál fogva, mely egyrészt Scheler antropológiai–fenomenológijának meghatározó elkülönülését jelenti a husserli

13 Spader 2002, 295. o.

14 Scheler következő műveit használom témánk kifejtéséhez: Scheler 1995a, 9–113. o., illetve a tanulmány 1930-as kiadása, Scheler 1930, a továbbiakban *Antropológia*; Scheler 1995b, 118–203. o., a továbbiakban *Ismeretelmélet*; Scheler 1979, a továbbiakban *Etika*.

15 Scheler 1995a, 106–113. o. és Scheler 1930, 105–113. o.

16 Scheler 1933, a továbbiakban *Teológia*.

17 Egy utalást nem kerülhetünk meg. Ehhez lásd a magyar nyelven nemrégiben megjelent scheleri mű – *A filozófia lényegéről* (Scheler 2008) – egy gondolatát: „A »plasztikus világnézet« kifejezést egy elsőrangú szellemtudományi kutató, Wilhelm von Humboldt adta nyelvünknek, és elsősorban azokat a – reflexióban nem szükségképpen tudatos és megismert – faktikus formákat jelentette, amelyek a »világ szemlélése« során vagy társadalmi egységek (népek, nemzetek, kultúrkörök) személeti és értékbeli adottságainak felépítésében merültek fel. A nyelvek szintaxisában, akárcsak a vallásban és az éthoszban megtalálhatóak és kutathatóak ezek a világnézetek.” (Scheler 2008, 31. o.)

fenomenológiától, másrészt épp lehetőséget teremtett egy minőségi nyelvi fordulathoz. Ennek megértésére: a hármas kapcsolódási pontot képező munkák bemutatását Scheler személyiségének és fenomenológiai gondolkodásának szentelt 4. fejezet egyes alfejezetei jelölik.

A dolgozat felépítésének kérdésével párhuzamosan meg kell még említeni a következőket:

1) Dolgozatom elképzelése három szempontból is magyarázatra szorul:

Egyrészt, Scheler nyelvre vonatkozó elképzelése elszórt gondolatfoszlányokban merül ki, melyek *száma és rendszertelensége alapján* előzetesen kijelenthető, hogy gondolatai nem érték el sem a 18-19. sz. nyelvfilozófia, sem a heideggeri nyelvmetafizika szisztematikusságát.

Másrészt, már most kiemelendő az *Antropológia* Humboldtra vonatkozó szövegrészlete,¹⁸ mely szerint Scheler figyelmét már nem a 18. századi nyelvfilozófia alapját képező kantiánus metafizikára, hanem az először rendszeresen Heideggernél felmerült nyelvfilozófiára koncentrálja, vagy legalábbis megelőlegezi azt. Ennek legékesebb – később részletesen bemutatásra kerülő – bizonyítékai nézetem szerint a következők: a humboldti *népszellemmel* szemben megvalósuló szellem mint *új szellem* Schelernél még nem emelkedik a nyelv fogalmának szintjére. Ezért az új szellem tematizált fogalmában összpontosuló gondolatok főként a *személy, az emberi szellem, élet és ész* fogalmaira, az embernek és világának felépítettségére vonatkoznak, összességét tekintve az emberi szellem fejlődés-konceptiójának szolgálatában állnak.

Harmadrészt, Scheler *Ismeretelmélete* (de számos egyéb munkája is) olyan fenomenológiáról tanúskodik, mely szerint a tudás, mint olyan, így a nyelvről való tudás is, vallási tapasztalatból származik. Ha ez a tudás a vallási tapasztalatban feltárulva áttekinthető is, ez önmagában még nem jelenti azt, hogy a kifejtés szintjén a maga teljességében rekonstruálható, és különösen nem jelenti azt Scheler (később részletezett) sajátos fenomenológia-értelmezésében. Ezen túlmenően noha azt sem jelenti, hogy Schelernek rendszeres elképzelése lett volna a nyelvről, tagadni sem lehet, hogy ez a rendszeresség ne jelent volna meg Scheler felfogásában, illetve ezt a tapasztalatot ne kötötte volna össze a nyelv egy bizonyos fogalmával. Mindezen feltevések ahhoz a legfőbb kérdéshez vezetnek el minket, hogy a fenomenológiájának hangsúlyos részét képező fogalmakat, az ezekről való tudás meghatározó élményét miért nem kapcsolta össze a nyelvvel (mint fogalommal), miért nem tudta összefüggésbe hozni rendszeres kifejtés formájában.

2) A vizsgálandó tanulmányrészletek a filozófus különböző korszakaiból valók, de az előző felvetések értelmében a dolgozatban nem pusztán filológiai igénnyel kísérem nyomon a szövegrészleteket, és az egyes gondolati korszakváltásoknak nem szentelek teret. Ennyiben *nem szigorú értelemben vett (lineáris) történeti elemzést* végzek, hanem ezen a

18 Scheler 1995a, 106-113. o.

linearitáson túllépve *egységes szemléletre* töreksem. Ennek alapját két tényező biztosítja: egyrészt Scheler személyfogalmának eszméje, eltekintve a filozófus következetes vagy következetlen metafizikai gondolkodásától. Másrészt érdemes figyelni az *Etika* kiadásaihoz¹⁹ írt előszavakra, és különösen a harmadik kiadás előszavára, melyben Scheler reflektál saját gondolkodásbeli változásának és állandóságának történeti összefüggéseire:

Nem maradt rejtve a nyilvánosság előtt, hogy a szerző a metafizika bizonyos legáltalánosabb kérdéseivel és a vallásfilozófiával kapcsolatos álláspontját a könyv második kiadásának megjelenése óta nemcsak jelentősen továbbfejlesztette, hanem egy olyan jelentős kérdésben, mint az egyetlen és abszolút lét metafizikája (ami mellett a szerző, csakúgy mint a múltban, most is kitart), olyan mélyrehatóan meg is változtatta, hogy immár nem nevezhető a szó hagyományos értelmében „teistának”. [...] fontosabbnak tartja a szerző, hogy nyomatékosan hangsúlyozza: a jelen műben felsorakoztatott gondolatokat nemcsak hogy nem érinti a szerző metafizikai nézeteinek átalakulása, hanem éppenséggel többek között ezek szolgáltattak okot és szellemi indítéket erre az átalakításra.²⁰

Amennyiben elfogadjuk ezt az előzetes értékelést, evidensen tűnik fel a követelmény, hogy Scheler nyelvi gondolatainak értékeléséhez, illetve nyelvfelfogás-kezdeményének tisztességes megítéléséhez mi magunknak kell elvégezni azt az odaigazítást, beállítást, mely révén megmutatkozhat az az erő, mely a szétszórt gondolatokat rendszerezi, és feltárja Scheler nyelvvel kapcsolatos két összetartozó, de megkülönböztetendő gondolatát: I) a nyelv megismerésben betöltött szerepét, mint funkcionalitást; II) azt a nyelvképet, melyet a filozófus ehhez a funkcionalitáshoz kapcsolt. Míg az előbbi jóval explicitebb és valóban konkrét szöveghelyekhez is köthető, a második ugyan gyakran említés szintjén sem merül fel, mégis számos gondolati formában jelen lévő.

A szövegszerűen is pontosan megjelölhető gondolatokhoz tehát fenomenológiai, antropológiai, etikai (és teológiai) munka kapcsolható, mely révén nem egyszerűen következtetéseket lehetséges levonni, hanem Scheler rejtett kettős-nyelvfelfogásának vagy egy ilyen felfogás-kezdeményének lehetünk tanúi: a nyelv nyelvspecifikus és fajspecifikus szerveződésének, noha a két mód összefüggéseinek feltárása nélkül.

A dolgozatban így elsődleges célom, hogy Scheler nyelvről alkotott explicit elképzeléseit összefüggésbe hozzam a filozófus fentebb megnevezett munkáiban középpontba kerülő emberi *szellem*, *személy*, *valóság* fogalmaival, majd ezek függvényében visszakövetkeztetéseket végezzek a megjelölt két téma (I-II.) szerint.

19 Az *Etika* eredeti kiadásához és újrakiadásához Scheler három előszava járul 1916-ban, 1921-ben, és 1926-ban.

20 *Etika*, 13-14. o.

4. Nyelv és fenomenológia Scheler filozófiájában – rekonstrukció-vázlat

4.1. Adalékok Scheler filozófiájának megértéséhez

Scheler különleges antropológiai fenomenológiájának alappilléret egyrészt a sajátos értelemben etikára alapozott metafizika, másrészt a husserli fenomenológiától eltérő metodológia-értelmezés jelenti. Az alapvető különbség mellett a filozófus kései korszakában a metafizikai gondolkodás megváltozásának lehetünk tanúi. Ezt a változást Scheler reflexiója szerint is körültekintően kell kezelnünk.

A dolgozat most következő részében a legközelebbi barát és tanítvány Dietrich von Hildebrand személyes hangvételű, mégis elfogulatlan beszámolójából²¹ kiindulva Scheler személyiségének azon aspektusának szeretnék néhány gondolatot szentelni, melyek segítséget jelentenek a megértésben:

Von Hildebrand szoros összefüggést lát Scheler különlegesen gazdag gondolatvilága, de a filozófiai szigorúságot mellőző munkastílusa, szeszélyes és gyakran zaklatott emberi kapcsolatai, életvezetése között. Nem meglepő, hogy a katolikus egyházhoz fűződő elkötelezett viszonyának alakulása összekapcsolódást feltételez Scheler szerelmi életének eseményeivel is. Amennyiben helyesen értelmezzük ezt az összefüggést, magyarázatot kaphatunk a filozófus egyháztól való eltávolodására, majd katolicizmusának feladására, végül annak önértetes, némileg gyermeki megtagadására.²² Ez az eltávolodási, bizonyos értelemben leépülési, bizonyos értelemben újraépülési folyamat 1922 után a felszínen is ziláltta tette Scheler filozófiai gondolkodását.

Mint fentebb már utaltam rá, az *Etika* harmadik kiadásának előszava alapján a metafizikus lelkületű olvasó visszaigazolhatja belátásait, hogy a filozófus gondolkodásának megváltozása inkább tekinthető rejtett összefüggések felszínre kerülésének, és nézeteinek kibővülésének, mintsem váratlan vagy gyökeres fordulatnak. Ezen nézeteinek komplex elméletét főként az antropológiai írás zárófejezete adja, melyben a teizmus elutasítása párhuzamba került a katolikus mérték szerinti teológia elutasításával; ez azonban korántsem jelenti azt, hogy nem rendelkezett elfogadható „teista” alternatívával.

4.2. Scheler valláskritikája

Scheler valláskritikájának alapjait a Spinozánál, Hegelnél gyökerező intellektualizált alapgondolat jótékony radikalizálása jelenti, mely során nem elvetésre vagy elutasí-

21 von Hildebrand 2005.

22 „He himself wrote in 1923 that he had never been a »believing Catholic« according to the »measure of theologians«, and on this occasion he rejected the Church's absolute validity.” (i.m. 54. o.)

tásra, hanem újragondolásra kerül az ember Istenhez való viszonyának lehetősége. A teisztikus, tehát mindenható személyes Isten ideális eszméje helyett Scheler, reformer elődeihez hasonlóan, az isteneszme alapjait az őslétező emberben való öntudatra ébredésének aktusában látja, abban az aktusban, melyben az ember Istennel való ön-azonosítását *személyes elköteleződés* révén végzi el. Ez a radikális, feltétlen tapasztalati alakra helyezett személyesség azonban Schelernél éppen azért lesz valóban személyes, egy alternatív személyfogalmat kialakítva, mert – Pascalhoz kapcsolódóan – nem az ésből ered, hanem a tapasztalat és az ezzel összefüggő értelem minden naiv értelmét meghaladó értelemből, mely mindent átható alap szerint képes világot alkotni:

Van a tapasztalatnak egy olyan fajtája, amelynek tárgyai az „értelem” elől teljesen el vannak zárva; s irányukban az értelem éppoly vak, mint a fül vagy a hallás a színnel szemben; a tapasztalat olyan fajta azonban, amely valóban objektív tárgyakat és közöttük örök rendet állít elénk – éppen az értékeket –, továbbá a köztük lévő rangsort.²³

Antropológiájának zárófejezete szerint nagyon is elevenen élt benne a kereszténység alapvető erényeinek hármasa; zaklattottá vált életének gyökerét inkább az képezheti, hogy a kései korszakában nem volt képes kiutat találni sajátos metafizikai felfogásán belül ezen erények egyházon belüli érvényesíthetőségéhez, mely végül a racionalitás minden értelmét megtámadva kiegyensúlyozatlan metafizikai nézeteket kölcsönzött Schelernek.

4.3. Scheler fenomenológiai beállítódása

A filozófus fenomenológiai beállítódását két szempontból látom kiemelendőnek. Mindkét szempont a husserli fenomenológia kritikájának is tekintendő.

Az *Antropológián* belül megjelenő kritika nyílt Husserl-kritika, amennyiben a fenomenológiai redukciók közül a legmagasabb rendű ún. *transzcendentális fenomenológiai redukció* szerepének és hatókörének megítélésére vonatkozik, mely Scheler nyelvvel kapcsolatos gondolatainak összefüggésében jelent alapvető kiindulópontot. A filozófus *Ismertetelméletében* szereplő bírálóat azonban más jelleget ölt; a fenomenológia bizonyos önképére, de egyben érvényességi körére is vonatkozik.

Ami az *Ismertetelméletben* megjelenő kritikákat illeti, ezek közül talán a leg súlyosabb az, amely a fenomenológiai iskola egységességének bizonyos értelemben vett megszűnését vonja maga után. Mivel Scheler számára a fenomenológiai kutatások nem módszer, hanem *beállítódást*, és *magatartásformát* jelölnek, a filozófus elutasítja az objektívebb megfogalmazású iskola megnevezést. A beállítódásban közös maga-

²³ Scheler 1979, 390. o., továbbá részletesebb összefüggést szolgáltat a mű VI. fejezete.

tartású filozófusok köre jelenti általánosan a fenomenológiai magatartást, de ezen magatartásban megjelenő beállítódás önálló átéléseket, önálló felelősséget jelöl ki minden egyes filozófusra. Ennek nem annyira közvetlen, mint közvetett következményei jelentenek problémát. Ezek a problémák véleményem szerint a filozófus világ- és istenképében is jelentkeznek. Itt egyszerűen arra kell gondolni, hogy amennyiben nem tartjuk fenn valamiképpen fenomenológiai törekvéseink számára az objektív érvényességet, könnyen egymással párbeszédet nem tartó fenomenológiai világokban találhatjuk magunkat.

Ami az *Antropológián* belüli kritikai attitűdöt illeti, Scheler gondolatainak árnyalt megértéséhez Mezei Balázs tanulmányát²⁴ használom fel. A tanulmány egyik központi gondolatát a cím által sugallt megtévesztő történetiség-kép felfedése jelenti, ugyanis a szerző a fenomenológiai nyelvfilozófia fejlődésének áttekintése során Heidegger originális nyelvmetafizikájának létrejöttét, megvalósulhatóságát közvetlenül a husserli fenomenológia metafizikai bázisából származtatja. Ehhez legelőször is Husserl nyelvre vonatkozó, *Logikai vizsgálódások*-beli nézeteinek pusztán ideális értelemben vett logikaiságát, analicitását egy alternatív értelmű, fenomenológiai nyelvfilozófia, a fenomenológiai nyelvmetafizika számára kell megnyitnia, melyen felépülhet a „fejlődés” jelentésének fenomenológiai értelemben vett történetiség-konceptiója. Mezei tanulmányának eszmei kiindulópontját Gadamer azon bírálata képezi, mely szkeptikusan nyilatkozik a klasszikus fenomenológia nyelvfilozófiai gyökereit illetően. Minthogy Gadamer kételye a fenomenológia történetiség-élvének félreértéséből származhat, Mezei egy fenomenológiai értelemben vett történetiség-fogalom lehetőségére hívja fel a figyelmünket.

Mint Gadamer kiemeli, a fenomenológia jelentős pontokon hozzájárult a nyelvfilozófia kialakulásához, noha az első fenomenológusok kérdésfeltevésének középpontjában nem a nyelv állt. A fenomenológia története mégis felvázolható nyelvfilozófiai összefüggésben.²⁵

A tanulmány központi témáját a fenomenológiai nyelvmetafizika Heideggernél jelentkező *denaturalizálódási* vagy *szupranaturalizálódási* folyamata, és a folyamat alapja jelenti. A tanulmány bár csak említi a fenomenológia Schelerhez köthető előremutató változását, mégis elegendő kiindulópontot szolgáltat a filozófus nyelvi gondolatainak elemzéséhez.

Nézetem szerint maga a nyelvmetafizika metafizikai alapja valóban a husserli fenomenológiában keresendő, ám a denaturalizálódási folyamat, mely révén megjelenhet a heideggeri nyelvmetafizika (Mezei Balázs kifejezésével élve az originális nyelvfelfogás), *lehetőségi előfeltétele* Scheler Husserl-kritikájához kapcsolódik, pontosabban abban az alter-

24 Mezei 2004, 142-160. o.

25 I.m., 142. o.

natív felfogásban, ahogyan Scheler a transzcendentális fenomenológiai redukció lefolyását és eredményét értelmezi a világ létére és a *valóságélmény*ünkre vonatkozóan. Ez a redukció ugyanis közvetlenül a nyelvet magát határozza meg a körébe eső összes tágan értelmezett létező minőségével és jellegével. Az előbbieket szerint ez azonban Schelernél még kétségtelenül nem az originális nyelv, hanem az emberi szellem fogalmi köréhez kötődik:

[A]z eszmemegismerést egy „fenomenológiai redukcióhoz köti” [ti. Husserl], a világ dolgai esetleges létcoefficienseinek „áthúzásához” vagy 2zárójelbetételéhez” köti, a dolgok „esszenciájának” kinyerése érdekében. A redukciónak a husserli elméletével természetesen részleteiben nem értek egyet, de azt el kell ismerni, hogy azt az aktust célozza, amely tulajdonképpen az emberi szellemet definiálja.²⁶

A világ és a valóság azon értelme, melyet Scheler a transzcendentális fenomenológiai redukció lényegkinyerő aktusában meglát, a fenti idézetben túlmenően nem pusztán az emberi szellem, hiszen fenomenológiájának leglényegesebb mozzanata – mint a következőkben bemutatásra kerül – a személytelen emberi szellem eszméjének elutasítása.

A most következő fejezetekben Scheler *Etikája*, *Antropológiája* és *Ismeretelmélete* nyomán, azok bemutató elemzésével fogom a filozófus nyelvre vonatkozó gondolatait előkészíteni, majd a dolgozat 5. részében összegezni ezen elemzéseket.

4.4. Etika

Ebben a alfejezetben a scheleri *Etika* VI. fejezetének áttekintését végzem. Az alfejezet elsősorban a kanti és husserli ismeretelmélet kritikáját tartalmazza, amit azután Scheler a saját személyfelfogásával állít oppozícióba. Ennek a kritikának az egyszerűsített összefoglalása a következőkben adható meg.

4.4.1. Scheler személy-felfogása

A Kant-kritika a tágabb értelemben vett fenomenológia történetének kritikai áttekintését tartalmazza a *cogito* metafizikai státuszát illetően. Scheler kimutatja, hogy a kanti ismeretelmélet, illetve pszichológia szerint minden tárgyi tapasztalat, legyen az fizikai, pszichikai, vagy ideális egy *ego cogitó*hoz van kötve, ami ebben a kontextusban azt jelenti, hogy a tárgy egysége és azonossága ebből a *cogitó*ból van származtatva. A fenomenológiai elemzés számára a nehézséget az jelenti, hogy ha a tárgyiságok (ön)azonosságát nem tudjuk lényegileg

²⁶ Scheler 1979, 63. o.

meghatározni, akkor az *ego* ezen nem lényegi azonossága a tárggyal való összefüggésének pusztán egyik lényegi vonásává válik, de nem tekinthető lényegének. Ez azt jelenti, hogy az *ego* nem tudja saját tárgyait csak időben, de nem lényegileg megelőzni. Ebből következően nem tehető meg azzá a forrássá, melyből a tárgyak eredeztetését végeztük. Ha az *ego* nem tud megfelelő pozíciót betölteni, akkor visszazuhan saját tárgyainak összefüggésszintjére, mely által maga is tárgynak tekintendő. Az a felismerés pedig, hogy a kanti metafizika *Én*-je pusztán időben, de nem lényegileg előzte meg saját tárgyait, Scheler következtetése szerint az *egót* észleleti formává, formális elvvé változtatja.

A tárgyakat illetően ez két előfeltevést tartalmaz: egyrészt az aktusok révén a tárgyak megragadhatóságát, másrészt az azonosság lényege szerint ezeknek az aktusoknak az azonosíthatóságát, amiben azonban semmilyen módon nincs jelen az az *Én*, ami ezeket az aktusokat végrehajtja.

A kanti örökségre Husserl válasza a transzcendentális *egóra* vonatkozó elmélet. Szüksége azért merült fel, mert ugyan a szintézis, azaz az ún. szintetikus *a priori* fogalmának bevezetésével Kant leküzdi a hume-i általános *a posteriori* problémáját, de nem sikerült kielégítően értelmeznie a szintetikus *a priori*; ebből kifolyólag a fenomenológia történetének következő lépését úgy is tekinthetjük, mely Scheler értékelése szerint az *a priori* és *a posteriori* fogalmak nem pusztán szintéziséről, azaz összefoglaló meghaladásáról számol be, hanem azok mélyebb gyökerezettségéről, melyet *integrációnak* lehetne nevezni. A scheleri interpretációt követve nézetem szerint a husserli transzcendentális fenomenológiai redukció valósítja meg az integráció fogalmát. Mint a dolgozat további menetéből látható, ennek elégtelen voltára utal Scheler, amikor az integráció egy újabb szintjét bevezetve „a még egyszer redukálást” a következőként magyarázza: „a tisztán formátlan szemlélet aktusában az egyébként a szemlélet »formáiként« létező sokféle lényegi különbséget is az »adott« tartalmává tesszük”.²⁷

Husserl ezen integrációs megoldása a transzcendentális redukcióban megnyilvánuló *ego*. Scheler kritikája szerint a végtelen fenomenális mező aktuslényegei azonban továbbra sem képesek egy *egót* elkülöníteni. Amikor ezen elkülönítés reményében a lényegeket szeretnénk tovább bontani a forrás megtalálása végett, akkor azt tapasztalhatjuk, hogy azokat már lényegük miatt nem tudjuk tovább bontani (hiszen azok már saját lényegüknél vannak). A fenomenológiai redukció elégtelenségének felismerése rémítő következményeket rejt magában: egyfelől a transzcendentális *ego* saját maga előtt úgy lepleződik le, mint pusztán belső észlelés, amelynek ugyan meg lehet valamilyen „külső” (értsd: megelőző) ént feleltetni, de képtelenek vagyunk ezen aktusoknak a végrehatóját felmutatni, azt a valamit, ami ezen aktusformákat és irányokat azok lényegénél fogva összefogja. Ezzel a transzcendentális *ego* visszazuhan a pszichológia (lényegi) szintjére.

27 I.m., 577-78. o.

Scheler ezeket a következtetéseket az axiológia számára vonja le, és a szerint is kamatoztatja; eredménye a *személy* fogalmának bevezetése lesz. Számunkra ezek a következtetések pillanatnyilag inkább metafizikailag fontosak, sem mint etikailag.

A VI. fejezet 3. alpontja foglalkozik a személy és aktus fogalmával, a személy ún. centralitásszintjén túl a személy és a konkrét aktusok pszichofizikai közömbösségével. Ez vázlatosan a következőkről ad számot. Scheler először negatív meghatározással él, tehát összefoglalja, hogy mi nem személy: általánosan nem tekinthető személynek az északtusokat végző logikai alany. Az északtusokat végrehajtó rendelkezhet külső vagy belső észleléssel, annak részesedése szerint, ám ettől még nem személy. Ezek a logikai alanyok (üres kiindulópontok) személy nélkül rendelkezhetnek Én-tárgyisággal.

Nem tekinthető személynek az „önmagát gondoló” arisztotelészi isten. Ez ugyanis öntudatot ugyan feltételez, de az öntudat önmagának megragadásához szükséges összes lehetséges szférát nem tartalmazza, így nem lehet személy. A személy scheleri meghatározása definíciószerűen a következő:

[A]z az egység, amely összefoglalja az összes lehetséges lényegileg különböző aktust – amennyiben ezeket az aktusokat elvégzetteknek gondoljuk. Tehát: az, hogy a lényegileg különböző aktusfajták különböző logikai alanyai (amelyek éppen mint ezeknek a különböző aktusoknak egyébként azonos alanyai különbözőek) csak egyetlen formaegységben létezhetnek – amennyiben lehetséges „létükre”, s nem pusztán lényegükre reflektálnunk – , csak azt jelenti, ha azt állítjuk: az aktuskülönféleségek lényegéhez tartozik, hogy egyetlen és csak egyetlen személyben léteznek. Ebben az értelemben most már megadhatjuk a lényegi meghatározást: *személy a különböző lényegű aktusok konkrét, szintén lényegi létegyesége, amely önmagában [...] megelőzi az aktusok minden lényeges különbségét* (különösen a külső és belső akarás, külső és belső érzés, szeretés és gyűlölés stb. közötti különbségeket). *A személy léte „alapozza meg” az összes lényegileg különböző aktust.*²⁸

Scheler külön gondot fordít arra, hogy a megalapozás fogalmát ne érthessük félre. Ennek lényege abban áll, hogy egy empirikus absztrakció lehetőségével szemben fent kell tartanunk igényünket a valódiságra. Az empirikus absztrakciók ugyanis eleve (ideálisan) előfeltételezik a lényegiségeket. Ezzel szemben a konkrét aktuslényeg a személyt feltételezi, az aktus végrehajtójának szemléleti egységét. Ebből következően a személy nem lehet aktusok kiindulópontjának üres x-e, de ugyanezen értelemben nem lehet üres kiindulópont, mely ugyan képes létrehozni elvont lényegiséget, de nem éri el az elvontság radikalitását, mely konkretizálná azt. A személy, bár aktuális lényegösszefüggések belső centruma, nem pusztán aktualitás, abban az értelemben, hogy aktusok összefüggésének vagy összefonódásának bármilyen fajtája lenne. Ez az aktualizmus ugyanis nem jut el a probléma

28 I.m., 578. o. [Kiemelés tőlem: O.J.]

gyökeréig, hogy onnan megfordítva vezesse le „tételeit”, így a cselekvő alany ténykedéséből következett létére, tettéből vezeti le létét.²⁹

4.4.2. Személy és világ

Schelernek a személy metafizikai státuszát, világról és nyelvvel kapcsolatos elképzeléseit Kant-kritikájához kapcsolódva a következőkben lehet körvonalazni:

1) A fenomenológia lényeglátás elvét követve Kanttól eltérően *a priori*ként jelöli meg „mindazokat az ideális jelentésegységeket és tételeket, amelyek [...] valamely közvetlen szemlélet tartalma révén önadottsággá válnak.”³⁰ A husserli megkülönböztetés szerint ez az *a priori* azonban alternatívának minősül, amennyiben:

[A] lényegiségek és összefüggéseik minden tapasztalat előtt, vagyis *a priori* vannak adva, azok a tételek viszont, amelyek érvényesek rájuk, *a priori* igazak. Az *a priori* tehát nem a tételekhez (még kevésbé az ítélet nekik megfelelő aktusaihoz) kötődik, mintegy e tételek és aktusok formájaként (azaz az ítélet formáihoz, amelyekből Kant kifejleszti kategóriáit mint a gondolkodás működéstörvényeit), hanem teljesen az adotthoz, a tények szférájához tartozik, s valamely tétel csak akkor *a priori* „igaz” (illetve hamis), ha ilyen »tételekre« érvényes. Pontosan el kell választani egymástól a dolog „fogalmát” és a szemléleti azonosságot, illetve az azonosságot szemben a hasonlósággal stb.³¹

A fenomenológiai tapasztalat, vagy a lényeglátásban adódó *a priori* tartalmak azonban pusztán felmutathatók, de nem levezethetők, így ez a tapasztalat szemben a természetes vagy naiv világszemlélettel, de szemben az ún. tudományos tapasztalattal is, nem szimbólumon vagy jelek közvetítésén keresztül, hanem *közvetlen tapasztalatként* magukat a tényeket adja.³²

2) Stumpf után megtartja a belső észlelés jelenségeinek megkülönböztetését, azaz *tartalmát* és *funkcióját*. A funkciók és a tartalmi oldalra sorolt *aktusok* különbsége megfeleltethető az Én és a személy különbségének. A funkciók, lévén pszichikai létezők, végbemennek, és igénylik a valaki általi működést, habár nem a személy szférájába tartozva, hanem valamilyen Én funkciója szerint. Scheler elemzésében a funkciók testet és környezetet, azaz *külvilágot* feltételeznek, ezzel szemben az aktusok *konkrét személy* általi elvégzettségét, mely nem külvilághoz, hanem *világhoz*, mindig valamely személy világhoz kötött. Ez a konkrétság egyúttal azt is magába foglalja, hogy a személy léte

29 I.m., 580-581. o.

30 I.m., 89. o.

31 Uo.

32 I.m., 91. o.

szemben az Én-nel sohasem lehet tárgy. Ez az összefüggés visszautalható arra a megállapításra, hogy az Én lehet belső észlelet tárgya, de maga az aktus nem. A személy és aktusainak pszichofizikai közömbösségének tétele olyan egységes szemléletre utal, mely által a személy áthatóan képes a világot aktuálisan keresztültekinve pszichikai és fizikai tárgyiaságokat foglalkoztatni. Ez a világ azonban sohasem eszmei, hanem abszolút, a mindenkori személy saját világa. A saját világ azt jelenti, hogy személy és világa lényegi kapcsolatban állnak, mely kibővíthető azzal „A mikro-, makrokozmosz és isteneszme” című alfejezetben található nevezetes szöveghellyel, mely szerint a személy konkrétságának elve biztosítja a valóság lényegi feltételét.

A dolgozat számára ebből az az aspektus jelentős, mely a makrokozmosz *a priori* lényegi szövedékének összefüggése alapján isteneszmét ad vagy talán helyesebb szóhasználatnál *biztosít* a világ egységének három jelentése szerint (egysége, azonossága, egyetlen volta), mely adottság azonban hangsúlyosan nem ideálisan előreadott, mint Scheler kiemeli például a harmadik kiadáshoz írott előszóban.

A személy ennek értelmében *mindenkor intencionális aktusokban létezik*, ám minden tárgyi beállítódás transzcendenssé teszi. Ez abból a *fordított nézetből* következik, ahogyan Scheler a világról gondolkodik. A világ ugyanis a személy dologi korrelátuma, illetve saját megélt világának dologi korrelátuma. Noha a logikai alany élményekkel bír, így a fenomenológia élményontológiának tekinthető, a személy, mely vallásfenomenológiát feltételez, átéli, megéli ezeket az élményeket. A személy, aki saját aktusainak megélése révén aktusok egyedi és önazonos szféráját feltételezi, logikusan kapcsolódik Scheler azon elképzeléséhez, mely természetesen teszi értelmetlenné mind a személytelen szellem fogalmát, mind azt az elgondolást, hogy az Én lényegileg a szellem (személy) fogalmához tartozna. Ugyanezen megfontolásból – a tapasztalat két radikálisan eltérő fogalmának értelmében, mely visszautalható Scheler fenomenológiai redukcióról alkotott elképzelésével – lesznek Scheler fenomenológiájában *levezethetetlenek* is egymásból.

4.4.3. Az Etika nyelvre vonatkozó gondolatai

Az imént említett levezethetetlenség megjelenik a filozófus nyelvről való gondolkodásában is: a személy és Én közötti különbség nyelvi meghatározottságként érezhetően jelen van a szerző *Etikájában* a nyelvi jelöltség szintjén, mely szerint a használatban különbséget állíthatunk fel Én és személy között: a személyt abszolút érvényűvé teszi, amennyiben az önmagán kívül nem kapcsolódik mással, míg az Én relativitását viszonyokban való léte jellemzi:

Már a „személy” [*Person*] szó nyelvi használata is mutatja, hogy annak az egységformának, amelyet eközben szem előtt tartunk, semmi köze a belső észlelés „tudati” tárgyának

egységformájához, s ennél fogva az „Én”-hez (mégpedig sem ahhoz az Én-hez, amely a „Te”-vel, sem ahhoz, amely a „külvilággal” áll szemben.) A személy e kifejezésekkel ellentétben nem érezhetően viszonylagos, hanem abszolút elnevezés. Az „Én” szóval mindig összekapcsolódik az utalás egyfelől valamilyen „Te”-re, másfelől pedig a „külvilágra”.³³

A fenti idézet elmélyíthető a következő kiigazításban. Az „Én” nyelvileg kétféleképpen használatos a nyelv által, illetve a nyelven keresztül. Lehet pusztán a valakiről való beszéd formája az olyan alkalmoszerű kifejezésekben, mint az „Én sétálni megyek”. Ebben az esetben az „Én” nem az átélés ténye szerinti megjelölés, hanem a mindenkori beszélő szerinti változékonny nyelvi forma. „Ilyenkor nem az »Én« beszél, hanem az ember” – írja Scheler.³⁴ Ám az „ember” szó jelentése itt nem az olyan ellentétpárokkal, mint „pszichikai–fizikai”, „Én–Te”, „Én–külvilág” szemben közömbös erkölcsi személy értelmében értendő, akinek fogalmát a filozófus az önmagát átélő emberi lényhez köti. Ezzel szemben az „Én” szó kétféle jelentésben áll elő, amikor azt mondom, „[Én] észlelem Én-emet”. Egyrészt az előbbi példának megfelelően formálisan, másrészt lehet a belső észlelés tárgya egy pszichikai Én-hez tartozó élményként. A scheleri nyelvelfogás itt mutatkozik meg igazán markánsan, hiszen az elhangzó nyelv formális, vagy a pszichikai átélés értelmében lényegi, de sosem lehet személyszinthez tartozó metafizikai:

A személy ezért éppúgy, ahogy sétálni mehet, észlelheti Én-jét is, például ha pszichológiával foglalkozik. De az a pszichikai Én, amit eközben észlel, éppoly kevésbé tud észlelni, mint sétálni vagy cselekedni. S megfordítva, a személy észlelheti ugyan Én-jét, ugyanígy testét és a külvilágot is, de teljességgel ki van zárva, hogy a személy akár a saját, akár valaki más elképzelésének vagy észlelésének tárgya legyen.³⁵

4.4.4. *Érzésfolyamat-elmélet és nyelv*

Érdeemes néhány gondolatot szentelni a pascali gondolatvilágból kinövő scheleri „érzésfolyamat-elmélet” nyelvi vonatkozásainak. Érzésfolyamat-elméleten itt azt a scheleri megállapítást és annak összefüggéseit értem, mely szerint „létezik eredeti intencionális érzésfolyamat. Ez leginkább ott mutatkozik meg, ahol az érzések és az érzésfolyamat egyidejűleg jelentkeznek, sőt éppen az, amire az érzésfolyamat irányul”.³⁶ Az érzésfolyamatok intencionalitása antropológiai, mindig a neki megfelelő tárgyra és értékekre

33 I.m., 589. o.

34 Uo.

35 I.m., 590. o.

36 I.m., 393. o.

vonatkozik, tehát a reláció semmiképpen sem külsődleges vagy képzetek által biztosított. Ami a nyelvi vonatkozásokat illeti, Scheler szerint a nyelv – ebben Humboldthoz kapcsolódik – mindig valamilyen *világszemléletben, világnézetben* [Weltanschauung] fejeződik ki.³⁷ Ám ez a világszemlélet Humboldtól eltérő módon nem a valódi intencionális érzésfolyamatoknak megfelelő értékek oldaláról strukturált tárgyi világhoz, hanem a világot már másodlagosan, tehát nem lényegileg, hanem szimbólumokban strukturált világhoz köti. Másként szólva a világszemlélet, alapjai és irányítása tekintetében nem önmagára, hanem az érzés- és értékegységekre van utalva. Valójában ezen egységek irányítják és osztják ki mind a természetes észlelést, a világszemlélet felépítését, a nyelvcsaládok jelentéstagozódásainak eltéréseit és jelentéselődésének kifejlését.³⁸

4.5. Antropológia

Az *Antropológia* többször idézett zárófejezete³⁹ tartalmazza azt az általam vizsgált, közvetlenül a nyelvre vonatkozó szöveghelyet, mely afelé mutat, hogy Schelert, ha nem is rendszeres módon, de foglalkoztatta a nyelv kérdése. Ami a filozófus közvetett vagy implicit nyelvre vonatkozó gondolatait illeti, nehezebb dolgunk van, hiszen a szöveget nem egyszerűen csak egészében, hanem a következőkben látható módon egyrészt áttelesen, másrészt átfogóan kell vizsgálat alá vonni.

A nyelvet ebben az írásában Scheler az emberi természettel szoros összefüggésben az emberi szellemre vonatkozó fejlődésméleti keretek között értelmezi. Ez a nem biológiai értelemben vett „evoluzionizmus” a filozófus etikai és antropológiai felfogásához illeszkedik, melynek központi témája az emberi szellemről való értekezés.

„Az ember helye a kozmoszban” bevezetőjében rögzíti, hogy a tanulmány egy filozófiai antropológia kidolgozását tűzi ki célul, mégpedig abból kiindulva, hogy a rendelkezésre álló három nagy, összeegyeztethetetlen tradíció (zsidó-keresztény, antik gondolatkör, modern természettudomány) tanításain túlmutatva egységben rögzítse az ember különleges metafizikai helyzetét. Az ember lényegfogalmát felmutató törekvés nem egyszerűen az összeegyeztethetlenség miatt hajtja Schelert antropológiájának ki-

37 Vö. a dolgozat 17. lábjegyzetében idézett a „Filozófia lényegéről” című scheleri tanulmány részletét (Scheler 2008, 31. o.) a humboldti világnézetre vonatkozóan. A *Teológia* 1933-as kiadása szerint (Scheler 1933, 82-83. o.) az eredeti szöveg a következő: „Der plastische Ausdruck »Weltanschauung« wurde von einem geistesgeschichtlichen Forscher ersten Ranges, von Wilhelm von Humboldt, unserer Sprache gegeben und bedeutete vor allem die (durch Reflexion nicht auch notwendig bewußten und erkannten) jeweiligen faktischen Formen des »Weltanschauens« und der Gliederung der Anschauungs- und Wertgegebenheiten seitens sozialer Ganzheiten (Völker, Nationen, Kulturkreise). In der Syntaxen der Sprachen, aber auch in Religion, Ethos usw. lassen sich diese »Weltanschauungen« finden und erforschen.“

38 I.m., 391-397. o.

39 Scheler 1995a, 106-113. o., illetve Scheler 1930, 105-114. o.

dolgozása felé. Motivációjának motorját ezen összeegyeztethetlenség mögött megbúvó – reflektálatlan – *eredetprobléma* vezérli.

Jelen alfejezet következő 4.5.1-es szakaszában, ennek a megosztott hagyománynak a scheleri összefoglalásából kiindulva tekintem át a bölcselel *életről és szellemről* való nézeteit rövid egységekre bontva. Ezek közül kiemelt szerepet kap Scheler hat egységre osztható tanulmányának negyedik része, mely a két princípiumra vonatkozó klasszikus és az ún. negatív tanításokra adott kritikát tartalmazza,⁴⁰ melyet már a következő, 4.5.2-es szakaszban tárgyalásra kerülő, életre vonatkozó Klages-kritika mélyít el.⁴¹ Ugyancsak ebben a szakaszban kerül kifejtésre a szellem már érintett sajátos aktusa, az ún. ideáció, amely komoly segítséget nyújt Scheler implicit nyelvi nézeteinek megértéséhez. A kiemelésre kerülő Humboldt-vonatkozások rekonstruálhatóvá teszik Scheler nyelvi nézeteit, melyek egyelőre nem nyelviként felismertek, de szándékukban nyelvinek tudható antropológiai, ismeretelméleti és vallási formájú nyelvi mozzanatként azonosíthatók.

4.5.1. *Az ember eredetproblémája: a szellem és az élet státusza*

Az emberi eredetprobléma tárgyalása végighúzódik az antropológiai tanulmányon. A hat fejezetet számláló értekezés egy-egy állomását a már említett három nagy eszmekör – melyet teológiai, filozófiai és természettudományos antropológiaként azonosít – alapgondolatának meghaladása jelenti.

A kiindulópontot az ember kettős fogalma adja, melyben az egyik értelem a természettudományos antropológia számára úgy határolja be az embert, mint aki – bár a természet csúcscaként, de mégis csak – az állat fogalma alá tartozó. Ezen a másodlagos értelem túl Scheler felmutatja, hogy hétköznapi szóhasználatunk egy ezzel élesen szembenálló jelentést használ, mely az ember lényegfogalmára utal. Ennek az értelemnek a valódi jogosultsága képezi a tanulmány tárgyát, mely ehhez mérten választja eljárásul a fenomenológia módszerét.

A tanulmány rövid összefoglalását a következőkben lehet megadni: a tanulmány első egysége⁴² a pszichikai világ fokozatos felépítettségét a növényekre, az állatokra és az emberre vonatkozóan tárgyalja az érzőerőtől [*Gefühlsdrang*], az ösztönön [*Instinkt*] és az asszociatív emlékezeten át a praktikus intelligenciáig.

A pszichikai formák e négyes formája közül az első jellegzetesen a növények sajátja, azt azonban megtévesztő lenne gondolni, hogy mint „az élet önmagára vonatkozó oldalának első foka”⁴³ pusztán a növényeket jellemzi. A scheleri világfelépítettség szerint

40 Scheler 1995a, 68-86. o. és Scheler 1930, 66-84. o.

41 Scheler 1995a, 102-106. o. és Scheler 1930, 101-104. o.

42 Scheler 1995a, 12-43. o. és Scheler 1930, 16-44. o.

43 Scheler 1995a, 18. o.

az első fok az élet *ösfenomenéj*eként állati és emberi formájú is, mely jellegzetesség azért érdemel kiemelés, mert a tanulmány következő egységeiben elemzésre kerülő további világfelépítettség-formák egyfelől fokozatosan visszahúzódva, másfelől funkcionálisan átformálódva strukturálják az egyre bonyolultabb élővilágot, hogy az emberhez elérve végül a következőt mondhassuk:

Az ember [...] a létezésnek egyáltalában és különösen az életnek valamennyi lényegi fokát összefoglalja magában, és – legalábbis lényegrégiói szerint – az egész természet benne éri el létének koncentrált egységét.⁴⁴

Mivel a második objektív forma, azaz az ösztön, az érzőerő növekvő minőségének specializációjaként van levezetve, arra következtethetnénk, hogy az ember az asszociatív emlékezetet és intelligenciát is magába foglalva a négy forma egyszerű egységeként az állattól fokozati értelemben tér el.

A tanulmány második egysége⁴⁵ a *szellemnek*, mint gyökeresen *új elv*nek a bevezetésével, éppen annak tisztázását végzi, hogy az ember és állat közötti *különbség* ezen elv alapján *lényegi*. A scheleri érvelés kezdőpontját itt két szembenálló nézet adja, melyek egyike fent kívánja tartani ezt a lényegi különbséget, de az eltérést azáltal biztosítaná, hogy az intelligenciát egyszerűen megvonja az állatoktól. Ezzel szemben a darwini és lamarcki evolucionisták szerint a különbség az emberi intelligencia (és döntésképesség) révén csak fokozati, de nem minőségi.

A két eltérő irányú megoldást egyként elutasító scheleri megfontolás háttérére két szempontból érdemes felfigyelnünk: egyrészt amit a filozófus az ember különleges helyének nevez, az az intelligencia és döntésképesség felett álló új elv megnevezését követeli. Másfelől, csakis ezen *új elv*, a *szellem* képes meghaladni azt, amit *életnek* nevezünk. Az élet meghaladásának kívánalma abból ered, hogy az embert Scheler szerint nem az élet teszi emberré, hanem éppen ellenkezőleg, a szellem. Olyan elv ez, mely az élet minden fajtájával szemben áll.

A szellem legelőször is szemben a funkcionális *életcentrumokkal*, *aktuscentrum*, mely véges létszférákon belül *személy*.⁴⁶ A szellem aktuscentruma biztosítja a szellem egyedülálló képességét: egyfelől létcentrumának az aktuscentrumtól való leválását, azaz minden ösztönszerű organikus kötődéstől való elszakadást; másfelől a létcentrum élethez kötöttségében megnyilvánuló ellenállóegységet tárggyá képes tenni. A szellem e kettős képessége – az élettől mint ellenálláscentrumtól való elszakadása és a centrum eltárgyiasítása – a valósághoz való kiinduló viszonyát dinamikusan meg-

⁴⁴ Uo.

⁴⁵ Scheler 1995a, 43-59. o. és Scheler 1930, 44-60. o.

⁴⁶ A személy fogalmát Scheler elsősorban az *Etika* (Scheler 1979) VI. fejezetében tárgyalja. Ld. a dolgozat 4.2 és 4.7-es alfejezeteit.

fordítja. Ez a fordulat a szellemet az „organikustól való egzisztenciális eloldódásra” képes, másként szólva a naturális környezetétől elszakadó, *világra nyitott*, világgal rendelkező lényvé teszi.

Az ember világra nyitottsága egyfelől határtalan, másfelől addig terjedhet, ameddig azt a jelen lévő dolgok szükségessé teszik. Már itt érdemes kiemelni, hogy a szellem világra nyitottsága, világgal rendelkezése egyfelől az ember természetétől fogva adott képessége, másfelől a scheleri felfogás szerint ez nem pusztán természetének eleve adott privilégiuma, hanem egy alapotívum kidolgozásra várása, evolúciója – noha értelmének teljességét Scheler vallás-felfogásában éri el.

Már az eddigiek is jelezték, hogy a két alapkategória – a szellem és az élet – státusza meghatározó az ember lényegfogalmának meghatározásában, mégis az ekörül folytatott vita Scheler számára abban a kérdésben koncentrálódik, hogy „vajon a szellem az aszkézis, az elfojtás, a szublimáció eredményeként áll elő, vagy csupán energiája származik tőlük?”⁴⁷ Ennek a kérdésnek a tisztázása jelenti a tanulmány negyedik egységét,⁴⁸ melyben Scheler számba veszi az emberi szellemről szóló klasszikus és negatív tanítást.

A görögségtől áthagyományozódott *klasszikus elmélet* szerint a szellem sajátos lényegiséggel, erővel és autonómiával rendelkezik. A világ felépíttetésére vonatkozó klasszikus elméletben a világ felépítése létezésfokokozatok szerint a szellemitől, azaz az isteni, abszolút szellemi erőből kiindulva a pusztá anyagig terjed. A rétegzés eszméje a hatékonyság, melyben a szellemi–energetikai elvek mellett hatalmi alapú felépíttetséget is tapasztalhatunk.

Az ezzel szembenálló ún. negatív tanítás (Buddha, Schopenhauer, Freud) szerint a szellem minden tevékenysége és alkotó aktusa (ezek elsősorban kultúrateremtő aktusok) a nemet mondás által jön létre.

Scheler mindkét elméletet úgy veti el, hogy saját elvei szerint fel is használja azok eredményét. Így például sokat köszönhet az imént említett klasszikus tanítás rétegzés-felfogásának, valamint megtartja a szellem lényegiségének elvét is, igaz mindkét elvet jelentősen átalakítja.

Ugyancsak sokat hasznosít a negatív tanításból is, ám a Buddhával, Schopenhauerrel, Freuddal és Alsberggel ellentétben a „nem” következtében előállt „termék” létrehozója „*möge*” is kérdez, azaz „*fundamentális*” kérdésekre keresi a választ:

[M]i is az, ami az emberben tagad, mi tagadja az életre törekvő akaratot, mi folytatja el az ösztöntörekvéseket, és milyen különböző végső alapokból kifolyólag lesz az elfojtott ösztöntörekvés-energia egyszer neurozissá, másszor pedig kultúráképző tevékenységgé szublimálva? Hová szublimálunk, és hogyan lesznek a szellem princípiumai (legalábbis parci-

47 Scheler 1995a, 68. o.

48 Scheler 1995a, 68-86. o. és Scheler 1930, 66-84. o.

álisan) összhangban a létprincípiumokkal? Végül: miért szublimálunk, miért fojtunk el, miért kerül sor az életakarát tagadására – milyen végső célok és értékek érdekében?⁴⁹

Scheler válasza szerint a szellem nem negatív tevékenység, hanem az ember önmagát személylé összesszedő koncentrációs egységében manifesztálódó létezési attribútum, akárcsak azt az *Etika* ismertetésekor a személy fogalmánál láthattuk, elvetve a személytelen emberi szellem lehetőségét. A szellem léte ekképpen nem lehet ideális, hanem önmaga alapfolyamataiban, az irányítás és vezetés révén cselekvés által az *életből szellemmé szublimálódik*. Ezen a folyamaton, melyet a *szellem megelevenedésének* is nevez, Scheler azt a pozitív beteljesedést érti, mely során a szellem önállósága és szabadsága fokozódik.

A szellemnek tehát van ugyan saját lényege és törvényszerűsége, de nincs eredeti saját energiája: önmagában nem rendelkezik sem hatalommal, sem erővel, sem tevékenységgel. Bármilyen erőhöz és tevékenységhez aszkézisre és szublimálásra van szüksége. A szellem továbbá nem képes létrehozni és kioltani az ösztöntörekvés-energiáját sem. Tiszta intenciókkal rendelkezik, energiával töltődik fel, de nem ennek révén jön létre. Amire lehetősége van, hogy az ösztöntörekvés alakzatait előhívja, melyek által az organizmus végrehajtja a szellem akaratát. Az irányítás során a szellem valóságra való nemet mondása az ösztöntörekvés-centrum inaktiválásának eredménye. A szellem ekképpen csak megkezd, és az ösztöntörekvésekkel elvégzett saját maguk elfojtását gátlással és a gátlás alóli felszabadítással. A vezetés megvalósulását az ösztöntörekvés-mozgások beteljesülései biztosítják.

4.5.2. Szellem és nyelv

Ebben az alfejezetben először az antropológiai írás harmadik egységében⁵⁰ taglalt sajátos szellemi aktust, az *ideációt*, majd a Klages-kritikát tekintem át.⁵¹ Mindkét elemzés nyomán összefüggések és következtetések vonhatók le Scheler nyelvről alkotott elképzeléséről, melyeket Humboldthoz való viszonyán keresztül lehet egyértelművé tenni.⁵²

Ideáción Scheler az emberi szellem különlegességét, sajátosságát érti, mely a nem naturalista alapú evolúcióra képes emberi szellem tulajdonsága, az ember sajátos szellemi aktusa, másként ideálása. Egyfelől *a priori* belátásokra kell itt gondolni, azaz az esszenciális struktúraformák lényegrégióinak egyetlen példányon keresztüli megragadására és további példányokra, lehetséges világokra való érvényesíthetőségére. Ilyen értelemben az ideáció *lényegmegismerés*. Másfelől ugyancsak az emberi szellem számára megnyíló *valóságélményt* jelöl. Az ideáció ezen két vonása a legrszervebben összekapcsolódik a

49 Scheler 1995a, 73-74. o. és Scheler 1930, 71-72. o.

50 Scheler 1995a, 59-67. o. és Scheler 1930, 60-65. o.

51 Scheler 1995a, 102-106. o. és Scheler 1930, 101-105. o.

52 Lásd a dolgozat 4.5.4-es szakaszát.

filozófus sokoldalú antropológiai kiindulású kritikai tevékenységével: valláskritikájával, fenomenológia-kritikájával, tudománykritikájával.

A kritikai tevékenység antropológiáját – mely részben a husserli fenomenológia kritikájából áll elő – az emberi szellem azon különlegessége biztosítja, amely az ideáció révén képes akarati és gátló aktusai által nemet mondva megszolgálni az „élet aszkétája” elnevezésre. Ez a nemet mondás, mint fentebb már bemutatásra került, Scheler magyarázatában távol áll minden negatív elmélettől, mely a legtágabban értelmezett emberi kultúra elemeinek eredetét a nemet mondás képességére vezetné vissza. Ehelyett beszél Scheler – az előző alfejezetben már kiemelték szerint – a szellem megelevenedéséről, az élet szellemmé szublimálásáról, mely törekvésben pozitív eredményű és irányultságú. A nemet mondás képessége a valóságélmény, a fenomenológiai redukció és létezés összefüggésében Scheler *valláskritikájához* kapcsolódik,⁵³ melyet az ideáción, mint a világ valóságosságának megélésén keresztül világít meg. Jelenleg annyit szükséges kiemelni, hogy a világ valóságosságának megélése, melyről itt beszélni kell, nem érzéki, nem is tudati valóság, hanem az emberi szellemet kizárólagosan jellemző, mindezt megelőző *eredeti valóságélmény*, ezen érzéki és tudati valóságot *megalapozó valóság*.

Az ebből az antropológiából felépülő *tudományelméleti* álláspont szerint az ideáció az emberi szellem kétféle megismerőképességét, az *a priori* lényegmegismerések kétféleségét biztosítja: a tudományok számára a módszertani eljárásaik irányának és levezetésének axiómáit, a metafizika számára azonban valami másét, a létező megismerését.⁵⁴ „A lényeg és létezés elválasztásának ez a képessége az emberi szellem alapvető ismérve. Ez alapoz meg minden más ismérvet.”⁵⁵

A Klages-kritikaként említett scheleri ellenvetés a szellem és élet viszonyának értelmezésében visz előrébb. Ludwig Klages német filozófus, pszichológus és grafológus volt, aki Scheler értékelésében elsősorban a „pánromantikus gondolkodásmód” képviselote és filozófiai megalapozása miatt vált ismertté. Ez a személet a szellemet úgy gondolja el, mint „az emberi történelmet mind erőteljesebben pusztító princípium”. Az emberi történelem az emberben testet öltő élet és lélek mintájaként jelenik meg; mindezekhez Scheler ellenvetése három pontban adható meg: először is abban, hogy a Klages-féle szellem őseredetisége választási képességre és intelligenciára redukált; másodsorban abban, hogy a scheleri interpretáció egyik meghatározó elvét, az eszmék és a lényegiségek szemlésének képességét nem tartja fenn számára. Végül abban is, hogy a scheleri antropológiában – Klages harcoss antropológiájával ellentétesen – szellem és élet egymásra utaltságban és egymást kiegészítő viszonyban állnak. A tagadhatatlanul sajnálatos történelmi események pedig, melyek Klages a hanyatlás-, és romlás-elv felfedezésére sarkallták, nem a szellem rovására írandók,

53 Ehhez teljesebben ld. a dolgozat 4.2, illetve 4.7-es alfejezetét.

54 Ehhez bővebben ld. a dolgozat 4.6-os alfejezetét.

55 Scheler 1995a, 62. o. és Scheler 1930, 62. o.

hanem arra a jelenségre, melyet összefoglalóan az emberi racionalizmus túlműködése nyomán a *túlsublimálás* fogalmával jelöl meg Scheler.

A szublimáció képességére visszatérve Alsberg kritikáján keresztül is érdekességekhez juthatunk: Alsberg szerint az ember nem ész vagy szellem, az ész ugyanis pusztán diszkurzív gondolkodás, fogalomalkotás, a nyelv következménye. Emellett a nyelv immateriális eszköz is, mellyel az ember szerveket képes kikapcsolni, illetve helyettesíteni. Ehhez képest Scheler megfordítja az ész és nyelv viszonyát, és az észet nem a nyelv következményeként, hanem a nyelv gyökereként tartja számon.⁵⁶

Mind az ideáció aktusa, mind a Klages-kritikában megfogalmazódó szellem-tulajdonságok és képességek, viszony-típusok a szellem metafizikai státuszának azonosításában és rögzítésében különféle aspektusokra hívják fel a figyelmet.

Nézetem szerint Scheler filozófiájában a nyelv valamiként a fent már körülhatárolt fenomenológiai értelmű szellem analógiájára van elgondolva, mely elsősorban Humboldttra vonatkozó nézeteiből rekonstruálható.

4.5.2.1. Humboldt szellem-felfogása

Humboldt nyelvfilozófiájának értékeléséhez ebben a dolgozatban a scheleri gondolatok jelentik az alapot, mégis a szellem mintájára felfogott nyelv metafizikai státuszának tisztázásában könnyebben lehet tájékozódni például Heidegger Humboldt-kritikájához kapcsolódva, de a fenomenológiai aspektusokat illetően kétségtelen segítséget jelentenek Husserl megjegyzései is – hiszen a fenomenológiával egy új valóságélmény és egy új nyelvi szféra megnyílása vált lehetővé.

Husserl IV. vizsgálódásának lábjegyzete arra utal, hogy a fenomenológia eszméje a kantianus Humboldttól eltérően más metafizikát, illetve más nyelvi eszményt követ. Husserl vizsgálódásainak nyelvre vonatkozó nézeteiből a korábbi megjegyzéseken túl jelenleg annyit szükséges kiemelnünk, hogy a középkori univerzális grammatikákkal egyetértésben fenntartja egy egyetemes nyelv létezésének lehetőségét, ugyanakkor ezt a „nyelvet” (grammatikát) más eljárásokkal (például az apofantikus analitikus törvények megkülönböztetésével) tartja leírhatónak.⁵⁷

Humboldt nyelvfelfogása, melyet jelen dolgozatban két tanulmány nézeteire redukálók,⁵⁸ a husserli fenomenológiától eltérően a relativizmus irányába mozdul, amikor úgy kívánja fenntartani az egyetemes nyelv eszményét, hogy közben nem tartja lehetségesnek az egyetemes nyelv egyes nyelvektől mentes megközelítését, sem a világ egyes

56 Scheler 1995a, 71. o.

57 Husserl 1984.

58 Egrészét von Humboldt 1985a, 31-67. o., másrészt, von Humboldt 1985b, 69-115. o.

nyelvtől független szemléletét. A humboldti szemlélet különös, hegei köntösben megjelenő kantianus vonása azonban mindennél jobban napvilágra kerül abban a nézetben, mely egyfelől a nyelvet a *népszellemmel* azonosítja, másfelől a nyelv és a szellem egymásból fakadását a megértés elől elzárja:

A nyelv a népek szellemének mintegy külső megjelenése; a népek nyelve ugyanaz, mint szellemük, szellemük pedig nyelvükkel egy; úgyhogy e kettőt sohasem gondolhatjuk eléggé azonosnak. Hogy valójában miképp fakadhatnak egy és ugyanazon, a megértés számára megközelíthetetlen forrásból, az mindig is rejtve marad.⁵⁹

Ami Heidegger Humboldt-kritikáját illeti,⁶⁰ a következőket szükséges kiemelni: a filozófus elismeri Humboldt nyelvfilozófiájának felismeréseit, az emberi szellemből fakadó nyelvi lényeg tevékenység jellegét, és páratlan törekvését, mely az ember szellemi fejlődésének feltárására irányul. Ugyanakkor hiányt érzlel a kutatás nyelvi megformáltságban, mely természetesen nem pusztá formalitás. Ott elsősorban általános metafizikai veszteségre kell gondolnunk: a nyelv eredeti szférájának megszólításában és megszólaltatásában keresendő hiányra, mely hiány visszavezet minket a kantianus szemlélet elégtelenségéhez.

Az ember szellemi fejlődésének humboldti nézeteiből előzetesen a dolgozat számára azok emelendők ki, melyek arra engednek következtetni, hogy az általános nyelvész nyelvfelfogása minden komplexitása és megelőlegező gondolata mellett is alapvetően kantianus elvű marad. A sokféle szempont közül a következőkben Humboldtnak a *nyelv feltalálásának eszméjéről* alkotott elképzelésére fordítok figyelmet.

A nyelv feltalálásának eszméje Humboldtál meglehetősen komplikáltan megközelíthető, elsősorban talán azért, mert a feltalálás fogalmát több értelemben használja.

Egyrészt a nyelv valamiféle lényegi feltalálásának értelmében, mely eseményhez az ember antropológiailag előfeltételezett:

A nyelvet nem lehetne feltalálni, ha típusa nem volna meg már eleve az emberi értelemben. Ahhoz, hogy az ember nem pusztán érzéki benyomásként, hanem fogalmat jelölő, artikulált hang gyanánt akár egyetlen szót is igazából megérthessen, nélkülözhetetlen, hogy a nyelv már teljes egészében és összefüggésében meglegyen benne. [...] Az embert csak a nyelv teszi emberré; de hogy feltalálhassa a nyelvet, ehhez már eleve emberként kell léteznie.⁶¹

59 von Humboldt 1985b, 78. o.

60 Martin Heidegger számos tanulmányában a herderi–humboldti sajátos antropológiai nyelvfilozófia kezdemény újragondolásába kezd, mely végül egész életművén végighaladó kritikává vált, már a *Lét és idő* lapjain is (Heidegger 2001, 197. o.), majd „A Nyelv” (Heidegger 2000, 54-110. o.) és az „Út a nyelvhez” (Heidegger, 1994) című tanulmányaiban is részletes gondolatokat szentel Humboldtnak. Vö. különösen i.m., 231. o.

61 von Humboldt 1985a, 46. o.

A nyelv feltalálásának igazi talányát Humboldt egyetlen, egyszerű eredeti értelmi aktusban látja, mely egyfelől nélkülözhetetlen, másfelől tanulhatatlan, azaz eleve meglévő.

Másrészt a filozófus elhatárolódik a nyelv mindig kész állapotától; a nyelv feltalásának eszménye ezzel dinamikussá és folyamatossá válik. Míg az előbbi értelemben Humboldt elveti a feltalálásban a fokozatosság elvét, azaz egy csapásra való feltalálást állít, addig ezen második értelemhez épp ellenkezőleg: lépésről lépésre történő elvet rendel.

A problémát legfőképpen az jelenti, hogy a két esemény ugyan igényében meg van különböztetve, mégsem válik el Humboldttnál. Ez jól megragadható abban, hogy a filozófus a nyelvnek antropológiailag a lehető legmagasabb pozíciót, azaz közvetlen adottságot biztosítana, és ez nem az objektív értelem (intelligencia), hanem az emberi tudat mintájára felfogott szellem műveként elgondolt, melyben a szellem a fentebb már idézett módon népszellem. Az emberi tudat és nyelv szétválaszthatatlan egységében viszont a tudat szubjektív értelmi tevékenysége előfeltételezi és biztosítja a nyelv szavainak, struktúráinak felfogását, melyből nem a nyelv eleve mindenkorin készen adottsága következik Humboldttnál, hanem egy mindig változó mégis ideális értelmű antropológiai előfeltétel.

Összefoglalásul kiemelném, hogy a nyelv feltalálásának humboldti eszméje olvasatomban primitívebb formátumú, amennyiben ez a nyelvfilozófia egyfelől nem képes a szellem tevékenységének bizonyos lényegi időfelettségével elszámolni, azaz mind a két értelemben vett feltalálás (eredeti elvű és a működés elvén elgondolt) eszméjét egyként formális értelemben az emberi történelembe helyezi. Ezen kantianus vonáson túl mivel a humboldti nyelvfilozófia minden antropológiai eszmélés ellenére vallásfilozófiai belátások nélkül részleges marad, következtetéseiben a leglényegesebb ponton a felismeréseinek lényegi részét kénytelen kezéből kiengedni.

Ettől eltérően mind Scheler, mind Heidegger belátásainak teljesebb volta tág értelemben vallási felismerésekre vezethető vissza. A kantianus szemlélet scheleri kritikáját a dolgozat 4.4-es alfejezetében érintettem, melynek nyelvfilozófiai következményeit a dolgozat ismeretelméleti és valláskritikai alfejezetének ismeretében lehet teljesebben értelmezni.

4.6. Ismeretelmélet: a nyelv szerepe a megismerésben

Az ismeretelméleti írás a filozófus fenomenológiai nézeteinek áttekintése után a fenomenológia tudományokhoz való kapcsolatát igyekszik tisztázni, miközben kitér a fenomenológiai beállítódás bemutatására, valamint teret szentel az ún. fenomenológiai vita számára is. A következőkben az írásból elsősorban Scheler nyelvi gondolataira összpontosítok.

4.6.1. Tudományos és filozófiai megismerés

Scheler ismeretelméleti írásából származó nyelvi gondolatainak összegzésére különösen „A tudománytan két alapelve”⁶² fejezet alkalmas. A filozófus különbséget tesz a természetes világszemlélet, a tudományos és a filozófiai megismerés között. A nyelv jellegét és funkcióját az antropológiai munkában is taglalt világ-felépítettség szerint a szemléletek hármasszámú viszonyához, tárgyaikat pedig a tárgyaik és az azokhoz fűződő megismerési módzatokhoz, létezési és betöltöttségi fokozatokhoz köti.

Mivel az ember a pusztán környezetéből kiemelkedő szellemmel és személyléllyel bíró lény, a rá vonatkozó filozófiai tudomány megkülönböztetést igényel az egyes tárgy-tudományokhoz képest.

Így lesz a tudomány környezetmegismerés, tárgyai pedig kevésbé betöltöttek, mint a természetes világé, amely közvetlenebb viszonyt képes kialakítani, mint a tudomány szimbólumok általi megismerése. A filozófiai megismerés világmegismerése – Scheler Etikájának személyfogalmához igazodva – a maga teljességében nem tárgyiasítható, transzcendens marad. Ehhez kapcsolódó fontos összefüggés, hogy az egyes megismerés-típusok szimbólumhoz való viszonya eltérést mutat: a tudományos megismerés szimbólumokhoz kötődik; eljárásai során nem a természetes nyelvek fogalmait és jelentéseit használja, hanem mesterséges jeleket képez, és azok jelentését konvencionálizálja egy-egy tudósközösségben. Ezzel szemben a filozófiai megismerés aszimbolikus, a létet tehát mindig a maga lényegisége szerint kívánja vizsgálni. Ez azt is jelenti Schelernél, hogy a filozófiai vizsgálatok bár felhasználják a nyelvet – pl. ábrázolásra vagy szemléltetésre –, de semmiképpen sem a filozófiai tárgyviságok meghatározásához. Sőt, éppen ellenkezőleg, kantianus–humboldti nézeteket követve Scheler számára a nyelv mindenkor a filozófiai megismerés *segédeszköze* marad, abban az értelemben, hogy rajta keresztül a filozófiai megismerés mintegy áthúzhatja, áthordhatja saját tárgyait, és ezáltal érzékelheti a nyelv szimbolikussága által adott, és a nyelv előtti, önmagában adott különbséget. Ez az elgondolás nyilvánvalóan a világnézeti filozófiákkal ellentétben – mint a humboldti is – azt kívánja hangsúlyozni, hogy az ember – elkülönülve minden más élőlénytől – úgy képes a tudományos, a természetes és filozófiai megismerés különbségét megélni, hogy a különbségek természetes határai mentén képes tapasztalni „a nyelv hatalmát és annak kiválasztó, tagoló erőszakát” – ahogy Scheler fogalmaz.⁶³

62 Scheler 1995b, 170-178. o.

63 I.m., 173 o.

4.7. Scheler valláskritikája: második megközelítés

Mint már a dolgozat bevezető részeiben is kitértem rá, Scheler vallásról való gondolatai alapvetően átszövik, meghatározzák gondolkodását, és befolyásolják a nyelvfelfogásáról kialakítható képet. A témát igazolandó a valódi, noha jelen körülmények között megvalósíthatatlan feladat az lett volna, ha a filozófus gondolatait egyenesen *Teológiájából* fejtem ki. Így azzal kell beérnünk, hogy az elemzett munkáinak egyáltalán nem elhanyagolható vagy másodlagos vallási szövedékére támaszkodunk.

Ebben az alfejezetben az *Antropológiában* tárgyalt probléma-pontokhoz térek vissza, hogy néhány további aspektussal kiegészítsem a klasszikus és negatív tanítással kapcsolatos scheleri felfogást. A klasszikus és negatív tanítás sajátos jelzővel is illelhető: az előbbi, kapcsolódva Scheler vallásfilozófia-kritikájához, a teisztikus berendezkedés szerint teleológikus világmagyarázatot valósít meg, míg az utóbbi mechanisztikusat. Scheler érthető módon mindkettővel szemben állva és azokat kibékítve fordított világfelépítettséget vall: „A magasabb lét- és értékkategóriák eleve gyengébbek”.⁶⁴ Az „erő- és hatásáramlás” eredményében fordított világmagyarázata ugyanis lehetővé teszi a *világ valódi egységességét*, amennyiben a szublimálást a világ összes alapfolyamatának egységes elvévé teszi. Scheler számára fontos, hogy ez a fordított világmagyarázat ne kiindulópont, hanem a szellemi fejlődés folyamatában előállt fokozatos megfordulás legyen. Az emberré válás a szellem keletkezésének folyamata ezért nem egyszerűen az utolsó szublimációs fokozat a természetben, hanem a két „világhatalom” (a hatalomnélküli szellem és a démonikus törekvés) „*kölcsönös egymást áthatása*”, mely fokozatos megfordulási elvet biztosít, ahogy azt már a személy meghatározásánál is láthattuk.

A világ valódi egységességéért mint rendért küzd az ideáció aktusa is. Az ideáció aszketikus élménye során megnyilvánuló eredeti valóságélmény a saját világszféránk ellenállásában tárul fel. Ez az ellenállás „olyan rend, amelyet az észlelőképeség patológikus leépülésében tanulmányozhatunk”⁶⁵ és amelyben megnyilvánul, hogy „az eredeti valóságélmény mint a világ ellenállásának az élménye minden tudatot, minden elénk állító képzetet és valóságosnak tekinthető észlelést megelőz”.⁶⁶

Mivel ez a mindig egyedi világszféra csak az éppen aktuális ösztöntörekvő léte számára létezik, ezért a transzcendentális fenomenológiai redukció során létítéleteink függesztése nem a természetes észlelésben már benne lévő ítéletek zárójelzése, mint Husserl gondolta, hanem gátló aktusaink révén az elemi, egyedi valóságbenyomástól, vagy másként az érzőerőcentrum aktualitásától való kísérleti eltekintés. Minthogy az aktualitás – mint *Etikájában* is kifejti –, noha semmilyen világi értelemben nem te-

⁶⁴ Scheler 1995a, 79. o.

⁶⁵ I.m., 64. o.

⁶⁶ Uo.

kinthető létezőnek, az ettől való kísérleti eltekintésben az abszolút semmi lehetőségét kénytelen megélni, amikor állati, környezeti természetének összetörésében, az attól való kiválásnak, eltárgyasításának aktusában az ember saját aktualitásának centrumát „a világon kívül és túl horgonyozza le”. Az ekkor megnyilvánuló „abszolút semmi” az embert önmagára irányuló esszenciális kérdések tisztázására sarkallja. A kérdésekben megnyilvánuló világ, ön- és istentudat között megnyilvánuló „szétszakíthatatlan strukturális egység” révén az ember és isten létesülése egymásra utalt folyamatok. A vallás és a metafizika eredetét és kezdetét ebben az egymásra utaltságban a nihilizmus legyőzése jelenti. „Amit vallásnak nevezünk, az nem más, mint e nihilizmus legyőzése ilyen megmentések és oltalmak formájában” – írja Scheler.⁶⁷

A nihilizmus legyőzését Scheler vallásértelmezése azonban mindenféle idealitást vagy előfeltételezést mellőzve személyes elköteleződés révén valósítja meg, melyben a személyesség egyet jelent az istenség szellemi aktusirányaival való totális azonosulással.

5. A nyelv szerepe a megismerésben: összefoglalás

A dolgozatnak ebben a fejezetében művek szerint fogalom össze a Scheler nyelvfelfogására vonatkozó vizsgálódás eddigi eredményeit. Kiemelendő, hogy az egyes művek a megismerés eltérő nézőpontjait kamatoztatják, és elemzéseink is különféle vonásaikra koncentráltak. Ekképp a dolgozat bevezető részében már említett megkülönböztetésre szeretnék visszautalni, mely egyfelől a nyelv megismerésben betöltött szerepére, mint funkcionalitásra fókuszál, másfelől arra a nyelvképre, melyet a filozófus ehhez a funkcionalitáshoz kapcsolt. E szerint azt mondhatjuk, hogy a nyelv megismerésben betöltött szerepe Schelernél jóval tágabb körű, mint az erre való reflexió. Másként szólva Scheler nyelvképe véleményem szerint messze elmarad ahhoz képest, amit a funkcionalitás szintjén a nyelvre bíz, és inkább a 19. századi nyelvfilozófiákhoz kapcsolódik.

A korai, *Etikát* jellemző időszakban Scheler nyelvfelfogása inkább a humboldtíanus *nyelvi idealizmus*hoz hasonlítható. Az *érzésfolyamat-elmélet* nyomán bemutatott gondolatok szerint egyfelől azt láthattuk, hogy a nyelv világszemlélethez, *világnézethez* kötése Scheler gondolatait közvetlenül Humboldthoz utalja. Ezt a humboldtíanus képet erősítik azok a megjegyzések, elemzések, melyek szerint a nyelv státusza az elhangzó nyelv, a formális vagy a pszichikai szint lényegi területére korlátozódik, de semmiképpen nem a személy lényegi szféráját elérő metafizikai.

Összefoglalva, a nyelvi idealizmusra nem csak egy formálisabb nyelveszmény utal, hanem az a rekonstruálható gondolat, mely e mögött áll: a nyelv igen valószínűen az énnel, vagy az én körével azonosított.

67 I.m., 109. o.

A későbbi munkák (*Antropológia*, illetve *Ismeretelmélet*) tanúsága szerint a nyelv eszköz jellegű, mely a személy és a szellem önkidolgozásában játszik komoly szerepet. Ebben a konstrukcióban, feltehetően a nyelv a valóságfogalomra való reflektálással kezdődően reálistan jön létre, vagy legalábbis afelé mozdul. Ezt mutatja a nyelv, a személy és a szellem nyelvi aktusban való összekapcsolódása, valós jellege, ahol tehát a nyelv az én aktusaiban és aktuusaival párhuzamosan jön létre.

Az *Ismeretelmélet*ben a nyelv szerepe a filozófiai megismerés segédeszközeként jelenik meg, de ezen másodhegedűs szerepben is jól elkülönül azoktól az iskoláktól, melyek nem hagyják nyitva a megismerés nyelvi, szimbolikus formáival szembeni aszimbolikus formáit.

Az *Antropológia* zárófejezetében a helyzet ennél komplikáltabb képet mutat. A filozófus személy-, szellem- és valóságfogalmán keresztül arra enged következtetni, hogy a nyelv szerepe a megismerésben egybeesni látszik a metafizika eredetével. Ilyen értelemben jelentősége talán egyetemesebb, noha ugyancsak közvetítő jelleget tölt be, amennyiben az ember és vallás eredetéről való tudás értelméhez, illetve az istenségről való tudáshoz segít hozzá; ugyanakkor mégsem azonosítható azzal. Az erre vonatkozó humboldti szövegrészlet az általános nyelvész azon nézetével foglalkozik, mely szerint a nyelv feltalálásának lehetetlenségét az adja, hogy az ember a nyelv által ember. Humboldt szellemfogalmát elemezve kitértünk arra, hogy ez nem egészen így jelenik meg a filozófusnál, hiszen a feltalálás eszméjét kétféle értelemben engedi meg: egy csapásra, illetve lépésről-lépésre. Scheler ilyen módú elemzését az magyarázhatja, hogy számára a feltalálás eszméjében egyáltalán nem a humboldti antropológiát lényegileg nélkülöző mérsékelt elvek érvényesülnek. Scheler metafizikájában az istenség és az ember egymást aktuálisan megalkotja, létrehozza; különbségtevésükre épp annyira nincs mód, mint a népszellem és nyelv Humboldt általi azonosításában. Az *Ismeretelmélet* felől azt mondhatjuk, hogy az ott felvetett filozófiai és tudományos megismerésben megkülönböztetendő kettős igazságfogalomhoz hasonlóan utalás szintjén sem tér ki egy kettős (nyelvspecifikus és egyetemes) nyelvfelfogásra, ugyanakkor nem is zárkózik el előle.

Nem zárhatjuk ki végül azt a rekonstrukciós megoldását sem, mely a nyelv eszközzellegének más magyarázatát adja: eszerint a nyelviség csak egy formája a szellemnek. Ez a szellem az ember által képviselt, melynek létezése, beszéde és törekvései egyaránt a szellem (valóság) önmagához jutását szolgálja.

A fenti, noha csak vázlatos elemzések alapján elmondható, hogy bár Scheler nyelvi, nyelvfilozófiai gondolatai törekvésében a klasszikus, 19. századi kantianus, illetve hegelianus metafizikából kinövő elgondolásoktól már elhatárolódik, mégis a nyelvi kör megítélésének beteljesedett, heideggeri értelméhez képest ezek a gondolatok a legjobb indulattal is valóban csak *elmozdulásnak*, de nem *átörésnek* nevezhetők. Ezt bizonyítja, hogy míg Scheler új elvként beszél a szellemről, és ez a szellem egyben a véges létszférakon belül egyedi személy, addig Humboldt nál pusztán népszellemről lehet beszélnünk. A népszel-

lemmel szemben megvalósuló új szellem eszméjén nyugszik ily módon az ember összes alkotása és teljesítménye, mint: nyelv, lelkiismeret, a jog és a jogtalanság eszméi, a vallás, a tudomány, történetiség, társadalmiság.⁶⁸

6. Következtetések

Dolgozatomban Max Scheler implicit nyelvfilozófiai gondolatainak rekonstrukciójára tettem kísérletet alapvetően a filozófus azon vallásfenomenológiai gondolataiból kiindulva, melyek *Etikájának*, *Antropológiájának* és *Ismertetelméletének* szövegében minden esetben meghatározó módon jelen vannak. Ezek a megbízható módon jelen lévő komponensek a filozófus *valóság*-, *személy*-, *szellem*- és *élet*-fogalmai voltak. A szövegek ilyen vallásfilozófiai hátere képezte a dolgozat elvi alapját. A felsorolt munkák explicit módon a nyelvre vonatkozó szöveg helyei a dolgozat szövegszintű mérföldköveit jelentették, melyhez főként Humboldt szellemfelfogásából kiindulva visszakövetkeztetéseket végeztem Scheler nyelvre vonatkozó nézeteit illetően.

Az egységesítést tekintve ezek a visszakövetkeztetések azonban komoly nehézségek ütköztek, és a megnyugtatóbb kiértékelés átfogóbb (filológiai és eszmetörténeti) vizsgálatot magában foglaló kutatást sürget. Az eddigi eredmények alapján megállapíthatjuk, hogy Scheler nyelvfelfogása komplex, legalább két, esetleg háromféle képet mutat. Ennek oka nagyrészt abból a reflektálatlanságból ered, mely még nem nyelvként azonosítja azokat a fenomenológiai sajátosságokat és fogalmakat (személy, szellem, valóság), amelyek később Heidegger nyelvmetafizikájában a nyelv fogalmának értelmét töltik be.

A dolgozat kiinduló kérdésére vonatkozóan, hogy Scheler vajon miért nem tudta fenomenológiájának központi fogalmait – ha természetesen nem is egy nyelvmetafizika, de legalább egy rendszeres nyelvfilozófia értelmében – összegezni, itt most a következő összegző és záró választ adnám. Egyrészt Scheler kutatásainak antropológiai, etikai, teológiai keretet adott. Másrészt érdemes figyelmet szentelni Scheler sajátos – a husserli fenomenológiától eltávolodó – fenomenológiai látásmódjára, *Etikájában* vázolt isteneszméjére, vagy akár a fenomenológiai redukciók használatára, továbbá személyiségvonásaira is. Ezek úgy vélem, mind hajlamosíthatták egy nem összefüggő nyelvkép „létrehozására”. Harmadrészt egy egyetemesebb folyamatra utalnék, melynek jellegét a Mezei Balázstól már idézett tanulmány azon aspektusa adja, mely a fenomenológia történeti változásának mozgásában különböző irányú és minőségű – denaturalizálódási vagy szupranaturalizálódási – folyamatokat jelenít meg. A fenomenológia ezen folyamatok által áttekintett átfogó története, úgy hiszem, nem csak felmenti, hanem igazolja is Scheler nyelvre vonatkozó nézeteinek köztes állomását.

68 I.m., 106. o.

Felhasznált irodalom

- Drummond, John J. 2005, „Personalism and the Metaphysical: Comments on Max Scheler's Acting Persons.” *American Catholic Philosophical Quarterly* 79. No.1, 203-212 o.
- Heidegger, Martin 1994, „Út a nyelvhez.” In: „...költöien lakozik az ember...”: *válogatott írások*. T-Twins Kiadó, Pompeji Alapítvány, Szeged.
- Heidegger, Martin 2000, „A Nyelv.” In: *A dolog és a Nyelv. Két tanulmány*. Sylvester János Könyvtár, Sárovar, 54-110. o.
- Heidegger, Martin 2001, *Lét és idő*. Osiris, Budapest.
- Herder, Johann 1983, *Értekezések, Levelek*. Európa könyvkiadó, Budapest.
- von Hildebrand, Dietrich 2005, „Personality of Max Scheler.” *American Catholic Philosophical Quarterly* 79. No.1, 45-55. o.
- von Humboldt, Wilhelm 1985a, „A nyelvek összehasonlító tanulmányozása a nyelvi fejlődés különböző korszakaival összefüggésben.” In: *Wilhelm von Humboldt válogatott írásai*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 31-67. o.
- von Humboldt, Wilhelm 1985b, „Az emberi nyelvek szerkezetének különbözőségéről és ennek az emberi nem szellemi fejlődésére gyakorolt hatásáról.” In: *Wilhelm von Humboldt válogatott írásai*. Európa Könyvkiadó, Budapest, 69-115. o.
- Husserl, Edmund 1984, *Logische Untersuchungen*. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis, Husserliana, XIX/1. Herausgegeben von Ursula Panzer Martinus Nijhoff Publishers, The Hague/Boston/Lancaster.
- Mezei Balázs 2004, „A nyelvi idealitástól a nyelvi originalitásáig.” In: Laki J. – Neumer K. (szerk.) *Minden filozófia „nyelvkritika”*. *Analitikus filozófia és fenomenológia*. Gondolat, Budapest, 142-160. o.
- Rathman János 1983, „Utószó.” In: Herder 1983, 493-520. o.
- Scheler, Max 1930, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Otto Reichl Verlag, Darmstadt.
- Scheler, Max 1933, *Von Ewigen im Menschen*. Der neue Geist Verlag, Berlin.
- Scheler, Max 1995a, „Az ember helye a kozmoszban.” In: *Az ember helye a kozmoszban*. Osiris–Gond, Budapest, 9-113. o.
- Scheler, Max 1995b, „Fenomenológia és ismeretelmélet.” In: *Az ember helye a kozmoszban*. Osiris–Gond, Budapest, 118-203. o.
- Scheler, Max 1979, *A formalizmus az etikában és a materiális értékética*. Gondolat, Budapest.
- Scheler, Max 2008, *A filozófia lényegéről*. Szent István Társulat, Budapest.
- Schneck, Stephen (szerk.) 2002, *Max Scheler's Acting Person. New Perspectives*. Rodopi, Amsterdam – New York, NY.
- Spader, Peter H. 1982, „Language and the Phenomenological Given.” *Philosophy Today* 26, 3-4, 252-262. o.
- Spader, Peter H. 1999, „Transcending Language: The Rule of Evocation.” *The Paideia Project On-Line*, [http://www.bu.edu/wcp/Papers/Lang/LangSpad.htm.] (2008.10.14.)

Spader, Peter H. 2002, *Scheler's Ethical Personalism. Its Logic, Development, and Promise*. Fordham University Press, New York.

Petrovits Attila

2007-ben végeztem az ELTE BTK filozófia szakán. Jelenleg ugyanezen intézmény Doktori Iskolájának hallgatója vagyok antik filozófia programon. Kutatási területem a korai patrisztika. Az itt közölt írás Geréby György témavezetésével készült *Kora-keresztény lélekfilozófia* című diplomamunkám egyik fejezetének némileg átdolgozott változata.

Petrovits Attila

◀ Tatianosz és a filozófia, filozófiatörténeti apológia egy apologéta filozófiájáért

Tatianosz, az első jelentős keresztény apologéta,¹ Jusztinosz mártír közvetlen tanítványa L. W. Barnard véleménye szerint egyfajta talány a korai keresztény történelem és tanok kutatói számára.² A pogány szülőktől származó szír teológus³ saját bevallása szerint⁴ Asszíriában született, és elsőként a görögök tanításán nevelkedett. Életében sokfelé utazott, több helyen megfordult, míg végül Rómába is eljutott. Itt tért meg valószínűleg, és itt csatlakozott Jusztinosz, a keresztény filozófus tanítványi köréhez. Mestere mártír-halálát követően visszatért szülőföldjére, ahol – legalábbis mint Irenaeus állítja⁵ – elfordult az egyháztól, és a gnosztikus jellegű enkratita eretnység vezetője lett. Néhány töredéktől eltekintve egyetlen ránk maradt elméleti műve⁶ a *Beszéd a görögökhöz* (*Oratio ad Graecos*),⁷ amelynek tanain több modern kutató is a gnoszticizmus erőteljes hatását véli felfedezni.⁸ A kora-keresztény irodalommal foglalkozó kézikönyvekben emellett gyakran róják fel neki, hogy ellentétben a „liberális és békés szellemű”⁹ Jusztinoszsal, éles támadást intéz a hellén kultúra és filozófia minden formájával szemben, haszontalannak, sőt erkölcstelennek bélyegezve meg azokat.¹⁰ Teszi ezt annak ellenére, hogy nemcsak egyszerűen átvesz és felhasznál bizonyos filozófiai fogalmakat, hanem – meszeréhez hasonlóan – egyenesen filozófiának tartja a kereszténységet, és önmagát is filozófusnak nevezi.¹¹ Emily J. Hunt, a Tatianoszról írt legfrissebb monográfia¹² szerzője is szükségesnek érzi, hogy megmagyarázza ezt a furcsaságot. Véleménye szerint az apologéta – akinek filozófiai képzettsége meglehetősen felületes lehetett¹³ –, minthogy a nála szereplő középplatonikus párhuzamok Philónnál és Jusztinosznál is megtalál-

1 Vö.: Grant 1986, 87. o.

2 Barnard 1978, 181. o.

3 Életére és munkáira vonatkozólag lásd pl.: Quasten 1993, 220. sk. o., Cross 1960, 53. sk. o., Vanyó 2000, 225. skk o., Hunt 2003, 1. skk. o., Petersen 2005, 126-134. o.

4 *Or.* 42. 1.

5 *Adv. Haer.* I. 28. 1; vö.: Euszebiosz, *Hist. Eccl.* IV. 29, Euszebiosz 1983, 185. o.; Hunt 2003, 177. o. mindazonáltal ezt vitatja; vö.: Hawthorne 1964, 165. sk. o.

6 Ismert ezen kívül híres evangélium-harmóniája, a „Diatessaron”.

7 Eredeti, görög címe: Πρὸς Ἑλληνας.

8 Vö.: Bainvel 1903, 982. o., Grant 1954a, Hunt 2003, 20. skk o., Petersen 2005, 146. sk., 152. o.

9 Chadwick 1999, 73. o.

10 Chadwick 1999, 73. o., Quasten 1993, 221. o., Cross 1960, 53. sk. o., Vanyó 2000, 225. sk. o.; ld. még: Vogel 1985, 19. o.

11 *Or.* 31. 1, 32. 2, 32. 7, 33. 6, 42. 1. Tatianosz legalábbis a „φιλοσοφέω” igét használja.

12 Hunt 2003.

13 Hasonló felfogást képvisel Grant 1958, 123-128. o. Véleménye szerint Tatianosz teológiája nem annyira filozófiai, mint inkább grammatikai analógiákon alapul.

hatóak, csak mestere iskolájában, már egy létező zsidó-keresztény hagyományon belül találkozott bizonyos filozófiai gondolatokkal, így egyszerűen nem volt tudatában, hogy filozófiája milyen sokat köszönhet elsősorban a platonizmusnak.¹⁴ Mindez azonban – jómagam úgy vélem – erősen vitatható.¹⁵ A továbbiakban tehát Tatianosz teológiájának, lélekfilozófiájának, antropológiájának, ezekkel szorosan összefüggő thanatológiájának, szotériológiájának és teológiai ismeretelméletének felvázolásával arra szeretnék rámutatni, hogy bár az apologéta trinitológiájában valóban tetten érhető a középplatonizmus hatása, alapvetően keresztény teológiája erőteljesen antiplatonikus antropológiájával és – Jusztinossal ellentétben – egyértelműen sztoikus jellegű lélekfilozófiájával együtt egy mesterénél jóval pesszimistább teológiai ismeretelmülethez vezet. Minthogy pedig a filozófia legfőbb feladatát mindketten a helyes ismeret megszerzésében látják, Tatianosznak az az álláspontja, hogy filozófiának tartja a kereszténységet, miközben ellenségesen viszonyul a hellén filozófiához, nem független az emberrel és képességeivel kapcsolatos saját elméleti megfontolásaitól, és nem pusztán egy barátságtalan, intoléráns gondolkodó¹⁶ esetleges véleménye.

Már G. F. Hawthorne felhívta a figyelmet arra, hogy Tatianosz gondolkodására milyen nagy hatást gyakorolt a sztoikus filozófia.¹⁷ A lélekkel kapcsolatos fejtegetéseiben például nem is annyira a lélek ($\psi\upsilon\chi\eta$), és főképp nem az értelem ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) a hangsúlyos fogalom, hanem a szellem ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$).¹⁸ Az apologéta azonban a sztoával ellentétben alapvetően két szférát,¹⁹ és ennek megfelelően két szellemet különböztet meg: a teremtett, anyagi világot, és az ahhoz kapcsolódó anyagi szellemet ($\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ $\upsilon\lambda\iota\kappa\acute{o}\nu$), valamint a teremtetlen, isteni szférát, és az „istenibb szellemet” ($\tau\omicron$ $\theta\epsilon\iota\omicron\tau\epsilon\rho\omicron\nu$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$). Ami az utóbbit illeti, az nem más, mint a „mennyei együttlét” (η $\omicron\upsilon\rho\acute{\alpha}\nu\iota\omicron\varsigma$ $\sigma\upsilon\nu\omicron\sigma\iota\alpha$), vagyis a Szentháromság: az Isten (vagy

14 Hunt 2003, 108., 143. o.; vö.: 74., 103. o., 122. skk. o.

15 Vö.: 18. jegyz.

16 Vö. pl.: Petersen 2005, 134-138. o.

17 Hawthorne 1964.

18 Ellentétben Jusztinossal. A szír teológus mestere *Párbeszéd a zsidó Trüfönnal* c. munkájában Platón *Timaios*-át és – akár tudatában volt ennek, akár nem – peripatetikus elemeket is felhasználva bírálta a platonikusok lélektanát, pontosabban egy olyan (saját, korábbi álláspontjaként előadott) középplatonikus jellegű lélekképfogást, amelyet – úgy tűnik – ő maga sem tulajdonít egyértelműen Platónnak (*Dial.* 3. 7-6. 2, vö.: Grant 1967a, 124. o., Rugási 2004, 106. o.). Jusztinosz nusz-metafizikájában azonban továbbra is a középplatonikus elemek a meghatározóak (vö.: Flaisz 2007, 298. sk. o.). Bár a *Dialógus*ban felbukkan ugyan a „ $\zeta\omega\tau\iota\kappa\acute{o}\nu$ $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ ” kifejezés, mint ami arra utal, ami a léleknek – amely nem maga az élet – életet ad (*Dial.* 6. 2), ez azonban nem sztoikus, hanem inkább biblikus eredetű (pl. *Gen.* 2:7, *Préd.* 3:19-21, *Bölcs.* 15:11; vö.: Winden 1971, 102. skk. o., Marcovich 1997, 82. o.). Mint Hawthorne 1964, 173. o. megjegyzi, Tatianoszra korábbi életében mély hatást gyakorolhatott a sztoikus filozófia, úgy tűnik tehát, nem igaz sem az, hogy filozófiailag képzetlen volt, sem az, hogy filozófiai gondolatokkal csupán Jusztinosz iskolájában találkozott, ahogy az sem, hogy elsősorban a platonizmus lekötölteztette lett volna. Vö.: Petersen 2005, 129. skk. o., Eusebiosz *Hist. Eccl.* IV. 16. 7 (vö. továbbá: Kendeffy 1999, 46. sk. o. a filozófus szkepticizmushoz való viszonyát illetően).

19 Vö.: Harnack 1998, 74. skk. o.

az Atya), a Logosz²⁰ és a Szentlélek (πνεῦμα ἅγιον), akit a szír teológus legtöbbször egyszerűen csak „pneumának”, szellemnek nevez. „Szellem az Isten – állítja János evangéliumát idézve²¹ –, nem az, amely átjárja az anyagot, hanem az anyagi szellemek és az anyagban levő formák (σχήματα)²² készítője”.²³ A Logosz az Atya elsőszülött műve,²⁴ és így szintén szellem: „szellem a szellemből”,²⁵ és értelemszerűen szellem a Szentlélek is. Úgy tűnik Tatianosz trinitástanát – középplatonikus hatásra – egyfajta szubordinacionizmus jellemzi, ahol a Logosz az Atyának, a Szentlélek a Logosznak van alárendelve.²⁶ Az apologéta szerint azonban nem három teljesen különböző identitásról van szó, valamilyen módon mindhárman az egységes isteni szellem részei.²⁷

Az anyagi szellem, vagy anyagot átjáró szellem (τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον πνεῦμα) az apologétánál a sztoikusok Istennel azonosított aktív princípiumának feleltethető meg. Az anyagi világhoz tartozik, attól el nem különíthető. Az egész anyagi világot átjárja: „Bizony van szellem a csillagokban, szellem az angyalokban, szellem a növényekben és vizekben, szellem az emberekben, szellem az élőlényekben; de egy és ugyanaz [a szellem] van jelen, mely önmagán belül különbségeket birtokol”.²⁸ A teremtett világban egyfajta kozmikus rend, alá- és fölérendeltség uralkodik, aszerint, hogy a dolgokat milyen mértékben hatja át az anyagi szellem. Ahogyan a test különböző részei is célszerűen illeszkednek egymáshoz, „hasonlóan a világ (ὁ κόσμος) is, létrehozójának hatalma szerint egyrészt fényesebb, másrészt ezektől eltérő részeket megszerezve, alkotójának akaratából kapott részt az anyagi szellemből”.²⁹ Ez a pneuma azonban az istenihez képest „kevésbé fennálló” (ἐλαττον ὑπάρχον), az „anyaghoz hasonlú” (τῆ ὕλη παρωμοιωμένον), az anyaggal együtt teremtett, és ezért romlandó; ennél fogva – mondja a filozófus, nyilvánvalóan a sztoikusokat kritizálva³⁰ – nem tisztelhető egyenlőképpen a tökéletes Istennel.³¹

20 Tatianosz a második isteni személyre egyszer sem használja a „Fiú” (υἱός) megnevezést.

21 *Jn* 4:24.

22 Vö.: 42. jegyz.

23 *Or.* 4. 3. A szöveget Vanyó László fordítása nyomán (Tatianosz 1984), de attól legtöbbször eltérve idézem. Az egyszerűség kedvéért a hivatkozásokat is az ő beosztása alapján adom meg, ez ugyanis – túl azon, hogy az Ókeresztény Írók sorozat 8. kötetében megjelent fordítás a magyar olvasó számára könnyebben hozzáférhető – részletesebb, mint az általam használt Whittaker-féle kiadásé (ez a görög szövegben szakaszszámok nélkül a fejezetszámokat, a sorok számát, valamint E. Schwartz 1888-as kiadásának oldalszámait adja meg, az angol fordításban pedig a fejezetszámok mellett J. Goodspeed 1914-es kiadásának szakaszszámait). Vanyó furcsamód nem jelzi, hogy fordítása melyik kiadás görög szövegét és beosztását vette alapul.

24 *Or.* 5. 2; vö.: *Kol.* 1:15.

25 *Or.* 7. 1.

26 *Or.* 5. 1-2, 7. 1, 13. 3, 15. 6; vö.: Harnack 1998, 75. o., ill.: 61. jegyz.

27 Vö.: *Or.* 5. 3-5. Tatianosz a Jusztinosznál is megtalálható fáklya-hasonlatot használja; vö.: Hunt 2003, 127. o.

28 ἔστιν οὖν πνεῦμα ἐν φωστῆρσιν, πνεῦμα ἐν ἀγγέλοις, πνεῦμα ἐν φυτοῖς καὶ ὕδασι, πνεῦμα ἐν ἀνθρώποις, πνεῦμα ἐν ζώοις. ἐν δὲ ὑπάρχον καὶ ταῦτὸν διαφορὰς ἐν αὐτῷ κέκτηται. *Or.* 12. 10.

29 *Or.* 12. 5.

30 Vö.: Hawthorne 1964, 167. o.

31 *Or.* 4. 5.

Tatianosz tehát, bár valóban sokat merít a sztoikus természetfilozófiából, amit – mint látni fogjuk – kitűnően fel tud használni a platonikus antropológiával és lélek-felfogással szemben, keresztényként mégis több lényeges dologban is elmarasztalja a sztoikus filozófusokat. Nem elég, hogy tagadják a világhoz képest transzcendens isteni szférát (a Szentháromságról már nem is beszélve), és ennek következtében tulajdonképpen az egész – keresztény értelemben vett – teremtést, hanem ráadásul a teremtet, anyagi jellegű pneumát tisztelik Istenként, és ezzel a bálványimádás bűnébe esnek.³² Bírálja emellett természetesen a ciklikusan visszatérő világégés gondolatát is.³³

A lélek (ψυχή) az apologeta szerint nem más, mint anyagi szellem,³⁴ illetve az egyes individuumokban megjelenő anyagi szellem,³⁵ amelynek „eredete lent van”³⁶ (ti. az anyagi világban), és így – pusztán önmagában tekintve – radikálisan halandó és nem halhatatlan.³⁷ Erről az anyagi jellegű, anyagi világhoz kapcsolódó emberi lélekről Tatianosz azt állítja, hogy összetett,³⁸ nem egyrészes, hanem több részből áll;³⁹ bár arról nem esik szó, hogy ezt hogyan kell értenünk: milyen értelemben összetett, és pontosan milyen részei vannak.⁴⁰ Azt azonban hangsúlyozza, hogy a lélek semmilyen módon nem önálló entitás, csak konceptuálisan, és nem reálisan különböztethető meg a testtől: soha nem jelenhet meg önmagában, a testtől elkülönítve, a test ugyanakkor nem támadhat fel lélek nélkül.⁴¹ Test és lélek tehát kölcsönösen feltételezik egymást. Anyag aktuálisan éppúgy elképzelhetetlen anyagi szellem nélkül, mint ahogy a lélek sem képzelhető el a test nélkül.⁴² A halál ezért a filozófus szerint tulajdonképpen nem a lélek elválása a

32 Or. 4. 2-5.

33 Or. 3. 4, 6. 1, 25. 6.

34 Or. 12. 1, 13. 4.

35 A sztoikus felfogáshoz hasonlóan, valószínűleg a pneuma az, amely az egyes dolgok individualitását adja; vö.: Long 1998, 201., 207. o.

36 Or. 13. 4.

37 οὐκ ἔστιν ἀθάνατος, ἄνδρες Ἑλληνες, ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν, θνητὴ δέ. Or. 13. 1; vö.: Or. 7. 6.

38 [ἡ ψυχὴ] συνθετὴ γὰρ ἔστιν ὡς εἶναι φανερὰν αὐτὴν διὰ σώματος. Or. 15. 2.

39 ψυχὴ μὲν οὖν ἑ τῶν ἀνθρώπων πολυμερὴς ἔστι καὶ οὐ μονομερὴς. Uo.

40 A sztoikusok gyakran nyolc lélekrészt különböztettek meg: a „vezérlő lélekrészt” (τὸ ἡγεμονικόν), az öt érzéket, a szaporodás és a beszéd képességét (Diogenész Laertisz: *Vitae Philosophorum* 7. 110, *Sztoikus Etikai Antológia* 1983, 141. o.; Long 1998, 219. o.). Lehetséges, hogy Tatianosz az utóbbira utal, amikor azt mondja: a Szentlélek nélkül az ember csupán a tagolt beszéd (ἐναρθρος φωνῆ) révén múlja felül az állatokat, Or. 15. 7, lásd: 75. jegyz.

41 οὔτε γὰρ ἂν αὐτὴ φανεῖη ποτὲ χωρὶς σώματος οὔτε ἀνίσταται ἢ σὰρξ χωρὶς ψυχῆς. Or. 15. 2.

42 Anyag és test természetesen nem ekvivalens fogalmak. A test már egyfajta formált anyag, Tatianosz bizonyos anyagban levő formákról (σχήματα) beszél, amelyeket az anyaggal és az anyagi szellemmel együtt az Isten teremtetett (Or. 4. 3). Az apologeta a „σῶμα” és a „σὰρξ” kifejezést egyaránt használja, mindazonáltal nem teljesen azonos értelemben. A démonoknak például, kiknek állaga (σὺμπηξις) pneumatikus, mint a tűz és a levegő, van testük (σῶμα), de nincs hús-testük (σὰρξ) (Or. 15. 8-9, vö.: 14. 3). Az emberi testre, melynek felépítésében mind a négy elem részt vesz, mindkét kifejezés alkalmazható, vö.: Or. 6. 1, 6. 3-4, 12. 5, 13. 1, 13. 4, 15. 2, 15. 6, 16. 2, 16. 7. A filozófusnak ebben a finom megkülönböztetésében is a sztoikus elmélet köszön vissza, vö.: Long 1998, 199. sk. o., Uő. 2001, 228. sk. o. A tökéletes Isten természetesen mentes mind a σῶμα-tól, mind a σὰρξ-tól (Or. 15. 6, 25. 6).

testtől – mint ahogy a platonikus hagyományban azt általában elképzelik⁴³ –, hanem inkább arról van szó, hogy az emberi testet átjáró anyagi szellem intenzitása csökken le valamilyen módon: az emberi individuum ezzel – és így bizonyos értelemben ennek lelke is – egy időre megszűnik.⁴⁴ „Mert ahogyan én, nem lévén születésem előtt: nem tudtam ki voltam, csupán a testi anyag valóságában voltam jelen, és a születés által hiszem el, hogy létezik az, ami előzőleg nem volt; hasonló módon én, aki létrejöttem, és a halál által később többé már nem fogok létezni, és látni sem lehet majd, megint olyan leszek, mint korábban, aki nem létezett, majd megszületett”⁴⁵ – írja a filozófus. Nincs szó tehát arról, hogy a halandó testhez képest egy mégoly gyenge értelemben is halhatatlan lélek túlélné a testet, vagyis a testi halál után valamilyen formában fennmaradna, majd a feltámadáskor az isteni erővel helyreállított testtel újra egyesítené.⁴⁶ Az emberi individuum halálával bizonyos értelemben a test és a lélek is megszűnik, bár más értelemben mindkettő megmarad: a test mint anyag, a lélek mint anyagi szellem.⁴⁷ A test és a lélek pontosan ugyanabban az értelemben halandó, mint ahogy ugyanabban az értelemben lesz halhatatlan; a mindenség beteljesítése után ugyanis, az utolsó ítélet eljövételével, amikor a testtel együtt a lélek is feltámad,⁴⁸ és így bekövetkezik az emberek helyreállítása (ή σύστασις τῶν ἀνθρώπων),⁴⁹ a lélekkel együtt a test is halhatatlanná válik,⁵⁰ ami annyit jelent, hogy az isteni akarat következtében az emberi individuum többé már nem szűnik meg létezni.

A szír teológus ezért elveti azt a hagyományosan platonikus elképzelést a lélekre vonatkozóan, hogy a test a lélek korlátja, a lélek börtöne volna.⁵¹ Sőt: éppenséggel a lélek a test (σάρξ) köteléke, a test pedig a lélek megtartója.⁵² Határozottan tagadja azt az ezzel összefüggő elgondolást is, hogy a halhatatlan lélek megszabadulva a testi korlátoktól

43 Vö. pl.: *Phaidón* 64c. Bár erről nem esik szó, az sem zárható ki, hogy a filozófus szerint a lélek elválhat ugyan a σάρξ-tól, de nem a σώμα-tól, vö.: 41. és 42. jegyz., ill.: *Or.* 14. 3.

44 Vö.: *Or.* 13. 1.

45 ὡσπερ γὰρ οὐκ ὦν πρὶν ἢ γενέσθαι τις ἡμῶν οὐκ ἐγίνωσκον, μόνον δὲ ἐν ὑποστάσει τῆς σαρκικῆς ὕλης ὑπῆρχον, γεγονῶς δὲ ὁ μὴ πάλαι διὰ τῆς γενέσεως τὸ εἶναι πεπιστευκα. τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ γενόμενος καὶ διὰ θανάτου μηκέτ' ὦν αὐθὶς τε μηκέτ' ὀρώμενος ἔσομαι πάλιν ὡσπερ μὴ πάλαι γεγονῶς εἶτα γεννηθείς. *Or.* 6. 3.

46 Tanítványával ellentétben ezt a véleményt képviseli pl. Jusztinosz is; vö.: *Dial.* 5. 3; Barnard 1967, 113. o. Tatianosz radikális álláspontja bizonyos értelemben talán közelebb áll a zsidó, ill. őskeresztény felfogáshoz; lásd Oscar Cullmann tanulmányát, és H. A. Wolfson erre reagáló írását (Cullmann 1984, Wolfson 1961, ill.: Stendahl 1965, 9-96. o.).

47 A halál így bizonyos tekintetben hasonló az alváshoz, amikor a sztoikusok szerint a testet átható pneuma „feszültsége” (τόνος), amely egyébként ezt általában lélekké teszi: egy időre megszűnik, illetve elernyed. Vö.: Diog. Laert.: *Vit. Phil.* 7. 156-159, *Sztoikus Etikai Antológia* 1983, 161. o.

48 [ἡ ψυχῆ] ἀνίσταται δὲ εἰς ὑσπερον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ κόσμου σὺν τῷ σώματι (...) *Or.* 13. 1.

49 *Or.* 6. 1.

50 λέγει (...) ἀπαθανατίζεσθαι μόνην τὴν ψυχὴν, ἐγὼ δὲ καὶ τὸ σὺν αὐτῇ σαρκίον. *Or.* 25. 6.

51 Vö.: *Phaidón* 82a, *Phaidrosz* 250c, *Kratülosz* 400c. Mint Szókratész az utóbbi helyen megjegyzi, a gondolat orphikus eredetű; vö.: Norris 1966, 15. o.

52 δεσμός δὲ τῆς σαρκὸς ψυχῆ, σχετικὴ δὲ τῆς ψυχῆς ἡ σάρξ. *Or.* 15. 6. Vanyó László fordítása itt némileg félrevezető, ld. Tatianosz 1984, 330. o.

sajátos működését tekintve hatékonyabb vagy cselekvőképesebb (*δραστικώτερα*) lesz.⁵³ „Nehéz azt gondolni – írja a filozófus –, hogy a test részei által akadályoztatott halhatatlan [lélek] okosabb (*φρονιμώτερα*) lesz a testtől való eltávozása után”.⁵⁴

Tatianoszt, mint az eddigiekből látható, egyfajta sztoikus jellegű vitalizmus⁵⁵ jellemzi: nem húz éles határvonalat élő és élettelen dolgok közé, ahogy az ember és az egyéb élőlények közé sem, mindegyik bizonyos értelemben „lelkes”,⁵⁶ amennyiben átjárja az anyagi szellem, és csak fokozati különbség létezik közöttük, attól függően, hogy milyen mértékben valósul ez meg. A lélek ebből a szempontból nem az élet princípiuma, ami megkülönböztetné az élőtt az élettelenőtől, mint ahogy nincs szó arról sem, hogy az ember valamiféle *νοῦς*-t, azaz értelmet birtokolna, ami révén különbözne az állatoktól, sőt az apologeta ezt kifejezetten tagadja.⁵⁷ Ebben az értelemben tehát nincs lényegi – csak fokozati – különbség ember és állat között.⁵⁸

Mégis mi emeli akkor az embert az állatvilág fölé? Mi az ember sajátos státusza a teremtesen belül? A kérdést a teológus üdvtörténeti dimenzióba helyezi.⁵⁹ Eredetileg ugyanis – állítja – az ember nemcsak anyagi szellemnek teremtetett, hanem „az Isten képe és hasonlósága” (*εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ Θεοῦ*) volt. „Az Isten képe és hasonlósága” azonban nem más, mint az isteni szellem,⁶⁰ vagyis a Szentlélek.⁶¹ Kezdetben, a teremtkor, az

53 Or. 16. 1.

54 Or. 16. 2.

55 Long 1998, 199., 219. o., Uó 2001, 228. o.

56 A sztoikusok mindazonáltal úgy tartották, hogy csak az állatoknak és embereknek van lelkiük, akikben az őket átható pneuma egy bizonyos feszültséget ér el, vö.: Long 1998, 219. o.

57 Or. 15. 3; vö.: 73. jegyz.

58 Vö.: Pelikan 1961, 22. o.

59 Mint Hunt 2003, 138. o. írja: „Tatian’s anthropological theory is intended to explain man’s current level of existence, and offers a coherent account of mankind’s history”.

60 Or. 12. 1.

61 τὸ δὲ νῦν συνέχον ῥητέον – írja ezzel kapcsolatban a filozófus – ποταπή τις ἐστὶν ἡ κατὰ Θεὸν εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις. τὸ μὲν ἀσύγκριτον οὐδὲν ἐστὶν ἕτερον ἢ αὐτὸ τὸ ὄν, τὸ δὲ συγκρινόμενον οὕτι ἕτερον ἢ τὸ παρόμοιον. Or. 15. 5-6. A mondat igen talányos. Az, ami van (τὸ ὄν), ami összehasonlíthatatlan, középplatonikus hatásra – miként Jusztinosznál is (vö.: Winden 1979, 59. skk. o.) –, minden bizonnyal a radikálisan transzcendens, világlefetti Istent jelenti (vö.: Hunt 2003, 75., 125. o.), amit Tatianosz, mesteréhez hasonlóan megkülönböztet a másik két isteni személytől. Kérdés, mire vonatkozik a „τὸ παρόμοιον” kifejezés. Ez az ugyanis, ami összehasonlítható. Az emberre nem valószínű, hiszen így az embert önmagával hasonlítanánk össze. Akár a Logoszra vonatkozik is azonban – ez esetben az ember a Pneuma birtoklása révén a Logosz hasonlósága lenne –, akár a Szentlélekre, mindkettő egyfajta trinitológiai szubordinacionizmust mutat. Az előbbi lehetőség véleményem szerint valószínűbbnek tűnik (vö.: Or. 7. 1: λόγος γὰρ ὁ ἐπουράνιος πνεῦμα γεγονός ἀπὸ τοῦ πνεύματος καὶ λόγος ἐκ λογιᾶς δυνάμεως(,) κατὰ τὴν τοῦ γεννησαντος αὐτὸν πατρός μιμησιν(,) εἰκόνα τῆς ἀθανάσιας τὸν ἀνδρωπον ἐποίησεν (...): a mondat – attól függően, hogy a vesszőt hova helyezzük – kétértelmű). Voltak akik az apologeta szentháromságát már a középkorban is így értelmezték: Arethasz (†932 után) például, a kappadókiai Caesarea metropolitája az *Oratio*-hoz írt szkholionjainak egyikében azzal vádolja a teológust, hogy nem áll messze az arianizmustól (vö.: Grant 1988a, 199. o.). Mindenesetre, ha ez az értelmezés helyes, akkor Tatianosz logosz-teológiája bizonyos szempontból inkább Órigenészével rokonítható (vö.: Perczel 1999, 61. skk., különösen: 63. o.), és az apologetát egy olyan hagyományba helyezi, amelynek gyökere minden bizonnyal Alexandriai Philón (vö.: Vogel 1985, 3. sk. o., Somos 2001, 33. o., 25. jegyz., Timothy 1972, 17. o., Stead 1974, 513. o.).

isteni szellem és a lélek összekapcsolódott az emberben, amely így sajátos közties helyzetet foglalt el mennyei szféra és anyagi világ között: egyszerre volt anyagi (a lelke, mint anyagi szellem, valamint a teste révén) és egyúttal fölötte is állt az anyagnak (az isteni szellem birtoklása révén).⁶² Az isteni szellem – állítja a filozófus – eredetileg azért van (γέγονεν) egyáltalán, hogy a lélekkel „együtt lakjon”, vagy „együtt éljen”.⁶³ Ez volt az, ami az isteni jelleget és a halhatatlanságot biztosította az ember számára, és nem egy halhatatlan lélek. Tulajdonképpen értelemben ugyanis csak a teremtetlen Isten halhatatlan.⁶⁴

Fontos látni, hogy Tatianosz szerint az ember nem a lélek, vagy a *vou̇s* által az Isten képe és hasonlósága, hanem azáltal, hogy birtokolja az isteni pneumaté.⁶⁵ Elsődleges(ebb)⁶⁶ értelemben a Szentlélek az Isten képmása, az ember csak a vele való közösség révén az. Az apologéta így igen következetesen jár el,⁶⁷ amikor – keresztény szerzőtől egyébként szokatlan módon – a lélek radikális halandóságát állítja. A patrisztikus gondolkodásban ugyanis jóval elfogadottabb az a vélemény, hogy a lelket a halandó testhez viszonyítva egyfajta relatív halhatatlanság illeti meg.⁶⁸ A léleknek ez a kitüntetettsége azonban magyarázatra szorul, tekintve, hogy keresztény felfogás szerint a test és a lélek is teremtmény, méghozzá ugyanannak az egyetlen teremtő Istennek⁶⁹ a teremtménye, így mindkettő halandó az abszolút értelemben egyedül halhatatlan Istenhez képest. A probléma jellemző megoldása Nüsszai Gergelyé, aki – a korai egyházatyák többségével megegyező módon⁷⁰ – a fenti bibliai kijelentést a lélekre, illetve annak lényegét alkotó legfőbb képességére, az értelemre vonatkoztatja, a *vou̇s* így – mint az egyszerű és felbonthatatlan isteni természet hasonlósága – halhatatlan, jóllehet, miután csak képmás (εἰκὼν), amely nem azonos az eredetijével (τὸ ἀρχέτυπον), csupán egyfajta „gyenge” értelemben.⁷¹ Tatianosz számára azonban ez az út járhatatlan. Marad az, hogy a lélek radikálisan halandó.

62 Or. 12. 1.

63 γέγονεν μὲν οὖν συνδιαίτον ἀρχήθεν τῇ ψυχῇ τὸ πνεῦμα. Or. 13. 5.

64 λόγος γὰρ ὁ ἐπουράνιος (...) εἰκόνα τῆς ἀθανασίας τὸν ἄνθρωπον ἐποίησεν, ἴν', ὡσπερ ἡ ἀφάρσια παρὰ τῷ θεῷ, τὸν αὐτὸν τρόπον θεοῦ μοίρας ἄνθρωπος μεταλάβων ἔχη καὶ τὸ ἀθάνατον. Or. 7. 1; vö.: Or. 20. 6.

65 Vö.: Pelikan 1961, 22. o. Úgy vélem tehát nincs igaza E. J. Hunt-nak, amikor éppen is a középplatonizmus hatását látja: „this notion of kinship with God through a divine element within man, such as the Intellect, is common within Middle Platonism” Hunt 2003, 137. o. Azt hiszem itt inkább gnosztikus párhuzamról lehet szó.

66 Vö.: 61. jegyz.

67 Véleményem szerint a szakirodalomban gyakran zavarossággal vádolt Tatianosz filozófiája és teológiája – bár valóban nem nélkülöz bizonyos tisztázatlanságokat (vö.: pl. 88. és 106. jegyz.) – egészében véne átgondoltabb és következetesebb, mint pl. a sokkal inkább dicsért Athénagoraszé.

68 Wolfson 1961, 70. sk. o., Vanyó 1998, 214. skk. o.

69 A *Timaios*szban pl., ahol a léleknek hasonló státusza van (Juszminosz is ezért tudja felhasználni egy *Phaidón*on, vagy a *Phaidrosz*on alapuló platonikus lélekfelfogással szemben), ez abból fakad, hogy a halhatatlan lelket közvetlenül a démiurgosz, míg az ember halandó részét az általa létrehozott istenek alkotják meg. *Timaiosz* 41a – 43a.

70 Vö.: Perczel 1999, 58. o.

71 *A lélekről és a feltámadásról (De anima et resurrectione)*, PG 46, 41. skk.; Nüsszai Szent Gergely 1983, 586. skk. o.

A filozófus tehát egyfajta sajátos trichotomista antropológiát képvisel. Az ember – mint leszőgezi – nem értelmes élőlény, ζῶον λογικόν,⁷² amely alkalmas volna értelem és ismeret befogadására, hanem az Isten képe és hasonlatossága.⁷³ Ezt azonban az isteni pneuma lélekkel való összekapcsolódása biztosítja. Az ember nem csak lélek, mint a platonista jellegű hagyományban, de nem is egyszerűen test és lélek, bár e kettő – mint láthattuk –, valóban olyan szoros egységet képez, hogy nem is létezhetnek egymás nélkül. Testnek és léleknek ezt az egységét Pál nyomán⁷⁴ az apologéta templomhoz (ναός) hasonlítja: benne akar lakni Isten, bár nem személyesen, hanem követe, a Szentlélek révén, nélküle azonban az ember csak tagolt beszéde által előzi meg az állatokat, különben ugyanúgy él, mint ők, mert nem az Isten hasonlósága.⁷⁵ Az ember tehát – legalábbis eredeti rendeltetése szerint – test, lélek és szellem egysége, ahol utóbbi biztosítja az isteni szférával való rokonságot, és ezáltal a halhatatlanságot. Az igazi halál ezért nem a lélek elválása a testtől, hiszen ez tulajdonképpen nem is történhet meg, bár az emberi individuum, mint élőlény, egy időre megszűnhet létezni. Hanem: a Pneuma elszakadása az embertől (pontosabban: a testtől és a lélektől). Ez történt meg a teológus szerint a bűnbeeséskor: az ember azóta mintegy a halál állapotában él.

Meg kell itt jegyeznünk, hogy Tatianosz legalább háromféle⁷⁶ értelemben használja a „halál” (θάνατος) kifejezést. Beszél először is a szokásos – testi – értelemben vett halálról, amikor is – mint láthattuk – az emberi individuum egy időre bizonyos értelemben mind testét, mind lelkét tekintve megszűnik létezni, a mindenség beteljesülésekor azonban feltámad.⁷⁷ Ennél sokkal rettenetesebb⁷⁸ azonban az üdvörténeti értelemben vett halál, ha nevezhetjük így, amikor – minthogy ez a bukás következtében elvált a testtől és a lélektől – az ember híján van az isteni pneumának. Ilyen értelemben mondja az apologéta, hogy az igazságot nem ismerő lélek az ítéletkor „büntetés által halált kap

72 Ez a meghatározás Jusztinosznál is szerepel, vö.: *Dial.* 93. 3.

73 ἔστι γὰρ ἄνθρωπος οὐκ, ὥσπερ οἱ κορακόφωνοι δογματίζουσι, ζῶον λογικὸν νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν. (...) μόνος δὲ ὁ ἄνθρωπος εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ (...). *Or.* 15. 3-4; vö.: *Gen.* 1:26-27.

74 1 *Kor.* 3:16, 6:19, 2 *Kor.* 6:16.

75 τὸ δὲ τοιοῦτον τῆς συστάσεως εἶδος εἰ μὲν ὡς ναὸς εἶη, κατοικεῖν ἐν αὐτῷ θεὸς βούλεται διὰ τοῦ πρεσβεύοντος πνεύματος. τοιοῦτου δὲ μὴ ὄντος τοῦ σκηνώματος προὔχει τῶν θηρίων ὁ ἄνθρωπος κατὰ τὴν ἑναρθρον φωνήν μόνον, τὰ δὲ λοιπὰ τῆς αὐτῆς ἐκείνοις διαίτης ἐστίν, οὐκ ἂν ὁμοίωσις τοῦ θεοῦ. *Or.* 15. 7.

76 Szó esik ezen kívül a minden egyes bűn elkövetésekor elszenvedett halálról (vö.: *Or.* 11. 5). A démonok pl.: ...θνήσκουσι μὲν οὐ ῥαδίως, σαρκὸς γὰρ ἄμοιροῦσι. ζῶντες δὲ θανάτου πράττουσιν ἐπιτηδεύματα τοσαντάκις καὶ αὐτοὶ θνήσκοντες ὅσκις ἂν τοὺς ἐπομένους αὐτοὺς τὰς ἁμαρτίας ἐκπαιδεύσωσιν... *Or.* 14. 3. Mint Pesthy M. 2005, 124. o. is megjegyzi, nem arról van szó, hogy a démonoknak ne lenne testük, hanem, hogy ez más típusú, mint az emberi test, vö.: 42. jegyz.

77 Pl.: *Or.* 6. 3.

78 „There is nothing desirable about living forever” – írja Pelikan 1961, 23. o., az apologéta halálfelelő-gását elemelve. – „Not immortality, but the life eternal, is a good to be pursued and cherished. For Christianity ‘the life eternal’ does not mean living forever in heaven after the arc of existence here on earth has been drawn and completed. It means being alive in God, both now and always. Death as the end of the arc of existence may be dreadful to contemplate, but an infinitely more appalling prospect is the eternal dying of an immortality without God.”

a halhatatlanságban”.⁷⁹ Ezt úgy kerülhetjük el, hogy „meghalunk a világnak”, ez a hit általi halál (θάνατος διὰ πίστεως), ennek segítségével ugyanis legyőzhetjük a második értelemben vett halált, mintegy kiköszörülve ezzel a bűnbeesés által ejtett csorbát.⁸⁰

Mi tette azonban egyáltalán lehetővé a bűnbeesést? A szír teológus szerint ez úgy következett be, hogy az elsőszülött – és ezért a többiekénél okosabb (φρονιμώτερος) – angyal (akit Tatianosz Zeusszal azonosít),⁸¹ fellázadt az Isten törvénye ellen. Az angyalok közül több is vele tartott, ezekből lettek a démonok,⁸² vagyis a görög mitológia istenei.⁸³ Az isteni pneuma helyett őket kezdte el követni és utánozni az ember is: ez a tulajdonképpeni bűn (ἁμαρτία),⁸⁴ ami azonban nem sorsszerűen – mintegy szükségszerűen – következett be, hanem a szabad akarat révén volt lehetséges.⁸⁵ Az angyalok mellett egyedül az ember volt az ugyanis, aki szabad akaratral teremtett.⁸⁶ Az ősszülők az isteni akarat figyelembe vétele helyett inkább saját akaratukra hagyatkoztak, amikor a rosszat választották: így bizonyos értelemben saját szabadságuk lett a vesztük.⁸⁷ A Pneuma révén az istenivel való kapcsolat mellett tehát a szabad akarat az, ami minket az anyagi világhoz tartozó állatvilág fölé emel.⁸⁸

A bukás következtében azonban azok, akik elsőként lettek teremtve (οἱ πρωτόπλαστοι) kitaszítottak a mennyei együttléteből:⁸⁹ „az Ige ereje az esztelenség kezdeményezőjét és követőit a vele való együttélésekből kiutasította”.⁹⁰ A „lélek szárnya” (ἡ πτέρωσις τῆς ψυχῆς),⁹¹ az isteni szellem elhagyta (καταλέλοιπεν) a lelket, aki nem akarta követni

79 Or. 13. 1. Ez Tatianosz felfogását az ún. „két halál” elméletekkel, azok közül is leginkább Ágostonéval rokonítja, vö.: Frenyó 2002, 135. skk. o., Uő. 2003; *De Civ. Dei* 13. 15.

80 Or. 11. 5, 15. 11; vö.: *Kol.* 2:20, *Róm.* 6:1-11.

81 Or. 8. 4.

82 Or. 7. 6.

83 Vö.: Or. 8. 1-13, 9. 1-4, 18. 7, 21. 6, 22. 1, 29. 1. Pesthy Monika 2005, 124. o. véleménye szerint az apológéta megkülönbözteti ezektől a démonok egy másik fajtáját is, akik az elsőszülött képzeteiből (φαντάσματα) jöttek létre (Or. 7. 6), az anyagnak és a rossznak (πονηρία) a kisugárzásai, alapvetően rosszak és nincs lehetőségük a megtérésre (Or. 15. 10).

84 Or. 7. 6.

85 Or. 7. 2-4.

86 Or. 7. 3.

87 Or. 11. 6.

88 Nem világos azonban e kettő viszonya, vagyis hogy a szabad akarat valamilyen módon az isteni szférával való rokonság, tehát az isteni szellem birtoklása révén adott, vagy ettől különálló, autonóm képesség. Valószínűleg az utóbbiról lehet szó, tekintve, hogy a teremtetlen isteni természet nem képes bűnt elkövetni (vö.: Or. 7. 3); már Juszinosz is (többek között) ezzel indokolta, hogy az emberi lélek saját természeténél fogva nem lehet halhatatlan (*Dial.* 5. 5; vö.: Winden 1971, 96. o.).

89 Or. 20. 3.

90 Or. 7. 5.

91 Or. 20. 2. Vö.: *Phaidrosz* 246a - 247d. Platón itt a lelket szárnyas fogathoz (ὕππερον ζεύγος) hasonlítja. A szárny ereje az, amely a lelket magasba emeli, eredeti lakhelyére, az égi világba; ha azonban szárnyát veszti: a lélek földre hull. Tatianosznál azonban – mint láttuk – a lélek eredete lent van, nem isteni valami, hanem teremtmény. Az apológiánál tehát a kora művelt embere által jól ismert kép alaposan átértelmeződik.

őt,⁹² és így „aki az Isten képére lett, elszakítatva magától a hatalmasabb szellemtől halandó (θνητός) lett”.⁹³ A Pneumától megfosztott lélek így természeténél fogva az anyaghoz vonzódik (hiszen eredete lent van),⁹⁴ szárnya nélkül „madárfiókaként röpködött és földön járó lett”, „az alábbvaló dolgokkal való közösség után sóvárgott”.⁹⁵ Az emberiség ráadásul a démonok uralma alá került,⁹⁶ így bizonyos értelemben szabadságát is elvesztette.⁹⁷ A démonok ugyanis gonoszságukkal önkívületbe hozzák az embereket, „ravasz és álnok mesterkedésekkel” elferdítik – már az anyaghoz leereszkedett – gondolataikat és szándékaikat (τὰς γνώμας αὐτῶν), hogy így elerőtleníve őket megakadályozzák felemelkedésüket a mennybe.⁹⁸

Az ember helyzete mindazonáltal nem teljesen reménytelen. Mi magunk voltunk azok, akik felmutattuk a gonoszságot, ha azonban ez így történt, akkor képesek vagyunk elutasítani is.⁹⁹ „Minden legyőzöttnek lehetséges ismét a győzelem, ha elutasítja a halál alkotmányát”¹⁰⁰ – írja Tatianosz. Az elszakadás az isteni szférától ugyanis nem volt teljes: a lélek megszerzett magának (ῥκτάομαι) egy szikrát (ἐναυσμα)¹⁰¹ a Pneuma erejéből,¹⁰² ami által a vele való rokonságot¹⁰³ is megtartotta. Ez a bukás után is kitüntetett helyet biztosít az ember számára az anyagi világban. A továbbiakban mármost az a feladatunk, hogy keressük azt, ami elveszett, összekapcsoljuk a lelket a Szentlélekkel, és az „Isten szerinti egyesülésen” fáradozunk.¹⁰⁴ Ennek lehetősége mindenki számára adott: „Minden mezítelen képes arra, hogy elnyerje ezt a díszet, és ősi rokonságához visszatérjen”.¹⁰⁵

92 Or. 13. 5.

93 Or. 7. 6.

94 Or. 13. 4.

95 Or. 20. 2.

96 Vö.: Or. 8. 4, 13. 5, 16. 1.

97 ἀπώλεσεν ἡμᾶς τὸ αὐτεξούσιον· δοῦλοι γεγόναμεν οἱ ἐλευθῆροι, διὰ τὴν ἁμαρτίαν ἐπαράθημεν. Or. 11. 6.

98 δαίμονες γὰρ τῆ σφῶν κακοῦθελια τοῖς ἀνθρώποις ἐμβακχεύοντες, ποικιλίας καὶ ἐψευσμέναις δραματουργίαις τὰς γνώμας αὐτῶν παρατρέπουσι κάτω γενευκυίας, ὅπως μεταρσιούσθαι πρὸς τὴν ἐν οὐρανοῖς πορείαν ἐξαδυνατώσιν. Or. 16. 3.

99 τὴν πονηρίαν ἡμεῖς ἀνεδείξαμεν· οἱ δὲ ἀναδείξαντες δυνατοὶ πάλιν παραιτησασθαι. Or. 11. 6.

100 δυνατὸν δὲ παντὶ τῷ νενικημένῳ πάλιν νικᾶν, τοῦ θανάτου τὴν σύστασιν παραιτούμενον. Or. 15. 12. Szabad akaratukat tehát az emberek a bűnbeesés után sem veszítették el teljesen. Vö. még: Or. 7. 1, 15. 11.

101 Míg Grant 1954, 64. sk. o. a kifejezés használatában a valentiniánus gnózis hatását látja, addig Hunt 2003, 70., 138. o. úgy gondolom, helyesen véli úgy, hogy az isteni szikra Jusztinosz σπερματικὸς λόγος-ának tatianoszi megfelelője. A két felfogás azonban nem feltétlenül mond ellent egymásnak. Az a benyomásom, hogy Tatianosz tudatosan használ fel teológiájában sztoikus, platonikus ill. gnosztikus elemeket, miközben alapvetően ártértelemezi azokat; vö.: 65., 91. és 124. jegyz.

102 Or. 13. 5.

103 Ezt a rokonságot Tatianosz több helyütt is hangsúlyozza; vö.: Or. 13. 6, 20. 7.

104 καὶ χρῆ λοιπὸν ἡμᾶς ὅπερ ἔχοντες ἀπολωλέκαμεν τοῦτο νῦν ἀναῤῥῆτιν ζευγνῦναι τε τὴν ψυχὴν τῷ πνεύματι τῷ ἀγίῳ καὶ τὴν κατὰ θεὸν συζυγίαν πραγματεῦσθαι. Or. 15. 1.

105 Or. 20. 7.

Az üdvösség, illetve: a megigazulás¹⁰⁶ tehát tulajdonképpen nem más, mint a bukás „megfordítása”,¹⁰⁷ és az eredeti állapot helyreállítása, melynek során a lélek újraegyedül a Pneumával,¹⁰⁸ visszaszerezve a „halandóság mennyei öltözetét”,¹⁰⁹ a halhatatlanságot. Hogyan lehetséges azonban ez? A megtérés (μετανοία) által. Hogy ez pontosabban miben áll – tehát mik az üdvösség feltételei –, arra vonatkozólag az apologeta több, bár egymással összefüggő gyakorlati követelményt állít fel. Ilyen pl. a felülemelkedés a szenvedélyeken, a világ dolgainak megvetése.¹¹⁰ „Halj meg a világnak, vesd el az esztelenséget!”¹¹¹ – írja. Ez másként kifejezve annyit jelent, hogy az anyagot elvetve győzedelmeskedünk a démonok felett,¹¹² ellentmondunk nekik, és nem őket, hanem egyedül az igaz Istent követjük.¹¹³ A megtérés azonban nem csupán gyakorlati értelemben vett erkölcsi és vallási átalakulást jelent, hanem a gondolkodás, vagy inkább a megértés megváltozását (meta-noia). Az egyetlen és igaz Isten követése ugyanis természetszerűleg feltételezi annak megértését, hogy *milyen* ez az Isten, amelyet követni kell. „Élj Istennek, megértése által (διὰ τῆς αὐτοῦ καταλήψεως) elutasítva a régi születést”¹¹⁴ – mondja a filozófus. A *Beszéd*ben mindenképpen a gyakorlati értelemben vett megtérés noetikussá előfeltételén van a hangsúly. A végérvényes értelemben vett üdvösség feltétele ugyanis az Isten megismerése: a lélek – írja a teológus – a világ végén, vagyis a feltámadáskor a halhatatlanságban kapja meg a halált büntetésképpen, ha nem ismeri az igazságot (μὴ γινώσκουσα τὴν ἀλήθειαν), nem hal meg azonban – vagyis egyesülhet a Szentlélekkel – ha megszerezte az Isten ismeretét (ἐπίγνωσιν τοῦ Θεοῦ πεποιημένη).¹¹⁵

A fő kérdés tehát az, hogy az ember hogyan tehet szert az Isten, illetve az igazság ismeretére.¹¹⁶ Tekintve a bukás utáni sanyarú állapotát, önmagától erre nyilvánva-

106 Amennyiben a tulajdonképpeni értelemben vett üdvösség tartalmazza a végérvényesség mozzanatát, amit itt, az időbeliségben még nem nyerhetünk el, csupán a világ beteljesülésekor, a feltámadás után. A megigazultság állapota még e világon realizálható (vö.: Rahner-Vorglimler 1980, 470. sk. o., 770. sk. o.). Tatianosznál a kettő közti különbség nem teljesen világos. Annyi bizonyos, hogy az üdvösségben a Szentleket végleg elnyerjük.

107 Vö.: Hunt 2003, 137. o.

108 Ilyen értelemben a Szentlélek az ember üdvözítője: ψυχὴ γὰρ οὐκ αὐτὴ τὸ πνεῦμα ἔσωσεν, ἐσώθη δὲ ὑπ’ αὐτοῦ. Or. 13. 3.

109 Or. 20. 6.

110 Or. 19. 11; lásd: 113. jegyz.

111 Or. 11. 5.

112 τούτους [ti. τοὺς δαίμονας] δὲ νικᾶν ἂν τις θελήσῃ, τὴν ὕλην παραιτησάσθω. Or. 16. 6.

113 τῶν παθῶν ἂν ὑπάρχῃς ἀνώτερος, τῶν ἐν τῷ κόσμῳ πάντων καταφρονήσεις. τοιοῦτους ἡμᾶς ὄντας μὴ ἀποστύγησθε, ἀλλὰ παραιτησάμενοι τοὺς δαίμονας θεῶ τῷ μόνῳ κατακοιουθήσατε. Or. 19. 11.

114 Or. 11. 5.

115 [ἡ ψυχὴ] θνήσκει μὲν γὰρ καὶ λυεταὶ μετὰ τοῦ σώματος μὴ γινώσκουσα τὴν ἀλήθειαν, ἀνίσταται δὲ εἰς ὕπερον ἐπὶ συντελείᾳ τοῦ κόσμου σὺν τῷ σώματι θάνατον διὰ τιμωρίας ἐν ἀθανασία λαμβάνουσα. πάλιν τε οὐ θνήσκει, κἂν πρὸς καιρὸν λυθῇ, τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ Θεοῦ πεποιημένη. Or. 13. 1.

116 Mint Hunt 2003, 137. o. írja: „So for Tatian the search for the reunion becomes a search for the truth encapsulated within Christian philosophy”. Vö.: a filozófia Jusztinosznál is megtalálható meghatározásával: φιλοσοφία (...) ἐπιστήμη ἐστὶ τοῦ ὄντος καὶ τοῦ ἀληθοῦς ἐπίγνωσις. *Dial.* 3. 4. Ahogy már rámutattam, „az, ami van”, mind Jusztinosznál, mind Tatianosznál az Isten jelenti; vö.: 61. jegyz., ill.: Barnard 1967, 27. o.

lőan nem képes. Tatianosz sajátosan értelmezi a János evangélium prologusának egy mondatát: „a sötétség a fényt nem fogja fel”.¹¹⁷ Szerinte a sötétség nem más, mint a Szentlélektől megfosztott, és ezért tudatlan (*ἀνεπιστήμων*) lélek, amely „ön-magában sötétség és nincs benne semmi, ami fénylene”,¹¹⁸ míg a Logosz „az Isten fénye”.¹¹⁹ Nem a sötétség fogta fel mármint a fényt, hanem fordítva: a fény fogta fel a sötétséget, vagyis isteni közreműködés szükséges ahhoz, hogy a lélek megszabaduljon tudatlanságától, és elnyerje az Isten ismeretét. A Logosz, az isteni fény maga jelenik meg, hogy világítson a sötétség, az emberi lélek számára, leereszkedve hozzá az anyagi világba. „Nem vagyunk bolondok görög férfiak – írja az apologéta –, nem is fecsegünk ostobaságokat, amikor hirdetjük, hogy Isten ember alakjában megszületett”.¹²⁰

Krisztus Jézus személye azonban – bár vannak rá vonatkozó utalások¹²¹ –, sajátos módon háttérben marad a *Beszédben*, és helyette inkább a prófétai kinyilatkoztatás a hangsúlyos.¹²² Mint láthattuk, a démonok által megtévesztett ember általában képtelen arra, hogy szabad akaratával élve a jót válassza, és bizonyos gyakorlati követelményeknek megfelelően helyesen éljen. Vannak azonban ritka kivételek, ők a próféták, akik a Szentlélek által közvetítik az isteni kinyilatkoztatást, így tőlük tanulhatjuk meg, amit nem tudunk: a számunkra ismeretlen dolgokat.¹²³ „Az Isten szelleme ugyanis nincs meg mindenkiben, egyesekben tartózkodva azonban – olyanokban, akik igazságosan élnek – a lélekkel összefonódva az elrejtett dolgokat jövődöléseken keresztül a többi léleknek kinyilatkoztatta (*ἀνήγγειλε*).¹²⁴ És azok, akik bízva benne hallgattak a bölcsességre: magukhoz vonzották a rokon szellemet, azok ellenben, akik nem hallgattak rá, és visszautasították a szenvedő Isten szolgáját, inkább Isten ellenségeinek,

117 ἡ σκοτία τὸ φῶς οὐ καταλαμβάνει. *Or.* 13. 2. Az eredetiben: καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. *Jn* 1:5.

118 *Or.* 13. 2.

119 *Or.* 13. 3.

120 οὐ γὰρ μωραίνομεν, ἄνδρες Ἕλληνες, οὐδε λήρους ἀπαγγέλλομεν, θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ γεγονέναι καταγγέλλοντες. *Or.* 21. 1. Vö.: 1 *Kor.* 1:18-25. Tatianosz az újszövetségi helyhez hasonlóan a „μωραίνω” igét használja.

121 *Or.* 13. 6, 21. 1, esetleg: 15. 11; vö.: Hunt 2003, 129. sk. o., ill.: 126. jegyz.

122 Adolf von Harnack szerint a korai keresztény apologéták egyik közös meggyőződése, hogy „a prófétai bölcsesség elismerése egyszerűen magában foglalja Krisztus elismerését; a próféták tanítása nem kapott új tartalmat Krisztus által; ő csak megerősítette és a világ számára hozzáférhetővé tette azt”, bár – mint megjegyzi – Jusztinosz és Tertullianus elismer krisztusi sajátosságokat (Harnack 1998, 73. o.).

123 ἡμεῖς δὲ τὰ ὑφ’ ἡμῶν ἀγνοούμενα διὰ προφητῶν μεμαθήκαμεν (...). *Or.* 20. 6.

124 A próféták tehát némileg hasonló szerepet töltenek be, mint az ún. „pneumatikusok” bizonyos gnosztikus rendszerekben. Bár az apologétánál nem szerepel a kifejezés, beszél azonban azokról, akik Isten szellemének védelme alatt állnak (*οἱ πνευματικῶν θεοῦ φρουροῦμενοι*), szembeállítva őket a „pszichikusokkal” (*ψυχικοί*), *Or.* 15. 9, vö.: 16. 5. A lényeges különbségek azonban sokkal szembeötlőbbek, Tatianosz szerint pl. a megigazulás, illetve az üdvösség nem csupán egy pneumatikus „elit”, és ennek néhány pszichikus követője, hanem *minden* ember számára lehetséges, vö.: Hunt 2003, 49. o.

mintsem istenfélőknek mutatkoztak”.¹²⁵ Így „az emberek a halhatatlanság elvesztése után a hit általi halál által győzték le a halált, és a megtérés által meghívást kaptak ajándékba a kimondott ige szerint: »mert kevésbé aláztad őt az angyalok alá«”.¹²⁶

A dolog azonban némileg bonyolultabb ennél. Hogyan ébred tudatára a természetes módon az anyaghoz vonzó, Szentlélektől megfosztott, tudatlan lélek áldatlan helyzetének? Miért kezdi el egyáltalán keresni az igazságot? A lélek ugyan önmagában sötétség, ám – mint láthattuk – mégisincs önmagában. Birtokában van egy szikra a Pnuma erejéből: ez az, ami az Isten, és az igazság kutatására ösztönzi. Az isteni szférától való elszakadása miatt azonban „nem képes meglátni a tökéletes dolgokat”, ezért az ellentétes sugallatokat adó démonokat követve sok istent mintázott magának;¹²⁷ elveszítette szabadságát, és szolgává lett. Sem az Isten felé törekvés, sem a szabad akarat önmagában nem elegendő tehát ahhoz, hogy az ember a jót válassza, és megszerezze az Isten ismeretét: a próféciákon és Jézus Krisztuson keresztül történő isteni kinyilatkoztatás, vagyis a Szentlélek és a Logosz közreműködése is szükséges. Azonban a kinyilatkoztatást is szabad akaratából fogadja el az ember. Minek alapján dönthet akkor ennek elfogadása mellett?

Érdemes ezzel kapcsolatban idézni Tatianosz saját megtéréséről adott beszámolóját. Miután hosszasán kárhoztatja a különböző filozófusok ellentmondó tanait, és a különböző államok ellentétes törvényeit,¹²⁸ így ír erről: „Magam által kezdtem el kutatni, hogy mi módon található meg az igazságot. Miközben buzgón elmélkedtem a becses dolgokon, úgy esett, hogy bizonyos – a görögök tanainál régebbi és tévelygéseiknél istenibb – barbár írásk¹²⁹ kerültek eléem véletlenül. És történt, hogy meggyőztek engem a kifejezés szerénysége, a beszédmód mesterkéletlensége, a mindenség létrehozásának jól érthető bemutatása, a jövőbeli események előretudása, az előírások rendkívülisége és a mindenek feletti egyeduralom [hirdetése] által. Miután lelkem Isten által tanítottá vált, megértettem, hogy ezeknek egyrészt ítélet-jellege van, másrészt, hogy megszabadítanak a világban lévő szolgaságtól, eltérítenek minket a nagyszámú vezetőtől és ezernyi zsar-

125 πνεῦμα δὲ τὸ τοῦ θεοῦ παρὰ πᾶσιν μὲν οὐκ ἔστι, παρὰ δὲ τισὶ τοῖς δικαίως πολιτευομένοις καταγιγνώμενον καὶ συμπεριπλεκόμενον τῇ ψυχῇ διὰ προαγορεύσεων ταῖς λοιπαῖς ψυχαῖς τὸ κεκρυμμένον ἀνήγγειλε· καὶ αἱ μὲν παιδόμεναι <τῇ> σοφίᾳ σφίσιν αὐταῖς ἐφεῖλκον τὸ πνεῦμα συγγενές, αἱ δὲ μὴ παιδόμεναι καὶ τὸν διάκονον τοῦ πεποιθότος θεοῦ παραιτοῦμεναι θεομάχοι μᾶλλον ἤπερ θεοσεβεῖς ἀνεφαίνοντο. Or. 13. 6.

126 οἱ δὲ ἄνθρωποι μετὰ τὴν τῆς ἀθανασίας ἀποβολὴν θανάτῳ τῷ διὰ πίστεως τὸν θάνατον νενικήκασι, καὶ διὰ μετανοίας κλήσις αὐτοῖς δεδωρῆται κατὰ τὸν εἰπόντα λόγον· “ἐπειδὴ βραχὺ τι παρ’ ἀγγέλου ἠλάττωθῆσαν”. Or. 15. 11. A *Septuaginta*-ban: ἠλάττωσας αὐτὸν βραχὺ τι παρ’ ἀγγέλου (...), *Zsolt.* 8:6; vö.: *Zsid.* 2:7; 2:9. Utóbbi helyen a mondat tárgya Jézus, így lehet, hogy az idézet Tatianosznál egy Jézus Krisztusra tett újabb utalás.

127 ἢ δὲ ὡσπερ ἔναυσμα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ κεκτημένη καὶ διὰ τὸν χωρισμὸν τὰ τέλεια καθορᾶν μὴ δυναμένη, ζητούσα τὸν θεὸν κατὰ πλάνην πολλοὺς θεοὺς ἀνετύπωσε τοῖς ἀντισοφιστεῦσι δαίμοσι κατακολουθοῦσα. Or. 13. 5.

128 Or. 21–28.

129 Tatianosz itt minden bizonnyal a *Septuaginta*-ról beszél, vö.: Petersen 2005, 130. o.

noktól; nem azt adják nekünk, amit nem kaptunk meg, hanem aminek megtartásában, miután megkaptuk, a tévelygés következtében akadályozva voltunk.”¹³⁰

Láthatólag az Isten ismeretének elnyerése a filozófus szerint nem egyszerűen passzív befogadás, hanem – mint a „ποιέω” ige használata is jelzi¹³¹ – inkább cselekvő módon való megszerzés, vagyis az ember aktív szerepvállalása is szükséges. Tatianosz az Isten szuverén döntése által adott természetfölötti kinyilatkoztatáson kívül, az istenismeret megszerzésének egy másik forrását is elismeri. Pál apostol Rómaiakhoz írt levelét idézi:¹³² „Teremtésén keresztül ismerjük (ισμεν) őt, és azt, ami erejében láthatatlan: az alkotásai révén fogjuk fel”.¹³³ Nemcsak arról van szó tehát, hogy a benne meglévő isteni szikra indítja az igazság keresésére az embert, hanem ennek segítségével¹³⁴ képes természetes úton „teremtményein keresztül” felismerni is az Istent, legalább annyira, hogy ennek alapján immár saját szabad akaratából fogadhassa el az Isten által neki felkínált természetfeletti kinyilatkoztatást. A munkát azonban nem kerülhetjük meg: „Bizonyos elrejtett kincs által¹³⁵ jutott birtokunkba Isten Igéje, a kincs kiásásakor bizony porosak leszünk, de így biztosítjuk a lehetőséget, hogy nálunk legyen”.¹³⁶

Tatianosznál sem hiányzik tehát teljesen a „természetes kinyilatkoztatás” gondolata. Minthogy azonban sokkal pesszimistább képet fest az ember természetes megismerő képességét illetően, ez korántsem olyan hangsúlyosan van jelen, mint mesteré-

130 ...δίδωσι δὲ ἡμῖν οὐχ ὅπερ μὴ ἐλάβομεν, ἀλλ' ὅπερ λαβόντες ὑπὸ τῆς πλάνης ἔχειν ἐκωλύθημεν. Or. 29. 1-4. E szerint a bibliai kinyilatkoztatás tartalma eredetileg egy más forrásból is rendelkezésre állt, feltehetőleg a pogányok (ti. a nem zsidók), vagy a hellének számára. Ez a forrás pedig minden bizonnyal nem más, mint a görög filozófia. A megfogalmazás ugyanis Jusztinosznak azt a gondolatát juttathatja eszünkbe, miszerint az eredetileg egységes filozófia – amely azonban művelőinek tévelygése miatt az idők során irányzatokra szakadt és „sokfajtvé” vált – is egyfajta isteni kinyilatkoztatás – ajándék, szerzemény vagy irat (κτῆμα) – eredménye (*Dial.* 2. 1-2; vö.: Or. 14. 1; Norris 1966, 36. sk. o., Rugási 1998a, 86. o.). A hellén filozófia tehát hasonló, vagy éppenséggel ugyanazon kinyilatkoztatás ősforrásából táplálkozik, mint a kereszténység, vagyis a „barbár” filozófia (Rugási 1998a, 102. o.), csak nem maradt meg eredeti, tiszta formájában. Jusztinosznak így a pogány filozófia eredetére vonatkozó mindhárom elképzelése (lásd: Norris 1966, 39. skk. o.) Tatianosznál is kimutatható, vö.: 101. és 138. jegyz. (Vanyó László pontatlan fordítása: „...nem azt adják nekünk, amit nem kaphattunk volna meg, hanem abban részesítenek, aminek elnyerését a tévedés akadályozta meg” (Tatianosz 1984, 344. o.) ezt sajnálatos módon elfedi.)

131 Vö.: 115. jegyz.

132 *Róm.* 1:20.

133 τούτον [ti. τὸν θεόν] διὰ τῆς ποιήσεως αὐτοῦ ἴσμεν καὶ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ τὸ ἀόρατον τοῖς ποιήμασι καταλαμβάνόμεθα. Or. 4. 4.

134 Semmiképpen sem érthetünk egyet tehát Hunt véleményével, aki szerint: „Tatian’s theory of salvation revolves entirely around the prophetic revelation of knowledge of God (or the truth) and the consequent bestowal of the divine spirit. His theory has nothing whatsoever to do with possession of a divine spark; without direct aid from the spirit, men incline down towards matter, presumably with the divine spark in tow.” Ezért: „man’s »spark« is made entirely redundant in Tatian’s system” (...) „man’s spark may be a throwback to Justin’s spermatik logos” (Hunt 2003, 71., 138. o.). Ami Tatianosz a *Róm.* 1:20-ra tett utalását illeti, azt Hunt egyszerűen figyelmen kívül hagyja.

135 Vö.: *Mt* 13:44.

136 Or. 30. 3.

nél: Jusztinosznál. Az apologéta szerint a tulajdonképpeni filozófusok a próféták, és elsősorban Mózes.¹³⁷ Ők voltak azok a kivételes személyek, akik a démonok emberiség felett gyakorolt uralma ellenére a bennük lévő isteni szikra által nemcsak keresték az igazságot, hanem – amennyire ez természetes úton az ember számára lehetséges – meg is találták: felismerték az Istent; így helyesen, az igazságosság szerint éltek. Jutalmul ezért isteni kegyelemben részesülve megkapták a Szentlelket, amely általuk nyilatkoztatta ki az istenire vonatkozó igazságot. Az „átlagos” keresztény az isteni kinyilatkoztatás nélkül (amit hittel fogad el, de szintén a benne lévő szikra alapján) ugyanis nem boldogul. Akik viszont ezt is elutasítják, azok számára nincs mentés. Minthogy a par excellence filozófus Mózes, így a hellén filozófia minden ága a mózesi „barbár” filozófia – az egyedül igaz keresztény filozófia – pervertált formája.¹³⁸ Mivel a filozófia az Isten és az igazság ismerete:¹³⁹ megkapva és elfogadva az isteni kinyilatkoztatást minden keresztény filozófussá válik.¹⁴⁰ Úgy vélem ezért beszél az apologéta a kereszténységről mint filozófiáról, és önmagáról – akit egyáltalán nem tekint prófétának¹⁴¹ – mint filozófusról, miközben éles támadást intéz minden görög filozófiai irányzat és filozófus ellen.

Bibliográfia

A. Felhasznált szövegkiadások és műfordítások:

- Whittaker, M. 1982, *Tatian Oratio ad Graecos and Fragments*. Oxford Early Christian Texts, Clarendon Press, Oxford.
- Tatianosz 1984, *Beszéd a görögök ellen*. (ford. Vanyó László) In *Ókeresztény Írók VIII. kötet*. Szent István Társulat, Budapest, 315-356. o.
- Marcovich, M. 1994, *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*. Patristische texte und Studien 38, Walter de Gruyter, Berlin-New York.
- Marcovich, M. 1997, *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*. Patristische texte und Studien 47, Walter de Gruyter, Berlin-New York.
- Jusztinosz 1984a, *I. Apológia, II. Apológia*. (ford. Vanyó László) In *Ókeresztény Írók VIII. kötet*. Szent István Társulat, Budapest, 64-132. o.
- Jusztinosz 1984b, *Párbeszéd a zsidó Trifónnal*. (ford. Ladocsi Gáspár) In *Ókeresztény Írók VIII. kötet*. Szent István Társulat, Budapest, 133-311. o.

137 Vö.: *Or.* 31. 2.

138 Vö.: *Or.* 40. Hasonló gondolat Jusztinosznál is megjelenik, vö.: *I Ap.* 44. 8-9, 59. 1-5; Norris 1966, 40. sk. o., Young 1999, 92. skk. o.

139 Vö.: 116. jegyz.

140 Vö.: pl.: *Or.* 32. 2, 32. 7, 33. 6.

141 Hunt 2003, 123. o.

- Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca VI.* 1857, Paris.
- Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca XLVI.*, Turnholti (Belgium).
- Nüsszai Szent Gergely 1983, *A lélekről és a feltámadásról.* (ford. Vanyó László) In: *Ókeresztény Írók VI. kötet.* Szent István Társulat, Budapest, 573-644. o.
- Hermann, C.Fr. 1922, *Plato Dialogi I-IV.* Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana.
- Chrifft, A.Th. 1894, *Platons Phaidon.* Leipzig.
- Platón 1984, *Összes művei I-III.* Budapest.
- Septuaginta* 1979, (ed. Rahlfs, A.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- Novum Testamentum Graece* 1993, (ed. Aland, B. and K. et al.), 27. revidierte Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.
- Eusebiosz 1983, *Egyháztörténet.* (ford. Baán István) In *Ókeresztény Írók IV. kötet.* Szent István Társulat, Budapest.
- Hicks, R.D. 1991, *Diogenes Laertius Lives of Eminent Philosophers Volume II.* Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts–London.
- Sztoikus Etikai Antológia* 1983, (szerk. Steiger Kornél), Etikai gondolkodók, Gondolat Kiadó, Budapest.

B. Felhasznált és idézett irodalom:

- Bainvel, J. 1903, „AME: Doctrines des trois premiers siècles.” (szócikk) In Vacant, A. – Mangenot, E. (szerk.), *Dictionnaire de Théologie Catholique, Tome Premier.* Paris.
- Barnard, L.W. 1967, *Justin Martyr: His Life and Thought.* Cambridge University Press, Cambridge.
- 1978, „The Heresy of Tatian.” In *Studies in Church History and Patristics.* Thessaloniki, 181-193. o.
- Chadwick, H. 1966, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen.* Oxford University Press, Oxford and New York.
- 1967, „Philo and the Beginnings of Christian Thought.” In Armstrong, A.H. (szerk.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy.* Cambridge University Press, Cambridge, 133-192. o.
- 1999, *A korai egyház.* Osiris Kiadó, Budapest.
- Cross, F.L. 1960, *The Early Christian Fathers.* The Camelot Press, London and Southampton.
- Cullmann, O. 1984, „A lélek halhatatlansága vagy a holtak feltámadása?” *Református Egyház* 25/2, 4, 5, 6, 31-33., 78-81., 105-107., 130-131. o.
- Filoramo, G. 2000, *A gnoszticizmus története.* Hungarus Paulus-Kairosz, Budapest.
- Flaisz E. 2007, *Nusz-metafizika a középplatonizmus és az apologeták koráig.* Jószyöveg Műhely Kiadó, Budapest.

- Frenyó Z. 2002, *Krisztológiai és antropológiai kérdések az ókeresztény gondolkodásban: Fejezetek a patrisztika történetéből*. Jel Kiadó, Budapest.
- 2003, „A trichotomizmus és a „két halál” elmélet.” In Nemeshegyi P.–Rihmer Z. (szerk.), *Studia Patrum: A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről*. Szent István Társulat, Budapest, 153-158. o.
- Fuller, J.M. 1887, „Tatianus.” (szócikk) In Smith, W.–Wace, H. (szerk.), *A Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines, during the first eight centuries, Volume IV. N-Z*. London.
- Gatch, M. McC. 1969, *Death: Meaning and Mortality in Christian Thought and Contemporary Culture*. The Seabury Press, New York.
- Geréby Gy. 1997, „A tudás fénye.” *Café Babel* 26, 11-31.o.
- Grant, R.M. 1954, „The Heresy of Tatian.” *Journal of Theological Studies (New Series)* 5, 62-68. o.
- 1958, „Studies in the Apologists.” *Harvard Theological Review* 51, 123-134. o.
- 1959, *Gnosticism and Early Christianity*. Columbia University Press, New York.
- 1967a, „Aristotle and the Conversion of Justin.” In *After the New Testament: Studies in Early Christian Literature and Theology*. Fortress Press, Philadelphia, 122-125. o.
- 1967b, „Tatian and the Gnostics.” In *After the New Testament: Studies in Early Christian Literature and Theology*. Fortress Press, Philadelphia, 208-213. o.
- 1986, *Gods and the One God*. The Westminster Press, Philadelphia.
- 1988a, *Greek Apologists of the Second Century*. The Westminster Press, Philadelphia.
- 1988b, „Five Apologists and Marcus Aurelius.” *Vigiliae Christianae* 42, 1-17.o.
- Harnack, A. von 1896, *History of Dogma, Volume II*. London-Edinburgh-Oxford.
- 1998, *Dogmatörténet*. Tillinger Péter Műhelye, Szentendre.
- Hawthorne, G.F. 1964, „Tatian and His Discourse to the Greeks.” *Harvard Theological Review* 57, 161-188. o.
- Hunt, E.J. 2003, *Christianity in the Second Century: The case of Tatian*. Routledge, London and New York.
- Kazhdan, A.P. 1991, „Arethas of Caesarea.” (szócikk) In Kazhdan, A.P. (szerk.), *The Oxford Dictionary of Byzantium, Volume 1*. Oxford University Press, New York and Oxford.
- Kákosy L. 1984, *Fény és káosz: A kopt gnóosztikus kódexek*. Gondolat Kiadó, Budapest.
- Kelly, J.N.D. 1978, *Early Christian Doctrines*. Harper, San Francisco.
- Kendeffy G. 1999, *Az egyházatyák és a szkepticizmus*. Áron Kiadó, Budapest.
- Long, A.A. 1998, *Hellenisztikus filozófia*. Osiris Kiadó, Budapest.
- 2001, „Soul and body in Stoicism.” In *Stoic Studies*. University of California Press, Berkeley-Los Angeles-London, 224-249. o.
- Maróth M. 2002, *A görög filozófia története*. Studia Classica IV., Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészettudományi Kar.
- Norris, R.A. 1966, *God and World in Early Christian Theology: A Study in Justin Martyr, Irenaeus, Tertullian and Origen*. Adam & Charles Black, London.

- Osborn, E.F. 1973, *Justin Martyr*. Beitrage zur Historischen Theologie Heraus gegeben von Gerhard Ebeling 47, J.C.B. Mohr, Tübingen.
- 1981, *The Beginning of Christian Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge.
- 1993, *The Emergence of Christian Theology*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Pelikan, J. 1961, *The Shape of Death: Life, Death, and Immortality in the Early Fathers*. Abingdon Press, New York and Nashville.
- Percezl I. 1999, *Isten felfoghatatlansága és leereszkedése: Szent Ágoston és Aranyszájú Szent János metafizikája és misztikája*. Atlantisz, Budapest.
- Pereydy L. 2003a, „Szent Jusztinosz eretneksége: Merre tart a kutatás?” In Frenyó Z. (szerk.), *Tudom, kinek hittem: Patrisztikus tanulmányok*. L Harmattan, Budapest, 91-103. o.
- 2003b, „Iustinus, a barbár platonikus.” In Nemeshegyi P. – Rihmer Z. (szerk.), *Studia Patrum: A Magyar Patrisztikai Társaság I. konferenciája az ókori kereszténységről*. Szent István Társulat, Budapest, 43-47. o.
- Pesthy M. 2005, *A csábítás teológiája: A kísértés fogalmának története az ókorban*. Catena monográfiák 6., Kairosz Kiadó, Budapest.
- Petersen, W.L. 2005, „Tatian the Assyrian.” In Marjanen, A. – Loumanen, P. (szerk.), *A Companion to Second-Century Christian „Heretics”*, Brill, Leiden-Boston, 125- 158. o.
- Prestige, G.L. 1964, *God In Patristic Thought*. S.p.c.k., London.
- Quasten, J. 1993, *Patrology, Vol I.: The Beginnings of Patristic Literature*. Westminster Press, Maryland.
- Rahner, K.-Vorgrimler, H. 1980, *Teológiai Kiszótár*. Szent István Társulat, Budapest.
- Rugási Gy. 1998a, „Egyiptomi ajándék (a keresztény filozófia történetéhez).” In *Epheszoszi történet*. Latin Betűk, Debrecen, 83-109. o.
- 1998b, „Valentinosz és az alexandriai gnózis.” In *Epheszoszi történet*. Latin Betűk, Debrecen, 111-154. o.
- 2004, „A rabbi és a filozófia (Jusztinosz: *Dialógus a zsidó Trüphónnal*, 1-9.)” In *Eszkhatológia és történet-teológia*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 95-125. o.
- Somos R. 2001, *Az alexandriai teológia*. Catena monográfiák 1., Paulus Hungarus- Kairosz, Budapest.
- Stead, G.C. 1974, „The Origins of the Doctrine of the Trinity 1-2.”, *Theology* 77, 508- 517, 582-588 o.; ld. még In Stead, G.C. 1985, *Substance and Illusion in the Christian Fathers*. Variorum Reprints, London.
- 2002, *Filozófia a keresztény ókorban*. Historia philosophiae, Osiris Kiadó, Budapest.
- Stendahl, K. (szerk.) 1965, *Immortality and Resurrection. Death in the Western World: Two Conflicting Currents of Thought*. The Macmillan Company, New York.
- Timothy, H.B. 1973, *The Early Christian Apologists and Greek Philosophy*. Philosophical Texts and Studies 21, Van Gorcum & Comp. B.V., Assen.
- Vanyó L. 1998, *Bevezetés az ókeresztény kor dogmatörténetébe*. Szent István Társulat, Budapest.
- 2000, *Az ókeresztény egyház irodalma I.: Az első három század*. Jel Kiadó: Budapest.

- Vogel, C.J. De 1985, „Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?” *Vigiliae Christianae* 39, 1-62. o.
- Windén, J.C.M. van 1971, *An Early Christian Philosopher: Justin Martyr's Dialogue with Trypho Chapters One to Nine*. E.J. Brill, Leiden.
- Wolfson, H.A. 1961, „Immortality and Resurrection in the Philosophy of the Church Fathers.” In *Religious Philosophy: A group of essays*. Harvard University Press, Cambridge and Massachusetts, 69-103. o.
- 1973, „Greek Philosophy in Philo and the Church Fathers.” In *Studies in the History of Philosophy and Religion, Volume I*. Harvard University Press, Cambridge and Massachusetts, 71-97. o.
- Young, F. 1999, „Greek Apologists of the Second Century.” In Edwards, M. – Goodman, M. – Price, S. (szerk.), *Apologetics in the Roman Empire: Pagans, Jews and Christians*, Oxford University Press, Oxford, 81-104. o.

Roznik Bálint

Idén februárban abszolváltam az ELTE BTK filozófia szakán, jelenleg szakdolgozatomat készítem Faragó-Szabó István tanár úr témavezetésével, ismeretelméleti témakörben. Az itt közölt írás Orthamyr tanár úr témavezetésével készült második szigorlati dolgozatom változatlan formában.

Roznik Bálint

◀ Tények és értékek

1. Bevezetés

A 20. századi analitikus filozófia nyelvi fordulata sok más diszplcinához hasonlóan az etikai területén is nagy változásokat hozott. Az irányzatra jellemző tárgyi–módszertani megközelítés, mely szerint a filozófia alapvető feladata – vagy legalábbis szükséges előfeltétele – fogalmaink nyelvi tisztázása, kétségbevonhatatlan módon nyomta rá bélyegét az angolszász erkölcsfilozófiai gondolkodásra.

A szerzők érdeklődésének homlokterében már nem az úgynevezett normatív etikai kérdések állnak, mint: „Milyen a helyes magatartás?”, „Mi tesz egy cselekedetet erkölcsileg helyessé?”, hanem egészen más természetűek, a normatív kijelentésekre vonatkozó metaetikai kérdések.¹ A figyelem lényegében az erkölcs nyelvére, szintaktikai és szemantikai sajátságaira kezd irányulni. Arra kezdenek a filozófusok válaszokat keresni, hogy milyen léttel bírnak az erkölcsi értékek, van-e az erkölcsi fogalmaknak jelentése, érvényesülnek-e a logika szabályai az erkölcsi következtetésekből.²

Az ötvenes évek közepéig döntően három nagy metaetikai irányzat alakult ki: az intuicionizmus, az emotivizmus és a preskriptivizmus. Közös bennük az antinaturalista elköteleződés, vagyis annak a hume-i elvnek a hangsúlyozása és életben tartása, hogy a „van”, és a „kell”, illetve a ténykijelentések és értékítéletek között áthidalhatatlan logikai szakadék van. Az elméletek képviselői óvva intenek attól, hogy elkövessük az úgynevezett naturalista hibát, vagyis hogy bárki is megpróbáljon nem természeti tulajdonságokat természetiekre visszavezetni.

Dolgozatomban az említett irányzatok rövid, áttekintő jellegű felvázolása után arra teszek kísérletet, hogy bemutassam, az általuk preferált antinaturalista megközelítés korántsem kézenfekvően helyes, és nem az egyetlen járható út. Olyan, javarészt a század második felében született írásokat fogok tárgyalni, melyek, mint reményeim szerint látni fogjuk, igen meggyőző érveket sorakoztatnak fel a naturalizmus létjogosultsága, de mindenesetre a kérdés gyökeres újragondolásának szükségessége mellett.

1 Hagyományosan a nagy etikai rendszerek vizsgálódásai elsődlegesen a helyes cselekedet mikéntjére irányultak.

2 Vö. Orthmayr Imre, „20. századi angolszász etika”, in: Boros Gábor (szerk.), *Filozófia*, Budapest: Akadémiai, 2007, 1193. o.

2. Antinaturalista etikák

2.1. Intuicionizmus

1903-ban jelent meg Georg Edward Moore *Principia Ethica* c. könyve, mely nemcsak az intuicionizmus, de egyben minden modern metaetikai vizsgálódás alapműve.

Moore szerint a nehézségek és ellentétek más filozófiai stúdiumokhoz hasonlóan az etikában is lényegében egy nagyon egyszerű okra vezethetők vissza. Ez pedig nem más, mint hogy az erkölcsfilozófusok anélkül tesznek kísérletet bizonyos kérdések megválaszolására, hogy kellőképpen tisztában lennének azzal, hogy pontosan milyen kérdés is az, amit meg szeretnének válaszolni. A hagyományos normatív etikai rendszerek hajlamosak vizsgálódásaikat kizárólag az emberi magatartásra korlátozni, alapvetően a „mit kell tennem?” és ehhez hasonló típusú kérdések megválaszolását tartják a legfontosabb feladatunknak. Moore szerint viszont az etika feladata ennél sokkal több: az etika sajátossága „a jó általános vizsgálata”.³

A *Principia Ethica*⁴ az etika legfőbb céljának a „mi a jó?”, vagy másképp fogalmazva, a „hogyan definiálható a jó?” kérdés megválaszolását tekinti. Nem abban az értelemben természetesen, hogy általában hogyan használjuk a „jó” szót, hanem hogy milyen a természete annak a „tárgynak, ideának vagy sajátságának”, melyet a jó szó jelöl, vagyis hogy lényegében mi a jelentése. Moore sokat idézett választát pedig az első fejezetből megtudjuk: „Arra a kérdésre, hogy »Mi a jó?«, az a válaszom, hogy a jó, az jó, és ezzel be is fejeztem. Vagy a »Hogyan definiálható a jó?« kérdésre a válaszom az, hogy a jót nem lehet definiálni, és ezzel minden mondandómat elmondtam a dologról”.

A jóról kizárólag szintetikus kijelentéseket tehetünk, analitikusakat sosem. Minden további nélkül mondhatjuk, hogy „az élvezet jó”, vagy hogy „a világ legnagyobb boldogságát előmozdítani hivatott cselekedet jó”. Ellenben világosan kell látni, hogy ezek a kijelentések szintetikusak, mivel a jó szót az ilyen esetekben melléknévként használjuk: valamit jónak minősítünk, a jó tulajdonságával rendelkezőnek véljük, ha tetszik, jóként definiáljuk. Ennek ellenére sokan elkövetik azt a hibát, hogy logikailag kétirányúnak vélik az ilyen kijelentéseket, és azt feltételezik, hogy ezzel magát a jót is definiálhatják. Ekkor születnek az olyan és ahhoz hasonló illegitim analitikus állítások, mint „az élvezet a »jó«”.

Moore szerint a jó egy egyszerű fogalom, túl egyszerű ahhoz, hogy definiáljuk. Definiálni ugyanis csak összetett dolgokat lehet. Például a lovat definiálhatjuk úgy, hogy a ló egy négy lábú patás emlőssálat. Ellenben a jóval, a sárga színhez hasonlóan ezt nem

3 G. E. Moore, *Principia Ethica*, 1. fejezet, in: Lónyai Mária (szerk.): *Tények és értékek*, Budapest: Gondolat, 1981, 53. o.

4 A következő bekezdésekben a *Principia Ethica* 1. fejezetének rekonstrukcióját nyújtom. Ennek során alapvetően támaszkodom William H. Shaw e témában írt könyvének idevágó passzusaira. (W. H. Shaw, *Moore on Right and Wrong*, Kluwer Academic Publishers, 1985, 8-14. o.)

tehetjük meg, ugyanis nincsenek részei. A jó egyszerű, ezáltal definiálhatatlan és tovább nem elemezhető fogalom, mely egy egyedi tulajdonságot, illetve egyszerű minőséget jelöl. Ezzel a tulajdonsággal nagyon sok természeti dolog rendelkezhet, fontos viszont, hogy ő maga nem-természeti entitás.

Azokat a kísérleteket, melyek a jó fent említett tulajdonságairól nem vesznek tudomást és megpróbálják definiálni, vagyis azonosítják például az élvezettel vagy a hasznossal, Moore az úgynevezett naturalista hiba elkövetésével vádolja. A probléma nyilvánvaló: egy nem-természeti tulajdonságot helytelenül egy természeti tulajdonsággal azonosítanak, ahogyan arra a naturalista jelző is utal. Fontos hangsúlyozni ellenben, hogy a naturalista hiba lényegében egy átfogóbb elvi hiba esete. Az efféle azonosításokat akkor is hibának kellene tekintenünk, ha a jó természeti tulajdonság lenne: mert elvi hiba, ha valaki azt a fogalmat, amit mi a „jó”-n értünk egy más fogalommal azonosítja, hiszen definiál valamit, ami definiálhatatlan.

Moore két lehetséges alternatíváját említi annak, hogy a „jó” egy egyszerű, definiálhatatlan és analizálhatatlan dolgot jelöl: a „jó” által jelölt dolog vagy összetett, vagy egyáltalában nem jelöl semmit. Az utóbbi álláspont eleve tarthatatlan, tehát nézzük rögtön az előbbi ellen szóló érveket, melyek később a „nyitott kérdés argumentum” néven híresültek el. Minden olyan esetben, mikor kísérletet teszünk arra, hogy a jót valamilyen komplex dologgal azonosítsuk (definiáljuk), számolnunk kell azzal a ténnyel, hogy a definiensre vonatkozóan mindig feltehető lesz a kérdés, hogy az valóban jó-e?⁵ Mondhatjuk, hogy „a jó azonos a kellemessel”, vagy hogy „amit kívánni vágyunk, az jó”, de minden esetben kétségeink lehetnek arra nézve, hogy a „kellemes” vagy az, „amit kívánni vágyunk” valóban jó-e, vagyis ezek nyitott kérdések maradnak. Ennek következtében pedig számolnunk kell azzal a ténnyel, hogy „ha az etikai alapelveinket a jó definíciójára alapozzuk, nem leszünk képesek azokat logikailag megvédeni, mivel mindannyian tetszőlegesen állíthatjuk, vagy tagadhatjuk, hogy a jó ezt vagy azt jelenti.”

Amennyiben belátjuk, hogy minden alternatíva tarthatatlan és továbbra is tartjuk magunkat ahhoz, hogy a „jó” egy egyszerű, definiálhatatlan, nem-természeti tulajdonságot jelöl, akkor nyilvánvalóan szembe kell nézni azzal a kérdéssel, hogy mely dolgokról mondhatjuk azt, hogy jók. Mint arról az irányzat neve is árulkodik, Moore ennek eszközét a racionális intuíciónak látja. Az intuíció segítségével közvetlenül ismerhetjük fel, hogy mely dolgok jók, s hogy azok milyen mértékben rendelkeznek a jóság tulajdonságával. Ez azonban a látszat ellenére nem egy radikális szubjektívizmus. „Az intuíció objektív módon nyilvánul meg az emberben (az emberek intuíciói, ha jól figyelnek rájuk, összhangban vannak), ezért aztán a »jó« helyes alkalmazásának kérdésért továbbra is megismerési problémaként kell kezelni. Az intuicionisták kitartanak tehát a kognitívizmus és az objektívizmus mellett. Elméletüket az erkölcsi tudás jellegére vo-

5 Értsd: Minden, a jóval „azonosított” tulajdonsággal kapcsolatban feltehető.

natkozó felfogásként határozták meg. Sőt, azt is elmondhatjuk, hogy az intuicionizmus leíró etikaként jelenik meg, amely leírható tulajdonságként kezeli a jót.”⁶

A fentiek fényében belátható, hogy Moore a lehető legszélsőségesebb antinaturalista pozícióba helyezkedik. Nem emellett érvel pusztán, hogy a jó mint nem természeti tulajdonság visszavezethetetlen természeti tulajdonságokra, hanem hogy egyáltalán nem vezethető vissza semmire, egyáltalában nem definiálható. Ez utóbbiból természetesen következik az előbbi.⁷

2.2 Emotivizmus⁸

A harmincas években alapvetően a Bécsi Kör nyelvfilozófiai eredményeire támaszkodva született meg ez etikai emotivizmus. Ez a később Alfred Ayer és Charles Stevenson nevével fémjelzett irányzat teljesen elutasítja az intuicionizmust, legfőképpen arra a közismert neopozitivistá nézetre hivatkozva, hogy az erkölcsi kijelentéseknek jelentés nélküliek.⁹

Az elvi kiindulópont, mint azt Stevenson egy későbbi, kiforrottabb munkájában hangsúlyozza, hogy különbséget tegyünk a nyelv „leíró,” és az úgynevezett „dinamikus” használata között.¹⁰ Véleménye szerint mikor tényítéleteket vagy tudományos véleményeket fogalmazunk meg, egészen másképp használjuk a nyelvet, mint az olyan esetekben, amikor etikai kijelentéseket teszünk. Vegyük például azt a kijelentést, hogy „az ittas vezetés veszélyes”. Ha ez egy közlekedésbiztonsági konferencián hangzik el valakinek a szájából, minden okunk megvan rá, hogy ezt a nyelvi megnyilatkozást a leíró funkció esetének gondoljuk. A kijelentés igaz, mert a statisztikák szerint az ittas vezetés növeli a baleseti kockázatot, mert tény, hogy az alkoholos befolyásoltság alatt növekedik a reakcióidő stb. Tehát ebben az esetben a mondatnak van empirikus tartalma, elvileg verifikálható jelentése. Azonban ha ez a mondat egy száguldó autóban hangzik el egy aggódó utas szájából, akkor hajlamosak vagyunk azt gondolni, hogy itt valamilyen egészen más típusú használattal állunk szemben, a dinamikussal. A beszélő azt a vágyát fejezi ki, hogy nem kéne ilyen gyorsan haladni, mert félti az életét.

6 Bódig Mátyás–Hegyi Szabolcs, „A modern gyakorlati filozófia az újkori filozófiai gondolkodás háttere előtt” (előadásvázlat), forrás: <http://www.uni-miskolc.hu/~www/juris/Filea2007.pdf>, 86. o.

7 William Frankena, „A naturalista hiba” (in: Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*) c. írásában az elsők között érvelt amellett, hogy Moore *Principiájának* első fejezetét a definicionizmus kritikájának kell tekinteni. Ennélfogva a naturalista hibát azért kell hibának tekintenünk, mert az a „definicionista hiba” egy esete.

8 Az emotivizmus és a preskriptivizmus bemutatásánál két tanulmány is nagyban segítségemre volt: Orthmayr Imre, id. m., valamint Bódig Mátyás–Hegyi Szabolcs, id. m.

9 Vö. Ambrus Gergely, „Analitikus filozófia”, in: Boros Gábor (szerk.), *Filozófia*, 1097-1098. o.

10 Stevenson, „Az etikai kijelentések emotív jelentése”, in: Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*. (A cikk 1963-ban jelent meg.)

Lényegében az emotivisták szerint, amikor etikai kijelentéseket teszünk, dinamikusán használjuk a nyelvet. Nem a világ dolgairól akarunk igaz állításokat tenni, hanem személyes érzelmeinket, attitűdjeinket, vágyainkat, preferenciáinkat fejezzük ki.¹¹ Saját, egyedi nézőpontunknak adunk hangot arra nézve, hogy mit tartunk helyesnek. Ennek legfontosabb funkciója saját magunk és mások befolyásolása cselekedetek végre-, illetve végre nem hajtására. Tehát személyes preferenciáink hangsúlyozásával lényegében érdekeinket szeretnénk érvényesíteni, ez azonban előbb-utóbb szükségképpen konfrontációhoz, Stevenson kifejezésével élve „érdekkülönbséghez” vezet.

Az emotivisták az így keletkező vitákról elég sajátos módon adnak számot. Elutasítják a hagyományos érdekelméletek azon nézetét, miszerint az empirikus tények egy ilyen helyzetben induktív alapot jelenthetnének az erkölcsi állásfoglaláshoz. Akik ugyanis így vélekednek, nem veszik figyelembe az erkölcsi kijelentések emotív jelentését, aminek lényege pont az, hogy nem-leíró jellegű, ennél fogva tényekre való hivatkozással nem is igazolható. Az empirikus módszernek akkor, és csak akkor van létjogosultsága az ilyen diskurzusokban, ha az érdekkülönbség nem valós, vagyis ha az pusztán a tényekre vonatkozó véleménykülönbségen alapul.¹² A valódi érdekkülönbségek esetében azonban nem lehet fegyver a vitában.

Az emotivisták végső soron a személyes preferenciákat, attitűdöket egy légüres térbe helyezik, ugyanis nemcsak a tényekre való visszavezethetőségüket, hanem a velük való megalapozhatóságukat is elutasítják. Ennek köszönhető az elmélet legnagyobb fogyatékosága, hogy az erkölcsi vitákat szükségképpen az irracionális szférájába kényszerítik.

2.3 *Preskriptivizmus*¹³

Az ötvenes évek elején egy újabb, elődeinél talán plauzibilisebb metaetikai irányzat jött létre, a Richard Hare által megteremtett és kidolgozott preskriptivizmus. Hare a többi antinaturalista szerzőhöz hasonlóan a hagyományos, normatív rendszerek legnagyobb hibáját abban látja, hogy a „Mely dolgok jók?” és ehhez hasonló típusú kérdéseket a nélkül, vagy azelőtt próbálják megválaszolni, hogy a speciálisan erkölcsi nyelvet logikai elemzés alá vetnék.¹⁴ Az etika deskriptív megközelítése mindenképpen tarthatatlan. Vagy azért, mert erkölcsi nyelvhasználatunk természetének félre- vagy meg nem értéséből indul ki, vagy azért mert szükségképpen oda vezet.

11 Vö. Orthmayr, id. m. 1193. o.

12 Vö. Stevenson, id. m. 202-208. o.

13 A preskriptivizmus lényegi vonásait W. S. Hudson, „The Development of Hare’s Moral Philosophy” (in: Douglas Senior–N Fotion (szerk.), *Hare and Critics*, Oxford: Clarendon Press, 1990.) c. írása segítségével mutatom be.

14 Lásd R. M. Hare, „A „consensus” argumentuma”, in: Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*, 474-477. o.

Az elemzésnek abból kell kiindulnia, ahogyan a mindennapokban beszélünk arról, hogy mit kell tennünk. Ez nemcsak a forrása, hanem bizonyos értelemben minden erkölcsfilozófia próbaköve kell legyen. Ebből kifolyólag Hare, csakúgy, mint az emotivizmus, legfontosabb feladatának az erkölcsi ítéleteink cselekvésekhez és indokaihoz való kapcsolatának vizsgálatát tekinti. Ezekről azonban az emotivizmustól eltérő módon ad számot.

Hare értelmezésében erkölcsi ítéletek és cselekvések viszonyáról a következőket mondhatjuk: a morális ítéletek meghatározó és tipikus használatukban preskriptívek, preskriptivitásuk pedig abban áll, hogy szükségszerűen fel kell ismernünk az ilyen jóváhagyott ítéletek imperatív jellegét. Ez azonban nem jelenti azt, mint kritikusi gyakran vetik ellene, hogy nem veszi figyelembe, hogy az erkölcsi nyelvnek néha leíró jelentése is van. Hare kezdettől fogva elismeri ezt a tényt, de véleménye szerint a „jó”-hoz hasonlóan a legtöbb erkölcsi kifejezésnek logikailag elsődlegesen preskriptív vagy értékelő jelentése van, még ha ezt a nyelvi forma nem is mindig tükrözi.

Az erkölcsi ítéletek és indokai kapcsolatának vonatkozásában a legfontosabb azt felismerni, hogy minden olyan eset, mikor nem-morális ténykijelentésekkel próbálunk egy erkölcsi értékítéletet megindokolni, burkoltan maga után vonja egy univerzális morális alapelv alkalmazását. Például, ha valakinek azzal indokoljuk egy cselekvés megtételét, hogy azt korábban megígérte valakinek, akkor hallgatólagosan egy általánosabb morális értékítéletünknek adunk hangot, miszerint ígéreteinket minden esetben meg kell tartani. Ezt nem pusztán úgy kell érteni, hogy a cselekedetek indoklásakor következetesnek kell lennünk, hanem hogy az erkölcsi imperatívuszoknak teljes mértékben univerzalizálhatónak kell lenniük, a morális indokok pedig semmilyen egyedi, partikuláris dologra való utalást sem tartalmazhatnak. Az erkölcsi értékítéletnek olyannak kell lennie, hogy minden ésszerű ember egyetértene vele, aki ismeri a helyzet nem erkölcsi összetevőit.¹⁵

Hare elméletének van egy további, az eddigiekből nem szükségszerűen következő eleme, melynek megfelelően minden ember teljesen szabadon hozhat döntést saját erkölcsi elveit illetően. Ez azért van, mert lényegében Hare szerint tetszőlegesen tekinthetünk bármilyen nem erkölcsi ténykijelentést egy morális ítélet lehetséges indokának. A dolgunk mindössze annyi, hogy mérlegelnünk kell, fel vagyunk-e készülve az elv elfogadásával járó következményekre, melyeket az elv preskriptivizálása és univerzalizálása von maga után.

15 Nehéz nem észrevenni, hogy Hare az etikai kijelentések objektivitását Kanthoz hasonlóan próbálja megalapozni. Kant lehetségesnek gondolta, hogy minden empiriát mellőzve a tiszta a priori ész segítségével általános érvényű etikai kijelentéseket tudunk megalkotni. Tekintsük csak egy pillanatra a kategorikus imperatívusz két lehetséges megfogalmazását: „Cselekedj úgy, mintha cselekedeted maximájának akaratom lévén általános törvénnyé kéne válnia.”; „Cselekedj úgy, hogy akaratom maximája mindenkor egyszersmind általános törvényadás elvéként érvényesülhessen”. Vö.: Bódig Mátyás–Hegyi Szabolcs, id. m.

A preskripciók tehát nem pusztán személyes attitűdjeinket fejezik ki, indokoknak kell szólnia mellettük, vagyis minden esetben jelen van egy deskriptív mozzanat. Ha valakit meg akarunk győzni valamiről, akkor nem pusztán érzelmileg kell hatnunk rá, hanem érvelnünk kell mellette. Ettől függetlenül azonban Hare az emotivizmussal karöltve elutasítja a leíró etikák létjogosultságát. Egyrészt a preskripciók nem vezethetők vissza és nem is alapozhatóak meg deskripciókkal, ugyanis ezek pont azok lényegi, imperatív mozzanataról (jelentéstöbbleteről) nem képesek számot adni. Másrészt Hare a preskripciók objektivitásának zálogát ugyancsak nem azok deskriptív mozzanataiban, hanem univerzalizálhatóságukban véli felfedezni.

2.4 Összegzés

Az antinaturalista etikák összegzéseként a következőket mondhatjuk. Mind a három metaetikai irányzat elutasítja, hogy a tágabb értelemben vett értékítéletek visszavezethetők volnának tényállásokat vagy faktuális tulajdonságokat rögzítő kijelentésekre. A szubjektivista, nem kognitivistáé emotivizmustól eltekintve, ez azonban nem vonja maga után, hogy ne tarthatnának igényt az értékítéletek objektivitására. Az intuicionizmus és a preskriptivizmus az értékítéleteket igazolhatónak és bizonyos tekintetben igazságértékkel rendelkezőnek véli, s ezzel összefüggésben objektivitásukat is megalapozhatónak tartják. Moore ennek eszközét a racionális intuícióban látja, melynek segítségével nem szubjektív módon képesek vagyunk felismerni, mely dolgok rendelkeznek a „jóság” (objektív) tulajdonságával, Hare pedig, mint láttuk, az univerzális preskripciók objektivitása mellett érvel.¹⁶ A két módszer teljesen eltér egymástól, de azt fontos hangsúlyozni, hogy az objektivitást illetően a tényekre való hivatkozásnak egyik esetben sincs relevanciája.

3. Tényítéletek és értékítéletek

3.1 A poszt-kantianus tézis

1949-ben a *Mind* c. folyóiratban egy korszakalkotó fontosságú cikk jelent meg Stuart Hampshire tollából.¹⁷ Szűkebb kontextusától eltekintve az első olyan szövegnek mondható, mely minden antinaturalista törekvés kritikáját nyújtja.

16 A kognitivistáé elméletek rendre objektivisták, a nem kognitivistáé elméletek pedig általában szubjektivisták. Ez azonban inkább tekinthető erős korrelációnak, mint szükségszerűségnek. Vö.: Bódi–Hegyi, id. m. A preskriptivizmus pl. nem kognitivistáé elméletként vallja az erkölcsi kijelentések objektivitását.

17 Stuart Hampshire, „Morálfilozófiai tévedések”, in: Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*.

Hampshire szerint a modern erkölcsfilozófusok gondolkodását mélyen meghatározza az a még Kantra visszavezethető nézet,¹⁸ hogy „áthidalhatatlan logikai szakadék van a tényállításokat kifejező mondatok és az értékítéletek, különösen a morális ítéleteket kifejező mondatok között”.¹⁹ A szerzők azt gondolják, „hogy ezt a logikai függetlenséget kell a morálfilozófia kiindulópontjának tekinteni,” és „abban egyetértenek, hogy a morális és empirikus vélemények logikai függetlensége alkotja a morálfilozófia sajátos problémáját”.²⁰ Ez azonban nem természetes és nem is magától értetődő.

Ha valaki összeveti Arisztotelész *Nikomakhoszi etikáját* egy Moore vagy Stevenson írással, rögtön szemet fog szúrni neki a megközelítések elemi különbsége. Míg Arisztotelész majdnem kizárólag a morális ágens problémáival foglalkozott, mint például, hogy milyen típusú érvek fogják meghatározni egy cselekvés melletti döntésünket, addig a modern szerzők meg sokkalta inkább a bíró, vagy a kritikus szerepében tetszelegnek, és arra keresnek választ, milyen érvek segítségével jutunk a cselekvéseinkre vonatkozó morális ítéletek elfogadásához. Míg a korábbiakban az volt a fő kérdés, hogy (1) milyen a hús-vér, gyakorlati cselekvő morális problémájának természete, addig a modernek arra kíváncsiak, (2) milyen a morális értékítéleteinket kifejező mondatok természete. Hampshire szerint az első kérdésre adott válaszok tartalmazni fogják az utóbbira adandókat is, ha azonban ez utóbbit anélkül próbáljuk megválaszolni, hogy foglalkoznánk az előbbivel, vagy azt pusztán részletkérdésnek tekintjük, a vizsgáldás eredménye nemcsak hiányos, hanem kifejezetten félrevezető lesz. A probléma pedig az, hogy ebbe a hibába mind az emotivisták, mind az intuicionisták beleesnek.²¹

A morális ítéletekkel általában döntések formájában találkozunk a mindennapi életben, például a következő esetben: „Az adott körülmények között a legjobb, ha x-et teszem”. Nem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy általában mielőtt egy ilyen döntést meghoznánk, komolyan tanulmányozzuk az adott szituációt, mérlegeljük magunkban a lehetséges cselekvési alternatívákat. Ha egy ilyen esetben valaki kérdőre vonna bennünket döntésünket illetően, akkor minden további nélkül a választásunk mellett szóló érvekre, nem pusztán egyedi erkölcsi érzéseinkre, attitűdjeinkre, a helyes döntést sugalló intuíciónkra hivatkozunk. A tényleges, valódi szituáció természetéről a jelek szerint csak így tudunk megfelelően számot adni. Az antinaturalista szerzők viszont pont a

18 Kant morálfilozófiája szerint a tiszta gyakorlati észre (ami lényegében a gyakorlati kérdésekre irányuló elméleti ész) támaszkodva alkotjuk meg morális ítéleteinket, s ez az, ami a cselekvések megretételét is előírja számunkra. A gyakorlati ész teljesen autonóm, az egyén a tiszta ész segítségével képes szabadon megalkotni maga számára a morális törvényeket feltételek nélkül, vagyis anélkül, hogy eközben tekintettel lenne hajlamaira (vágyaira, érdekeire stb.) vagy akár a természeti világ működésére. Vagyis Kant elutasítja az empirikus filozófusok azon felfogását, mely szerint az ész ebben az összefüggésben nem más, mint egy, a vágyaink szolgálatában álló, kalkulációs készség. A tiszta gyakorlati ész minden empiriától mentes.

19 Hampshire, id. m., 244. o.

20 Uo.

21 Ez a kritika ugyanúgy érvényes a későbbi preskriptivizmusra is.

gyakorlati mérlegelési eljárásokra hivatkozó magyarázatok létjogosultságát tagadják, mégpedig a poszt-kantiánus tézis megsértése miatt. Ennélfogva, ha a morális ítéletekről szóló ilyen típusú beszámolóinknak nem akarunk búcsút mondani, akkor vagy be kell bizonyítani, hogy a tézis hamis, vagy legalább azt, hogy a gyakorlati ítéletek terén bizonyos értelemben nem működik. Hampshire e második utat választja.

A teoretikus és gyakorlati érvelés különbségére már Arisztotelész is felhívja a figyelmet. Az elméleti szillogizmusok esetén ténypremisszákból logikailag ténykonklúziók következnek, míg a gyakorlati szillogizmusokkal más a helyzet. Ténypremisszáikból nem teoretikus (igaz vagy hamis) konklúzió, hanem gyakorlati ítélet következik, pl. „ez a legjobb, amit tehetünk”. Arisztotelészt követve tehát a cél az, hogy a különböző fajtájú kijelentések között éles határvonalat húzzunk, és hangsúlyozzuk a tőlük elvárt egészen más fajtájú igényeinket.²²

„Természetesen semmiféle gyakorlati ítélet nem vezethető le tényítéletek semmilyen halmazából, mert ha a gyakorlati ítéletek levezethetőek volnának, akkor redundánsak volnának, mi pedig egyszerűen a tényítéletekre vagy a teoretikus ítéletekre szorítkoznánk”.²³ Ennélfogva nem az, az elvben kivitelezhetetlen cél kell a szemünk előtt lebegjen, hogy az „ezt és ezt kell tennem” és ehhez hasonló morális konklúziókat dedukálni tudjuk tényítéletekből, hanem „pusztán” annyi, hogy valahogy megalapozzuk ezeket velük. És ez a legfontosabb. Miért kéne azt gondolni, hogy minden érvelés dedukció, vagy hogy egy kijelentést csak logikailag konklúzív indokokkal lehet alátámasztani?

A morális ítéletek nem levezethetőek, ellenben megalapozhatóak tények segítségével, és ha csak – amúgy ok nélkül – nem ragaszkodunk ahhoz, hogy minden értelmetlen, ami szigorúan véve „nem leírható”, akkor kétségkívül racionálisak is. S amennyiben igazunk van, érvel Hampshire, semmi okunk arra, hogy keresztet vessünk a mindennapi életben jól működő, s nagy valószínűséggel nélkülözhetetlen gyakorlati következtetésekre, s hogy kövessük azok példáját, akik „mindenféle önkényes korlátozás alapján a morális ítéleteket – emotívnaak nevezve őket – valamiféle logikai lomtárban helyezik el”.²⁴

3.2 Tények mint lehetséges jó indokok

Hampshire meggyőző érvei hosszú idő után új perspektívát nyitottak az etikai vizsgálódások terén. Az ötvenes évek elejének szerzőit látványosan az a nagyon is érthető cél motiválta, hogy „visszacsempésszék” a racionalitást az etikába. Ennek megoldására pedig nagyon kézenfekvőnek tűnt a kérdést a már elkezdett úton, az erkölcsi indokok felől megközelíteni, s ami ezzel szükségképp együtt jár, tények és értékek viszonyát újragondolni.

22 Hampshire, id. m., 244-252. o.

23 Hampshire, id. m., 254-255. o.

24 Hampshire, id. m., 270. o.

Kurt Baier 1953-as cikkében,²⁵ nemcsak amellel érvel, hogy bizonyos tényeket jó indoknak tekinthetünk, hogy egy adott dolgot megtegyünk, vagy ne tegyünk meg, „függetlenül a szóban forgó egyén céljaitól, kívánságaitól, terveitől, vágyaitól, szenvedélyeitől”,²⁶ hanem hogy egyes esetekben még abban is teljesen bizonyosak lehetünk, hogy akik nem ismernek el egy bizonyos ténnyt jó indoknak, azok tévednek. Az teljesen természetes, hogy az emberek cselekvéseik mellett indokokat hoznak fel, rendszerint tényekre hivatkozva. Számtalan esettel találkozunk azonban, mikor indokainkat mások kétségbe vonják. Lehetséges-e és ha igen miként, egy tény mint jó indok, jó indok voltát bizonyítani?

Baier lényegében egy egyszerű példán, indirekt módon próbálja bizonyítani igazát. Képzeljünk el egy olyan esetet, mondja, hogy valaki egy izzó szénszönyegen felalá rohángál. Tegyük hozzá, hogy az illető láthatóan a fájdalom jeleit mutatja, és nem is tagadja, hogy komoly fájdalmat érez tevékenysége közben. Annak, amit tesz, számtalan indoka lehet: jogi akar lenni és gyakorol; egyszerűen csak emelni akarja a fájdalomküszöbét; fájdalmát valamiféle vallási meggyőződésből másokért ajánlja fel; netán mazochista. De képzeljük el, hogy a mi esetünkben más a helyzet, s arra a kérdésre, miért teszi, amit tesz, úgy válaszolna: „Miért? Hogyhogya miért? Nem látják, hogy parázson sétálok, és kibírhatatlan fájdalmat okoz nekem?”²⁷ Nagy valószínűséggel elcsodálkoznánk, a fájdalom ugyanis olyan dolog, melyet senki nem kíván ok nélkül érezni. Jelen példában, még egyszer világossá téve, arról van szó, hogy hosszú kutakodás után semmilyen indokot nem tudunk kicsikarni az illetőből arra vonatkozólag, hogy miért végez olyan cselekvést, ami neki hatalmas fájdalmat okoz. A jelek szerint a fájdalmat a fájdalomért szereti.

Arra a következtetésre kell jutnunk, hogy ha az elmebetegség tényét is ki tudjuk zárni nyilvánvalóan jogos, ha irracionálisnak és ésszerűtlennek nevezzük magatartását. És amennyiben ez így van elértük azt, amit bizonyítani szerettünk volna, ugyanis „ha elfogadjuk, hogy azt az embert, aki indok nélkül vállalja a fájdalommal járó cselekvést irracionálisnak kell neveznünk,” akkor „az, az ember, aki azt az indokot hozza fel valamely cselekvéssel szemben, hogy az a fájdalmat okoz neki, jó indokra hivatkozik”.²⁸

Ha Baier érvei helytállóak, annak témánk szempontjából rendkívül nagy jelentősége van. A cikk végeredményben azt mutatja ki, hogy a tények logikailag relevánsak erkölcsi kérdésekben, ezt pedig, mint a második fejezet végén láttuk, minden antinaturalista szerző kétségbe vonta.

25 Kurt Baier, „Jó indokok”, in: Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*.

26 Baier, id. m., 274. o.

27 Baier, id. m., 287. o.

28 Baier, id. m., 300. o.

3.3 Az értékítéletek és tárgyaik közötti logikai viszony természete

Az ötvenes évek végére a naturalista nézeteiknek hangot adó szerzők tábora már igen nagyra nőtt. A következőkben egyik jelentős képviselőjük, Philippa Foot egy cikkével szeretnék foglalkozni, melynek jelentősége abban áll, hogy benne a szerző már direkt módon érvel a tényítéletek és értékítéletek között fennálló logikai kapcsolatok mellett.²⁹

Ha megismerünk egy tényszerű konklúziót és annak megfelelő bizonyítékát (ténypremisszák egy halmazát), akkor ezt a konklúziót nem tagadhatjuk arra hivatkozva, hogy számunkra nem bizonyíték. Az antinaturalista szerzők rendre úgy érvelnek, hogy ez már nem mondható el az erkölcsi konklúziókról, ugyanis ezek nincsenek logikai kapcsolatban az őket megalapozó tényállításokkal. Foot szerint ennek, a század első felében széles körben elterjedt nézetnek a következő két hibás feltételezés az oka: 1) „Az individuum az érték kérdésben alkotott véleményeit – logikai hiba nélkül – olyan premisszákra alapozhatja, amelyeket rajta kívül senki sem fogadna el bizonyítéknak”. 2) „Ha adva van egy olyan állítás, amelyet mások általában egy érték konklúzió bizonyítékának tekintenek, individuumunk nem köteles levonni ezt a konklúziót, mert ez az állítás az ő számára nem bizonyíték.”³⁰

Először az első feltételezés helytelen volta melletti érveket tekintsük át. Az alapvető kérdés az, hogyan viszonyulnak erkölcsi értékítéleteink tárgyukhoz, amennyiben tárgyon a lehetséges cselekvések és döntések körét értjük? Minden bizonnyal az olyan álláspontok, melyek minden korlátozás nélkül megengedik, hogy bárki mindenfajta magyarázat nélkül cselekvések melletti ajánlásokat tegyen, teljesen tarthatatlanok. Ilyen lenne például egy olyan „morális” javaslat, hogy mindenki zsebre tett kézzel nézze a napfelkeltét. Ha a jó szót értékelő jelentésében használó kijelentések, ajánlások, értékelések esetén nem rögzítjük a tárgyat, melyekhez kapcsolódnak, és a kapcsolódás módját, jelesül, hogy az értékelések és tárgyak között belső viszony van, akkor az hibás vélekedések sorát fogja generálni.

Hogy általában ezt a belső viszonyt miként is kell érteni egyszerűen bemutatható a büszkeség példáján. Nyilván furcsán néznénk valakire – írja Foot –, aki az égboltra vagy a tengerre lenne büszke, mondjuk „rájuk pillantva büszkeséget érez, dagad a keble, és büszkén mutogat az égbolt vagy a tenger felé”.³¹ Egy ilyen esetnek akkor lenne értelme, ha úgy gondolnánk, hogy emberünk elmebeteg, és annak a tévképzetnek a rabja, hogy ő mentette meg a föld vizeit a kiszáradástól, az eget meg az elkerülhetetlen földre zuhanástól. Általában azt mondhatjuk, hogy büszkeségünk tárgyát olyan dolognak kell képeznie, mely valamilyen értelemben saját teljesítmény vagy abból származó előny.

29 Philippa Foot, „Erkölcsi vélekedések”, in: Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*.

30 Foot, id. m., 419. o.

31 Foot, id. m., 422. o.

Nyilván nem lehetünk büszkék arra, hogy naponta öt lépést megteszünk, hacsak nem egy súlyos betegségből épültünk fel a közelmúltban. Vagyis az ilyen esetekben sajátos körülményektől eltekintve logikailag nem érezhetünk büszkeséget, hozzáátéve persze, hogy ez pszichológiailag bármikor lehetséges.

Bár a fenti gondolatmenet jól rávilágít a belső viszony természetére, annak bizonyítására, amit bizonyítani szeretnénk, kevés. Hiszen a feladatunk annak bemutatása, hogy az értékítéletek, így pl. a javaslatok milyen viszonyban állnak tárgyakkal, viszont jogosan állhatna valaki elő azzal, hogy a büszkeséggel kapcsolatos vizsgálódás félrevezető, arra hivatkozva, hogy a büszkeség érzés vagy érzelem, és ezért nem analóg az ajánlással. Emiatt helyesebb, ha más példát keresünk. Ilyen lenne például a „veszélyesség”, abban az értelmében, mikor a sérüléssel függ össze. Ebben az esetben senki nem döntheti el önkényesen, hogy mit fog veszélyesnek nevezni.

„Azt az állítást, hogy »ez veszélyes«, az »ez jó«-hoz hasonlóan természetes igazsága vagy hamissága alapján fogadjuk el, vagy utasítjuk vissza; az ilyen állításokat bizonyítékkal igyekszünk alátámasztani, sőt úgy tűnik, mintha a »veszélyes« szóhoz »figyelmeztető funkció« is kapcsolódna, ahogy a köztudat szerint a »jó« szóhoz kapcsolódik az »ajánló funkció«. Világos, hogy a kérdés már csak az, hogy a hasonlóság pusztán formális vagy lényegi. Vagyis hogy a »jónak tartás», »ajánlás», »értékelés» esetén van-e logikai összefüggés a tárgyaikkal. Foot szerint természetesen van. Az erkölcsi értékítéletek szoros kapcsolatban vannak azzal, hogy az adott dolog, ami tárgyakat képezi, az ember javára vagy ártalmára van-e, és „egyszerűen nem lehet tetszés szerint bármit jónak vagy ártalmasnak nevezni”.³²

Térjünk át most a másik helytelen feltételezésre, mely szerint valaki elutasíthatja egy értékkonklúzió levonását, arra hivatkozva, hogy számára a mellette felhozott bizonyíték nem bizonyíték. Vessünk egy pillantást a testi sérülésre. Minden további nélkül elfogadhatjuk, hogy szemünk világának elvesztése, végtagjaink mozgásképtelenné válása olyan esemény, melyet minden épészű ember minden körülmények esetén szeretne elkerülni. A sérülés szónak van egy gyakorlati, vagy úgynevezett „cselekvésvezérlő” hatása, abban az értelemben, hogy teljesen evidens, hogy a sérülést mindenki el akarja kerülni egyéb céljaitól, vágyaitól, helyzetétől függetlenül, bizonyos értelemben önmagában vett indok mibenléténél fogva. Foot úgy vélekedik, hogy ha az etikai fogalmakról a sérülés mintájára cselekvésvezérlő értelmükben adunk számot, akkor világossá kell válnia, hogy semmiféle szakadék nincs tények és értékítéletek között. Példának okáért, ha valakinek azt javasoljuk, hogy legyen igazságos tetteiben, azt azért tesszük, mert úgy gondoljuk, hosszú távon nekünk is és neki is kifizetődőbb, ha így jár el. Az igazságosság fogalmának ebben az esetben cselekvésvezérlő hatása van, ugyanúgy kell törekedni az igazságos cselekedetekre, ahogyan a sérülések elkerülésére.

32 Foot, id. m., 433. o.

3.4 A gyakorlati következtetések logikája

A negyvenes évek közepétől egy újabb nyelvfilozófiai irányzat kezdett kialakulni, mely a hétköznapi nyelv elemzését tekintette legfontosabb feladatának. A kései Wittgenstein hatása alatt álló, gyakorta oxfordi nyelvanalitikusoknak nevezett szerzők egyik vezéregyénisége John Austin volt, aki elutasította a logikai pozitivisták azon egyoldalú hozzáállását, hogy a filozófusok kizárólag tudományos fogalmaink logikai elemzésére szorítkozzanak. Ehelyett Austin hétköznapi nyelvhasználatunk fogalmi tisztázását tekinti az egyik legfontosabb feladatnak.³³ A következőkben egy olyan cikket szeretnék bemutatni, melynek szerzője vitathatatlanul az előbb említett irányzat hatása alatt áll.

Max Black „A »van« és a »kell« közötti szakadék” c. írásában³⁴ azt ígéri, hogy egy „kifogásolhatatlan értelemben” ki fogja mutatni, hogy faktuális állításokból „ezt vagy azt kell tennem” típusú állítások következnek. Mint köztudott, szerzők végeláthatatlan sora hivatkozik Hume azon passzusaira, melyben a már általunk is sokszor említett szakadékra hívja fel a figyelmet. Vagyis arra a logikailag illegitimnek vélt ugrásra, melyet az erkölcsfilozófusok a „van” állításokból „kell” állításokra történő következtetések közben követnek el. A szerző interpretációjában „Hume guillotine-ja” szerint faktuális állításokból csak faktuális állítások következhetnek, éppen ezért faktuális premisszákból nem következtethetünk olyan kijelentésre, mely egy egészen más természetű, „kell” relációt tartalmaz. Black szerint azonban Hume abba a hibába esik, amibe Moore a *Principiában*, hogy előfeltételezi azt, amit bizonyítani szeretne.

Ezt azonban nyomban meg lehet cáfolni egy, a jelek szerint érvényes következtetés segítségével. Tekintsük Black példáját:

Fischer mattot akar adni Botvinniknek.

Fischer úgy és csak úgy tud mattot adni Bottvinniknek, ha a vezérrel lép.

Tehát, Fischernek a vezérrel kell lépnie.

Ebben az esetben úgy látszik, tényeket állító premisszákból nem-faktuális „kell”-állítás következik. És itt a nem-faktuálison van a hangsúly. Sokan ugyanis úgy érvelhetnének, hogy a konklúzió valójában faktuális, vagyis csak akkor következik a premisszákból, ha a konklúzióknak egy faktuális értelmezését vesszük. Ez persze azt is jelentené, hogy minden „kell”-t tartalmazó „faktuális” mondat szinonim más „kell”-t nem tartalmazó faktuális mondatokkal. Black azonban ezt szeretné cáfolni. Pont azt kell kimutatni, hogy az ilyen típusú kijelentések „kell” konklúziói nem annak egy másik megfogalmazásai kívánnak lenni, az előző példához visszatérve, hogy ilyen és ilyen lenne a

33 Vö. Ambrus, id. m.

34 Max Black, „A »van« és a »kell« közötti szakadék”, in: Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*.

legjobb lépés, vagy hogy ebben az esetben a játékos csak ezen a módon értheti el a célját. Ebben az esetben ugyanis nem számolnánk az ilyen kijelentések lényegi, performatív aspektusával. Amikor olyat mondunk, hogy valakinek ezt és ezt kell tennie, ilyenkor többet teszünk a pusztá tények közlésénél, nem pusztán egy igaz vagy hamis kijelentést teszünk, „hanem csinálunk valamit, ami ennél több”.³⁵ Felszólítunk, buzdítunk, sürge-tünk, sugalmazunk, melyeket jobb szó híján a „tanácsadás” formáinak tekinthetünk.

Vessünk most egy pillantást Black másik példájára, egyes szám, második személyű példájára, ami talán már formájánál fogva is meggyőzőbb.

El akarod érni E-t.

E-t úgy és csak úgy tudod elérni, ha megteszed M-et.

Tehát M-et kell tenned.

Ebben az esetben faktuális premisszákból konklúzióként egy tanács következik, mint látható. Sokan hajlamosak lehetnének ellene vetni, hogy csak abban az esetben beszélhetnénk a konklúzió logikai szükségszerűségéről, ha feltételezünk egy hallgatolagos premisszát, mégpedig azt, hogy „mindenkinek meg kell tennie azt, ami az általa kitűzött cél elérésének egyedüli módja”, ami pedig a guillotine működését támasztaná alá. Ezen ellenvetést azonban elutasíthatjuk vagy azzal, hogy ha lenne is, analitikusnak kéne tekintenünk, vagy pedig oly módon, hogy azok, akik tagadják, hogy faktuális premisszákból nem faktuális konklúzió következik, azok azt sem gondolhatják, hogy lehetségesek olyan szükségszerűen igaz állítások, melyeknek előtagja faktuális, utótagja azonban nem. Hume guillotine-ja a feltételes állításokra is igaz, hasonlóan a következtetésekhez.

De a fenti példához visszatérve, be tudjuk-e bizonyítani, hogy nemcsak indokolt, hanem logikailag szükségszerű, hogy a cselekvőnek M-et kell tennie? Tegyük fel, hogy barátunk sakkozik valakivel, és éppen mattot készül adni ellenfelének. Abban az esetben, ha úgy, és csak úgy tud véget vetni egy mozdulattal a játszmának, ha a futárral lép, és tanácsunkat kéri, mitévő legyen, mondhatunk-e mást, mint hogy „a futárral lép”? Tisztán logikailag nézve tudjuk, ha P, és P-ből következik Q, akkor abban az esetben, ha P igaz, Q tagadása triviálisan hamis. A kérdés azonban az, hogy ez a „tanácsadás” logikájánál is hasonlóképpen működik-e?

Lényegében el kell ismerni, hogy az „M-et kell tenned” kimondását visszautasíthatja valaki akkor is, ha ismeri a tanács mellett szóló konklúzió, faktuális premisszákat. A tanácsadás önkéntes cselekedet, s ennyiben a megtétele nem következik szükségszerűen a premisszákból, abban az értelemben, ahogyan a korábbi példában Q igazsága következik P fennállásából. Ez utóbbi esetben, ha valaki vonakodna levonni a konklúziót, vélhetően

³⁵ Black, id. m., 546. o.

azt kéne gondolnunk, hogy nem ismeri a kijelentések logikájának szabályait, ellenben ha valaki morális konklúzióink elfogadásától tartózkodna, azt a „morális fogyatékoság jeleként fognánk fel”.³⁶ Azt viszont vegyük észre, hogy ha a morális konklúziót le akarjuk vonni, abban nincs szabad kezünk, hogy mi legyen az! Itt valamilyen „látens vagy virtuális” szükségszerűség fennállásával állunk szemben. A „kell” konklúziók abban az értelemben hipotetikusak, hogy a cselekvő személy hajlandóságától függnnek, mégpedig, hogy belekezd-e a „releváns” tevékenységbe, illetve gyakorlatba, ami ezzel egyidejűleg a szakadékon való átsiklást is maga után vonja. „Feltéve, hogy egy személy céljára, és a cél elérésének szükséges és elégséges feltételére vonatkozó faktuális premisszák igazak, és feltéve, hogy valaki másnak valamilyen másodíkyú „kell” állítást kell tennie, akkor az illetőnek azt kell mondanía: „M-et kell tenned” – és semmi más nem lesz megfelelő.”³⁷

A gyakorlati következtetéseknek nincsen a teoretikustól eltérő logikája, amit kell térképeznünk, nincs kétféle dedukció. Aki ismeri és érti egy adott gyakorlati következtetés premisszáit, és a nyelvhasználat szabályait, így a performatív aktusok működését, annak ugyanúgy le kell vonnia a megfelelő gyakorlati konklúziót, mint az elméleti következtetések esetén. Egyszerűen arról van szó, hogy ha „bizonyos faktuális feltételek teljesülnek, akkor csak egy meghatározott, vagy közelebbről meghatározható performatív kifejezést használhatunk helyesen”.³⁸

4. Az erkölcs autonómiaja

Az eddigiekben tárgyalt naturalista cikkek arra próbálnak rámutatni, hogy a tények relevanciája sokkal fontosabb, mint ahogyan azt korábban gondolták. Olyan konklúziókkal találkoztunk hogy: ha az etikai kijelentések nem is levezethetőek, de megalapozhatóak tényekkel; egyes értékítéleteknek lehetnek objektíve jó indokai; tetszőlegesen nem tarthatunk valamit jónak vagy rossznak a tények figyelembevételé nélkül, mert akkor önkényesen járunk el, és még lehetne sorolni.

Az antinaturalista szerzők a fenti lehetőségeket teljes mértékben elutasítják. Ennek a legfőbb oka egy lehetséges megvilágításban az, hogy szerintük az etikai kijelentések a kijelentések egy speciális osztályába tartoznak. Vagy önmagukban, vagy az által, ahogyan használjuk őket, egy olyan jelentéssel, illetve jelentéstöbblettel rendelkeznek, mely mindenfajta naturalista értelemben vett „redukciót” lehetetlenné tesz, s így az etika autonóm területté válik. Az etika autonómiajának kérdése mindkét fél számára kulcs-

36 Uo.

37 Black id. m., 557-558. o.

38 Black id. m., 558. o.

fontosságú, ezért ezzel a kérdéssel foglalkozni kell. A következőkben Charles R. Pigden „Naturalism” c. írására támaszkodva fogom ezt a problémakört bemutatni.³⁹

4.1. Szintetikus naturalizmus

Pigden a naturalizmust olyan elméletként definiálja, mely szerint nincsenek olyan sajátos morális tények vagy tulajdonságok, melyeket nem lehetséges meghatározni nem-morális terminológiát használva. Moore téved, amikor a jót analizálhatatlan és kifejezhetetlen terminusnak véli, és elutasítja más dolgokra való redukcióját, illetve más tulajdonságokkal való azonosítását. A naturalista tagadja egy ilyen moore-i értelemben vett „jó”, „egyedi, sui generis” tulajdonság létezését. Az így definiált naturalizmusról „gyakorta feltételezik, hogy amennyiben a morális ítéletek levezethetők nem-morális kijelentésekből, a naturalizmus igaz. De amennyiben nem, a naturalizmus hamis”.⁴⁰

Akik így érvelnek, Hume idevonatkozó passzusait idézik, és könnyedén levonják a konklúziót, hogy a „kell” levezethetetlen a „van” -ból. Hiszen, mint mondják, az egyik azt mondja meg, milyen a világ, a másik meg, hogy milyennek kéne lennie, s a kettő között semmi összefüggés nincs. De nézzük logikai szemmel. Pigden szerint minden jel arra mutat, hogy a ténypremisszák és értékkonklúziók között logikai szakadék van. Ez a logika „konzervatívságából” következik, hiszen tudjuk, hogy érvényesül a „semmit sem kaphatsz, amit nem tettél bele” elv. Vagyis egyszerűen, ha a „kell” nem szerepelt a premisszában, akkor nem szerepelhet eredményként a konklúzióban, s ez triviálisan igaz. Ebben az esetben be kell látnunk, hogy az etika „logikailag” autonóm.

Talán nem felesleges megemlíteni – Pigdent követve –, hogy voltak olyan szerzők, akik kísérletet tettek ennek cáfolatára. A. N. Prior például számos olyan logikailag érvényes következtetést gyártott, melyekben a „kell” nem szerepel a premisszában, de megjelenik a konklúzióban. Így:

Premissza: A teafogyasztás mindennapos Angliában.

Konklúzió: Vagy mindennapos a teafogyasztás Angliában, vagy minden új-zélandit le kell löni.

A következtetés korrekt, a példa azonban sántít. Az a benyomásunk származhat, hogy a konklúzió és a „kell” semmilyen összefüggésben nem áll egymással. A premisszánkból akár ez is következhet: „Vagy a teafogyasztás mindennapos Angliában, vagy minden új-zélandi

39 Charles R. Pigden, „Naturalism”, in: Peter Singer (szerk.), *A Companion to Ethics*, Oxford: Blackwell Reference, 1993.

40 Pigden, id. m., 423. o.

sündisznó”. Arra a következtetésre kell jutnunk ebből kifolyólag, hogy mind a két konklúzió bizonyos tekintetben üres. A kijelentés második részébe ugyanis tetszőlegesen bármit behelyezhetnénk anélkül, hogy a következtetés érvényessége kérdésessé válna. Így az etika logikai autonómiája továbbra is fenntartható Prior érvei ellenére, mindössze egy apró változtatást kell végrehajtani a hume-i elven: „Nem üres »kell« nem következik a »van«-ból.”⁴¹

Mint korábban említettük, sokan gondolják, hogy amennyiben az említett elv igaz, ez egyet jelent a naturalizmus bukásával. Ez azonban Pigden szerint tévedés, mely lényegében egy fogalmi zavarnak köszönhető. „Az etika autonómiájának három formája van, logikai, szemantikai, ontológia. Ezeket pedig folyvást összekeverik. A naturalizmussal azonban csak az utolsó inkompatibilis.” A szintaktikai autonómiát, mint a hume-i elv egy lehetséges olvasatát, már láttuk, s kiderült róla, hogy Pigden szerint valóban helytálló. De tekintsük a másik kettőt. A szemantikai autonómia lényegében azt jelenti, hogy a „morális szavak nem lehetnek azonos jelentésűek más szavakkal, és egyébiránt lehetetlen őket parafrázálni naturalista (nem-morális) nyelvezettel. Az ontológiai autonómia pedig az a tézis, hogy morális ítéleteink egy sui generis morális tények és tulajdonságok világának felelnek meg kizárólag”.⁴²

Moore a *Principiában* a legtöbb moralista szerzőt a naturalista hiba elkövetésével vádolja, mint erről már korábban szó esett. Azt állítja, hogy a „jó” tulajdonságát összekeverik azokkal a dolgokkal, amelyek ezzel a tulajdonsággal rendelkeznek. Jellemző hiba például, hogy egyesek azonosítják a „jót” a „kellemessel”. Ebben az esetben a „jó” és a „kellemes” szinonimák lennének egymással, és ezzel mindenkinek tisztában is kéne lennie.⁴³ Fontos észrevenni, hogy ha ez így van, az a kérdés, hogy „Ami kellemes, jó-e?” gyakorlatilag teljesen értelmetlen volna, vagy legalábbis tautológiához vezetne, hiszen tökéletesen azonos lenne azzal a kérdéssel, hogy „Ami kellemes, az kellemes-e?”. Ezt pedig senki sem szeretné. „Moore teljesen nyilvánvalóvá teszi, hogy az »Ami kellemes,

41 Pigden, ahogyan az a későbbiekben ki fog derülni, a naturalizmust akkor is megalapozhatónak tekintti, ha az etika szintaktikailag autonóm terület. Érvelése szempontjából ennek a kérdésnek bizonyos értelemben nincs jelentősége. Számunkra viszont annál inkább, hiszen az eddigi fejtegetések lényegében erre a problémakörre koncentráltak, ezért ezen a ponton okfejtését nem hagyhatjuk szó nélkül. Pigden azért juthat ilyen könnyedén arra az eredményre, hogy az etika szintaktikailag autonóm, mert helytelenül elmulaszt különbséget tenni az elméleti és a gyakorlati következtetések között. Hampshire-nél láttuk, hogy ha szigorúan logikai értelemben nem is dedukálhatóak morális értékítéletek tényítéletekből, valamilyen értelemben megalapozhatóak velük. Foot rámutatott, hogy adott esetben minden további nélkül el kell fogadnunk, hogy egyes tényítéletek értékkonklúziók bizonyítékának tekinthetők. Összességében tehát, anélkül, hogy a szavakkal játszanánk, nagyon jó okunk van azt gondolni, hogy habár az értékítéletek nem levezethetők tényítéletekből, egyfajta virtuális vagy látens szükségszerűséggel következhetnek belőlük. Ha pedig ez logikailag nonszensz, akkor talán azon is érdemes elgondolkozni, hogy a hibát nem a gyakorlati következtetésekről alkotott eme számvetésünkben kell keresni, hanem abban a logikai rendszerben, amely ezt lehetetlenné teszi.

42 Pigden, id. m., 425. o.

43 Moore ebben minden bizonnyal téved. Egyáltalán nem szükségszerű, hogy a tautológiák mindenki számára nyilvánvalóak. Gondoljunk Frege Hesperus-Phosporus példájára! (Ettől persze az érv még nem sűrül.)

az jó?» kérdés, egy nyitott kérdés, melyet van értelme feltenni.” Viszont ennél fogva az is egyértelmű, hogy a kellemes nem lehet azonos a jóval. Ha mégis kitarunk mellette, akkor egy másik problémával is számolnunk kell. Nem lenne értelme, pl. annak a kijelentésnek sem, hogy „ami kellemes, az jó”, hiszen amennyiben a jó szinonim a kellemessel, akkor ez megint csak egy tautológia lesz, és így tovább.

Talán az előző bekezdés tanulsága után mondhatjuk, hogy Moore okfejtése elég meggyőző, amennyiben célja az etika szemantikai autonómiájának bizonyítása,⁴⁴ ellenben fontos látni, hogy a szemantikai autonómia nem tartalmazza, és nem is vonja maga után az ontológiai autonómiát. Nézzük miért!

Moore tévesen feltételezi, hogy ha a kellemes azonos a jóval, akkor a két terminus szinonim egymással. A víz azonos a H₂O-val, ez azonban még nem vonja maga után a két fogalom szinonimitását. A víz egy tudomány előtti fogalom, jelentését a csecsemőket és a bolondokat leszámítva mindenki érti. Tudjuk róla, hogy egy folyékony, színtelen, szagtalan anyag, mellyel nagyok sok formában találkozunk. A folyók, tavak medrében víz van, folyhat a csapból, eső formájában hullhat az égből. Ezzel szemben a H₂O egy tudományos fogalom, melynek jelentésével csak akkor lehetünk tisztában, ha jártasak vagyunk a kémiában. Azt könnyű belátni, hogy pusztán a szavak jelentésén elmélkedve nem fedezhetjük fel, illetve állapíthatjuk meg, hogy a víz azonos a H₂O-val. Ehhez empirikus vizsgálatokra van szükség.

Nem lehetséges-e, hogy ugyanez a helyzet a kellemessel és a jóval? Amellett, hogy elfogadjuk, hogy nem lehetnek szinonimák, minden további nélkül jelölhetik ugyanazt a tulajdonságot vagy sajátságot. Mint Pigden összegzi: „A szemantikai naturalizmus talán téves, de a szintetikus naturalizmus lehet igaz. A morális tulajdonságok sokkalta inkább azonosíthatóak természeti tulajdonságokkal empirikus kutatás segítségével, mint konceptuális analízissel. Tehát a szemantikai autonómia, amely azt állítja, hogy a morális fogalmak jelentése nem lehet azonos más fogalmakéval, nem tartalmazza az ontológiai autonómiát, vagyis azt, hogy a morális tulajdonságok nem lehetnek azonosak más tulajdonságokkal”.⁴⁵

Kicsit konkrétan immár: a „jó” nem jelentheti ugyanazt, mint bármely más természeti „x” predikátum. A korábbiak szerint mindazonáltal lehetségesek olyan természeti „x” predikátumok, melyek szintén megnevezhetik ugyanazt a „jó” által jelölt tulajdonságot. A „jóság” és az „x-ség” közötti azonosság így nem analitikus lesz, hanem szintetikus. Ennek megfelelően például, amikor a teológiai naturalista kijelenti, hogy „Az a helyes (jó), amit az Isten parancsol,” ezzel nem egy tautológiát fogalmaz meg, hanem egy szintetikus azonosságállítást tesz. Egyszerűen azért, mert a „helyes (jó)” nem ugyanazt jelenti, mint az „amit az Isten parancsol”.

⁴⁴ Vö. Frankena kritikája (7. l.).

⁴⁵ Pigden, id. m., 427. o.

4.2. A szintetikus naturalizmus egy lehetséges nyelvfilozófiai megalapozása

A következőkben Bács Gábor „Jó-e a nyitott kérdés érv?”⁴⁶ c. tanulmányáról kell néhány szót ejteni, ugyanis ebben az írásban a szerző az általunk fentebb vázoltakhoz nagyon hasonló, sőt lényegében azonos eredményre jut. Azon túl, hogy a hasonló hasonlónak örül, ez azért is lehet tanulságos, mert Bács Gábor S. Kripke nyelvfilozófiai eredményeire támaszkodva igen figyelemreméltó érveket sorakoztat fel.

„Mint az közismert, Kripke szerint az olyan, a posteriori, szintetikus állítások, mint amilyen a »víz = H₂O«, »hő = kinetikus energia« éppen olyan szigorú azonosságokat fejeznek ki, és éppen olyan definíciók (még hozzá jó definíciók!), mint amilyeneket a »háromszög = konvex síkidom, amelyet három, nem egyenesre illeszkedő pont, és az ezeket összekötő szakaszok határolnak«, vagy az »arany = sárga fém« a priori, analitikus állítások. Moore-hoz hasonlóan (bár egészen más okból kifolyólag) Kripke sem azonosítaná a sárga érzéki minőséget, a sárga qualét valamiféle fényrezgéssel, de az is bizonyos, hogy Kripke magát a sárga színt azonosnak tekintené valamilyen fényrezgéssel, annak ellenére, hogy a »sárga szín = ilyen és ilyen fényrezgés« a fenti állításokhoz hasonlóan a posteriori és szintetikus.”⁴⁷

Az nyilvánvaló, hogy a víz fogalma nem tartalmazza a H₂O fogalmát, hiszen világosan meg tudjuk különböztetni a két fogalom jelentését egymástól. Ebben az esetben viszont meg kell tudnunk magyarázni, miként lehetséges az, hogy a „víz azonos a H₂O-val” mondat igaz, annak ellenére, hogy nem analitikus. Ennek egy lehetséges megoldását Kripke *Naming and Necessity* c. könyvében találhatjuk.

Kripke elődeihez képest egészen másképp vélekedik a nevek és referenciáik kapcsolatáról. Elutasítja a leíró elméletek azon álláspontját, mely szerint ahhoz, hogy egy nevet sikeresen tudjunk használni, egy vagy több leírást kell csatolnunk hozzá, melyeket egy és csak egy dolog elégít ki, ami nem más, mint a név referenciája. A leírások sem nem szükségesek, sem nem elégségesek ahhoz, hogy megadják egy név referenciáját, funkciójuk logikailag a nevekhez tartozó referenciák rögzítése. Például, amikor azt mondjuk, hogy a víz egy színtelen, szagtalan szomjat oltó folyadék, akkor nem a jelentését, hanem a referenciáját rögzítjük. Ugyanis, mint Bács fogalmaz: „a deszignátorok (általában nevek) referenciája nem fogalmi közvetítés révén rögzül, hanem egyéb módon, és ha egyáltalán van konnotációjuk, az nem határozza meg referenciájukat,” továbbá „egy általános név intenziója nem egyéb, mint lehetséges extenzióinak összessége.”⁴⁸

Mármint, ha a leíró elmélet hármast (név, jelentés, jelöllet) struktúráját elutasítjuk és elfogadjuk a kripke-i modellt, akkor be kell látnunk, hogy habár az analicitás elégséges,

46 Bács Gábor, „Jó-e a nyitott kérdés érv?”, in: *Világosság*, 2003/5-6.

47 Bács, id. m., 120. o.

48 Bács, id. m., 120. o.

egyáltalán nem szükséges feltétele annak, hogy két tulajdonság azonos legyen egymással. Amikor ugyanis azt a kijelentést tesszük, hogy a víz azonos a H_2O -val, akkor ezzel nem a két fogalom jelentés-, hanem jelölet-azonosságát állítjuk.

4.3. Autonómia és objektivitás

Az etikai viták egyik legsarkalatosabb pontja az erkölcsi ítéletek objektivitásának kérdése, ennél fogva nem teljesen mellékes kérdés, hogy erről egy elmélet miként képes számot adni. Az antinaturalista etikai irányzatok egyik fő gyengéje talán pont az, hogy egyáltalán nem, vagy csak különleges értelemben képesek ennek a feladatnak eleget tenni. Ez pedig nagyon szorosan összefügg azzal, hogy az etikát autonóm területnek tekintik

Mint arról már korábban szó esett, Moore és Hare egyaránt az erkölcsi ítéletek objektivitása mellett érvelt. Amíg Moore ennek kulcsát az objektív érvényű racionális intuíciónak, addig Hare a preskripciók univerzalizálhatóságában véli felfedezni, s mint ahogyan már utaltunk rá, a tényekre való hivatkozásnak egyik esetben sincs relevanciája. Az erkölcsi ítéletek objektivitását nem szemantikai értelemben szeretnék megalapozni a ténykijelentések mintájára, hanem lényegében a racionalitásuk felől: az objektivitásuk a racionális megegyezés lehetőségében rejlik.⁴⁹ Ez kétségkívül járható út, kérdés azonban, hogy mennyire elégíti ki az objektivitás iránt táplált elvárásainkat.⁵⁰

A naturalista szerzők e téren természetesen helyzeti előnyben vannak. Az általunk bemutatott szerzők közül sokan elutasítják az etika szintaktikai autonómiáját. Max Black például igen meggyőző érveket sorakoztat fel amellett, hogy ténypremisszák egy meghatározott halmazából „logikai” szükségszerűséggel következhet értékelő konklúzió. Ebben az esetben az erkölcsi ítéletünk vagy értékelő konklúziónk objektivitását a tényekre alapozzuk, hiszen meghatározott faktuális feltételek fennállása esetén egy és csakis egy értékelő konklúzió lehet „igaz”, az ellentéte meg szükségszerűen „hamis”.

Egy további lehetőség az etika szemantikai autonómiájának kétségbevonása lehetne, vagyis egyfajta jelentéseméleti redukcionizmus. Ez a naturalizmusnak egy nagyon erős formája, s erős kétségeink támadhatnak kivitelezhetőségét illetően. Ebben az esetben abból a feltételezésből indulnánk ki, hogy az etikai fogalmak és kijelentések jelentése maradéktalanul visszavezethető nem természeti fogalmak és kijelentések jelentéseire, vagy másképp, az értékelő terminusok és kijelentések jelentése szinonim

⁴⁹ Lényegében arról van szó, hogy a szerzők elutasítják azt, hogy az erkölcsi ítéletek objektivitásáról a természettudományok mintájára adjanak számot. Vö.: Orthmayr, id. m., 1216-1217. o.

⁵⁰ Vö.: A. C. Grayling (szerk.), *Filozófiai kalauz*, Budapest: Akadémiai, 1997, 587-609. o.

lehet leíró terminusok és kijelentések jelentésével. Az így értelmezett etikai kijelentések pedig pontosan ugyanúgy viselkednének és működnének, mint az empirikus tudományok kijelentései: lennének igazságfeltételeik, s ezek fényében lennének igazak vagy hamisak. Fontos azonban ezen a ponton mérlegelni, hogy valójában mit is szeretnénk elérni. Ugyanis nemcsak az a probléma, hogy kétséges egy ilyen módon felfogott naturalizmus megvalósíthatósága, abban sem lehetünk biztosak, hogy egyáltalában kívánatos. Az etikát ugyanis nem eliminálni szeretnénk, hanem tudományosan megalapozni.

5. Zárszó

Az antinaturalista irányzatokban közös, hogy eltérő pozíciókból ugyan, de mind amellet érvelnek, hogy tények és értékek között áthidalhatatlan logikai szakadék van, s ebből kifolyólag az etikát teljesen autonóm területnek tekintik.

Az etika ilyen felfogása azonban teljesen tarthatatlan. A gyakorlati következtetések logikai vizsgálatának elemzése során arra az eredményre jutottunk, hogy az etika szintaktikai szempontból nem tekinthető autonóm területnek. Láttuk, hogy egyes tények jó indokai lehetnek egy cselekvés megtételének vagy helyeslésének, felismertük, hogy az értékítéletek nagyon szoros logikai viszonyban vannak tárgyaikkal és az is bebizonyosodott, hogy egész egyszerűen értékítéletek logikailag következhetnek ténypremisszákból egy adott halmazából.

Igen meggyőző érveket mutattunk be arra nézve, hogy a szintetikus állítások pont olyan szigorú azonosságokat képesek kifejezni, mint az analitikusak, s ez által az etika ontológiai autonómiáját is kétségbe vontuk. Abból kiindulva pedig, hogy erkölcsi fogalmak azonosak lehetnek nem erkölcsiakkal a szintetikus naturalista törekvéseket is lehetségesnek találtuk.

A tények és értékek közötti szakadék tehát több ponton áthidalható. Az értékek a fentieknek megfelelő módon egyrésztől megalapozhatóak, másrésztől visszavezethetőek tényekre. Az antinaturalista szerzőknek viszont igazat adhatunk arra nézve, hogy az etika szemantikailag autonóm. És ez nem is biztos, hogy probléma, féltő ugyanis, hogy a szemantikai autonómia megszüntetése, magának az etikának a megszüntetését is maga után vonná.

Felhasznált irodalom:

- Ambrus Gergely, „Analitikus filozófia”, in: Boros Gábor (szerk.), *Filozófia*, Budapest: Akadémiai, 2007.
- Bács Gábor, „Jó-e a nyitott kérdés érv?” in: *Világosság*, 2003/5-6, 117-121. o.
- Baier, Kurt, „Jó indokok”, in: Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*, Budapest: Gondolat, 1981.
- Black, Max, „A »van« és a »kell« közötti szakadék”, in: Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*, Budapest: Gondolat, 1981.
- Bódig Mátyás–Hegyi Szabolcs, „A modern gyakorlati filozófia az újkori filozófiai gondolkodás háttere előtt” (előadásvázlat), 2007. [<http://www.uni-miskolc.hu/~wwwjuris/Filea2007.pdf>]
- Foot, Philippa, „Erkölcsei vélekedések”, in: Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*, Budapest: Gondolat, 1981.
- Frankena, William, „A naturalista hiba”, in: Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*, Budapest: Gondolat, 1981.
- Grayling, A. C. (szerk.), *Filozófiai kalauz*, Budapest: Akadémiai, 1997.
- Hampshire, Stuart, „Morálfilozófiai tévedések”, in: Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*, Budapest: Gondolat, 1981.
- Hare, R. M. „A »consensus« argumentuma”, in: Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*, Budapest: Gondolat, 1981.
- Hudson, W. S. „The Development of Hare’s Moral Philosophy”, in: Seanor, Douglas–Fotion, N. (szerk.), *Hare and Critics*, Oxford: Clarendon Press, 1990.
- Hume, David, *Értekezés az emberi természetről*, Budapest: Gondolat, 1976, ford.: Bence György.
- Kant, Immanuel, *Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája*, Budapest: Gondolat, 1991.
- Moore, G. E., *Principia Ethica*, 1 fejezet, in: Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*, Budapest: Gondolat, 1981.
- Orthmayr Imre „20. századi angolszász etika”, in: Boros Gábor (szerk.), *Filozófia*, Budapest: Akadémiai, 2007.
- Pigden, C. R., „Naturalism”, in: Singer, Peter (szerk.), *A companion to ethics*, Oxford: Blackwell Reference, 1993.
- Shaw, W. H., *Moore on Right and Wrong*, Kluwer Academic Publishers, 1985.
- Stevenson, C. L., „Az etikai kijelentések emotív jelentése”, in: Lónyai Mária (szerk.), *Tények és értékek*, Budapest: Gondolat, 1981.

Torma Anita

2007-ben a Miskolci Egyetemen végeztem filozófia szakon, párhuzamosan tanári képesítéssel. Az itt közölt írás diplomamunkám egy rövidített változata. Jelenleg harmadéves ösztöndíjas hallgatóként végzem kutatásaimat a Miskolci Egyetem Filozófiai Doktori Iskolájában, konzulensem Dr. hab. Schwendtner Tibor. Erasmus ösztöndíjjal egy szemesztert töltöttem a Frankfurter Egyetem filozófia tanszékének cserehallgatójaként.

Elsősorban a fenomenológia és hermeneutika áll közel hozzám, de az alkalmazott etika, kognitív tudományok bizonyos kérdései is komolyan érdekelnek. Kutatási területem Husserl késői korszakának interszubjektivitás-elmélete, illetve ezen belül a születés, alvás és halál határproblémái.

Torma Anita

◄ A tárgyi vonatkozás Husserl fenomenológiájában

Bevezetés

Amikor reggel az ablakon kinézve megpillantjuk az égen a felkelő, majd egyre magasabbra hágó napkorongot, normális esetben eszünkbe sem jut kétségbe vonni, hogy ez ugyanaz az égitest, amely este lenyugodott. A teáinkat megszokott csészénkben kortyolgatjuk, ugyanannál az asztalnál, amelynél máskor is. Természetesnek találjuk, hogy életünkben dolgok vesznek körül, amelyek hosszabb-rövidebb ideig léteznek, s megvan a maguk helye a rendezett világban. Láthatjuk, tapinthatjuk őket, emlékezhetünk rájuk és mindezeket túl még beszélhetünk is róluk. Feljűk természetes mint önmagukkal azonos tárgyak felé irányulunk, s a mindennapi gondolkodás során csak egészen kivételes esetekben merül fel, hogy tárgyra irányuló megismerésűnk, a tárgyra-irányulásunk, s egyáltalán, maga az identikus tárgy fogalma mennyi filozófiai nehézséget von maga után.

Husserl fenomenológiájában a karteziánus út apodiktikusan bizonyos, ítéleteink végső alapjául szolgáló ego cogitóhoz, a transzcendentális szubjektivitáshoz vezet bennűnket. A tiszta tudat Husserl számára nem válik dologgá, amely a világ egy darabja lenne, de fordítva, ennek sem lehet darabja a világ. A fenomenológiai epokhé alkalmazásával a transzcendentális szubjektivitás birodalma nyílik meg cogitatioink folytonos áramlásával. Ez a transzcendentális szféra azonban nem egyenlő az élmények kaotikus kavargásával, ugyanis sajátos lényegi szerkezettel rendelkezik, s e szerkezet leírásában az első alapvető különbségtétel a tárgyi vonatkozás felismerése. E tárgyi vonatkozás már a kezdetektől problematikus, és Husserl a fenomenológiai redukció módszerének bevezetését követően új alapokra igyekszik helyezni, A noétikus-noématikus struktúrával, még ha nem is tűnik el minden homály, a tárgyi vonatkozás, mindenekelőtt referálásként értve, új értelmet nyer, ugyanis miután a fenomenológiai elemzések számára a transzcendentális redukcióval minden olyan kijelentés létjogosultságát lenyestük, amely az epokhéban élénk táruló létszféra abszolút immanenciáján kívül levő létre vonatkozna, a tárgyi referencia már nem érthető úgy, ahogy korábban. Az alábbiakban ennek a rejtélyes tárgyi vonatkozásnak járunk utána.

A Logikai vizsgálódások elmélete

Husserl az 1890-es évektől kezdve dolgozik azon a koncepción, amely Gottlob Frege ugyanakkortájt közzétett elméletével rokon, és a nyelvi kifejezések jelentésével, illetve

tárgyi vonatkozásával foglalkozik. Sok szerző vélekedik úgy, hogy Husserl a fregei distinkciót egyszerűen átveszi, és csupán a terminológián végez átalakításokat,¹ míg mások ezt cáfolják, és amellet érvelnek, hogy Husserl Fregétől függetlenül jutott eredményeire.² Bárhog is legyen, a hasonlóság a nyelvi kifejezések értelmét és tárgyi vonatkozását illetően nem vitatott.

Egy nyelvi kifejezésnek a tartalma Frege szerint jelentésre [*Bedeutung*] és jelöltre (más fordítás szerint értelemre) [*Sinn*] választható szét. A jelentés a kifejezés értelmének megadási módjaként határozható meg. Két kifejezés, melynek jelölete azonos, rendelkezhet különböző jelentéssel, ellenben ha jelentésük megegyezik, a jelöletük is azonos kell legyen, feltéve, hogy van egyáltalán jelölet. Ezekről megkülönböztetendő a képzet, vagy idea [*Vorstellung*], amelynek fő vonása, hogy pusztán szubjektív, szemben a fregei jelentés objektivitásával.

Nézzük ezek után a husserli koncepciót. A kifejezés lényegi sajátossága, hogy mindig valamilyen jelentést fejez ki. A *Logikai vizsgálódások* első fejezetében³ Husserl a kifejezés fizikai aktusától, mint amilyen például egy szó kimondása, megkülönbözteti egyrészt az értelmet célzó, másrészt a betöltő aktust. Velük állítja párba objektív korrelátumként a kifejezéses aktus esetén a kifejezést, a jelentés-adás aktusával a jelentést, és végül az értelembetöltéssel a tárgyat. A kifejezés a jelentésadó-aktus révén jelentéses, ugyanakkor jelentés-betöltődés híján is tárgyra vonatkozó. Kifejezés, jelentés-intenció és jelentés-betöltés olyan aktusok, amelyeket Husserl a *Logikai vizsgálódásokban* az objektíváló aktusok körébe sorol, s amelyek közös jellemzője, hogy feladatuk mindig valamilyen tárgyi azonosság prezentálása. Az ilyen objektíváló, vagy pedig ilyeneken alapuló aktusok az intencionális élmények.⁴

Az intencionalitás fogalmának értelmezései két alapvető csoportba sorolhatók. Az egyik szerint az intencionalitás két dolog – egyik oldalról a tárgy, másik oldalról pedig a mentális aktus vagy az alany – közötti kapcsolat, reális viszony, míg a másik értelmezés szerint az intencionalitás egyfajta jellege, karaktere bizonyos aktusoknak.⁵ Husserl Franz Brentanótól, bécsi mesterétől veszi át a fogalmat, aki egy a középkori skolasztikából eredő fogalom segítségével próbálja megkülönböztetni a „pszichikusát” a „fizikaival” szemben. Brentano szerint a mentális fenomenének kizárólagos megkülönböztető jegye az intencionalitás, azaz csak a mentális állapotok rendelkezhetnek ezzel a karakterrel.

1 Bővebben: Dreyfus 1984.

2 Bővebben: Mohanty 1984.

3 *LU. I/1. 9. §, 37-39. o.*

4 A teljesség kedvéért megjegyezzük, hogy az intencionális aktusok anyagukat illetően lehetnek egy vagy többsugarúak, másképp szólva egyszerűek vagy összetettek. Előbbiekhez tartoznak az észlelés, fantázia vagy az egyszerű kifejezéses aktusok, utóbbiakhoz az olyan speciális szinteritikus aktusok, mint például a predikatív ítéletek. Azok az aktusok, amelyek nem objektíválók, jellemzően az érzelmi és akarati aktusok körébe tartoznak.

5 Smith–Smith 1995, 14. o.

Az intencionalitás egy bizonyosfajta irányultsággént írható le, mégpedig oly módon, hogy mindig van egy tárgy, amelyre az aktus irányul. Ez a tárgy maga azonban nem lehet mentális, mivel distinkciója szerint mentális csakis az lehet, ami intencionális, azaz irányul valamire, és minden mást a fizikai fenomének körébe kell sorolni. Ugyanekkor Brentano szerint a fizikai fenomének csakis intencionáltan léteznek, vagyis az intencionális aktus tárgya, amely „intencionális inegzisztenciával” rendelkezik, maga a fizikai tárgy. Husserl, bár átveszi mesterétől az intencionalitás fogalmát – ám ahogy Brentano több más tanítványa is – kritikusan tekint az elméletre, és később a tárgyról szóló munkáiban jelentősen módosítja azt.⁶ Egyrészt „nincs két dolog a tapasztalatban, nem tapasztaljuk a tárgyat és mellette a rá irányuló élményt (...), csak egy dolog jelenlévő, az intencionális élmény, amelynek lényegi deskriptív karaktere a kérdéses intenció”.⁷ Következésképpen annak a tárgynak a valós létét, amelyre az aktus irányul, nem szükséges feltételezni. Ezenkívül az intencionalitás nem lehet a pszichikai fenomének megkülönböztető jegye, mivel Husserl szerint léteznek nem-intencionális pszichikus élmények is,⁸ mint amilyenek az érzetek.⁹

Az intencionális aktusok immanens tartalmát elemezve különbözteti meg Husserl az értelemnek is nevezett felfogásanyagot [*Auffassungsmaterie*], amely az a momentum, amely az aktus tárgyi vonatkozásáért felelős, oly módon, hogy a tárgyat ebben vagy abban az értelemben adja. Ez az anyag az értelemadás és az identifikálás elve. Ezzel szorosan összekapcsolódva működik a felfogásforma [*Auffassungsform*], vagy minőség, amely a felfogásmódot határozza meg, azt, hogy az adott felfogásanyag milyen formában reprezentált, illetve ez szolgáltatja az aktushoz tartozó tételezés-karaktereket. Következésképpen különböző aktusok megegyező felfogásanyaggal igen különféle minőségekkel rendelkezhetnek. Lehetnek például észleltelek, felidézettek, elképzelték, kifejezések stb., pozicionalitásukat illetően kétellyel illetettek, kívántak, valószínűsítették stb.¹⁰ Ezenkívül egyazon reprezentatív tartalom [*aufgefasster Inhalt*] szolgálhat nemcsak különféle felfogásminőségek, hanem különböző értelmek hordozójaként is. Az egyes mozzanatok egymásra utaltak, külön-külön nem nevezhetők önállóaknak.

Nézzük először a jelentés-adó aktust, és ennek objektív korrelátumát, a jelentést. Husserl korai időszakában azt állítja, hogy ez a jelentés *species*, melynek a jelentéses

6 Bővebben: Føllesdal 1984.

7 *LU*. II/1. V/11. §, 372. o. (Azokon a helyeken, ahol nem állt rendelkezésemre magyar fordítás, a saját fordításomat közlöm.)

8 Az intencionalitás a *Logikai vizsgálódások* szerint csak bizonyos pszichikus élmények karaktere, belső struktúrája, azonban ekkor még nem sikerül olyan utat találni, amely az intencionalitásra való körbenforgó hivatkozás nélkül adna alapot az ilyen élmények meghatározására. Erre csupán az 1905 táján táján megszületett fenomenológiai redukció módszerével nyílik lehetőség.

9 *LU* II/1. V/15. §, 391-397. o.

10 A felfogás-anyagot feltehetően azért nevezi Husserl anyagnak, hogy kifejezze képességét arra, hogy változó felfogásminőségeket vegyen fel.

aktusok konkrét esetei, miközben visszautasítja az általánosnak mind tárgyakban adott reális, mind platonikus értelmében vett ideális létezését.¹¹ Az általános nem létezhet a tudattól függetlenül. Ezek után felvetődhet, hogy ebben az esetben a jelentés a tudat-aktusok immanens tartalmához kell hogy tartozzon, de ez a lehetőség is problematikus, mivel a jelentés nem időbeli, hanem olyan idealitás, amely a legkülönfélébb aktusokban marad abszolút identikus. Földélezve az intencionális aktusok immanens momentumait, arra gondolhatunk, hogy az aktusanyag teszi az identikus jelentés konkrét példájává az adott aktust, vagy inkább ez az anyag fogható fel leginkább úgy, mint a *speciess*ként felfogott jelentés „partikuláris esete”, és ilyen értelemben magyarázatot nyer, hogy Husserl miért nevezheti értelemnek is. Az mindenesetre kizárható, hogy az anyagot magával a *speciess*ként felfogott jelentéssel azonosítsuk.¹² A nyelvi kifejezések tárgyi vonatkozásukat a jelentésadó fázis révén nyerik el, és a jelentés választja ki a tárgyat, amelyre a kifejezés referál, feltéve ha van ilyen. E jelentésadó intenció nélkül a kifejezés pusztán kép, vagy hangsor volna.

Vizsgáljuk most meg a betöltő aktusokat. Ahogy az elnevezés is sugallja, ezek az üres szignitív tartalmat (szemléletileg be nem töltött értelmet) szemléletileg betöltik. Ilyen aktusok a percepció vagy a képzelet. Miután a szemléleti aktus is intencionális aktus, kell hogy rendelkezze megfelelő önazonos korrelátummal. A *Logikai vizsgálódásokban* ez a „tárgy” [*Gegenstand*], annak ellenére, hogy nem minden szemléleti aktus rendelkezik valós tárggyal. Elképzelhetek például egy citromsárga tevét lila pöttyökkel és méteres agyarakkal, fantáziám ebben az esetben is rendelkezik tárgyi korrelátummal. Felmerülhet, hogy ekkor intencióm tárgya egy immanens képzetem, azonban ez nem tartható, mivel az aktus intencionális korrelátuma nem rendelkezhet a tudat számára reális [*reell*] immanenciával. Ahhoz, hogy képes legyek értelmileg megragadni szemléletem tárgyát, a betöltő aktus tárgyának valamilyen módon kapcsolatban kell lennie jelentés-adó aktussal. Meg kell tehát néznünk, hogy mi a kapcsolat e kétféle aktus, illetve korrelátumaik között.

Amikor egy percipiált tárgyat egy rákövetkező aktus során kifejezek, akkor a kifejezésben a percepció korrelatív lényege kell hogy kifejeződjön. Tehát nem a térbeli tárgy és az ideális jelentés között van egybevágnás, nem is egy parciális reprezentáció és a jelentés között. A két aktus valamiképpen közös lényeggel rendelkezik, amit a szignitív, értelemadó intenció tesz lehetővé, s amely a kifejezést kifejezéssé, a percepciót valaminek a percepciójává teszi. A szemléleti aktus két fontos eleme tehát egyrészt ez a jelentés-adó fázis, másrészt pedig a már szintén említett betöltés, vagy szemlélet. Ez utóbbi az, amely által az aktus valóban szemléleti, hiszen a másik mozzanat ennek híján van. A percep-

11 Bővebben: Vajda 1969, 65-70. o.

12 Husserl nézete a későbbiekben változik, és elveti a korábbi „speciess-partikuláris instancia” konstrukciót, s amint azt látni fogjuk, a jelentés valamilyen módon a noémában kap majd helyet.

cióban, vagy más szemléleti aktusban a szemléleti tartalom valamiként való felismerése adja ki az észlelt tárgyat. Ehhez azonban szükséges, hogy legyen valamilyen megfelelés a kétféle tartalom között.

A szemléleti tartalom nem egyezhet meg a jelentés-adó fázis korrelatív értelmével, mivel ekkor egyáltalán nem lenne szükség a felfogáshoz a jelentés-adás aktusára. Ha viszont a betöltő tartalom pusztán és egészében érzéki megjelenésben áll, akkor az a kérdés, hogyan lehetséges ennek értelemmel teli felfogása, miként ismerjük fel, hogy egy adott érzéki megjelenés minnek a megjelenése. Más szóval, hogyan lehetséges a nem szemléleti tartalom betöltése szemléletileg, ha nincs támpontunk arra nézve, hogy a kettő között miféle egybeesés lehetséges?

A problémakört Hubert L. Dreyfus „A perceptuális noéma” című írásában részletesen elemzi.¹³ Míg a kifejezések referenciájukat illetően voltaképpen átlátszatlanok, vagyis nem irányulnak közvetlenül tárgyukra (pl. sokszor nem tudhatom biztosan, hogy létezik-e a tárgy, amiről beszélek stb.), addig a perceptuális aktusok jelentése és referenciája úgy tűnik, hogy egybeesik, más szóval úgy fest, hogy az ilyen aktusok direkt tárgyukra irányulnak. Ennek következtében a tárgyat egyszóval aktuson belül fel kell ismerni, mint valamilyen értelmes alakzatot (jelentésadó), és ugyanakkor érzékileg adott kell hogy legyen, tehát szemléletileg betöltött (intuitív, szemléleti). A két mozzanat szerepe tehát egyrészt a konkrét tárgy kiválasztásában, másrészt annak megmutatkozásában engedésében áll. A kettő egybeesése a tárgy identifikációját jelenti.

A *Logikai vizsgálódások*ban a jelölő aktuskomponens kapcsán leltük meg az aktus anyagának [*Auffassungsmaterie*] nevezett tartalmát. Ez szolgáltatja a tárgyi vonatkozást, teljes meghatározottságban, azaz nem egyszerűen kiválasztja tárgyát, hanem azt a meghatározott utat is magában foglalja, ahogy a tárgy „értve van”. Az intencionális aktusok e komponensét Husserl kiterjeszti a szemléleti aktusokra is, és bevezet egy bizonyos betöltő értelmet [*erfüllender Sinn*].¹⁴ Ez a betöltő értelem esik egybe a szignitív tartalommal, melynek eredményeképpen az észlelt tárgy, amely a betöltődés szintézisében konstituálódik, egységként áll előttünk. Ehhez viszont fel kell vennünk a betöltő aktusban egy olyan értelmi elemet, amely nem választható el a szemléleti tartalomtól, vagyis azzal együtt, egy egységben adott. Ily módon megkülönböztetnénk a felfogás-értelem [*Auffassungssinn*], a szemléleti értelemtől [*Anschaungssinn*] és a percepció, mint e kétfajta értelem (strukturális) egybevágása lenne leírható.¹⁵ Ez az értelem azonban a *Logikai vizsgálódások*ban ebben a kifejezett formában nincs jelen, és a szemléleti aktusok tárgyának problémája megmarad.

¹³ Dreyfus 1984.

¹⁴ *LU*. II/2. VI/28. §, 95-97. o.

¹⁵ Bővebben: Dreyfus 1984.

A fenomenológiai redukció

Az intencionalitás a *Logikai vizsgálódások* szerint csak bizonyos pszichikus élmények karaktere, belső struktúrája, azonban ekkor még nem sikerül olyan utat találni, amely az intencionalitásra való körbenforgó hivatkozás nélkül adna alapot az ilyen élmények meghatározására.¹⁶ Erre csupán az 1907 táján megszületett fenomenológiai redukció módszerével nyílik lehetőség. Husserl a korábbiaknál is radikálisabb követelményeket igyekszik támasztani a fenomenológiával szemben, és hangsúlyozza, hogy filozófiai vizsgálódásaink során magukhoz a dolgokhoz, a közvetlen, tiszta tapasztaláshoz kell visszatérnünk. A legalapvetőbb elv szerint, amelyet mint „minden elvek elvét” az *Ideen I.*-ben fejtett ki Husserl,¹⁷ minden eredetien adódó szemléletet a tudás legitim forrásának tekintünk, de csakis azokon a „határokon” belül, amelyekben az önmagát adja.

Minden ilyen önadottság evidencia, ez az evidencia azonban lehet többé és kevésbé tökéletes, mégpedig többféle értelemben. Egyrészt a tárgy jelen lehet teljes önadottságában a tudat számára, ezt nevezi Husserl adekvát evidenciának. Ennek megfelelően, ha egy tárgy csak részlegesen adott, ilyen értelemben tökéletlen, és inadekvát evidenciáról beszélünk. Másik fajta tökéletessége lehet az evidenciának az apodikticitás, az abszolút kétségbevonhatatlanság, amelynek „nemléte maradéktalanul” elgondolhatatlan.¹⁸ Azért, hogy később megszülethessen egy abszolút módon megalapozott egyetemes tudomány¹⁹ – ilyen apodiktikus evidenciákból kell építkeznünk, mivel csak ezek jelenthetnek igazán biztos és szilárd talajt. Lehetnek egyben adekvátak, de ez nem szükségszerű, az evidenciának az említett kétféle tökéletessége nem jár feltétlenül együtt.

Ezeknek megfelelően Husserl a tiszta fenomenológiához vezető úton, kezdetben Descartes vezéreszméjét követve, mindenekelőtt hatályon kívül helyez minden tudományt és mindaddig érvényes természetes meggyőződést. Kiindulópontja és módszere ugyanaz, mint a híres francia filozófusé volt, de óvatos kritikával szemlélve azt kész rá, hogy változtasson az eredeti gondolatmeneten. Ennek megfelelően „kezdő filozófusként” nem tekinthetnek érvényesnek semmi olyan ítéletet, amely nem tökéletesen evidens számomra s Husserl Descartes-ot követve az egyetemes tudomány ismereteinek alapjaként az apodiktikusan bizonyos ego cogitóhoz vezet el bennünket.

Ezen a ponton azonban el kell térnünk a hagyományos karteziánus úttól. Az ego cogitóban nem szubsztanciális önmagammat, mint res cogitans, hanem saját cogitatioimat találok a transzcendentális tapasztalat végtelen létszférájában. Egy ilyen res cogitans olyan tételezéseket foglal magába, amelyek sem adekvát, sem pedig apodiktikus eviden-

¹⁶ Tengelyi 1998, 50-52. o.

¹⁷ *Ideen I.* 24.§, 52. o.

¹⁸ *Karteziánus elmélkedések* 6.§, 26. o.

¹⁹ *Karteziánus elmélkedések* 1.§, 11. o.

ciára nem tarthatnak igényt. Cogitatioim léte azonban nem kérdéses, létezésük nem azon múlik, megfelel-e nekik valami transzcendens a megismerés számára.

Az ego cogito evidenciájának hatóköre azonban homályban marad, „önmagam eleven jelenét (...) meghatározatlanul általános, föltevészerű horizont övezi”,²⁰ s így óvatosságnak kell lennünk, nem szabad megterhelnünk a valódi, tapasztalati evidenciát rejtett tapasztalati ítéletekkel.

Mindenekelőtt tehát – ahogy a *Karteziánus elmékedések*ben olvashatjuk – el kell végeznünk „a létre vonatkozó állásfoglalások (...) terén – az eleve adott objektív világot érintő állásfoglalások egyetemes érvénytelenítését”,²¹ zárójelezését, más szóval a fenomenológiai epokhét. Ezzel nemcsak a tudat számára megjelenő dolgok, hanem a fenomenológiai reflexióban tárgyá tette minden zárójelezett ítélet és vélekedés továbbra is tisztán megőrződnek, de már mint merő fenomén. Ez az epokhé a fenomenológiai redukció egy formája, amelyben egy lépésben jutunk el a fenomenológiai kutatás tulajdonképpeni terepéhez. „Csupán redukció által – melyet máris fenomenológiai redukciónak szándékozunk nevezni – nyerek olyan abszolút adottságot, amelyben már semmi transzcendens nincsen.”²² Amennyiben a fenomenológiai redukciót jól hajtjuk végre, és következetesek vagyunk, valóban nem marad más számunkra, mint a tiszta tapasztalás. A fenomenológiai redukció nem csökkentés, korlátozás, az élmények „megnyesése”, sokkal inkább az élmények megtisztítása azoktól a zavaró tényezőktől, amelyek eltorzítják a dolgokról alkotott képünket.²³

Az ítéletek zárójelezésével nem veszünk semmit, mert bár a fenomenológia tapasztalati köréből száműzünk minden transzcendenciát, a felfüggesztett transzcendencia-vagy léttételezés mégis előttünk marad, csak éppen zárójelbe téve, mint merő „érvényességfenomén”. Ennek következtében cogitatioim összes tárgya, a világ, a kultúra összes képződménye nem mások számomra mint tapasztalati adottságok, evidenciák. A hitek, vélemények, ítéletek nem oldódnak semmivé, csupán epokhénak vettetnek alá, nagyobb rálátást nyerhetünk a cogitatioik egész területére, bizonyos értelemben eltávolodunk tőlük, érdekmentes szemlélőkké válunk. Ez egyfajta én-hasadást eredményez, a világba magát naivan beleélő, és az ezen felülemelkedett érdekmentes szemlélő szétválásával.²⁴ A tudati életet ekkor annak tekintjük, amilyenek az a maga sajátos közvetlenségében mutatkozik, s amire így rálelek, az cogitatioim tiszta áramlása. Ez adekvát önadottság, az élmények szakadatlan időbeli folyásában tapasztalható „éppen most”. Az intencionális élményekkel, másszóval noézisekkel szemben, szükségszerű korrelátumaként jelenik meg az intencionális tartalom, ami nem más lesz a noéma. Ehhez azonban szükséges

20 *Karteziánus elmékedések* 9.§, 33. o.

21 *Karteziánus elmékedések* 8.§, 31. o.

22 „A fenomenológia ideája”, 71. o.

23 Bővebben: Schwendtner 2003, 14. o.

24 *Karteziánus elmékedések* 15.§, 45–49. o.

még egy közbeeső lépés, egy módszer, amely a cogito jelenét, „ez itt”-jét képes áttörni: „Tiszta cogitatioimat szemlélve (...) abszolút talajon mozgok, (...) az észlelés mindaddig, amíg tart, valami abszolút, egy »ez-ott« marad.”²⁵ Ámde ha „ez az abszolút magától értetődőség, a szemlélő önadottság csupán a szinguláris élmény esetében és ezen élmény szinguláris mozzanatainak és részleteinek esetében fordul elő”,²⁶ akkor egyetlen általános kijelentést sem fogalmazhatunk meg, amely abszolút bizonyosságra tarthat igényt, beleértve a redukált fenomének abszolút adottságának tételét is. Már a legegyszerűbb észleleti kijelentésekkel, a „nyelvi kifejezésekben is tükröződő logikai formulákkal (...) túlléptünk a puszta cogitációkon”²⁷ – jelzi Husserl *A fenomenológia ideájában*. Husserl pszichologizmus-kritikája a *Logikai vizsgálódások* elején arra a szilárd meggyőződésre épül, hogy a logika törvényei ideális, időtlen lényegösszefüggésekre kell hogy vonatkozzanak. Gondolkodásunk törvényei, s egyúttal a nyelv legáltalánosabb törvényei eszerint olyan *a priori* szerkezetekre utalnak, amelyek abszolút érvényességét értelmetlenség kétsébevonni, igazságukra apodiktikus evidenciájuk utal.²⁸

Ám mi a helyzet a jelenségekben, időben konstituálódó tárgyak észlelése esetén? Nem lépünk ezekkel jogtalanul túl az önadottságok körén? Hiszen ami már nem jelenlevő, mégha csak a retencióban éppen alámerült is, az már szigorúan véve nem önadott, s máris kétellyel illelhető. Husserl 1910-es, „A fenomenológia alapproblémái” címen tartott előadásában kétféle értelemben vett önadottságot különböztet meg. Az egyik egy szigorú értelemben vett abszolút önadottság, amely csak az éppen itt és most jelenlevő. A másik ezzel szemben egy sokkal tágabban értelmezett és problematikusabb evidencia. „[A]z egyedi tárgyak olyanokra oszlanak, amelyek szemlélhetőek, abszolút, önmagukkénti jelenvalóságban [*Selbstgegenwart*] megadhatók, valamint olyan egyedi tárgyakra, amelyek önmagukként jelenvalóan csupán megjelennek, amelyek tehát csupán jelenségek, ábrázolatok révén adhatók meg.”²⁹ Ez a tárgyi vonatkozás a fenomenológiai redukció módszerével új értelmet nyer, kérdését nem tárgyalhatjuk úgy, ahogy azt a természetes beállítódásban tennénk. A tárgyat nem tekinthetjük reálisan létezőnek, de az élményekben sem kereshetjük „mint valami burookban vagy edényben. A dolgok, amelyek reálisan egyáltalán nincsenek meg bennük, magukban ezekben az élményekben konstituálódnak.”³⁰ Az intencionális tárgyak „nem egyszerűen jelen vannak

25 „A fenomenológia ideája”, 58. o.

26 Uo.

27 Uo., 80. o.

28 Mindezek a törvényszerűségek képezik alapját a későbbiekben kifejtett eidetikus redukciónak is, amely lehetővé teszi, hogy bármely egyedi tárgyat mentesítsünk minden fakticitástól, és az így kapott általános típusokat (eidoszokat) mint tiszta lényegeket szemléljük. Az észlelés elemzése így eidetikus elemzésé alakul át, a tiszta lehetőségek birodalmának, *a priori* összefüggés-horizontok kutatásává, amelyek teljesen függetlenek bármely létlételezéstől.

29 *Hua XIII.*, 171. o. Idézi: Tengelyi 1998, 64. o.

30 „A fenomenológia ideája”, 40. o.

a tudatban, mint valami dobozban, hanem mindenkor „jelenségek”-en keresztül mutatkoznak meg, s ezek a jelenségek „maguk nem a tárgyak, és a tárgyakat reálisan nem is tartalmazzák (...), a maguk változékony és igen különös felépítése által a tárgyakat mintegy teremtik az Én számára”, ezek „alkotják azokat a dolgokat, amelyek nekünk az adottságot prezentálják.”³¹

Az utóbbiak a jelenségekben megjelenő, azokban konstituálódó tárgyak, amelyeknek önadottsága kérdéses. Husserl az említett 1910-es előadásban kettős fenomenológiai redukciónak nevezi az eljárást, amellyel nemcsak egy szóban forgó emlékezeti aktust, hanem annak korrelátumát, mint már a múltba lemerült adottságot is az immanencia körébe emelhetem. Eszerint „nem csupán az az egy reflexió és fenomenológiai redukció lehetséges, amely a visszaemlékezést magát mint élményt teszi egy abszolút adottságot nyújtó fenomenológiai észlelés tárgyává, hanem még egy második reflexió és redukció is, amely úgyszólván a visszaemlékezésen belül folyik le, és amely egy olyan élményt juttat mint fenomenológiai múltat adottsághoz, amelyre visszaemlékezünk – ámde persze nem ahhoz az abszolút adottsághoz, amely minden kételyt kizárna...”³² Másként megfogalmazva arról van szó, hogy miután az emlékezés egy aktusát fenomenológiai redukciónak vetem alá, a redukált aktusnak a tárgyát is fenomenológiai adottsággá tehetem egy másik reflexív aktusban, s így beemelhetem azt a fenomenológiai vizsgálódás körébe³³ (hasonló a helyzet a beleérzéssel). Husserl így a korrelatív transzcendens tárgyat a fenomenológia vizsgálódási körébe, az önadottság értelmében vett immanencia területére vonja be. Miután a fenomenológiai redukcióval minden olyan transzcendenciára vonatkozó kijelentés lehetőségét lenyestük, amely az epokhéban élénk táruló létszféra abszolút immanenciáján kívül lévő létre vonatkozna, a transzcendencia bizonyos módon immanenssé lesz, új értelemben. Amikor ugyanis Husserl a különféle fenomenológiai adottságok elemzésébe fog, magyarázatában az általa újraértelmezett immanencia és transzcendencia fogalmát hívja segítségül. Egyrészt megkülönbözteti a hagyományos reális, illetve pszichológiai értelemben vett immanenciát a teljes önadottság értelmében vett immanenciától. Az első esetben feltételezzük, hogy ami immanens, az a tudatomban, pszichémben van reálisan benne, míg ami transzcendens, az rajtam kívül. Ez utóbbi immanencia- és transzcendenciafogalom az ego res cogitansként való felfogásán, és ennek megfelelően a szóban forgó tárgyak bizonyos értelemben vett lokációján alapul. Az önadottság értelmében vett immanencia azonban nem hivatkozik a tudatban való reális bennélre, amint láttuk, nem ír le mást mint önmagát. Abszolút önadottságában nem előfeltételez transzcendenciát.³⁴

31 Uo., 98-99.

32 Uo., 66.

33 Tengelyi 1998, 63-66. o.

34 „A fenomenológia ideája”, 63-64. o.

A hülétikus és noétikus élménymozzanatok

Áll előttem egy növény cserépbén. A tárgy szemlélése közben lehunyhatom a szemem, majd újra kinyithatom, intencióm tárgya ugyanaz a identikus virágcserep lesz. A percepció élménye azonban nem ugyanaz, mivel lényegéhez tartozik folyamatos változása és áramlása az időben. Ugyanaz az identikus tartalom tehát új percepciókhoz kapcsolódik. Tekinthesem magát a perceptuális aktust, az élményt, ahogy a tárgyat „percipiálok” (ezek a konkrét tapasztalások, az időbeli élmények, az aktusok immanens, „reell” mozzanatai), másrészt figyelhetem a percepció aktus fázisainak tárgyi korrelátumait, magát a tárgyat, vagy annak egyes részleteit, tárgyvá tehetem színét, alakját is (nem tartozik az aktusok immanens tartalmához, bár önadottságként immanens). A két leírás szorosan összetartozik, s ezeknek megfelelően beszélhetünk az intencionalitás noétikus-noématikus szerkezetéről. Vizsgálódásunk először kizárólag a noétikus oldalra vonatkozik, tehát figyelmemet a tiszta cogitációkra kell irányítom. Így veszem észre, hogy miközben figyelmemet a virágcserepre irányítom, észlelésemhez továbbra is hozzátartozik az adott tárgy tapasztalati háttere.³⁵ Ez a háttér lehet egy mintás tapéta, az asztal lapja, vagy egyéb tárgyak. Figyelmem bizonyos értelemben kiválogatja azokat az észleleteket, amelyek a szóban forgó tárgyhoz tartoznak, miközben a szemlélet mezejében megmarad egy háttér-zóna. Ez a háttér is a tárgyi észlelés mezejébe tartozik, olyannyira, hogy nélküle nem is lenne lehetséges valaminek a tapasztalása, csakhogy amíg nem figyelek rá, egyfajta potencialitásba húzódik vissza. Például valamely kiállításon különösen megtetszik egy festmény és hosszasan, elmélyülten nézem. A későbbiek folyamán, ha valaki megkérdezné hogy milyen keretben volt, nem tudnék válaszolni, és egyszerűen azért mert nem is figyeltem rá. Bár érzektem, mégsem vált tudatossá számomra. Hasonló dolog van a háttérben annak a jelenségnek is, amikor valaki nem tudja eldönteni, hogy egy nem túl közeli ismerősének van-e bajsza, vagy hord-e szemüveget. Tehát ez a háttér nem jelent térbeli háttérrel, arra utal, amire éppen nem figyelünk. Husserl az *Ideen I.*-ben arról is ír, hogy figyelmünket váltogathatjuk az észleleti mező aktív és passzív körén belül, vagyis figyelmünket (nem fizikai értelemben) a korábbi háttér felé irányíthatjuk, s annak lappangó potencialitását aktualizálhatjuk.³⁶ A futó pillantásváltás megvilágít egy fontos mozzanatot az élményekben, mégpedig azt, amelyik bizonyos értelemben minden megjelenés alapvető hordozójaként szolgál. Nem szabad őket mint érzéki adatokat felfogni, amelyek a tudatba jutnak, hanem csakis élmények elemeiként, amelyeket Husserl a *Logikai vizsgálódásokban* főként mint elsődleges tartalmakat jellemez [*primäre Inhalte*].³⁷ Az *Ideenben* a korábbi megjelölés nem tűnik kielégítőnek számára, ahogy az

35 *Ideen I.* 36. §, 77. o.

36 Uo.

37 *LU. III/2.* VI/58. §, 180. o.

„érzéki”, illetve az „érzéki élmény” [*sinnliches Erlebnis*] kifejezések sem, félreérthetőségük miatt. Egy új terminust vezet be, a görög hülét, így hülétikus anyagról, illetve materiális anyagról beszélhetünk [*Stoffe*].³⁸ A hülétikus összetevő tehát bizonyos értelemben önmagában nem is létező szenzuális anyag. A tapasztalás olyan megragadhatatlan összetevőiről van szó, amelyek semmiképpen sem azonosak a tapasztalt színnel, formával stb. Egy észlelt szín már nem tartozik a hülétikus adatok körébe, mivel már valamiként, pl. piros színként áll előttünk.³⁹ Az egyes hülétikus adatok csak akkor válhatnak egy egységes intencionális élmény részévé, ha van egy rendező, formai elv, amely ezeket az hülétikus összetevőket „átlekesíti”. Ez a noézis feladata, amelyet Husserl jelentés-adó rétegnek is nevez. A noézisek „hatják át az anyagot”, formával, jelentéssel, minőséggel látják el, s ekképp intencionális tapasztalatokká formálják, tárggyal látják el az élményt. Röviden a noézis képezi bizonyos módon a formát, azaz morphét.⁴⁰

Ez a szakirodalomban felfogás-felfogástartalom [*Inhalt-Auffassung, content-interpretation*] sémának is nevezett konstrukció kiinduló formájában a *Logikai vizsgálódásokban* jelent meg. Itt, mint láttuk, minden objektíváló aktus rendelkezik egy alapként szolgáló, felfogott tartalommal és ez „kerül felfogásra” különféle módokon.

Figyelmünket folyamatosan bizonyos érzékszervi benyomásokra fordítjuk, részben annak megfelelően, ahogyan azok afficiálnak bennünket, mivel a hülét mindig rendelkezik valamilyen affektivitással, vagyis egyfajta „vonzással”, erővel, amelyet az énre gyakorol,⁴¹ ami mértékét illetően lehet több vagy kevesebb. Ezen affekciók között az asszociáció elve alapján jön létre valamilyen kapcsolat, vagyis az ősbenyomások közötti azonosságok, hasonlóságok, különbségek alapján, s ez alapjául szolgál a további, magasabbrendű szintéziseknek.

Brentano és Husserl nézeteit összevető cikkében Føllesdal azt írja,⁴² hogy mindaz, ami Brentanónál a fizikai fenomének körébe tartozik, Husserl rendszerében két részre oszlik, egyrészt a tapasztalat materiális, másrészt objektív fázisaira. Előbbihez tartozik a hülét, vagy azt is mondhatjuk, a perspektív variációk, másodikhoz pedig az objektív „*perspected variable*”, azaz hangok, színek, formák. A materiális fázisok ezzel szemben azok a tapasztalások, amelyeken érzékszerveink affekciója során keresztülmegyünk. Miközben pedig ezek a különböző jellegű élmények afficiálják a tudatot, a tudat ak-

38 *Ideen I.* 85. §, 207-212.

39 Az érzetadatok problémájával többek között Føllesdal (Føllesdal 1984/a) is foglalkozik, aki a hülétikus adatokra gyakran a „*perspective variations*” kifejezést használja, amely az angol nyelvű Husserl-irodalomban az *Abschattung* fordítása. Az *Ideen*ben az *Abschattung*, mint élmény az objektív *Abgeschattetes* fogalmával áll szemben. Számomra úgy tűnik, hogy tág értelemben *hülét* és *Abschattung* felcserélhető, szűkebb értelemben azonban nem, mivel ez már pre-intencionális szinten, egy eredeti asszociatív működés szintjén megformált [*Erfassung*].

40 *Ideen I.* 85. §, 207-212. o.

41 *Hua XI.*, 148-166. o.

42 Føllesdal 1984/a, 31-41. o.

tív értelemadó tevékenysége is működésbe lép. A hülé talán mint valami ego-idegen is jellemezhető, írja Føllesdal,⁴³ utalva ezzel elsősorban arra, hogy a percepció során a hülétikus adatok egyrészt mozgósítják, másrészt blokkolják a formaadó lehetséges noéziseket (leszűkítve a noémák körét). Úgy is lehet fogalmazni, hogy limitálják azokat, bár nem határozzák meg teljesen, sohasem szűkítik a lehetséges noézisek körét egyre.

Térjünk kicsit vissza korábbi virágcseresep példánkhoz. Behunyom a szemem, és a perceptuális élménynek vége szakad. Azonban egy másfajta tudataktus során felidézhetem ugyanazt a tárgyat. A sajátos jelleggel bíró, folytonosan változó percepciós fázisok egyrészt eltűnnek, amelyek megmaradnak, más jellegűek. Amikor érzékelünk, a hülé határfeltételként szolgált, a betöltődő érzéki anyag bizonyos mértékben meghatározta a lehetséges értelmezést is. Ha nem egyszerűen az előző élményt idézem fel csukott szemmel újra, hanem hagyom képzeletemet érvényesülni, akkor láthatóvá válik, hogy mit is jelent az említett hülétikus determináció. Képzeletemben a tárgynak bármilyen szinten tulajdoníthatok, formáját megnyújthatom, elképzelve, amint lábakat növeszt és elcammog. Nyilvánvalóvá válik, hogy ebben az esetben a határfeltételekként értelmezett hülék nem rekesztik ki a noézisek sokféle esetét, ahogy a percepcióban. Lehetőségeink a fantáziában szinte korlátlanok. Netán azt jelentené ez, hogy hiányoznának a materiális fázisok?

Az *Ideen*ben ezt olvashatjuk: „a szenzuális hülének és az intencionális morfénak ez a jelentős kettőse az egész fenomenológia területén domináns szereppel bír. (...) Ezek az anyag- és forma-fogalmak előkerülnek, valahányszor elménk elé valamilyen tiszta szemléletet vagy tisztán megformált értékelést, akarást állítunk.”⁴⁴

A hülé-felfogás séma tehát nem csupán a perceptuális aktusokra vonatkozik, hanem kiterjed a tudataktusok széles körére, mindarra, amelyben egyértelmű megformáltsággal találkozunk. A percepciót eltérő felfogási módja különbözteti meg a fantáziától, de mindkettő rendelkezik hülétikus alappal.

Amikor egy percepció során egy tárgyat valamiként felfogunk, az aktus oldaláról folyamatosan változó megjelenéseit találjuk, amelyeken keresztül a tárgy konstituálódik. A tárgy újabb és újabb részletei töltődnek be. A megjelenések azonban mindig részlegek, sohasem juthatunk el a konkrét tárgyak esetén odáig, hogy a tárgy teljes, adekvát önadottságában álljon előttünk. Mindezek ellenére már az észlelés első fázisaiban is magát a tárgyat látjuk, mivel intenciónk nem az egyes megjelenések, hanem a tárgyi értelem felé orientált. Még ha csak színekre koncentrálnak, akkor is a szín megtestesült objektív értelme áll előttünk. Ez azt jelenti, hogy nem egyszerűen a már lezajlott észleletek szintézise révén konstituálódik egy értelmes egység, hanem már mindig is túlnyúlunk az aktuális észleleteken egy tárgyi értelemnek megfelelő irányba. Ezenkívül azt is

43 Føllesdal 1984/b, 93-96. o.

44 *Ideen I.* 85. § (Az idézeteket saját fordításomban közlöm.)

feltehetjük, hogy ha már az észlelés elején tárgyat látunk, akkor ez azért lehetséges, mert már ismerős számunkra, illetve hasonlóval már korábban is találkoztunk. Ez a gondolat pedig továbbvezet ahhoz a másikhoz, amely azt firtatja, hogy mi a helyzet az időben legkorábbi tárgyészlelésekkel, amikor nem magyarázhatjuk a felfogást a noézis értelemadó tevékenységével. Ha visszamegyünk a legelső észleléselményekhez, a csecsemőkorba, amikor még nemcsak a teljes fizikai tárgyról, hanem még a legelemibb formákról, színekről sincsenek előzetes ismereteink, olyan eredeti felfogásokat kell feltételeznünk, amelyek nem valamilyen értelem betöltődésén alapulnak, ugyanakkor megalapozzák a későbbi jelentéssel telített észleleteket. Ez is egyfajta felfogás, ám tudatos tárgyitételezés előtti. Attól a felfogástól [*Auffassung*], amikor a noézisek hatják át értelemmel a hülétikus anyagot, mint egy eredeti, még nem tárgyitételező felfogást [*Erfassung*] különböztethetjük meg.

Az említett azonosságok, különbségek felismerése s ennek megfelelően az érzetanyag bizonyos fázisainak elhatárolása már valamilyen tárgyi egység felismerését kell hogy jelentse, ez pedig az eddigiek alapján csakis valamilyen azonosság-szintézis révén képzelhető el.⁴⁵ Igazi, anyagi értelmében így a hülét egyre hátrébb szorul a magyarázatban, voltaképpen a végtelenbe. Ebből pedig véleményem szerint két dolog következhet. Vagy feladjuk azt az elvet, hogy az egység mindenképpen szintézist mint tudati aktivitást feltételez, vagy fel kell adnunk a hülét mint valami én-idegenre utaló mozzanatot, és a megismerés minden elemét a spontaneitásnak kell tulajdonítanunk.

Az intencionális tárgy

A fenomenológiailag redukált aktusokkal mindig korrelációban áll egy megfelelő intencionális „tárgy”, a percepcióval a „perciált mint olyan”, az elképzeléssel az „elképzelt mint olyan”, az állítással az „állított mint olyan” és így tovább. Elsőként az 1906/07-es téli szemeszter előadásában jelenik meg, mint a fenomenológiailag redukált aktusok korrelatív tárgya, amennyire és amint ezekben a jellemző tudatokban tudatosul,⁴⁶ majd ezt nevezi Husserl néhány évvel később noématikus tartalomnak vagy noémának.⁴⁷ Ez a noématikus korrelátum nem bír tudatfüggetlen léttel, csak a tudatos, meghatározott fenomenológiai rápillantásban van értelme, más szóval egy sajátos reflexió terméke. Be-

45 Bővebben: Szegedi 2007.

46 *Hua XXIV*. Később, 1908-ban Husserl a noétikus jelentésadó aktus korrelátumaként vezeti be az „ontikus jelentésfogalmat”, amely a nyelvi jelentések körében megfelelője az 1906-ban tárgyalt „ontikus fenoménnek” (fenomenológiailag redukált aktusok korrelátuma), reflexíven adott, mint a „mondott, vagy állított mint olyan” határozható meg, és identitása az ismétlésen vagy a jelentés különböző adottság-módjainak összehasonlításán keresztül konstituálódik. Ld: *Hua XXVI*. Bővebben: Bernet 1990.

47 *Ideen I*. 88. §, 219. o.

vezetésének Husserl szándéka szerint többek között számot kell adnia az intencionális irányultságról, és a tárgyi identifikációról is, ám fogalma némileg homályos és amint azt látni fogjuk, többféle értelmezésre is lehetőséget ad.⁴⁸

A nehézségeket részben az okozza, hogy a tudataktusoknak különféle egymásba folyó és egymásra épülő fázisait különböztethetjük meg, amelyekkel párhuzamosan minden fázisnak megfeleltethetünk egy tárgyi korrelátumot is a noématis oldalán. „Nincs noétikus fázis specifikusan hozzátartozó noématis fázis nélkül.”⁴⁹ Eszerint különféle értelemben beszélhetünk a noémákról, attól függően, hogy mely noézisek korrelátumát vesszük figyelembe, mire irányul figyelmünk.

Például egy tó partján sétálva megpillantok valamit. Csupán bizonyos perspektívából szemlélhetem, s amit ténylegesen látok, az nem több, mint egy szürkészöld színű, kissé szabálytalan forma, amelynek megjelenése, térbeli helyzetemet változtatva, maga is változik. A megjelenések alapján a jelenleg látott tárgy leginkább békának tűnik, színe, formája ezt a jelentést hívja elő elsőre. Amint békaként ismerem fel a tárgyat ez az értelem támpontokat ad azt illetően, hogy mire számíthatnék a dolgot körbejárva, közelebről megszemlélve. A konkrét térbeli tárgy ugyanis sohasem lehet tökéletesen betöltött és szemléletileg mindig csak időben változó aspektusai által prezentálódik. Ezek az aspektusok viszont már mindig értelemmel telítettek, amelyeknek megfelelően én egy teljes tárgyat vélek látni. Ezt nevezi Husserl a későbbiekben „többet vélő túlnyúlásnak” (apprezentáció).⁵⁰ A megjelenések felébredstének valamilyen szubjektív tárgyi intenciót, értelmet, s ez az értelem határozza meg a tárgyra vonatkozó várakozásokat is a (még) nem tapasztalt oldalakat, aspektusokat illetően. Az „egyes aspektusok” a legszorosabban kötődnek az aktushoz, amelyhez tartoznak. A béka felülről, szemből, hátulról szemlélve mint különböző aktusfázisok korrelátumai lehetnek akár különböző noématis adottságok. Egyáltalán nem világos azonban, hogyan különböztethetők meg a megjelenések folytonos áramlásában az egyes aktuskorrelátumok, hiszen az egyes fázisok nem különíthetők élesen el egymástól, szakadatlan áramlásban vannak. Ráadásul ebben az esetben úgy tűnhet, mintha a noématis korrelátum a tudat számára mentális tartalom lenne, ami kizárható. Mindenesetre az egyes aspektusokat összeköti, hogy már valaminek az aspektusaként fogjuk fel őket, jelentések, egy egésze utalnak s így konstituálódik egy értelmes egység.

A változó aspektusokra irányuló figyelmem speciális reflexió terméke, hiszen eredetileg nem értelmetlenül kavargó formákat figyelek, hanem egy békát. A várakozásaim megvalósulása révén nyert minden újabb megjelenés ennek az értelemnek a betöltéseként nyeri el értelmét, egy kiálló dudort a béka fejének, egy másikat combjának vélek.

48 Solomon 1977, 170-173. o.

49 *Ideen I.* 93. §, 232. o.

50 *Kartezianus elmélkedések* 19. §, 56-59. o. Ld. még: Toronyai 2002, 69. o.

Így mondhatjuk azt, hogy amit észlelek, az nem a tárgy megjelenő aspektusa, hanem egy béka, ami az éppen aktuális módon adott számomra.

Mit mondhatunk erről a konstituált egységről? Egyrészt nem esik egybe a megjelenésekkel és nem is tekinthető a reális térbeli időbeli tárgynak. Nem kapcsolódik minden reflektált észlelési fázishoz külön noéma, hanem egy értelem hat át minden alacsonyabb szintű aktusfázist, és ez az értelmes egység szüli a tárggyal kapcsolatos várakozásokat, észlelésem tárgya pedig a betöltődések során egyre közelebbről meghatározódik. Ezek szerint percepcióm minden részlete egyazon noémához tartozik, például „a béka” értelmének megfelelően, amelyre figyelek.

Ez a jelentéstartalom továbbá lehet észlelt, elképzelt, felidézett stb., és a jelentést a noémából úgy nyerhetjük ki, ha eltekintünk minden olyan meghatározottságtól, amely nem a dolog „milyenségére”, hanem „adottságmódjára” vonatkozik. Eszerint az értelem különböző noémákban lehet tökéletesen identikus és ezekben az esetekben éppúgy, mint a fregei elméletben, a jelentés azonossága a tárgy azonosságát is maga után vonja (két különböző aktus teljesen azonos jelentéses tartalommal ugyanazon tárgyra is kell hogy vonatkozzon), mivel egy adott jelentés mindig csak egy dologra referál.

Mi történik, ha kiderül, hogy a látott dolog mégsem egy béka, hanem például egy furcsa kő? Miután rájöttem tévedésemre, már nem fogom azt állítani, hogy percepcióm tárgya egy béka volt. Következésképpen beszélhetünk az észlelés észleltjéről úgy is, mint egy önazonos, az észlelések során változó megjelenéseket magára öltő, a szubjektum részéről többféleképpen értelmezett „konkrét térbeli tárgyról”, hiszen a tárgyi vonatkozás egyaránt értelmezhető referálásként és konstituálásként, „a noéma egyfelől tárgyra referál, másrészt tartalommal bír”.⁵¹

Az *Ideen I.*-ben egy helyen úgy tűnik, hogy Husserl a noémát azonosítja a jelentéssel, és szembeállítja a tárggyal, amelyre referál: „A fa teljességgel, a dolog a természetben különbözik az »észlelt fától mint olyantól«, amely mint perceptuális jelentés a percepcióhoz tartozik, elválaszthatatlanul.” Így folytatja: „A fa elégethető, de az értelem nem. Nincsenek reális sajátosságai. Ami az élménynek tiszta immanens és redukált sajátja, az minden természettől és fizikától el van választva.”⁵²

Rudolf Bernet egy fontos megállapítás hiányára mutat rá e Husserl-szövegben, amely azonban ugyanazon szöveg más részei alapján indokolt lenne. Való igaz, hogy a természeti tárgyként konstituált fa elégethető, míg az értelem nem. Csakhogy a tárgy égésének lehetősége, mint a dolog fenomenológiailag konstituált sajátja értendő, vagyis az éghetőség lényegileg hozzátartozik a természetiként felfogott tárggyhoz.⁵³ A tárgyi értelem nem éghet el, de ugyanígy azt sem lehet mondani rá, hogy ilyen,

51 *Ideen I.* 129. §, 318. o.

52 *Ideen I.* 89. §, 221-222. o.

53 Bernet 1990, 70. o.

vagy olyan alakú, színű stb. A „fenomenológiailag redukált tárgy” meghatározás tehát kizárja, hogy pusztán az értelemmel azonosítsuk és lehetővé teszi, hogy legalább egy értelmében a reális térbeli tárgyat is hozzá soroljuk. Nem kettőzhetjük meg a tárgyat, nem vehetünk fel a noéma mellé egy másikat, ezt is a noématikus struktúrán belül kell keresnünk. Mivel a tárgyi vonatkozás egyaránt értelmezhető referálás-ként és konstituálásként, Eugen Fink, Husserl tanítványa, a két fogalomnak kétféle noémafogalmat feleltet meg, az elsőnek egy pszichológiai, miszerint a referencia egy tőle független tárgyra utal, és egy transzcendentálisat, ahol a noéma tőle független létezőkre nem vonatkozhat. Hogy Fink kiküszöbölje a transzcendenciát, miután a referencia-fogalmat egy „pszichológiai” értelmezéshez rendelte, azt visszavezeti a „transzcendentális” konstitúcióra.⁵⁴

A fenomenológiailag redukált aktusok tárgya tehát jelentheti az aktus tárgyát akként, ami önmagában (a noématikus mag, a jelentés),⁵⁵ vagy a tárgyat úgy ahogyan éppen irányulunk rá (a teljes noéma, azaz a noématikus mag a változó karakterekkel), továbbá jelentheti azt az önazonos tárgyat, amelyre a noéma referál, és identitását nemcsak a megjelenés-, hanem a jelentésváltozások során is megőrzi (és amelynek a hétköznapi beállítódásban tudatfüggetlen és transzcendens létezését tulajdonítunk). Arra azonban még mindig nem kaptunk választ, hogyan értsük a tárgyat, amelyre a noéma referál.

A békaként, majd kőként észlelt tárgy azonos maradt a jelentés módosulásai során. Számomra a jelentésmódosulások során valami végig megmaradt identikus-ként, amely különféle meghatározásokat ölthetett magára: „Minden noémában az egységesülés pontjaként fekszik egy tiszta tárgyi valami”. A tárgy milyenségét így megkülönböztethetjük mivoltától,⁵⁶ azonban nem szabad elfelejteni, hogy minden azonosságtudat az értelemről származik. Ezek szerint a noématikus tárgy egyrészt a tárgy tisztán, másrészt modális meghatározottságaiban. A tárgyra irányuló intenció az értelem egy belsőbb részére, mint az egységesülés centrumára mutat, s ez a legbensőbb fázis egyúttal „mint a noématikus sajátosságok hordozója funkcionál.”⁵⁷ A tárgy mivolta és milyensége egymást kölcsönösen feltételezik, ugyanis nincs modálisan meghatározott tárgy megfelelő hordozó, mint egységpólus nélkül, de a hordozó sem létezhet modális meghatározottságok nélkül önmagában. Az egységesülés legbensőbb pontja, mint tárgyi egységpólus teszi lehetővé, hogy különböző jelentések utalhatnak egyazon tárgyra, ehhez azonban az szükséges, hogy az egyesült megjelenések legbensőbb tárgyi pólusa egybeessen.⁵⁸

54 Tengelyi 1998, 143. o. Ezt a lépést Tengelyi könyvének tanúsága szerint kétesnek érzi, mivel csak egy „valóságos világgalalkotó konstitúció” árán jöhet létre.

55 *Ideen I.* 90. §, 223–226. o.

56 Tengelyi 1998, 139. o.

57 *Ideen I.* 129. §, 318. o.

58 *Ideen I.* 131. §, 320. o.

1911-től az egységpólus az identikus X, amely a noéma egy belsőbb mozzanata, centrális pontja, kapcsolódási pontja vagy hordozója a predikátumoknak.⁵⁹ Egy eidetikus elemzésben a modális determinációk teljes hiánya jelenti azt az önazonos X-et, amely a tárgyra teljes meghatározatlanságában utal, mint mindenféle lehetséges determinációk „hordozójára” a tárgy azonosságának alapjára, s bár az X teljesen üres azonosságpólus, mégis egy olyan struktúra ideális alapköve, amely végtelen lehetőségekre utal, illetve egy másik ideára, a végtelenben rejlő, teljesen megvalósított egészre.

A tárgyi egységek sohasem lehetnek a megismerés előtt mint ilyenek adottak. A tárgy a meghatározott módon összetartozó aktusokban konstituálódik. Csak ilyen értelemben beszélhetünk tárgyról, így a tárgyak önazonosságára vonatkozó kérdés voltaképpen arra kell hogy vonatkozzon, hogy miképpen igazolódik egy tárgy a vonatkozó szintetikus aktusokban. Láttuk hogy a konkrét individuális tárgyak (mint pl. egy fa, vagy kő) mindig csak részlegesen adottak és az egyes aspektusok felfogása mindig túlnyúlik egy egész irányába, amely értelme szerint várakozásokat ébreszt a nem látott, nem tapasztalt perspektívákra vonatkozóan. Ezek betöltésével a tárgyi értelem igazolódása során látszólag egyre közelítünk egy teljesen betöltött tárgy irányába, ám ez valójában sohasem valósítható meg. A teljesen betöltött, adekvátan adott reális tárgy ugyanis csak egy eszme. S mivel a lehetséges megjelenések száma végtelen, ez az eszme is a végtelenben rejlik.

A *Karteziánus elmélkedésekben* Husserl a tárgyi azonosságpólussal kapcsolatban olyan transzcendentális vezérfonalról beszél, amely a lehetséges szintézisekhez szolgál alapul. Ha a tárgyi azonosságok vezérfonalának egyik megfoghatatlan végének tekintjük a korábban említett puszta X-et, akkor azt látjuk hogy a meghatározások körének bővülésével, a betöltődések előrehaladásával közelítünk egy másik pólus felé, amely nem más, mint ez a most tárgyalt végtelenben rejlő totálevidencia, a tökéletes adekvát önadottság eszméje.

Ezzel összhangban emeli ki Bernet, hogy a valódi dolog egy ismeretelméleti nézőpontból végtelen lezárhatatlan sor, amely a szintetikusan összekapcsolódó megjelenések egységének formálisan belátott eszméje, amely megjelenések véges során át nem realizálható. Felülmúlja nemcsak a tudatszerű megjelenéseket, hanem magát a szemléletben megmutatkozó egységet is.

Zárszó

Egy reális tárgy megismerése sohasem kezdődhet egy üres azonosságtudattal, ugyanis az X már egy tárgyi jelentéshez tartozik. A látott érzéki „adatok” már az észlelés elején előhívnak valamilyen meghatározható értelmet. Mint láttuk, ez már lehetővé tesz bizonyos előrefu-

⁵⁹ *Ideen I.* 129. §, 318. o. Az *Ideenben* e totálevidencia nem az értelmi képződmények időbeli konstitúciójának vizsgálatában, hanem inkább a lényegi típusok meghatározásában kap szerepet.

tást a még nem tapasztalt aspektusok irányába. Ez az előrefutás potenciális lehetőségeket jelez, amelyek észlelésem további lehetőségeire vonatkoznak. Husserl ezeket a lehetőségeket a tárgy horizontjának is nevezi: „Minden élmény tudati összefüggéseken és áramlása fázisain megy keresztül, miközben változik »horizontja« is, mely intencionálisan utal az élményhez tartozó tudati lehetőségekre.”⁶⁰ E horizontok vizsgálatával pedig nem más tárunk fel, mint a már említett vélt tárgyi értelmet, az értelmet itt a legtágabb módon értve.⁶¹

De meddig terjedhet egy reális tárgy értelme, vagyis horizontja? Hol végződik, és hol kezdődik egy tárgy? A falevél értelméhez, horizontjához például hozzátartozik a fa, annak horizontjához a föld és így tovább. Ezek szerint egy tárgy horizontja egy sokkal nagyobb összefüggés-egészre kell hogy utaljon. Így ha megvalósítható lenne bármely tetszőleges tárgy adekvát megismerése, ezzel voltaképpen az ahhoz tartozó egész világ-horizontot is megismernénk. Egy arkhimédieszi pontról lenne szó, amelyet ha rögzíteni tudnánk magunk számára, általa az egész világ struktúrája megismerhetővé válna. Ez azonban több okból sem lehetséges. Egyrészt nem találunk ilyen pontot. A térbeli tárgyak folyton változnak, darabjaikra esnek, ráadásul egy abszolút evidens tárgyi azonosságpólus felismerése egyben az egész hozzátartozó tárgyi értelem abszolút evidens ismeretével is együtt kellene hogy járjon. Ez ilyen adekvát ismeret azonban a reális tárgyak esetén, mint láttuk, megismerések véges során keresztül nem elérhető.

Adódik még egy nehézség, amely gyakorlatilag a passzív szintéziseknél leírt nehézségeknek a noematikus oldalon álló párja. A tárgyi X a tárgyi értelemhez tartozik, miközben az értelemek folyamatosan módosulnak. Mégis, igazolás és falszifikálás egyaránt erre az X-re vonatkoztatandó. Láttuk, hogy tárgyi intencionálisan szemléleti betöltődések végtelen során át halad az elérhetetlen adekvát önadottság irányába. Az azonosítás alapja mindig valamilyen értelem, és lehetségesek csalódások is. Az értelem különböző rétegei lehetővé teszik, hogy az értelemváltozások ellenére a tárgy mint reális tárgy önazonos maradjon, azonban – ahogy a passzív szintézisek kapcsán láttuk – a betöltődésben jelentkező nem várt csatlakozások egy intencionalitást megelőző, „egy tárgy előtti” azonosságra kell hogy utaljanak. Ahhoz, hogy egy perceptuális tárgy bármilyen értelemben „másnak” bizonyuljon, olyan élmények szükségesek, amelyek a tárgyi azonosságot – az észlelt tárgyat akként, aminek véljük – cáfolják. Ahhoz viszont, hogy az intencionális aktusokban konstituálódó azonosságot bármi képes legyen megcáfolni, önmagában hordoznia kell valamilyen előzetes értelmet. Csalódásomat valami „mint valami más” okozza. Ebből arra következtethetünk, hogy a konstituálódó értelemek csak egy már előzetesen meglévő *a priori* értelemes struktúrából származhatnak, és a megismeréssel voltaképpen több ilyen rendszer egymáshoz csiszolódásáról van szó.

⁶⁰ *Karteziánus elmélkedések*. 19. §, 57. o.

⁶¹ Uo.

Felhasznált irodalom

- Bernet, Rudolf 1990, „Husserls Begriff des Noema.” In: Ijsseling, S. (szerk.), *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung* (Phaenomenologica 115). Dordrecht: Kluwer. 61-80. o.
- Dreyfus, Hubert L. 1984, „Husserl’s Perceptual Noema.” In: Dreyfus, H. L. – Hall, H. (szerk.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*. A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London. 97-123. o.
- Føllesdal, Dagfinn 1984/a, „Brentano and Husserl on Intentional Objects and Perception.” In: Dreyfus, H. L. – Hall, H. (szerk.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*. A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London. 31-41. o.
- Føllesdal, Dagfinn 1984/b, „Husserl’s Theory of Perception.” In: Dreyfus, H. L. – Hall, H. (szerk.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*. A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London. 93-96.
- Husserl, Edmund (1913) 1950, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I., Husserliana III*. Martinus Nijhoff, Haag. (*Ideen I.*)
- Husserl, Edmund 1966, *Analysen zur passiven Synthesis, Husserliana XI*. Martinus Nijhoff, Haag. (*Hua XI.*)
- Husserl, Edmund 1901/1968, *Logische Untersuchungen III/1-2*. Max Niemeyer Verlag, Tübingen. (*LU.*)
- Husserl, Edmund 1972, A fenomenológia ideája. Öt előadás. (ford. Baránszky-Jób László), in: Vajda Mihály (szerk.), *Válogatott tanulmányok*. Gondolat, Budapest.
- Husserl, Edmund 2000, *Kartezizánus elmélkedések*. (ford. Mezei Balázs), Atlantisz, Budapest.
- Mohanty, Jitendranath. N. 1984, „Husserl and Frege: A New Look at Their Relationship.” In: Dreyfus, H. L. – Hall, H. (szerk.), *Husserl, Intentionality, and Cognitive Science*. A Bradford Book, The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London. 43-52.
- Schwendtner Tibor 2003, *Szabadság és fenomenológia*. L’Harmattan, Budapest.
- Smith, Barry – Smith, David Woodruff 1995, „Introduction.” In: *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge University Press, New York. 1-45. o.
- Solomon, Robert C. 1977, „Husserl’s Concept of the Noema.” In: Elliston, F – Mc Cormick, P. (szerk.), *Husserl: Expositions and Appraisals*. University of Notre Dame Press, London. 168-181. o.
- Szegedi Nóra 2007, *A magábanvaló dolog fenomenológiája. (Egy klasszikus kanti probléma Husserl transzcendentális fenomenológiájának perspektívájából.)* L’Harmattan, Budapest.
- Tengelyi László 1998, *Élettörténet és sorsesemény*. Atlantisz, Budapest.
- Toronyai Gábor 2002, *Tudományos életfilozófia. Tanulmány Edmund Husserl késői gondolkodásáról*. Osiris, Budapest.
- Vajda Mihály 1969, *A mítosz és a ráció határán. (Edmund Husserl fenomenológiája.)* Gondolat, Budapest.

RECENZIÓK

Farkas Tamás

1987-ben születtem Miskolcon. 2006-ban érettségiztem a miskolci Avasi Gimnáziumban, ez év szeptembere óta az ELTE BTK szabadbölcészet alapszakos filozófia szakirányos hallgatója és az Eötvös József Collegium tagja vagyok. Az évben felvételt nyertem filozófia MA-ra. 2009 áprilisában a XXIX OTDK-án a „Descartes és a test-lélek együttműködés. A karteziánus dualizmus végső erőpróbája” című, Dr. Faragó-Szabó István témavezetésével írt dolgozattal különdíjat szereztem.

Farkas Tamás

◀ Egy (mérsékelt) konzervatív szótár elvi alapvetései

Horkay-Hörcher Hörcher Ferenc: *Konzervativizmus, természetjog, rendszerváltás. Politika- és jogfilozófiai tanulmányok*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2008. 383 oldal, 2900 Ft.

„A politikát megfigyelő nincs sokkal könnyebb helyzetben, mint a politikai szereplő. Egyikőjük számára sem adódnak olyan általános szabályok, támpontok (maximák és elvek), melyek alapján eligazodásuk könnyebbé válhatna” – olvashatjuk Horkay-Hörcher Hörcher Ferenc 2000-ben írott, Hume-ról szóló tanulmányában.¹ A megfigyelés valószínűleg helytálló, ám a szerző legújabb, *Konzervativizmus, természetjog, rendszerváltás* című könyve alapján mégis az lehet az érzésünk, hogy ebben a műben olyan fogódzók és támpontok (ha nem is maximák) felmutatására és rendszerezésére történik kísérlet, melyek segítséget nyújthatnak a konzervatív politikai gondolkodásmódban való tájékozódáshoz. Másrészt viszont a kötet szerkesztéséből (és természetesen az előszóból) kiolvasható szerzői intenció szerint nyilvánvalóan többről van szó, mint pusztán teoretikus útmutatásról és fogalmi megalapozásról.

A kötet implicit kérdése voltaképpen az, hogy el lehet-e jutni az alapfogalmak rendkívül alapos, történelmi precizitással végrehajtott definíciójától a tényleges politikai gyakorlathoz. Vajon át lehet-e ültetni a Horkay-Hörcher által javasolt mérsékelt konzervatív szótárát a mindennapok politikájába? Hol keresse az olvasó azt a többletet, azt a pluszt, ami a kétségkívül akkurátus elméleti alapvetéseket és fogalmi fejtegetéseket átlendíti abba a valódi, mai (magyar) politikai gyakorlatba, melynek kapcsán a kötet végén a szerző maga is állást foglal? És egyáltalán: el lehet-e várni, hogy a mérsékelt konzervativizmus alapjainak lerakását rögtön az applikáció mozzanata kövesse? Nézetem szerint ezen a tájékon kell keresnünk a minden kétséget kizáróan igen alaposan megalkotott tanulmányokból álló kötet legfőbb hibáját: az írások önmagukban kiválóan megállják a helyüket, ám a szerző eredeti célkitűzését, mely szerint a könyv első felében olvasható elméleti megalapozásoknak egyfajta kiteljesítése lenne az utolsó, aktuálpolitikai kérdésekkel (is) foglalkozó rész, igazából nem sikerül megvalósítani. (Ez a probléma ugyanakkor néhány tanulmányon belül is megjelenik, ezekre még visszatérek.)

Horkay-Hörcher munkájának első felét akár tekinthetjük úgy is, mint egy részleteiben kidolgozott fogalmi taxonómiát, amely egyrészt a konzervatív értelemben vett gondolkodás és „életfelfogás”, másrészt pedig a konzervatív politika elvi alap-

¹ Horkay-Hörcher Hörcher Ferenc: „A rendezett társadalom megőrzésének politikája. A konzervatív Hume és az arisztotelészi tradíció.” In: *A gentleman születése és hanyatlása*. Helikon Kiadó, Budapest, 2006. 53. o.

vetéseként funkcionál. Azért tartom fontosnak a fenti distinkció megtételét, mert a szerző az első fejezetben a „konzervativizmus” címszó alatt tulajdonképpen két külön gondolati szálát futtat. Egyfelől adott a konzervatív antropológia jellegzetes embere: a „csupasz létező” (14.), aki a „kezdetektől folyamatosan szembesül azzal, hogy nem képes beilleszkedni a számára adott környezetbe” és aki „ellenséges világba születik bele” (15.). Ez a lény a különféle konzervatívnak minősített szerzők leírásaiból jól ismert módon éli az életét; azaz néha racionálisan gondolkodik, de többnyire az érzelmei irányítják. Miután eleve egy közösségbe született bele, e közösségtől készen kapja a nyelvet, a kultúrát és a különféle hagyományokat; teljes mértékben ki van szolgáltatva embertársainak, az élete különböző egyedi szituációk sorozata, „szabadságát [pedig] igen nagy mértékben meghatározza előzetes felkészülése: neveltetése, tanulmányai, tudatos és nem tudatos élményei, tapasztalatai” (25.).

Ez az antropológia eleve meghatározza a „konzervatív módon” felfogott ember által művelt politika lehetőségeit. Fontos átlátnunk, hogy milyen hatalmas teher nehezedik a fentebb elnagyoltan bemutatott emberképre, hiszen a politika elvi alapvetése, és az ebből következő mindennapi politikai gyakorlat is erre az emberkonceptióra épül. Fennáll annak a veszélye, hogy – amennyiben az ember fenti leírása inadekvát – voltaképpen értelmét veszti a konzervatív módon felfogott ember igényeire és lehetőségeire szabott politikai elmélet és gyakorlat. Ennek a – bizonyos értelemben tehát kényszerpályára állított – politikának lenne a legalapvetőbb kiindulópontja a *prudencia* fogalma, mely mintegy segít egyenlően eloszlatni azt a hatalmas súlyt, ami a konzervatív antropológiára nehezedik. A könyvben számtalanszor előforduló terminusnak Horkay-Hörcher igen nagy (talán túlzottan is nagy) magyarázóerőt tulajdonít.

A kötetre oly jellemző pontos fogalomanalízis során a szerző kimutatja, hogy az arisztotelészi *phronészisz*ből kialakuló *prudencia*, azaz a *gyakorlati okosság* fogalma egyszerre védi meg a modern mérsékelt konzervativizmust a szerző által elsősorban Burke nevéhez kapcsolt „múltfetisizmustól” (29.), a felvilágosodás individualista, végsőkéig racionalista, univerzalisztikus politikai-erkölcsi gondolkodásától, valamint a szélsőséges szubjektivizmus és relativizmus veszélyeitől. Ezen negatív felsorolás egyben annak meghatározásában is segítséget nyújt, hogy Horkay-Hörcher a *prudencia* jelentésének mely árnyalatait nyomatékosítja. Először ott van az Arisztotelésztől származó jelentés az elfogadható középút megtalálásáról. Másfelől *A prudencia allegóriája* című Tiziano képre épülő elemzése kapcsán a kifejezés időre vonatkozó konnotációi bontakoznak ki: ehelyütt a *prudencia* egyszerre utal a helyes politikai gondolkodás múltat-jelent-jövőt egyaránt magában foglaló jellegzetességére. Végül pedig a *kairosz-decorum* („jó időzítés”, illetve „helyénvalóság”) párossal kiegészített elemzés megmutatja, hogy a *prudencia* fogalma személy- és helyzetérzékeny, így a gyakorlati okosságra alapozó politika ellenáll azon kritikáknak, mellyel az egyént és a konkrét szituációt, valamint az egyéb körülmé-

nyeket egyaránt figyelmen kívül hagyó univerzalista liberalizmus sújtható. Ám a szerző által a *prudenciának* tulajdonított karrier még korántsem áll meg itt. A gyakorlati okosság „politikai vetülete” (83.) nem más, mint az először Friedrich Meinecke által tematizált államrezon [*Staatsraison*] fogalma, amely voltaképpen a különböző válsághelyzeteknek, bel- és külpolitikai megpróbáltatásoknak kitett, az adott szituációhoz alkalmazkodó uralkodói/államfői hatalommegőrzés megtestesülése.

A második rész szerteágazó jog- és államelméleti fejtegetéseiben szintén a *prudencia* fogalmáé az egyik főszerep. A szerző a korai modernizmus és a felvilágosodás univerzalisztikus, referenciaként szolgáló természetjoga, illetve a kodifikált pozitív jog közé próbálja beékelni saját, elsősorban a *prudenciára* alapozott pragmatikus jogfelfogását. Egy olyan jogfogalmat akar megalkotni, amelynek „közege a partikuláris szituáció” (110.). Ez a jog magasabb rendű, mint a tételes, írott jog, ám mégsem válik elvont, egyetemes, deduktívan építkező normarendszerré. Ez a pragmatikus koncepció az angol *common law* felfogásához közelíthető, amely a jogot az egyedi esetből, induktív módon vezeti le. Horkay-Hörcher az előző fejezetekben alkalmazott módszert követve jogelméletet is a konzervatív antropológia jellegzetes tételeiből vezeti le. Az egyszer már megfogalmazott tézisek elismérése kissé redundánssá teszi a szöveget, a korábbi jellemzők (az egyén közösségre való ráutaltsága, konkrét szituációkba ágyazottsága stb.) felsorolása most kiegészül azzal a meglehetősen obskurus megállapítással, miszerint az ember egy olyan „tragikus lény”, amelynek egyfelől folyton döntéseket kell hoznia, másfelől viszont az idő és az adott helyzet sürgetése miatt képtelen valamennyi lehetséges opciót és jövőbeli következményt mérlegelni, így a döntése szükségszerűen „tragikus” lesz.

Amennyiben így áll az ember szénája (hangsúlyozom, az alább következő fejtegetésekhez elengedhetetlenül szükséges a szerző által vázolt antropológia elfogadása), akkor egy olyan jogfelfogásra és ezen alapuló törvényhozói–bírói gyakorlatra van szükség, amely tudomásul veszi az ember eme jellegzetességeit, és működése során igazodik hozzá. Horkay-Hörcher tehát ezúttal sem csupán elvi alapvetéseket kíván tenni; az általa megalkotott pragmatikus elméletet Martha Nussbaum „helyzeti” etikájának felhasználásával igyekszik az alkalmazott joghoz közelíteni. Az elméletnek a gyakorlatba történő visszacsatolása azonban nem igazán mondható sikeresnek. Miután a „Mit jelent a pragmatikus természetjog fogalma?” című részből (ismételten) megtudjuk, hogy az egyén jellemének és addigi élettörténetének, valamint a magába szívott hagyományoknak és az őt körülvevő intézményeknek elhanyagolhatatlan szerepük van a rá jellemző individuális döntésekben, a szerző már-már a banalitás határait súrolva jegyzi meg, hogy a pragmatikus természetjog úgy kívánja feloldani az egyedi eseteket univerzális törvények alapján utólag megítélő bíraskodás feszültségeit, hogy tudatosítja magában a tény, miszerint az ítéletet megalkotó, a *prudencia* erényével felvértezett „bíró is ember”,

aki „éppoly sérülékeny helyzetben van, mint az, akinek cselekedetét megítéli”, és aki „éppúgy ódzkodik a döntéstől, mint a cselekvő egyén” (158.).

A második rész utolsó két tanulmánya eklatáns példája annak – az egész kötetet átható – eljárásnak (és természetesen az ezen processzusból következő esetleges veszélyeknek is), amelynek során a szerző azon munkálkodik, hogy bizonyos fogalmakat – eredeti kontextusukból kiragadva – alkalmassá tegyen más korok politikai gyakorlatának megvilágítására, sőt egyenesen integrálja őket a szóban forgó helyzetekbe. Ez a vállalkozás elsősorban az applikáció mozzanata miatt nehéz és kockázatos. Horkay-Hörcher nem mindig képes meggyőzni olvasóját arról, hogy a teljesen más eszmetörténeti közegből átvett különféle fogalmak bármilyen relevanciával bírnak akár a jelenlegi gyakorlati politizálással, akár a mérsékelt konzervativizmus elméletével kapcsolatban. Ezek a problémák világosan tettenérhetők „Az ítélet mint esztétikai, etikai, politikai és jogi fogalom” című szakaszban ahol kissé túlzónak és erőltetettnek érzem az ítélet arendti, ricoeuri, gadameri és oakeshotti fogalmának elemzését és összevetését mindössze annak a ténynek a megállapítása céljából, hogy van létjogosultága egy praktikus filozófiának, amely tudomásul veszi, hogy az ítéletalkotás nem áltános és örök normák, hanem egyedi szituációk alapján zajlik (190.).

A könyv legjobban sikerült, leginkább gondolatébresztő (bár a szerzői szándékokat figyelembe véve valószínűleg nem a legfontosabb) tanulmányának a harmadik rész első írását tartom, amely a „Nemzet és közösség. A közösséglvű politikai filozófia és a nacionalizmus” címet viseli. Horkay-Hörcher itt az általa inkább kultúrtörténeti jelenségként felfogott, az egyéb politikai ideológiák „morális” kritikáját végző nacionalizmus és a komunitárius filozófiák közti kapcsolatokat tárja fel. A szerző annak magyarázatát várja az ilyen irányú vizsgálódásoktól, hogy mi az oka a már többször is eltemetett, az akadémiái életben viszonylag sikertelen nacionalizmus napjainkban tapasztalható újjáéledésének. Ezen elemzés során a szerző Charles Taylor és Alesdair MacIntyre egyén és közösség-identifikációs elméleteiből kiindulva meggyőzően jut el Benedict Anderson „elképzelt közösségének” [*imagined communities*] fogalmi tisztázásához és elfogadásához, illetve a hobsbawmi „kitalált hagyományok” [*inventioned traditions*] kritikájához.

A negyedik rész radikálisan szakít a kötet addigi dikciójával, és a fogalmi analízisek, a tisztán teoretikus síkon zajló viták után a szerző a rendszerváltás utáni magyar valóság politikai–eszmetörténeti dzsungelébe kalauzol minket. És itt kerül igazán bajba az előző részek eredményeihez, az imént megalkotott „mérsékelt konzervatív szótárhoz” kapcsolódási pontokat kereső olvasó. Ezek a kapcsolódási pontok ugyanis szinte teljesen hiányoznak. A korábbi fejezetek során kifejtett elméleti alapvetéseknek jóformán semmilyen relevanciája nincs az utolsó rész szempontjából. A helyzet az, hogy az egyes tanulmányok önmagukban érthetőek és élvezetesek is, de nem látom át, miként körvonalázódhatna ezekből az írásokból a mai magyar politikai életben ténylegesen megjelen-

ni képes mérsékelt/arisztoteliánus pragmatikus konzervativizmus. Az lehet az érzésünk, hogy Horkay-Hörcher (sajnos) légüres térbe kerül, amikor az általa megfogalmazott elvi alapvetéseket a rendszerváltást követő hazai politikai gyakorlatra kívánja rávetíteni – tudniillik a szerző nem képes olyan létező politikai erőt említeni, amely akár csak közelében lenne a mérsékelt konzervativizmusnak. Ennek a nehézségnek valószínűleg maga Horkay-Hörcher is tudatában van, és vélhetőleg ezért javasolja mind „Az értékhiányos rendszerváltás”, mind „A magyar liberalizmus erkölcsi dilemmái” című tanulmányaiban egy olyan politikai–erkölcsi minimumot megcélzó pártok és rendszerek közti konszenzus megalkotását, melyre alapozva (ismét) felépülhet a kádárizmus és a felemás módon sikerült rendszerváltás után teljesen erodálódott magyar politikai közösség.

A tanulmánykötet talán legprovokatívabb, „Az értékhiányos rendszerváltás” című írásában Horkay-Hörcher jó érzékkel tapint rá korunk kollektív emlékezetének a Kádár-rendszer visszasságaival és bűneivel kapcsolatos elszámolásában jelentkező óriási és egyre kezelhetetlenebbé váló hiátusára, és ennek aktuálpolitikai következményeire. Viszont az általa megoldásként szorgalmazott, és a mérsékelt konzervativizmus egyetlen lehetséges magyarországi megnyilvánulásaként értelmezhető „*rendszerváltás alapdokumentumának*” (318. skk.) mind megalkotása, mind szerepe és gyakorlati haszna, mind pedig távlati politikai–közéleti következményei is zavarosak és nehezen körvonalazhatóak maradnak.

Minden visszassága és hiányossága ellenére Horkay-Hörcher könyve egyszerre ígéretes és fontos próbálkozás, hiszen szilárd elméleti alapvetéseket kíván adni egy olyan politikai elméletnek (és gyakorlatnak is), amely szinte teljesen hiányzik a XXI. század első évtizedének magyar közéletéből. A szerző úgy lép túl például a Láncki András „Konzervatív Kiáltványa”² által fémjelezett liberalizmus illetve szocializmus kritikán, hogy közben egy igen jelentékeny lépést tesz a hazai közéletben eddig javarészt ignorált kommunitarizmus elvi megalapozása felé.

2 Láncki András: „Konzervatív Kiáltvány.” In: *Konzervatív Kiáltvány*. Attraktor Kiadó, Gödöllő, 2002.

Szabó Ádám

1983-ban születtem Győrben. 2002-ben vettem fel az ELTE Bölcsészettudományi Kar filozófia, illetve történelem szakára. Mostanában főleg Wittgenstein kései munkáinak metafizikai megfontolásai foglalkoztatnak.

Szabó Ádám

◀ **A naiv Wittgenstein**

Gunter Gebauer: *Wittgensteins anthropologisches Denken*. Verlag C. H. Beck, München, 2009. 272 oldal, 15 €.

Gunter Gebauer könyvében Wittgenstein életművének legfontosabb gondolatait kísérli meg az általa antropológiainak keresztelt megközelítés segítségével új megvilágításba helyezni, hogy ezzel megoldást kínáljon több, a kései korszakot érintő kérdésre, és egységbe rendezze a filozófus munkásságát. Az első kiadott műnél, a *Logikai-filozófiai értekezésnél*¹ veszi fel a fonalat, és a fordulópontként kiemelt 29-30-as évek változásait részletesen bemutatva jut el egészen Wittgenstein utolsó feljegyzéseiig. Nem elégszik meg az életmű eddig kevesebb figyelemmel kísért oldalainak nyomatékosításával, hanem saját szempontjai szerint rendezi át, és ehhez szorosan kapcsolódva életrajzi ihletésű értelmezést ad a filozófus egész munkásságáról. Ezzel nehezen leküzdhető problémák sorát szabadítja értelmezésére. Ez megkérdőjelezi Gebauer interpretációjának jogosultságát, hiszen néha úgy tűnik, hogy sajátos megközelítéséből több kár származik, mint haszon. A felmerülő problémák ellenére a könyv érdekes és élvezetes olvasmány, még akkor is, ha a gondolatvezetés elágazásai miatt sokat veszít feszességéből.

A szerző véleménye szerint könyve – mivel csak kis mértékben támaszkodik a kurrens másodlagos irodalomra – nem csupán a szakértők számára forgatható haszonnal. Így az előzetes ismeretek hiánya nem emel falat a nem-szakmai érdeklődők elé. Ez a megállapítás a könyv túlnyomó részére valóban igaz. Bevezetésnek mégsem ajánlható, mivel kevés tájékoztatást találunk arra vonatkozóan, hogy értelmezése mennyire, és milyen irányban távolodik el a szélesebb körben irányadónak elfogadott nézetektől.²

Gebauer a wittgensteini életművet három fő korszakra osztja fel, amelyből az utolsó kettőt elemzi behatóbban: az elsőhöz tartozik a *Logikai-filozófiai értekezés*, és az ezen művonzáskörzetében megszületett írások; a második 1929 és 1932 közt alakul ki, és tart 1946/47-ig; a harmadik pedig a *Filozófiai vizsgálódások*³ második részét képező szövegek megszületésétől, a Wittgenstein 1951-ben bekövetkezett haláláig leírt gondolatokat foglalja magában (9.). Az eddigiekből is kitűnik, hogy Gebauer nem tekinti elsődleges tájékoztató pontnak a Wittgenstein által kiadásra összeállított szövegeket. Munkájá-

1 Ludwig Wittgenstein: *Logikai-filozófiai értekezés*. Atlantisz, Budapest, 2004. (A műre a Wittgenstein által használt számozás alapján hivatkozom.)

2 A legismertebb, és máig elfogadott értelmezések: G. P. Backer – P. M. S. Hacker: *Understanding and Meaning (Analytical Commentary on the Philosophical Investigations)*. Blackwell, 1980.; Eike von Savigny: *Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a. Main, 1988.

3 Ludwig Wittgenstein: *Filozófiai vizsgálódások*. Atlantisz, Budapest, 1998.

ban a hagyatékra támaszkodik, és ezen belül próbál meg sajátos szempontjai segítségével új vonatkozási pontokat felfedezni.

Két szál fut végig a szövegen, amelyek többszöri kereszteződés után végül összekapcsolódnak: az egyik az antropológiai olvasat, a másik Wittgenstein életének és motívumainak értelmezése. Az antropológiai fordulatot követő időszak legfontosabb vonásait Gebauer három pontban foglalja össze: 1) az ember természetétörténete, 2) az életforma fogalmának középpontba kerülése, 3) Wittgenstein reflexiója saját filozófiai tevékenységének céljaira (10.). A második szál strukturálja a könyv hét fejezetét. A gondolatmenet sajátos metafizikai ívet ír le: az egyáltalában vett filozófiai praxis feltételeinek, céljainak értelmezésétől indulva jut el a vizsgált filozófus, Wittgenstein indokainak és céljainak magyarázatához, ezáltal élettrajzi értelmezést ad kései filozófiájának alakulására. Gebauer végső konklúziója szerint Wittgenstein egész filozófiai munkásságát a világban fellépő zavarodottság elkerülése, egyfajta rend keresése motiválta, és a támpontot ehhez a késői években alapterminussá váló *aspektuslátás* szolgáltatta. Értelmezésében a „*Sehen als*”, ami melleleg egyfajta visszatérést jelent a *Logikai-filozófiai értekezés* klasszikussá vált megkülönböztetéséhez, a *mondani-mutatni* fogalompárhoz, „önmagunkra történő új szempontú pillantásként” Wittgenstein személyes problémáira (is) megoldást kínált. Ennek segítségével képessé vált más szempontból tekinteni mindennapi életének nyomasztó nehézségeire. Az antropológiai olvasat és az életút felhasználásának kettősségéhez kapcsolódva kritikai észrevételeim is két csoportra oszthatóak, amelyek természetesen csak részben választhatóak el egymástól: 1. Mennyiben jogosult Gebauer antropológiai olvasata? 2. Milyen veszélyekkel, és/vagy eredményekkel jár, ha Wittgenstein személyes életútját – szándékai ellenére – filozófiája részévé tesszük?

Gebauer a második fejezettől kezdve részletesen elemzi Wittgenstein gondolati útját a nyelvjáték-elmélet megszületéséig, és bemutatja az általa feloldott problémákat, valamint kiemeli ezen megoldások újszerűségét és magyarázó erejét. A *Logikai-filozófiai értekezés* olyan központi gondolatait elemzi, amelyeket áttemel a késői filozófiáról adott magyarázatába. Ilyen többek közt a világ határaként meghatározott szubjektum. Ezzel párhuzamosan azonban el is határolja magát a mű más – hasonlóan fontos – elképzeléseitől, és részletesen bemutatja az említett antropológiai fordulat jelentőségét, amely abban áll, hogy ezt követően a szubjektum viszonya megváltozik világához, amely immár nem pusztán egy szemlélt képi világ, hanem egy testtel bíró lény világa, aki közvetlen és elválaszthatatlan viszonyban áll ezzel a környezettel. Egy cselekvő számára a környező világ a test felépítése és reakciói által konstruált környezet [*Körperumwelt*] (65.).

A könyv harmadik fejezetében (95.) jelenik meg Gebauer központi terminusa, amelyre elképzelésének több alapvető tézise épül. A tanulás folyamatát elemezve elvlasztja a

nyelvjáték elsajátításától az „*Umgangskörper*”⁴ kialakulását, utóbbi ugyanis nélkülözhetetlen alapját alkotja a nyelvjátékban való részvételnek. Ez a fajta szimbiózis kisgyermekkorban alakul ki, amikor még – értelmezése szerint – nem veszünk részt aktívan a nyelvjátékokban. Gyermekként utánzással tanulunk meg alapvető technikákat, a „test technikáit” [*Techniken des Körpers*], amelyek a nyelvjátékokat „modellezik” (87.). Erre a terminusra azért van szüksége, hogy megmagyarázza, miként válnak el később az egymásra épülő emberi és természeti struktúrák (95.). Az egyik oldal a gyermek szociálisan konstruált világa, a másik testének felépítése, amelyek együtt, egymásra épülve határozzák meg a „világ rendjét”⁵ (97.). A szerző véleménye szerint a nyelvjáték „csak” struktúrát és irányt ad az „életfolyamnak”, de nem az egész gyakorlati életet irányítja, hanem mindössze „lehetővé teszi, hogy az élet örvénylő víztükréből különböző megjelenési formák szigetei emelkedjenek ki”⁶ (109.). Értelmezésében az „*Umgangskörper*” felel meg a gyakorlati élet óceánjának, amelyből az említett szigetek kiemelkednek (145.).

Gebauer röviden bemutatott alapterminusa azonban felvet néhány alapvető problémát, amelyek kérdésessé teszik gondolatmenetének jogosultságát. A legfontosabb ellenvetés, ami felhozható vele szemben, hogy a gyermek szempontjából írja le a folyamatot, márpedig ezt arról az oldaláról nem ismerhetjük. Hiszen – szemben Gebauer értelmezésével – „*Umgangskörperének*” kialakítása közben a gyerek csak úgy jelenhet meg, mint a játék résztvevője. Az eset lényegileg nem különbözik attól, mint amikor olyasvalakit próbálunk bevonni egy számára új nyelvjátékba, aki már rendelkezik az ehhez szükséges feltételekkel. A gyerekekhez sem tudunk másként viszonyulni, mint játékosként. Az, hogy ténylegesen mikor képesek együtt játszani, ebből a szempontból nem lényeges. Az „*Umgangskörper*” kialakulása nem lehet része a nyelvjátékoknak.

Gebauer – a korábbi megfontolásokon túl – az érzések magyarázatához tartja fontosnak az elemzett terminus bevezetését, mivel e téren a kései életmű komoly kérdéseket hagy megválaszolatlanul. Ezek pedig elsősorban a mentális szféra problémáihoz kapcsolódnak, ilyenformán a szubjektivitás – a késői Wittgenstein standard koncepciójától eltérően – Gebauer könyvében fokozatosan előtérbe kerül.⁷ Elmélete szerint Wittgenstein kései feljegyzéseiben amiatt fordul az antropológiai megfontolások felé, hogy ezzel bizonyos egységességet biztosítson érzéseinknek, amelyeket Gebauer a következőképpen definiál: „az érzések a testi, »primitív reakciók« és a nyelvközösség által

4 A szerző a német „köznyelv” [*Umgangssprache*] kifejezéssel analóg módon alkotja meg saját terminusát. Amennyiben ragaszkodnánk a fordításhoz, a „köztest” lenne a legmegfelelőbb, ami azonban magyarul mást jelent, ezért a továbbiakban az eredeti német kifejezést használom.

5 „[...] dessen Körper darauf eingerichtet wird, Ordnungen zu erzeugen...”

6 „[...] sondern aus dem bewegten Wasserspiegel des Lebens gleichsam Inseln unterschiedlicher Erscheinungsformen hervortreten läßt” (109.).

7 Wittgenstein gondolkodása a *Filozófiai vizsgálódásokat* követően kétségtelenül az egyén problémája felé orientálódik. (Vö. Neumer Katalin: *A lélek aspektusai. Wittgenstein a Filozófiai vizsgálódások után*. Gondolat, Budapest, 2006.)

konstruált kritériumok összjátékából születnek”⁸ (232.). Ez a meghatározás garantálja, hogy ami „megszületik”, mindig valami „új” és egyedi. Az elmélettel szemben a legfontosabb ellenvetés továbbra is az, hogy Gebauer megjegyzései spekulatívak, mert ellentmondanak Wittgenstein legalapvetőbb módszertani utasításának: kizárólag leírhatja nyelvjátékaink működését.

Könyvében Gebauer részletesen bemutatja a filozófia és a filozófus – Wittgenstein által újrafogalmazott – feladatát, és viszonyát a mindennapi élethez. Ez nem lehet más, mint a leírás és a megfigyelés, és soha nem tévesztheti szem elől, hogy saját tevékenysége is része annak, amit megfigyel. Filozófiájának újdonságát két fő gondolati tendencia kimunkálása jellemzi: 1) a vita contemplativa kitüntettségének elvitatása; 2) az úgynevezett „ideális” nyelvek szerveslenségének, egysíkúságának és céltalanságának leleplezése.⁹ A második elképzelés – ahogy ez közismert a kommentárokból – összhangban áll az értelmezéssel. Azonban az említett filozófiakritikai megfontolásokat úgy tűnik, nem tartja érvényesnek az általa kialakított Wittgenstein képre. Különösen akkor válik ez nyilvánvalóvá, ha tekintetbe vesszük Wittgenstein filozófiai tevékenységéről adott leírását: „A napi filozófiai munka, amely független a mindennapi élet kötöttségeitől, megszabadítja a szellemet a hibás gondolatoktól, és szabaddá teszi az élet csodáinak szemlélésére”¹⁰ (35.). Gebauer ezt a misztikus érzés *Logikai-filozófiai értekezés*ben található meghatározásából vezeti le: „A világ *sub specie aeterni* szemlélete nem más, mint körülhatárolt egészként való szemlélete. A világ mint körülhatárolt egész átérzése a misztikus érzés.”¹¹ A gondolatot nem csak érvényesnek, hanem egyenesen központi jelentőségűnek tekinti a kései filozófiára is. A világ létezésére való rácsodálkozás olyan hangsúlyosan jelenik meg Gebauer könyvének több pontján, hogy az olvasó már hallani véli a „Mi a metafizika?” híres záró idézetét: „Miért van egyáltalán létező, nem pedig inkább semmi?”¹² A „rácsodálkozás” ezen sajátos filozófiai nézőpontja – kollégái és barátai ezt az attitűdöt inkább egyfajta naivitásként jellemezték – tette képessé Wittgensteint arra, hogy a világot „csodaként” szemlélje, és ezáltal kikerüljön személyes problémáinak szorításából (240.).

Gebauer észrevételei és életrajzi párhuzamai érdekesek, ám filozófiai relevanciájuk legalábbis vitatható. Ezért a részletek bemutatása helyett inkább a hagyaték másodlagos elemeinek ilyen jellegű felhasználásával szemben tesztek néhány észrevételt; ennek ugyanis messzemenő következményei vannak Wittgenstein egész filozófiájára nézve.

8 „Empfindungen entstehen im Zusammenspiel von körperlichen, »primitiven Reaktionen« und Kriterien, die von der Sprachgemeinschaft gebildet werden.”

9 Vö.: Ludwig Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a. Main, 1984. 552. o.

10 „In der täglichen Arbeit eines von Lebensnotwendigkeiten unabhängigen Philosophierens wird der Geist frei gemacht von falschen Gedanken und frei für die Anschauung des Wunderbaren der Welt.”

11 Wittgenstein 2004, 6.45.

12 Martin Heidegger: „Mi a metafizika?” In: *...költőien lakozik az ember...*. (ford.: Vajda Mihály), T-Twins, Budapest, 1994, 33. o.

Gondolatainak kritikái éle akkor nyeri el igazi erejét, ahelyett hogy alkotója ellen fordulna, ha a kései mű filozófiáját olyasfajta terápiaként fogjuk fel, melynek célja egy beállítódás kialakítása, amellyel képesek leszünk ellenállni a késztetésnek, hogy nyelvünk formáit félreértelmezzük. Wittgenstein úgy gondolta, hogy filozófiája nem lehet öncélú, és egész tevékenysége ennek szolgálatában állt.¹³ Amiatt, hogy Gebauer ezt nem veszi figyelembe, a *Filozófiai vizsgálódások* filozófiakritikai megfontolásai szembekerülnek művének központi téziseivel. Az önmagában nem jelentene problémát, ha egy életrajz keretei közt próbálná felkutatni Wittgenstein személyes döntéseinek okait, ám azzal, hogy – ellentétben a filozófus szándékaival – ezt filozófiája értelmezésének központi elemévé teszi, egy sor problémát zúdítt a kései munkák amúgy számos nehézséget felvető értelmezésére, és ráadásul mindezt nem is igazán átgondolt módon teszi. Interpretációja ellentmond az egyetlen ebben a korszakban Wittgenstein által kiadásra szánt mű, a *Filozófiai vizsgálódások* alapvető intencióinak. Hiszen ha elfogadjuk Gebauer fentebb bemutatott értelmezését Wittgenstein filozófiai tevékenységéről (a világot „naivan” szemlélni), és azt nem terápiaként fogjuk fel, akkor maga is ugyanabba a csapdába esik, amibe a filozófiatörténet általa kritizált gondolkodói.

Összegezve: Gebauer könyve figyelemre méltó, ám nem feltétlenül követendő megoldásokat kínál a kései Wittgenstein munkásságának megértéséhez, és az ott felmerülő koncepciójának belső koherenciáját veszélyeztető problémák megválaszolásához, azonban ezért olyan árat kell fizetnie, amire rámennek a filozófus talán legfontosabb, gondolkodását alapvetően meghatározó nézetei. Gebauer Wittgensteinja az általunk ismerttől radikálisan különböző filozófus: a naiv Wittgenstein. A kérdés az, ha akceptáljuk a szerző szempontjait, hogy közelebb férkőzhetünk-e Wittgenstein filozófiájának megértéséhez.

13 „Egyáltalán nem világos számomra, hogy azt kívánom-e jobban, hogy mások folytassák munkámat, vagy azt hogy az életforma megváltozásával ezek a kérdések feleslegessé váljanak.” („Es ist durchaus nicht klar, daß ich eine Fortsetzung meiner Arbeit durch Andre mehr wünsche, als eine Veränderung der Lebensweise, die alle diese Fragen überflüssig macht.”) Ludwig Wittgenstein: *Vermischte Bemerkungen*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt a. Main, 1984, 537. o.

◀ Felhívás

Az *Elpis* folyóirat szerkesztősége publikációs lehetőséget kínál magyar egyetemek filozófia szakos hallgatói és doktoranduszai részére. Lapunk következő számában is olyan munkákat kívánunk megjelentetni, amelyek az önálló gondolkodás igényével, illetve a releváns hazai és külföldi szakirodalom feldolgozásával közelítenek meg filozófiai problémákat. A beérkező dolgozatok közül szerkesztőbizottságunk válogatja ki a publikálásra kerülő írásokat, előnyben részesítve a graduális képzésben részt vevő hallgatók munkáit. Szerkesztőségünk örömmel fogad frissen megjelent filozófiai témájú könyvekről írt recenziókat is.

Feltételek

- Az írás leadásának határideje: 2010. szeptember 1.
- Csak olyan írást fogadunk el, melyet korábban még nem jelentettek meg és nincs más folyóiratnál publikálás alatt.
- Terjedelem: minimum 40 000, maximum 80 000 leütés. (Recenziók esetén maximum 20 000 leütés.)
- Formai feltételek: tagolt, világos, magyar nyelven és érthetően megfogalmazott írásokat várunk, áttekinthető gondolatmenetekkel.
- A szám nem tematikus és a filozófia minden területéről szívesen fogadunk munkákat.
- A dolgozatokat kérjük elektronikus úton jutassák el hozzánk a filoszerk@gmail.com címre, word formátumban.
- A hivatkozásokkal és bibliográfiával szemben támasztott formai követelmények elérhetőek a weboldalunkon. (http://www.elpis.hu/elpis_formai.pdf)

A beérkezett munkák elbírálása után a szerkesztőség mindenkit értesít döntéséről, de fenntartja a jogot a cikkek előzetesen megbeszélte megjelentetési idejének módosítására.

Jó munkát kívánunk!

www.elpis.hu

Aspecto

Filozófiai folyóirat

A Magyar Fenomenológiai Egyesület folyóirata

Megjelent II. számunk, melynek témája a vágy.

Számunk tartalmából:

Farkas: Vágy, esetlegesség, szükségszerűség • Boros: Törekvés, vágy, kívánság • Bakonyi: Az ösztönösség fenomenológiája • Szabó: A libidó antinómiája és a teremtő vágy • Csiszter: Az erész fogalma Platónnál • Rosta: Danaida-sors • Takács: Megismerni és tapasztalni. Az intencionalitás két modellje Husserlnél • Schwendtner: Egzisztencia és térbeliség A perben • Vermes: Multimodalitás és sensus communis • Deczki: A másiktól tanulni?

**Tanulmányokat várunk lapunk harmadik számába,
amelynek témája: az illúzió.**

Beküldési határidő: 2010. július 1.

<http://www.fenomenologia.hu/aspecto/>



ELTE BTK
HALLGATÓI
ONKORMÁNYZAT



Ára: 450 Ft

ISSN 1788-8298



9 771788 829008