

ELPIS

ELPIS Filozófiai folyóirat

2013. VII. évfolyam 1. szám



ÉLPIΣ

E L P I Σ

2013. VII. 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 András

Lektorálta:

Orthmayr Imre

SzHÉK referens:

Tasnádi Gábor

Borító:

Trib Gergő

Műszaki szerkesztő:

Krizsán Viktor

A szerkesztőség elérhetősége:

filoszerk@gmail.com
www.elpis.hu
www.facebook.com/elpis.folyoirat

Nyomta:

Prime Rate Kft., Budapest

Terjeszti:

ELTE Eötvös Kiadó, Budapest

ISSN 1788-8298

Készült 2013 júniusában 150 példányban.

Megjelent az ELTE BTK HÖK Tudományos Bizottságának támogatásával.



TANULMÁNYOK

CZÉTÁNY GYÖRGY: *A megismerés mint recedens mozgás*

A szellem mozgástana Hegel filozófiájában / 5

KOLOS MARCELL: *Az ifjú Nietzsche, Kant és a teleológia / 33*

KÖVÁRI SAROLTA: „Így szólhatna valamely mese”

A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról

című írást nyitó fabula értelmezéséhez / 53

MOLNÁR ATTILA: *Lehetségesség a fizikában / 73*

NEMESI NIKOLETTA: *A meghatározatlanság realista megközelítései / 105*

SZAKÁCS EVELYN: *A természet hatóképessége Descartes-nál / 129*

RECENZIO

KISS CSABA: *Az európai fejlődés útja és zsákutcái / 151*

TANULMÁNYOK

Czétány György

1977-ben születtem Budapesten. 2005-ben az ELTE Bölcsészettudományi Karának hallgatója lettem, ahol kezdetben művészettörténet szakon, majd később filozófia szakon folytattam tanulmányaimat. Egyetemi diplomámat filozófia szakon szereztem 2011 elején. Jelenleg az ELTE Újkori Filozófiai Doktori Iskolájának másodéves ösztöndíjas hallgatója vagyok. Kutatási területem az immanencia fogalma Hegel és Deleuze filozófiájában, valamint a transzcendentális illúzió problémája.

Czétány György

A megismerés mint recedens mozgás

A szellem mozgástana Hegel filozófiájában

A jelen tanulmány a megismerés immanens fogalmának tartalmát és formáját igyekszik körüljárni. Az első alfejezet a megismerésnek mint az abszolútum fogalmának, vagy ami ugyanaz, az abszolútum megismerésének mint az önmagát megismerő megismerésnek a fogalmával foglalkozik, ahogy az a hegeli filozófiában kifejtésre kerül. Ennek során a szöveg arra igyekszik választ találni, hogy milyen mozgásként írható le a megismerés hegeli fogalma. A kiindulópontot *A szellem fenomenológiájának* bevezetése jelenti.

A második alfejezet ennek a fogalomnak a logikai–metafizikai meghatározását igyekszik megadni *A logika tudománya* alapján, ami a megismerés fogalmának ontológiai, episztemológiai és logikai kifejtéséből áll.

A kifejtés módszere Hegel módszeréhez igazodik: a megismerés mozgását egyszerre magánvalóságában tárgyasítva és magáért-valóságában elsajátítva hagyja, hogy a hegeli fogalom önmaga bontsa ki saját implikációit. Ez a fogalom „maga számára” és „számunkra” valóságának állandó egymásba játszása, anélkül, hogy bármelyik oldal uralomra jutna a megismerésben. Például egy hegeli állítás igazsága csak akkor vizsgálható, ha a vizsgálat elfogadja Hegel igazság-koncepcióját, minthogy az szervesen összefügg az adott állítással, mint forma a tartalommal. Ekkor azonban már – feltéve, hogy Hegel állítása a többi állítás tekintetében következetes – az állítás igazságára vonatkozó kérdés tautológia.

1. A recendencia fogalma

Hegel az abszolútum fogalmát szellemként határozza meg. Mit ért a „szellem” kifejezésen? Mi a szellem? A kérdés egy meghatározásra vár: „a szellem ez és ez”. Ez a meghatározás értelme, vagyis az *értelem* meghatározása. Ám az értelem meghatározása nem más, mint *par excellence* végessé tétel.¹ A szellem márpedig végtelen.² Ezzel máris adódott egy meghatározás a szellemre vonatkozóan, csakhogy ez így még a végessel szembeállított, tehát önmagában is véges, vagyis igaz tartalmát nélkülöző meghatározás.³ Csak a kifejtett végtelen

1 A határ „magának a valaminek immanens meghatározása, a valami pedig így a *véges*.” *Logika I.*, 92. o.

2 „A végtelen egyszerű fogalmában először is az abszolútum egy új definíciójának tekinthetjük.” *I. m.*, 111. o.

3 „[...] vonatkozásukban a végtelen csak *határa* a végesnek, s ezzel csupán meghatározott *végtelen*, amely *maga is véges*.” *I. m.* 112. o.

konkrét, csak az alakuló végtelen az igaz.⁴ Csak mozgásában jut el a fogalom önmagához. A szellem tehát mozgás. Mégpedig a mozgásnak nem abban az *arisztotelészi értelmében*, ami meghatároz egy két pont közötti egyenest, hanem abban a *zénóni értelmében*, ami *nincs ott, ahol van*.⁵ A szellem ebben az *ellentmondó értelemben* (és szintetizáló ésszerűségben) vett mozgás. Hiszen a mozgás az ellentmondás közvetlen megjelenése.⁶ Ez esetben viszont a „Mi a szellem?” kérdés voltaképp így hangzik: „Milyen mozgás a szellem?” A szellem mozgásának kifejtése így magának a szellemnek a kifejtése lesz.

1.1. A momentumok

Milyen mozgás tehát a szellem? „A szellem, magánvalósága szerint, az a mozgás, amely a megismerés.”⁷ A megismerés mozgása az igaz tudás felé halad. Az igazság a tudás azonossága tárgyával.⁸ A megismerésnek tehát tárgyasítania kell mozgását. A mozgásban ekképp megjelenő alakot az igaz tudás felé való aktuális mozgás határozza meg. Eszerint adódik az azonosság *magánvalósága*, a viszonyulás *másért-valósága* és az önmagán kívüliség *magáért-valósága*.⁹

Ezen fogalmak alapján az igazság felé való haladás momentumokra osztható,¹⁰ mégpedig a következő módon:

1. Az első momentum a megismerés tárgya, mint *magánvaló*. A tárgy itt még nem tudott közvetlenségként van. Ahhoz, hogy igaz lehessen, a megismerésnek így tovább kell lépnie a tárgyról való tudáshoz, a tárgyra való vonatkozáshoz.¹¹ Így jelenik meg
2. a megismerés tudata a megismerés tárgyával szemben (*Gegenstand*), mint *másért-való*.¹² Míg az 1. momentum esetében a tárgy közvetlenségben jelent meg, most

⁴ „A végtelen [...] lényegileg inkább csak mint alakulás van, de mint a mozzanataiban tovább meghatározott alakulás.” I. m., 122. o. Szemere Samu fordításában a *Werden* „levés”, jelen szövegben azonban „alakulásként” szerepel.

⁵ „A térnek ez az *elmúlása* és *magának újból való létrehozása* időben és az idő térből [...] a mozgás.” *Enc. II.*, 261. §. „[...] a mozgás [...] mássá lenni magához képest, magát megszüntetni.” *Előadások*, I. 229. o.

⁶ *Logika II.*, 48. o.

⁷ *Fenomenológia*, 410. o.

⁸ *Enc. I.*, 213. §. Hegel igazság-konceptiójáról a későbbiekben még szó lesz.

⁹ *Fenomenológia*, 20. o.

¹⁰ *A logika tudománya* a momentum (nyomaték) mozgástani kifejezését az ellentétek egységbe lépéseként határozza meg „Valami csak annyiban szűnt meg, amennyiben egységbe lépett ellentétével; ha így közelebbről mint reflektáltat határozzuk meg, helyesen nevezzük *momentumnak*.” *Logika I.*, 82–83. o. Emiatt a továbbiakban a *Moment* szó fordításaként a „mozzanat” helyett a „momentum” kifejezést alkalmazom.

¹¹ „A tudat ugyanis *megkülönböztet* magától valamit, amire *vonatkozik* egyúttal; vagy ahogyan kifejezik ezt: valami a *tudat számára* van; s ennek a *vonatkozásnak* vagy egy dolog *létének* a meghatározott oldala *egy tudat számára a tudás*.” *Fenomenológia*, 52. o.

¹² „A tudat tud *valamit*, ez a tárgy a lényeg vagy a *magánvaló*; de a tudat számára is *magánvaló*; ezzel fellép ennek az igaznak a kétértelműsége. Azt látjuk, hogy a tudatnak most két tárgya van, az egyik az első

közvetítettként adódik: a tudat az, ami tárgyat tudja. A megismerés továbblépése így tulajdonképpen *elkülönböződés*, amit azért tesz, hogy egyáltalán tárgya legyen, hogy az így tételezett tárgyára *vonatkozhasson*, hogy tudással bírjon róla.¹³ A tudatnak tárgyról való tudása alapján létrejött a tárgynak önmagától való megkülönböztetése, diszjunkciója, ám mivel a tudat nem más, mint a tárgyra vonatkozó tudat, ezért a kettő konjunktív viszonya is adott. Ám amennyiben ez adott, úgy szintén, immár *magáért-valóan* tárggyá tehető. Ezáltal adódik

3. a megismerés mint arról való tudás, hogy a tudat különbségében vonatkozik a tárgyra, tehát egyszerre diszjunktv és konjunktív módon.¹⁴ A megismerés úgy adott, hogy önmaga számára van. A megismerés ily módon maga is megismerés tárgya, azaz magánvaló (1. momentum). A megismerés ezen tárgyasulása tehát annak köszönhető, hogy ez alkalommal a(z aktuális) megismerés magától a magáért-való viszonytól távolodott el, hogy tudása tárgyává tegye azt. Vagyis egy újabb elkülönböződést hajtott végre: *a megismerés elkülönböződött a megismeréstől, azaz önmagától, hogy önmagára vonatkozhasson, hogy megismerje önmagát*. Amit azonban ily módon megismer, az a megismerés tárgya. Ezzel egy új tárgyhoz jutott el, ami *számba* igaz, és ez a mozgás a tulajdonképpeni tapasztalat.¹⁵ Ám nem jutott el a *magánvaló* igazsághoz, az önmagával való azonossághoz. Így már végre is hajtott egy újabb visszalépést, mikor önmagát e tárgytól (melyet az előbb még önmaga igazságának vélt) diszjunktv módon megkülönböztette, és egyszersmind konjunktív módon rá vonatkoztatta (2. momentum).¹⁶

magánvaló, a másik ennek a magánvalónak a tudat számára való léte. [...] ennek a magánvalónak a tudat számára való léte az igaz, ez pedig azt jelenti, hogy ez a lényeg, vagyis a tudat tárgya.” I. m., 54–55. o.

- 13 „[...] az, ami először mint tárgy jelent meg, a tudat számára a tárgyról való tudássá süllyedt le, s a *magánvaló a magánvalónak a tudat számára való létvé* lesz, ez az az új tárgy, amellyel fellép a tudatnak egy új alakja is, s ennek valami más a lényege, mint az előzőnek.” *I. m.*, 55. o.
- 14 „Mert a tudat egyrészt a tárgy tudata, másrészt önmagának a tudata; a tudat arról, ami számára az igaz, és a tudat a reá vonatkozó tudásról. Mivel a kettő *ugyanazon tudat számára van*, ezért ez a tudat maga az összevetésük; *ugyanaz* a tudat dönti el, hogy megfelel-e a tárgyról való tudása a tárgynak vagy nem.” (*I. m.*, 54. o. A fordítást módosítottam – C.Gy.) Ez tulajdonképpen azt jelenti, miként Pippin írja, hogy Hegelnél minden apprehenziót a szubjektum tudata közvetít, vagyis a tárgyhoz való viszony szükségyszerű eleme az én önmagához való viszonya. Mindez nem vonja maga után azt, hogy ennek a szubjektum folyamatos tudatában legyen, csak azt, hogy az önmagára való vonatkozás bármely tárgytudatban előhívható, implicit módon minden tárgytudatban benne van, és ekképpen a tudat igazsága (ezt nevezi Sartre nem-tételező vagy nem-reflektált tudatnak). Pippin 2001, 21–24. o.
- 15 „Ez a *dialektikus* mozgás, amelyet a tudat önmagán, mind tudásán, mind tárgyán végez, *amennyiben a tudat számára az új igaz tárgy fakad* belőle, tulajdonképp az, amit *tapasztalatnak* neveznek.” *Fenomenológia*, 54. o.
- 16 A megismerésnek mint önmagától visszalépő mozgásnak a gondolata a jénai előadásokban bukkan föl: „Közvetlenül ez a *szemlélet lényege*: valamely *létezőnek* a tudása. A szellem pedig ez az önmagát önmaga által közvetítő valami. Csak mint megszüntető, a közvetlenségtől visszalépő az, ami *közvetlenül* [...]. Amikor általában véve szemlél, azt szemléli, hogy számára van *valamilyen lét*, a szellem közvetlen; de ha kilép ebből a közvetlenségből, visszatér önmagába, akkor magáért-valóan van. Ettől a közvetlenségtől menten tételezi magát; először is ettől távol tételezi magát. [...] A szellem visszalép ettől a létől, a lélet magán a szellemben belül mint *nem-létezőt*, mint olyant tételezi, ami általában meg van szüntetve.” *Jénai reálfilozófia*, 339–340. o. (A megszüntetés fogalmáról a későbbiekben lesz szó.)

A momentumok tehát voltaképpen nem mások, mint *a megismerést önmagára vonatkoztató és egyszersmind önmagától elválasztó nyomaték*ok. E momentumokat az önmagára vonatkozó igaz tudás felé való haladás indukálja, az elkülönböződések folyamatosságát pedig a tudás nem-igazsága, vagyis a megismeréssel való nem-azonosság biztosítja. E kettőnek az ütközése a negatív erő. Az ütközések a momentumokban a következőképpen jelennek meg:

1. a megismerés tárgya (a magánvaló) nem azonos a megismeréssel;
2. a megismerés tárgyával szemben megjelenő tudat (a másért-való) nem azonos a megismeréssel;
3. a megismerés a tárgy és a tudat viszonyát, azaz önmagát, magáért-valóan tárgyasítja, ám így, mint a megismerés tárgya (magánvaló), ismét nem azonos a megismeréssel.

Ezek a feltételek egyszersmind biztosítják a dialektika mozgásának folytonosságát és szükségszerűségét, azaz az önmagára való vonatkozásában önmagától elkülönböződő megismerés kezdet- és végnélküliségét. Ennek a végtelen elkülönböződésnek az önmagára vonatkoztatása, önmagaként való megismerése, vagyis az elkülönböződéssel való azonosulás, mint a tudat igazsága, nem más, mint az abszolút tudás. Az igazság így végül mint az egész igazsága határozódik meg.

A logika tudománya szerint a régi metafizika számára az igazság „a gondolkodás egyezése a tárggyal, s ennek az egyezésnek a létrehozására – mert önmagában nincs meg – a gondolkodásnak kell a tárgyhoz illeszkednie és alkalmazkodnia.”¹⁷ Ám a gondolkodás nem idegen tárgytól, sőt éppenséggel „az, amit a gondolkodás a dolgokról és a dolgokon megismer, az az egyedül valóban igaz; tehát nem közvetlenségükben ismeri meg azokat, hanem a gondolkodás formájába emelve, mint elgondolt dolgokat.”¹⁸ Az igazság az, hogy „az objektivitás megfelel a fogalomnak”.¹⁹ Ez a megfelelés azonban csak az abszolút tudásban érvényesül,²⁰ így annak tárgyasult momentuma, az individuális létező nem felelhet meg fogalmának.²¹ A tárgy meg-nem-felelése azonban egyúttal a megismerés újabb elkülönböződése. Az igazság így a momentumok nem-igazságából adódó *önmagától-való-elkülönböződés*, mint az *önmagára vonatkozó szellem* végtelen mozgása, azaz mint maga a szellem.²²

17 *Logika I.*, 20–21. o.

18 *I. m.*, 21. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.

19 *Enc. I.*, 213. §

20 *Logika I.*, 25. o.

21 *Enc. I.*, 213. §

22 Hegel igazságkoncepciójának újdonsága tehát nem a megegyezés formáját, hanem annak tartalmát érinti. Robert Stern szerint, aki egy heideggeri különbségtételt alkalmaz, Hegel igazságelmélete nem *propozicionális*, hanem *materiális* igazságelmélet. Vagyis Hegel elutasítja azt, hogy az igazság a tény és a „hozzá illeszkedő és alkalmazkodó” propozíció egyezése, és azt a dolog és annak fogalma közötti azonosságként határozza meg.

Az igazság fogalma tehát két tételben foglalható össze:

1. az igazság nem más, mint a tárgynak és fogalmának azonossága;
2. mivel az igazság a megismerés igazsága, és mivel a megismerés mozgás, ezért a momentumok igazsága, ami nem más, mint azonosságuk, önellentmondó.

Ez azt is jelenti, hogy a mozgás elvonatkoztatott alakjai (magánvaló, másért-való, magáért-való) önmagukban ellentmondóak. Ugyanakkor a momentumok alakjai egyszerűs mind a megismerés mindenkori tárgyai. Erre az összefüggésre világít rá az ellentmondás tézisének hegeli megfordítása: minden dolog önmagában önellentmondó.²³ Az elválasztott alakok tehát a dialektika mozgástanában szükségszerűen egymásra vonatkoztatottak.²⁴ Az őket irányító mozgástörvények a következőkben foglalhatók össze:

1. egy magánvaló szükségszerűen egy másért-való által van tagadva (lehetetlen, hogy egy másért-való másért-valót vagy magáért-valót tagadjon);
2. egy magánvaló és egy másért-való szükségszerűen egy magáért-valóban szintetizálódik (a szintézis elemeinek szükségszerű összetétele következik 1-ből);

(Stern 1993, 645–647. o.) Robert Solomon az igazság hegeli fogalmának értelmezésében a kis *Logika* következő szöveghelyéből indul ki: „Filozófiai értelemben [...] az igazság, általában elvontan kifejezve, egy tartalom egyezése önmagával. [...] az igazságnak mélyebb (filozófiai) jelentése részben már a mindennapi nyelvhasználatban is megtalálható, így beszélünk pl. *igaz* barátról s rajta olyan barátot értünk, akinek cselekvésmódja megfelel a barátság fogalmának. Éppúgy beszélünk *igaz* műrekekről.” (*Enc. I.*, 24. §) Az igazság, Solomon szavával élve, „*self-satisfaction*”, önmagában való kielégülés. Ez a meghatározás Hegel szándékának megfelelően alkalmas az igazság fogalmának egy tágabb kontextusban való értelmezésére: „nem csak állításaink és hiteink elégíthetők ki, hanem vágyaink, szándékaink, várakozásaink, szükségleteink, előrejelzéseink, reményeink, igazságérzetünk, neheztelésünk és szerelmünk. [...] Igaz barátaink azok, akik barátként kielégítik elvárásainkat [...] Egy törekvés igazsága az, ami kielégíti céljait vagy szándékait; egy törekvés akkor igaz, ha céljai vagy szándékai kielégülnek. A tudomány igazsága a tudás, vagy következetesen racionális hit; az etika igazsága a moralitás vagy helyes cselekvés; a művészet igazsága a szépség; a vallás igazsága Isten; és a filozófia igazsága az igazság igazsága”, vagyis az igazság különféle alakjainak a megértése. (Solomon 1987, 52–54. o.) Ám épp ezért ezek az alakok a filozófiai igazság, az abszolút igazság, vagyis az önmagát kielégítő igazság kielégítéseként nem-igaznak bizonyulnak, ahogy az a kis *Logika* szöveghelyének továbbolvasásából is kiderül: „Nem-igaz akkor annyi, mint rossz, önmagában meg nem felelő. Ebben az értelemben rossz állam nem-igaz állam s a rossz és a nem-igaz általában abban az ellentmondásban van, amely egy tárgy meghatározása vagy fogalma és egzisztenciája között fennáll. [...] valamennyi véges dologban [...] van valami hamisság, van fogalmuk és van egzisztenciájuk, de ez nem illik össze fogalmukkal.” Slavoj Žižek a momentumok nem-igazságán alapuló hegeli igazságkonceptiót úgy felyezi ki, hogy a tárgy „a megtestesült nem-igazság”, mivel létezése épp a fogalmával való állandó meg nem egyezésen alapul. (Žižek 1991, 164. o.)

23 „Az önálló reflexió meghatározás [...] az ellentmondás.” *Logika II.*, 44. o.

24 „Magánvaló-lét és másért-való-lét először is különböző; de hogy a valami *magán is viseli ugyanazt, ami magánvalósága szerint*, és megfordítva, hogy magánvalósága szerint is az, ami mint másért-való-lét, – ez a magánvaló-lét és a másért-való lét azonossága, ama meghatározás szerint, hogy maga a valami ugyanaz mind a két momentumra nézve, hogy tehát elválaszthatatlanul vannak meg benne.” *Logika I.*, 95. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.

3. a magáért-való egyben magánvaló is (azaz negáltja egy másért-való és szintetikus eleme egy magáért-valónak). Tehát nincs olyan magánvaló, ami ne volna magáért-való, és fordítva, nincs olyan magáért-való, ami ne volna magánvaló.

1.2. Az *Aufhebung* fogalma

Látható, hogy minden magánvaló eleve negált és negációjukban szintetizált „egykori magán- és másért-való” elemeket tartalmaz. Ezek az elemek a magánvaló magáért-valósága által megszüntek azok lenni, amik voltak, mégis, mint a szintézis elemei, meghatározzák a magánvaló-létet, és így megőrződnek benne. E két aspektus egymásra utaltsága az *Aufhebung* fogalmában jut kifejezésre.²⁵ A tudás alakjának megszüntetése és megőrzése azért feltételezik egymást, mivel a megszüntetés „*magán hordja még azt a meghatározottságot, amelyből származik*”, míg a megőrzés „magába zárja már azt a negatívumot, hogy valamit megfosztunk közvetlenségétől és külső behatásoknak hozzáférhető létezésétől, hogy fenntartsuk.”²⁶ A megszüntetés tehát valójában csak a közvetlenség megszüntetését jelenti – a tárgynak mint a tudat igazságaként tételezett tárgynak a megszüntetését, és a tudás egy momentumaként való megőrzését. Az előbbi a szintézis konjunktív jellegére mutat rá, az utóbbi pedig a szintézis diszjunktív jellegére. Voltaképpen a szintézis egyszerre konjunktív (a momentumokat magáért-való módon összevonó) és diszjunktív (a momentumokat magánvaló módon elválasztva megtartó), az *Aufhebung* kétértelműsége pedig ennek az ellentmondásnak a kifejezése. Az *Aufhebung* a megismerés tárgyasulását, a magáért-való-lét magánvaló-létté változását jelzi, azt a pontot, ahol a tudat igazsága a tárgy nem-igazságába csap át. Az *Aufhebung* az *önmagára vonatkozó tudat önmagától való elkülönöződése*.

Ez ugyanakkor azt is jelenti, hogy a korábbi alak az aktuális megismerés számára „jelentéktelen mozzanattá süllyedt le; ami azelőtt maga a dolog volt, már csak egy nyom; alakja beburkolódzott és egyszerű árnyalat lett.” Másrésztől viszont ez az alak mindig megőrzött momentuma is annak a tárgynak, amelyre az aktuális megismerés épp tekint, „ez az elmúlt létezés már megszerzett tulajdona az általános szellemnek”.²⁷ A megismerés önmagától elkülönöződő mozgásában előtte marad mindaz, amit addig konjunktív módon megszüntetve magáért-valóvá tett, és diszjunktív módon megőrizve magánvaló formára hozott. Ez az általa hátrahagyott

25 „Az *aufheben* szónak a német nyelvben az a kettős értelme van, hogy annyit jelent, mint megőrizni, *fenntartani*, s egyúttal annyit is, mint megszüntetni, valaminek *véget vetni*.” I. m., 82. o. [„*Aufheben* hat in der Sprache den gedoppelten Sinn, dass es so viel als aufbewahren, *erhalten* bedeutet, und zugleich so viel als aufhören lassen, *ein Ende machen*.”]

26 Uo.

27 *Fenomenológia*, 22. o.

út a szellem voltaképpeni tárgya, vagyis ő maga. A megismerés minden mozzanata így a megismerés tárgyának gazdagodását vonja maga után. A szellemnek az önmagától való folyamatos elkülönöződése során *a hátrahagyott önmaga egyre összetettebb tartalommal bír.*

A szellem fenomenológiája az egymást követő tudati alakok fenomenológiája. Ám az egyéni tudás csak momentuma az abszolút tudásnak, így számára magánvalóan csak saját meghatározott tárgyának egész volta adott, nem pedig a szellem által addig hátrahagyott út egésze. Másrészt azonban magáért-való-létében önmagában őrzi minden megszüntetett momentumát, még ha ezek a momentumok nem is jelennek meg számára fogalmaként, azaz igazságaként. A fenomenológiai vizsgálódásokban tehát egy időben két perspektíva vonul végig.

1. Az egyik az abszolút tudás visszatekintése egy alakjára, amit *A szellem fenomenológiája* a „számunkra valóan” kitételrel jelez. Az alak itt a szellemi mozgás egy momentumaként jelenik meg, vagyis önmagában ellentmondásosan, nem-igaz voltában, mely magánvaló-létében magáért-való mozgást végez. Az alak tehát az azt hátrahagyó és egyszersmind arra visszatekintő abszolút tudás megszüntetve-megőrzött momentumaként adódik.
2. A másik maga a tudati alak, az egyéni tudat vonatkozása önmagára, amire az „*ön-maga számára valóan*” kifejezés utal. Az alak ez esetben mint egész, mint igaz, nem pedig mint a mozgás egy momentuma jelenik meg. A tudat igaz tartalmát itt épp saját elkülönöződése teszi megszüntetve-megőrzötté, azaz nem-igazzá, ám ez csak az első perspektíva felől válik láthatóvá. Az alak számára ami van, az az igazság folyamatos kudarca és új reménye.²⁸

A szellem fenomenológiájának vizsgálódásai azért igénylik a két nézőpont együttes szerepeltetését, mivel a mű célja az, hogy az alakulatok számára megjelenő jelenségeket önmagukban mutassa be, amelyek másrészt viszont csak az egész felől bizonyulnak észszerűnek. Az abszolút tudásnak itt egyfajta „önmegtartóztatásként” kell megjelennie, passzív szemlélőként, amely mintegy hagyja a fogalmakat „immanens ritmusukban”

28 „Csak maga ez a szükségszerűség – vagyis annak az új tárgynak a *keletkezése*, amely a tudat számára kínálkozik, anélkül, hogy a tudat tudná, mi történik vele – az, ami számunkra úgyszólván a tudat háta mögött megy végbe. [...] *számára az*, ami így keletkezett, csak mint tárgy van, *számunkra* egyúttal mint mozgás és alakulás.” (*I. m.*, 55. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.) Labarriére a *Fenomenológia* „tudat számára való” olvasatát lineáris és felfedező olvasatnak nevezi, míg a „számunkra való” olvasatát körkörös olvasatnak, amelynek funkciója a tartalom rendszerszerű elsajátítása a végpont felől. Ez utóbbit tekintve különbséget tesz a szerkezetet vizsgáló statikus, és mozgásoknak eltérő tartalmakon keresztül történő visszatérését elemző dinamikus olvasat között. (Labarriére 1968, 38–65. o.; Labarriére elméletének összefoglalását magyarul lásd Balogh 2009, 35–39. o.) E terminológia alapján a jelen tanulmány a megismerés mozgásának vizsgálata során elsősorban a dinamikus körkörös olvasásra koncentrált. A fenomenológiai vizsgálódások kétértelműségéről lásd Lukács 1976, 477–478. o.

megjelenni.²⁹ *Végtelen önmagára vonatkozó és önmagától elkülönülő mozgásában* egyrészt átadja magát momentumainak, ezzel lemondva az abszolútum tudásáról, azaz önmagáról, és „önmagát feláldozva” felveszi momentumainak mozgását, ezáltal közvetlen tudást nyerve róluk.³⁰ Másrészt ennek a tudásnak az igazsága épp abban áll, hogy az egész mozgása felől szemléli saját önfeláldozását, ami által visszanyeri önmagát, mint abszolút tudást. Vagyis a két perspektíva egymást feltételezi, csak ellentmondásukban fejthető ki a szellem fenomenológiája.

1.3. Az *Erinnerung* fogalma

Az abszolút tudás tehát önmagát feláldozva jut el az egyéni tudáshoz. Az egyéni tudás útja az abszolút tudáshoz pedig a műveltségen keresztül vezet. A tudati alaknak át kell futnia saját hátrahagyott múltját, kultúráját, ahogy „az, aki egy magasabb tudományba fog, átfutja a rég elsajátított előkészítő ismereteket, hogy tartalmukat megjelenítse (*gegenwärtig zu machen*) a maga számára”.³¹ A felidéző tudat így a műveltség munkájában *visszaugrik* a magánvaló-létben megszüntetve-megőrzött tartalmaihoz, *hogy onnan kihátrálva*, önmagában egyre gyarapodva, magáért-való alakra hozza azokat. Ez egyrészt fáradtságos munka, hiszen minden momentumnál el kell időznie, mivel csak annyiban léphet hátra tőle, amennyiben azt igazságában, tehát egész voltában ismerte meg. Másrészt azonban kevésbé fáradtságos is, mert az, amin a tudásnak végig kell mennie, az ő saját útja, aminek ő maga az eredménye, és amit visszatekintve maga előtt lát. Ez az út, a történelem, már a szellem tulajdona, és csak ezt a már meglévő szellemi tulajdont kell az egyéni tudásnak megszereznie, ezt a már bejárt utat kell „átfutva” bejárnia. A történelem egyes momentumainak gondolati alakra hozását, magánvaló-létté változta-

29 *Fenomenológia*, 38. o. A passzív szemléletről: „[...] fel vagyunk mentve a kettő [fogalom és tárgy] összevetésének munkája és a tulajdonképpeni *vizsgálat* alól, úgyhogy, mivel a tudat önmagát vizsgálja, számunkra erről az oldalról is csak a puszta nézés marad.” (*I. m.*, 53–54. o.) Adorno szemléletesen mutat rá a fenomenológiai vizsgálódások e passzivitására: „Amennyire hangsúlyozza a fichteianus Hegel a szellem általi tételezést, amennyire aktív és gyakorlati a fejlődés-fogalom, annyira passzív is a meghatározottal szembeni alázatosságában, hogy számára a felfogás [*begreifen*] nem jelent mást, mint a saját fogalmainak való behódolást. A husserli fenomenológia spontán receptivitása hegeli idea, azt leszámítva, hogy Hegelnél ez nincs egy bizonyos tudati aktusra korlátozva, hanem az objektivitás és a szubjektivitás minden szintjén fejlődik. Hegel mindenhol megadja magát az objektum saját természetének, ami mindenhol valami közvetlenné válik a számára újra, de épp ez a dolog elvének való alárendelődés követeli a legnagyobb erőfeszítést a fogalom részéről. Az erőfeszítés akkor sikeres, amikor a szubjektum intenciói kioltódnak a tárgyban.” (Adorno 1971, 255–256. o.)

30 „A tudás nemcsak magát ismeri, hanem önmagának negatívumát is, vagyis határát. Az, hogy ismeri a maga határát, azt jelenti, hogy fel tudja áldozni magát. Ez az önfeláldozás az a külsővé válás, amelyben a szellem bemutatja szellemmé válását a *szabad esetleges történet* formájában, magán kívül szemlélve tiszta *énjét* [*Selbst*] mint az *időt*, s éppígy létét mint *teret*.” *Fenomenológia*, 414. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.

31 *I. m.*, 22. o.

tását a szellem már véghezvitte, amennyiben tapasztalatként mindig is jelen volt a történelemben. Ám az egyéni tudás számára ez a tartalom műveltség híján csak közvetlen képzetként, ismerettségként, nem pedig ismeretként adódik.³² A műveltség feladata az, hogy a szellemet elhomályosító képzetek mögé tekintve újra előhossa az emlékezetben magánvaló formában megőrzött momentumot, azaz megvalósítsa „lehetőséggé enyészett” tartalmát, és mintegy az *Aufhebung* mozgásával szembe menve, magáért-valóvá, belsővé, fogalomná tegye azt. Ezáltal „az egyén megszerzi ezt a meglévőt, magába nyeli szervetlen természetét és birtokba veszi a maga számára.”³³

Ez a mozgás a voltaképpeni *Er-Innerung* mint emlékezés és mint önmagának belsővé tétele, magába-szállása, önmaga tartalmainak tudatosítása, a magánvaló magáért-valóvá válása.³⁴ Míg tehát az *Aufhebung* folyamatosan magánvalóvá teszi önmaga hátrahagyott alakjait, addig az *Er-Innerung* folyamatosan magáért-valóvá teszi saját hátrahagyott útját, ezáltal „megbékél” saját mozgásával, azonossá válik önmagával, és abszolút tudásként jelenik meg.³⁵ Az abszolút tudás így maga az *Er-Innerung* végtelen mozgása, amely egyben megbékélés az *Aufhebung* mozgásával, ám épp ezért az *Aufhebung* mozgásának felfüggesztése is, amennyiben folyamatosan megszünteti saját magánvaló tartalmait. A tudás „elhagyja létezését”, és „elmerül öntudata éjszakájában”.³⁶ Ám egyszersmind öntudatként, önmagára vonatkozó tudatként, a tudás újra elkülönбöződik önmagától, aminek eredményeképp az *Er-Innerung* mozgása is magánvaló tartalomná válik, és „a tudásból újjászületett – az új létezés, egy új világ és szellemalak.” Így bár még mindig a megismerés szembenálló alakjaként talál önmagára, de ez az alak már magában hordja azt, amit az *Er-Innerung* hátráló mozgása magánvalóan megőrzött számára.³⁷

Az önmagától visszalépő tudat mozgása tehát a maga egészében két aspektusban jelenik meg:

32 „Ami [...] még hátravan és magasabbrendű átalakításra szorul, az a *képzet* és a formákkal való *ismerettség* [*Bekanntheit*]. A szubsztanciába visszavett létezést amaz első negáció csak *közvetlenül* helyezte az én [*Selbst*] elemébe; ez a számára megszerzett tulajdon tehát a fogalmilag fel nem fogott közvetlenségnek, mozdulatlan közömbösségnek még ugyanazt a jellegét mutatja, mint maga a létezés.” *I. m.*, 23. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.

33 *I. m.*, 23. o. A képzet és a gondolat közötti átmenetről lásd *Enc. I.*, 1–5. §, ill. *Enc. III.*, 451–468. §

34 *Előadások*, II. 133. o.

35 „A szellem, magánvalósága szerint, az a mozgás, amely a megismerés, – ama *magánvaló* átváltozása *magáért-valóvá*, a *szubsztanciáé* szubjektummá, a *tudat* tárgyáé az *öntudat* tárgyává, azaz olyan tárggyá, amely éppannyira megszűnt tárgy, vagyis *fogalomná*.” *Fenomenológia*, 410. o.

36 *I. m.*, 414. o. A jénai előadásokban ez „a *megőrzés éjszakája*”, amibe a létező visszasüllyedt, a tudattalanul, nem-tételezett módon birtokolt képek káosza, ahol „hol egy véres fej, hol meg egy fehér alak bukkan hirtelen elő, s éppoly hirtelen le is tűnik.” Ebből az éjszakából emelheti ki az emlékezés képeit, hogy saját tárgyaivá tegye azokat, hogy tárgyaiban a maga tudatával rendelkezzen. A szubjektum éjszakája az, ahonnan előkerülve a tudattalanba süllyedt tárgy létehez a magáért-való-lét hozzáadódik. *Jénai redőfilozófia*, 340–342. o.

37 *Fenomenológia*, 414. o.

1. magáért-való mozgásában hátrahagyja önmagát mint magánvaló momentumot, hogy megismerje azt mint önmagát (*Aufhebung*). Ám mivel önmaga épp ez a *hátrahagyó magáért-való mozgás*, ezért
2. a *hátrahagyott magánvaló momentumot* önmaga *hátrahagyó magáért-való mozgásként* sajátítja el és így ismer önmagára (*Er-Innerung*). Ez a megismerés azonban ismét önmaga hátrahagyását jelenti és a mozgás 1. aspektusaként jelentkezik.

A mozgás két aspektusa egymást feltételezi és hozza létre, hiszen

1. a *hátrahagyott momentum* egészként való megőrzésének feltétele annak mozgásban való elsajátítása;
2. ez az elsajátítás azonban épp az *önmagát hátrahagyó mozgás*.

E két aspektus egymásra utaltsága másként kifejezve azt jelenti, hogy az abszolútum lényegileg eredmény, vagyis „csak a végén az, ami valójában”, hiszen az egész „csak a fejlődése által kiteljesülő lényeg.”³⁸ Az abszolútum nem a kezdetben adott, amit a megismerésnek egy végtelenül közeledő mozgásban mind jobban el kell sajátítania, ezáltal egy örök *Sollenre* kárhoztatva magát; nem, az abszolútum maga az önmagát megismerő megismerés *mozgása*. Az abszolútum nem egy transzcendencia, ami eleve túl van és mindig is túl lesz a véges értelem önmaga szabta határain; éppen az értelem mozgása alkotja azt a fejlődést, aminek eredménye az abszolútum mint immanens megismerés. A kiteljesülő lényeg az *Aufhebung* önmaga alakjait hátrahagyó mozgása jelenti, míg ezt az önmagát hátrahagyó mozgást az *Er-Innerung* sajátítja el önmaga abszolútumaként.³⁹

38 *I. m.*, 18. o. Althusser mutat rá arra, hogy Hegelnél a tartalom kezdetben eleve adott, már meglévőként, elmúltként adott, de ezt az adott tartalmat épp annak elsajátítása szünteti meg, nem mint tartalmat, hanem mint adottat, és így a folyamat végén az eredeti tartalom már nem adottként, hanem közvetített eredményként jelenik meg. Ekképpen válik a magánvaló tartalom magáért-valóvá, az adott tartalom önmagát elsajátítóvá, a szubsztancia szubjektummá. A kezdet csak a végén kapja meg értelmét és igazságát. „A tartalom egy öregemberre emlékeztet, aki öregkorában ismeri meg igazán azt a gyermeket, aki valaha volt, és aki így pontosan azért birtokolja igaz ifjúságát, mert elvesztette.” Althusser 1997, 66. o.

39 Ahogy Zizek írja, „pontosan addig nem ragadjuk meg az Abszolútumot, amíg továbbra is előfeltételezzük, hogy a reflektált véges értelmünk felett és azon túl van a megragadandó Abszolútum – valójában azáltal haladjuk meg a külső reflexió határait, hogy egyszerűen tudatossá tesszük, hogy maga az Abszolútum miképpen foglalja magába a külső reflexiót.” Ez a tudatossá, azaz tulajdonképpen ésszerűvé tétel pedig abban áll, hogy az értelem megfosztja magát a transzcendencia illúziójától, és önmaga mozgását abszolútumként gondolja el. „Hegel számára az Ész nem egy másik, »magasabb« képesség az »absztrakt« Értelem képességéhez képest; az Értelmet az az illúzió határozza meg, hogy rajta túl van egy másik terület (akár a kimondhatatlan Misztikum, vagy az Ész), ami elkerüli az Értelem általi diszkurzív megragadást. Röviden, ahhoz, hogy az Értelemről eljussunk az Észhez, semmit nem kell hozzáadnunk, ellenkezőleg, *ki kell vonnunk* belőle valamit: amit Hegel »Észnek« nevez, az *maga az Értelem*, megfosztva attól az illúziótól, hogy van valami rajta Túli. Ezért van az, hogy az Értelem és az Ész közötti közvetlen választás során először az Értelmet kell választanunk [...] azon egyszerű okból, miszerint *nincs semmi az Értelmen kívül vagy túl*. Először az Értelmet választjuk; azután másodszor újra az Értelmet választjuk, ezúttal bármilyen

A szellem – a szellem mozgása – tehát egy végtelen és folyamatos önmagán kívül kerülés, és rálátás önmagára, mint ami ekképpen folyamatosan gyarapszik. A szellem léte önmagát-hátrahagyó-lét, nem pedig önmagán-túllépő-lét. Mozgása nem transzcendens, hanem *recedens*, azaz önmagában önmagát hátrahagyó lét. Mivel pedig az önmagát-hátrahagyó-lét egyszersmind önmagát-magában-foglaló-lét, ezért a recedens mozgás egyúttal immanens mozgás: *a recedencia az immanencia egy formája*.

A szellem nem más, mint megismerés. A megismerés az igaz tudás felé halad, azaz afelé, hogy azonos legyen önmagával. Ez a haladás *önmagától-elkülönböződő-önmagárvonatkozást* jelent, ami által a vonatkoztatott tartalom egyrészt egyre gazdababbá válik, másrészt viszont el is válik magától az *elkülönböződő-vonatkoztató* szellemtől. Ez ugyanakkor feltétele is a további gazdagodásnak. Vagyis a megismerés voltaképpen igazsága az önmagával egyezés állandó kudarca az önmagától elkülönböződő, önmagát hátrahagyó mozgásban.⁴⁰ A szellem mozgása *recedens* mozgás.

A szellem fenomenológiája a recedens mozgásban kibomló momentumoknak mint egymásból következő tudati alakoknak az egymásutánját tárja fel a szellem magába szállása által. A momentumok egymásutánját éppen az elkülönböződő-vonatkoztató szellem határozza meg. Így a jelenség először magánvaló tárgyként, majd e tárgytól elkülönböződő és önmagáról tudó tudatként, végül a kettő ellentmondását megszüntető szintéziseként, magán- és magáért-való létként jelenik meg. Ez utóbbi a megismerés számára ismét mint magánvaló tárgy adódik, ami viszont már magában foglalja és megőrzi előző momentumait.

Eszerint az első momentum a közvetlen magánvaló tárgy, az érzéki bizonyosságban adott lét. Ám egy hátralépést követően az, ami van, az én számára valóként jelenik meg, így adott a különbség a tárgy és az én között, azaz a *tudat* tárgya és az *öntudat* között. Egy újabb hátralépésként mutatkozik meg a kettőt magában foglaló, önmagát megismerő megismerés. A szintézis azonban egy újabb vissza-

hozzáadása nélkül (vagyis anélkül az illúzió nélkül, hogy rajta túl vagy alatta van egy másik, »magasabb« képesség, még akkor is, ha ezt a magasabb képességet Észnek nevezik) – és ez az Értelme, megfosztva attól az illúziótól, hogy van valami rajta túli, nem más, mint az Ész.” Zizek 2000, 84–85. o.

- 40 Megvilágító lehet itt párhuzamot vonni *A lét és a semmi* alapján Sartre és Hegel gondolkodása között. A tudatot mindketten az igazság megismerésének állandó kudarcaként jellemzik. Ám míg Sartre az *en-soi* és a *pour-soi* szembenállásában a kudarc negatív eseményére helyezi a hangsúlyt, addig Hegel az *an-sich* és a *für-sich* nem-azonosságában a kudarc pozitív tudását emeli ki. Sartre számára a „*recedum ad infinitum*” az azonosság elérésének kudarca, ami ugyanakkor az azonosság abszurd hite is. Hegel számára a „*recedum ad infinitum*” maga az abszolút tudás, a végtelen maga a szellem, és a szellemnek önmagával, azaz önmaga mozgásával való megbékélése. E pozitív momentum által a végtelen recedencia a kör formájába zárul és afirmatív végtelenné lesz (lásd *Logika I.*, 122. o.). E különbség felől értelmezhető Sartre Hegel-kritikája a tudatok harca kapcsán. Sartre számára Hegel optimizmusa a kudarc negatív eseményének a beteljesülés pozitív eseményébe való átfordításában áll, ami az Egészbe vetett hit abszurdítása. Ám ezzel Sartre azonosítja a kudarc spekulatív tudását a kudarc egzisztencialista eseményével. Sartre Hegel-kritikáját lásd Sartre 2006, 299–304. o.

húzóadás által először ismét mint tárgy, mint magánvaló lét adódik, majd a tudat önmagára vonatkozásaként mint a megismerés magán- és magáért-való léte. Az első esetben annak közvetlen bizonyosságáról van szó, hogy a tudat egyszersmind maga az abszolút valóság, hogy a valóságban önmagát tapasztalja magánvaló létként. A második esetben annak igazságáról van szó, hogy a tudat magát ismeri meg, amint megismeri immanens, megszüntetve-megőrzött momentumait. A tudat az első esetben észként, a másodikban pedig *szellemként* jelentkezik. Az önmagáról tudó szellem mint abszolútum ismer magára. Az abszolútum viszont a recedens mozgásban elsőként megintcsak magánvaló módon, a képzelet meghatározott tárgyaként, vagyis a *vallás* tárgyaként jelenik meg, és csak ezt követően adódik önmaga számára magán- és magáért-való léte, az *abszolút tudás*. Az abszolút tudás pedig nem más, mint önnön recedens mozgásának és a mozgásban megmutatkozó tudati alakoknak a tudása, ahogy általuk eljut önmaga megismeréséhez.⁴¹

A *szellem fenomenológiája* tehát a szellem recedens mozgásának alakzatait foglalja magába. Bár a tudati alakok egymásutánja a történeti emlékezet által jelenik meg, látható, hogy nem kronológiai, hanem a recedens mozgás logikája szerinti egymásutánról van szó. A momentumok szukcesszivitása nem a történelem időbeli esetlegességét, hanem a „megjelenő tudás tudományának” logikai szükségszerűségét mutatja, ami e recedens logika szerint a tudati alakok összes lehetséges formáját tartalmazza.⁴² Ebből következik, hogy a szellem pontosabb meghatározása a recendencia logikájának formális kifejtésén keresztül adható meg. A szellem formális fogalmát *A logika tudománya* bontja ki. Így a recedens mozgás logikai kifejtése e mű alapján történhet.

41 Minden egyes momentum (a tudat, az öntudat, az ész, a szellem, a vallás) további momentumokra bontható, és e momentumok egymásutánja a megismerés ugyanazon recedens mozgását jelenti. Például az érzéki bizonyosság a tárgy és az én különbségét mutatta. Ezen belül a tárgy, ami közvetlen létében mint egyedi „itt és most” jelenik meg, az én negáló mozgása által folyamatosan elkülönöződik: most nappal van, most éjszaka; itt fa van, itt ház. Minden „itt és most” egyedi, de maga az „itt és most” általános. Az érzéki igazsága így a tudat tárgyat tekintve az „itt és most” általánossága. Ez az általánosság azonban ismét tárgyként, az észrevezés általános tulajdonságokkal rendelkező tárgyaként, és ezzel egy újabb recedens mozgás magánvaló momentumaként jelenik meg. *Fenomenológia*, 57–64. o.

42 A szellemi alakok megőrzése „a szabad, az esetlegesség formájában megjelenő létezésük oldaláról nézve: a történelem; fogalmilag felfogott organizációjuk oldaláról nézve pedig a *megjelenő tudás tudománya*; a kettő együtt, a fogalmilag felfogott történelem, alkotja az abszolút szellem emlékezetét [*Erinnerung*] [...]”. (*I. m.*, 415. o.) Amiképp Harris írja, „ahogy visszaemlékezünk az emberi vallásos és kulturális történelem menetére, felbecsüljük a (természeti és szellemi) világot a maga egész kiterjedésében, és így az már öntudatosan hozzánk tartozik, mint a mi *emberi* »szubsztanciánk«. A *Fenomenológia* Hegel »történelemfilozófiája«, abban a valódi spekulatív értelemben, hogy a »történelem« megismeri az emberi kognitív tapasztalat minden módját.” (Harris 1995, 96. o.)

2. A recendencia logikája

Hegel számára a logikai tudomány „a tulajdonképpeni metafizika vagy tiszta spekulatív filozófia”.⁴³ A logika a szellem fogalmának metafizikai meghatározása. Ugyanakkor a logika „nem különbözik tárgyatól és tartalmától, mert a magában-való tartalom, a *dialektika, amelyet önmagába foglal*, mozgatja tovább ezt a tartalmat.”⁴⁴ Vagyis éppúgy érvényes rá az *Aufhebung* és az *Erinnerung* kettőssége által meghatározott mozgás, mint tárgyára. A logika, mint e mozgás igazsága, maga „a tiszta fejlődő öntudat”.⁴⁵

Ebből következően a logika tudományában alkalmazott struktúra maga is az abszolút tudásnak az önmaga megszüntetve-megőrzött mozgásában elmerülő belsővé-válása, mely épp ezért már előre tudja momentumai egymásutánját, mielőtt még önmagáért-valóvá tenné azokat.⁴⁶ Ám épp ezzel biztosítja azt is, hogy a momentumok egymásutánja magából a tárgyból, a szellem recedens mozgásából következzen.⁴⁷

A *logika tudománya* így egyszerre folytatása és megalapozása *A szellem fenomenológiájának*. A fenomenológiában tárgyalt tudat „a szellem mint konkrét, mégpedig a külsőlegességben elfogult tudás”.⁴⁸ Ez „a megjelenő szellem, amely a maga útján megszabadul közvetlenségétől és külső konkrétációjától, a tiszta tudássá lesz”.⁴⁹ A tiszta tudás pedig már a saját lényegét elgondoló szellem, „a tudat arról a formáról, amelyben tartalmának belső önmozgása végbemegy”.⁵⁰ Ez a megismerés formális mozgását kifejtő tudomány a logika. De a forma kifejtése maga is a formáról való *tudás*, amiből az következik, hogy a kifejtésben éppúgy érvényesülnie kell a megismerés recedens mozgásának.

A *logika tudománya* tehát oly módon alapozza meg a tudatot tárgyaló fenomenológiát, hogy eközben mégiscsak a tudat tárgyalja a logikát, így a logika szükségképp a tudat mozgásában jelenik meg. A *logika tudománya* és *A szellem fenomenológiája* közötti kapcsolat tehát maga is egyfajta dialektikát, még hozzá az alap és az egzisztencia dialektikáját mutatja.⁵¹ Ennek a viszonynak a kifejtése pedig természetsszerűleg *A logika tudományának* a feladata.

43 *Logika I.*, 3. o.

44 *I. m.*, 30. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.

45 *I. m.*, 25. o.

46 A szerkezet „történeti értékű”, „annak a külső reflexiónak az összeállítása, amely átfutotta már a kidolgozás egészét, tehát előre tudja és jelzi momentumai egymásutánját, mielőtt még sor kerülne rájuk.” *I. m.*, 30–31. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.

47 „[A]z összefüggés szükségszerűségének és a különbségek *immanens keletkezésének* meg kell lennie magának a dolognak a tárgyalásában, mert hozzátartozik a fogalom folytatódólagos önmeghatározásához.” *I. m.*, 31. o.

48 *I. m.*, 4. o.

49 *Uo.*

50 *I. m.*, 29–30. o.

51 E megállapítást látszik erősíteni az, hogy az *Enciklopédia* keretein belül – aminek *A logika tudománya* az első része –, a harmadik részben, *A szellem filozófiájában* újra felbukkan a tudat, az öntudat és az ész fenomenológiája, mindezt pedig az objektív és az abszolút szellem követi. Az alap és az egzisztencia viszonyáról lásd *A recendencia episztemológiája* című szakaszt.

A megjelenő tudat és a logika dialektikus viszonyának következménye, hogy a fenomenológia eredménye, a tiszta tudás, egyszerismind a logika elveként is szolgál. A tiszta tudás viszont az, hogy „a létet önmagában tiszta fogalomnak, a tiszta fogalmat pedig az igazi létnek tudjuk.”⁵² Az igazság ugyanis a fogalom azonossága tárgyával, vagyis önmagával, míg az igazság abszolút tudása a fogalomnak önmagával való egyezéséről való tudása. A logika tudománya, mint önmaga által megalapozott tudomány, ennek az igazságnak a kifejtése. A logika tehát a megismerés recedens mozgását, mint a szellem igazi létét, tiszta fogalomként tárgyalja. Lét és fogalom egysége azonban a tudás mozgása során eredményként adódó egység, és csak e mozgás kifejtéseként az, ami.⁵³ A logika tudománya annak *a tiszta tudatnak a fenomenológiája*, amely önmaga lényegét elgondolva a létből a fogalomba megy át. A logika három momentuma így a lét, a lényeg és a fogalom.

A logika felosztását a fenti elvnek kell áthatnia, méghozzá a szellem mozgása által meghatározva. Ám mivel a szellem már végigjárta útját, és csak visszatekint a maga mögött hagyott momentumokra, ezért a kifejtés a fogalom nézőpontjából történik. A fogalom perspektívájából végrehajtott *Er-Innerung* a megismerés recedens mozgásának három alakját veszi fel. Eszerint a logika három momentuma: a magánvaló fogalom, a másért-való fogalom és a magáért-való fogalom. A magánvaló fogalom a lét mint közvetlen magánvalóság, ezért az első momentum a recedens mozgást mint ontológiát tárgyalja. A másért-való fogalom a lényeg, vagyis a létről alkotott reflexió, ami azt jelenti, hogy a második momentum a recedens mozgást mint episztemológiát elemzi. Végül a magáért-való fogalom a lét és a lényeg önmagában való megszüntetve-megőrzése, és így a harmadik momentum a recedens mozgást tiszta fogalmi mozgásként, azaz logikaként veszi szemügyre.⁵⁴ Vagyis a recedencia metafizikai kifejtésének három momentuma az ontológia, az episztemológia és a logika.

2.1. A recedencia ontológiája

A recedencia ontológiája a magánvaló, elvont és ellentmondásos momentumaira bontott fogalom. A tiszta tudat számára itt saját mozgásának momentumai mind magánvaló létként mutatkoznak meg. A logika első része tehát a lét tana.

A tudat momentumai a magánvaló, a másért-való és a magáért-való. A lét tanában ezek a momentumok magánvalóságukban kerülnek kifejtésre, méghozzá a következőképpen:

⁵² *Logika I.*, 36. o.

⁵³ *Uo.*

⁵⁴ *Uo.*

1. A magánvaló magánvaló léte az önmagával egyenlő *lét* meghatározhatatlan közvetlensége.⁵⁵ Ebben a közvetlenségben még csak szemléletről vagy gondolkodásról sem igen beszélhetünk, mert szemlélet és gondolkodás eleve másért-való létet feltételez.⁵⁶ Másrészt a megismerés recedens mozgása alapján szükségszerű is e továbblépés a másért-való léthez, aminek a számára a magánvaló egyáltalán megmutatkozik. A másért-való a magánvalótól elválasztott és mégis rá vonatkozó lét.
2. Most tehát a tiszta tudat számára a másért-való lét jelenik meg közvetlen magánvalóságában, mint „a tiszta, üres szemlélet”, ami éppenséggel a *semmi*.⁵⁷ Magánvaló és másért-való szembenállása tehát ontológiai szinten a lét és a semmi szembenállásaként jelentkezik.⁵⁸ A semmi elvont, közvetlen negáció, vonatkozás nélküli tagadás, egy magában való „nem”, ami éppolyan megragadhatatlannak bizonyul, mint a tiszta lét.⁵⁹ Míg tehát a magánvaló létnek a másért-való üres szemlélete számára kell adódnia, addig a másért-való „ontológiai semmije” egy magánvaló létre kell, hogy vonatkozzon.
3. Ennek a vonatkozásnak az ontológiai kifejezése a létnek a semmibe, illetve a semminek a létbe való alakulása, azaz az *alakulás*, mint a lét magáért-valósága. „Az igazság sem nem a lét, sem nem a semmi, hanem az, hogy a lét nem átmegy, hanem átment a semmibe és a semmi a létbe. [...] Igazságuk tehát ez a *mozgás*, amellyel az egyik közvetlenül eltűnik a másikban [...]”. A lét és a semmi tehát „nem magukért léteznek, hanem csak az alakulásban, e harmadikban vannak.”⁶⁰ Az alakulás a magáért-való lét ontológiai meghatározása, ami azt jelenti, hogy „ezt az átmenetet ugyancsak további reflexiók meghatározás nélkül kell felfogni.”⁶¹ Vagyis az alakulás a magáért-valóság magánvaló léte. Ám ennyiben már a magáért-való ment át magánvalóba, azaz a *létezés* közvetlenségébe, ami momentumait megszüntetve őrzi meg.⁶² Az ugyanis, hogy „a lét nem átmegy, hanem átment a semmibe, és a semmi a létbe”, azt jelenti, hogy az alakulás nem más, mint az *Aufhebung* fogalma, ami által a magáért-való magánvalóvá válik, pontosabban már mindig eleve az, amikor a má-

55 A fogalom felől tekintve a magánvaló magánvaló léte afféle predikátum nélküli szubjektum. Lásd *A recedencia logikája* című szakaszt.

56 *I. m.*, 58. o.

57 *Uo.*

58 Folytatva egy előző lábjegyzetben megkezdett gondolatmenetet, a magánvaló és a másért-való szembenállása jelentkezik Sartre művének, *A lét és a semminek* az alapproblematikájaként is. Sartre számára ez a szembenállás meghaladhatatlan, szerinte csak a rosszhiszeműség hiheti azt, hogy ezen az ellentmondáson túljuthat, hogy szemléletként azonosulhat saját létével. A lét és a semmi viszonya valójában egy szükség-szerűen kudarcra ítéltetett mozgás, melynek során a magáért-való „hiábavaló passiójárásában” igyekszik eljutni magánvaló léthez. Ez a kudarcra ítéltetett mozgás az, ami Hegel számára az alakulás fogalmában pozitív tartalmat nyer és igaz tudássá válik.

59 *Logika I.*, 59. o. Vagyis, ismét a fogalom perspektívájából nézve, a semmi egy szubjektumtól és predikátumtól elvonatkoztatott tagadás.

60 *I. m.* 69. o. A fordítást módosítottam – C.Gy.

61 *I. m.*, 78. o.

62 *I. m.*, 82. o.

sért-való számára mint magánvaló jelenik meg. Így az alakulás már mindig megtörtént, befejezett, azaz már mindig létezés, mihelyt a megismerés magánvaló tárgyává válik, ám épp a megismerés az, ami számára és ami által az alakulás megtörténik. A megismerés tárgyaként, azaz gondolatként „csak abban az időben jelenik meg, miután a világ befejezte alakulásának folyamatát és elkészült.”⁶³ Csak befejezett, elmúlt időben. Az alakulás ontológiai karaktere tehát a „*gewesen*”, a létezés a megismerés számára elmúltként adódik.

A három momentum a megismerés recedens mozgásának ontológiáját adja: a megismerés, elkülönöződve önmagától, szemléli önmaga létét, ám ekkor már szemléletével azonos, ami a léttel szembenálló semmi. Ez esetben viszont már eleve önmagától elkülönöződó mozgásként ismer önmaga igazságára, vagyis mint átmenet a létből a semmibe, és – minthogy a magáért-való egyszersmind magánvaló is – a semmiből a létbe. Nem átmegy, hanem átment – azaz már eleve így ismer magára, mindig lemaradva igazságának megképzéséről, ami saját megismerő mozgása, mint a megismert dolog, és így az igazság lehetőségfeltétele.⁶⁴ A megismerés mozgásának eme sajátossága a logika második részében, a lényeg tanában kerül kibontásra.

2.2. A recendencia episztemológiája

A lényeg tanában a megismerés recedens mozgásának leírása a másért-valóság reflexiók meghatározásai alapján történik. A lényeg tana így a recendencia episztemológiai kifejtése.

A megismerés másért-való mozgásának alapja a tudásnak a lét igazságára irányuló mozgása. Ezért a tudat „nem áll meg a közvetlennél és meghatározásainál, hanem áthatol rajta azzal az előfeltevéssel, hogy a lét *mögött* még valami más is van, mint maga a lét, hogy ez a háttér a lét igazsága. Ez a megismerés közvetett tudás, mert közvetlenül nem a lényegnél és a lényegben van, hanem valami mással, a léttel kezdődik, s előbb egy utat kell megtenni, azt az utat, hogy túlmegy a léten, vagy helyesebben, hogy bemegy a létbe. Csak amikor a tudás a közvetlen létből *bensővé válik* (*sich erinnert*), a közvetítés által találja meg a lényegét.”⁶⁵ A reflexív tudat számára tehát úgy tűnik, hogy a lényeg valami léten túli közvetlenség, magánvalóság, ezért

63 *Jogfilozófia*, 23. o.

64 Ez az, amit Heidegger a hegeli tudat ontológiáját elemezve úgy ír le, mint „a már még-nemjében tartózkodni, és pedig úgy, hogy ez a már a még-nemben van jelen.” Eszerint a tudat, mint jelenlét, önmaga útnak indítása a más felé, ami végül is önmaga igazságának bizonyul. A tudat jelenléte tehát már-mindig úton-levés: a tudat „már” meghaladta önmaga nem-igaz jelenlétét, mivel a más „még nem” jelenvaló létében ismer igazságára. Heidegger 2006, 160. o.

65 *Logika II.*, 3. o.

a megismerés túlmegy létén, hogy felfedezze azt, ami túl van rajta: saját igazságát, a lényegét. A reflexió számára a megismerésnek ez a lényeg felé irányuló transzcendens mozgása külsődlegesnek mutatkozik a hátrahagyott léthez képest. „Ámde ez a folyamat magának a létnek a mozgása.”⁶⁶ Azaz a megismerés önmagát, a maga létét ismeri meg mint recedens mozgást. Nem önmagán túl, hanem önmaga elé lép. Látszólagos transzcendenciája valójában recedencia.

A létet transzcendáló lényeg illúzió: a lényeg nincs túl a létén, maga a lét tárul fel önmaga számára lényegként, amikor az hátra hagyja magát, hogy magába szállhasson, vagyis emlékezhessen, amikor közvetetté válik, hogy a megismerés mozgásában közvetlenné válhasson. E mozgás során jelenik meg a lét lényegként, pontosabban ez a létre irányuló episztemológiai mozgás a lényeg.

A lényeg tehát nem lét, hanem a létre irányuló mozgás, *tiszta másért-valóság*. „A lényeg [...] nincs sem *magánvalósága*, sem *magáért-valósága* szerint; *más által*, a külső, absztraháló reflexió által van, s *más számára*, nevezetesen az absztrakció és egyáltalán a vele szemben megmaradó létező számára. Meghatározásában tehát a lényeg a magában halott, üres meghatározás-nélküliség.”⁶⁷ Ontológiailag kifejezve a másért-valóság magán- (és így magáért-)való-léte szerint semmi.⁶⁸ Episztemológiailag kifejezve a másért-valóság a megismerés mozgása, ami a léttől elkülönbözödve, azzal szembe kerül és rá vonatkozik. Ám a lét nem kiindulópontja ennek a mozgásnak: ami a léttől elkülönböződik és rá vonatkozik, az magának a létnek a végtelen mozgása, aminek a lét magánvalósága mindig csak megszüntetve-megőrzötten kiragadott momentuma.⁶⁹ A lét már eleve mozgásban van, nincs jelenléte, vagy inkább jelenléte már mindig meghaladott, befejezett, elmúlt: „*Das Wesen ist was gewesen ist*”.⁷⁰

Azonban mindez az abszolút tudás nézőpontja. A reflexív tudat számára a lényeg a másért-való lét magánvaló *alapjaként* mutatkozik meg. Az alap részletes tárgyalására az ontológiai bizonyíték kontextusában kerül sor. Az alap mint végső alap a megismerésnek olyan alapja, ami nincs másban megalapozva, ami tehát „*eltűnik* abban a tárgyban, amely mint általa megalapozott jelenik meg.”⁷¹ Az alap a közvetítés pusztá mozgása, anélkül, hogy ő maga közvetített lenne. Mivel tehát alap nélküli, pusztá másért-való mozgás, ezért magánvaló léte meg is szűnik abban a másban, aminek a közvetítése. Az alap mozgása így egy önmagát megszüntető mozgás. Ezt a mozgást nevezi Hegel „alap-

66 Uo. A fordítást módosítottam – C.Gy.

67 I. m., 4. A fordítást módosítottam – C.Gy.

68 Lásd *A recedencia ontológiája* című szakaszt.

69 „A lényeg azonban, amint itt lett, nem valamilyen tőle idegen negativitás által, hanem saját negativitása, a lét végtelen mozgása által az, ami.” I. m., 4. o.

70 „A német nyelv a *sein* igében megtartotta a lényegét [*das Wesen*] a múlt időben: '*gewesen*'; mert a lényeg az elmúlt, de időtlenül elmúlt lét.” I. m., 3. o. [„Die Sprache hat im Zeitwort *Sein* das Wesen in der vergangen Zeit '*gewesen*' behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vegangene Sein.”]

71 I. m., 92. o.

megsemmisítő szakadéknak”, *Abgrund*nak. „Isten lényege a szakadék (*Abgrund*) a véges ész számára.”⁷² A lényeg az alap elvesztése, azé az alapé, amelyet éppen a létén túllépő tudat tételez. Az alap tételezése és az alap elvesztése tehát ugyanaz a momentum: az alap eleve elvesztettként tételeződik. Ez az eleve-elvesztettként-tételezés adja a *Wesen* *gewesen*-jellegét.⁷³

Az alapnak ebben az önfelszámoló mozgásában megszűnt az alap és a megalapozott közötti különbség, a lényeg már nem másért-való, hanem magáért-való. A magáért-való lényeg a tudat számára magánvaló jelenséggé, azaz *egzisztenciaként* adódik.⁷⁴ Az egzisztencia a lényeg megszüntetve-megőrződése.⁷⁵

Ezek után már megkísérrelhető a lényeg három momentumának (másért-való, magáért-való, magánvaló) episztemológiai kifejtése, aminek a második momentummal kell kezdetét vennie, minthogy az első, a magánvaló-lét önmagában nem képez episztemológiai meghatározást.

72 „[A] nyelv egyesíti ennek a *megsemmisülésnek* és az *alapnak* a jelentését; azt mondják, Isten lényege a *szakadék* a véges ész számára.” I. m., 93. o. („Die Sprache vereinigt [...] die Bedeutung dieses *Untergangs* und des *Grundes*; man sagt, das *Wesen* Gottes sei der *Abgrund* für die endliche Vernunft.”)

73 A reflexiónak ezt a logikáját nevezi Zizek retroaktív performativitásnak, amikor is a reflexió által elvesztett dolgot magának a reflexiónak a tételezése hozza létre, mint olyan dolgot, amit a tudat úgy veszített el, hogy sohasem birtokolta. Zizek 1991, 164. o., 167. o.

74 *Logika II.*, 93. o.

75 Érdekes az alap és az egzisztencia hegeli fogalmát összevetni Schellingnek az emberi szabadság lényegéről írt művében kifejtett hasonló fogalmaival. Schelling ugyanúgy megkülönbözteti a lényeg két elemét, az alapot és az egzisztenciát. Ám nála az alap magánvalóságában a megismerhetetlen alakulás, azaz másért-valóság, ami ezáltal épp a megismerhető megnyilvánulás, az egzisztencia alapja. (Schelling 1992, 56–57. o.) A másért-valóság tehát ez esetben nem a megismerés momentuma, hanem annak lehetőségfeltétele. Az alap itt potencialitásban megelőzi az egzisztenciát, és igazságában nem megy át az egzisztenciába, hisz igazsága maga az örök potentialitás. Az alap és az egzisztencia közötti különbség a homály és a fény, a tudattalan és a tudott, a potenciális és az aktuális közötti különbség, viszonyuk a létrejövés, a teremtés viszonya. (I. m., 59–60. o.) Hegelnél azonban mindkét fogalom a megismerés recedens mozgásába ágyazódik be, ami azt jelenti, hogy az alap az egzisztenciában megszüntetve megőrződik, vagyis „egzisztenciába megy át”. Ami teremtésnek tűnt, a megismerésben „*gewesen*”-nek, már eleve megszüntnek mutatkozik. Míg tehát Schellingnél az alap teremtő vágyakozása okozza az „*Aufhebung*” mozgását és ezáltal a megismerést (I. m., 58. o.), addig Hegelnél a megismerés megszüntetve-megőrző mozgásának az alap csak egy magánvaló momentuma. Schellingnél a megismerés előfeltételezi az állandó teremtést, Hegelnél viszont a teremtés előfeltételezi a megismerés végtelen recedens mozgását. Hegel ontológiája a léttel veszi kezdetét, míg Schellingé a lét előtti „sötétséggel”, az alakulás semmijével.

A schellingi alap-egzisztencia viszony tehát feltűnő különbséget mutat a hegeli viszonyhoz képest. Gyökerei ugyanis Hegellel ellentétben nem annyira a megismerés fogalmában, mint inkább a böhmei teremtés-koncepcióban keresendők. Böhme Szentháromság-értelmezésében az Atyát mint alap nélküli pusztá akaratot határozza meg, ami ezért megragadhatatlan, ám mégis akarat, olyan akarat, ami önmagát akarja. Az akarat ezért alapba fogja önmagát. Az önmagát alapba fogó akarat így már ki is lépett alapjába, ami önmagát örökké mint Fiút szüli. A Szellem a voltaképpeni teremtés, mely hét forrásszellem egymást szülését és egymást áthatását jelenti. (Böhme 1997, 23–25. o.) Mind Böhme, mind Schelling iménti metafizikája a teremtés, és nem a megismerés mozgásában bontakozik ki.

2. A *másért-való* mozgásban megjelenő lényeg a másért-valóság magánvaló alapjaként határozódik meg. Ám a magánvalóra irányuló másért-valóság önmagától elkülönöződve már eleve
3. a lényeg *magáért-valóságaként* jelenik meg (tehát mint az alap megszűnt mivolta), ami ekként tárgyasulva
1. *magánvaló* közvetlenség lesz, azaz egzisztencia, és másért-valóságában egy alapra vetül ki (2. momentum).

Míg az ontológiai kifejtés számára a magánvaló lét jelentette a kezdetet, addig az episztemológiai kifejtés a másért-való mozgásból indul ki, ami eleve a magánvaló létre, mint lényegre irányul. Ez a másért-való-lét ontológiailag semmiként határozódott meg. Ám episztemológiai perspektívából szemlélve a másért-való-lét, mint a lét végtelen mozgása, maga az igazság, azaz a magán- és magáért-való-lét. Az ellentmondás nem a létben, hanem a szemléletben, az episztemológiai megközelítésben van. Míg az ontológia a momentumokat elkülönítetten, magánvalóságukban vizsgálta, s így kapta a lét, a semmi és az alakulás meghatározásait, addig az episztemológia a momentumokat mozgásukban feloldva, másért-valóságukban szemléli, és ekképpen a lényeg egyszerre másért-, illetve magán- és magáért-valóságához jutott el. A mozgás episztemológiája tehát az ellentmondásban jutott kifejezésre, ami éppen a lényeg reflexiók meghatározása.⁷⁶

A két szemléletmód, az ontológiai és az episztemológiai, egy harmadik szemléletmódban, a logikaiban válik megszüntetve-megőrzötté.

2.3. A recendencia logikája

A fogalom tana a szellem fogalmát mint fogalmat tárgyalja. „[A] fogalom mármost a *létnek* és a *reflexiónak* az az abszolút egysége, hogy a *magán- és magáért-való-lét* csak azáltal van, hogy éppannyira *reflexió* vagy *tételezettség*, s hogy a tételezettség a *magán- és magáért-való-lét*.⁷⁷ Az ontológiai és az episztemológiai szemléletmód tehát egymást fel-tételezi, mindkettő ugyanannak a fogalomnak egy aspektusa, az előbbi a magánvaló-lét felől, az utóbbi a másért-való lét irányából megközelítve a szellem fogalmát. A tiszta tudatnak a két szemléletmódon, mint saját momentumain, végig kell mennie, hogy elérkezzen saját fogalmához, ami épp a két momentum *Aufhebung*jában áll. A logika éppen az ontológia és az episztemológia ezen egymásrautaltságának és ellentmondassosságának meghatározása. A fogalom tehát egyszerre a magánvaló közvetlensége és a másért-való negativitása, közvetítése, és az, hogy ez a két momentum egy mozgást fejez

⁷⁶ *Logika II.*, 47. o. A mozgás és az ellentmondás viszonyáról lásd *A momentumok* című szakaszt.

⁷⁷ *I. m.*, 188. o.

ki. A lét tana és a lényeg tana együttesen a fogalom genetikai kifejtését adja. A lét és a lényeg a fogalom alakulásának momentumai.⁷⁸ A logika ezeket a momentumokat egyszerre tekinti elkülönítettségükben és mozgásukban, vagy más szóval: a logika a két momentumot önmagában megszüntetve őrzi meg. Számára a momentumok magánvalósága és másért-valósága csak mint a magáért-valóság elemei érvényesek. A logika az ontológia és az episztemológia *Aufhebungja*: nem ontológia és nem episztemológia, nem a megismerés feloldása a létben és nem a lét feloldása a megismerésben, hanem a kettő megszüntetve-megőrzése a lét megismerésének recedens mozgásában.

A fogalom tehát egy önmagát hátrahagyó mozgás által jut el igazságához, azaz önmagához. Ez a mozgás a fogalom tartalma. A fogalom eszerint nem egy önmagában üres forma, amit csak a szemlélet tölthet meg tartalommal, ahogy Kant állította. A fogalom igazságát nem egy hozzá képest külső szemléletből, hanem, a tudomány követelményeinek megfelelően, magából a fogalomból kell levezetni.⁷⁹ A fogalom tárgyalásával kapcsolatban különbséget kell tenni a *történeti módszer* és a *tudományos módszer* között. A történeti módszer annak a történetnek az elbeszélését adja, hogy „mi megy végbe a képzeletben és a megjelenő gondolkodásban”. Ez az elbeszélés az érzelmekkel és a szemléletekkel kezd, amelyekből azután az értelem kivonja az általánost.⁸⁰ „De a filozófia ne legyen elbeszélése annak, ami történik, hanem megismerése annak, ami *igaz* benne, s az igazból értse meg azt is, ami az elbeszélésben mint pusztá történés jelenik meg.” Az igaz a fogalom azonossága tárgyával, így a fogalom igazsága szerint „nem előzhető meg”, csak története szerint. A filozófiának tehát a fogalomból, a fogalom eredendő mozgásából kell kiindulnia, nem pedig e mozgás eredetéből. A fogalom így megalapozza saját feltételeit, saját feltételeinek feltétlen alapja.⁸¹ A realitás nem a fogalmon kívül van, hanem abból származik, vagyis a realitás a recedencia mozgásának eredménye, ahogy az a logikából következően a természetfilozófiában és a szellem filozófiájában kidolgozásra kerül.⁸²

78 *I. m.*, 187. o.

79 *I. m.*, 197. o.

80 *I. m.*, 198. o. A történeti módszer meghatározását Locke *Értekezésében* találjuk meg: „Mostani szándékomhoz elégséges lesz az ember megismerő képességét megvizsgálni, amint az az öt megillető tárgyakkal foglalkoztatódik; és azt fogom képzelni, hogy nem végeztem tökéletesen rossz munkát ama gondolataimmal, melyeket ebből az alkalomból fejtek ki, ha ezzel az egyszerű, *történeti módszerrel* képes leszek valamilyen magyarázattal szolgálni azokról az utakról, amelyeken *értelmünk megszerzi a birtokába kerülő fogalmakat a dolgokról...*” (Locke 2003, 32. o. Kiemelés tőlem – C. Gy.) Ez a történeti módszer, ami a *res cogitans* megjelenésével az újkori filozófiában általánossá vált, határozta meg a fogalom és a szemlélet viszonyát Kant esetében is.

81 *Logika II.*, 200. o. Az *Enciklopédia* bevezetésében érzem és szemlélet a tudat tartalmainak formáiként kerülnek meghatározásra. A tudat tartalmai a formák meghatározottsága. A meghatározottságok megragadására a filozófia fogalmakat tesz az érzelmek és szemléletek helyébe, hisz csak ezáltal tudhatja meg, hogy mi az igaz ezekben a képzetekben. *Enc. I.*, 3. §, 5. §.

82 „[A] logika megmutatja az *idea* fölemelkedését arra a fokra, ahonnan a természet teremtetőjévé válik s átmegegy konkrét *közvetlenség* formájához, amelynek fogalma azonban széttöri azt az alakot is, hogy önmagához visszatérve, *konkrét szellemmé* váljon.” (*I. m.*, 201–202. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.) Az *Enciklo-*

A logika ugyanakkor formális tudomány, méghozzá az abszolút forma tudománya, ami a tiszta tudatnak az önmagára vonatkoztatott meghatározásait tartalmazza. Az önmagára való vonatkozás abszolút formája az én. A filozófiai tudományban az abszolút forma a fogalom, ennek magáért-valósága tehát az én formális-logikai, avagy tiszta fogalma.⁸³ Az abszolút formának, az én fogalmának önmaga a tartalma és a realitása. A tartalom az abszolút formának, az énnak az önmagára vonatkoztatott különféle meghatározásai, fogalmai, vagyis a fogalom fogalmai. Az abszolút forma fogalma a magáért-való igazság, hiszen tartalma megfelel formájának, realitása megfelel fogalmának.⁸⁴ A magáért-való igazság a logika tudományának feltétele, különben csak „a gondolkodás tényleges jelenségei természettörténeti leírásának értékére tarthat igényt.”⁸⁵

A fogalom, mint általános fogalom magáért-valósága azonban a pusztá önmagára irányuló reflexió végtelensége, az én üres tételezése, vagyis negativitás, meghatározatlanság. Ahhoz, hogy meghatározást kapjon, önmagát tárgyként, az ént mint valamit kell tételeznie, ami által a fogalom végessé, elkülönбöződővé, azaz különössé válik. E különösség azonban a magáért-való fogalom, az én különössége, vagyis egy önmagára reflektált különösség. Ez az önmaga általánosságára visszavezetett különösség a fogalom önmeghatározása vagy egyedisége. Ezáltal önmaga meghatározottsága, korlátozottsága egyúttal olyan tételezés, amelyet saját szabad negativitása tételez – az a lehetőség, hogy elvonatkoztathat bármely különös meghatározástól, vagyis az általánosság lehetősége. Mivel az én önmagára vonatkozva nyer meghatározást, ezért megvan a lehetősége rá, hogy egy újabb önmagára való vonatkozás által elkülönбöződjön a meghatározástól, azaz hogy megőrizve megszüntesse azt.⁸⁶

Míg az ontológia esetén a momentumok magánvalóságuk szerint, létként mutatkoztak meg, illetve az episztemológia tárgyalásánál másért-valóságuk alapján, lényegként, addig a logikában magáért-való formájukban, fogalomként jelennek meg. Ez az előzőek alapján a következő momentumokat mutatja:

1. A magáért-való fogalom *magánvalósága* szerint az önmagára vonatkozó reflexió végtelen negativitása, vagyis meghatározatlan általánosság. De éppen ezzel már önmagától elkülönбöződve meg is határozta magát, azaz

pédia három része, a logika tudománya, a természetfilozófia, és a szellem filozófiája az önmagát megismerő szellem recedens mozgásának momentumait teszik tudományuk tárgyává: a logika tudományának tárgya a magán- és magáért-való idea a maga közvetlenségében, a természetfilozófia tárgya az önmagát külsővé vált módon, máslettében megismerő idea, míg a szellem filozófiájának tárgya az önmagát magán- és magáért-valóságában megismerő idea. *Enc. I.*, 18. §.

83 *Logika II.*, 193. o.

84 *I. m.*, 202. o.

85 *I. m.*, 204. o. A fordítást módosítottam – C.Gy.

86 *I. m.*, 208–229. o.; *Jogfilozófia*, 5–7. §. „Ez azután a szabadság konkrét fogalma”. *I. m.*, 7. §.

2. önmaga által meghatározott különösséggé, *másért-valóvá* vált. Ám ez a másért-valóság a magáért-való fogalomhoz tartozik, és ennyiben már eleve magára reflektált, vagyis
3. *magáért-való* egyedi fogalom mint a meghatározatlan általánosság által tételezett meghatározott különösség. A fogalom önmagába való visszatérése tehát egyúttal a fogalom megoszlását is jelenti.

Az önmagát ily módon meghatározó és megosztó fogalom nem más, mint az ítélet.⁸⁷ Az ítélet (*Urteil*) „a fogalom megosztása önmaga által”. Az ítélet *ursprüngliche Teilung*, azaz már eredendően megosztás, ami saját mozgása által történik. Ez az eredendő megosztás az ítélet magáért-való léte.⁸⁸ Ez az önmagát megosztó magáért-való lét két önálló momentumként jelenik meg. Az egyik a szubjektum mint önálló tárgy, a másik a predikátum mint önálló általános meghatározás. Az ítélet a predikátum állítása a szubjektumról. Az igaz ítéletben a megfelelő predikátumnak azonosnak kell lenni a szubjektummal. A predikátum nem külsőleg kapcsolódik a szubjektumhoz, hanem a szubjektum létehez tartozik, a szubjektumnak tulajdonított.⁸⁹

A fogalom a két momentum vonatkozása. Ugyanakkor az ítélet momentumai maguk is fogalmak, az ítélet meghatározásának totalításai.⁹⁰ Látható, hogy az ítélet momentumai esetén ugyanaz a folyamat érvényesül, mint a megismerés momentumainál: a magáért-való fogalom eleve magán- és másért-való elemeket tartalmaz, másrészt ő maga is megszüntetve-megőrzött magánvaló elemmé válik egy ítélet magáért-valóságában. Az ítéletben a szubjektum fogalma a magánvaló lét, míg a predikátum fogalma a másért-való lényeg.

„[A]z alapul szolgáló (*subjectum, hüpokeimenon*) még nem egyéb a névnl.”⁹¹ Azt, hogy fogalma szerint mi a szubjektum, hogy lényege szerint mi a név, csak a predikátum fejezi ki.⁹² A szubjektum csak a predikátumban válik szubjektummá.⁹³ A predikátum nélküli szubjektum ontológiai értelemben a közvetlen, meghatározatlan lét, episztemológiai értelemben az üres, meghatározatlan alap. A szubjektum csak a predikátumban kap megkülönböztetést és meghatározottságot. A predikátum tehát a

⁸⁷ *Logika II.*, 230. o.

⁸⁸ „Az ítélet a fogalom megoszlása önmaga által; ez az *egység* tehát az az alap, ahonnan az ítéletet igazi *objektivitása* szerint megítéljük. Ennyiben ez az eredetileg egynek eredeti megoszlása; az ítélet szó így arra vonatkozik, ami az ítélet magán- és magáért-valósága szerint.” *I. m.*, 232. o. A fordítást módosítottam – C. Gy. [„Das Urteil ist die Dirmention des Begriffss durch sich selbst; *diese Einheit* ist daher der Grund, von welchem aus es nach seiner wahrhaften *Objektivität* betrachtet wird. Es ist insofern die *ursprüngliche Teilung* des ursprünglich Einen; das Wort *Urteil* bezieht sich hiermit auf das, was es an und für sich ist.”]

⁸⁹ *I. m.*, 233. o.

⁹⁰ *I. m.*, 232. o.

⁹¹ *Uo.*

⁹² „[C]sak a fogalom, vagy legalábbis a lényeg és egyáltalán az általános adja a predikátumot, s ezután kérdezzük az ítélet értelmében.” *I. m.*, 231. o. A fordítást módosítottam – C. Gy.

⁹³ *I. m.*, 236. o.

szubjektum létezése (ontológiai értelemben), vagy egzisztálása (episztemológiai értelemben).⁹⁴ A szubjektum meghatározása által vonatkozik más fogalmakra, lép velük kapcsolatba, „*magában-való-létéből* az összefüggések és a viszonyok *általános* elemébe lép, a valóság negatív vonatkozásaiba és kölcsönhatásába”.⁹⁵ Másrészt a predikátum önmagában nem állhat fenn, csak a szubjektumban „inherálhat”.⁹⁶ A predikátumnak nincs önálló léte, csak másért-való mozgása. A predikátum tehát pusztá negativitás, a létre irányuló lényeg. Az ítélet magán- és magáért-valóságának megszüntetve megőrzött momentumai tehát a szubjektum magánvalósága és a predikátum másért-valósága.⁹⁷ Így az ítélet a megismerés recedens mozgását mutatja.

Eszerint az ítéletben az igazság, azaz az idea a megismerés.⁹⁸ Az idea a fogalom és a valóság azonossága, a valóság igaz fogalma; ez pedig nem más, mint a megismerés abszolút ideája. Fontos, hogy különbséget tegyünk véges megismerés és spekulatív megismerés között. A véges megismerés csak keresi az igaz fogalmat, a fogalom és a realitás azonosságát, anélkül, hogy valaha is megtalálná.⁹⁹ A véges megismerés önmaga magáért-való fogalmában ugyan abszolút bizonyosságot talál, ezáltal viszont önmagától elkülönбөзödik, és magánvalóvá teszi fogalmát. Így a fogalom elveszíti tartalmát, formálissá válik, és a megismerés ezt a formális igazságot próbálja reális igazsággá emelni.¹⁰⁰ Ám ezáltal a magánvaló-lét még nem szűnik meg a fogalom magáért-való-létével szemben, és így a fogalom és a realitás egysége nem valósul meg.¹⁰¹

„A véges megismerés olyan ellentmondás, amely maga szünteti meg magát.”¹⁰² Az ellentmondás az, hogy a megismerés igazsága egyúttal nem-igazság, hiszen igazsága az, hogy önmagától való elkülönбөзөdésében rejlik nem-igazsága. „Ennek az ellentmondásnak az összeomlásában tartalma, a szubjektív megismerés és a magánvaló dolog, egybeesik, azaz önmagában nem-igaznak bizonyul. De a megismerésnek saját folyamata által fel kell oldania végességét és ezzel ellentmondását.”¹⁰³ A spekulatív megismerés önmagába szállása által saját elkülönбөзөdөdө megiszüntetve-megőrzö mozgását ismeri meg,

94 Ezt a szubjektum–predikátum viszonyt fejezi ki a középkori logika *antecedens–consequens* fogalompárja.

95 *I. m.*, 235. o.

96 *I. m.*, 235–236. o.

97 Zizek leírásában az ítélet a következő mozgást mutatja: a propozíció formája létrehozza az először semleges, absztrakt univerzálé meghatározásának várakozását, amit a propozíció második része kell hogy beteljesítsen. Maga a propozíció formája rejtli a különбөзөdөdөdө, míg a tartalom önmagával azonos marad, és nem fordítva. A forma követeli meg, hogy az egyenlőség második része a genus egy specicsét, az absztrakt univerzálé egy meghatározását hozza el. Zizek 1991, 35. o.

98 *Logika II.*, 374. o.

99 *I. m.*, 381. o.

100 *I. m.*, 381–2. o. A magáért-való én fogalmának magánvaló dologként való rételezése valósul meg a fogalom újkori történetében, elsőként meghatározó módon a *res cogitans* esetében.

101 *I. m.*, 383. o.

102 *I. m.*, 384. o.

103 *Uo.* A fordítást módosítottam – C. Gy.

és így önmaga fogalmává és igazságává válik. A spekulatív megismerés az abszolút idea, amely „magában foglal *minden meghatározottságot*, s lényege az, hogy önmeghatározása vagyis elkülönöződése által visszatérjen magába”. E visszatérés során jelenik meg a momentumoknak az a recedencia mozgásába való beágyazódása, aminek az abszolút idea nézőpontjából történő kifejtése a filozófia feladata.¹⁰⁴

A logika ezen belül azt a mozgást mutatja be, melynek során az abszolút idea „egyszerű azonosságában bezárkózik fogalmába s még nem lépett be egy forma-meghatározottságban való *látszásba*. A logika tehát csak mint az eredeti *szót* mutatja meg az abszolút idea önmozgását, amely *megnyilatkozás*, de olyan megnyilatkozás, ami mint külső közvetlenül ismét eltűnt, miközben van; az idea tehát csak azért van ebben az önmeghatározásban, hogy *hallja magát*; abban a *tiszta gondolatban* van, amelyben a különbség még nem *máslét*, hanem magának teljesen átlátszó és az is marad. – A logikai idea tartalma tehát önmaga mint a végtelen *forma* [...]”.¹⁰⁵ A logika a szellemnek tiszta tudatként, tiszta gondolatként való magába-szállása. Ezáltal a szellem önmagának minden tartalmától elvonatkoztatott formális meghatározását, minden megjelenésének alapul szolgáló metafizikai meghatározását adja. Ez a metafizikai forma egy végtelen forma, a megismerés végtelen recedens mozgása. A mozgás formális meghatározása ugyanakkor a tiszta tudat recedens mozgásában került kifejtésre, annak három momentumában: mint ontológia, episztemológia és logika. A logika kifejtésének formája így épp a kifejtett formát mutatja fel. A logika tudománya ezzel megadja a recedencia fogalmának mint az immanens megismerésnek a logikai-metafizikai meghatározását.

Bibliográfia

Hegel művei

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1961, *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. [*Fenomenológia*]

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1971, *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. [*Jogfilozófia*]

104 I. m., 421. o.

105 I. m., 422. o. A fordítást módosítottam – C. Gy. A logika a *logosz*, a szó, az Ige tudománya, annak igazságában és érzékfelettségében. A logika „Isten kifejtése, amilyen örök lényegében, a természet és egy véges szellem megteremtése előtt.” *Logika I.*, 26. o.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1977, *Előadások a filozófia történetéről*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. [*Előadások*]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979, *A logika tudománya. Első rész*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. [*Logika I.*]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979, *A logika tudománya. Második rész*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. [*Logika II.*]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1979, *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Első rész. Logika*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. [*Enc. I.*]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1980, *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Második rész. Természetfilozófia*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. [*Enc. II.*]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1981, *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. Harmadik rész. A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu, Akadémiai Kiadó, Bp. [*Enc. III.*]
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1982, „Jénai reálfilozófia.” In *Ifjúkori írások. Válogatás*. Ford. Révai Gábor, Gondolat, Bp.

Felhasznált irodalom

- Adorno, Theodor W. 1994, „Drei Studien zu Hegel.” In *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel. Gesammelte Schriften, Band 5*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Althusser, Louis 1997, „On Content in the Thought of G. W. F. Hegel.” In *The Spectre of Hegel. Early Writings*. Transl. G. M. Goshgarian, Verso, London / New York.
- Balogh Brigitta 2009, *A szellem és az idő. Identitás, cselekvés és temporalitás Hegelnél A szellem fenomenológiájában*. L'Harmattan, Bp.
- Böhme, Jakob 1997, „De Electione Gratiae, Kegyelmi Kiválasztás, vagy Isten akarata az ember felett.” In *Szent sóvárgás*. Ford. Isztray Botond, Farkas Lőrinc Imre Könyvkiadó, Bp.
- Harris, H. S. 1995, *Hegel: Phenomenology and System*. Hackett Publishing Company, Indianapolis.
- Heidegger, Martin 2006, „Hegel tapasztalatfogalma.” In *Rejtektutak*. Ford. Ábrahám Zoltán, Osiris Kiadó, Bp.
- Labarriére, Pierre-Jean 1968, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*. Aubier-Montaigne, Paris.
- Locke, John 2003, *Értekezés az emberi értelemről*. Ford. Vassányi Miklós, Csordás Dávid, Osiris Kiadó, Bp.
- Lukács György 1976, *A fiatal Hegel. A dialektika és az ökönomia összefüggéseiről*. Ford. Révai Gábor, Kossuth Könyvkiadó/Akadémiai Kiadó, Bp.
- Pippin, Robert B. 2001, *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-consciousness*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Sartre, Jean-Paul 2006, *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás, L'Harmattan, Bp.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 1992, *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyakról*. Ford. Jaksa Margit, Zsolnai Dénes, T-Twins Kiadó, Bp.

- Solomon, Robert C. 1987, *From Hegel to Existentialism*. Oxford University Press, New York / Oxford.
- Stern, Robert 1993, „Did Hegel hold an Identity Theory of Truth?“ *Mind*, Vol. 102, 408, October 1993, Oxford University Press, Oxford.
- Zizek, Slavoj 1991, *For They Know Not What They Do. Enjoyment as a Political Factor*. Verso, London, New York.
- Zizek, Slavoj 2000, *The Tirkish Subject. The Absent Centre of Political Ontology*. Verso, London, New York.

Kolos Marcell

1987-ben születtem Budapesten. Jelenleg a szakdolgozatomat írom filozófiából az ELTE Bölcsészettudományi karán. 2012-ben Isztray Simonnal és Rosta Kosztaszal együtt szervezője voltam a „Nietzsche – a filozófia átváltozásai” című konferenciának. Jelen tanulmányom a konferencián tartott előadásom írott változata.

Kolos Marcell

Az ifjú Nietzsche, Kant és a teleológia

I. Bevezetés

Tanulmányom elsődleges célja annak bemutatása, hogy Friedrich Nietzsche ténylegesen foglalkozott Kant műveivel, azaz nem csak másodlagos irodalmakon keresztül ismerte azokat. Állításom egyáltalán nem idegen R. Kevin Hilltől, aki könyvében kanti hatásokat kutat Nietzsche filozófiájában. Hill szerint Nietzsche életműve során több kanti művet is tanulmányozott, sőt némelyiket újra is olvasta – ám ennek az átfogó tézisnek a bizonyítására nem vállalkozom. Vizsgálódásom csak Nietzsche legifjabb – filozófiailag már értékelhető – életszakaszát, *A tragédia születése* megírása előtti időszakot célozza meg, és egy kiterő erejéig ugyan rá szeretnék mutatni arra is, hogy a későbbi évek munkássága kanti szövegek nélkül értelmezhetetlen, de e tekintetben nem kívánok állást foglalni.

Az első szakaszban tisztázni kívánom Kant és az általa ösztönzött filozófiák Nietzsche-re gyakorolt jelentőségét. Röviden megvizsgálom, mit és mikor olvashatott Nietzsche Kant művei közül. Majd a felvetések közül a kronológiailag elsőnek feltételezett olvasmány igazolásával, illetve annak nietzschei interpretációjával kívánok foglalkozni. A második szakaszban szeretném áttekinteni a legjelentősebb szerzőket azok közül, akik közvetítésével Nietzsche megismerkedett Kanttal (Arthur Schopenhauer, Friedrich Lange és Kuno Fischer). Először ismertetem a teleológia fogalmát a schopenhaueri rendszeren belül, ezután Lange könyvének Nietzsche-t leginkább megragadó aspektusait, kíváltképp a természeti organizmusokra vonatkozó darwinista elképzelést foglalom össze. A harmadik szakasz két része Nietzsche tervezett teleológiai tárgyú disszertációját és Schopenhauerre irányuló új, kritikai megjegyzéseit tárgyalja. Gondolatmenetem során főleg Hill felfogására fogok támaszkodni, ám az utolsó, negyedik szakaszban Hill kritikáinak is teret kívánok adni.¹

II. Az ifjú Nietzsche és Kant

Kant Nietzsche-re gyakorolt erőteljes hatása abból is látható, hogy műveiben és feljegyzéseiben Kant neve, vagy valamilyen vele szorosan összekapcsolódó kifejezés (például: kantianus)

¹ A felhasznált idézetek túlnyomó többsége a kritikai összkiadás egy olyan kötetéből származik, amely a szerző ránk maradt feljegyzései közül szinte a legkorábban keletkezett szövegeket tartalmazza (KGW I/4. A kötet a szerző 1864 őszétől 1868 tavaszáig papírra vetett jegyzeteit foglalja magába.)

összesen 381 alkalommal bukkan fel. Nietzsche ezen kívül 26 levelében is hivatkozik rá. Hiba volna tehát, ha a nietzschei gondolkodás megítélése során Kantot pusztán mellékszereplőnek tekintenénk, hiszen a filozófusok közül csak Platónra és Schopenhauerre hivatkozik több alkalommal. Az összkiadás szerint a Kantra való utalások főleg a szerző életének két, körülbelül 9-9 éves periódusából származnak, míg az ezeket egymástól elkülönítő, nagyjából 5 év hosszúságú időszakban alig bukkan fel Kant neve.² Nietzsche Kant iránti fokozott érdeklődését az is jól szemlélteti, hogy bázeli korszakában írt, filozófiaprofesszori posztra való kinevezését kérvényező levelében is említést tesz róla: „[a]z újabb filozófusok közül különösen Kantot és Schopenhauert tanulmányoztam előszeretettel”.³

Mindez önmagában persze még nem szolgál elégséges bizonyítékkal arra nézve, hogy Nietzsche valóban olvasott Kantot. Ennél nyilvánvalóan több szükséges ahhoz, hogy megdöntsük azt az elterjedt nézetet, amely szerint Nietzsche a Kantról való ismereteit pusztán másodlagos irodalmakból szerezte.⁴ A vonatkozó nemzetközi szakirodalom túlnyomó része azonban más véleményen van: a vita nem arról zajlik, hogy Nietzsche-nek volt-e dolga kanti szövegekkel, hanem hogy milyen mértékben. Elaine P. Miller például rámutat, hogy Nietzsche az 1868-as jegyzeteiben számos alkalommal utal *Az ítélőerő kritikájára*, és többször idéz a műből, megjelölve a pontos oldalszámokat. Érdeklődése elsősorban a mű második felére irányul, ugyanis ebben az időszakban Nietzsche fokozottan érdeklődött a teleológia iránt, és disszertációját az ezzel kapcsolatos kanti témákból tervezte írni.⁵ Hasonlóan vélekedik Thomas H. Brobjer is, aki – bár Tatárhoz hasonlóan rámutat arra, hogy Nietzsche személyes könyvtárából Kant egy könyve sem került elő –, *Az ítélőerő kritikájának* feldolgozását nem vitatja.⁶ A legradikálisabb álláspontot Hill vette fel, aki szerint Nietzsche valamilyen mértékben mindhárom kanti kritikát tanulmányozta. Hill szerint Nietzsche elsőként *Az ítélőerő kritikáját* olvasta az 1860-as évek végén, majd amikor e művet újraolvasta az 1880-as évek második felében, *A gyakorlati ész kritikájával* is megismerkedett. *A tiszta ész kritikájának* feldolgozását pedig 1872-3-ra és 1886-ra teszi. A legtöbb kutató azonban nem fogadja el Hill nézetét és bár nem zárják ki a második kritika olvasását, az első kritika kapcsán ezt erősen vitatják.⁷ Jelen tanulmányban csak a

2 Izgalmas vállalkozás volna részletesen szemügyre venni a kései Nietzsche Kanthoz való viszonyát. Azt az attitűdöt, hogy bár egyfelől egyre élesebben szembefordul vele és könyörtelenül támadja, másfelől egyre többször teszi témájává, bizonyos tekintetben többet foglalkozik a „fogalomgyártó nyomorékkal”, mint eddig valaha. Ennek ellenére le szeretném szögezni, hogy jelen dolgozatnak ez nem célja, sőt, tulajdonképpen már az 1870-es évek eleje utáni Nietzsche-t sem kívánom tárgyalni.

3 Nietzsche 2008, 54. o. Romhányi Török Gábor fordítása.

4 Ehhez lásd Babich 2008, 504. o., ill. Tatár György álláspontját: „Nietzsche maga – ez csaknem bizonyos – soha nem olvasott Kantot, könyvtárából sem került elő a königsbergi filozófus egyetlen műve sem.” (Nietzsche 2000, 26. o.)

5 Miller 2006, 59–60. o.

6 Brobjer 2008, 37. o.

7 Konstantin Broese és Erwin Schlimgen például egyértelműen elutasítják azt a feltevést, hogy Nietzsche eredetiben olvasta volna *A tiszta ész kritikáját*. Lásd: Broese 2004, 237., ill. Schlimgen 1998, 39. o.

harmadik kritika feldolgozásával kapcsolatos kérdésekkel kívánok foglalkozni: ahogy azt a harmadik szakaszban látni fogjuk, az ifjú Nietzsche teleológiai iránti érdeklődése miatt fordult Kanthoz. Előbb viszont vegyük szemügyre Nietzsche másodlagos Kant-forrásait.

III. Nietzsche Kantról és a teleológiáról való ismeretei másodlagos forrásokon keresztül

Nietzsche mindenekelőtt Schopenhauer, Lange és Fischer írásain keresztül tett szert Kant filozófiájáról való ismereteire, ebben az időrendi sorrendben. Mint látni fogjuk, Schopenhauer interpretációja a kanti filozófiáról meglehetősen radikális, ezért különösen nagy jelentősége van annak, hogy Nietzsche később Lange és Fischer szövegeiből is merített, mivel ezekből a forrásokból a kanti nézetek autentikusabb leírásával ismerkedhetett meg.

Vizsgálatunk szempontjából Schopenhauer és Lange bizonyulnak igazán érdekesnek. Irántuk és Kant iránti lelkesedéséről a 22 éves Nietzsche egy 1866 novemberében, azaz akadémikus karrierjének elején, barátjához, Herman Mushacke-hoz írott levelében így ad számot: „A legjelentősebb filozófiai munka, amely az elmúlt évtizedben megjelent, kétségtelenül *A materializmus története* Langétól, amelyről egy ív hosszúságú dicsőímnusz tudnék írni. Kant, Schopenhauer és ez a könyv Langétól – többre nincs szükségem.”⁸

Schopenhauer teleológiája

Nietzsche 1865-ben olvasta először Schopenhauer *A világ mint akarat és képzet* című művét. A könyv azonnal elnyerte tetszését, és magáévá tette az akarat metafizikájára vonatkozó elgondolást. Schopenhauer osztotta azt a Kant transzcendentális esztétikájában megfogalmazott elképzelést, amely szerint a tér és az idő pusztán szemléletünk formái. Tehát az elsődleges (forma, kiterjedés) és másodlagos (szín, fájdalom) minőségeket Kanthoz hasonlóan Schopenhauer is elmefüggőnek tekintette, s ennél fogva a számunkra térben és időben megnyilvánuló világot is annak tartotta. Az elme a kategóriák alapján szervezi a tapasztalatot, Schopenhauer azonban ezek sokaságát az okságra egyszerűsítette le. *A priori* igaznak tartjuk, hogy minden eseménynek oka van, és az oksági kapcsolatokat képesek vagyunk felismerni a tapasztalatban. A természettudományok végső soron szemléleti formáinkon nyugszanak. A világnak ezt az aspektusát, a világot mint képzetet, a tudományos kutatás (a jelenségek tanulmányozása) és a transzcendentális reflexió együttes alkalmazása által ismerhetjük

8 KGB I/2, 184. o.

meg. Ezzel szemben áll a magánvaló tartománya, amely az elmefüggetlen realitás, vagyis az, ami afficiálja elménket és a tapasztalat jelenségeiként nyilvánul meg. Tehát e régió nem fenomenális, s mint ilyen, a természettudományos kutatás számára is leírhatatlan, ám mégsem teljességgel megközelíthetetlen számunkra. Egy olyan meghatározott élményben gyökerezik hozzáférésünk, amiben nem a gondolatok és az érzékelőképesség, hanem a vágy, a bennünk lévő akarat közvetít.

A *tiszta ész kritikája* harmadik antinómiájának megoldásában Kant a természetben nyugvó és a szabadságból eredő kauzalitás összeférhetőségét védelmezi, a magánvaló régióját pedig arra használja, hogy helyet biztosítson a szabad akaratnak a természettörvényekkel szemben.⁹ A *phaenomena* szintjén meghatározottak lehetünk, míg a *noumena* szintjén szabadok vagyunk. A magánvaló fogalmának e pozitív koncepcióját továbbfejlesztve Schopenhauer amellet érvel, hogy a megjelenő mögött megbúvó realitás az akarat. Álláspontja szerint introspektív módon tudatában vagyunk saját működésünknek. Ugyanis mikor a „világban mint képzetben” található dolgok mozgásainak megfigyelése által képessé válunk bizonyos történések előrejelzésére, ezek bekövetkezésére vonatkozó hitünk minőségileg különbözik egy embernek attól a hitétől, hogy fel fogja emelni a karját, miközben épp karja felemelésére készül. Schopenhauer szerint saját testünk cselekvéseire vonatkozó ismereteink nem egyenrangúak a többi fizikai objektumra irányuló empirikus ismeretekkel. Saját testünkkel kapcsolatban olyan, bizonyos értelemben belsőnek tekinthető többlet információnk van, amellyel nem rendelkezünk a többi fizikai tárgyra vonatkozólag. Schopenhauer álláspontja szerint a saját cselekedeteinkre vonatkozó tudás ezért a szabadságból eredő kauzalitás elvén alapul, ám az ilyen tudás nem valami fenomenálisat reprezentál, hanem a magánvaló akarattal való közvetlen kapcsolatunkból származik.

Ahhoz, hogy a sokaság, az elkülönült individuális dolgok összessége létezzen, a tér és idő szükséges. Mivel azonban a magánvaló tekintetében e szemléletekről nem beszélhetünk, így az ember mint *noumena* sem lehet tér-időbeli létező: azt kell tehát mondanunk, hogy csak a jelenségek szintjén léteznek egymástól különböző egyének. Sőt, fenomenális tapasztalataink összes objektumára nézve igaz, hogy magánvalóként semmilyen differenciáltság sem lehet közöttük, így a világ alapjaiban nem más, mint „akarat”. Schopenhauer ezután a természetet a magánvaló akarat kifejeződésének tekintve szándékozik megoldani a teleológia rejtélyét. Hogyan látszódnak a természeti folyamatok és a különböző organikus rendszerek intelligens tervezés eredményének, miközben valójában nem azok? Schopenhauer ateizmusával nem volna összeegyeztethető, hogy e tervezettséget sugalló jellemzőket isteni szándékkal magyarázza. Ehelyett inkább olyan magánvaló törekvést tulajdonít nekik, ami egyre nagyobb fokú formai összetettségre és fokozódó életerőre irányul. A szervetlen anyagok és az organikus lények

9 Kant 2004, 440–458. o.

egyaránt az akarat objektívációi, csak az élőlények–összetettségük és individualitásuk mértékének megfelelően – az akarat objektívációinak magasabb fokozatait képviselik, így az emberek tekinthetők az akarat objektívációjának legmagasabb fokán lévő, legkarakterizáltabb jelenségeknek.

Az akarat megnyilvánulásainak különböző fokait Schopenhauer olyan platóni értelemben vett ideáknak tekinti, amelyek bár a különböző jelenségekben egymás után realizálódnak, valójában mind kölcsönösen alkalmazkodnak egymáshoz. Vagyis az összes megjelenő forma alkalmazkodik az előtte lévőkhöz, és a jövőben utána objektíválódóakhoz egyaránt. „Csakígy idomult a talaj a növények táplálásának feladatához, ezek az állatokéhoz, bizonyos állatok megint más állatokéhoz, amint hogy ez az alkalmazkodás épp megfordítva is végbement. A természet minden része készséges a másikéval, mert *egy* az akarat, amely valamennyiükben megjelenik”.¹⁰

Lange könyve és a darwini elmélet

Schopenhauer könyve után Lange *A materializmus története és mai jelentőségének kritikája* című könyvét tanulmányozta Nietzsche 1866-ban. Ez a mű több olyan gondolatot tartalmaz, melyek megoldást kínálnak a schopenhaueri filozófia problémáira. E könyv ismertette meg Nietzschével Darwin természetes kiválasztódáson alapuló, teleológiától mentes evolúcióelméletét. Stack egy tanulmányában¹¹ amellet érvel, hogy a darwini elmélet Lange könyvének „Darwinizmus és teleológia” című fejezetén keresztül gyakorolt rá jelentős hatást, különösen a létért való küzdelem motívuma által.¹²

Hill észrevétele Lange írása kapcsán az, hogy bár Nietzsche *A materializmus történetének* csak első kiadását olvasta – a későbbi, bővített változatokat nem –, a szöveg által inspirált spekulációi során hasonló eredményre jutott a kanti és darwini elképzelés viszonyáról, mint Lange írásának későbbi kiadásában. Ezekben ugyanis Lange amellet érvel, hogy Kant teleológiai elmélete valójában összeegyeztethető a darwini elgondolással, ha Kant célszerűsége utaló koncepcióját nem a darwinizmussal versenyző elméletnek, hanem annak kiegészítéseként fogjuk fel, a biológiai jelenség newtoni megközelítésből származó leírásának. Mindazonáltal számunkra most az a legfontosabb, hogy a darwini megközelítéssel való megismerkedés után Nietzsche számára korábbi, schopenhaueriánus teleológiai álláspontja tarthatatlanná vált, ugyanakkor vonakodott elfogadni e veszteséget, és teljesen elutasítani a teleológiai koncepciót.

10 Schopenhauer 2002, 208. o.

11 Stack 1991, 30–58. o.

12 Stack 1991, 36–37. o. Mint a következő szakaszban látni fogjuk, Nietzsche a könyv olvasása után, szigorú kritikának vetette alá Schopenhauer természeti világra vonatkozó teleológiai elképzelését.

IV. Az *ítélőerő kritikája* Nietzsche gyakorolt hatásai

Hill koncepcióját követve azt állíthatjuk, hogy 1867–68 táján Nietzsche a teleológiai problémával való foglalkozás miatt döntött úgy, hogy tanulmányozza a harmadik kanti kritikát. Úgy tűnik *Az ítélőerő kritikája* segítséget nyújtott számára, ugyanis Kant reflektív ítélőerőről való elképzelése pontosan az őt foglalkoztató nehézségre kínál megoldást.¹³ Miután inkább Lange, mint Schopenhauer felől közelítette meg a szöveget Kant megerősítette vonakodását attól, hogy csatlakozzon Schopenhauerhez a magánvaló dogmatikus értelmezésében.

„Az organikus fogalmáról Kant óta” – Nietzsche teleológiai disszertációjának terve¹⁴

1867-ben Nietzsche fontolgatni kezdte, hogy felhagy a filológiával és a biológia filozófiájának szenteli magát. Belefogott egy doktori disszertáció vázlatának kidolgozásába, amelynek *Az organikus fogalmáról Kant óta* (*Über den Begriff des Organischen seit Kant*) címet szánta.¹⁵ A tervezési szakaszban elolvasta Fischer két Kantról szóló kötetét, és ekkor ismerkedett meg *Az ítélőerő kritikájával* is. Nietzsche úgy szerette volna tisztázni az élőlények teleológiájára vonatkozó elképzelést, hogy nem lépi át a transzcendens metafizika kanti korlátait. Mi sem volt kézenfekvőbb, mint magához Kanthoz fordulni. Kantnak számos problémával kellett megbirkóznia, hogy összeegyeztesse a newtoni mechanikát a teleológiával. A szöveg olvasásakor Nietzsche hamar felfigyelhetett arra a kanti állításra, hogy a teleológiai ítéletek az ítéletek egy nagyobb rendszerébe illeszkednek: míg az empirikus és morális ítéletek meghatározó, addig a teleológiai és az esztétikai ítéletek reflektív ítéletek.¹⁶

Kant harmadik kritikájának egyik fő célja, hogy meghatározza mi a reflektív ítélet, így e fogalomról már a mű bevezetésében ír, ahol tömör, de szisztematikus áttekintést nyújtja az egész kritikai rendszernek. E bevezetés nagyban hozzájárult Nietzsche Kant filozófiájára vonatkozó ismereteinek elmélyítéséhez, és Schopenhauert célzó kritikájához is stabil alapként szolgált.

13 Lásd az idézetet a 46. oldalon, amelyben Nietzsche alkalmazza a kanti fogalom párost.

14 A következő vizsgálódás nagyrészt Hill vonatkozó interpretációját követi, illetve az ismertetett töredék felépítésére vonatkozó elképzelés is tőle származik (Hill 2003, 83–96. o.).

15 A cím nem szerepel Nietzsche feljegyzéseiben, de kétszer is leírja, először Paul Dessennek, másodszor pedig Erwin Rohdénak írt levelében. KGB I/2, 269 o., ill. 274. o.

16 „Az ítélőerő, általában véve, az a képesség, amellyel a különöst mint az általános alatt foglaltat gondoljuk el. Ha az általános (a szabály, az elv, a törvény) adott, úgy az ítélőerő, mely a különöst ezen általános alá szubszumálja, meghatározó (akkor is, ha transzcendentális ítélőerőként ő adja meg a priori módon azokat a feltételeket, amely mellett egyedül lehetséges az általános alá történő szubszumpció). Ha viszont csak a különös adott, és az ítélőerőnek ehhez kell megtalálnia az általánost, akkor az ítélőerő pusztán reflektáló.” Kant 2003, 88. o.

Az ifjú Nietzsche teleológiai problémákkal való foglalkozásához legfőbb információforrásunk egy hagyatékában található töredéke, amely „A teleológiáról” címet viseli. Hill az 1867 októberétől 1868 áprilisa közötti időszakra datálja keletkezését, ám ebben nem értek vele egyet. Nietzsche korábbi feljegyzései ugyanis – bár részben Schopenhauerre vonatkoznak, sőt esetenként még a teleológiához kapcsolódó fejtegetéseket is tartalmaznak – elkülönülnek a tervezett disszertáció előkészületeitől, illetve magától a vázlattól. Ezek ugyanis az összkiadásban egy időrendileg jól körülhatárolható csoportba szerveződnek (kivétel nélkül mind 1868 tavaszára tehetőek), egy Hill által rekonstruált struktúra szerint haladnak többé-kevésbé lineárisan, és egy intenzív, egy-két hónapos alkotói periódus termékei. Az 1867 őszén keletkezett, Schopenhauerre vonatkozó megjegyzések viszont még jóval Nietzsche teleológiai érdeklődésének kiteljesedése előtt keletkeztek. Nem azt állítom, hogy e kritikai megjegyzések nem köthetők *Az ítélőerő kritikájához*, pusztán azt, hogy nem tartoznak szorosan a disszertáció tervezetéhez. A szerzőnek azokat, a harmadik kritika olvasásának legkorábbi szakaszában felmerült észrevételeit tartalmazzák, amelyek lényegében megerősítették az indokokat, amelyekből fakadóan Nietzsche schopenhaueri nézetei Lange könyvének elolvasása után megintogtak 1866-ban.

A disszertációvázlat az alábbiak szerint épül fel:¹⁷

- I. Bevezető megjegyzések „A teleológiáról” címmel, ami idézeteket tartalmaz Schopenhauer *A kanti filozófia bírálata* című írásának Kant harmadik kritikáját tárgyaló szövegrészből.¹⁸
- II. Történeti megjegyzések „A teleológia Kant óta” címmel, amin belül a következő fejezetcímek, illetve fejtegetések találhatók:
 - A. Természetfilozófiai problémákat tárgyaló szövegek, melyek három idézetet tartalmaznak Schopenhauer *A világ mint akarat és képzet* című könyvének 28. paragrafusából,¹⁹ ahol a szerző a teleológiáról értekezik.
 - B. „Célszerű” cím alá foglalt szövegrészek, amelyek között találhatunk egy idézetet Lange könyvéből, kettőt *Az ítélőerő kritikájából*, kettőt Goethétől, egy terjedelmes idézetet Fischer Kantról szóló írásának második kötetéből („A teleológiai ítélőerő dialektikája” fejezetből), illetve két idézetet Schopenhauer *A világ mint akarat és képzet* című könyvéhez írott kommentárjai közül („A teleológiáról” címet viselő fejezetből).²⁰
 - C. „Goethe kísérlete” címmel rövid megjegyzések, illetve egy idézet Kant harmadik kritikájából.

¹⁷ Hill 2003, 84–96. o., ill. KGW I/4, 549–578. o.

¹⁸ Schopenhauer 1891 I, 627–633. o.

¹⁹ Schopenhauer 2002, 200–210. o.

²⁰ Schopenhauer 1891 II, 372–390. o.

- D. „Egy hamis ellentét”²¹ című értekezés a mechanikus és a teleológiai magyarázatok közötti konfliktusról, illetve négy idézet Fischer fent említett szövegéből.
- E. Nietzsche saját teleológiai elképzelését ismertető szövegrész. Tartalmaz két idézetet Fischertől, amely a teleológiát tárgyalja, és egy kantit, amely *Az ég általános természetrajza és elmélete* című írására vonatkozik. Ezenkívül olvashatunk egy olyan kanti idézetet, amelyet Nietzsche Fischer könyvéből másolt ki, hat *Az ítélőerő kritikájából* származó szövegrészt, és egy innen származó szöveg parafrázisát is.
- III. A tervezett disszertáció felépítésének vázlata, illetve vázlatai. Nem világos, hogy a tervbe vett munka két részből állt volna össze, vagy hogy a második rész a korábbiak csupán egy újragondolt változata. A hagyatékban ugyanis e két részt néhány oldalnyi szöveg választja el egymástól. Alább a disszertáció vázlatának Hill által – az átláthatóság érdekében – némileg módosított változata olvasható:²²

*Az organikus fogalmáról Kant óta*²³

(Első rész, illetve első vázlat)

1. fejezet: A célszerűség fogalma
2. fejezet: Az organizmus
3. fejezet: Mechanikus magyarázat
4. fejezet: Céltalanság

(Második rész, illetve második vázlat)

1. fejezet: Teleológiai reflexió és organikus forma
2. fejezet: Organikus forma és transzcendentális szubjektivitás
3. fejezet: Életerő

- IV. Az olvasmánylista. A kéziratban több listát is találhatunk, amelyekben szerzőket sorakoztat fel, akik iránt ebben az időszakban érdeklődött. Kanttól az első és a harmadik kritika, *Az ég általános természetrajza és elmélete* és az *Isten létezésének egyetlen lehetséges bizonyítási módja* szerepelnek az elolvasandó művek között, de Schopenhauer több műve, illetve Fischer, Holbach, Hettner, Moleschott, Trendelenburg, Ueberweg, Helmholtz, Herbert, Schelling és még legalább egy tucat szerző neve is megtalálható itt. E munkák közül a legtöbb filozófiával, ide-

21 Hill könyvében itt tévesen A False Alternative, azaz Egy hamis alternatíva olvasható. Eredetileg, Nietzsche feljegyzéseiben viszont az *Ein falscher Gegensatz* cím található. Nietzsche 1999, 562. o.

22 Az eredeti szövegek: KGW I/4, 567. o., ill. 573. o.

23 Úgy tűnik, az első vázlat első két fejezete arról szólt volna, mi is a célszerűség, illetve milyen értelemben rendelkezik vele egy organizmus. A harmadik fejezet vélhetően a mechanikus és a teleológiai megközelítés összeegyeztetését tűzte volna ki célul, a negyedik pedig a maladaptív organizmusokra szolgált volna magyarázattal. A második vázlat azt a kanti gondolatot prezentálta volna, hogy a teleológiai ítéletek reflektív ítéletek, ennél fogva pedig az organikus formáknak bizonyos értelmében az elme természetbe való kivetüléseinek kell lenniük. Végezetül Nietzsche az úgynevezett életerőről tervezett beszélni.

alista természetfilozófiával, kortárs biológiával, illetve orvostudománnyal foglalkozik. Mindazonáltal nincs okunk feltételezni, hogy Nietzsche végül tényleg elolvasta mindezeket, különösen arra való tekintettel, hogy röviddel e feljegyzések után letett a disszertáció megírásának tervéről.

Bevezetőként a kezdő töredék (I.) három különböző teleológiával kapcsolatos elgondolás felsorakoztatásával indul: ezek a teológia, a természetfilozófia és a darwinizmus. Nietzsche felveti, hogy a természetben található organizmusokon, illetve a természet egészében megfigyelhető célszerűségből fakadóan az ember hajlamos egy intelligens tervező, Isten léteire következtetni, mint ahogy „a teleológiát még Voltaire is [Isten léteire vonatkozó] megdönthetetlen bizonyítéknak tartotta.”²⁴ Mindazonáltal Nietzsche nem osztja ezt az elképzelést, vagyis nem látja azt a mindenhol érvényesülő makulátlan célszerűséget, ami a természetet oly maradéktalanul harmonikussá tenné, hogy ebből Isten léteire kellene következtetnünk. „Optimizmus és teleológia kéz a kézben járnak: mindkettő számára nagyon lényeges, hogy tagadja a célszerűtlent mint valami valóban célszerűtlen[kén]t [létezőt].”²⁵ Hiszen ha nem volna célszerű a természet egésze, akkor egyáltalán nem szolgálhatna Isten létezésére való bizonyítékként sem. A szerző szerint az efféle „általános teleológia ellen a fegyver: a célszerűtlen[re vonatkozó] bizonyíték.”²⁶ És úgy tűnik, Nietzsche azt is megértette, miért vetette el Kant a teleológiai bizonyítékok:

Ha tehát a természettudományba és kontextusába behozzák Isten fogalmát, hogy magyarázóvá tegyék vele a természetbeli célszerűséget, majd pedig ezt a célszerűséget Isten létének bizonyítására használják fel, akkor a két tudomány egyike sem bír belső szilárdsággal, s egy csalóka *diallele* folytán mindkettő bizonytalanná válik, mert határai elmosódnak.²⁷

Nietzsche azzal a meglátással folytatja, hogy a természetben megfigyelhető célszerűtlenséget alátámasztó bizonyítékok egy, a teológiáitól jócskán különböző nézetet sugallnak, amely szerint létezik egy tökéletlen értelmű és tökéletlen hatalmú tervező, illetve tervezői tendencia:

[A célszerűtlenség] csak azt bizonyítja, hogy a legfőbb ész csak szórványosan működött [...] Nincs egységes teleologikus világ sem: viszont van egy alkotó intelligencia. Egy ilyen intelligencia feltevéset emberi analógia szerint hajtjuk végre: miért ne lehetne egy olyan

24 Nietzsche itt Schopenhauert idézi, kisebb szövegbeli eltérések pedig arról árulkodnak, hogy vélhetően emlékezetből, lásd: Schopenhauer 1891 II, 387. o.

25 KGW I/4, 549. o.

26 KGW I/4, 550. o.

27 Kant 2003, 300-301. Az idézet Nietzsche-nél itt található: KGW I/4, 567. o.

hatalom, amely tudattalanul teremti a célszerűséget, azaz a természetet: gondoljunk az állatok ösztöneire. Ez a természetfilozófia álláspontja. Többé nem helyezzük a megismerést a világon kívülre. De maradunk a metafizikába ragadva, és be kell vonnunk egy magánvaló dolgot.²⁸

A szerző azonban elutasítja ezt az álláspontot, csakúgy mint a teológiai elképzelést, ugyanis mindkettő áthágja az empirikus megismerés határait: „Két metafizikai megoldást kíséreltek meg[.] az egyik durván antropológiai, egy eszményi embert helyez a világon kívülre[.] A másik, ugyancsak metafizikai, egy érthető világba menekül, ahol a cél[szerűség] a dolgok immanens része.”²⁹ Nietzsche szerint így végül egy olyan elképzelés marad, amely képes a megismerés legitim határain belül valamiféle magyarázattal szolgálni az organikus lényekre vonatkozólag: „Végére lehetséges egy megoldás szigorúan emberi nézőpontból: az empedoklészi, ahol a célszerű csupán a sok célszerűtlen egy eseteként tűnik fel.[...] A célszerű a kivételes eset[.] A célszerű véletlen[.]”³⁰ Ez tehát az élőlények darwini megközelítése: egy olyan nézet, amely tagadja, hogy a természeti organizmusok kifejlődése célszerű tervezettségnek köszönhető.

A töredék bevezető gondolatait „A teleológia Kant óta” című rész követi (II.), amelynek első alfejezete természetfilozófiai problémákkal foglalkozik (A). A szerző pár mondatban ismerteti Schopenhauer elképzelését, miszerint a természet minden egyes része tekintettel van az összes többire is, mivel mind egyazon akarat megnyilvánulásai. Nietzsche azonban úgy véli, hogy a természetben sokkal inkább ennek ellenkezőjét tapasztaljuk meg, nevezetesen az egyedek és fajok egymás közötti harcát, illetve bizonyos esetekben azoknak a természeti javaknak az irracionális tékozlását, amelyekért az életre-halálra menő küzdelem folyik. Ennek kapcsán később egyetértően idézi *A világ mint akarat és képzet*-ből, hogy „ez az óriási pazarlás ámulattal tölt el bennünket.”³¹ Nietzsche meggyőződése szerint Schopenhauer erre vonatkozó magyarázata átfogó teleológiát feltételez, ilyen viszont nem létezik: „A nehézkes éppen a teleologikus és a nem-teleologikus világ egyesítése.”³² A probléma világos: célszerűtlenséget tapasztalunk mind az egyéni maladaptációk, mind a kanti relatív célszerűség³³ számtalanszor megfigyelhető hiánya esetén. Az utóbbira vonatkozó állásfoglalását Nietzsche félreérthetetlenül fogalmazza meg: „[a] külső célszerűség egy megtévesz-

28 KGW I/4, 550. o.

29 Uo.

30 Uo.

31 Schopenhauer 1891 II, 374. o.

32 KGW I/4, 551. o.

33 A megnyilvánuló természet egyes motívumai relatív célszerűnek mondhatóak abban az esetben, ha azokat valamilyen organizmus célszerű eszközként képes használni. Ezt az emberek vonatkozásában hasznosságnak, minden más teremtmény esetén pedig alkalmasságnak nevezi Kant, de használja rá a külső célszerűség megnevezést is. Kant 2003, 285. o.

tés.”³⁴ A darwinizmusból most már „ismerjük a természet módszerét, [ugyanis] az, ahogy egy ilyen »célszerű« test keletkezik, egy esztelen módszer. [...] A véletlen képes rálelni a leggyönyörűbb dallamokra.”³⁵

A következő, „Célszerű” című alfejezetben (B) Nietzsche tovább kritizálja a teleológia elképzelését. Honnan teszünk szert a célszerűség koncepciójára? „Látunk egy módszert a cél elérésére, vagyis helyesebben: látjuk az egzisztenciát és eszközeit [a létfenntartásra], és arra a következtetésre jutunk, hogy ezek az eszközök célszerűek.”³⁶ Azaz megfigyeljük a perzisztáló organikus rendszereket és úgy találjuk, hogy nem volnának képesek továbbra is fennállni, ha részeik nem funkcionálnának azon a meghatározott módon, ahogyan funkcionálnak. Ebből fakadóan azt képzeljük, hogy ezek a részek valamiképpen azzal a *céllal* kerültek oda, hogy a rendszer fennálljon. Azért jutunk erre az álláspontra, mert az organikus rendszerek oly mértékben komplexek, hogy nehéz volna elképzelnünk, hogyan jöhettek létre, hacsak nem célszerűségüknek köszönhetően. Más a helyzet a természet szervesetlen objektumaival, amelyekből hiányzik a funkcionális tagoltság és kellő mértékű összetettség ahhoz, hogy célszerűnek tekinthessük őket.

Aztán elképedünk a bonyolult, és (emberi analógia alapján) egy sajátos bölcsességet sejtünk benne. Ami csodálattal tölt el minket, az tulajdonképpen az organikus élet: és minden fenntartására irányuló eszközt célszerűnek nevezünk. Miért szűnik meg a célszerű elgondolás a szervesetlen világban? Mert itt pusztá egységekkel van dolgunk, nem pedig összetartozó, együttműködő részekkel.³⁷

Végeredményben az, hogy képtelenek vagyunk felfogni, hogyan jöhettek létre ezek az organizmusok pusztán kauzális-mechanikai törvények alapzatán, amelyek a jelenségvilágot hagyományosan – vagyis az első kanti kritika felfogása szerint – meghatározzák, ahhoz a feltételezéshez vezet bennünket, hogy a célszerűség eredetét „a [fenomenális világhoz tartozó mechanikai] kauzalitáson kívül álló, ide és oda becsúsztatott indítóokoknak kell tekintenünk, amelyek által még a szigorú szükségszerűség is állandóan csődöt mond.”³⁸ Így viszont, ha az organikus formák létét valamilyen tudatos beavatkozás eredményeként tartjuk számon, rá kell kérdeznünk arra is, hogy mi végre ez a tudatos beavatkozás, és miért pont ezek a „célok”, miért pont ezek az

34 KGW I/4, 553. o.

35 Uo.

36 KGW I/4, 554. o.

37 Uo.

38 A bekezdés eredeti szövege: „Die strenge Notwendigkeit von Ursache und Folge schliesst die Zwecke in der unbewussten Natur aus. Denn da die Zweckvorstellungen nicht in der Natur erzeugt sind, müssen sie als ausserhalb der Causalität liegende hier u da eingeschobne Motive betrachtet werden; wodurch eben die strenge Nothwendigkeit fortwährend unterbrochen wird.” KGW I/4, 555. o.

organikus formák? Erre „a tiszta önkénnyel találjuk szembe magunkat.”³⁹ Nietzsche ezután kifejti, hogy az organikus rendszereket azért hívjuk célszerűnek, mert bizonyos tekintetben úgy tekintünk rájuk, mint az emberi alkotásokra, és „a körülményeket a mű léte nézve célszerűnek csak azután nevezzük, miután az [már] elkészült.”⁴⁰ A szerző újfent rámutat arra, hogy a darwinizmus kétségbe vonja az organizmusok fenti elképzelésének létjogosultságát, mivel minden létükhöz szükséges „eszközök”, illetve körülmények származhatnak a vak véletlenből is, azaz nem kell bármilyen célszerűség fennállásából fakadniuk.

Az *ítélőerő kritikájából* származó két, kommentár nélküli rövid idézet után Nietzsche az organikus fenomén kapcsán Goethe-re hivatkozik: „Egyik élő dolog sem egység [*Einzelnes*], szól Goethe, hanem inkább sokaság [*Mehrheit*]: még ha maga egyednek is tűnik fel számunkra, attól még élő, önálló lélek [*Wesen*] gyülekezete marad.”⁴¹ Goethe azt állítja, hogy az organizmusok egységként jelennek meg számunkra, ezt Nietzsche azzal egészíti ki, hogy ez azért van, mert a tapasztalt sokaságot organikus formával ruházzuk fel.⁴²

Az egész fogalma viszont a mi művünk. Itt található a célok képzetének forrása. Az egész fogalma nem a dolgokban rejlik, hanem bennünk. Ezek az egységek, amelyeket organizmusoknak nevezünk, viszont megint sokszerűségek. A valóságban nem léteznek egyedek, hanem az egyedek és organizmus(ok) semmi mások, mint absztrakciók.⁴³

Mindezekből Hill arra következtet, hogy Nietzsche egy organizmus tapasztalatában legalább három különböző mozzanatot különít el. Először is, adottnak kell lennie mindannak, ami ahhoz szükséges, hogy anyagi objektumok és folyamatok jelenhessenek meg tapasztalatunkban: ezek ugyanazok a dolgok, amelyek Kant szerint az empirikus objektumok tapasztalatát általában véve lehetővé teszik. Másodszor, a fizikai sokféleséget formális egységgel kell felruháznunk úgy, hogy az egymással összekapcsolódó részek egy rendszerre álljanak össze számunkra. És végül, az immáron egységként tapasztalt objektum különböző részeinek tevékenységeit úgy kell interpretálnunk, mintha mind egyetlen cél megvalósulásának eszközei volnának, nevezetesen annak, hogy az egész perzisztáljon.⁴⁴ Az organikus rendszer, azaz maga az organizmus,

39 Uo.

40 Uo.

41 KGW I/4, 556. o.

42 KGW I/4, 558. o. „Az ember[i] természet álláspontjáról: csak a mechanizmust ismerjük[,] az Organizmust nem ismerjük. De mármint a mechanizmus mint organizmus nem a magánvalóhoz tartozik. Az organizmus forma. Ha eltekintünk a formától, [akkor] egy sokszerűség [*Vielheit*]. [...] Organizmus, mint az organizációnk terméke.”

43 KGW I/4, 560. o.

44 Hill 2003, 89–90. o.

így végeredményben az emberi elme agyszüleménye csupán: tapasztalatszervezésünk produktuma, semmi több.

Ezután viszont a következő kérdéssel találjuk szembe magunkat: hogyan jöhetett létre az emberi elme, amely saját tapasztalatára vonatkozóan olyan komplex szervezettséggel rendelkezik, hogy organizmusok észlelésére, illetve megjelenítésére képes? A probléma megoldásához Nietzsche a darwini elméletet hívja segítségül: „A feltételezés az, hogy az élő létrejöhett [pusztán] a mechanikusból.”⁴⁵ A Nietzsche szerint tehát a „célszerű mint a lehetséges egy különleges esete jött létre: számtalan forma keletkezett mechanikus összerakódás folytán, [és] e számtalan [forma] között lehetett olyan is, amely alkalmas az életre.”⁴⁶

A disszertációvázlat következő alfejezete a „Goethe kísérlete” címet viseli (C). Nietzsche ebben a rövid szövegben Goethe természettudományos munkásságára, a növények metamorfózisára vonatkozó gondolataira utal. Goethe azt állította, hogy az organikus jelenségekben bizonyos alapvető mintázatokat figyelhetünk meg. A gazdag sokszínűség és a különleges formák amelyekkel a különböző egyedek rendelkeznek valójában általánosabb formák variációi. Goethe ezeket az általános mintákat olyan platóni ideákként képzelhette el, amelyek képesek kifejezni magukat a konkrét esetekben.⁴⁷ Az organizmusok teleológiai problémájának megoldására vonatkozóan Goethe elképzelését az teszi pusztá kísérletté Nietzsche szemében, hogy nem megfelelően ítél az organikus formák ontológiai státuszáról, mivel elmefüggetlennek tekinti őket.

A következő alfejezetben „Egy hamis ellentét” feloldását olvashatjuk (D). Ez a látzólagos ellentét a mechanikus elvek szerint működő természeti folyamatok mindent átható jellege, és a „csodának” tűnő célszerűség esetei között áll fenn. Nietzsche a darwinizmust kantianus elképzelésekkel kombinálva ad számot a célszerűnek tapasztalt jelenségekről anélkül, hogy feltételeznie kellene a természet működésében valamilyen nem-mechanikus elvet. A megismerő elme ugyanis pusztá véletlen folytán jött létre, a mechanikus folyamatokból keletkező formák egyikeként; a tapasztalatban megjelenő élőlényeknek tulajdonított célszerűség, vagyis az organikus fenomének funkcionális értelmezése, pedig magából a tapasztalóból származik. „Ha a természetben egyedül mechanikai erők működnek, akkor a célszerű jelenségek is látszólagosak csupán, célszerűségük[re] csak a mi elképzelésünk [folytán tettek szert].”⁴⁸

A töredék fennmaradó része arról tanúskodik (E), Nietzsche foglalkoztatta az a probléma, hogy a mechanikai ítéletek – lévén meghatározóak – olyan különleges státusszal rendelkeznek, amellyel a teleológiai ítéletek – lévén reflektálóak – nem.

45 KGW I/4, 559. o.

46 Uo.

47 Hill szerint innen, azaz Goethétől ered Schopenhauer, az akarat objektivációinak fokozataira vonatkozó elképzelése is. Hill 2003, 91. o.

48 KGW I/4, 562. o.

Azaz Nietzsche a kanti fogalompáros segítségével fogalmazza újra a problémát. Szemben a mechanikus természetre vonatkozó meghatározó ítéletekkel, melyek szándékos tervezést és célszerűséget fektetnek le, egy organikus rendszerre irányuló reflektáló teleológiai ítélet úgy interpretálja az organizmus formáját, *mintha* az szándékos tervezés, valamilyen célszerűség eredménye volna. „Célok és formák a természetben azonosak.”⁴⁹ Azaz a teleológiai állítások is a természet formáira vonatkoznak, pontosan azokra, amelyek a mechanikus természeti törvények által meghatározottan jönnek létre. Úgy tűnik tehát, hogy a Lange könyvében olvasott darwini elképzelés hatására a schopenhaueri teleológiából kiábrándult Nietzsche számára újra értelmet nyerhet a teleológia a kanti reflektáló ítélőerő bevonásával, mivel az lehetővé teszi, hogy értelmes állításokat tegyünk az organizmusok működésére vonatkozólag anélkül, hogy a magyarázathoz valamilyen, az emberen kívüli tervező intelligenciát feltételeznénk. Ugyanakkor a töredék más szöveghelyei arról árulkodnak, hogy Nietzsche végül mégsem fogadta el Kant elképzelését:

[C]sak a matematikait lehetünk képesek teljesen belátni [...] Minden másban az ismeretlen előtt állunk. Ennek meghaladására az ember fogalmakat talál fel, amelyeket csak a megjelenő tulajdonságok egy összegeként [tud] egyesíteni, [ezzel] azonban nem éri el a dolgot. Ebbe beletartozik az erő, anyag, egyén, törvény, organizmus, atom, végső ok. Ezek nem meghatározó, hanem csak reflektáló ítéletek.⁵⁰

Láthatjuk, hogy Nietzsche nem ért egyet Kanttal abban, hogy a fizika állításai a szemléletünkben megjelenő világra nézve objektív érvényűek, míg a biológia állításai csupán interszubjektív érvényességgel rendelkeznek. Az ő álláspontja ugyanis az, hogy *minden* természettudományos állítás *pusztán* interszubjektív érvényességgel bír. Az emberi megismerés elégtelen, amennyiben megismerésünket – a matematikai állítások kivételével – pusztán interszubjektíve érvényes ítéletek megalkotására kárhoztatja.

Összességében tehát Nietzsche vállalkozása, hogy az organizmusok eredetének végére járjon, illetve működőképes teleológia elméletet alkosson, nem járt sikerrel. Tervezett disszertációja tényleges megírására sem kerül sor, ugyanis 1868 májusában Erwin Rohdénak írt levelében arról számol be, hogy a téma túl összetettnek és nehezen megközelíthetőnek bizonyult.⁵¹

49 KGW I/4, 572. o.

50 KGW I/4, 565. o.

51 KGB I/2, 274. o.

Schopenhauer kritikája

Miután Nietzsche megismerkedett Lange könyvével és *Az ítélőerő kritikájával*, újraolvasta *A világ mint akarat és képzetet*. Ekkorra már Schopenhaueren kívül több forrásból is rendelkezett ismeretekkel a kanti filozófia alapjaira vonatkozólag. Így a mű második áttanulmányozása kritikai olvasatnak is tekinthető, ugyanis ebben az időszakban keletkezett feljegyzéseiben Nietzsche több ízben támadja Schopenhauer sajátos Kant interpretációját. A nietzschei hagyaték 1867-68-ból származó jegyzetei között egy kisebb esszé körvonalai rajzolódnak ki, amely a „Schopenhauerről” címet viseli.⁵² A következőkben röviden felvázolom azt a négy fő pontot, amely kifejti Schopenhauert célzó kritikai észrevételeit.

Első ellenvetése szerint a magánvaló elképzelése semmi több mint a pusztá dologiság és elmefüggetlenség fogalmainak párosítása, egy „rejtett kategória” a megismerhetetlenre, míg Schopenhauer elmulasztja megtenni ezt a felismerést Nietzsche szerint. Második kritikai észrevétele az, hogy Schopenhauer érvei a magánvalónak tekintett, illetve önmagunkban introspektív úton megtapasztalható akarat azonosítása mellett nem kielégítőek. Álláspontja szerint ezt az azonosítást „csak egy költői intuíció segítségével hozta létre.”⁵³ Harmadik észrevétele az, hogy Schopenhauer a magánvalót jellemző tulajdonságok meghatározásaihoz egyszerűen a fenomenális világ tulajdonságaira vonatkozó állítások negálásával jut el. „[K]énytelenek vagyunk tiltakozni azokkal a predikátumokkal szemben, amelyeket Schopenhauer akarat[fogalm]ához társít, [...] míg a magánvaló dolog és a jelenség között még csak az ellentét fogalmának sincs értelme.”⁵⁴ Végül a negyedik, és talán legsúlyosabb kritikai megjegyzés azt bírálja, hogy a fenti negatív tulajdonságokon felül a magánvalót bizonyos pozitív tulajdonságokkal is felruházta Schopenhauer, amelyeket ugyancsak a jelenségek tartományából kölcsönöz: „A »magánvaló dolog« fogalma így titokban egy »mert ennek így kell lennie« torzul, és helyette valami mást kapunk kezünkbe. A kölcsönvett név és fogalom az akarat. [...] [A]z akarat minden predikátuma a jelenségvilágból van kölcsönvéve.”⁵⁵

Az ifjú Nietzsche ez időszakban keletkezett gondolatait Rüdiger Safranski így foglalja össze:

A megismerhetetlen „magábanvalóról”, jegyzi föl, nem szabad semmit sem kijelenteni, azt sem, hogy a megjelenő világ minden predikátumát – a teret, az időt és az okást – ki kellene vonni e „magábanvaló” érvénye alól. A megismerhetetlent

52 KGW I/4, 418–430. o.

53 KGW I/4, 421. o.

54 Uo.

55 KGW I/4, 424. o.

nem szabad a megismerhető negatív képévé átértelmezni, mert az ellentét logikája szerint egyúttal a megismerhető világ meghatározásai is áthelyeződnek tévesen a meghatározhatatlanba. Végképp nem szabad a „magábanvalót” akaratként definiálni, mert ez túlságosan határozott kijelentés a világ meghatározott lényegéről. Hogy az „akarat” az élet elemi, sőt talán az elsődleges ereje, ezt ugyan meggyőzőnek tartja, de bírálja, hogy az „akaratnak” azt a kategoriális helyet tulajdonítják, amelyet Kant a „magábanvalónak” tartott fenn.⁵⁶

Mindazonáltal, a kritikai ellenvetések ellenére nem áll szándékomban azt állítani, hogy Nietzsche már ilyen fiatalon kiábrándult volna Schopenhauerből, hisz például a *Schopenhauer mint nevelő* című korszerűtlen esszé is évekkel ezután írja meg, amiben Schopenhauer iránt érzett tiszteletéről és hálájáról ad számot.

V. Hill interpretációjának kritikái

Hill 2003-ban megjelent könyvéről több recenzió született, a következőkben ezeket kívánom nagy vonalakban ismertetni. Az írások többsége kritikus, Keith Ansell-Pearson recenziója kivételével, aki ugyan nem ért egyet az interpretáció minden részletével, ellenben Hillt azon kevesek egyikének tekintí, akiknek sikerül megragadniuk az ifjú Nietzsche alapvetően nem schopenhaueriánus, hanem kantiánus természetű gondolkodását.⁵⁷ A legtöbb kutató azonban nem találja elfogadhatónak Hill kantiánus Nietzsche interpretációját. Daniel Came recenziójának utolsó bekezdésében lényegretörő összefoglalását olvashatjuk annak, ami e szerzők álláspontjaiban közös. Úgy ítélik meg, hogy Hill túlbecsüli Kant hatásának jelentőségét Nietzsche filozófiájára nézve, és az igazsághoz közelebb állónak tekintik azt az ortodox nézetet, amely szerint Nietzsche ismeretei Kant filozófiájáról jellemzően schopenhaueri eredetűek.⁵⁸ Mindazonáltal, mivel Came explicit módon nem tagadja, hogy Nietzsche olvasta *Az ítélőerő kritikáját*, és érveket sem hoz fel ezzel szemben, úgy gondolom, számot kellene adnia arról, miért kellett Nietzsche-nek inkább Schopenhaueren keresztül tennie szert Kantra vonatkozó ismereteire. Christopher Adair-Toteff recenziójában ennél komolyabb ellenvetést is találhatunk, aki számon kéri Hillen, hogy nem fejti ki Nietzsche miért nem olvashatta Lange könyvének későbbi, bővített kiadásait, amelyekben a darwini és kanti elméletek összeegyeztethetősége mellett érvel. Adair-Toteff rámutat, hogy 1884-es feljegyzéseiben Nietzsche idéz is a szóban forgó mű második

⁵⁶ Safranski 2002, 34–35. o.

⁵⁷ Ansell-Pearson 2005, 55. o.

⁵⁸ Came 2005, 205. o.

kiadásából.⁵⁹ Ezt az ellenvetést azért nem tartom meggyőzőnek, mivel rávilágít ugyan Hill állításának megalapozatlanságára, az interpretáció lényegi részének megkérdőjelezésére azonban nem alkalmas, hiszen az elemzett nietzschei töredék jóval korábban, az 1860-as évek második felében keletkezett.

Hill elképzelésének legrészletesebb kritikáját Tom Bailey írásában olvashatjuk. Bailey fenntartásai főleg azt kérdőjelezi meg, hogy Nietzsche *Az ítélőerő kritikája* elolvasásának eredményeként valóban kantiánus alapokon nyugvó kritikát fogalmaz-e meg Schopenhauerrel szemben. Hill interpretációját annyiban helytállónak ítéli meg, hogy Nietzsche ekkor keletkezett feljegyzései Schopenhauer kapcsán valóban nem mentesek mindennemű kritikától, továbbá azt is elismeri, hogy az ifjú Nietzsche minden bizonnyal tájékozottabb volt Kant filozófiájában, mint azt a legtöbben tartják. És nem vitatja azt sem, hogy a harmadik kritikában olvasható elképzelés egy pusztán reflektáló teleológiai ítélőerőről valóban megoldást kínált a fiatal Nietzsche számára fontos filozófiai problémára. Mindemellett Bailey szerint Hill nem támasztja alá elégséges bizonyítékokkal legfőbb tézisé, hogy az ifjú Nietzsche átvette a pusztán reflektív ítélőerő elképzelését Kanttól. Bailey azzal érvel, hogy a reflektáló ítélőerő fogalmát a Schopenhauerre irányuló kritikai fejtegetések során egyszer sem említi Nietzsche, sőt, disszertációja tervezetében is csak egyszer fordul elő ez a kifejezés. És ennek az egyszeri említésnek a szövegkörnyezetéből kiindulva korántsem lehet levonni azt a következtetést, hogy Nietzsche tisztában volt a terminus jelentésével.⁶⁰ Bailey kétségbe vonja továbbá azt is, hogy Nietzsche tartatónak találta a kanti teleológia állításait a darwini kritikával szemben, ugyanis a disszertációvázlat több szöveghelye igazolja, hogy a szerző a teleológia darwini bírálatával Kant nézeteit is célba vette. A kritika arra is rámutat, hogy a magánvaló dologgal kapcsolatban Nietzsche maga is többször túllép a határon, amit a Hill által neki tulajdonított kantiánus agnoszticizmus engedélyezne. Bailey mindezekből arra következtet, hogy nem plauzibilis a feltételezés, hogy Nietzsche úgy tekintett a kanti reflektáló ítélőerőre, mint ami a darwini kritikával és kanti agnoszticizmussal szemben képes legitimálni bizonyos teleológiai, illetve metafizikai követeléseket.⁶¹ Hangsúlyoznom kell azonban, hogy mindezek ellenére Bailey nem vonja kétségbe, hogy Nietzsche tanulmányozta volna Kantot.

59 Adair-Totef 2004, 363. o.

60 Bailey 2006, 231–232. o.

61 Bailey 2006, 232. o.

Bibliográfia

Elsődleges irodalom:

- Kant, Immanuel 2003. *Az ítélőerő kritikája*. (ford. Papp Zoltán), Osiris – Gond-Cura, Budapest.
- Kant, Immanuel 2004. *A tiszta ész kritikája*. (ford. Kis János), Atlantisz, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich 1975, *Briefe. Kritische Gesamtausgabe*. Herausg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter, Berlin – New York. [KGB]
- Nietzsche, Friedrich 1999, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Herausg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Walter de Gruyter, Berlin – New York. [KGW]
- Nietzsche, Friedrich 2000. *Túl jön és rosszon*. (ford. Tatár György), Műszaki, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich 2001. *Wagnerről és Schopenhauerről*. (ford. Romhányi Török Gábor, Borbíró Fanni), Holnap, Budapest.
- Nietzsche, Friedrich 2008. *Friedrich Nietzsche válogatott levelei*. (ford. Romhányi Török Gábor), Holnap, Budapest.
- Schopenhauer, Arthur 1891. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. F. A. Brockhaus, Leipzig.
- Schopenhauer, Arthur 2002. *A világ mint akarat és képzet*. (ford. Tandori Ágnes, Tandori Dezső), Osiris, Budapest.

Másodlagos irodalom:

- Adair-Totef, Christopher 2004. „Review: R. Kevin Hill: Nietzsche’s Critiques – The Kantian Foundations of his Thought” In: *British Journal for the History of Philosophy*, 12/2. 361–364. o.
- Ansell-Pearson, Keith 2005. „Review: R. Kevin Hill: Nietzsche’s Critiques – The Kantian Foundations of his Thought” *Journal of Nietzsche Studies*, 29. 54–71. o.
- Babich, Babette E. 2008. „Hören und Lesen, Musik und Wissenschaft – Nietzsches »Gaya Scienza«.” In Beatrix Vogel (szerk.), *Der Mensch – sein eigenes Experiment*. Allitera, München, 487–526. o.
- Bailey, Tom 2006. „After Kant: Green and Hill on Nietzsche’s Kantianism.” In: *Nietzsche-Studien* 35. 228–262. o.
- Brojter, Thomas H. 2008. *Nietzsche’s Philosophical Context: An Intellectual Biography*. University of Illinois, Urbana – Chicago.
- Broese, Konstantin 2004. „Nietzsches Verhältnis zur antiken und modernen Aufklärung.” In Renate Reschke (szerk.), *Nietzsche – Radikalaufklärer oder radikaler Gegenauflärer?* Akademie Verlag, Berlin, 231–238. o.
- Came, Daniel 2005. „Review: R. Kevin Hill: Nietzsche’s Critiques – The Kantian Foundations of his Thought” In *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 63/2. 203–205. o.
- Hill, R. Kevin 2003. *Nietzsche’s Critiques – The Kantian Foundations of his Thought*. Clarendon Press, Oxford.

- Miller, Elaine P. 2006. „Nietzsche on Individuation and Purposiveness in Nature”. In Keith Ansell-Pearson (szerk.), *A Companion to Nietzsche*. Blackwell, Malden, 58–75. o.
- Safranski, Rüdiger 2002. *Nietzsche – Szellemi életrajz.* (ford. Györfly Miklós), Európa, Budapest.
- Schlimgen, Erwin 1998. *Nietzsches Theorie des Bewusstseins*. Walter de Gruyter, Berlin.
- Stack, George J. 1991. „Kant, Lange and Nietzsche: critique of knowledge.” In Keith Ansell-Pearson (szerk.), *Nietzsche and Modern German Thought*. Routledge, London – New York, 30–58. o.
- Stack, George J. 1983. *Lange and Nietzsche*. Walter de Gruyter, Berlin – New York.

Kővári Sarolta

2007-ben szereztem diplomát Pécsen magyar nyelv és irodalom, valamint filozófia szakon. A PTE BTK Filozófia Doktori Iskolájának hallgatója vagyok, disszertációm Nietzsche korai nyelvelméletéről írom.

Kővári Sarolta

„Így szólhatna valamely mese”¹

A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról
című írást nyitó fabula értelmezéséhez

Nietzsche talán legismertebb hagyatékban fennmaradt írása, *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* a következő fabulával veszi kezdetét:

A számtalan villódzó naprendszerbe szétporciózott Világmindenség egyik félreeső szegletében volt egyszer egy égitest, amelyen bizonyos okos állatok kitalálták a megismerést. Ez volt a legelbizakodottabb és leghazugabb pillanata a „világtörténelemnek”, de éppenséggel nem volt több egy pillanatnál. A természet néhány lélegzetvétele után megdermedt a bolygó, s az okos állatok egytől egyig elpusztultak.²

E csupán néhány soros mese és a hozzá fűzött kommentár nem csak fontos helyet foglal el az általa megnyitott szöveg gondolatmenetében, de számos jelentős kérdést vet fel. Az alábbiakban ezek vizsgálatára vállalkozom.

A műfaj

Az első kérdés, mely a fabula olvastán felvethető, magára a műfajra vonatkozik. Vajon miért kezdi Nietzsche igazság és hazugság mibenlétére vonatkozó fejtegetését egy *fabulával*?³ A fabulát követően Nietzsche az emberi intellektus hasznossága kapcsán Lessing fiára utal: az embereknek a „létből ezen adomány [az intellektus] nélkül minden okuk megvolna oly gyorsan elillanni, mint Lessing fia tette.”⁴ Stefan Kaiser hívja fel a figyelmet arra, hogy ez az utalás többféleképpen érthető, nem pusztán a magyar fordítás jegyzetapparátusában is megadott életrajzi eseményre – Lessing fiának rendkívül korai halálára – referál,⁵ hanem Lessing művére, illetve Lessingre, mint egy, a fabulát tárgyaló elmélet szerzőjére is. Igaz, Kaiser maga a szöveg utalásrendszerén zátonyra futó olvasatok ismertetése során említi ezt a le-

1 Nietzsche 1992, 3. o.

2 Uo.

3 A szövegben szereplő *Fabel* szó egyaránt fordítható meseként és fabulaként.

4 I. m., 3. o.

5 I. m., 15. o.

hetőséget, és nyomban arra figyelmeztet, hogy a hasonlatot ezzel a megfeleltetéssel nem lehet következetesen végigvinni. „[H]a pedig Lessinget egy meseelmélet atyjának tekintjük, melynek követelménye szerint »a mese végső célja az, amiért a mesét kitaláljuk, az erkölcsi tanulság«, akkor az a történeti kijelentés, melynek értelmében ez a követelmény következmények nélkül marad, ugyancsak vagy hamis vagy logikátlan.”⁶ Ebben egyetértek Kaiserrel, ám mégis érdekesnek találom a felvetését. Bár a hasonlatban Lessing fia nem helyettesíthető be Lessing fabulákról szóló elméleti írásával, vagyis nem állítható, hogy Lessing meseelmélete gyorsan ellillant volna a létből,⁷ Nietzsche fabulájának vizsgálata ennek az elméletnek a fényében figyelemre méltó szempontokkal kecsegtet.

Lessing műveinek 1867-es, tíz kötetes kiadása megvolt Nietzsche könyvtárában, vagyis Nietzsche első kézből ismerhette Lessing fabula-elméletét.⁸ *A mese lényegéről* című írásában Lessing a mesét (*Fabel*) így határozza meg:

[H]a egy általános erkölcsi tételt valamely sajátos esetre visszavezetünk, e sajátos esetnek megadjuk a maga valóságát, s belőle valamilyen történetet költünk, amelyben az általános tétel szemléletesen fölismerhető, akkor költeményünk mese.⁹

Ahogy arra Kaiser is rámutat, ezen elmélet értelmében a fabula legfontosabb kritériuma, hogy morális tanulságot fogalmaz meg. Bár más tekintetben *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című írást nyitó fabula megfelel a Lessing által felállított kritériumoknak („megadva annak valóságát” szereplői konkrétan, nem általánosként, a történet múltbeliként és megtörténtként, nem lehetőségként jelenik meg), a benne megfogalmazódó általános tétel nem kifejezetten erkölcsi. A fabulát követő magyarázat értelmében a mese azt szeretné érzékeltetni, „milyen szánalmasnak, árnyékszerűnek és tűnékenynek, mennyire céltalannak és nem szükségszerűnek mutatkozik a természet egészen belül az emberi intellektus.”¹⁰ Erkölcsi színt ebbe a tételbe csupán az ember felfuvalkodottságának, alaptalan büszkeségének felemlítése visz, melyet maga a mese és az ezt kiegészítő kommentár is megfogalmaz. Bár a mese fonalából kibontható a morális felszólítás: „ne legyünk elbizakodottak megismerésünkben!”, ez nem véletlenül marad kimondatlan, hiszen a megismerést kísérő önhittség annak lényegi, tehát megváltoztathatatlan sajátosságaként mutatkozik majd meg.

6 Kaiser 1994, 72. o., saját fordításomban felhasználtam Kárpát Csilla Lessing-fordítását. A Lessing idézet forrása: Lessing 1982, 50. o.

7 A megfeleltetés egyébként is zavaró lenne, hiszen a hasonlatban a hasonlítottak az emberek, nem pedig valamilyen elmélet.

8 Campioni 2003, 351–353. o. A fabuláról szóló tanulmányok a 8. kötetben találhatók. A jegyzék szerint nem tartalmaznak az olvasásra utaló nyomokat.

9 Lessing 1982, 67. o.

10 Nietzsche 1992, 3. o.

Emellett a mese nem ok-okozati viszonyok mentén halad, ezért egy ilyen erkölcsi tétel megfogalmazása a narrációt lényegében kiegészíti.¹¹

Úgy tűnik tehát, hogy Nietzsche fabulája nem felel meg Lessing követelményeinek. Nietzsche azonban az aiszóposzi mese egy olyan elemét is kihasználja, melyet Lessing részletesen tárgyal. Azzal, hogy „okos állatokról” beszél, az embert eszes lényként meghatározó filozófiai hagyományra játszik rá, ám egyben a fabula beszédmódjának is megfelel, melynek szereplői – Lessing szerint a jellemábrázolás egyszerűbbé tétele és a fabulától megkívánt rövid terjedelem miatt – gyakran állatok. Nietzsche kihasználja ezt a kettősséget: az „okos állatok” szókapcsolat azonnal egy, a történet szempontjából fontos jellemvonást emel ki, vagyis alkalmazása azzal a haszonnal jár, melyet Lessing az állatfigurák szerepeltetésétől vár; ugyanakkor egyértelműen az emberre utal a filozófia nyelvén, ily módon a történet középpontjába ezt a jellemvonást, illetve az ezt kihasználó és büszkén hirdető filozófiai hagyományt állítva. A fabula azonban kritikusan viszonyul ehhez a hagyományhoz: a történelem haladáshitét és az ember hiú megismerésvágyát semmisként mutatja be. Közlebebről szemügyre véve cselekményének menetében komoly hiányosságokra bukkanunk: a szép bevezetést egyetlen esemény követi, a megismerés kitalálása, mely azonban talán nem is érdemli meg az esemény nevet, mivel rögtön hazugnak és elbizakodottnak, és ami a legfőbb, lényegtelennek bizonyul. Ez a történés a mese narratív szerkezetéből fakadó elvárásoknak merőben ellentmondva nem hoz semmiféle fordulatot vagy változást a „világtörténelemben”, de az elbeszélés menetében sem. A történet szép lezárása még hírt ad az „okos állatok” haláláról, ez azonban függetlennek látszik a megismerés kitalálásától – és éppen erről szól a mese. A történetvezetésben beálló hiányok érzékeltetik és támasztják alá a legjobban az általános tételt: az emberi megismerés hiú és semmis mivoltát.

Kaiser a lessingi helyett a fabula egy másik értelméből indul ki Nietzsche szövegének elemzése kapcsán. A Metzler lexikon 1984-es kiadására hivatkozva azt állítja ugyanis, hogy: „fontos attribútumok hiányoznak ahhoz, hogy azt »egy belőle levezethető morális vagy életbölcseleti szabály érzéki-szemléletes példájaként« érthessük”,¹² és hogy az nem az állatmesék körébe tartozik.¹³ Ehelyett a *Fabel* szó másik értelmét tekinti mérvadónak a szöveg értelmezésekor: „drámai vagy elbeszélő mű alapjául szolgáló anyag és cselekményváz.”¹⁴ Nietzsche fabulája ezek szerint az írás legfontosabb gondolatait, anyagát és cselekményvázát adja meg. A fabula valóban meghatározó a szöveg központi kérdésfeltevésekor.

11 Ebben a vonatkozásban talán lehet azt mondani, hogy Lessing meseelmélete rövid életűnek mutatkozik, hiszen a Nietzsche szövegében megjelenő fabula éppen annak lényegi követelményét hagyja figyelmen kívül.

12 Kaiser 1994, 76. o., saját fordításom. (A Kaiser által idézett szakasz hivatkozása: Metzler 1984, 141. o.)

13 Uo.

14 Uo. Kaiser ismét az irodalmi lexikont idézi. (Metzler 1984, 140. o.) Erre az értelemre Lessing is utal tárgyának körülhatárolásakor, ám a mesét nem ebben az értelemben tárgyalja. Kaiser tehát ezért sem támaszkodik Lessing írására a fabula vizsgálatakor. Lessing 1982, 40. o.

Kaiserrel ellentétben azonban azt gondolom, hogy az nem annyira az általa megadott „modern” értelemben szolgál a kifejtett gondolatok alapjául, sokkal inkább antik hagyományt követ: a történet a szöveg egészének mondanivalóját támasztja alá és világítja meg. Ezzel voltaképpen azon a ponton helyezkedik el, ahol a szó fentebb leírt, elkülönített jelentései még érintkeznek: a történet egy általános tételt szemléltet, ám ezzel egyben, bizonyos mértékig az őt tartalmazó szöveg vázlatát is adja, hiszen annak tételét szemlélteti.

Arisztotelész a mesét *Rétorikájában* tárgyalja, a bizonyítások között. A művet Nietzsche jól ismerte.¹⁵ Arisztotelész meghatározása szerint a mese a példa egyik fajtája; szerepe az, hogy alátámassza a beszéd mondanivalóját, illetve hogy meggyőzze a hallgatóságot a beszélő álláspontjának igazságáról. A példa másik fajtájától, a parabolától a mese abban különbözik, hogy kitalált történet. A mese tehát Arisztotelész szemében az érveléshez tartozik, és éppen így használja fel Nietzsche is: a mesével, ahogy az azt követő kommentárból is kiderül, kitalálója illusztrálni akar valamit, próbálkozása azonban nem elég sikeres, a mese ugyanis nem tölti be kellően a neki szánt feladatot. *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című írásban a mese a szöveg elején helyezkedik el, ahol – ahogy arra Arisztotelész felhívja a figyelmet – a példák „az indukcióhoz lesznek hasonlóvá”.¹⁶ Vagyis a mese a szövegben később kifejtett gondolatok kiindulópontjául látszik szolgálni.

Ennek fényében a fabula a szöveg lényegi mondanivalóját hivatott megelőlegezni és egyben alátámasztani. Azáltal, hogy külső, távoli nézőpontból tekint rá az ember megismerésére, a fabula valóban meggyőzőbben tudja bemutatni a benne megnyilvánuló álláspontot, az emberi megismerés hívságos mivoltát, mint ha az emberi nézőpontra és a hagyományos tudományos műfajokon belül maradna. Ezzel ugyanis az ember kezdettől a világ periferiáján állóként mutatkozik meg, szemben azzal a centrális hellyel, melyet a szöveg elbeszélője szerint mint intellektussal felruházott lény tulajdonít magának. A fabula, illetve általában az arisztotelészi értelemben vett példa különösen alkalmas arra, hogy egy külső nézőpontot hozzon létre, és a problémákat ebből világítsa meg. Lényege ugyanis, hogy a szónoklat tárgyát képező helyzethez hasonlóvá vázol föl, és az elbeszélte esemény történéseit a fennálló helyzetre vonatkoztatja. Arisztotelész szerint ezért a hasonlóságok felfedezése a példák alkalmazásának és a mesék kitalálásának alapvető feltétele, és „ez a filozófiában jártasok sajátsága”.¹⁷ Az elbeszélte, a beszéd tárgyához hasonló esemény segít a szónoknak abban, hogy következtetéseit szemléletesen tegye, il-

15 Arisztotelész retorikájáról Nietzsche az 1874–75-ös téli, majd az 1875-ös nyári szemeszterben tartott előadást a Bázeli Egyetemen, de már ezt megelőzően, első ízben az 1872–73-as téli szemeszterben hirdetett előadást a görög és római retorikáról. Az 1874-es e tárgyban tartott előadásainak szövege fennmaradt, és részben magyarul is olvasható. (Nietzsche 1997.) Nietzsche Arisztotelész *Rétorikájának* fordítását is elkészítette. (Most–Fries 1994, 17. o.)

16 Arisztotelész 1982, 139. o.

17 Uo. A mese egyébként Lessing szerint bölcséleti műfaj, igaz, ez nála elsősorban annak erkölcsi tartalmával áll összefüggésben. Vö. Lessing 1982, 88–89. o.

letve példákkal támassza alá. Az igazság-esszé¹⁸ nyitó fabula azonban nem elsősorban a hasonlóságra épül. A fabula az „okos állatok” és a megismerés történetét meséli el – egy olyan történetet, amelyet már sokszor elbeszéltek, ám egészen más szempontból és más következtetésekkel. Ugyanakkor a saját nézőponttól történő eltávolodás az arisztotelészi példákra is jellemző: a szónok hallgatósága ahelyett, hogy az eseményekbe belefeledkezve alkotna ítéletet, kénytelen egy pillanatra elvonatkoztatni a vizsgálat tárgyától, hogy aztán azt ismét, ám más szempontból pillanthassa meg. Nietzsche a mesének ezt a tulajdonságát használja ki.

A külső nézőpontból megszólalni kívánó elbeszélőnek azonban folyamatosan meg kell küzdenie a nyelvvel, mely a megismerésében elbizakodott ember előítéleteit rögzíti – ez leginkább a „világtörténelem” szó idézőjelbe vételén mutatkozik meg. A szavakkal szembeni bizalmatlanság a szöveg későbbi, nyelvfilozófiai–ismeretelméleti problémafelvetését előlegezi meg, jöllehet a fabulában a nyelvre vonatkozó gondolatmenet, a nyelv gondolkodásra gyakorolt hatásának jelentősége ezenkívül nem kerül elő.

A „világtörténelem” és az emberi ész

Az *Über das Pathos der Wahrheit* (Az igazság pátoszáról) című, szintén hagyatékban maradt írás tartalmazza az elemzésem tárgyát képező esszé bevezető fabulájának egy változatát.¹⁹ Az *igazság pátoszáról a Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Bücher* (Öt előszó öt megíratlan könyvhöz) című, 1872-re datálható kis gyűjtemény első darabja, s így módon a benne fellelhető változat a későbbi írást bevezető mese előzményének tekinthető.²⁰ A következőkben a fabula két változatát egymással összevetve vizsgálom abban a reményben, hogy az eltérések és azonosságok feltárása segít megvilágítani az elemzés középpontjában álló szövegrészt.

A két írásban sem a mese, sem annak elhelyezése és jelentősége nem azonos. A kis előszóban a mese kitalálója és elmesélője egy érzéketlen démon, olyasvalaki tehát, aki az emberek szenvedése és igyekezete iránt nem viseltetik megértéssel, akitől idegen a részvétel, ám aki egyben az igazság birtokosa. A részvétlen démon úgy mondhatja ki az emberiség haszontalan törekvéseiről szóló gondolatokat, hogy a szerzőnek nem kell teljes mértékben azonosulnia szavaival, és ennek a szereplőnek a beiktatása valamint

18 Az egyszerűség kedvéért *A nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról* című írást igazság-esszének fogom nevezni.

19 KSA I., 759–760. o.

20 A datálásban a kritikai kiadás jegyzeteire támaszkodom. Ennek alapján Nietzsche a *Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Bücher* című kötetecskét 1872 karácsonyán ajándékozta Cosima Wagnernek. (KSA I. 754. o., Montinari 1999, 106. o.) A *nem-morálisan felfogott igazságról és hazugságról* című írást pedig 1873 nyarán diktálta Gersdorffnak korábbi (1872-ből származó) feljegyzések alapján. (Montinari 1999, 113. o.)

az elmondottaknak feltételes módban történő bevezetése és kommentálása az olvasót is megkíméli az elmondottakkal való éles szembesüléstől.²¹ A fabula elgondolkodtató, ugyanakkor az olvasó és író tapasztalati horizontjától távoli nézőpontból fogalmazódik meg, mely maga sem valóságos, ily módon a hangsúly a tanulságra, az ember megismerésre való törekvésének hiábavalóságára tevődik, a mese mintegy ezt illusztrálja és érzékelteti.²² Ezzel szemben az igazság-esszében a fabula elbeszélője és kitalálója egyszerűen valaki lesz, azaz szerepébe bárki, az olvasó is, belehelyezkedhet. Ettől a valakitől a szöveg elbeszélőjének távolsága azáltal jön létre, hogy az elbeszélő a mesét nem tartja eléggé érzékletesnek, vagyis kifejezőerejét kevesli. Ettől az írástól eltérően a kis előszóban a fabula nem a szöveg felütésében helyezkedik el, hanem annak zárlatában, mintegy az addig elmondottak összefoglalásaként.

Az igazság-esszében tehát Nietzsche a probléma radikálisabb ábrázolására törekszik. Ezt a hatást fokozza, hogy itt a fabula éppen a legdrámaibb pillanatban marad abba: „s az okos állatok elpusztultak”.²³ Ezzel szemben az első előszóban a fabula folytatódik, és arról is értesülünk, hogy az ember maga is belátta, hogy mindent hamisan ismert meg. Ez a megállapítás enyhíti a nagyravágás és a kitűzött célok közötti feszültséget, másrészt a mesének egyfajta tragikus színezetet ad (későn felismert bűn), melynek azonban az igazság-esszében már nincs helye – ott az irónia válik uralkodóvá. Emellett az első előszóban az emberiség halála jóval kevésbé tűnik közömbösnek, mint a későbbi változatban. Bár a korábbi írás is metaforaként említi a „világtörténelmet”, sőt az „igazságot” és a „hírnevet” is, és maga a példázat ezeknek az emberiség által, illetve a felvilágosodás haladásba vetett hite által fontosnak tartott eszméknek az értelmetlenségét mutatja meg, nem mond le arról, hogy a történelem menetében értelmet feltételezzon. Az elbeszélés ugyanis itt még a bűn és büntetés narratívája, az emberiség lehetőségeinek kimerülése és a történelem tragikus végének eszméje mentén fogalmazódik meg: az „okos állatok” az igazság birtokosainak gondolván magukat, felfuvalkodottá válnak, végül azonban ők maguk is eljutnak annak belátásáig, hogy minden ismeretük téves, és ezért az igazságot átkozva halnak meg.²⁴

Nietzsche a fabula mindkét változatában a felvilágosodásban uralkodó, az emberiség fejlődését állító történelemfelfogás ellennarratíváját adja, oly módon, hogy e korszak észbe vetett hitét kérdőjelezi meg.²⁵ Az álom, mely szerint az ismeretek halmozásával bekövet-

21 Nietzsche a fabulát így vezeti be: „Egy érzéketlen démon talán mindarról, amit mi a „világtörténelem», az »igazság» és a »dicsőség» büszke metaforáival illetünk, nem tudna mást mondani, mint a következő szavakat”. (KSA I., 759. o., saját fordításom) A meséhez fűzött kommentárt pedig a következőképpen kezdi: „Ez lenne az ember végzete.” (I. m., 760. o.)

22 I. m., 759–760. o.

23 Nietzsche 1992, 3. o.

24 Vö. KSA I., 760. o.

25 Ezt a hagyományt idézi fel az ember „okos állatként” történő felemlítése is, mely a fabula mindkét szövegváltozatában megtalálható. (Vö. KSA I., 759. o. és Nietzsche 1992, 3. o.)

kezik az ember tökéletesedése, mindkét vonatkozásában visszajára fordul, az ember megismerése semmis, és végzete egyszerű pusztulás. Az első előszóban Nietzsche-nek a fabulához fűzött kommentárja szerint az emberiség haladásának éppen az emel gátat, hogy az ember ráébred tudásának korlátozottságára: az igazság elérhetetlenségének felismerése kétségbeesésbe és pusztulásba kergeti.²⁶ Ezáltal Nietzsche egymással összeegyeztethetetlenként mutatja be a felvilágosodás haladáshitét és Kant *Ding an sich* fogalmát – az emberi ismeretek korlátozottságának tételét ugyanis Kantra vezeti vissza.²⁷ Bár az így létrejövő szembenállás az igazság-esszében nem rajzolódik ki olyan élesen, hiszen itt nincs ok-okozati kapcsolat az emberiség vége és igazsághoz való viszonya között, az e szövegben megmutatkozó ismeretelméleti kritika szempontjából is érdekesnek tűnik a kérdés közelebbi vizsgálata.

Nietzsche már *A tragédia születésében* Kantot méltatja azon szerzőként, aki a megismerés feltételekhez kötöttségének kimutatásával a tudomány mindenhatóságába vetett optimista hitet megingatta.²⁸ Értelmezése Schopenhauerét követi,²⁹ aki főművéhez függetlenként csatolt Kant-kritikájában Kant legfőbb érdemeként dicséri a *Ding an sich* és a jelenség elkülönítését.³⁰

Mert egészen önmagából, egészen új módon, új oldalról és új úton megtalálva állította föl ugyanazt az igazságot, amelyet már Platón fáradhatatlanul ismételtek és a maga nyelvén legtöbbször így fejezett ki: ennek az értekek számára megjelenő világnak nincs igazi léte, csak szakadatlan keletkezése, van és nincs, és felfogása éppen úgy nem ismeret, ahogy káprázat [*Wahn*] sem.³¹

Ebben a konstellációban az „értekek számára megjelenő világnak” természetesen a jelenségvilág felel meg. Kant filozófiájának Platón elgondolásaival, illetve később

26 KSA I., 760. o.

27 Kérdéses, hogy Nietzsche olvasta-e Kant műveit. Nietzsche könyvtárában nem találhatók meg Kant írásai, és a bázeli könyvtár nyilvántartása sem dokumentálja ezek kikölcsönzését (Vö. Campioni 2003 és Crescensi 1994). Azonban az a momentum, hogy Nietzsche 1868-ból származó disszertáció-tervének témája a teleológia fogalma annak kanti meghatározásából kiindulva (a vázlatokban a cím: *Die Teleologie seit Kant*), valószínűsíti, hogy még a Bázélbe kerülése előtti időszakban foglalkozott Kant filozófiájával. Vö. Heftrich 1990. A disszertációhoz készült jegyzetek fellelhetők a hagyatékban (lásd KGW I/4, 548–578. o.), a disszertációról lásd továbbá: Böning 1988, 13–22. o. [A disszertáció-tervhez lásd még Kolos Marcell tanulmányát a jelen számban (a szerk.).]

28 Nietzsche 1986, 150. o.

29 Mint az köztudott, Nietzsche intenzíven foglalkozott Schopenhauer műveivel, és önmagát Schopenhauer követőjének tartotta. A *Schopenhauer mint nevelő* című korszerűtlen elmélkedésben így írt: „Én Schopenhauer azon olvasói közé tartozom, akik miután elolvasták tőle az első oldalt, biztosan tudják, hogy minden egyes oldalt el fognak olvasni és minden egyes szót meg fognak hallgatni tőle, amit csak mondott.” (Nietzsche 2004b, 189. o.) Schopenhauer műveivel Nietzsche bonni egyetemi éveit alatt, vagy később, Lipszében találkozott. Erről lásd: Figl 1991 és Hödl 2009, 303–307. o.

30 Schopenhauer 1994 I., 534. o.

31 I. m., 536. o.

a Védák és a Puránák tanaival történő ilyen azonosítása alapvetően átértelmezi e filozófiát,³² hiszen a jelenség/képzet fogalma ezzel a látszathoz kerül közel, a világ léte megkérdőjelezhetővé, álomszerűvé válik. Kant ezzel szemben kifejezetten hangsúlyozza, hogy a tárgy mint jelenség nem tekinthető pusztán látszatnak. Sőt, a látszat Kant szerint éppen akkor jönne létre, ha a tárgy általunk érzékelt tulajdonságait a magában való dolognak tulajdonítanánk – a magában való dolog és a jelenség megkülönböztetése tehát arra (is) hivatott, hogy megóvjon attól, hogy a világot pusztán látszatnak kelljen tekinteni.³³ Ezért az emberi megismerés korlátainak belátásával Kantnál nem jár együtt az emberi ismeretek tökéletesedésébe és az ennek révén elérhető haladásába vetett hit megrendülése. Az emberiség fejlődését vizsgálva Kantot nem is foglalkoztatja a jelenség és a magában való dolog megkülönböztetésének kérdése, érdeklődése inkább szabadság és természeti szükségyszerűség ellentétére, illetve ennek az egyénben és a nemben megvalósuló formáira, a társadalmi viszonyok és az államberendezkedés tökéletesedésére irányul.³⁴

Ezzel szemben Schopenhauer egész rendszerét a magában való dolog és a jelenség ellentétére építi: a világ az emberi megismerés különböző oldalairól mutatkozik képzetnek és akaratnak. Ebben a rendszerben a tudományok a jelenség/képzet oldalán foglalnak helyet, mivel csak ennek megismerésére irányulnak. Jelentőségük ezért nem ér fel a művészetek és erkölcs jelentőségéhez, melyek a szubjektumot a magában való szemléletére teszik képessé. Schopenhauer szerint a történelem azonban még tudománynak is tökéletlen, mivel nem tartalmaz alárendeléseket, vagyis az egyes történelmi események nem vezethetők le általános tételekből, így a történelem kénytelen a tapasztalat tartományában maradni: „ezért a történelem, pontosan véve, tudás ugyan, de nem tudomány.”³⁵

Az időt, csakúgy mint a teret, Schopenhauer Kanthoz hasonlóan a jelenségvilág formájának tekintette, ám Kanttól eltérően úgy vélte, bennük az alakzatok megsokszorozódása csupán látszólagos, a lényeg (a magában valót, vagyis az akaratot) nem érinti. Schopenhauer ezért elveti a haladásba vetett hitet:

„Aki [...] meg tudja különböztetni az akaratot az eszmétől, ezt megint a jelenségétől [...], nem fogja egyúttal hinni másokkal, hogy az idő valóban bármi újat s jelentőset is létrehozhatna, hogy az idő által vagy éppen az időben bármi eleve valós kezdhethet létezni, vagy éppen hogy magának az időnek kezdete és vége, terve és fejlődése volna, és hogy netán az lenne

32 Schopenhauer szerint Kant azt ragadta meg világos, filozófiai ismeretként, melyet e tanok mitikus és költői módon ábrázoltak. I. m. 536–537. o.

33 Kant 2004, 100–101. o.

34 Lásd Kant 2006.

35 Schopenhauer 2002, 100. o. Tandori Ágnes és Tandori Dezső fordítását módosítottam. (Eredetiben: Schopenhauer 1994 I., 107.)

a végcélja, hogy az épp legutóbbi, harminc éve élő nemzedék (ennek felfogása szerinti) tökéletességét szolgálhassa.”³⁶

A schopenhaueri rendszerben ezért az igazi eseményt a világ menetében egyedül az akarat önmegismerése, tagadása vagy igenlése jelenti.³⁷

A lényeg megragadására azonban a művészet is képes. A művészet és az ezt művelő szubjektum, a zseni, Schopenhauer szerint képes felülemelkedni a jelenségvilág esetlegességein, alkotásai időtlenek. Ebből az összefüggésből eredően fogalmazhatja meg a zsenik köztársaságáról szóló sorait: „egyik óriás szólítja a másikat az idők kietlen terein át, s az alattuk csúszkálók, csintalanul lármás törpeseregtről nem zavartatva, folyik a szellemek fennkölt párbeszéde.”³⁸ A zseniális szubjektum a világot nem képzetként érzékeli, ezért tér és idő nem szorítja korlátok közé, így e szakasz úgy is értelmezhető, hogy a szubjektum valóban képessé válik arra, hogy elődeivel és utódaival közvetlenül kapcsolatba lépjen. Az idézetet Nietzsche ezzel a következtetéssel zárja: „*az emberiség célja nem a végben rejlik, hanem egyedül legkiválóbb példányaiban*”.³⁹ Ez a kijelentés a történelmi világfolyamat koncepciója ellen fogalmazódik meg, melyet Nietzsche Hegel nevéhez kapcsol,⁴⁰ azonban Eduard von Hartmann írásán keresztül példáz, utóbbit mint ön-maga paródiáját, mint öntudatlanul ironikus, illetve cinikus alkotást mutatva be.⁴¹ Ezzel Nietzsche a „zsenik köztársaságát” magát is egyfajta történelemképként értelmezi: az egész emberiség folyamatos tökéletesedése vagy a világfolyamat valamely cél felé történő előrehaladása helyett a Schopenhauertől átvett képpel azt mutatja meg, hogy az emberiség a célját a történelem áramában fel-felbukkanó zseniális szubjektumok létében időről időre eléri. Ebben a képben nincs lineáris előrehaladás, hacsak nem értelmezzük haladásként a zsenik egyre gyarapodó számát.

A „zsenik köztársaságának” képe Nietzsche értelmezésében egy másfajta történelem-felfogás alapján áll: egy, az idők távolságának áthidalására hivatott történelemfelfogás alapján, mely a történelem általa megkülönböztetett, az élet szolgálatában álló felfogásai egyikének, a monumentális történelemírásnak feleltethető meg. Eszerint a történelem feladata, hogy közvetítsen a zsenik között, és „a nagy mű megalkotásához mindig újra

36 Schopenhauer 2002, 234–235. o.

37 Schopenhauer 2002, 235. o.

38 Nietzsche 2004a, 162. o. A szövegrészlet Schopenhauer hagyatékából származik, ahogy arra a kritikai kiadás jegyzetapparátusa is rámutat. (Montinari 1999, 72. o.) Nietzsche a hagyatékban is több ízben idézi: *A történelem hasznáról és káráról* című írásban (Nietzsche 1988, 60. o.) és egy töredékben. (KSA 7., 562. o.)

39 Nietzsche 2004a, 162. o. (Kiemelés az eredetiben.)

40 I. m., 153. o.

41 I. m., 158–167. o. Bár Nietzsche a második korszerűtlen elmélkedésben elmarasztalóan nyilatkozik Hartmannról, korábban támaszkodott annak filozófiájára, így az illúziók elmélete kapcsán is, ahogy arról később még szó esik. Nietzsche 1869-ben ismerkedett meg Hartmann *Philosophie des Unbewußten* című művével. (Gerrata 1987, 401–402. o.)

alkalmat adjon”.⁴² Ez a fajta történelemfelfogás tehát a nagy alkotók mintaszerű, és az utókor számára mintául szolgáló kánonjának felállításaként értelmezhető. Nietzsche így mutatja be:

Hogy az egyesek harcának nagy pillanatai láncot alkotnak, hogy bennük az emberiség évezredekét átfogó hegyvonulata kapcsolódik egybe, hogy számomra egy ilyen rég letűnt pillanat csúcsa még eleven, fénylő és nagy – ez a humanitásba vetett hitnek az az alapon-dolata, amely a *monumentális* történetírás követelésében fejeződik ki.⁴³

A nagy szellemek alkotta láncolat tehát maga is történelmiként, egyfajta történelemfelfogásként mutatkozik meg. Ugyanakkor az eredeti képből megőrződik a nagyok állapotára jellemző időtlenség is, bár inkább alkotásaikra, mint személyükre vonatkozóan:

Egyvalami azonban élni fog, legsajátosabb lényük monogramja, egy mű, egy tett, egy ritka megvilágosodás, a teremtésük élni fog, mert semmilyen utókor nem nélkülözheti. Ebben a legfelmagasztosultabb formájában a dicsőség mégiscsak több valamivel önszeretünk legpompásabb fogásánál, ahogyan Schopenhauer nevezte, ez a hit a minden korban ott lakozó nagyság összetartozásában és folytonosságában, a tiltakozás a nemzedékek váltakozása és mulandósága ellen.⁴⁴

A nagyok alkotta láncolatot mindenképpen valamiféle történelemfelfogásnak kell meg-alapoznia és megőriznie az utókor számára, az „időtlenséget” a történelem teremti meg. Nietzsche nem beszél arról, hogy a szubjektum túlléphetne téren és időn. Ám a történelemfeletti fogalmát így határozza meg: „»történelemfelettinek« azokat a hatalmakat nevezem, melyek a tekintetet elvonják a szüntelen keletkezésről és alakulásról, és arra irányítják, ami a létezésnek az örök és változatlan létezés karakterét adja, a *művészetre és vallásra*”.⁴⁵ E definíció fényében a nagy mű fennmaradásába vetett hit és az ezzel összefonódó dicsőség a történelemfeletti határos történelemfelfogásnak mutatkozik.

Ezt a történelemszemléletet azért ismertettem viszonylag részletesen, mert Nietzsche *Az igazság pátoszáról* című írásban egy ehhez igen hasonló történelemfelfogást vázol fel – és vet el. Az első előszó kiindulópontja ugyanis a nagyságba és annak továbbélésébe vetett, a kultúra lényegéként megmutakozó hit, és a bukás felett érzett szomorúság. A nagyság példaértékű képviselője, Hérakleitosz azonban – akinek nincs szüksége a világ-

⁴² Nietzsche 2004a, 162. o. Nietzsche az élet szolgálatában álló, ezért helyes történetírás három fajtáját különíti el egymástól: a monumentalist, az antikváriust és a kritikait. (I. m., 106. o.) Mindhárom szemben áll a korban uralkodó tudományos történetírással, mely túlbujánzásával és túlzó igényeivel életellenes. (I. m., 118. o.)

⁴³ I. m., 107. o.

⁴⁴ I. m., 108. o.

⁴⁵ I. m., 174. o. (Kiemelés az eredetiben.)

ra, de akire a világnak éppen mint a nagyság képviselőjére szüksége van – igazságként a múlandóságot és a világ véletlenszerűségét mondja ki. Hérakleitosz bölcsességének fényében azonban értelmét veszti bármilyen történelmi folyamat elbeszélése, azé is, mely azt a nagy szellemek egymásra következéseként mutatja be. A démon által elbeszélte fabula a „világtörténelem” mellett a „dicsőségről” szóló beszédnek is ellennarratívája.

A fabulának az igazság-esszében megjelenő változata a problémát még élesebb fénybe állítja. Az első előszóban az emberiség haladásának eszméje a visszájára fordul: a megismerés miatt gögössé vált emberek végül rájönnek, hogy mindent rosszul ismertek meg, és az igazságot átkozva hálnak meg. A későbbi változatban ezzel szemben minden haladásra vagy visszafejlődésre vonatkozó feltételezés nevetségessé válik. Az első előszóban a fabula elmesélője egy részvétlen démon, az emberiség sorsa mégis mintha foglalkoztatna valamilyen felsőbb hatalmat (a büntetés révén az igazságosság elvei érvényesülnek, az emberiség rászolgált a sorsára), az igazság-esszében ezzel szemben éppen az lesz hangsúlyos, hogy a távoli tekintet fényében az emberiség sorsa érdektelen. Igaz, az ember a fabula mindkét változatában „[a] számtalan naprendszerbe szétporciózott Világmindenség egyik félreeső szegletében”⁴⁶ jelenik meg, *A nem morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* szövege nem közelít ennek a lénynak a motivációi és hitei felé. A „világtörténelem” szó benne marad a mese szövegében, ám időzőjelbe kerül, jelezve a történet elbeszélőjének tőle és a vele összekapcsolódó képzetektől való távolságtartását. Itt egy másik világtörténelemről és egy másfajta elbeszélésmódról van szó, mint az emberiség fejlődését megfogalmazó elméletekben. A világtörténelem természetstörténet, melynek egészében az emberiség sorsa kicsi és jelentéktelen. A „legelbizakodottabb és leghazugabb” pillanat nem zavarja meg a nagy egész működését és nincs is rá hatással.

„Ez lenne az ember végzete, ha éppen megismerő állat lenne, az igazság kétségbeesésbe és megsemmisülésbe hajszolná, az igazság, hogy örökké valótlanúságra [*Unwahrheit*] van kárhoztatva”⁴⁷ – hangzik Nietzsche kommentárja *Az igazság pátoszáról* című írásban. Az igazság megismerése tehát az étellel ellentétesként jelenik meg. Az ember mint „okos állat” vagy „megismerő állat” képe azonban megkérdőjeleződik és a vég feltételes módba kerül. Nietzsche az ember lényegi sajátosságaként ehelyett az illúziókba és az igazság elérhetőségébe vetett hitet és a folytonos megcsalatra-létet mutatja föl.⁴⁸ Bár az igazság-esszében is megfogalmazódnak hasonló gondolatok, és egyes szakaszok csaknem szó szerint kerülnek át az új tanulmány szövegébe,⁴⁹ a hangsúlyok áthelyeződnek. Fontos különbség, hogy Nietzsche álláspontját radikálisabban fogalmazza meg. Ahogy hiányzik a fabulát lezáró, az emberiség saját tudatlanságának belátására vonatkozó sza-

46 Nietzsche 1992, 3. o.

47 KSA I., 760. o. (Saját fordításom.)

48 Uo.

49 Pl. az a gondolatmenet, mely szerint a természet az ember előtt a saját testére vonatkozó ismereteket is homályban hagyja. Vö. KSA I., 760. o. és Nietzsche 1992, 4. o.

kasz, úgy természetesen elmarad a hozzá fűzött kommentár is. Az emberiség vége annak belátásaitól függetlenül, mintegy a természet rendelése szerint, részvétlenül és érzéketlenül bekövetkezik.

Illúziók

A gondolat, mely szerint az igazság megismerése káros az életre, Nietzsche filozófiájában nem előzmények nélküli: megjelenik már *A tragédia születésében*, illetve az ennek előmunkálatai közé tartozó *A dionüszoszi világnézet* című szövegben is. Ezekben az írásokban az igazság a művészettel összefüggésben kerül tárgyalásra. A döntő kérdés Nietzsche számára az igazsággal kapcsolatban nem annyira annak megmutatkozása, mint inkább a megmutatkozás és az elrejtés játéka, nem annyira annak mibenléte, mint inkább elviselhetőként történő megélése. Nietzsche elfogadja ugyanis Schopenhauer és Hartmann tanítását a világ szenvedésteli mivoltáról, és igazságként már *A dionüszoszi világnézetben* is a szilénoszi bölcsességet mutatja föl: „a legjobb nem lenni, a második legjobb hamar meghalni.”⁵⁰ Ugyanakkor már ebben az írásban tetten érhető az a törekvés, hogy az élet ennek ellenére mint élni érdemes lehessen felmutatható, vagyis az a különbség, melyet Simmel Schopenhauer és Nietzsche filozófiája között alapvetőként jelöl meg: az életakarat tagadásának és igenlésének különbsége.⁵¹ Nietzsche már itt azzal kísérletezik, hogy a schopenhaueri pesszimizmust átértékeli: (egyelőre) megtartva annak a világ lényegére vonatkozó felismeréseit, azt mégis egy másfajta világértékelésre hangolja.

Nietzsche ezekben a korai írásokban a Kant és Schopenhauer által ráhagyományozott fogalmi hálót alkalmazza:⁵² az akarat és a képzet mint magában való dolog/lényeg és jelenség/képzet viszonyulnak egymáshoz, és a világ lényegét kitevő akarat az, amely a képzetvilágot létrehozza és irányítja. Ez a fajta felfogás kiegészül a Hartmanntól átvett, illúziókra vonatkozó tanítással.⁵³ Hartmann rendszerében ugyanis kitüntetett helyet foglal el az a gondolat, hogy a természet a maga céljait illúziók, illetve csalás segítségével éri el, ily módon tartja meg teremtményeit az életben, illetve veszi rá őket annak továbbörökítésére. Ez az elképzelés már Schopenhauernél megvolt, Hartmannnál azonban jóval hangsúlyosabbá válik azáltal, hogy rendszere az emberiség történetének korszakait jellemző különböző illúziók váltakozásának bemutatásában csúcsosodik ki. Hartmann

50 Nietzsche 2011, 36. o., Nietzsche 1986, 37–38. o.

51 Simmel 2001, 223. o.

52 Akárcsak *A tragédia születésében*, melynek 1886-os előszavában Nietzsche maga is felhívja a figyelmet erre a tényre, azt hangsúlyozva, hogy ez a fogalmiság nem felelt meg új gondolatainak. (Nietzsche 1986, 16. o.) Számomra azonban éppen az tűnik fontosnak, mi az, amit ez a fogalmiság Nietzsche számára magával hozott. Természetesen ez az érdeklődés nem választható el attól a kérdésfeltevéstől, hogy hogyan értelmezte át Nietzsche ezeket a fogalmakat. (Lásd erről: Gerrata 1987, 410–411. o.)

53 Gerrata szerint az „illúzió” fogalmának használatát Nietzsche Hartmanntól veszi át. I. m. 407. o.

szerint az emberiség különböző korszakaiban – melyek az egyes ember életkorainak feleltethetőek meg – különböző illúziók foglya: gyermekkorában, a görög és római korban a boldogságot az individuum életében megkaphatóként, majd fiatal korában, a középkorban a túlvilágon elérhetőként, férfikorában, az újkorban a történelmi fejlődés során beteljesedőként tételezi, míg végül öregkorában ráébred, hogy a boldogság elérhetetlen, hogy minden hiúság, és már csak a teljes fájdalomnélküliségre és nyugalomra, vagyis a semmire, a nirvánára vágyakozik.⁵⁴ Láthatóan a bemutatás végén egy, a schopenhauerivel egyező álláspont jelenik meg: az emberiségnek az életakarat tagadásának belátásáig kell eljutnia.

Ugyanakkor az illúziók nem pusztán az emberiség egészét, hanem természetesen éppen ennyire az egyes embert is fogva tartják. Érdekes módon Hartmann először könyvének *Das Unbewusste in der geschlechtlichen Liebe* című fejezetében tárgyalja részletebben az illúziók működését,⁵⁵ és Schopenhauernél is előkerül a probléma a szerelemre vonatkozóan.⁵⁶ Mindkét filozófiának választ kell ugyanis adnia arra a kérdésre, hogy az élet, mely szenvedésként mutatkozik meg, miként képes mégis továbbörökíteni önmagát; hogy az akarat hogyan tudja rábírní teremtményeit arra, hogy ezt a szenvedéssel teli életet ne csupán továbbéljék, de utódaikban is meghosszabbítsák; és hogy az ember, akit tudata képes lenne eljuttatni a megfontolásnak arra a fokára, melyen a világ céltalansága és felesleges mivolta beláthatóvá válik, miért folytatja az életet, házasodik és nemz utódokat. Persze mindkét filozófiában kezdettől ott van a válasz: az ember nem feltétlenül lát át Maja fátylán (Schopenhauer), illetve számos lépését a tudattalan szabja meg (Hartmann), így az illúziókról szóló tan nem más, mint annak az elképzelésnek egy újabb megfogalmazása, mely szerint az akarat által létrehozott látszat hatalmat gyakorol az ember, illetve a képzetvilág teremtményei felett.

Nietzsche, elődeitől eltérően a kérdést a művészetre vonatkozó reflexió részeként tárgyalja, és egyben az apollóni és a dionüszoszi fogalma mentén értelmezi. *A dionüszoszi világnézetben* így mutatja be a problémát:

Valóban találkozunk is, ahogy már sejthető, egy szörnyű illúzióval ebben a világnézetben, ugyanazzal az illúzióval, melyet a természet, a céljait elérendő, oly rendszeresen igénybe vesz. Az igazi célt káprázat takarja el, ez után nyújtjuk ki a kezünket, és a természet a célt a megtévesztésen keresztül éri el. A görögökben az akarat önmagát akarta műalkotássá megdicsőítve szemlélni: ahhoz, hogy önmagát felfmagasztalhassa, teremtményeinek magukat kellett felfmagasztalásra érdemesnek tekinteniük, egy magasabb szférában kellett viszontlátniuk magukat, egyszerre egy ideálisba fölemelkedve, anélkül, hogy a szemléletnek

⁵⁴ Hartmann 1869, 540–627. o.

⁵⁵ I. m., 171–187. o.

⁵⁶ Schopenhauer 1994 II., 620–621. o.

ez a befejezett világa imperatívuszként vagy szemrehányásként hatott volna. A szépség szférája az, amelyben tükörképüket, az olümposzi világot megpillantják. Ezzel a fegyverrel küzdött a hellén akarat a művészivel korrelatív tehetség, a szenvedés és a szenvedés bölcsessége iránti tehetség ellen. Ebből a küzdelemből, mint győzelmének emlékműve született meg a tragédia.⁵⁷

A tragédia, az a műfaj, melyben az apollóni és a dionüszoszi egyesül, egyben az a művészeti ág, melyben a szépség és a szenvedés egyesül, az olümposzi istenvilág pedig akként az akarat által létrehozott káprázatként mutatkozik meg, amely a görögöket képessé teszi az akaratot felmagasztaló művészeti alkotások létrehozására. Ennek révén történik meg, hogy Szilénosz bölcsessége a visszajára fordul, és a görögség panasa is az akarat dicsérő énekévé válik.⁵⁸ Fontos hangsúlyozni, hogy Nietzsche számára az illúzió, eltérően Schopenhauertől és Hartmantól, éppen mint az élet igenlésének lehetősége válik fontossá, és bár az általa bemutatott mechanizmus megegyezik az elődei által bemutatottal, mégis egészen más színezetet kap. Az illúzió nem mint leleplezendő jelenik meg, az embernek ugyanis nem kell eljutnia az életakarat tagadásáig. Sőt, a művészettel összekapcsolódó káprázat (*Wahn*) újra és újra az életet lehetővé tevő erőként jelenik meg a kis tanulmányban és később *A tragédia születésében* is.

Az élet éléséhez szükséges illúziókra vonatkozó elképzelést Nietzsche *A tragédia születésében* nem csak továbbviszi, de tovább is fejleszti. Itt amellet, hogy örök jelenséggént mutatja be az illúziók akarat által történő létrehozásának folyamatát, ennek különböző formáit – hasonlóan Hartmannhoz – a kultúra különböző fajtáihoz kapcsolja. Ugyanakkor ezeknek az életkorokkal való kapcsolatba hozására nem kerül sor, és egymásba való átmenetük sem látszik határozott rendet követni. A kultúrát voltaképpen éppen az illúziók hozzák létre, és attól függően, melyik elem jut bennük túlsúlyra, beszélhetünk szókratészi (alexandriai), művészeti (hellén) és tragikus (buddhista) kultúráról. Mindhárom forma, így a tragikus/buddhista is arra hivatott, hogy az élet továbbra is élhető legyen.⁵⁹

A dionüszoszi világnézetben az illúziók áldásos működése csak a művészet területere korlátozódik, ezzel szemben *A tragédia születésében* fontos szerepet kap a szókratészi illúzióknak, a tudomány illúziójának a bemutatása. Azáltal, hogy Nietzsche a teo-

⁵⁷ Nietzsche 2011, 37–38. o.

⁵⁸ I. m., 37. o.

⁵⁹ Nietzsche 1986, 146–147. o. A művészeti kultúra az apollóninak, a tragikus a dionüszoszinak feleltethető meg. (Vö. i. m., 41., 137. és 146. o.) Érdekes, hogy Nietzsche a tragikus kultúra exemplifikációjaként a buddhista és nem a görög kultúrát adja meg. Ez a tragikus kultúra koncepciójának a schopenhaueri tanokra történő visszavezethetőségét valószínűsíti, amit a fogalom részletesebb kibontása is alátámaszt, Nietzsche ugyanis Schopenhauer és Kant nevéhez köti annak a kultúrának a beköszöntét, melyet tragikusnak nevez. E két filozófushoz kapcsolja a megismerés feltételekhez kötöttségének megmutatását, mely előkészíti a szókratészi kultúra leváltását, és egy olyan kultúra létrejöttét, melynek lényege a világ szenvedését felismerő és azt részvétellel átélő bölcsesség. (I. m., 151. o.)

retikus ember megismerésvágyát is az életet lehetővé tevő illúzióként írja le, látszólag egy szintre helyezi azt a művészettel. Azonban *A tragédia születésében* egyértelműen kirajzolódik a művészet, pontosabban a tragikus kultúra fölénye a szókratészi felett, mely utóbbi Nietzsche szerint már kimerítette saját lehetőségeit.⁶⁰ Ehhez járul, hogy míg Nietzsche a tudományt illuzórikusként, a világ lényegéhez hozzáférni képtelenként és így saját céljai elérésére alkalmatlanként mutatja be, addig a dionüszoszi művészetet úgy írja le, mint amely képes az igazsághoz való hozzáférésre és egyben arra is, hogy annak káros hatásait enyhítse.⁶¹

Az igazság tehát *A tragédia születésében* és az ennek környezetében született írásokban megismerhetőként, ám elleplezendőként jelenik meg, hasonlóan ahhoz, ahogy *Az igazság pátoszáról* című írásban. Ugyanakkor a korábbi írásoktól eltérően, melyekben a szilénoszi bölcsesség mutatkozott elleplezendő igazságként, az első előszóban az ember megismerésigénye és megismerési lehetőségei között feszülő ellentét jelenti a veszélyt az életre. *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* című írásban ez az összefüggés átrendeződik, és vele megváltozik az illúziók szerepe is. Ezek ugyanis nem annyira az élet szempontjából mutatkoznak szükségszerűnek, inkább abszolút értelemben. Az ember nem képes az igazság megismerésére, mivel ismeretei mindenképpen emberiek és korlátozottak. Nietzsche ebben az írásában, ellentétben *Az igazság pátoszáról* című szöveggel, elfogadja, hogy az ember „megismerő állat”. Továbbfűzve a fabulában is megjelenő gondolatmenetet, ironikusan a visszájára fordítja azt a mind a filozófiai hagyományban, mind a darwini természettudományban elfogadott nézetet, mely szerint az emberi intellektus az, ami az emberi lét fenntartására adatott. Ellentétben a bevett értékeléssel, melynek értelmében az intellektus úgy segíti az embert a létért folytatott harcban, ahogy más állatokat fogaik vagy karmaik, Nietzsche az intellektus használatával együtt járó önhittséget és a vele összefüggő tévképzeteket jelöli meg az embert a létezésben megtartó erőként.⁶² Az illúziók tehát továbbra is nélkülözhetetlennek mutatkoznak az élet fenntartásához, de itt már nincs szó arról, hogy választásuk döntés kérdése lenne. A megismerés kitalálása, melyről a fabula hírt ad, elbizakodott pillanat, az igazság pátosza nevetséges, azonban mint az ember létének alapja szükségképpen tartozik hozzá ahhoz a világhoz, melyet az ember önmaga számára felépít, mellyel az ember önmaga számára a létet elviselhetővé teszi. Ezzel az értékeléssel *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* elszakad a korszak más írásaiban (pl. *Az igazság pátoszáról; A történelem hasznáról és káráról*) megmutatkozó, a *Dionüszoszi világnézetben* és *A tragédia születésében* megfogalmazódóhoz igen hasonló felfogástól.

60 I. m., 148. o.

61 I. m., 45. o. és 66–67. o.

62 Nietzsche 1992, 3. o.

A szörnyű igazság, melyet az illúziók ellepleznek, ezekben az írásokban az ember számára elérhetőként, ám veszélyesként jelenik meg.

Az igazság mibenléte a korábbi írásokhoz képest megváltozik: *A tragédia születését* követő írásokban már nem a világ szenvedésteli mivolta, a schopenhaueri metafizika e lényegi tanítása kerül ebbe a szerepbe. A második korszerűtlen elmélkedésben, melynek központi témája az életet megalapozó, az élet szolgálatában álló történelemfelfogás megalkotása és a történelem életellenes túlburjánzásának visszaszorítása, bizonyos történeti megalapozottságú tudományos elképzelések jelennek meg igaz, ám halálos tanokként. Ezek: „a szuverén keletkezésről és alakulásról, a minden fogalom, típus és fajta cseppfolyósságáról, az ember és állat közti minden kardinális különbözőség hiányáról szóló tanítások”, melyeket egyébként Nietzsche elfogad, ahogy maga is írja.⁶³ Ezek tehát elérhető igazságok. Velük ellentétes oldalon állnak az élethez szükséges illúziók, melyeket a mindenben uralkodó történeti érzék elpusztít.⁶⁴ Témám szempontjából fontos, hogy a második korszerűtlen elmélkedésben a történelemírásban követelményként megjelenő „objektivitás” szintén illúzióként lepleződik le – ám az igazság problémája nem mutatkozik meg olyan éles fényben, mint az igazság-esszében vagy az első előszóban. A történelmi igazságot Nietzsche művésziként, teremtő alakítás, önkényes összekapcsolások és értelmezési folyamatok eredményeként mutatja be. A „művészi igazság” és a „művészi ösztön” fogalma mögött talán ott kell értenünk *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról* megállapításait igazság és hazugság természetéről, ám a második korszerűtlen elmélkedésben Nietzsche nem merészkedik odáig, hogy e tárgyban általános érvényű kijelentéseket tegyen. Az igazság fogalma nem válik problematikussá; megadható igaz, ámde elleplezendő tudás. Nietzsche igyekezete az igazság-esszében ezzel szemben annak felmutatására irányul, hogy minden tudásunk lényegileg illuzórikus. Ezt mutatja meg a fabula, és ezt kívánja alátámasztani a szöveg későbbi, nyelvfilozófiai–ismeretelméleti érvelése is. Így kerül végül, a szöveg egy későbbi pontján, egyenlőségjel igazság és illúzió közé: „az igazságok illúziók, melyekről elfelejtettük, hogy illúziók.”⁶⁵

63 Nietzsche 2004a, 164. o. Itt Nietzsche így kommentálja e tanokat: „mely tanításokat a magam részéről igaznak ám halálosnak tartok”. *A történelem hasznáról és káráról* az életre káros és az életet támogató tudomány megkülönböztetésével a szókratészi tudomány illúziójának differenciálásaként is értelmezhető.

64 I. m., 141. o.

65 Nietzsche 1992, 7. o.

Bibliográfia

Nietzsche művei

- Nietzsche, Friedrich 1986, *A tragédia születése avagy görökség és pesszimizmus*. Ford: Kertész Imre. Európa, Budapest.
- Nietzsche, Friderich 1988, „A filozófia a görögök tragikus korszakában”. Ford: Molnár Anna. In *Ifjúkori görög tárgyú íások*. Európa, Budapest. 51–148. o.
- Nietzsche, Friedrich 1992, „A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról”. Ford: Tatár Sándor. *Athenaeum* 1992/3, 3–15. o.
- Nietzsche, Friedrich 1997, „Retorika”. Ford: Farkas Zsolt. In Thomka Beáta (szerk), *Az irodalom elméletei IV*. Jelenkor, Pécs, 5–49. o.
- Nietzsche, Friedrich 1999a, *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*. Herausg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter, München. [KSA]
- Nietzsche, Friedrich 1999b, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Herausg. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. De Gruyter, München. [KGW]
- Nietzsche, Friedrich 2004a, „A történelem hasznáról és káráról”. Ford: Tatár György. In *Korszerűtlen elméletek*. Atlantisz, Budapest. 93–177. o.
- Nietzsche, Friedrich 2004b, „Schopenhauer mint nevelő”. Ford: Hidas Zoltán. In *Korszerűtlen elméletek*. Atlantisz, Budapest. 179–265.
- Nietzsche, Friedrich 2011, „A dionüszoszi világnézet”. Ford: Kövári Sarolta. *Pro Philosophia Évkönyv* 2011, 33–46. o.

Másodlagos irodalom

- Arisztotelész 1982, *Rétorika*. Ford: Adamik Tamás. Gondolat, Budapest.
- Böning, Thomas 1988, *Metaphysik, Kunst und Sprache bei frühen Nietzsche*. Walter de Gruyter, Berlin–New York.
- Campioni, Giuliano – Paolo D’Iorio – Maria Christina Fornari – Francesco Fronterotta – Andrea Orsucci (szerk.) 2003, *Nietzsches persönliche Bibliothek*. Walter de Gruyter, Berlin–New York.
- Crescenzi, Luca 1994, „Verzeichnis der von Nietzsche aus der Universitätsbibliothek in Basel entlihenen Bücher (1869–1879)”. *Nietzsche-Studien* 23, 388–442. o.
- Figl, Johann 1991, „Nietzsches Begegnung mit Schopenhauers Hauptwerk. Unter Heranziehung eines frühen unveröffentlichten Exzerptes”. In Wolfgang Schirmacher (szerk.), *Schopenhauer, Nietzsche und die Kunst*. Passagen Verlag, Wien, 89–100. o.
- Gerrata, Federico 1987, „Der Wahn Jenseits des Menschen. Zur frühen Eduard von Hartmann-Rezeption Nietzsches.” *Nietzsche-Studien* 17, 391–428. o.
- Hartmann, Eduard von 1869, *Philosophie des Unbewußten, Versuch einer Weltanschauung*. Berlin, Carl Dunckers Verlag.

- Heftrich, Urs 1990, „Nietzsches Auseinandersetzung mit der Kritik der ästhetischen Urteilskraft.” *Nietzsche-Studien* 20, 238–266. o.
- Hödl, Hans Gerald 2009, *Der letzte Jünger des Philosophen Dionysos. Studien zur Systematischen Bedeutung von Nietzsches Selbstthematizationen im Kontext seiner Religionskritik*. Walter de Gruyter, Berlin–New York.
- Kaiser, Stefan 1994, „Über Wahrheit und Klarheit.” *Nietzsche-Studien* 23, 65–78. o.
- Kant, Immanuel 2004, *A tiszta ész kritikája*. Ford: Kis János. Atlantisz, Budapest.
- Kant, Immanuel, 2006, „Az emberiség egyetemes történetének eszméje világpolgári szemszögből”. Ford: Vidrányi Katalin. In Gyurgyák János–Kisantal Tamás (szerk.), *Történet-elmélet I*. Osiris, Budapest, 278–287. o.
- Lessing, Gotthold Ephraim 1982, „Értekezések a meséről.” Ford: Kárpáty Csilla. In Balázs István (szerk.), *Gotthold Ephraim Lessing válogatott esztétikai írásai*. Gondolat, Budapest. 35–98. o.
- Montinari, Mazzino 1999, „Kommentar zu den Bänden 1–13.” KSA 14 . kötet
- Most, Glenn – Thomas Fries 1994, „<«>: Die Quelle von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung”. In Josef Kopperschmidt – Helmut Schanze (szerk.), *Nietzsche oder „Die Sprache ist Rhetorik”*. München, Wilhelm Fink Verlag, 17–38. o.
- Schopenhauer, Arthur 1994, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Haffmanns Verlag, Zürich .
- Schopenhauer, Arthur 2002, *A világ mint akarat és képzet*. Ford: Tandori Ágnes–Tandori Dezső. Osiris, Budapest.
- Simmel, Georg 2001, *Schopenhauer und Nietzsche. Ein Vortragszyklus* (szerk: Klaus H. Fischer). Wissenschaftlicher Verlag, Schutterwald/Baden.

Molnár Attila

Egyetemi tanulmányaimat 2005-ben, osztatlan képzésben matematikatanár-filozófia szakon kezdtem. Egyetemi tanulmányaim túlnyomó részében az ELTE BTK Logika tanszékén voltam demonstrátor, később pedig az itt tanultaknak köszönhetően az ugyanitt működő doktori programon lettem PhD-hallgató. Kutatási területem a fizika, azon belül is elsősorban a relativitáselmélet modális logikai megalapozása, melyet a Rényi Alfréd Matematikai Kutatóintézetben működő Relativitáselmélet és Logika kutatócsoporttal együttműködve kutatok. Jelen tanulmányban a relativitáselmélet modális logikai megalapozásába igyekszem olyan bevezetést nyújtani, amely a fizikában és logikában kevésbé jártas (elsősorban a logikai alapképzéssel bíró) olvasók számára is befogadható.

Molnár Attila

Lehetségesség a fizikában

1. Fizika, lehetőségesség, logika

Jelen írásban a következő filozófiai kérdésre keressük a választ: Minek alapján mondjuk azt, hogy valami *fizikailag lehetséges*? A fizikában nem ritka a lehetőségesség fogalmának használata. Például „Lehetséges-e az, hogy valaki vagy valami gyorsabb legyen a fénynél?” vagy „Előfordulhat-e az, hogy két megfigyelő számára másképp teljen az idő?”.

A fizikai szükségszerűség kutatása, azaz annak kutatása, hogy hogyan használjuk a „fizikailag szükségszerű” kifejezést, a fizikusok nyelvének vizsgálatával kell kezdődjön. Ez a nyelv pedig egészen különleges: könyveiket felnyitva képleteket, formulákat, levezetéseket és ezeket magyarázó informális összekötő szövegeket találunk.

Ezek a könyvek tehát valamilyen *deduktív rendszert* követnek: premisszákból konklúziókra következtetnek. Tehát (még ha a premisszák mindegyike nincs is expliciten kifejtve) valamilyen értelemben axiómákból tételeket vezetnek le.

Jelen cikkben egy konkrét fizikai elméleten, a speciális relativitáselmélet egy axiómarendszerén fogjuk megvizsgálni, hogyan jelenik meg a fizikai szükségszerűség.¹ Ehhez azonban előbb ki kell térjünk a relativitáselmélet és a formális logika kapcsolatára.

1.1. Relativitáselmélet és logika

A fizika axiomatikus felépítésének igénye nem új fejlemény. Newton is igyekezett elméletének axiomatikus kifejtésére, sőt Einstein is törekedett eleve posztulátumok formájában bevezetni az elméletét: egy ilyen posztulátum például a jól ismert relativitási elv.

Azonban, ahogy Euklidész axiómarendszere sem tekinthető egy modern értelemben vett axiómarendszernek (ez ugyanis David Hilbert munkásságának köszönhető, amit később Alfred Tarski tökéletesített), úgy Newton és Einstein axiomatikus megközelítésmódja

1 Természetesen nem ez az egyetlen megközelítési módja annak a kérdésnek, hogy hogyan használják fizikusok a fizikailag szükségszerű kifejezést. Egy egészen más, de rokon megközelítés Gyenis Balázsé (Gyenis Balázs 2012), aki a fizikai törvényeket differenciál- vagy propagátoregyenletekkel axiomatizálja, a fizikai lehetséges világokat pedig ezek megoldásaiként fogja fel. Azt lehetne mondani, hogy ennek a megközelítésmódnak a nyelvazata a fizikusok által használt szokásos matematikai apparátust használja, míg az itt felvázolásra kerülő elképzelés jóval konkrétabb, mivel expliciten is kifejtett *axiómarendszerek* formális nyelvére támaszkodik.

sem tekinthető modern értelemben axiomatikus elméletnek.² Hilbert, a kor vezető matematikusa éppen ezért nevezte az 1900-as, ún. milleniumi problémái közül a fizika axiomatizálását a hatodik milleniumi problémának.

De mit is jelent az axiomatizálás tulajdonképpen?

1.1.1. Axiomatikus módszer

Egy fizikai rendszer axiomatizálásán azt értjük, hogy először egy formális nyelvet feleltetünk meg az axiomatizálandó fizikai elméletnek. Másodsor kijelölünk néhány olyan formulát, amelyek fizikai alapfeltevések formális megfelelői. Ezeket nevezzük *axiómáknak*. Végül pedig (legtöbbször a klasszikus logika szabályai szerint) levezetésekbe kezdünk, amelyek célja formalizált fizikai törvények bizonyítása, illetve új predikciók megfogalmazása.

Az axiomatikus módszer tehát azzal jár, hogy a fizikai érvelések megítélése a matematikai–logikai sztenderdek szerint kell történjen, tehát a legszigorúbb szabályok szerint, amelyet ma ismerünk. Ennek a szigorúnak számos előnye van:

1. Tisztázódnak a homályos terminusok.³
2. Kiderülnek az elhallgatott feltevések.
3. Világossá válnak azon kritériumok, amelyek alapján eldöntjük, hogy egy bizonyítás jó-e vagy sem.
4. Jól körülhatárolhatóvá válnak az elméletben megfogalmazható állítások.⁴

A formális axiomatikus felépítés azonban fontosabb következményekkel is jár, mint az átláthatóság és a világosság.

2 Noha éppen Newton és Einstein axiomatikus szemlélete miatt ezek az elméletek szépen implementálhatók modern környezetbe, lásd Székely 2012, 1–7. o., illetve ezek összehasonlítását Madarász – Székely 2011. Mi azonban most nem az einsteni posztulátumok formalizálásával próbálkozunk, mivel Einstein második posztulátumát (a relativitási elvet) nehéz formálisan megragadni; ehhez előbb ugyanis olyan kérdésekről kell dönteni, hogy milyen formájú állítások számítnak fizikai törvénynek és milyenek nem. Ezért a speciális relativitáselméletnek egy olyan axiómarendszerét fogjuk használni, amely nem tartalmazza a relativitás elvét, mindössze annak egy triviális következményét.

3 A fizika formalizálása még nem feltétlenül adja meg a választ arra vonatkozólag, hogy a terminusok milyen fizikai jelenségeknek feleltethetők meg. Tehát a homályos terminusok empirikus jelentése nem feltétlenül lesz adott a formalizálás után, de az bizonyos, hogy a formális szemantikai értelemben vett jelentésük világosan meghatározhatóvá válik. Ez utóbbi viszont komoly segítség lehet az empirikus értelmezés során.

4 Egy manapság aktuális példa a következő: Ha nincs olyan közös (konzisztens) axiomatikus elmélete a kvantummechanikának és a relativitáselméletnek, amely új predikciókkal szolgál (márpedig úgy néz ki, hogy ez a helyzet), akkor a kettő terminusait keverő állításoknak sincs megfelelő logikai fedezetük. Erre a közös axiómarendszerre olyan nagy az igény, hogy már nevet is előlegeztek neki: ez lenne majd a *kvantum-gravitációs elmélet*.

Azáltal, hogy a fizika formális nyelvre tett szert, terepévé válhat a matematikai logika több mint százéves fejlődése során (javarészt a matematika, de főleg a geometria megalapozása kapcsán) kifejlesztett módszereknek. Csak néhány egyszerűbb ezek közül:⁵

1. Kiderülhet, hogy nem szándékolt vagy nem várt modelljei is vannak az elméletnek.
2. Az axiómák némelyikéről kiderülhet, hogy felesleges, mert levezethető a többiből.
3. Az axiómarendszer részei külön is vizsgálatra érdemesek. Természettudományos elmélet lévén ugyanis az egész rendszer mindig ki van téve a falszifikációnak: bármikor érkezhethet egy olyan megfigyelés, amely ellentmond az elmélet predikcióinak, és így új elmélet után kell néznünk. Ilyenkor nagyon hasznos, ha tudjuk, pontosan mely axiómák is felelősek a nem kívánt predikciók levezetéséért.⁶

Az ilyen módszerek alkalmazásának feltétele legtöbbször a következő: az axiomatikus elmélet legyen *elsőrendű*, azaz legfeljebb objektumok fölött kvantifikáljon. Erre azért van szükség, mert a másodrendű logika, tehát az objektumok tulajdonságai és viszonyai fölötti kvantifikáció logikája (és így semmilyen erre épített elmélet) *nem axiomatizálható*.⁷

A továbbiakban az Andréka Hajnal és Németi István által vezetett kutatócsoport elsőrendű logikai axiómarendszereire fogunk támaszkodni, de a fenti igényeket kielégítő módon axiomatizálta a relativitáselméletet Goldblatt 1987,⁸ és részben hasonló módon (halmazelméletbe ágyazva) axiomatizálta Benda 2008 is.

2. Klasszikus speciális relativitáselmélet

2.1. Nyelv és modellek

Természettudományos és matematikai terminusokat is használó elméletek kapcsán praktikus olyan formális megoldást találni, amely nem keveri feleslegesen a különböző típusú (idegen szóval szortú) terminusokat; például nem vonnak gyököt fizikai indivi-

5 További motivációkért lásd: Székely 2011, Madarász–Székely 2011.

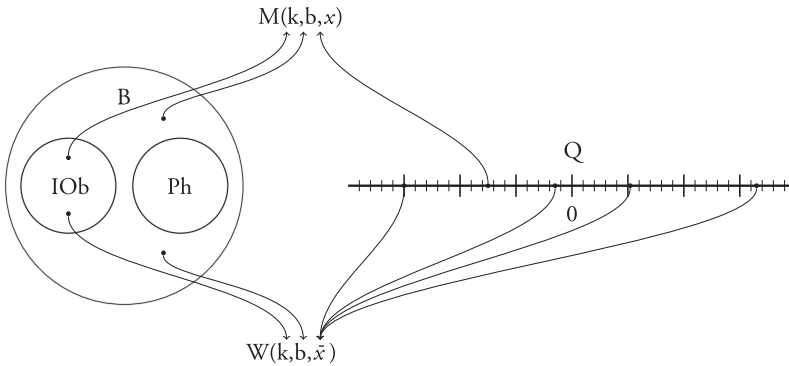
6 Itt még olyan, látszólag nem fizikai kérdéseket is fel lehet tenni, hogy pl. „szükséges-e a valós számok használata a relativitáselméletben?” Erre a meglehetősen vázlatos válasznak egyébként nemleges, lásd: Madarász–Németi – Székely 2012.

7 A már említett Hilbert és Tarski axiomatikus megközelítésmódja pont ebben különbözött: Hilbert másodrendben axiomatizálta a geometriát, amit így legfeljebb, csak mint halmazelméleti axiómarendszert lehet elsőrendűnek tekinteni, ami így elveszíti a jó logikai tulajdonságok (pl. az erős teljességi tétel, Löwenheim–Skolem-tétel) jelentős részét. Tarski volt az, aki a geometriát elsőrendű axiómarendszerrel is képes volt megalapozni. Az elsőrendű logikai motivációkról bővebben lásd: Madarász–Németi–Székely 2006.

8 Goldblatt 1987 annyiban is érdekes, hogy ő is modális logikát alkalmazott az axiomatizálás során, habár egészen más módon, mint ami a továbbiakban itt szerepelni fog.

duumokból és nem tulajdonítanak számoknak tömeget. Az ilyen elméleteket kétszortú elméleteknek nevezzük és lényegében mindössze abban különböznek a szokásos egyszortú elméletektől, hogy a szintaxisban különböző változójeleket (számoknak $x, y, \dots$, testeknek $b, c, \dots$ változójeleket), a szemantikában pedig különböző univerzumot tartunk fenn a fizikai és a matematikai szort számára.

Mivel a kinematika nyelve része a dinamika nyelvének, az egyszerűség kedvéért egyből az utóbbi nyelvét (és modelljeit) mutatjuk be.



- A matematika szortja: $(Q, +, \cdot, \leq)$.
 - Feltesszük, hogy Q egy olyan rendezett test, amelyben pozitív számokból lehet gyököt vonni, tehát olyan (elsőrendben axiomatizált) számfogalomról van szó, amelyet középiskolában megismertünk. E számfogalom neve: *euklideszi test*.
- A fizika szortja: (B, Ph, IOb) , ahol
 - B a testek (fizikai entitások) halmaza
 - $Ph(p)$: „ p egy foton”.
 - $IOb(k)$: „ k egy nem gyorsuló megfigyelő”.⁹
- A két szort közti kapcsolatot megteremtő predikátumok:
 - $W(k, b, \bar{x})$ a világvégpreláció: „ k szerint a b az $\bar{x}$ téridő-pontban van”. ($IOb(k)$, azaz k nem gyorsuló megfigyelő).¹⁰

⁹ A nem gyorsuló megfigyelőket a fizikában inerciális megfigyelőnek szokás nevezni. Innen az IOb rövidítés is.

¹⁰ Az $\bar{x}$ pont igazából egy (t, x, y, z) koordinátanégyes: három tér-koordinátát tartalmaz (a háromdimenziós térnek megfelelően), és egy időkoordinátát, így ez összességében egy négydimenziós pont. A négydimenzióhoz kevésbé szokott olvasónak így a világvégpreláció következő olvasatát ajánljuk: „ k szerint a b a t időpontban az (x, z, y) helyen van”.

- $M(k, b, x)$ a tömeg-reláció: „A k megfigyelő szerint a b test tömege x ” (ahol $IOb(k)$). Továbbá kikötjük, hogy M függvényként viselkedjen: Egyazon megfigyelő ne tulajdonítson két különböző tömeget ugyanazon testnek.

Ezzel meghatároztuk a klasszikus dinamika, *SpecRelDyn* formális nyelvét. A matematikával szemben támasztott követelményekre mint az *AxEField* axiómára, a W -vel és az M -mel támasztott követelményekre pedig mint az *AxFrame* axiómára fogunk hivatkozni. Rátérünk a kinematika fizikailag legtartalmasabb axiómájára, a *fényaxiómára*.

2.2. Axiómák

2.2.1. Fényaxióma

Az egyszerűség kedvéért olyan mértékegységrendszert használunk, amelyben minden utat, időt és sebességet a fényhez mérünk. Ennek rögzítésével nyit a fényaxióma, amelyre majd gyakran csak az *AxPh* rövidítéssel hivatkozunk. Informális megfogalmazása a következő:

- (1) Minden megfigyelő szerint a fény sebessége ugyanannyi, mégpedig 1.
- (2) Minden irányban *lehetséges kiküldeni* egy fotont.

A formulák olvashatóbb felírásához a következő jelölésekre támaszkodunk: Egy négydimenziós $\bar{x}$ téridőpont időkomponensét $\bar{x}_t$ -vel, a háromdimenziós térkomponensét pedig $\bar{x}_s$ -sel jelöljük. Ezekkel kifejezhetjük a téridőpontok térbeli és időbeli távolságát is:

$$\text{Space } (\bar{x}, \bar{y}) \stackrel{\text{def.}}{=} |\bar{x}_s - \bar{y}_s| \quad \text{illetve} \quad \text{Time } (\bar{x}, \bar{y}) \stackrel{\text{def.}}{=} |\bar{x}_t - \bar{y}_t|.$$

Alkalmazzuk továbbá a szokásos formularövidítési konvenciókat:

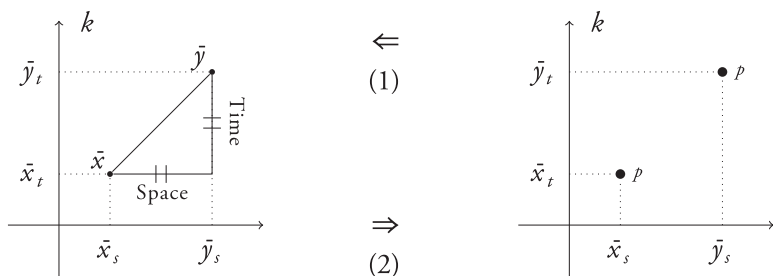
$$(\forall x \in P)A \stackrel{\text{def.}}{\iff} \forall x (P(x) \rightarrow A), \quad (\exists x \in P)A \stackrel{\text{def.}}{\iff} \exists x (P(x) \wedge A),$$

$$\forall \bar{x} A(\bar{x}) \stackrel{\text{def.}}{\iff} \forall x_1, x_2, \dots, x_n A(x_1, \dots, x_n).$$

Ekkor a „fényaxióma formális kifejtése”, tehát a *fényaxióma* maga a következő formula:

$$(\forall k \in IOb) \forall \bar{x}, \bar{y} \left(\frac{\text{Space } (\bar{x}, \bar{y})}{\text{Time } (\bar{x}, \bar{y})} = 1 \iff (\exists p \in Ph) (W(k, p, \bar{x}) \wedge W(k, p, \bar{y})) \right).$$

A formulában szereplő ekvivalencia két iránya az informális leírás 1. és 2. pontja, ezt illusztrálja a következő ábra:



Az ábra révén már felmerülhet a gyanú, hogy a fényaxióma és annak informális jellemzése nem teljesen fedi egymást. Az informális jellemzés 2-es pontjában az szerepel, hogy koordináták egy speciális konstellációja esetén *lehetséges* ezekben a pontokban ugyanazon foton előfordulása, míg a formula jobb oldala azt állítja, hogy *van* ezekben a pontokban egy foton.

E kettős beszéd feloldása, azaz hogy lehetségességről és létezésről szóló beszéd ilyen módon egybefolyjon, csak az lehet, hogy létezésen mindössze *lehetséges létezés* értünk, ugyanígy a fizikai testek fölötti kvantifikációra pedig mint lehetséges individuumok fölötti kvantifikációra gondolunk.¹¹

Mind ezt összegezve tehát az elmélet a lehetségességet, a modalitást az imént említett módon az egzisztenciális kvantorral fejezi ki, így a továbbiakban ennek megfelelően érdemes eleve a lehetséges individuumok fölötti kvantifikációként kiolvasni a kvantorokat.

De lássuk, mi köze a fényaxiómának a legfontosabb relativitáselméleti fogalmakhoz: az esemény fogalmához és a világvonaltranszformáció fogalmához.

2.2.2. Eseményfogalom

Elméletünkben számokról és lehetséges testekről szóló terminusok vannak, noha a relativitáselméletet tárgyaló klasszikus könyvek egyik leggyakoribb alapfogalma az *esemény*.

Ezt a kifejezést ebben az elméletben az előbbi fogalmakkal definiáljuk, mégpedig a következőképpen: Mivel lehetséges testekkel csak egy dolog történhet, ez pedig a különböző pontokban való észlelésük valamilyen lehetséges megfigyelő által, így a k

¹¹ Világos, hogy a kvantifikáció aktualista értelmezése egyszerűen rossz: az fényaxiómából bármely téridő-pontban végtelen sok foton *aktuális* létezése következne, tehát a téridő bármely pontja *végtelenül világos* lenne – ezt nyilván cáfolják a tapasztalataink.

lehetséges megfigyelő szerint az $\bar{x}$ pontban lévő eseményt úgy határozzuk meg, mint azon lehetséges testek halmazát, amelyek ott előfordulhatnak:

$$\text{ev}_k(\bar{x}) \stackrel{\text{def}}{=} \{b \in B : W(k, b, \bar{x})\}.$$

Tehát azon események különböznek, *amelyekben más történhet*.¹² Azok az események pedig, amelyekben ugyanaz történhet, kiemelt jelentőségűek a relativitáselméletben: az ilyen szituációk teremtik meg a kapcsolatot a különböző megfigyelők világképei között.

Azt a jelenséget, hogy egy k lehetséges megfigyelő ugyanazt az eseményt észleli egy $\bar{x}$ pontban, mint a h lehetséges megfigyelő egy $\bar{y}$ pontban, a következőképpen írhatjuk le az iménti definícióval:

$$\text{ev}_k(\bar{x}) = \text{ev}_h(\bar{y}).$$

Ennek az összefüggésnek a birtokában mondjuk azt, hogy $\bar{y}$ olyan pont, amelyben h láthatja azt, amit k láthatna $\bar{x}$ -ben. Ez a világképtranszformáció: a fenti reláció fennállását $w_{kh}(\bar{x}, \bar{y})$ -val rövidítjük.

A helyzet igen szerencsés. A fényaxiómából következik, hogy ilyen $\bar{y}$ -ból csak egyetlen egy lehet. Szemléletesen szólva ez azt jelenti, hogy egy k lehetséges megfigyelő egy $\bar{x}$ helyen észlelt eseményének bármely más lehetséges megfigyelő is csak legfeljebb egy eseményt fog tulajdonítani, tehát mondhatjuk, hogy *azt* az eseményt látja, csak esetleg máshol. Ez matematikailag azt jelenti, hogy w_{kh} függvény, és a következő jelölésmód legitim: $w_{kh}(\bar{x}) = \bar{y}$.

A fényaxióma azonban még többet biztosít; w_{kh} egy *egyértelmű* függvény: Különböző $\bar{x}$ -ekhez különböző ilyen $\bar{y}$ fog tartozni. Szemléletesen ez annyit jelent, hogy h különbséget képes tenni mindazon események közt, amelyek közt k különbséget tudott tenni.

Felmerülhet a kérdés, hogy következik-e a fényaxiómából még az is (amit a speciális relativitáselméletben mindig fel szokás tenni), hogy a lehetséges megfigyelőknek nincsenek „privát eseményeik”, azaz minden esemény egyaránt hozzáférhető minden lehetséges megfigyelő számára: ha k szerint egy bizonyos esemény történt az $\bar{x}$ pontban, akkor h is tud erről az eseményről és észleli ezt valamelyik $\bar{y}$ pontban. Tehát a kérdés matematikailag így hangzik: Igaz-e hogy a világképtranszformáció *kölcsönösen egyértelműen* felelteti a megfigyelők eseményeit egymásnak?

Az eddigiekből azonban ez nem következik. Ugyanakkor, mivel eseményen ilyen eseményfogalmat szeretnénk érteni, új axiómával rögzítjük azt, hogy ilyen értelemben szeretnénk használni az „esemény” kifejezést. Ez az *eseményaxióma*.

¹² Ez egyébként a szokásos különbségtétele az esemény- illetve test-ontológiáknak. A lényegen nem változtat azonban az, ha a nyelvben egy eseményontológiának megfelelően a testek alapfogalmát eseményekre cseréljük. Formális részletekért lásd: Andréka–Madarász–Németi 2002, 786–825. o.

2.2.3. Eseményaxióma

AxEv: Az események minden lehetséges megfigyelő számára egyaránt hozzáférhetők:

$$(\forall k, h \in IO b) \forall \bar{x} \exists \bar{y} \ w_{kb}(\bar{x}) = \bar{y}.$$

2.2.4. Segédaxiómák

Azért, hogy a koordinátarendszereinkkel úgy bántassunk, ahogy azt megszoktuk, két további, koordinátarendszerekről (nem pedig fizikáról) szóló axiómát teszünk fel.

AxSelf: Minden megfigyelő a saját koordinátarendszerének középpontjában áll:

$$(\forall k \in IO b) \forall \bar{x} \ W(k, k, \bar{x}) \rightarrow \bar{x}_s = (0, 0, 0).$$

AxSym: A megfigyelők egy mértékegységrendszert használnak:

$$(\forall k, h \in IO b) \forall \bar{x}, \bar{x}', \bar{y}, \bar{y}' \left[\begin{array}{l} \text{Time}(\bar{x}, \bar{y}) = 0 \\ \text{Time}(\bar{x}', \bar{y}') = 0 \\ w_{kb}(\bar{x}) = \bar{x}' \\ w_{kb}(\bar{y}) = \bar{y}' \end{array} \right] \rightarrow \text{Space}(\bar{x}, \bar{y}) = \text{Space}(\bar{x}', \bar{y}')$$

Itt a jobb áttekinthetőség érdekében a konjunktív kapcsolatokat egymás alá sorolással jelöltük.

2.3. Tételek

Ezzel kész a kinematika axiómarendszere:

$$\text{SpecRelKin} = \{ \text{AxEField}, \text{AxFrame}, \text{AxPh}, \text{AxEv}, \text{AxSelf}, \text{AxSym} \}$$

SpecRelKin-ben már bizonyíthatóak az alapvető relativisztikus effektusok. Két rövid definíció: Egy b test k megfigyelő szerinti *életútján* azon pontokat értjük, amelyeken k szerint b észlelhető:

$$\text{wline}_k(b) \stackrel{\text{def}}{=} \{ \bar{x} : W(k, b, \bar{x}) \}.$$

A h nem gyorsuló megfigyelő k szerinti *sebességvektorán* a következő ($\bar{x}$ és $\bar{y}$ választásától független) vektort értjük.

$$\bar{v}_k(h) \stackrel{\text{def}}{=} \frac{\bar{x}_s - \bar{y}_s}{\bar{x}_t - \bar{y}_t} \text{ ahol } \bar{x}, \bar{y} \in \text{wline}_k(h).$$

A jól ismert „ $v=s/t$ ” képletnek a következő felel meg:

$$|\tilde{v}_k(h)| = \frac{\text{Space}_k(\tilde{x}, \tilde{y})}{\text{Time}_k(\tilde{x}, \tilde{y})} \text{ ahol } \tilde{x}, \tilde{y} \in \text{wline}_k(h).$$

A most következő relativisztikus effektusok formális megfelelői nem mindig triviálisak, óva intjük tehát az Olvasót attól, hogy mindössze a formulák kiolvasása miatt felhagyjon a továbbiak elolvasásával; ezeket az elsőrendű axiomatikus felépítés jegyében melléktük, a továbbiakban nem lesz szükség komplikált formulák kiolvasására.¹³

- Az események időbeli sorrendje megfigyelőfüggő:

$$(\forall k, h \in IOb) |\tilde{v}_k(h)| \neq 0 \rightarrow \exists \tilde{x}, \tilde{y} \left(\begin{array}{c} \tilde{x}_t > \tilde{y}_t \\ \text{w}_{kb}(\tilde{x})_t < \text{w}_{kb}(\tilde{y})_t \end{array} \right).$$

- Mozgó órák kiállnak a szinkronból:

$$(\forall k, h, h' \in IOb) \forall \tilde{x}, \tilde{x}' \left(\begin{array}{c} W(k, h, \tilde{x}) \\ W(k, h', \tilde{x}') \\ \tilde{x}_t = \tilde{x}'_t \end{array} \right) \rightarrow \text{w}_{kb}(\tilde{x}')_t = \text{w}_{kb}(\tilde{x})_t - |\tilde{v}_k(h)| \cdot |\text{w}_{kb}(\tilde{x}')_t|.$$

- Mozgó órák lelassulnak:

$$(\forall k, h \in IOb) \forall \tilde{x}, \tilde{y} \left(\begin{array}{c} W(k, h, \tilde{x}) \\ W(k, h, \tilde{y}) \end{array} \right) \rightarrow \text{Time}_k(\tilde{x}, \tilde{y}) = \frac{\text{Time}_b(\text{w}_{kb}(\tilde{x}), \text{w}_{kb}(\tilde{y}))}{\sqrt{1 - \tilde{v}_k(h)^2}}.$$

- Mozgó méterrúdak megrövidülnek:

$$(\forall k, h, h' \in IOb) \forall \tilde{x}, \tilde{y} \left(\begin{array}{c} W(k, h, \tilde{x}) \\ W(k, h', \tilde{y}) \\ \tilde{x}_t = \tilde{y}_t \end{array} \right) \rightarrow \text{Space}_k(\tilde{x}, \tilde{y}) = \text{Space}_b(\text{w}_{kb}(\tilde{x}), \text{w}_{kb}(\tilde{y})) \cdot \sqrt{1 - \tilde{v}_k(h)^2}.$$

- Minden *megfigyelő* lassabb a fénynél:¹⁴

$$(\forall k, h \in IOb) |\tilde{v}_k(h)| < 1.$$

13 Ha mégis érdeklődést keltettünk a formalizmussal, úgy egy didaktikus, ábrákkal tarkított bizonyítást ajánlunk: Andréka–Madarász–Németi 2007, 624–638. o.

14 Fontos megjegyezni, hogy a tétel csak megfigyelőkre vonatkozik,   gy *SpecRelKin* nincs kisz  lgaltatva az olyan empirikus eredményeknek, amelyek f  ny  l gyorsabb testekről számolnak be –   g  ssen addig amíg ezekről be nem bizonyosodik, hogy képesek legalább három dimenzióban koordin  t  zni a környezetüket. Részletekért lásd: Székely 2012.

2.4. A dinamika előkészítése

A kinematika axiomatizálását ezzel lezártuk tekinthetjük. Mégis a dinamika tárgyalásához szükség lesz olyan kinematikai axióma bevezetésére, amelyre eddig nem volt szükség. Ez a megfigyelőküldési axióma.

2.4.1. A megfigyelő-küldés axiómája

AxIObExp: Minden lehetséges megfigyelő tetszőleges irányban és fénynél lassabb sebességgel képes útnak indítani egy lehetséges megfigyelőt úgy, hogy annak órája „előre” járjon:

$$(\forall k \in IOb) \forall \tilde{x}, \tilde{y} \left(\frac{\text{Space}(\tilde{x}, \tilde{y})}{\text{Time}(\tilde{x}, \tilde{y})} < 1 \right) \rightarrow (\exists h \in IOb) \left(\begin{array}{l} \tilde{x}, \tilde{y} \in \text{wline}_k(h) \\ w_{kb}(\tilde{x})_t \leq w_{kb}(\tilde{y})_t \end{array} \right).$$

Felhívjuk a figyelmet a fényaxiómával való hasonlóságra: A fényaxióma azt posztulálja, hogy fényjelek *küldhetők el*, a gondolatkísérleti axióma pedig azt, hogy megfigyelők *küldhetők el*.

2.4.2. Ütközések

A fontosabb dinamikai axiómákhoz szükség lesz az ütközés fogalmára. A most bemutatásra kerülő ütközésfogalom rendkívül egyszerű lesz: csak rugalmatlan ütközéseket definiálunk (tehát ahol az ütköző testek az ütközés után „összetapadnak”), és ezen rugalmatlan ütközések kapcsán is csak azokról ejtünk szót, ahol mindössze két test ütközik.¹⁵

Az ütközés fogalmára *kinematikai* definíciót adunk, azaz egyedül azt vesszük számításba az ütközés meghatározásához, hogy az „hogyan néz ki” az azt megfigyelők számára. A rugalmatlan ütközés definíciója ezért: Rugalmatlan ütközés van ott, ahol két életút véget ér és egy elkezdődik.

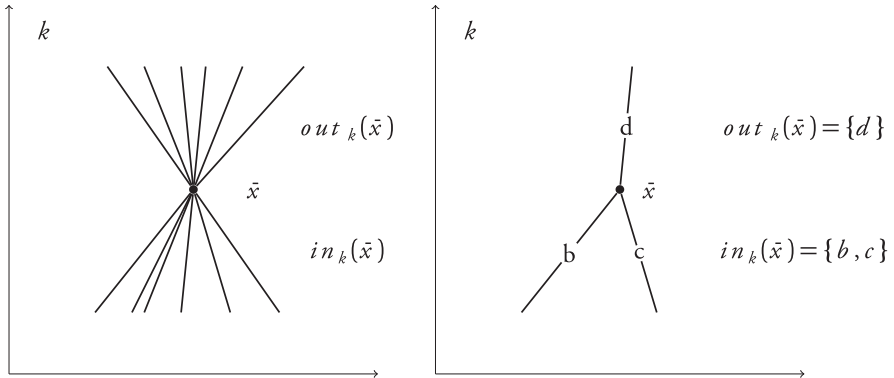
$$\text{inecoll}_{k, \tilde{x}}(b, c : d) \stackrel{\text{def.}}{\iff} \left(\begin{array}{l} b \neq c \\ \text{in}_k(\tilde{x}) = \{b, c\} \\ \text{out}_k(\tilde{x}) = \{d\} \end{array} \right),$$

ahol

¹⁵ Lehetséges azonban mindezt tetszőleges tényezőjű rugalmas ütközésre is általánosítani, lásd Székely 2009, 34–55. o.

$$\text{in}_k(\bar{x}) \stackrel{\text{def.}}{=} \{b \in B : b \in \text{ev}_k(\bar{x}) \wedge (\forall \bar{y} \in \text{wline}_k(b)) \bar{y}_t < \bar{x}_t \vee \bar{y} = \bar{x}\},$$

$$\text{out}_k(\bar{x}) \stackrel{\text{def.}}{=} \{b \in B : b \in \text{ev}_k(\bar{x}) \wedge (\forall \bar{y} \in \text{wline}_k(b)) \bar{y}_t > \bar{x}_t \vee \bar{y} = \bar{x}\}.$$



Az ütközések definíciójából rögtön következik egy látszólag teljesen intuitív tulajdonságuk: két különböző ütközés nem lehet jelen egy és ugyanazon helyen. Emlékezzünk azonban vissza arra, hogy a fényaxióma (és hasonlóképpen a megfigyelőküldési axióma) plauzibilitását úgy tartottuk fenn, hogy azt mondtuk: testeken *lehetséges* testeket értünk. Ekkor viszont ütközéseiken már kénytelenek vagyunk lehetséges ütközéseket érteni. Az az intuíció viszont, hogy egy pontban csak egy ütközés történhet, *aktuális* ütközésekre vonatkozó intuíció. Azonban az aktualitással kapcsolatos fogalmakról már az axiómarendszer tárgyalásának legelején lemondtunk.

Minden amellett szól, hogy válaszúthoz érkeztünk. Míg a fényaxióma ebben a formájában csak potenciális fizikai individuumokkal, addig az ütközésdefiníció csak aktuális individuumokkal értelmes. Tartsuk-e magunkat a potenciális beszédmódhoz, és nézzünk új ütközésdefiníció után, vagy reformáljuk meg az egész axiómarendszert? Mivel elég reménytelen csak aktuális fizikai individuumokkal leírni a relativitáselméletet, és aktuális és potenciális közötti természetes különbségtétel csak modális logikai keretek közt lehetséges, a kérdés megválaszolása egyben a következő kérdés megválaszolását is jelenti: Maradjunk-e a klasszikus logikában, vagy térjünk át a modális logika használatára?

A klasszikus logikában mindez továbbfolytatható, ha feladjuk azt, hogy az ütközések definíciójában csak kinematikai terminusokat szerepeltetünk. Azaz lemondunk arról, hogy egy ütközést pusztán az határozz meg, hogy a benne résztvevő testek hogyan mozognak.¹⁶

Ezzel együtt olyan tudományfilozófiai opciókról is le kell tehát mondanunk, amelyek ilyen definíciókkal dolgoznak, például a tömeg *operacionális* definíciójáról. Ennek

16 lásd például Madarász–Székely 2012, 21. o. Bár ennek a megoldásnak egy szépséghibája, hogy axiómát épít a definícióba.

jelen formalizált keretek közt az felelne meg, ha az M predikátumot csak W predikátumra, valamilyen kitüntetett testre vagy testtípusra (*etalonra vagy etalonokra*), és egy *kísérletvégezésnek* megfelelő formális operációra redukálhatnánk.

A továbbiakban ezért azt fogjuk bemutatni, hogy

- a modális logika alkalmazásával gyakorlatilag minimális változtatással plauzibilis módon kifejezhető és összhangba hozható az aktualitás és potencialitás – mindezt ráadásul úgy, hogy a klasszikusan kifejtett *SpecRelKin* minden tétele *szisztematikus* módon átörökökíthető.¹⁷
- Megőrizve azt, hogy az ütközés definíciója nem használ tömeggel kapcsolatos fogalmakat, alkalmunk nyílik egy erősebb modális logika alkalmazásával *operacionális* módon definiálni a tömeget.

3. Modális speciális relativitáselmélet

3.1. Modális logikai alapfogalmak

Egy modális szemantikához a lehetségeseknek mindig a következő két típusa társul:¹⁸

1. Egy állítás pontosan akkor lehetséges, ha van olyan lehetséges világ, amely megvalósítja.
2. Egy állítás pontosan akkor lehetséges, ha van olyan lehetséges világ, amely megvalósítja, és amely az aktuális világból valamilyen értelemben hozzáférhető.

Egy modális logikai keret megadása tehát rendre a következő fogalmak megadását jelenti:

1. Mi egy lehetséges világ?
2. Mi a lehetséges világok közötti alternatívareláció?

Lehetséges világon majdnem pontosan ugyanazt fogjuk érteni, mint eddig model-len: egy elsőrendű modellt. Azonban nem klasszikus logikai modelleket, hanem ún. *szabad logikai modelleket*. A különbség mindössze az, hogy míg az elsőrendű logikában

¹⁷ Ugyanígy átörökökíthetők a potencialitás és aktualitás problémáját ignoráló (de különös módon a megfelelő tételeket reprodukáló) klasszikus dinamikai axiómarendszer tételei is a bemutatásra kerülő modális dinamikába is. A klasszikus dinamikai axiómarendszer megtalálható Andréka–Madarász–Németi–Székely 2008 cikkében illetve Székely 2009 34–55. oldalán.

¹⁸ A kettő meg nem különböztetése az, amit logikai szükségszerűségnek lehet hívni, és amely szemantika nem más, mint egy, a klasszikus logika alternatív szemantikája. Tehát a modalitások használatának értelmét a két értelmezés megkülönböztetése adja.

pontosan azon individuumok léteznek, amelyekre referálni is lehet, a szabad logikában a létező és a referálható individuumok megkülönböztetnek: a létező individuumok körét nevezik kvantifikációs tartománynak, a referálható individuumok körét pedig diskurzustartománynak. Élünk továbbá azzal a természetes kikötéssel, hogy minden létezőre lehetséges referálni, azaz a diskurzustartomány tartalmazza a kvantifikációs tartományt.

Logikai vonzata ennek mindössze annyi, hogy a behelyettesítési szabályt a létezőkre korlátozzuk: Az $\forall b \varphi(b) \rightarrow \varphi(t/b)$ axiómát $\forall c \forall b \varphi(b) \rightarrow \varphi(c/b)$ -re cseréljük.¹⁹

Egy modális logika megalkotásához célszerű egy szemléletes alternatívarelációt felmutatni. Egy ilyen jelöltért mindössze a problémákat kiváltó fényaxióma és gondolat-kísérleti axióma informális jellemzését kell felidézniük:

- $AxPh$ „... Minden irányban lehetséges kiküldeni legalább egy fotont.”
- $AxIOExp$ „... képes útnak indítani egy lehetséges megfigyelőt ...”

Ezek aktív cselekvéseket írnak le, mégpedig a fizikára jellemző kísérletezéssel kapcsolatos cselekvéseket. Mivel egy ilyen axiómarendszer működtetése, a tételek levezetése nem igényli valódi fotonok kiküldését, megkockáztathatjuk, hogy *gondolat-kísérlet-végzésről* szólnak.²⁰ Innen adódik az alternatívareláció és a modális operátorok szándékolt jelentése:

- Egy w lehetséges világból *elérhető* a v lehetséges világ, ha v olyan világ, amely w -ből előállítható valamilyen gondolat-kísérlet segítségével.
- $\Diamond \varphi$ akkor igaz, ha elvégezhető olyan gondolat-kísérlet, amely φ -t igazzá teszi. $\Box \varphi$ akkor igaz, ha bármely gondolat-kísérlet igazzá teszi φ -t, azaz lehetetlen olyan gondolat-kísérlet elvégzése, amely φ -t hamissá tenné.²¹

19 Annak kimutatására, hogy a diskurzustartomány és a kvantifikációs tartomány kapcsolatát ez a szabály hogyan befolyásolja, a következő klasszikus példa megvilágító erejű: Legyen $\varphi(b)$: „Ha b ló, akkor b szárnyatlan” és c : „Pegazus”. Ha „Pegazus” jelölete egy nemlétező szárnyas ló, úgy a klasszikus logikai axióma sérül, míg a szabad logikai axióma érvényben marad, hiszen Pegazus minden más nemlétező szárnyas lóval egyetemben kívül esik a $\forall c$ miatt átvizsgált individuumok körén, a kvantifikációs tartományon. Ez a példa arról is árulkodik, hogy a szabad logika modális logikától független alkalmazása általában a viselő nélküli nevekhez kapcsolódik.

20 Megjegyezzük, hogy tágabb értelemben véve a egy axiómarendszer működtetéséhez az is hozzátartozik, hogy az általa levezetett tételeket empirikusan is ellenőrizni kell. Most csak a formális értelemben vett működtetésre gondolunk, azonban természetesen ez az axiómarendszer sem mentes az empirikus behatásoktól. Pontosán azért használjuk ezeket az axiómákat, mert kísérletileg is jól alátámasztottak: a fényaxiómát például a híres Michelson–Morley kísérlet konfirmálja.

21 Felmerülhet a gyanú, hogy körkörösséggel állunk szemben, mert egy fizikai gondolat-kísérlet általában nem jelent mást, mint hogy megvizsgáljuk, hogy a vizsgált fizikai elmélet törvényei szerint mi lehetséges. A gondolat-kísérletek ezen modellelméleti értelmezése tehát már feltételezi a fizikai törvények meglétét, itt ugyanakkor bizonyos fizikai törvények meghatározásában használni fogjuk a gondolat-kísérletek fogalmát. Körkörösségről azonban szó sincs: továbbra is joggal feltehető lesz majd *modellelméleti* szinten a kérdés, hogy mit engednek meg a(z akár modális) fizikai törvények. Ilyenkor pontosan azt az állítást tekintjük majd lehetségesnek, amelynek lesz az axiómarendszert is kielégítő modellje. Azonban a fizikai érve-

Most, hogy világos, milyen koncepcióra van szükségünk, újabb döntések meghozatala vár ránk: Milyen relációs tulajdonságok jellemeznék egy ilyen alternatívarelációt? Például legyen-e

- *Reflexív?* Gondolatkísérlet-e az is, amikor az aktuális világon semmit nem változtatunk?
- *Tranzitív?* Két gondolatkísérlet egymás után fűzése is egy gondolatkísérlet?
- *Szimmetrikus?* A gondolatkísérletek visszafelé is elvégezhetők?
- *Definitív?* Mindig el lehet végezni legalább egy gondolatkísérletet?

E kérdésekre a következő válaszokat előlegezzük meg:

- A relativitáselmélet fontosabb tételeinek bebizonyításához az alternatívareláció egyik fent említett tulajdonságára sincs feltétlen szükség. Ezt a minimális normális modális logika egymaga képes véghez vinni.
- Hogy azt bizonyítsuk, hogy a klasszikus dinamika és kinematika axiómarendszere által előállított tételek modális megfelelői kivétel nélkül levezethetők a megfelelő modális axiómarendszerekben is, érdemes (noha nem szükséges) feltenni a tranzitivitást.
- A reflexivitás kapcsán semlegesek maradunk – ha az olvasónak hiányozna ez a tulajdonság, megnyugtartjuk: tetszőleges modális logikában kifejezhető a modális operátor reflexív alternatívarelációval járó megfelelője, ez lenne az a logikai operátor, amelyet a $\varphi \wedge \Box\varphi$ formulával fejezhetünk ki. A modális operátornak ezt a reflexív lezárását a továbbiakban a modális szimbólumban elhelyezett ponttal rövidítjük.
- A definitivitás következménye lesz az experimentális axiómáknak: a fényaxiómának és a gondolatkísérleti axiómának.
- A szimmetria előírását kifejezetten elutasítjuk.²² Ennek oka abban áll, hogy gondolatkísérletekként nem fogunk az összes gondolatkísérletre támaszkodni, mindössze

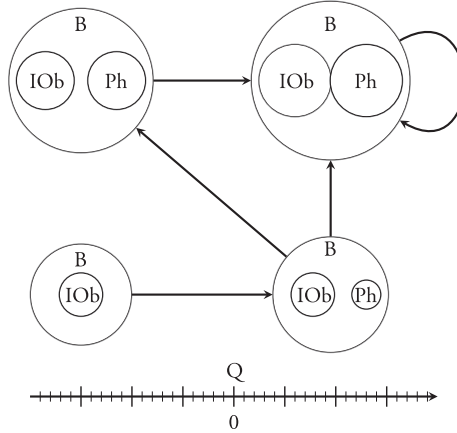
lésekben, bizonyításokban használt metaelméleti modelltranszformációs szabályok (gondolatkísérletek) egy részét *szintaktikai* és *szemantikai* szinten is megragadjuk: erre hivatott a $\Diamond$ szimbólum és a szemantikáját megadó alternatívareláció, amelyek jelentését azonban *axiomatizáljuk*. Tehát a $\Diamond$ szemantikájában *nem* olyan axiómarendszer modelljeire hivatkozunk, amely axiómarendszerben a $\Diamond$ maga is előfordul, azaz a gondolatkísérletek modellelméleti értelmezéséről, és így körkörösségről szó sincs.

Tehát a „gondolatkísérlet” kifejezés esetünkben több jelentéssel is bír: egy szintaktikaival ($\Diamond$), egy hozzá kapcsolódó szemantikaival (alternatívareláció), és egy modellelméletivel. A közös elnevezés természetesen nem véletlen: az első kettőt úgy axiomatizáljuk, hogy a klasszikus axiómarendszerre alkalmazott modellelméleti fogalomra „emlékeztessen”. A modális logika formális értelemben vett célja tehát az, hogy olyan modelleket határozzon meg, amelyek bizonyos klasszikus logikai modelltranszformációk (gondolatkísérletek) leírásának feleltethetők meg. A modelltranszformációk összességét jelképezi az alternatívareláció, amely pedig a $\Diamond$ operátorral axiomatizálható. Ebben (és csak ebben) az értelemben feleltethető meg az általunk használt és a modellelméleti gondolatkísérlet fogalma. A továbbiakban a gondolatkísérlet fogalmát csak a modális értelemben fogjuk használni.

²² Ez természetesen nem jelenti a szimmetrikus viszonyok tiltását. Mindössze nem állítjuk, hogy minden gondolatkísérlet fordítottjára is szükségünk van.

azokra, amelyek új fizikai entitások felvételével járnak (például a fényjel- és megfigyelőküldés), olyanokra nem, amelyek fizikai entitások *törlésével* járnak. Márpedig ha a reláció szimmetrikus, akkor az egyik maga után vonja a másikat.

3.2. Modális nyelv és Kripke-szemantika



- A matematika szortja: $(Q, +, \cdot, \leq)$, amelytől továbbra is azt várjuk el, hogy euklideszi test legyen.
- A fizika szortja (S, R, B, Ph, IOb) , ahol
 - S a lehetséges világok, vagy téridők (neveinek) halmaza.
 - R egy S -en értelmezett elérhetőségi reláció, amely akkor áll majd fenn egy w és egy v világ közt, ha v megkapható a w -ből egy gondolatkísérlet által.
 - B_w az *aktuálisan létező* fizikai entitások halmaza a w világban.
 - $Ph_w(p)$: „ p egy foton a w világban.”
 - $IOb_w(k)$: „ k egy nem gyorsuló megfigyelő a w világban.”
- A két szort közti kapcsolatot megteremtő predikátumok:
- $W_w(k, b, \bar{x})$ a világképrelláció: „ k szerint a b test az $\bar{x}$ téridő-pontban van a w világban”, ahol $IOb_w(k)$.
- $M_w(k, b, \bar{x})$ a tömeg-reláció: „A k megfigyelő szerint a b test tömege $\bar{x}$ a w világban”, ahol $IOb_w(k)$. Továbbá kikötjük, hogy M egy függvény.

Ezzel meghatározottnak tekinthetjük *ModSpecRelDyn* nyelvét. Mint a klasszikus esetben, a matematikai követelményekre mint az *AxEField*-re, a W -vel és az M -mel támasztott követelményekre pedig mint az *AxFrame* axiómára fogunk hivatkozni. Azon-

ban (egyelőre) szigorú kereteket szabunk arra vonatkozólag, hogy mennyire módosulhatnak a predikátumok extenziói a gondolatkísérletek során.

3.3. Gondolatkísérletek meghatározása

A relativitáselmélet tárgyalásához nem szorítkozunk azonban az *összes* lehetséges gondolatkísérletre, mindössze ezeknek csak egy igen szűk részére. Hogy pontosan melyik nagyon szűk részére, azt a következőképpen határoljuk körül: Olyan gondolatkísérletekre van csak szükségünk, amelyekre igazak az alábbiak.

- Esszenciális tulajdonságnak tekintik a Ph és IOb predikátumokat: egy foton mindig is foton marad, és egy megfigyelő, amely képes volt koordinátázni, nem veszti el ezen gondolatkísérletek során ezt a képességét. Formálisan:

$$\begin{aligned}\forall k \text{ } IOb(k) &\rightarrow \Box IOb(k) \\ \forall p \text{ } Ph(p) &\rightarrow \Box Ph(p).\end{aligned}$$

- Számolási eredményeinket nem befolyásolják. Tehát matematikai formulákra igaz a következő:

$$\mu \leftrightarrow \Box \mu .$$

- A tömeget esszenciális tulajdonságként kezelik – azaz kijelentjük, hogy a gondolatkísérletek során sosem fogunk egy tömegben önkényesen változtatni:

$$\forall k \text{ } b \text{ } x \text{ } M(k, b, x) \rightarrow \Box M(k, b, x).$$

- A személyes azonosságot nem sértik, azaz a terminusok merev jelölők: A különböző fizikai entitásokat továbbra is különbözőknek fogjuk tekinteni, míg az azonosakat később sem fogjuk megkülönböztetni:

$$\begin{aligned}t \neq s &\rightarrow \Box t \neq s \\ t = s &\rightarrow \Box t = s.\end{aligned}$$

- Alkalmazása során csak nőhet a létező entitások univerzuma. Fényjeleket, megfigyelőket küldünk, de ezáltal a létezésből senkit ki nem taszítunk. A kvantifikáció tartomány tehát az alternatívareláció mentén sosem csökkenhet; vagy nő, vagy marad változatlan.²³

$$\forall b \text{ } B(b) \rightarrow \Box B(b).$$

²³ Ez maga után vonja a látszólag logikai állítást kifejező Barcan-formula *konverzánek* érvényességét:

$$\exists x \Diamond A \rightarrow \Diamond \exists x A \quad \Box \forall x A \rightarrow \forall x \Box A$$

- Nem változtatnak létezők életútjain: ha elhelyeztünk egy testet egy életúton, akkor mindörökké ott tartjuk. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a „mi lett volna ha” jellegű kérdésekkel az életútmegadásokkal kapcsolatban nem foglalkozunk.

$$\begin{aligned} \forall k \, b \, \bar{x} \quad W(k, b, \bar{x}) &\rightarrow \Box W(k, b, \bar{x}) \\ \forall k \, b \, \bar{x} \quad \neg W(k, b, \bar{x}) &\rightarrow \Box \neg W(k, b, \bar{x}). \end{aligned}$$

Ezen modális formulák konjunkciójára *AxModFrame*-ként fogunk hivatkozni. Mind-ezen megszorítások mellett úgy gondoljuk azonban, hogy a modális logika ereje abban áll, hogy benne a predikátumok szabadon, akár teljesen meg is változhatnak. Éppen ezért írásunk végén felvázolunk majd egy olyan modális logikai elméletet, amely ezt a *W* világtér-predikátumot szinte teljesen szabadjára engedi, és be is mutatjuk, hogy ez az erő szükséges és elégséges lehet ahhoz, hogy a tömeg operacionális definícióját megadhassuk.

Egy igen fontos megjegyzés: Az itt körvonalazott modális logika ún. erős teljességi tétellel bír, azaz a klasszikus logikához hasonlóan továbbra is feltehetjük, hogy a szemantikai érvelést bármikor szintaktikai érveléssé alakíthatjuk, azaz a modális elsőrendű nyelven folytatott szemantikai gondolatmenetek *axiomatizálhatóak*.²⁴

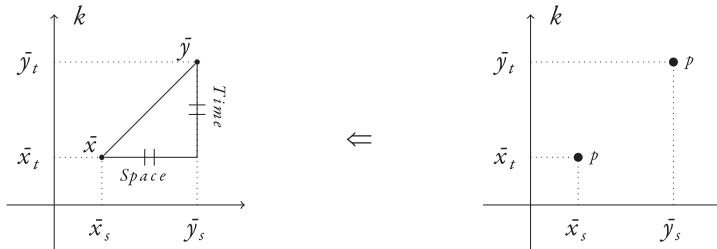
3.4. Modális kinematikai axiómák

3.4.1. A fényészlelés axiómája

A klasszikus *AxPh*-ből indulunk ki. Ennek az a része, amely a fotonok észleléséről szól, plauzibilis a modális keretek közt is, így ez lesz a fényészlelés axiómája.

AxPhObs: Minden megfigyelő a fotonok sebességét ugyanannyinak, mégpedig 1-nek méri:

$$(\forall k \in IO b) \forall \bar{x}, \bar{y} \left(\frac{\text{Space}(\bar{x}, \bar{y})}{\text{Time}(\bar{x}, \bar{y})} = 1 \leftarrow (\exists p \in Ph)(\bar{x}, \bar{y} \in \text{wline}_k(p)) \right).$$



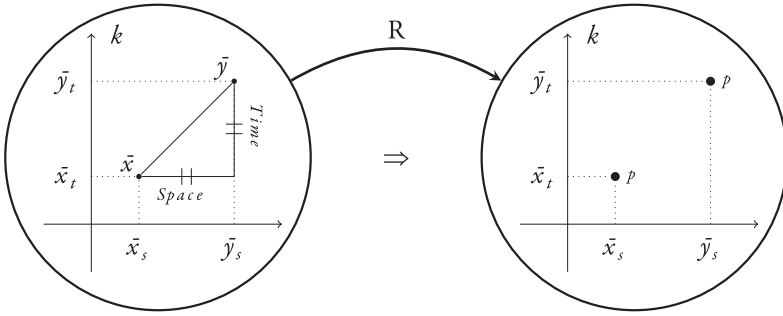
²⁴ Teljességi tételért lásd: Corsi 2002, 1498-1503 vagy magyar nyelven Ruzsa 1988, 381–411. o. Ugyanitt Ruzsa Imre kiváló bevezetést nyújt az elsőrendű modális logikába általában is.

3.4.2 A fényjelküldés axiómája

Modális logikai eszközöket mindössze az ekvivalencia másik iránya igényel. Ezt korrigáljuk most egy modális operátorral, hogy megkapjuk a fényjelküldés axiómáját.

AxPhExp: Minden irányban lehetséges kiküldeni egy fényjelet:

$$(\forall k \in IO b) \forall \bar{x}, \bar{y} \left(\frac{\text{Space}(\bar{x}, \bar{y})}{\text{Time}(\bar{x}, \bar{y})} = 1 \rightarrow \Diamond(\exists p \in Ph)(\bar{x}, \bar{y} \in \text{wline}_k(p)) \right).$$



3.4.3 Eseményaxióma

Ha a kvantorok már csak aktuális létezőkre vonatkoznak, úgy a világképtranszformáció klasszikus képlete már nem határoz meg függvényt. Például ha a téridőben mindössze két test, b és c kóborol, akkor minden pontban legfeljebb a következő négy esemény valamelyikét lehet észlelni: (1) b és c ott találkoztak, (2) csak b járt ott, (3) csak c járt ott, (4) nem fordult ott elő egyetlen egy test sem. És mivel az események száma az ilyen helyzetekben meg sem közelíti a négydimenziós téridő különböző pontjainak számát, a régi definíciónak esélye sincs függvényt definiálni.

A klasszikus kinematikában ez a probléma *AxPh* miatt nem volt jelen, mivel az minden pontba különböző lehetséges fotont biztosított. *AxPh* szükséges részét azonban *AxPhExp*-re általánosítottuk, így már nincsenek kvantorokkal elérhető fotonjaink – vannak azonban *modális operátorral és kvantorral* elérhető fotonjaink, ugyanis azokat *AxPhExp* a rákövetkező világokban már biztosítja. Lényegében így lehetne megadni a heurisztikát ahhoz, hogy a következő definíció jó lesz ahhoz, hogy visszanyerjük a világképek közt kapcsolatot teremtő világképtranszformációt:

$$\text{w}_{kb}(\bar{x}) = \bar{y} \stackrel{\text{def.}}{\iff} \Box \text{ev}_k(\bar{x}) = \text{ev}_b(\bar{y}).$$

Ez informálisan tehát azt fejezi ki, hogy két megfigyelő két koordinátrapontját akkor felelteti meg egymásnak a w_{kb} világképtranszformáció, ha a megfigyelők ezen pontokban megfigyelt eseményei közt nem lehet gondolat kísérlettel különbséget tenni.

Természetesen a klasszikus elmélethez hasonlóan e függvény totális és szürjektív voltát még egy, erre a definícióra épített eseményaxiómával biztosítani kell:

AxModEv: A megfigyelőknek nem lehetnek „privát” eseményeik, azaz a világképtranszformáció egy kölcsönösen egyértelmű hozzárendelés.²⁵

$$(\forall k, b \in IOb) \forall \bar{x} \exists \bar{y} w_{kb}(\bar{x}) = \bar{y}.$$

3.4.4. Segédaxiómák

Ismét ott tartunk, hogy a koordinátarendszereink megregulázásáért segédaxiómákat érdemes posztulálni. Ezeken nem kell lényegében változtatni – azt az egyet leszámítva, hogy mértékegységrendszerekről szóló axiómánál immár az új világképtranszformációfogalmat kell használni, így annak új nevet adunk: *AxModSym*.

3.5. A modális kinematika tételei

Vegyük a gondolat kísérleti axiómákhoz hozzá következő axiómarendszert:

$$ModSpecRelKin = \{ AxEField, AxFrame, AxModFrame, AxPhObs, AxPhExp, AxModEv, AxSelf, AxModSym \}$$

Ebben az axiómarendszerben tetszőleges normális modális logikai eszközökkel (tehát az alternatívareláció egyetlen speciális tulajdonságát sem feltéve) bizonyíthatóak a speciális relativitáselmélet alapvető predikciói:

- Az események időbeli sorrendje megfigyelőfüggetlen.
- Mozgó órák kiesnek a szinkronból.
- Mozgó órák lelassulnak.
- Mozgó méterrúdak megrövidülnek.
- Nincs gyorsabb megfigyelő a fénynél.

25 Igaz a klasszikus *AxEv* átfogalmazása is: A *lehetséges események* mindenki számára azonosak, ahol lehetséges eseményeken *lehetséges* testek halmazát értjük. Érdekes módon ez az állítás nem fogalmazható meg az elsőrendű modális logikában, csak annak szemantikájában, mivel a kvantorral ellentétben modális operátor nem köt változót. Ugyanakkor nem nehéz belátni, hogy a fenti axióma ezt kikényszeríti. Visszafele ez azonban már nem igaz. Mivel pedig ez a megfogalmazhatatlan állítás tűnik az *AxEv* megfelelőjének, ezért az itt megfogalmazott eseményaxióma *erősebb*.

A formulák majdnem teljesen megfelelnek a *SpecRelKin*-ből ismert formuláknak, mindössze a világtértranszformáció fogalmát kell a modalizált változatra kicserélni.

Az azonban, hogy a relativisztikus effektusokat és néhány alapvető predikciót bizonyít *ModSpecRelKin*, még nem bizonyíték arra vonatkozóan, hogy a miénkkel párhuzamos klasszikus *SpecRelKin*-ben végzett bizonyítások *általában is* megvalósíthatók *ModSpecRelKin*-ben is. Ez azonban bizonyítható egy *SpecRelKin* nyelvéből *ModSpecRelKin* nyelvére való fordítás segítségével.

A klasszikus *SpecRelKin* nyelvét fordítsuk le a következő módon *ModSpecRelKin* nyelvére:

$$\begin{array}{ll}
 \text{Tr}(A) \stackrel{\text{def.}}{=} A & \text{Tr}(\exists x \varphi) \stackrel{\text{def.}}{=} \exists x \text{Tr}(\varphi) \\
 \text{Tr}(\neg \varphi) \stackrel{\text{def.}}{=} \neg \text{Tr}(\varphi) & \text{Tr}(\exists b \varphi) \stackrel{\text{def.}}{=} \Diamond \exists b \text{Tr}(\varphi) = \\
 \text{Tr}(\varphi \rightarrow \psi) \stackrel{\text{def.}}{=} \text{Tr}(\varphi) \rightarrow \text{Tr}(\psi) & = \Diamond \exists b \text{Tr}(\varphi) \vee \exists b \text{Tr}(\varphi).
 \end{array}$$

Itt A atomi formulát jelöl. Ebből a fordításból következik az is, hogy az univerzális kvantorokat a nekik megfelelő modális operátorral fordítja:

$$\begin{aligned}
 \text{Tr}(\forall b \varphi) &= \Box \forall b \text{Tr}(\varphi) \\
 &= \Box \forall b \text{Tr}(\varphi) \wedge \forall b \text{Tr}(\varphi).
 \end{aligned}$$

A fordítást ugyanaz motiválja, ami miatt modális logikára váltottuk a klasszikus logikát. Mivel (modális nézőpontból nézve) a klasszikus logika csak lehetséges individuumok fölött képes kvantifikálni, így az aktuális individuumok fölött kvantifikáló kvantorokat modális operátorokkal szükséges ellátni ahhoz, hogy itt is a lehetséges individuumok feletti kvantifikációt fejezhessék ki.

Ha sikerülne belátni azt, hogy a fordítás után *SpecRelKin* minden logikai, matematikai, fizikai és keretelméleti axiómája *ModSpecRelKin*-beli tétellé válik, továbbá hogy *SpecRelKin* logikai következtetései *ModSpecRelKin*-ben is érvényes következtetési szabályok, úgy biztossá válik az is, hogy minden *SpecRelKin*-beli tétel Tr szerinti fordítása *ModSpecRelKin*-beli tétel is. Ennek az igazolása fantázia nélküli papírmunka, egy axióma híján mindegyik triviális levezetés. Ennek az axiómának a fordítása azonban sajnálatos vagy szerencsés módon (attól függően hogy a fordítás sikere, vagy a modális nyelv kifejezőereje imponál-e nekünk) nem tétele *ModSpecRelKin*-nek.

Ezt az egyetlen problémát egy logikai axióma okozza. A behelyettesíthetőségre vonatkozó kvantifikációs szabály fordítása a következő:

$$\text{Tr}(\forall b \varphi(b) \rightarrow \varphi(t/b)) = \Box \forall b \varphi(b) \rightarrow \varphi(t/b).$$

Ennek kontraponáltja világosabban mutatja a problémát:

$$\neg \varphi(t/b) \rightarrow \Diamond \exists b \neg \varphi(b).$$

Tehát ha t -t (ha létezik, ha nem) jellemez egy (tagadó) kijelentés, akkor már most vagy valamelyik rákövetkező világ létezőjeként jellemzi.

Ennek következménye az, hogy minden individuum, amire referálni lehet, már most vagy a rákövetkező világok egyikében megvalósul – tehát nem lehetségesek soha nem létező individuumok, de még olyanok sem lehetségesek, amelyek csak két, egymás után elvégzett kísérlettel válnak létezővé.

Ez az állítás levezetethetlen *ModSpecRelKin*-ből, nem nehéz egy cáfoló modellt szerkeszteni hozzá. Azonban nem csak levezetethetlen, de önmagában sem plauzibilis; ez az állítás egyedül akkor tűnik természetesnek, ha a kísérletek kompozícióit is kísérleteknek vesszük – tehát ha az alternatívarelációról feltesszük, hogy tranzitív. Ez a következő axiómaséma felvételét jelenti a logikai/keretelméleti axiómák közé:

$$\Diamond\Diamond\varphi \rightarrow \Diamond\varphi.$$

Egy ilyen logikában, habár még mindig nem tétel, de már kevésbé idegen a kérdéses állítás (miszerint ami lehetséges individuum, az előbb-utóbb realizálódik is). Ha azt tekintjük, hogy *SpecRelKin* hogyan kezelte a lehetséges individuumait, semmi meglepő nincs abban, hogy a behelyettesítési szabály fordítása egy ilyen állítás. A *SpecRelKin*-beli tételek szisztematikus tétellé fordítása tehát azzal egyenértékű, hogy ezt az állítást axióma rangjára emeljük-e vagy sem. Erre a kérdésre tekinthetünk úgy is, hogy a modális nyelv kifejezőerejét hozzáigazítjuk-e a klasszikus nyelv (a potencialitást abszolút módon kezelő) kifejezőerejéhez.

Egy jó példa a logikus munkájának illusztrálására az, hogy ezt a kérdést most eldöntetlenül hagyjuk. Feladatunk nem az ilyen dilemmákban való döntéshozatal, hanem az ilyen dilemmák *transzparensse tétele*.

Folytassuk tehát ott, ahol a klasszikus elmélet vizsgálatát abbahagytuk: a dinamikánál.

3.6. Modális dinamikai axiómák

3.6.1. Megfigyelőküldési axióma

Ahogy azt már a klasszikus esetről említettük, a megfigyelő-küldés bár kinematikai axióma, nem a kinematika, hanem a dinamika axiomatizálásához szükséges.

AxIObExp: Minden lehetséges megfigyelő tetszőleges irányban és fénynél lassabb sebességgel képes útnak indítani egy lehetséges megfigyelőt úgy, hogy annak órája „előre” járjon:

$$(\forall k \in IOb) \forall \tilde{x}, \tilde{y} \left(\frac{\text{Space}(\tilde{x}, \tilde{y})}{\text{Time}(\tilde{x}, \tilde{y})} < 1 \right) \rightarrow \Diamond (\exists h \in IOb) \left(\begin{array}{l} \tilde{x}, \tilde{y} \in \text{wline}_k(h) \\ \text{w}_{kb}(\tilde{x})_t \leq \text{w}_{kb}(\tilde{y})_t \end{array} \right).$$

3.6.2. Definíciók

A modális alapozás ott hálálja meg magát, hogy a klasszikus elméletben bemutatott rugalmatlan ütközés definícióját változtatás nélkül átvehetjük. Bár nem szükséges, további természetes kikötésekkel is élhetünk. Az ott szereplő definíció például ütközésnek nevez olyan pontot is, amelyben bár két életút végződik és egy kezdődik, de akármennyi más életút *áthaladhat* rajta. Ez egy nem modális elméletben természetes, hogy így kell legyen, hiszen *AxPh* végtelen sok létezőt posztulál minden egyes pontba, így az ütközési pontba is. Mi azonban a modális környezetben már boldogulunk ilyen engedmények nélkül is, így szigoríthatunk az ütközés-fogalmon úgy is, hogy az ütközési eseményt legfeljebb három eleműnek szabjuk meg.

De ez csak fogalmi szépítés, a továbbiakban technikailag nem számít majd a két ütközésdefiníció közti különbség. Szükség lesz viszont a következő fogalmakra:

Nem gyorsuló egy test akkor, ha az életútja egy egyenes része. Ezt a következőképpen fejezhetjük ki: az életútjából bármely három pont közül az egyik pontosan a másik kettő között van.

Egy test *t időpillanatban vett helyzete* a *k* megfigyelő szerint:

$$I_k(b) \stackrel{\text{def.}}{\iff} (\exists k \in IO_b)(\forall \bar{x}, \bar{y}, \bar{z} \in \text{wline}_k(b))(\bar{x}_t \leq \bar{y}_t \leq \bar{z}_t \rightarrow |\bar{x} - \bar{y}| + |\bar{y} - \bar{z}| = |\bar{x} - \bar{z}|).$$

Két test *tömegközéppontja* egy *t* időpontban az a pont, amely a két test közti távolságot

$$\text{loc}_k(b, t) = \bar{x}_s \stackrel{\text{def.}}{\iff} W(k, b, x) \wedge \bar{x}_t = t.$$

a tömegük arányában osztja úgy ketté, hogy a nagyobb tömegűhöz van közelebb:

$$\text{cen}_k(b, c, t) \stackrel{\text{def.}}{=} \frac{m_k(b)}{m_k(b) + m_k(c)} \cdot \text{loc}_k(b, t) + \frac{m_k(c)}{m_k(b) + m_k(c)} \cdot \text{loc}_k(c, t).$$

Két test *tömegközépvonala* a tömegközéppontok halmaza:

$$\text{cen}_k(b, c) \stackrel{\text{def.}}{=} \{\text{cen}_k(b, c, t) : t \in Q\}.$$

3.6.3. Tömegközéppont-axióma

A következő axióma olyasmiről (annál gyengébbet) fogalmaz meg, mint amit tömegmegmaradás törvényeként ismerünk²⁶:

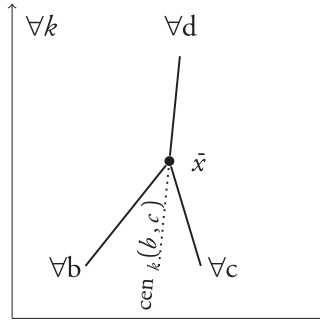
AxCenter: Két nem gyorsuló és rugalmatlanul ütköző test életútja az addigi életútjuk tömegközéppontjának folytatása:²⁷

26 Ezek viszonyát Andréka–Madarász–Németi–Székely 2008 illetve Székely 2009, 34–55. o. tárgyalja részletesen.

27 Csak úgy, mint az ütközések esetén, létezik a tömegközéppont axiómának többszereplős rugalmatlan ütközésekre kidolgozott verziója: Székely 2009, 34–55. o.

$$(\forall k \in IO b)(\forall b, c, d \in Ib) \text{inecoll}(b, c : d) \rightarrow \\ \rightarrow (\forall \vec{x}, \vec{y}, \vec{z} \in \text{cen}_k(b, c) \cup \text{wline}_k(d))(\vec{x}_t \leq \vec{y}_t \leq \vec{z}_t \rightarrow |\vec{x} - \vec{y}| + |\vec{y} - \vec{z}| = |\vec{x} - \vec{z}|).$$

A formulában az áll, hogy a tömegközépvonal és az életút együtteséből vett tetszőleges három pontból a középső a másik kettő közé esik – azaz a kettő együtt része egy egyenesnek.



3.6.4. Sebességaxióma

A tömegpredikátum relativisztikus tömeget definiál: egy tárgy sosem „ m tömegű”, hanem „ m tömegű egy k megfigyelő szerint”. Ennek oka természetesen az, hogy csakúgy, mint az egyidejűség, a tömeg is relatív.

Mégis van azonban olyan használata a „tömeg” kifejezésnek, amelyben nem kell név szerint megneveznünk a megfigyelőt, amely a testnek az m tömeget tulajdonítja. Akkor mondjuk, hogy egy test m *nyugalmi tömegű*, ha a testet állni látó megfigyelők egyetértenek abban, hogy m a tömege. Ahhoz, hogy minden (fénynél lassabb) testnek legyen nyugalmi tömege, érdemes *lehetséges megfigyelőkre* megadni a definíciót, ugyanis aktuális megfigyelők nem mindig vannak:

$$m_0(b) = x \stackrel{\text{def.}}{\iff} \boxed{ \left(\begin{array}{l} (\exists k \in IO b)(\vec{v}_k(b) = \vec{0} \wedge m_k(b) = x) \\ (\forall k \in IO b)(\vec{v}_k(b) = \vec{0} \rightarrow m_k(b) = x) \end{array} \right) }$$

Tehát bizonyos sebesség ($\vec{v}_k(b) = \vec{0}$) esetén a relativisztikus tömeg és a sebesség meghatározza a nyugalmi tömeget. Igaz-e ez általában bármilyen sebesség esetén? Egy erre adott, nagyon pontos válasznak tekinthető az ún. *tömegnövekedési tétel*, amely egyben arról is beszámol, hogy az egymáshoz képest mozgó megfigyelők mennyire mérik más-ként a tömeget. Ennek bizonyításához azonban szükség van arra a feltevésre, amelyet sebesség-axiómának fogunk hívni, és amely szerint a fent említett meghatározás a fordított irányban fennáll, azaz

AxModSpeed: A nyugalmi tömeg és a sebesség meghatározza a relativisztikus tömeget:

$$(\forall k \in IO b)(\forall b, c \in Ib) \left(\begin{array}{l} m_0(b) = m_0(c) \\ \tilde{v}_k(b) = \tilde{v}_k(c) \end{array} \right) \rightarrow m_k(b) = m_k(c).$$

3.6.5. Az ütköztetés axiómája

Végül pedig szükség lesz ütközésekre, így az utolsó kísérletvégzési axiómával ezeket biztosítjuk:

AxModinecoll: Minden üres téridőpontban tetszőleges nyugalmi tömegű testekkel elvégezhető egy ütköztetési kísérlet:

$$(\forall k \in IO b)(\forall \tilde{v}_1, \tilde{v}_2 \in Q^3) \forall m_1, m_2, \tilde{x} \left(\begin{array}{l} |\tilde{v}_1| < 1 \\ |\tilde{v}_2| < 1 \\ m_1 > 0 \\ m_2 > 0 \\ ev_k(\tilde{x}) = \emptyset \end{array} \right) \rightarrow \Diamond(\exists b, c, d \in Ib) \left(\begin{array}{l} inecoll_k(b, c : d) \\ \tilde{v}_k(b) = \tilde{v}_1 \\ \tilde{v}_k(c) = \tilde{v}_2 \\ m_0(b) = m_1 \\ m_0(c) = m_2 \end{array} \right).$$

3.7. A modális dinamika tételei

Modális dinamika alatt a következő, eddig ismertetett elsőrendű modális logikára épített axiómarendszert értjük:

$$ModSpecRelDym = ModSpecRelKin \cup \{ AxIObExp, AxCenter, AxSpeed, AxModinecoll \}$$

A már említett tömegnövekedési tétel a következő formula:

$$m_0(b) = \sqrt{1 - \tilde{v}_k(b)^2} \cdot m_k(b).$$

Ez a relativisztikus tömeg, a nyugalmi tömeg és a sebesség kapcsolatát írja le, de egy következménye (és ha b fénynél lassabb, ekvivalense) a következő formula:

$$\sqrt{1 - \tilde{v}_k(b)^2} \cdot m_k(b) = \sqrt{1 - \tilde{v}_b(b)^2} \cdot m_b(b).$$

Ez utóbbi képlet talán explicitebb atekintetben, hogy ez a képlet ad számot arról is, hogy az egymáshoz képest mozgó megfigyelők számára hogyan torzulnak el a másik tömeggel kapcsolatos mérései.²⁸

²⁸ Ez utóbbi megfogalmazás jól jön akkor is, ha fénynél gyorsabb megfigyelőkre kell hasonló tételt bizonyítani, hiszen azok esetén az első megfogalmazás nem értelmes, mivel nincs nyugalmi tömegük. Egy fénynél gyorsabb testet csak egy fénynél gyorsabb megfigyelő láthat állni, de ilyen megfigyelők létezése ellentmond az eddig axiomatizált kinematikának.

A tömegnövekedési tétel következik *ModSpecRelDyn*-ből – feltéve ha van egy szabad téridőpont, ahol egy ütköztetési gondolatkísérletet végre tudunk hajtani. Azonban ugyanúgy, mint a kinematika esetén, itt is felmerül a következő kérdés: ez még nem biztosítja azt, hogy a párhuzamos, klasszikus *SpecRelDyn*-ben végzett munkálatok általában is megvalósíthatók *ModSpecRelDyn*-ben.

A módszer ugyanaz: pusztán át kell fordítanunk a klasszikus *SpecRelDyn* axiómáit²⁹ a kérdéses fordítás szerint, és meg kell vizsgálnunk, tételeket kapunk-e. Mivel a dinamika része a kinematika, így egy ilyen fordítás sikerességéhez szintén el kell fogadni a kinematikai fordításhoz szükséges kompromisszumot: amire referálni lehet, azaz ami lehetséges létező, azt mindig egyetlen gondolatkísérlettel is megvalósíthatjuk.

$$\psi(t) \rightarrow \Diamond \exists b \psi(b).$$

Egy további kompromisszumra is szükség van azonban a dinamika kapcsán. A modális ütköztetési axióma sokkal szigorúbb, mint a klasszikus, így tömegnövekedési tételnél megtett feltevésre is szükség van. Helyre van szükségünk az ütköztetési kísérletek elvégzéséhez.

$$(\exists k \in IO b) \exists \bar{x} e v_k(\bar{x}) = \emptyset.$$

3.8. Visszafordítás

Világos immár, hogy (megfelelő feltételek mellett) *ModSpecRelDyn* legalább annyit bizonyít, mint a klasszikus *SpecRelDyn*. De képes-e többet bizonyítani, mint *SpecRelDyn*? A módszer ugyanaz, csak most a klasszikus nyelvre fordítjuk a modális formulákat:

$$\begin{array}{ll} \text{Tr}^-(A) \stackrel{\text{def.}}{=} A & \text{Tr}^-(\exists x \varphi) \stackrel{\text{def.}}{=} \exists x \text{Tr}^-(\varphi) \\ \text{Tr}^-(\neg \varphi) \stackrel{\text{def.}}{=} \neg \text{Tr}^-(\varphi) & \text{Tr}^-(\exists b \varphi) \stackrel{\text{def.}}{=} \exists b \text{Tr}^-(\varphi) \\ \text{Tr}^-(\varphi \rightarrow \psi) \stackrel{\text{def.}}{=} \text{Tr}^-(\varphi) \rightarrow \text{Tr}^-(\psi) & \text{Tr}^-(\Diamond \varphi) \stackrel{\text{def.}}{=} \text{Tr}^-(\varphi). \end{array}$$

Ez a fordítás tehát azt csinálja, hogy minden modális operátort töröl. Ez lényegében azzal jár, hogy az aktuális kvantifikációt használó nyelvet potenciális kvantifikációt használó nyelvvé alakítja – és igazából ez a cél a *ModSpecRelDyn* és *SpecRelDyn* közti kapcsolat létrehozásához.

Kinematika kapcsán működik a megfeleltetés – még az univerzális behelyettesítés erősebb szabálya is levezethető a klasszikus logikai környezetben. Tehát min-

²⁹ Az axiómák megtalálhatók Andréka–Madarász–Németi–Székely 2008-ban.

den *ModSpecRelKin*-beli tétel modalitás-mentes változata *SpecRelKin*-beli tétel. De a dinamika kapcsán sajnos vagy szerencsére nem vagyunk ebben a helyzetben. Az *AxModinecoll* fordítása nagyon szigorú. Sajnálatos módon alkalmazhatatlan, mivel a klasszikus kinematika minden pontba megfigyelőket (*AxIObExp*) és fotonokat (*AxPh*) posztulál, így „nincs hely” az alkalmazására. Ha úgy tetszik, *AxModinecoll* fordítása egy azonosan hamis előtagú kondicionális formula, így az a klasszikus logika szabályai szerint egy azonosan igaz formula. Mivel minden más rendben a megfelelő tételbe fordítódik,

$$\text{Tr}^-(\text{ModSpecRelDyn}) \vdash \varphi \implies \text{SpecRelDyn} - \{Ax\forall inecoll\} \vdash \varphi.$$

Itt $Ax\forall inecoll$ az az (általunk messze elkerült) axióma, amely (egy különös, aktualitást és potencialitást összekeverő ütközésfogalommal dolgozva, de) azt állítja, hogy minden ütközés megvalósul valahol a téridőben.³⁰

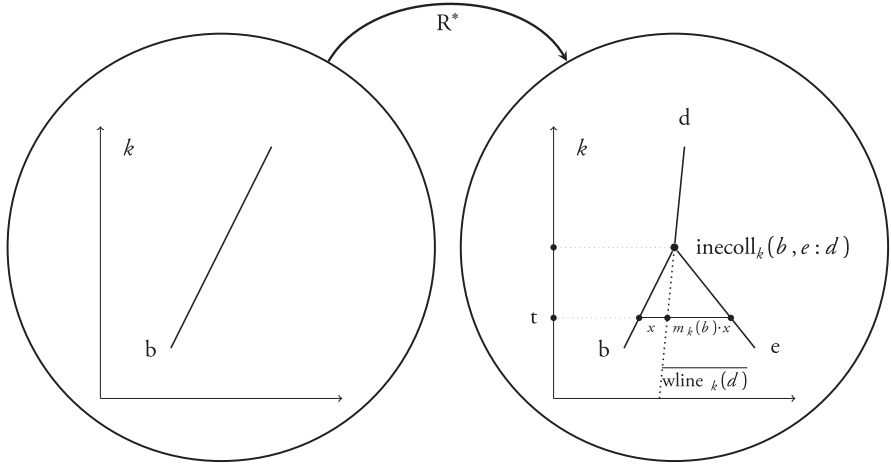
Tehát úgy tűnik a klasszikus nyelvre történő fordítás alapján, hogy *ModSpecRelDyn* a klasszikus változatához képest szerényebb premisszákkal dolgozó elmélet – ez pedig a logikában egy igen kedvező tulajdonság.

4. Operacionalitás

Az előző szakaszban bemutattuk, hogyan lehet a gondolatkísérletek egy nagyon kis csoportjával axiomatikus módon számot adni a speciális relativitáselméletéről. Ebben a fejezetben abba nyújtunk betekintést, hogyan lehetne gondolatkísérletek egy bővebb körével úgy számot adni a speciális relativitáselméletéről, hogy nem tesszük fel azt, hogy minden test rendelkezik valamilyen tömeggel. Filozófiai megfogalmazásban: felhagyunk azzal, hogy a tömeget a tárgyak egy (bár minden megfigyelő számára más, de) intrinzikus, esszenciális jellemzőjének tekintsük.

A tömeg operacionális definíciója arra hivatott, hogy a tömeget a testek ütközésekben való *viselkedése* alapján határozza meg. Ehhez célszerű kitüntetnünk bizonyos testeket, az ún. *etalonokat*, amelyekhez mérünk. A tömeg az operacionális felfogásban tehát egy arány, amely azt jellemzi, hogy egy etalonnal való ütközés után hogyan változna meg a test életútja. Tehát annál nagyobb tömegűnek mondunk egy testet, minél kevésbé befolyásolná a pályáját egy etalonnal való ütközés. E koncepciót a következő illusztrációval és a formulával vázoljuk:

³⁰ Arról ez az axióma nem szól, hogy hol, pusztán azt állítja, hogy valahol megvalósul. A modális változat egyik igen pozitív hozadéka az, hogy a klasszikus változattal szemben megengedi az ütközés helyének kiválasztását, ha az üres.



$$m_k(b) \stackrel{\text{def.}}{=} \begin{cases} 1, & \text{ha } b \in E_k \\ m, & \text{ha } \Diamond(\exists e \in E_k)(\exists d \in B)[\text{inecoll}_k(b, e : d) \wedge \\ & (\exists t < \text{inecoll}_k(b, e : d)_t) m = \frac{[\text{loc}_k(e, t) - \text{wline}_k(d, t)]}{[\text{loc}_k(b, t) - \text{wline}_k(d, t)]} \end{cases}$$

Itt $E(k, b)$ primitív predikátum: b egy nem gyorsuló *etalonteste* a k megfigyelőnek, a felülvont $\text{wline}_k(d)$ pedig a d nem gyorsuló test életútját lefedő egyenes, t -vel kiegészítve pedig az egyenes a t időpillanatban vett térbeli helyzetét jelenti.

A modális operátor és az R^* valamilyen alternatívarelációra utal. Olyan gondolatkísérlet-fogalomról van azonban szó, amilyenre eddig nem támaszkodtunk, ez ugyanis nem tiltja W extenziójának megváltozását: b test világvonala az ábra alapján *megváltozott* az e etalontest becsapódása után.

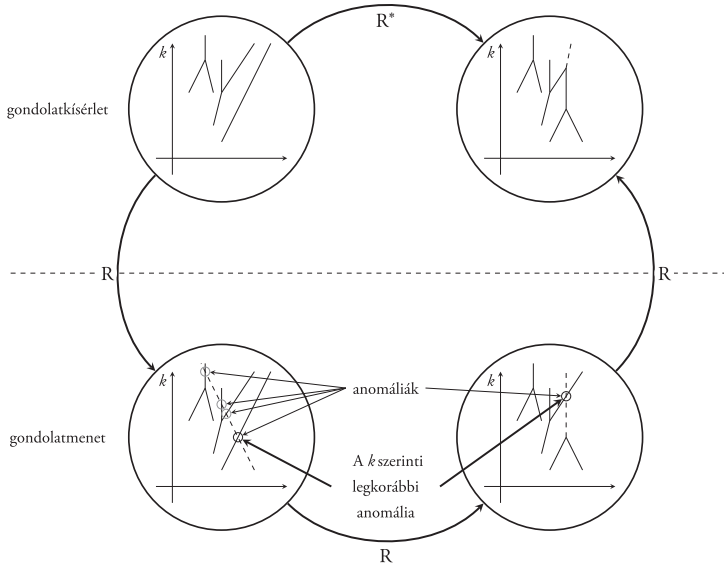
Kérdés tehát, hogyan lazítsunk az eddig használt

$$\forall k b \bar{x} \quad W(k, b, \bar{x}) \rightarrow \Box W(k, b, \bar{x})$$

$$\forall k b \bar{x} \quad \neg W(k, b, \bar{x}) \rightarrow \Box \neg W(k, b, \bar{x})$$

axiómákon úgy, hogy továbbra is világos legyen, hogyan változhatnak a világvonalak, amikor az egyik lehetséges világból a másikba lépünk az alternatívareláció mentén?

Az elv a következő: kis lépésekre bontjuk a gondolatkísérleteket. Ezeket nem kell feltétlenül gondolatkísérleteknek tekinteni, mivel nem reális helyzetekkel is operálnak. A kis lépések közben könnyen lehet majd, hogy két test ütközés nélkül halad át egymáson. A lépések során a feladat az, hogy az ilyen anomáliákat elimináljuk, azaz ütközésekre cseréljük. Ezt a koncepciót illusztrálja a következő ábra:



A kisebb lépések (R) axiomatizálása, avagy kiválasztása a következőképpen történik. Ha egy anomália (két világvonal ütközés nélküli átfedése) történik valahol a téridőben, akkor

- Kiválasztunk egy megfigyelőt, a továbbiakban ennek a megfigyelőnek a világképével dolgozunk.
- Tekintsük ekkor azt a téridőt alternatívának, ahol
 - az első anomáliában *nem* résztvevő testek életútja megőrződik,
 - az első anomáliában résztvevő testek életútja
 - törlésre kerül, ha később észlelte őket a megfigyelő, mint az első anomáliát,
 - megőrződik, ha nem később észlelte őket a megfigyelő, mint az első anomáliát.
- Létezik egy test, amelynek életútja onnan kezdődik, ahol az első anomália volt.
- Ezen az új testen kívül nincs új létező.

Az itt leírt anomália-eltüntető algoritmus (bár nem triviális módon, de) modális elsőrendben is megfogalmazható, és így axiomatizálható. Erre támaszkodva már kijelölhetők a gondolatkísérletek is: gondolatkísérlettel elérhetőek azok az alternatívarelációkkal elérhető világok, amelyekben nincs anomália.

Lényegében ez a koncepció alkotja a jelenlegi kutatásaink vázát: Egy olyan teljességi tétellel bíró modális logikát keresünk, amely az említett algoritmus alapján képes az ütközéseket megvalósítani, és amellyel definiálható egy gondolatkísérleteket modellező kompozit alternatívareláció.

5. Összegzés

A speciális relativitáselmélet axiomatizálását véghez lehet vinni tehát úgy is, hogy az informális kommentárokból gyakran használt gondolat kísérletek is expliciten részei lehessenek az axiómarendszernek. Ehhez mindössze egy egyszerű elsőrendű modális logikára van szükség. Ennek használatával a klasszikus dinamikai axiómarendszerrel fellelhető, aktualitással és potencialitással kapcsolatos problémák szépen feloldhatók.

Mindemellett az aktuális és potencialitás megkülönböztetése miatt ontológiai szempontból is elegánsabb elméletnek tűnik: *ModSpecRelDyn*-ből nem következik egyetlen test aktuális létezése sem, de aktuális testek létezését állító premisszákból igenis képes ezen testekről szóló tulajdonságokat bizonyítani. Tehát *ModSpecRelDyn*-ben már a *tárgyelméletben*, a formulák szintjén világossá tehető, mely entitások léte mellett kell elköteleződni és melyek szolgálnak pusztán számolásra. A számok mellett ilyenek például az *AxPhExp*, *AxIObExp* és *AxModinecoll* által biztosított fotonok, megfigyelők és ütközések. Ezzel az axiómarendszerrel a háttérben azt mondhatjuk, hogy egy Γ dinamikai elmélet akkor kötelezi el magát egy t terminus mellett ontológiailag, ha

$$ModSpecRelDyn \cup \Gamma \vdash \exists b \, b = t.$$

Bemutattuk azt is, hogy a modális axiómarendszer jól közelíthető a klasszikussal:

$$\begin{aligned} SpecRelDyn \vdash \varphi & \implies ModSpecRelDyn \vdash Tr(\varphi), \\ SpecRelDyn - \{Ax\forall ineoll\} \vdash Tr^-(\varphi) & \iff ModSpecRelDyn \vdash \varphi \end{aligned}$$

ahol a két fordítás valóban „hű”: a lehetséges individuumok feletti kvantifikációt lehetséges individuumok feletti kvantifikációra fordítják, ennek fényében pedig e két eredmény azt fejezi ki, hogy a két elmélet a lehetséges individuumokról hasonlóképpen számol be.

Végül pedig bemutattuk, hogy a gondolatkísérletek körének bővítésével merre lehetne elindulni, hogy a tömeg operacionális definícióval legyen megfogalmazható. Ez arról is árulkodik, hogy a modális logika alkalmazása olyan tudomány-filozófiai kérdések formális kezelését teszi lehetővé, amely klasszikus keretek közt elképzelhetetlen.

Bibliográfia

- Andréka Hajnal – Madarász X. Judit – Némethi István 2002, *On the logical structure of relativity theories* (preprint). Preprints of the Algebraic Logic Department, [<http://www.math-inst.hu/pub/algebraic-logic/Contents.html>] (2012.10.30.).
- Andréka Hajnal – Madarász X. Judit – Némethi István 2007, „Logic of Space-Time and Relativity Theory.” In M. Aiello–I. Pratt-Hartman–J. van Benthem (szerk.), *Handbook of Spatial Logics*. Springer, Dordrecht, 607–711. o. [<http://www.math-inst.hu/pub/algebraic-logic/Logicofspacetime.pdf>] (2012.10.30.)
- Andréka Hajnal – Madarász X. Judit – Némethi István – Székely Gergely 2008, „Axiomatizing relativistic dynamics without conservation postulates.” *Studia Logica* 89 No. 2, 163–186. o. [<http://arxiv.org/abs/0801.4870>] (2012.10.30.).
- Andréka Hajnal – Madarász X. Judit – Némethi István – Székely Gergely 2010, „On Logical Analysis of Relativity Theories.” *Magyar Filozófiai Szemle*. 2010/4, 54. 204–223. o. [<http://arxiv.org/abs/1105.0885>] (2012.10.30.).
- Andréka Hajnal – Madarász X. Judit – Némethi István – Székely Gergely 2012, „What are the numbers in which spacetime?” *ArXiv*, Cornell University Library, [<http://arxiv.org/abs/1204.1350>] (2012.10.30.).
- Benda, Thomas 2008, „A Formal Construction of a Spacetime Theory.” *Journal of Philosophical Logic* 37, 441–478. o.
- Corsi, Giovanna 2002 „A Unified Completeness Theorem for Quantified Modal Logics.” *The Journal of Symbolic Logic* 67, No. 4, 1483–1510. o., [<http://www.jstor.org/stable/3648583>] (2012.10.30.).
- Goldblatt, Robert 1987, *Orthogonality and Space-time Geometry*. Springer-Verlag, New York, Berlin, Heidelberg.
- Gyenis Balázs 2012, „What is physically possible?” (prezentáció). *First International Conference on Logic and Relativity*. [<http://www.renyi.hu/conferences/nemethi70/LR12Talks/gyenis.pdf>]
- Madarász X. Judit – Némethi István – Székely Gergely 2006, „First-Order Logic Foundation of Relativity Theories.” In D. Gabbay–S. Goncharov–M. Zakharyashev (szerk.), *Mathematical Problems from Applied Logic. Logics for the XXIst Century. II*. International Mathematical Series, 5, Springer 217–252. o., [<http://arxiv.org/abs/gr-qc/0604041>] (2012.10.30.).
- Madarász X. Judit – Némethi István – Székely Gergely 2012, „What are the numbers in which spacetime?” *ArXiv*, Cornell University Library, [<http://arxiv.org/abs/1204.1350>] (2012.10.30.).
- Madarász X. Judit – Székely Gergely 2011, „Comparing Relativistic and Newtonian Dynamics in First-Order Logic” In Máté A.–Rédei M.–Stadler F. (szerk.), *The Vienna Circle in Hungary* Springer-Verlag, Wien, 2011, 155–179. o., [<http://www.renyi.hu/~turms/papers/di.pdf>] (2012.10.30.).
- Madarász X. Judit – Székely Gergely 2012, „Do faster than light particles violate special relativity?” (prezentáció). *First International Conference on Logic and Relativity*. [<http://www.renyi.hu/conferences/nemethi70/LR12Talks/madarasz-szekely.pdf>]
- Rusza Imre 1988, *Logikai szintaxis és szemantika*. Akadémiai kiadó, Budapest.

- Székely Gergely 2009, *First-Order Logic Investigation of Relativity Theory with an Emphasis on Accelerated Observers* (disszertáció). ELTE University, [<http://www.renyi.hu/~turms/phd.pdf>] (2012.10.30.).
- Székely Gergely 2011, „On Why-Questions in Physics.” In Máté A.–Rédei M.–Stadler F. (szerk.), *The Vienna Circle in Hungary* Springer-Verlag, Wien, 2011, 181–189. o., [<http://arxiv.org/abs/1101.4281>] (2012.10.30.).
- Székely Gergely 2012, „The existence of superluminal particles is consistent with the kinematics of Einstein’s special theory of relativity”. *ArXiv*, Cornell University Library, [<http://arxiv.org/abs/1202.5790>] (2012.10.30.).

Nemesi Nikoletta

A Pécsi Tudományegyetem filozófia szakos PhD-hallgatója vagyok. Három ösztöndíjas évem lejártá után fél évig TÁMOP-támogatásban részesültem; jelenleg – ontikusan ugyan meghatározatlan, hétköznapi lingvisztikai gyakorlatunk szerint mindenesetre meghatározottnak tekinthető személyem perzisztenciafeltételeinek biztosítása mellett – a doktori disszertációmon dolgozom.

Nemesi Nikoletta

A meghatározatlanság realista megközelítései¹

„... nem azt a testet ölelte meg valóban, hanem ezt...”

Thomas Mann: *Az elcserélt fejek*

I. Bevezetés

Egy Tibbles nevű macska ül a gyékényen. Legalább ezer szőrszála van. Ha képzeletben bármely szőrszálát „kivonjuk”, olyan anyagmennyiséget kapunk, ami része a macskának. Legalább ezer macskarésszel kell számolnunk tehát. De ezek a részek bizonyára maguk is macskának számítanak: ha ugyanis kihúznánk a macska egyik szőrszálát, attól még macska maradna. Nem feltételeznénk azt, hogy egy szőrszálnyi különbség tesz valamit macskává, így a szóban forgó részeknek már eleve macskáknak kellett lenniük. Úgy tűnik, a kiinduló feltevésünktől eltérően nem pusztán egyetlen, „Tibbles” nevű macska ül a gyékényen, hanem legalább 1001.² Pontosan hány macskára vonatkozik a „Tibbles” név? Milyen megoldással tarthatnánk fenn azt a hétköznapi meggyőződésünket, mely szerint egy macskára? Talán egyetlen macskára referál a név, csak éppen nem világos, hogy melyikre a sok közül, mert a „Tibbles” egy meghatározatlan reprezentációs tartalmú fogalom?³ Vagy talán nem kellene több macska létét feltételeznünk, azt állítva, hogy magának Tibblesnek elmosódottak a határai, azaz Tibbles úgynevezett „meghatározatlan tárgy”⁴?

Vizsgáljunk meg egy újabb példát, ami a problémakör egy másik aspektusára mutat rá: tegyük fel, hogy két sziklát látunk, melyek közt egy kis szurdok húzódik, egy részen

1 A tanulmány egy része a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0029 támogatásával készült. A szöveg a 2012. április 26–27-i „Én-nyelv-valóság” című ELTE-konferencián elhangzott előadásom kibővített változata; bizonyos részei emellett a 2012. január 19–20-i „Realizmus a fenomenológiában és az analitikus filozófiában” című, kaposvári konferencián tartott előadásom anyagára épülnek, bár az ott elhangzottakat e helyütt jócskán módosított és kidolgozott formában közlöm. Ezúton szeretném kifejezni köszönetem Bodnár Istvánnak, Farkas Katalinnak és Tözsér Jánosnak értékes kérdéseikért, észrevételeikért. Hálás köszönetem továbbá Krizsán Viktornak a dolgozat korábbi változatához fűzött megjegyzéseiért.

2 A példa az „1001 macska” klasszikus, Geachtól származó paradoxona. Ld. Geach 1980, 215. o.

3 Azaz elmosódottak a fogalom alkalmazhatóságának a határai. Ld. Huoranszki 2003, 262. o.

4 A szakirodalomban használatos „vague” és „indeterminate” kifejezéseket – többek közt – Akiba (2004, 408. o.) nyomán tanulmányomban szinonimákként kezelem, és – a helyenként ugyancsak előforduló „indefinite”-tel együtt – egyöntetűen „meghatározatlan”-nak fordítom. Megjegyezném azonban, hogy bizonyos szerzők különbséget tesznek e fogalmak közt. Tye például fenntartja, hogy vannak homályos (*vague*) tárgyak, és hogy az azonossági állítások lehetnek homályosak – amennyiben homályos szinguláris kifejezést tartalmaznak –, azt azonban elutasítja, hogy a tárgyak azonossága meghatározatlan (*indeterminate*), az azonossági állítások pedig határozatlan (*indefinite*) igazságértékűek is lehetnének (ld. Tye 1990, 538., 556. o.).

azonban sziklahíd köti össze őket. Vajon pusztán egyetlen – kétcsúcsú – hegyről van szó, vagy kettőről, melyek egy darabon összekapcsolódnak? Lehetséges, hogy valamilyen értelemben meghatározatlan, hány hegygel van dolgunk? Tegyük fel, hogy Mona az egyik, Lisa a másik sziklán áll. Mit kellene gondolnunk a következő azonossági állítás igazságértékéről: „az a hegy, amelyen Mona áll, azonos azzal a hegygel, amelyen Lisa áll”? A klasszikus, kétértékű logika szerint minden állítás igaz vagy hamis, és nem lehet egyszerre mindkettő. Vajon megoldhatjuk a szóban forgó és ehhez hasonló eseteket klasszikus logikával, vagy fel kellene tennünk, hogy bizonyos azonossági állítások akár meghatározatlan igazságértékűek is lehetnek?

E tanulmányban olyan koncepciókat veszek szemügyre, melyek a fenti kérdésekre a meghatározatlanság valamely realista felfogásával kísérelnek meg választ adni. Ken Akiba nyomán⁵ azokat az elméleteket nevezem a meghatározatlanság realista megközelítéseinek, amelyek metafizikai, ontikus meghatározatlanságot posztulálnak, azaz a meghatározatlanság forrását az elmefüggetlen, nem-lingvisztikai világban lokalizálják.⁶ A tárgyalt elméletek rendszerint Evans híres, „Can There Be Vague Objects?” (1978) című tanulmányára adott válaszként, annak kritikájaként fogalmazódnak meg. Evans mindössze egyoldalas írása két részre tagolható: az első bekezdés bírálja a világbeli meghatározatlanság feltételezését, megkérdőjelezve az elmosódott határú tárgyak ideájának koherenciáját; a második, zömmel formalizált rész egy *reductio ad absurdum* érv, amely annak bizonyítását célozza, hogy a meghatározatlan igazságértékű azonossági állítások feltételezése inkonzisztens. Evans tehát szoros összefüggést feltételez az ontikus meghatározatlanság, a meghatározatlan tárgyak feltételezése,⁷ valamint a meghatározatlan igazságértékű azonossági állítások közt.

Figyelembe véve, hogy miként viszonyulnak a fenti reláció(k)hoz, a meghatározatlanság Evans tanulmányát bíráló, realista felfogásain belül három pozíciót különböztet meg: az első posztulál ugyan meghatározatlan tárgyakat, de elveti a meghatározatlan igazságértékű azonossági állítások lehetőségét; a második mind a meghatározatlan tárgyak, mind a meghatározatlan azonossági állítások plauzibilitását fenntartja; a harmadik vitatja a meghatározatlan tárgyak létét, de megenged meghatározatlan igazságértékű azonossági állításokat. A következőkben e három felfogást fejtem ki részletesebben, majd javaslatot teszek az ontikus

5 Akiba 2002, 71. o.

6 Ez nem zárja ki, hogy egyúttal a szemantikai eldöntetlenségből fakadó meghatározatlanság lehetőségét is elismerjük (ld. pl. Akiba 2000, 361., 369. o. és Akiba 2004, 423–424. o.). Mindazonáltal nem sorolom a realista elméletek közé például Shapiro „Vagueness, Metaphysics, and Objectivity” című írásában vázolt meta-metafizikáját, mely az ún. kanti-quine-i tézisre építve megkérdőjelezi a metafizikai meghatározatlanság kérdésének intelligibilis voltát (Shapiro 2009, 149. o.), és fenntartja, hogy a meghatározatlanság lingvisztikai és világbeli komponensei kibogozhatatlanul összefonódnak egymással (i. m. 161. o.).

7 Evans valójában nem ír explicit módon „meghatározatlan tárgyakról” (*vague/indeterminate objects*), elmosódott határú tárgyakat említ (Evans 1978, 208. o.). Mivel azonban a szakirodalomban szokás szerint „meghatározatlan tárgyaknak” értelmezik ezeket, a továbbiakban az egyszerűség és átláthatóság kedvéért magam is a „meghatározatlan tárgyak” kifejezést használom.

meghatározatlanság olyan metaelméleti felfogására, mely számol azzal, hogy az azonossággal kapcsolatos tények – legalább részben – nyelvi azonossági kritériumainktól függenek.

II. A meghatározatlanság realista koncepciói

I. Meghatározatlan tárgyak elfogadása meghatározatlan igazságértékű azonossági állítások megengedése nélkül

A meghatározatlanság realista megközelítésein belül az első lehetőség a meghatározatlan tárgyak létének elfogadásában, ugyanakkor a meghatározatlan igazságértékű azonossági állítások elvetésében áll. Ezt a pozíciót Akiba elméletével illusztrálom.⁸ Akiba, jóllehet elfogadja az Evans-argumentum érvényét, elveti annak azt a premisszáját, amely szerint a meghatározatlan tárgyak létéből szükségképpen meghatározatlan azonosság is következne; továbbá fenntartja, hogy létezik ontikus (objektív, nem lingvisztikai) meghatározatlanság, ugyanakkor elvitatja a meghatározatlan azonosság lehetőségét, mégpedig az egybeesés és az azonosság közötti különbségtétel révén. Akiba koncepciója a világ egy újabb, pontosított dimenzióját posztulálja, mely precíz világokból áll, azaz olyan világokból, amelyekben semmi sem meghatározatlan. A szerző nem kötelezi el magát e világok ontológiai státuszát illetően: érthetjük őket szó szerint, vagy *façon de parler*-ként is.

Az elmélet szerint a materiális tárgyak világokon átívelő tárgyak. Egy meghatározatlan tárgy pedig olyan – világokon átívelő – tárgy, amely különböző pontosított világokban különböző precíz tárgyakkal esik egybe, de nem azonos velük. Két materiális tárgy tehát egybeeshet egymással az egyik világban, míg egy másikban nem. Két tárgy akkor és csak akkor esik egybe egymással egy világban, ha – az adott világra korlátozott – tulajdonságaik megegyeznek; ezzel szemben két tárgy azonossága azt igényli, hogy *összes* tulajdonságuk *minden* világban azonos legyen. E felfogás szerint a meghatározatlan tárgyak pontosított világokon átívelő „férgék”⁹, melyeknek – a szakirodalomban szokásos felfogástól eltérően¹⁰ – élesek a határaik; csak éppen e határok „meghatározatlanok”, azaz valamelyest eltérnek a különböző pontosított világokban.

8 A szóban forgó pozíció korábbi megfogalmazásához ld. pl. Tye 1990, 538. o. Akiba ún. modális felfogását Akiba 2000, 2002 és 2004 alapján mutatom be.

9 A kifejezés a perdurantisták szótárából származik, akik a fizikai tárgyakra alkotott sajátos felfogásuk jelzésére használják: szerintük a fizikai tárgyak négydimenziós, téridőbeli „férgék” vagy nyúlványok, azaz olyan entitások, melyek térben és időben egyaránt „elnyúlnak”. A témáról bővebben ld. Tözsér 2009, 98–128. o.

10 Az elterjedt felfogás szerint a meghatározatlan tárgyak vagy meghatározatlan (reprezentációs tartalmú) fogalmak elmosódott határuak, ld. pl. Sainsbury 1996, Huoranszki 2003, 262. o.

A meghatározatlan tárgyak feltételezése Akibánál nem jár együtt a meghatározatlan azonosság posztulálásával: egy meghatározatlan tárgy a különböző pontosított világokban különböző precíz tárgyakkal eshet egybe, de *nem azonos* egyikükkel sem meghatározott módon. Így például Los Angeles – ami e felfogás szerint egy meghatározatlan tárgy – különböző pontosított világokban más-más precíz területtel esik egybe, de egyikükkel sem azonos. A meghatározatlan tárgyakra referáló meghatározatlan azonossági állítások elvetését emellett az teszi lehetővé, hogy a szerző felfogása szerint a meghatározatlan szinguláris kifejezések merev jelölői lehetnek a meghatározatlan tárgyaknak.¹¹ Az egybeesésről szóló ($a \approx b$ formájú) állítások azonban e felfogás szerint lehetnek meghatározatlan igazságértékűek. Így Akiba példája szerint a „ $\nabla(\text{Princeton} = \text{Princeton Borough})$ ”¹² hamis, mivel ha Princeton meghatározatlan – mint Lewis feltételezi –, Princeton Borough viszont precíz terület, akkor (meghatározottan) különbözőnek kell lenniük. A „ $\nabla(\text{Princeton} \approx \text{Princeton Borough})$ ” azonban igaz, azaz nem meghatározottan igaz, hogy Princeton egybeesik Princeton Borough-val, és az sem meghatározottan igaz, hogy nem esik egybe vele.

A szerző „Los Angeles” típusú példái meggyőzőek. Esetükben hajolhatunk arra a feltevésre, hogy egyetlen tárgyról van szó, csak éppen nem egyértelmű, hogy hol húzódnak a határai. Az olyan esetekben viszont nem nyújt kielégítő megoldást, amelyeknél már az is problematikus, hogy egy vagy két tárgy létét kellene feltételeznünk. Gondoljunk a tanulmány elején említett példára a sziklákról, melyeken Mona és Lisa állnak. Az egyszerűség kedvéért nevezzük Alfának és Bétának a két sziklát. Ez esetben nem világos, hogy Alfa és Béta egyetlen tárgyat jelöl-e. Vajon pusztán egyetlen – kétcsúcsú – hegyről van szó, vagy kettőről, melyek egy darabon összekapcsolódnak? Felmerül a kérdés, hogy Akiba javaslata tudja-e kezelni az „Alfa = Béta” azonossági állítás igazságértékével kapcsolatban felvethető problémákat.¹³

11 A „merev jelölő” Kripke (2001, 48. o.) terminusa az olyan jelölőkre, melyek ugyanazt a tárgyat jelölik minden lehetséges világban, amelyben a tárgy létezik. Az az ötlet, amely szerint merev jelölők jelölhetnek meghatározatlan tárgyakat, már Lewissnál is előfordul, jóllehet negatív felhanggal. Lewis Evans-értelmezése szerint bizonyos azonossági állítások lehetnek meghatározatlanok (*vague*), mégpedig szemantikai meghatározatlanság folytán, amit – Lewis szerint – Evans sem tagadna. Így például a „Princeton = Princeton Borough” azonossági állítás meghatározatlan (*vague*), mivel a „Princeton” nem-merev jelölő különböző pontosításokon különböző tárgyakat jelöl. Nem lehet azonban meghatározatlan igazságértékű (*with indeterminate truth value*) ontikus meghatározatlanságból kifolyólag, azaz a „Princeton” név nem jelölhet mereven egy adott meghatározatlan tárgyat (ld. Lewis 1996, 318–319. o.). Akiba azonban – Lewistől eltérően – szétválasztja a merev jelölés és az igazságértékek kérdését: szerinte egy jelölő mereven jelölhet egy meghatározatlan tárgyat. Ebből mindazonáltal nem következik az, hogy a jelölőt involváló azonossági állítás meghatározatlan igazságértékű lenne.

12 A „ ∇ ” meghatározatlanságot jelölő operátor.

13 Akiba (2000, 362–363. o. és 2004, 409. o.) megjegyzi, hogy „egybeesés” alatt azt érti, amit mások – például Gibbard – „kontingens azonosságnak” neveznek. A fenti aggályt ennek figyelembevételével úgy is megfogalmazhatjuk, hogy kétséges, mennyire tekinthetjük sikeresnek Akiba kísérletét arra, hogy a kontingens azonosság koncepcióját az egybeesésével cserélje fel.

Akiba – Evans szellemében – feltehetőleg azt felelné erre az aggályra, hogy az „Alfa = Béta” azonossági állítás semmiképp sem lehet meghatározatlan igazságértékű: ebben az esetben ugyanis azt kellene feltételeznünk, hogy Alfa *nem meghatározottan* azonos Bétával. Ez azonban azt implikálná, hogy Alfának és Bétának vannak különböző tulajdonságaik, amiből pedig az következik, hogy Alfa és Béta *meghatározottan nem azonosak*, hiszen az azonossághoz az összes tulajdonság egyezése szükséges. Ez a következmény ellentmondana a kiinduló feltételezésnek, mely szerint Alfa és Béta *nem meghatározottan azonosak*, azaz a meghatározatlan azonosság feltételezése inkonzisztens. A „ $\nabla(\text{Alfa} = \text{Béta})$ ” azonossági állítás eszerint mindenképpen hamis lenne, nem világos azonban, hogy Akiba hamisnak vagy igaznak tekintené-e az „Alfa = Béta” állítást, és mi alapján rendelne igazságértéket az állításhoz. E kérdés feltevését még inkább indokolja, hogy a szerző a világ és a nyelv közötti szubsztantív referenciakapcsolatok létét tagadó, deflációs igazság- és referenciaelméletet javasol, s erre hivatkozva veti el a referenciális (lingvisztikai) meghatározatlanság feltételezését. Ugyanakkor a lingvisztikai megközelítés ellenlábását, az episztémikus felfogást sem tartja vonzónak, mert az ignoranciával magyarázza a meghatározatlanság kérdéskörét felvető eseteket. Akiba tehát az episztémicizmusra alapozva azt állíthatná, hogy Alfa és Béta azonossága/nem-azonossága ontikusan meghatározott, csak éppen – a tudatlanságunk (episztémikus ignoranciánk) folytán – nem tudjuk, hogy melyik áll fenn.¹⁴ Konceptiója akkor használható, ha előzetesen el tudjuk dönteni, hogy Alfa és Béta egy vagy két meghatározatlan tárgyra referál-e mereven, de éppen a probléma lényegét nem lehet megragadni vele.

Kézenfekvő ötletnek tűnik a magasabb rendű meghatározatlanság (*higher-order vagueness*) irányában keresni a megoldást. Ami azt illeti, Akiba expliciten elismeri,¹⁵ hogy a pontosított világ koncepciója maga is meghatározatlan, és hogy a saját felfogása pusztán egy a pontosított világ (eredetileg meghatározatlan) koncepciójának pontosításai közül. Ebből kiindulva egy metaelmélet (meta-metaelmélet stb.) lehetőségét veti fel, ami szerinte járható út lehetne a magasabb rendű meghatározatlanság kezelésére. Az „Alfa = Béta” típusú eseteket egy olyan metaelmélettel lehetne megoldani, amely pontosított világok hierarchiáját posztulálja. Alfa és Béta egy *X* pontosított világban egyetlen tárgyat jelölne, egy másik *Y* pontosított világban pedig kettőt. Az *X* világban és a hierarchiában alá tartozó pontosított világokban igaz az „Alfa = Béta” állítás, míg az *Y*-ban és a hierarchiában alá tartozó pontosított világokban hamis. Azaz az *X* és *Y* alá tartozó világokban érvényes lenne az egybeesés és az azonosság Akiba-féle koncepciója: Alfa és Béta az *X* alá tartozó összes pontosított világban azonos lenne, ami pedig az *Y* alá tartozó pontosított világokat illeti, Alfa és Béta legfeljebb egybeeshetnek egymással,

14 Jóllehet Williamson, az episztémicizmus egyik leghíresebb képviselője egyáltalán nem zárja ki a metafizikai meghatározatlanságot (ld. pl. Williamson 2001, 258., 269. o.). Akiba (2002, 70. o.) így értelmezi az episztémikus felfogást, Williamsont is említve.

15 Akiba 2004, 422–423. o.

de semmiképp sem azonosak. Ennek a megoldásnak az az ára, hogy Akiba azonosságra vonatkozó szabálya – mely szerint két jelölő jelölete akkor és csak akkor azonos, ha az összes pontosított világban azonos – csak az X és Y alatti szinteken érvényesüljön, de magukban az X és Y világokban ne. Ezt a kiegészítést konzisztensnek tekinthetjük a filozófus teóriájával, figyelembe véve a metaelmélet(ek) lehetőségével kapcsolatos megjegyzéseit. Ám kérdéses, hogy Akiba elfogadná-e ezt a megszorítást, hiszen koncepciójának egyik alappillérét képezi annak kizárása, hogy két jelölő jelölete azonos legyen valamely pontosított világban, míg egy másikban nem.¹⁶

A következőkben néhány olyan, Evans argumentuma ellen megfogalmazott érvet mutatok be, melyek tovább gyengítik Akiba javaslatának meggyőző erejét.

2. Meghatározatlan tárgyak és meghatározatlan igazságértékű azonossági állítások elfogadása

Miután Evans jelzi, hogy a meghatározatlan igazságértékű azonossági állításokat veszi célba, bevezeti a meghatározatlanságot kifejező „ ∇ ” mondatoperátort, és a *reductio* kedvéért felteszi a következő premisszát:

$$(1) \nabla (a = b)$$

16 Ld. Akiba 2004, 426. o., 18. lj. A szerző néhány megjegyzése arra vall, hogy valószínűleg nem fogadná el a fenti javaslatot: „[T]együnk fel, hogy Thészeusz hajójáról mesélsz a hallgatónak. Felteszed nekik a kérdést: »Thészeusz hajója ugyanaz-e, mint a renovált hajó?« Szerintem egy okos hallgató – ha nem is pontosan ezekkel a szavakkal, de lényegében – ezt felelné: »Nem tudom megválaszolni a kérdést, hacsak és amíg meg nem mondja nekem, hogy pontosan mire utal 'az eredeti hajó'-val és 'a renovált hajó'-val. Meséljen még ezekről a hajókról; mondjon többet arról, hogy miként perzisztálnak az időben. Ha világossá teszi, hogy mire utal ezekkel a kifejezésekkel, választ adok a kérdésre.« Azt mondja itt a hallgató, hogy nem rögzítettet a kifejezések referenciáját; azaz a kifejezések, ahogy őket használod, meghatározatlanul [*indeterminately*] referálnak.” (Ld. i. m. 424. o.) Ez az idézet alátámasztani látszik fentebb megfogalmazott aggályomat, mely szerint Akiba koncepciója nem tudja kezelni az „Alfa = Béta” típusú eseteket, azok mintegy kívül esnek rajta. Éppen az a kérdés, hogy mi alapján kellene rögzítenünk a referenciát. Van valami a *világban*, ami alapján eldönthetnénk, hogy „Alfa”, „a hegy, amelyen Mona áll” ugyanazt a tárgyat jelölje-e, mint „Béta”, „a hegy, amelyen Lisa áll”, vagy inkább egy Bétával nem azonos tárgyat? Úgy kell-e értenünk a referenciális meghatározatlanságot, hogy *elmefüggetlenül* létezik két olyan tárgy, melyeket külön-külön „Alfa”-nak és „Béta”-nak nevezhetünk, és a referenciát ilyenformán rögzítve máris megállapíthatnánk, hogy Alfa nem azonos Bétával; ugyanakkor *elmefüggetlenül* létezik egy olyan tárgy is, amit nevezhetünk „Alfa”-nak is, Béta”-nak is, és a referenciát ilyenformán rögzítve megállapíthatnánk, hogy Alfa (a hegy, amelyen Mona áll) azonos Bétával (a hegygel, amelyen Lisa áll)? Ez egy mereológiai univerzalista pozíció lenne, ami ugyan összeegyeztethető Akiba koncepciójával annyiban, hogy nem zárja ki meghatározatlan tárgyak posztulálását, viszont annyiban inkonzisztens, hogy Akiba – deflációs felfogására hivatkozva – elveti a referenciális meghatározatlanságot (ld. pl. Akiba 2004, 412–413. o.; 427. o., 31. lj.). Ez a probléma akkor is felmerül, ha nem a korábban leírt módon értelmezzük a referenciális meghatározatlanságot.

Második lépésben tulajdonságabsztrakció révén formalizálja újra az (1) premisszát, a „ $\hat{x}[\nabla(x = a)]$ ” tulajdonságot rendelve b -hez:

$$(2) \hat{x}[\nabla(x = a)] b$$

Harmadik premisszaként az önazonosság meghatározatlanságának tagadását veszi fel, majd ezt újraformalizálja tulajdonságabsztrakcióval:

$$(3) \neg \nabla(a = a)$$

$$(4) \neg \hat{x}[\nabla(x = a)] a$$

Végül Leibniz elvére hivatkozva (2)-ből és (4)-ből levonja a következtetést:

$$(5) \neg \nabla(a = b)$$

Bár Evans úgy látja, hogy (5) ellentmond a kiinduló (1) premisszának, szükségét érzi megjegyezni: „Ha a »meghatározatlanul« [*indefinitely*] és duálisa, a »meghatározottan« [*definitely*] („ Δ ”) S5 erősségű modális logikát generálnak, ahogy – mint feltehetjük – a Leibniz-elv is, akkor mindegyiket megerősíthetjük egy »meghatározottan« prefixummal, s így levonhatjuk”:¹⁷

$$(5') \Delta \neg(a = b)$$

Ez már – Evans ítélete szerint – egyértelműen inkonzisztens (1)-gyel.

Evans argumentumának érvénye, sőt, már helyes értelmezése is széles körben vitatott.¹⁸ Az (1)→(2), valamint a (3)→(4) lépésre, vagyis a tulajdonságabsztrakciókra azért lehet szükség, hogy Evans a későbbiekben Leibniz törvényére hivatkozhasson, az Azonosak Megkülönböztethetetleniségének Elve ugyanis tulajdonságokra vonatkozik: azt mondja ki, hogy amennyiben a tárgy és b tárgy azonos, a és b összes tulajdonságának meg kell egyeznie.

¹⁷ Ld. Evans 1978, 208. o.

¹⁸ A „ $\nabla(a = b)$ ” *de re* és *de dicto* olvasatairól ld. Lewis 1996, 318. o. és Engel 2004, 7–9. o. Lewis, aki magától értetődőnek tekinti, hogy lehetségesek – szemantikai meghatározatlanságból folyó – meghatározatlan (*vague*) azonossági állítások (mint amilyen például a „Princeton = Princeton Borough”, ld. Lewis 1996, 318. o.), – engeli (2004, 7–8. o.) terminológiával élve – a *de re* értelmezést tartja vállalhatónak. Eszerint Evans tanulmánya kifejezetten a meghatározatlan tárgyak, valamint a – meghatározatlan tárgyakra merő jelölőkkel utaló – meghatározatlan igazságértékű (*with indeterminate truth value*) azonossági állítások feltételezését veszi célba (ld. Lewis 1996, 319. o.). Williamson (2001, 259–263. o.) szintén különbséget tesz *de dicto* és *de re* interpretáció közt, bár episztémikus értelemben, szerinte a *de re* meghatározatlanság (williamsoni kifejezéssel: „unclarity”) – mely alatt a tárgyakról való *de re gondolkodásbeli* meghatározatlanságot érti – összeegyeztethető Evans argumentumával. (Ld. Williamson 2001, 265–266. o.)

Van Inwagen formális szemantikája¹⁹ – melyet a filozófus annak demonstrálására dolgozott ki, hogy lehetséges az Evans-argumentumnak olyan értelmezése, mely a szóban forgó érvet érvénytelennek tünteti fel – épp az egyik tulajdonságabsztrakció, a $(3) \rightarrow (4)$ lépés érvényét vitatja. A szerző háromértékű (1, 0 és $\frac{1}{2}$) szemantikájában az olyan következtetési formák érvényesek, amelyek következményének értéke nem alacsonyabb, mint legalacsonyabb értékű premisszájuk értéke, és 1-megőrzőek (*1-preserving*). Az érvényes következtetési formáknak nem lehet ellenpéldájuk, azaz esetükben nem lehetséges olyan modell, ami alacsonyabb értéket rendelne a következményhez, mint a premisszák bármelyikéhez. Egy modell a következőkből áll: egy univerzumból, azaz tárgyak egy nem üres halmazából; az adott univerzum elemein végzett párosításból (*a pairing on that universe*), azaz az adott univerzum kéttagú halmazainak (párjainak) halmazából; valamint egy olyan hozzárendelésből, ami minden individuumkonstanshoz egy, az adott univerzumbéli tárgyat, vagyis jelöletet rendel.²⁰

Van Inwagen célja egy olyan részleges modell konstruálása, ami ellenpéldát nyújt Evans argumentumára, azaz amelynek fényében a szóban forgó – van Inwagen kifejezésével élve – következtetési forma érvénytelennek minősül. Ez a részleges modell, melyet a szerző „*M* modell”-nek nevez el, a következő:

$$\{A, B\}, \{\{A, B\}\}, 'a' \text{ ref } A, 'b' \text{ ref } B^{21}$$

Az „*M* modell” tehát az *A* és *B* tárgyak halmazának univerzumából, az *A* és *B* tárgy párosításából (*A* és *B* halmazának halmazából), valamint egy referenciális hozzárendelésből áll, ami az *a* individuum-konstanshoz az *A* tárgyat, *b* individuum-konstanshoz pedig a *B* tárgyat rendeli, mint jelöletet.

Van Inwagen példája e modellre „a Fülke” gondolat kísérlet. Tegyük fel, hogy egy ember – nevezzük Alfának – belép a „Fülke” nevű sci-fi gépbe, ami olyan változásokat eszközöl rajta, melyek a lehető legnagyobb zavart idézik elő az olvasó azonosságról alkotott ítéleteiben (bármilyen elméletet valljon is az olvasó a személyes azonosságról). A Fülkéből egy olyan ember – nevezzük Omegának – lép ki, aki többé-kevésbé ugyanabból az anyagból áll, mint amiből Alfa állt. Van Inwagen szerint az olvasónak arra a következtetésre kellene jutnia, hogy ebben az esetben az „Alfa azonos Omegával” mondat olyan proposíciót fejez ki, ami se nem igaz, se nem hamis meghatározottan (*definitely*).²²

Az *M* modell és a példajaként említett „Fülke”-gondolat kísérlet együttese némileg zavarba ejtő, hiszen van Inwagen kiköti, hogy a párosításoknak kéttagú halmazoknak

¹⁹ Van Inwagen (1988).

²⁰ Ld. I. m., 261–263. o.

²¹ I. m., 263. o.

²² I. m., 256., 263. o.

kell lenniük,²³ a „Fülke”-példa alapján viszont inkább azt gondolnánk: Alfa és Omega esetében *lényegileg kérdéses*, hogy kéttagú párt alkotnak-e. Ha ugyanis az „Alfa azonos Omegával” mondat olyan propozíciót fejez ki, ami se nem igaz, se nem hamis meghatározottan, akkor – vélhetnénk – éppen arról van szó, hogy nem egyértelmű: Alfa és Omega egy vagy két tárgy-e. Ebbéli vélekedésünkben maga van Inwagen is megerősít bennünket tanulmánya egy későbbi részében:

Az, hogy ez a halmaz $\{\{\text{Alfa}, \text{Omega}\}\}$ üres, meghatározottan hamis. Hogy egy tagja van, az se nem igaz, se nem hamis meghatározottan. Hogy két tagja van, az se nem igaz, se nem hamis meghatározottan. Hogy egy tagja van *vagy* két tagja van, az se nem igaz, se nem hamis meghatározottan. Hogy egy tagja van, *és* két tagja van, az se nem igaz, se nem hamis meghatározottan. Hogy három vagy több tagja van, az meghatározottan hamis.²⁴

Ám ez esetben miként alkothat Alfa és Omega párt? Hiszen a párosításhoz kéttagú halmaz(ok)ra van szükség:

Egy univerzum elemein végzett *párosítás* nem más, mint az adott univerzum elemeiből képzett kéttagú halmazoknak (pároknak) egy (akár üres) halmaza. ('Genuin' módon kéttagúaknak kell lenniük: $\{x, x\} [= \{x\}]$ nem lehet egy párosítás tagja.) Ha x és y , ahol is $\neg(x = y)$, egy pár tagjai (egy adott párosítás szerint), akkor azt mondjuk, hogy *párosítva vannak* (az adott párosítást tekintve).²⁵

Másképp megfogalmazva a problémát: ha a párosítások valóban kéttagú halmazok halmazai, nem világos, miért lenne van Inwagen M modellje az Evans-argumentum ellenpéldája.

A szerző egy zárójeles megjegyzéséből derül ki, hogy mit is ért „párosítások” alatt, és hogy mi a célja velük: „A tárgyakat, melyekkel egy tárgy párosítva van, úgy kell elgondolnunk, hogy ezek azok a tárgyak, amelyeket illetően meghatározatlan, hogy az a tárgy azonos-e velük”.²⁶ Ha így gondoljuk el a párosított tárgyakat, érthető, hogy miként lehet a „Fülke” gondolat kísérlet példa az M modellre, mint ahogy az is, hogy az M modell miért ellenpéldája Evans argumentumának. A párosítások ilyenén felfogása azonban ellentmondani látszik annak a korábban megfogalmazott kikötésnek, hogy a pároknak kéttagúaknak kell lenniük, nem lehetnek azonosak egymással.

23 Ld. i. m. 261–262. o.: „A pairing on a universe is a (possibly empty) set of two-membered sets (pairs) of members of that universe. (These are to be 'genuinely' two-membered: $\{x, x\} [= \{x\}]$ cannot be a member of a pairing. If x and y , $x \neq y$, are members of a pair (belonging to a certain pairing) they are said to be *paired* (in that pairing).”

24 I. m. 272. o.

25 Ld. i. m. 261–262. o.

26 I. m. 262. o.

Van Inwagen gondolkodásmódjának megértéséhez újabb nyomot szolgáltat néhány, az azonossági mondatok érték-hozzárendelésével kapcsolatos megjegyzése. A „modell” meghatározásának folyamán leszögezi, hogy a modellek minden mondathoz az 1 (meghatározott igazság), $\frac{1}{2}$ (se nem meghatározott igazság, se nem meghatározott hamisság) vagy 0 (meghatározott hamisság) értéket rendelik. Ezután az azonossági mondatok érték-hozzárendelésének feltételeit taglalja. Amely szerint egy azonossági mondatnak akkor és csak akkor $\frac{1}{2}$ az értéke, ha az azonossági mondat két kifejezésének nincs közös jelölete, és a szóban forgó kifejezések párosítva vannak. Majd hozzáfűzi: „Intuitíve, egy azonossági mondatnak 1 az értéke, ha kifejezéseinek jelöletei azonosak, $\frac{1}{2}$, ha kifejezéseinek jelöletei meghatározatlanul azonosak, és 0 máskor.”²⁷ E szakasz kapcsán hasonló aggályokat fogalmazhatunk meg, mint fentebb. Miként egyeztethető össze a meghatározatlan azonosság azzal, hogy az azonossági mondat két kifejezésének nincs közös jelölete (mely utóbbról azt vélhetnénk, hogy a kifejezések által jelölt tárgyak meghatározottan *nem* azonos voltát implikálja)? Inkább azt várnánk, hogy meghatározatlan azonosság esetén nem egyértelmű, hogy az azonossági mondat két kifejezésének közös-e a jelölete, azaz a két kifejezés (például „Alfa” és „Omega”) által jelölt tárgyak azonosak-e.²⁸

Lássuk, milyen megjegyzéseket fűz van Inwagen ahhoz, hogy az M modell az Evans-argumentum ellenpéldája. Evans érvét – melynek itt csak az első premisszáját és a következményét veszi figyelembe – a következő következtetési forma instanciájának tekinti:

$$I_0 \nabla(a = b) \vdash \neg(a = b).^{29}$$

Van Inwagen ezt követően felírja az M modellt:

$$\{A, B\}, \{\{A, B\}\}, 'a' \text{ ref } A, 'b' \text{ ref } B,$$

és lábjegyzetben tisztázza, hogy „A” és „B” (az M modellen belül) különböző tárgyakat jelölnek.³⁰ Majd, már a főszövegben, megjegyzi: „Ez a modell – nevezzük M -nek – ellenpéldája I_0 -nak: a $\frac{1}{2}$ értéket rendeli az „ $a = b$ ”-hez (hiszen „ a ” és „ b ” jelölete párosítva

²⁷ Ld. uo.

²⁸ I. m. 266. o. ezt ki is mondja: „We may say that we have a diachronic case of indefinite identity when we have an x and y such that it is indefinite whether $x = y$ [...]. [I]t is not definitely false that Alfa is numerically distinct from Omega.”

²⁹ I. m., 263: „Let us now return to Evans’s argument. If we consider only its premise and its conclusion, we can regard it as an instance of the inference-form $I_0 \text{ indef } a = b \vdash \neg a = b$.”

Van Inwagen saját jelölésekkel formulázza újra Evans argumentumát (az „indef” mondatoperátor, ami a „se nem igaz, se nem hamis meghatározottan, hogy” / „nincs tény azt illetően, hogy vajon ...-e” / „a kérdésre, hogy vajon ...-e, nincs meghatározott válasz” rövidítéseként értendő, ld. I. m., 257. o.). Koncepciójának bemutatásakor azonban az áttekinthetőség kedvéért Evans saját jelöléseit használom.

³⁰ Vö. I. m., 280. o., 5. lábjegyzet: „In writing names of models in this form, we adopt the convention that ‘A’, ‘B’, ‘C’ and so on, always have distinct referents when they are used within the name of a given model.”

van M -en), így tehát 1 értéket rendel a $\nabla(a = b)$ -hez és $\frac{1}{2}$ értéket a $\neg\nabla(a = b)$ -hez.³¹ Itt ismét azzal a felfogással találkozhatunk tehát, hogy két név által jelölt tárgy azonosága meghatározatlan lehet, jóllehet a két név különböző (tehát minden valószínűség szerint – meghatározottan – nem azonos)³² tárgyakat jelöl.

Ha már van Inwagen ennyire következetesen fenntartja ezt a lehetőséget, valószínűsíthetően oka van rá, azaz nem csak egyszerű elírás a részéről. Felmerülhetne bennünk, hogy a szerző a négydimenzionalista szemlélet híve, azaz a temporális részek feltételezésének az elkötelezettje. Eszerint „Alfa” és „Omega” két (egymással nem azonos) temporális rész lenne, így ez esetben az lehetne a kérdés, hogy egyazon tárgynak a (különböző) temporális részei-e. Ez az értelmezés azonban nem lehet helytálló, tekintve, hogy van Inwagen egyszerre tartja fenn $\neg(a = b)$ -t, illetve $\nabla(a = b)$ -t. Azaz ha temporális részeket posztulálna, akkor a temporális részekről állítaná, hogy (meghatározottan) nem azonosak, és ugyancsak a temporális részekről (nem pedig a tárgyakról, amelyeknek részei) állítaná, hogy se nem meghatározottan azonosak, se meghatározottan nem azonosak. Ráadásul van Inwagen expliciten leszögezni, hogy elveti a négydimenzionalista szemléletet, és hogy a maga részéről a háromdimenzionalista felfogás híve.³³

Véleményem szerint arra gondolhat – mivel az azonosság problematikus esetei közül nem a „Tibbles”, hanem az „Alfa–Béta” típusú példákat tartja szem előtt –, hogy annak, hogy két név (például az „Alfa” és az „Omega”) jelöletének azonossága meghatározatlan lehessen, előfeltétele, hogy a két név jelölete ne legyen egyértelműen azonos (az „Alfa = Alfa” meghatározott igazságértékkel rendelkezik), ezért *bizonyára különböznie kell a két név jelöletének*, hogy felmerülhessen a meghatározatlan azonosság kérdése. Ez a gondolatmenet azonban önellentmondó. Amennyiben az „ a ”-val és „ b ”-vel jelölt tárgy azonossága meghatározatlan, nem lehet egyértelműen (meghatározottan) különböző az „ a ”-val és a „ b ”-vel jelölt tárgy. A meghatározatlan azonosság éppen azt jelenti, hogy se nem meghatározottan azonos, se nem meghatározottan különböző tárgy(ak)ról van szó. De akár helyesen rekonstruáltam van Inwagen gondolatmenetét, akár nem, a $(\Delta)\neg(a = b)$ és $\nabla(a = b)$ együttes feltételezése inkonzisztens. A szemantikát a következőképpen kellene módosítani: egy univerzum elemein végzett *párosítás* nem más, mint az adott univerzum elemeiből képzett, nem meghatározottan egytagú halmazainak egy (akár üres) halmaza. (Nem lehetnek meghatározottan egytagúak: $\{x, x\} [= \{x\}]$ nem lehet egy párosítás tagja.) Ha x és y , ahol is $\neg\Delta(x = y)$, egy pár tagjai (egy adott párosítás szerint), akkor azt mondjuk, hogy *párosítva vannak* (az adott párosítást tekintve).

Most pedig térjünk rá van Inwagen tulajdonságsztrakciót illető kifogására. A szerző Evans argumentumának következő tulajdonságsztrakcióját minősíti érvénytelennek:

31 I. m., 263. o.

32 Vö. I. m., 262. o.: „If x and y , $x \neq y$, are members of a pair (belonging to a certain pairing) they are said to be *paired* (in that pairing).”

33 Id. i. m., 279–280. o.

$$\neg \nabla(a = a) \vdash \neg \hat{x}[\nabla(x = a)] \quad a$$

Azaz a (3)→(4) lépés érvényét vitatja. A 3. premissza, azaz a „ $\neg \nabla(a = a)$ ” érvényét nem kérdőjelezi meg: az „ $(a = a)$ ” minden modellben 1 értékű, így a „ $\nabla(a = a)$ ” 0, a „ $\neg \nabla(a = a)$ ” pedig 1 értékű.³⁴ Csak a tulajdonságabsztrakciós lépést tekinti érvénytelennek, mégpedig a következő gondolatmenet alapján: az M modellben a „ $\hat{x}[\nabla(x = a)]$ ” extenziója: $\{B\}$, ugyanis M az „ $(x = a)$ ”-hoz az $\{A\}$ extenziót és a $\{B\}$ határt (*frontier*) rendeli.³⁵ A „ $\hat{x}[\nabla(x = a)]$ ” extenziója azért lesz $\{B\}$, mert van Inwagen szabályai értelmében, ha „ ∇ ” prefixummal látunk el egy f határral rendelkező predikátumot, akkor olyan predikátumot kapunk, melynek extenziója f lesz, a határa pedig üres, így tehát a „ $\nabla(x = a)$ ” extenziója $\{B\}$ lesz (a határa pedig üres). Továbbá ha „ $\hat{x}$ ” prefixummal látunk el egy predikátumot, akkor az így kapott formulának (ún. „absztraktnak”) ugyanaz lesz az extenziója és határa, mint a predikátumnak, melynek a prefixuma, így tehát a „ $\hat{x}[\nabla(x = a)]$ ” extenziója $\{B\}$ (a határa pedig üres).³⁶ Azaz az M modellben a „meghatározatlanul azonosnak lenni a -val” tulajdonság extenziója B tárgy.

Mármost ' a ' jelölete A , ami – van Inwagen korábbi kikötései értelmében, mint láthattuk – nem tartozik ehhez az extenzióhoz. Mivel az M modell összepárosítja B -t és ' a ' jelölétét, B mindenesetre perem-jelölete ' a '-nak (az M modellben).³⁷ Így viszont a „ $\hat{x}[\nabla(x = a)] \quad a$ ” értéke – vagyis azon mondat értéke, hogy „ a rendelkezik a meghatározatlanul azonosnak lenni a -val tulajdonsággal” – az M modellben $\frac{1}{2}$. Van Inwagen szabályai szerint ez a mondat ugyanis ún. „tulajdonító mondatnak” (*ascription sentence*) minősül, amelynek akkor és csak akkor $\frac{1}{2}$ az értéke, ha alanyának jelölete nem tartozik a mondat absztraktjának extenziójához, és vagy a) a mondat alanyának jelölete a mondat absztraktjának határához tartozik, vagy b) a mondat alanyának egy peremjelölete a mondat absztraktjának extenziójához, vagy a mondat absztraktjának határához tartozik. Az M modell kielégíti ezt a feltételt, hiszen alanyának (' a ') jelölete (A) nem tartozik a mondat absztraktjának extenziójához (ami B), továbbá a mondat alanyának (' a ') egy peremjelölete (B) a mondat absztraktjának extenziójához (B) tartozik. Az „ $\hat{x}[\nabla(x = a)] \quad a$ ” értéke tehát az M modellben $\frac{1}{2}$. Akkor viszont a negációjának – „ $\neg \hat{x}[\nabla(x = a)] \quad a$ ” – értéke is $\frac{1}{2}$, van Inwagen szabályai értelmében ugyanis ha „ Φ ”-nek $\frac{1}{2}$ az értéke, akkor „ $\neg \Phi$ ”-nek is $\frac{1}{2}$ az értéke. De mivel a „ $\neg \nabla(a = a)$ ” 1 értékű, a „ $\neg \nabla(a = a) \vdash \neg \hat{x}[\nabla(x = a)] \quad a$ ” következtetési for-

³⁴ I. m., 264. o.

³⁵ Egy azonosságpredikátum extenziója a szóban forgó predikátum kifejezéseinek jelölete, határa pedig az adott predikátum kifejezéseinek peremjelöleteit (*fringe-referents*) tartalmazza. Egy konstans peremjelöletei azok a tárgyak, melyekkel egy konstans jelölete párosítva van. „[E]gy konstans peremjelöleteit úgy kell elgondolnunk, hogy ezek azok a tárgyak, amelyeket illetően meghatározatlan, hogy az adott konstans jelöli-e őket.” I. m., 262. o.

³⁶ Ld. I. m., 261–262. o.

³⁷ Vagyis van Inwagen tulajdonságabsztrakciót illető kifogása is a $(\Delta) - (a = b)$ és $\nabla(a = b)$ együttes feltételzésére épít, amit fentebb már nehezményeztünk.

ma érvénytelen, hiszen a következményének alacsonyabb az értéke, mint a premisszájának, és nem 1-megőrző. Ebből következően Evans egész argumentuma érvénytelen.³⁸

Van Inwagen a fentebbi, tulajdonságabsztrakciót illető kifogást informálisan, Alfa és Omega példáján is szemlélteti. A szóban forgó tulajdonság a következő: „olyan dolognak lenni, amiről meghatározatlan, hogy Omega-e”. Alfa meghatározottan rendelkezik ezzel a tulajdonsággal: meghatározatlan, hogy Alfa Omega-e. Omega azonban nem rendelkezik meghatározottan ezzel a tulajdonsággal, de nem is nélküli meghatározottan ezt a tulajdonságot, hiszen meghatározatlanul azonos Alfával. Omega mindenesetre „*mintegy* azonos” Alfával, aki meghatározottan rendelkezik ezzel a tulajdonsággal.

[Í]gy tehát Omega *kvázi* rendelkezik azzal az olyan dolognak lenni, amiről meghatározatlan, hogy Omega-e tulajdonsággal. Következésképpen, sem annak igaz voltából, hogy „nem meghatározatlan, hogy Omega Omega-e”, sem annak igaz voltából, hogy „nem meghatározatlan, hogy Omega rendelkezik-e az azonosnak lenni Omegával tulajdonsággal”³⁹, nem következik, hogy Omega nem rendelkezik a meghatározatlanul azonosnak lenni Omegával tulajdonsággal.

Ha Omega kvázi nem rendelkezik a meghatározatlanul azonosnak lenni Omegával tulajdonsággal, akkor ebből az következik, hogy Omega kvázi *rendelkezik* a meghatározatlanul azonosnak lenni Omegával tulajdonsággal. Vagyis Omega kvázi rendelkezik az olyan dolognak lenni amiről se nem igaz, se nem hamis meghatározottan, hogy Omega-e tulajdonsággal.⁴⁰

Ebből azonban van Inwagen szerint nem következik, hogy Omega mintegy a meghatározatlanul azonosnak lenni *önmagával* tulajdonságával is rendelkezne – ez önellentmondáshoz vezetne, hiszen Omega meghatározottan rendelkezik az önmagával azonosnak lenni tulajdonsággal. A fenti gondolatmenet impliciten az Azonosak Megkülönböztethetlenségének Elvére épít, Leibniz azon törvényére tehát, amely szerint amennyiben *a* azonos *b*-vel, *a* és *b* valamennyi tulajdonsága megegyezik. Van Inwagen azonban tanulmánya egy későbbi szakaszában leszögezi, hogy a saját formális szemantikájában Leibniz szóban forgó törvénye nem érvényes.⁴¹ Itt tehát újabb inkonzisztenciát találunk a szerző koncepciójában.

Ahogy a következő részben látni fogjuk, van Inwagen javaslatában – azzal, hogy kifogásolja Evans argumentumának (3)→(4) lépését, vagyis a „ $\neg \nabla(a = a) \vdash \neg \hat{x}[\nabla(x = a)]$ ” tulajdonságabsztrakciót, továbbá azzal, hogy különbséget tesz az „önmagával megha-

38 I. m., 263–264. o.

39 Ez az önazonosság ($a = a$) logikai törvénye miatt nem meghatározatlan (hanem meghatározottan igaz), melynek érvényét van Inwagen nem vitatja, ld. i. m., 268., 282. o., 7. lábjegyzet.

40 I. m., 267–268. o.

41 I. m., 278. o.

tározatlanul azonosnak lenni”, valamint az „olyan dolognak lenni, amiről meghatározatlan, hogy a -e” tulajdonságok között – már benne rejlenek egy olyan felvetés kulcsai, amelyet konzisztens ellenérvnek tekinthetünk az Evans-argumentummal szemben.

3. Meghatározatlan igazságértékű azonossági állítások megengedése meghatározatlan tárgyak feltételezése nélkül

A meghatározatlanság realista megközelítésein belül a harmadik opció a meghatározatlan igazságértékű azonossági állítások elfogadása, meghatározatlan tárgyak posztulálása nélkül. Ezt a pozíciót Lowe javaslatával illusztrálom, akinek koncepcióját „Vagueness and Metaphysics” című tanulmánya alapján mutatom be. Extenzív Evans-kritikájának csak főbb pontjait ismertetem itt.

Lowe egyik döntő kifogása Evans argumentumával szemben a következő. Evans azt posztulálja, hogy b rendelkezik egy olyan tulajdonsággal, amivel a nem: a „ $\hat{x}[\nabla(x = a)]$ ” tulajdonsággal. Majd ebből vonja le a következtetést – a Leibniz-törvényre hivatkozva –, hogy a nem azonos b -vel. Ám ha – mint Evans feltételezi – a „ $\nabla(a = b)$ ” premissából következik a „ $\hat{x}[\nabla(x = a)]$ b ” (vagyis b rendelkezik azzal a tulajdonsággal, hogy meghatározatlan az azonossága a -val), akkor azt is levonhatjuk belőle, hogy „ $\hat{x}[\nabla(x = b)]$ a ” (vagyis a rendelkezik azzal a tulajdonsággal, hogy meghatározatlan az azonossága b -vel). Lowe ezután rámutat arra, hogy mivel a „ $\hat{x}[\nabla(x = a)]$ ” és a „ $\hat{x}[\nabla(x = b)]$ ” tulajdonságok pusztán a és b permutációja révén „különböznek”, megkérdőjelezhető, hogy különböző tulajdonságok-e egyáltalán. Márpedig ha nem feltétlenül két tulajdonságról van szó, akkor Evans nem állíthatja biztonsággal, hogy a „ $\hat{x}[\nabla(x = a)]$ ” tulajdonsággal csak b rendelkezik, a viszont nem, hiszen a rendelkezik a „ $\hat{x}[\nabla(x = b)]$ ” tulajdonsággal, ami azonos az előbbivel. Ha tehát abból a premissából indulunk ki, hogy a azonossága b -vel meghatározatlan, Lowe érvelése szerint az is meghatározatlan, hogy a szóban forgó tulajdonságok azonosak-e. Így viszont legfeljebb annyit vonhatunk le, hogy a és b tulajdonságainak különbözősége meghatározatlan, amiből nem az következik, hogy a nem azonos b -vel, hanem csak az, hogy meghatározatlan a és b azonossága. Ez a következmény pedig egyáltalán nem mond ellent az 1. premissának (ami pontosan ezt állítja), a *reductio ad absurdum* evansi kísérlete tehát kudarcba fullad.⁴²

Lowe érvelési stratégiája ezután a következő: rámutat az azonossági állítások szükségyszerűségéről szóló Kripke–Barcan-érv és az Evans-argumentum strukturális párhuzamaira. Első lépésként a Kripke–Barcan-féle következtetést bírálja, majd második lépésben ezzel analóg kritikával illeti Evans érvét. A Kripke–Barcan-argumentum azt

⁴² Ld. Lowe 2011, 25. o. (Lowe saját jelöléseit az áttekinthetőség kedvéért Evans jelöléseire cserélem fel.)

kívánja bizonyítani, hogy a merev jelölőket tartalmazó azonossági állítások szükségszerűen igazak. Azt mondja ki, hogy amennyiben az „ a azonos b -vel” (ahol „ a ” és „ b ” merev jelölők) igaz, akkor – az öazonosság szükségszerűségének, valamint az azonosak felcserélhetőségének logikai törvénye folytán – az „ a azonos b -vel” *szükségszerűen* igaz. Bármely x -re és y -ra áll:

1. $(x)(y)[(x = y) \supset (Fx \supset Fy)]$ (az azonosak felcserélhetőségének elve)
2. $(x) (x = x)$ (az öazonosság szükségszerűségének elve)
3. $(x)(y)(x = y) \supset [(x = x) \supset (x = y)]$ (1-ből és 2-ből következik)
4. $(x)(y) [(x = y) \supset (x = y)]$ (2-ből és 3-ból következik).⁴³

Lowe már az „On the Alleged Necessity of True Identity Statements” című tanulmányában kritikát fogalmaz meg a fenti érvel szemben: különbséget tesz a „ a szükségszerűen öazonosnak lenni” („ $\Box [a = x] a$ ”), valamint a „szükségszerűen [éppen] a -val azonosnak lenni” („ $\Box [x = x] a$ ”) tulajdonságok között. Lowe szerint a Kripke–Barcan-argumentum összemossa ezt a két tulajdonságot, és az öazonosság szükségszerűségének logikai tényéből tévesen következtet arra az állítólágos metafizikai tényre, hogy „szükségszerű, hogy a azonos a -val”. Lowe kritikája lényegében abban áll, hogy a „ $a = a$ ” formula többértelmű: jelölheti egyrészt azt a tulajdonságot, hogy a szükségszerűen *önazonos*, másrészt jelölheti azt is, hogy a szükségszerűen *éppen a -val azonos* (szükségszerűen azzal a tárggyal azonos, ami ő éppen). A Kripke–Barcan-érv az *öazonosság* szükségszerűségének elvére hivatkozva veszi fel a 2. premisszát, ahhoz azonban, hogy érvényes lehessen, nem erre a tulajdonságra, hanem „szükségszerűen [éppen] a -val azonosnak lenni” tulajdonságra lenne szükség. Ha azonban ezt a tulajdonságot tulajdonítanak a -nak a 2. premisszában, akkor az érv körbenforgó lenne: már eleve feltételezné azt, amit bizonyítani szeretne.

Ezt a gondolatmenetet Lowe aztán az Evans-argumentum 3. premisszájára ($\neg \nabla (a = a)$) vonatkoztatja. Lowe szerint Evans érvéhez nem az öazonosságra való hivatkozásra van szükség, Evans azonban csak akkor veheti fel minden további nélkül a 3. premisszát, ha az öazonosságra utal. Lowe ennek nyomán a következőket vonja le: amennyiben a szóban forgó premissza öazonosságot feltételez, Evans érve túl gyenge, hiszen csak annyit mond bármely, tetszés szerint kiválasztott tárgyról, hogy öazonossága nem

⁴³ Ld. Kripke 1993, 162–163. o.

meghatározatlan. Amennyiben viszont a 3. premissza azt állítja, nem meghatározatlan, hogy a kiválasztott tárgy *az* a tárgy, akkor Evans argumentuma körbenforgó, hiszen előfeltételezi azt, amit bizonyítani szeretne: az azonosság sosem lehet meghatározatlan.⁴⁴ Ezt a kritikát véleményem szerint konkluzívnak tekinthetjük Evans argumentumával szemben.

Bár Lowe elfogadja a meghatározatlan igazságértékű azonossági állítások lehetőségét, nem feltételezi egyúttal meghatározatlan tárgyak létét is. Az „Alfa-Béta” típusú eseteket szemantikai meghatározatlansággal magyarázza: *valójában* nincsenek hegyek, a „hegy” szortális fogalmunk meghatározatlan, nem rögzíti egyértelműen, hogy mi számít egyetlen hegynek. *Valójában* csak hegyvidéki domborzat van, ami azonban megszámlálhatatlan főnév: hegyvidéki domborzatból lehet több vagy kevesebb, de nem beszélhetünk bizonyos számú hegyvidéki domborzatról.⁴⁵ A szerző mindenesetre expliciten ontikus meghatározatlanságot posztulál: fenntartja, hogy vannak plauzibilis esetei az *azonosság* metafizikai meghatározatlanságának, mégpedig anélkül, hogy a tárgyak, melyek azonossága meghatározatlan, maguk is meghatározatlanok lennének. Lowe példája a következő: egy héliumion szabad elektront fog el, így két pályaelektronja lesz. Az egyiket később kibocsátja. Ha „*a*”-val jelöljük az elfogott elektront, és „*b*”-vel a kibocsátott elektront, akkor – Lowe szerint – plauzibilis fenntartanunk, hogy nincs tény azt illetően, hogy *a* azonos-e *b*-vel, ugyanis a kibocsátás előtt az elektronok kvantum „szuperpozícióban” vannak, nincs tény azt illetően, hogy melyiknek milyen irányú a spinje, így ez idő alatt semmi sem különbözteti meg egymástól őket.⁴⁶

Lowe itt impliciten a Pauli-elvre épít, amikor feltételezi, hogy a megkülönböztethe-telenség ellenére (meghatározottan) megszámlálható entitásokat kell posztulálnunk.⁴⁷ Magától értetődőnek tekinti, hogy végig – a szuperpozíciós időszak alatt is – két elektron szerepel a történetben.⁴⁸ Szerinte az elektronok nem meghatározatlan tárgyak, az „elektron” pedig nem meghatározatlan szortális fogalom: jól definiált, hogy mi számít egy elektronnak.⁴⁹ Érthető, miért van szüksége Lowe-nak erre a feltételezésre: arra az elvre támaszkodik, amely szerint a világ alapvetően egyszerű tárgyakkból áll, melyek meghatározottak; gyakorlati célból beszélhetünk ugyan ezeknek az elemi részecskének a halmazairól, az utóbbiakkal kapcsolatos tények azonban a precíz alapszinttel kapcsolatos tényeken szupervenálnak.⁵⁰

⁴⁴ Lowe 2011, 31–32. o.

⁴⁵ I. m., 45–51. o.

⁴⁶ I. m., 32. o.

⁴⁷ Vö. Lowe 1998, 197. o., ahol expliciten a Pauli-elvre hivatkozik.

⁴⁸ Ld. Lowe 2011, 32., 47. o.

⁴⁹ I. m., 32. o., 50–51. o.

⁵⁰ Ehhez ld. Keefe–Smith 1996, 56. o.

Lowe felfogásával szemben több ellenvetést is megfogalmazhatunk. Először, a szupervenienencia-elv érvénye távolról sem magától értetődő: nem kell feltétlenül elfogadnunk.⁵¹ Másodszor, megkérdőjelezhetjük, valóban jól definiált szortális fogalom-e az „elektron”. Amikor az elektronok példájáról ír, Lowe impliciten elveti a Megkülönböztethetetlenek Azonosságának Elvét, mely szerint ha *a*-nak és *b*-nek ugyanazok a tulajdonságaik, akkor *a* azonos *b*-vel. Ez az elv – amelyet Leibniz-elvnek is hívnak – jóval inkább vitatott, mint az Azonosak Megkülönböztethetlenségének fentebb már sokat említett elve: a fizikában azonban gyakran hagyatkoznak rá. Értelmezhetnénk úgy is a szóban forgó esetet, hogy éppen arra mutat rá: nem jól definiált, hogy mi számít egyetlen elektronnak. Ha például elfogadjuk a megkülönböztethetetlenek azonosságát individuációs elvként, éppenséggel arra is juthatnánk, hogy a példában szereplő elektronok száma meghatározatlan (hacsak nem szeretnénk haecceitást posztulálni). Dieks és Versteegh jól illusztrálják ezt, ugyanis megkérdőjelezzik, hogy sokfermionos rendszerek esetén valóban léteznek-e ilyen rendszereket alkotó tárgyak.⁵²

A Pauli-elv, melyre Lowe különálló entitásokra vonatkozó feltételezése támaszkodik, emellett azzal a nézettel is összeegyeztethető, mely szerint nincsenek individuális „részcskék”.⁵³ French és Krause rámutatnak továbbá: abból, hogy egy pluralitás bizonyos tekintetben megszámlálható, nem következik, hogy a pluralitást alkotó entitások szükségképpen meghatározott öazonossággal rendelkezzenek. A szerzőpáros az öazonosság törvényének érvényét veszi célba: szerintük kvantumentitásokra nem alkalmazható az öazonosság logikai törvénye. Ez ugyanis az individualitás koncepciójához kötődik, márpedig a kvantumentitások – French és Krause szerint – nem individuális tárgyak, így az öazonosság relációjának esetükben nincs értelme. Mint fentebb láthattuk, Lowe azt a kifogást hozta fel mind a Kripke–Barcan-féle, mind az evansi argumentummal szemben, hogy logikai tényekből következnek – megengedhetetlenül – metafizikai tényekre. French és Krause azonban arra vizsgáltnak rá, hogy az öazonosság Lowe által megkérdőjelezhetetlennek tekintett logikai törvénye maga sem mentes metafizikai elköteleződésektől. A következő részben javasolt koncepciónak éppen ez a gondolat képezi a kiindulópontját.

51 Rosen–Smith (2004, 197. o.) pl. felvetik, hogy összetett tárgyak rendelkezhetnek olyan tulajdonságokkal, melyek nem szupervenálnak alkotórészeik tulajdonságain.

52 Ld. Dieks–Versteegh 2008, 933–934. o.

53 Ehhez ld. French–Krause 2006, 115–120. o.

III. Az ontikus meghatározatlanság nyelvi azonossági kritériumokkal számoló koncepciója: egy Evans argumentumával szembeni lehetséges kritikai megközelítés vázlata

Amennyiben arra az előfeltevésre építünk, hogy az azonossággal kapcsolatos tények legalább részben tőlünk függenek, e metaelméleti perspektívából megkérdőjelezhetjük az azonosság szokásos felfogását. Noha az analitikus filozófusok többsége elmefüggetlen tárgyak internális relációjának tartja az azonosságot,⁵⁴ a nem internalista előfeltevésnek is akadnak képviselői.⁵⁵

Hacking amellett érvel „The Identity of Indiscernibles” című tanulmányában, hogy az olyan esetekben, melyek problémákat vetnek fel a Megkülönböztethetetlenek Azonossága Elvének érvényét illetően, a leírásaink függvénye, hogy egy vagy két tárggyal van-e dolgunk. Ebbs *Rule-Following and Realism* című könyvében általánosságban is bírálja az ún. „metafizikai realizmus”-t, vagyis azt a felfogást, amely szerint „csak akkor tehetünk objektív kijelentéseket, ha képesek vagyunk metafizikailag független »igazságfeltételek megragadására«”.⁵⁶ A szerző kritizálja a szóban forgó felfogás abbéli előfeltevését, mely szerint az – általa képzeltnek titulált – „külső» világban a saját természetüknek vagy konstituáló elveiknek megfelelően individuálódnak a dolgok, fajok és szubsztanciák”, empirikus hiteinktől függetlenül.⁵⁷ Dummett amellett a nézet mellett száll síkra *Frege: Philosophy of Language* című művében, mely szerint az amorf világot nyelvi azonossági kritériumok alkalmazása révén osztjuk fel disztinkt tárgyakra.⁵⁸ Putnam *Reason, Truth and History* című könyvében elutasítja azt az elképzelést, mely szerint „a világ elmefüggetlen tárgyak valamiféle rögzített totalitásából állna”,⁵⁹ és fenntartja, hogy konceptuális sémáink használata

54 Ld. pl. Kripke 2001, 3–4. o.; 107–108. o.; ld. továbbá Lewis (1986, 192–193. o.) híres passzusát az azonosságról: „Az azonosság rendkívül egyszerű; nincs benne semmi problematikus. Önmagával azonos minden; soha semmi sem azonos mással, csak önmagával. Soha sincs semmiféle probléma azzal kapcsolatban, hogy mi tesz valamit azonossá önmagával; minden csakis azonos lehet önmagával [*nothing can ever fail to be*]. És soha sincs semmiféle probléma azzal kapcsolatban, hogy mi tesz két dolgot azonossá; két dolog sohasem lehet azonos egymással.”

A személyes azonossággal (és általában véve az azonossággal) kapcsolatos fejtörők standard megoldási javaslatai az azonosság internalista felfogására építenek. Ld. például a fizió problémakörének személyes azonosságra kidolgozott fejtörőit illetően Parfit (1971) híres „nem az azonosság számít” elvét, Lewis (2003) téziséét a „többszörös ott-tartózkodás”-ról (*multiple occupancy*) vagy Nozick (1981) „legjobb várományos” (*best candidate*) elméletét.

55 Az azonosság nem-internalista felfogása természetesen nem feltétlenül jár együtt elmefüggetlő tárgyak és azonosság feltételezésével. Ld. pl. Ladyman (2007) felvetését, mely szerint a – matematikai és fizikai – struktúrákban lévő tárgyak azonossága nem intrinzikus, hanem kontextuális; a szerző ugyanakkor primitív azonosságot posztulál.

56 Ebbs 1997, 1. o.

57 I. m., 203. o.

58 Dummett 1981, 577. o.

59 Putnam 1981, 49. o.

révén osztjuk fel különálló tárgyakra.⁶⁰ „Is Water Necessarily H_2O ?” című tanulmányában pedig – arra hivatkozva, hogy az azonossági kritériumok nem teljesen elmefüggetlenek – kritikával illeti Kripke koncepcióját, mely szerint az azonossággal kapcsolatos tények teljes mértékben elmefüggetlenek lennének.⁶¹

Jóllehet a fenti szerzők nem írnak expliciten ontikus meghatározatlanságról,⁶² felfogásuk nyomán megfogalmazhatjuk azt a nézetet, hogy a tárgyak és személyek, azonosságukkal együtt, *ontikusan* általában véve meghatározatlanok (amennyiben „ontikus” alatt „elmefüggetlen” értünk), tekintve, hogy tárgyak és személyek nem is léteznének nyelvi individuációs praxisaink nélkül.⁶³ Ez még nem jelenti azt, hogy feltétlenül sutba kellene dobunk az önazonosság logikai törvényét, amennyiben elmefüggő tárgyakra vonatkoztatjuk. Evans szövegét e megközelítésben azért illethetjük kritikával, mert azzal, hogy az önazonosság törvényéből egyúttal az önazonosság ontikus meghatározatlanságára is következtet, az ekvivokáció hibájába esik, azaz összemossa egymással az elmefüggő és elmefüggetlen (ön)azonosságot. Más szavakkal, Evans tanulmánya arra az implicit előfeltevésre épít, hogy az azonosság törvénye elmefüggetlen azonosságot implicál. E hallgatólagos premissza érvénye azonban megkérdőjelezhető.

Az itt javasolt koncepció szerint az azonossági állítások olyan performatív aktusok, melyek – amennyiben sikeresek – bizonyos értelemben előállítják azt, amit kijelentenek. Jóllehet ez a megközelítés idealista felfogással is kompatibilis, nem igényli azt a feltételezést, hogy *ex nihilo* állítanánk elő a tárgyakat (azonosságukkal együtt).⁶⁴ A fentiek fényében az azonossággal és vitatott eseteivel kapcsolatos teóriák valójában normatív elméletek, jóllehet deskriptívnek tüntetik fel magukat. E diszkusziókat úgy is értelmezhetjük, mint

60 I. m., 49–55. o.

61 Putnam 1990, 67. o.

62 Putnam (1990, 67. o.) mindenesetre összekapcsolja Kripke azonosságelfogásának kritikáját a meghatározatlanság problémakörével: „Ayer would doubtless say that he cannot fathom what this [Kripke’s] sort of »metaphysical discovery« is supposed to come to. And I must admit that neither can I. The table can, after all, vary *continuously* across hypothetical situations (just imagine a series of hypothetical situations such that in the $n + 1$ st the table has one less molecule in common with the table I am pointing to than it does in the n th). Is there supposed to be a fact of the matter as to when the hypothetical table stops being »« (*identical*) with the table I am pointing to? Kripke might say that every possible border-line determines a different »essence,« and that it is vague which essence our concept »this table« connects with, but then what are we being asked to »intuit«? A »fuzzy set« of essences, perhaps? If we can connect the description »this table« with different essences by adopting a different *convention*, then Kripke’s view seems only verbally different from the quasi-conventionalist view; if not, then...”

63 Tehát – többek közt – Priestről (2009, 413–414. o.) eltérően nem kell töréspontokat (*cut-off points*) posztulálnunk a szorítész-paradoxonok megoldására. Az itt javasolt koncepció szerint ugyanis a szóban forgó paradoxonok és az azonossággal kapcsolatos egyéb fejtörők egyszerűen annak folyamánai, hogy (nyelvi) azonossági kritériumaink nem precízek, sőt, gyakran inkonzisztensek; további kidolgozásra szorulnak (amennyiben ragaszkodunk a konzisztenciához).

64 Korábban éppen emiatt az azonosság internalista és nem internalista (nem pedig internalista és externalista) felfogását különböztettem meg.

versengéseket azért, hogy a problémás esetekben mely elveket tekintsünk mérvadóknak az azonosság, illetve a különbözőség – bizonyos mértékben elmfüggő – „előállásában”.

IV. Összegzés

Az analitikus szakirodalomban számos olyan fejtörővel találkozhatunk, melyek az azonosság problematikus eseteire hívják fel a figyelmet. E tanulmányban olyan megoldásokat vizsgáltam, melyek a szóban forgó kérdéskörre a meghatározatlanság valamely realista felfogásával igyekeznek választ adni. A meghatározatlanság realista megközelítésein belül három pozíciót mutattam be. Az első, mely elvitatja a meghatározatlan tárgyak létét, de megengedi a meghatározatlan igazságértékű azonossági állításokat, Akiba koncepciója révén mutattam be. E pozícióval szemben azt a kritikát fogalmaztam meg, hogy nem tud kielégítő megoldást nyújtani az „Alfa–Béta” típusú esetekre. A második lehetőséget mind az ontikus meghatározatlanság, mind a meghatározatlan azonossági állítások plauzibilitásának elfogadása képezi. Ezt az opciót van Inwagen formális szemantikájának bemutatásával vizsgáltam, kimutatva inkonzisztenciáját. A harmadik eshetőségre, mely a meghatározatlan igazságértékű azonossági állítások lehetőségének elismerésében, de a meghatározatlan tárgyak létének elvetésében áll, Lowe példáját hoztam. Lowe ellenvetéseit konkluzívnak találtam Evans argumentumával szemben, példájával kapcsolatban azonban – amellyel a szerző azt igyekszik demonstrálni, hogy nem meghatározatlan tárgyak azonossága meghatározatlan lehet –, kifogásokat fogalmaztam meg. Végül arra az előfeltevésre építve kérdőjeleztem meg Evans elméletét, hogy nyelvi azonossági kritériumaink konstitutív szerepet játszhatnak a tárgyak, személyek – és ezzel együtt az azonosságukkal kapcsolatos tények – „előállásában”. A javasolt – másutt bővebben is kifejtendő – koncepció szerint az azonosság ontikusan meghatározatlan abban az értelemben, hogy – sem meghatározott, sem meghatározatlan – tárgyak nem léteznek elmfüggetlenül, az azonosság kritériumai pedig individuációs praxisaink gyakran inkonzisztens előfeltevései.

Felhasznált irodalom

- Akiba, Ken 2000, „Vagueness as a Modality.” *The Philosophical Quarterly* 50: 200, 359–370. o.
- Akiba, Ken 2002, „A Deflationist Approach to Indeterminacy and Vagueness.” *Philosophical Studies* 107, 69–86. o.
- Akiba, Ken 2004, „Vagueness in the World.” *Noûs* 38: 3, 407–429. o.
- Dieks, Dennis – Versteegh, Marijn A. M. 2008, „Identical Quantum Particles and Weak Discernibility.” *Foundations of Physics* 38, 923–934. o.
- Dummett, Michael 1981, *Frege: Philosophy of Language*. 2nd edition. Duckworth, London.
- Engel, Pascal 2004, „Les objets vagues le sont-ils vraiment?” [[http://www.unige.ch/lettres/philosophie/enseignants/pe/Engel 2002 Les objets vagues le sont ils vraiment.pdf](http://www.unige.ch/lettres/philosophie/enseignants/pe/Engel%202002%20Les%20objets%20vagues%20le%20sont%20ils%20vraiment.pdf)] (2011.02.28).
- Ebbs, Gary 1997, *Rule-Following and Realism*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts.
- Evans, Gareth 1978, „Can There Be Vague Objects?” *Analysis* 38, 208 o.
- Fine, Kit 1975, „Vagueness, Truth and Logic.” *Synthese* 30, 265–300. o.
- French, Steven – Décio Krause 2006, *Identity in Physics: A Historical, Philosophical, and Formal Analysis*. Oxford University Press, Oxford.
- Geach, Peter Thomas 1980, *Reference and Generality*. 3rd edition. Cornell University Press, Ithaca, New York.
- Hacking, Ian 1975, „The Identity of Indiscernibles.” *The Journal of Philosophy* 72: 9, 249–256. o.
- Huoranszki Ferenc 2003, „Határozatlanság.” In: Ujvári M. (szerk.), *Érvek és kontextusok. Kortárs analitikus filozófiai tanulmányok*. Gondolat, Budapest, 247–270. o.
- Kant, Immanuel 2004, *A tiszta ész kritikája*. Atlantisz, Budapest.
- Keefe, Rosanna – Peter Smith 1996, „Introduction: Theories of Vagueness.” In R. Keefe – P. Smith (szerk.) 1996, *Vagueness: A Reader*. A Bradford Book. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 1–57. o.
- Kripke, Saul 1993, „Identity and Necessity.” In A. W. Moore (szerk.), *Meaning and Reference*. Oxford University Press, New York, 162–191. o.
- Kripke, Saul 2001, *Naming and Necessity*. Twelfth printing. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. Magyar kiadás: In Zvolenszky Zsófia (szerk.) 2007, *Megnevezés és szükségszerűség*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Ladyman, James 2007, „Scientific structuralism: On the identity and diversity of objects in a structure.” *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volume* 81: 1, 23–43. o.
- Lewis, David 1986, *On the Plurality of Worlds*. Blackwell, Oxford.
- Lewis, David 1996, „Vague Identity: Evans Misunderstood.” In R. Keefe – P. Smith (szerk.) 1996, *Vagueness: A Reader*. A Bradford Book. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 318–320. o.
- Lewis, David 2003 „Survival and Identity.” In R. Martin – J. Barresi (szerk.), *Personal Identity*, Blackwell Publishing, Malden, Oxford, Melbourne, Berlin, 144–167. o.

- Lowe, Jonathan E. 1982, „On the Alleged Necessity of True Identity Statements.” *Mind*, New Series, 91: 364, 579–584. o.
- Lowe, Jonathan E. 1998, „Entity, Identity and Unity.” *Erkenntnis* 48, 191–208. o.
- Lowe, Jonathan E. 2011, „Vagueness and Metaphysics.” In G. Ronzitti (szerk.), *Vagueness: A Guide*. Logic, Epistemology and the Unity of Science 19. Springer, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, 19–53. o.
- Mann, Thomas 2000, „Az elcserélt fejek.” In Th. Mann, *Válogatott elbeszélések*. Magyar Könyvklub, Budapest, 153–238. o.
- Nozick, Robert 1981, *Philosophical Explanations*. Clarendon Press, Oxford.
- Parfit, Derek 1971, „Personal Identity.” *Philosophical Review* 80, 3–27. o.
- Priest, Graham 2009, „Non-Transitive Identity.” In R. Dietz–S. Moruzzi, *Cuts and Clouds: Vagueness, Its Nature, and Its Logic*. Oxford, New York, Oxford University Press, 406–416. o.
- Putnam, Hilary 1981, *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press, Cambridge, UK.
- Putnam, Hilary 1990, „Is Water Necessarily H₂O?” In H. Putnam, *Realism With a Human Face*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 54–79. o.
- Rosen, Gideon – Nicholas J. J. Smith, 2004, „Wordly Indeterminacy: A Rough Guide.” *Australasian Journal of Philosophy* 82: 1, 185–198. o.
- Sainsbury, Mark 1996, „Concepts without boundaries.” In R. Keefe–P. Smith (szerk.) 1996, *Vagueness: A Reader*. A Bradford Book. The MIT Press, Cambridge, Massachusetts, London, England, 251–264. o.
- Shapiro, Stewart 2009, „Vagueness, Metaphysics, and Objectivity.” In R. Dietz, Richard–S. Moruzzi (szerk.), *Cuts and Clouds: Vagueness, Its Nature, and Its Logic*. Oxford University Press Inc. Oxford, New York, 149–162. o.
- Tőzsér János 2009, *Metafizika*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Tye, Michael 1990, „Vague Objects.” *Mind*, New Series, 99: 396, 535–557. o.
- van Inwagen, Peter 1988, „How to Reason About Vague Objects.” *Philosophical Topics* 16: 1, 255–284. o.
- Wiggins, David 1980, *Sameness and Substance*. Basil Blackwell, Oxford.
- Williamson, Timothy 2001, *Vagueness*. Routledge, Taylor & Francis e-Library, London, New York.

Szakács Evelyn

1985-ben születtem Marosvásárhelyen. Egyetemi tanulmányaimat 2004-ben kezdtem matematika szakon, majd 2005-ben átjelentkeztem az ELTE-BTK filozófia szakára. Érdeklődésem középpontjában a 17. század természetfilozófiai gondolkodása áll. Jelen dolgozat a 2012-ben, Boros Gábor témavezetése alatt elkészült szakdolgozatom rövidebb, átdolgozott változata.

Szakács Evelyn

A természet hatóképessége Descartes-nál

„Az anyag részeiben bekövetkező változások nem tulajdoníthatók Isten cselekvésének, mert az változatlan, s amelyeket ezért a Természetnek tulajdonítok.”¹

Bevezetés

A természet fogalmát Descartes a következőképpen határozta meg a fényről szóló értekezésében, avagy a *Le Monde*-ban: „Természeten nem valamiféle Istennőt, vagy más képzeletbeli hatalmat értek, hanem e szót magának az anyagnak a jelölésére használom, melyet mindazon tulajdonságokkal együtt veszek figyelembe, amelyeket neki tulajdonítottam.”² A *filozófia alapelv*³ egy passzusa szerint a már szubsztanciaként meghatározott anyag összes attribútuma közül az egyik kiemelt fontosságú, mert annak lényegét alkotja.⁴ Ennek értelmében az anyagnak van egy olyan tulajdonsága, amelytől az összes többi függ, s amely viszont önmagában elegendő ahhoz, hogy megértsük, azaz világos és elkülönített módon fogjuk fel az adott szubsztanciát.

Descartes több érvet is kidolgozott annak bizonyítására, hogy az anyag, vagy a test lényegét a kiterjedés alkotja, s ebből következően, hogy a testnek kizárólag olyan tulajdonságai lehetnek, amelyek feltételezik azt, s amelyek így, mint a kiterjedés módusai geometriai eszközökkel ábrázolhatók. A kiterjedés móduszain olyan tulajdonságok értendők tehát, amelyek a kiterjedés *valamilyen módon való* létezéséként ragadhatók meg. Egy test, vagyis a kiterjedésnek egy meghatározott része ugyanis szükségképpen rendelkezik valamilyen alakkal, mérettel, más testekhez viszonyított elrendezéssel, valamint mozgással⁵ vagy nyu-

1 *Le Monde*, AT XI:37.

2 Uo. Ahol a magyar kiadásra nem hivatkozom, ott minden esetben saját fordításomat közlöm.

3 A továbbiakban: *Alapelvek*.

4 *Alapelvek* I.53, AT IX-2:48.

5 Descartes az *Alapelvek*ben definiálja először a mozgást, egy egészen másfajta értelmezést nyújtva ezzel a korábban írt műveiben alkalmazott mozgáskonceptióhoz képest. A mozgás eszerint „az anyag valamely részének vagy valamely testnek az átvitele a vele közvetlenül érintkező testek szomszédságából, amelyeket nyugalomban lévőnek tekintünk, néhány más testnek a szomszédságába.” (*Alapelvek* II.25, AT IX-2:72). Amivel e meghatározás szembefordul, az a mozgás cselekvésként, a test aktivitásaként való felfogása, amely hiányzik a testből, amikor nyugalomban van. Épp e cselekvésszerű az, amelyet e definícióval Descartes kizár, az átvitelként értelmezett mozgás természete ugyanis megérthető anélkül, hogy bármifajta aktivitást figyelembe kellene vennünk, az egyetlen ugyanis, amire szükségünk van a mozgás meghatározásához, az pusztán a testek elrendezésének figyelembe vétele az idő egy szegmensén keresztül. Minthogy a mozgás nem különbözik a mozgott testtől, ez éppolyan jellegű tulajdonság, avagy módusz, mint a méret vagy az alak, melyek szintén nem különböznek a kiterjedt testtől.

galommal. Az ötödik elmélkedés szerint csak e mennyiségi tulajdonságok azok, amelyeket világos és elkülönített módon ragadunk meg a test ideájában.⁶ Minden más tulajdonságra, amelyeket az érzékelés során tapasztalunk, olyképpen kell tekintenünk, mint amelyek nem a testekhez tartoznak, hanem pusztán azok hatására jönnek létre az elmében. E redukációs eljárás értelmében, melynek során az anyag fogalmából eltávolítjuk azokat a tulajdonságokat, amelyek nem foghatók fel a kiterjedésen keresztül, látszólag minden olyan immanens elvet is kizárunk, amely által egy test saját állapotainak megváltozását idézhethné elő, vagyis ami úgyszólván belülről determinálhatná azt. Ennek értelmében bármilyen változást csak egy kívülről érkező kényszerítő erő hozhat létre. Ám ha a testek a kiterjedés módusain kívül semmit sem foglalnak magukban, akkor nem csupán saját belső állapotaikban, hanem más testekben sem idézhetnek elő változást, vagyis egy test nem lehet kauzálisan aktív.

Az ekképpen értelmezett természet fogalmából kiindulva könnyen eljuthatunk egy okkazonalista irányba mutató értelmezéshez, vagyis ahhoz az állításhoz, hogy a karteziánus univerzumban Isten az egyedüli aktív alapelv. Ezen olvasat általános elfogadásnak örvend az értelmezők jelentős hányadát tekintve,⁷ ám a kérdés korántsem eldöntött, s dolgozatomban magam is amellett kívánok állást foglalni, hogy a descartes-i szövegekorpuszra támaszkodva lehetséges egy olyan értelmezést nyújtani, amely a természet dinamizmusát, a benne rejlő erő létezését állítja.

A természettörvények

Kiindulópontként azokra a szövegrészekre kell egy pillantást vetnünk, amelyek a kiterjedésre redukált anyag koncepciójával szemben valamifajta erő létezésére utalnak a testekben, de legalábbis azt sugallják, hogy Descartes nem következetes az előzetesen nagy gonddal előkészített geometriai természetű fizika eszményét illetően.

Az *Alapelvek* második részének 36. cikkelyében a mozgás okának magyarázata során Descartes először is különbséget tesz annak első és egyetemes, valamint másodlagos oka között. Az első ok az, amely „általában hoz létre valamennyi mozgást”,⁸ vagyis a mozgás általános okát fejezi ki, amelynek következtében egyáltalán jelen van a világban. Ez az ok Isten, aki az „anyagot a mozgással és a nyugalommal együtt teremtette”,⁹ s aki ezeknek állandó mennyiségét folyamatosan fenn is tartja.¹⁰ Ez semmit sem mond azonban arról, hogy a mozgás hogyan oszlik el az egyes részek között, valamint arról, hogy mi az oka az e testek mozgásában bekövetkező változásnak. Ez utóbbiakat hivatottak

⁶ *Elmélkedések* 79. o., AT VII:63.

⁷ Lásd Hatfield 1991, Garber 1992, Ott 2009.

⁸ *Alapelvek* II.36, AT IX-2:83.

⁹ Uo.

¹⁰ *Alapelvek* II.36, AT IX-2:83.

megmagyarázni a másodlagos okoknak nevezett természettörvények. A három természettörvény az *Alapelvek*ben meghatározott sorrendben a következő:¹¹

1. Az első az, hogy minden egyes dolog, amennyire csak képes, megmarad ugyanabban az állapotban, s hogy soha nem változtatja ezt meg, amíg csak valami külső ok erre nem kényszeríti.
2. A második törvény, amelyet a természetben észreveszek, abban áll, hogy az anyag minden egyes része, a maga partikularitásában, soha nem görbe vonalak, hanem egyenes vonalak mentén törekszik folytatni a mozgását.
3. Az általam megfigyelt harmadik törvény a természetben az, hogy ha egy mozgó test, találkozással egy másik testtel, kevesebb erővel rendelkezik ahhoz, hogy továbbra is egyenes vonalban mozogjon, mint ez a másik rendelkezik ahhoz, *hogy* neki ellenálljon, akkor elveszíti ugyan a determináltságát, ámde anélkül, hogy a mozgásából bármit is veszítene. De ha több erővel rendelkezik, akkor mozgatja magával e másik testet, és a mozgásából annyit veszít, mint amennyit átad neki.¹²

Az első törvény értelmében a test mindaddig megmarad ugyanabban az állapotban, amíg egy külső erő meg nem változtatja. A második törvény kimondja, hogy a test mindig egyenes vonalban törekszik mozogni. A harmadik az előzőekkel ellentétben nem az önmagában vett testekkel foglalkozik, hanem két test ütközésének általános következményeit mondja ki. Ha megfigyeljük e törvények leírása során alkalmazott terminológiát, a test egyfajta dinamikai koncepcióját látjuk körvonalazódni: egy kiterjedt rész *amennyire képes* (*autant qu'il se peut*) egyenes vonalú mozgásra *törekszik* (*tendre*), s bizonyos mennyiségű erővel rendelkezik (*avoir moins/plus de force*). Descartes a 43. cikkelyben igyekszik – meglehetősen rövid – magyarázatot adni arra, hogy mit ért a testek erején:

[A]z az erő, amellyel a test egy másik testre hat, vagy ellenáll a másik cselekvésének, egyedül csak abban áll, hogy minden dolog a képességéhez mértén megmarad ugyanabban az állapotában, amelyben leledzik, ama első törvény szerint, amelyet fentebb fejtettünk ki.¹³

E szövegrész szerint az első természettörvény a kiterjedt részek állapotának belső eredetére, egyfajta erőre utal, amellyel azt fenntartani törekszenek, s amelynek következményeképp alakul ki az az erők közötti *verseny*, amelyről a harmadik törvény számol be. Az ütközéseket ugyanis Descartes olyan versenyként írja le, amelynek kimenetelét

11 A természettörvények első szisztematikus kifejtése a *Le Monde*-ban olvasható. E törvények lényegében megegyeznek az *Alapelvek*ben írottakkal, de e későbbi műben a kidolgozás részletesebb, s kiegészül hét ütközési szabállyal. (*Le Monde*, AT XI:38–44; *Alapelvek* II.37–52, AT IX-2:84–93).

12 *Alapelvek* II.37, 39, 40, AT IX-2:84–87.

13 *Alapelvek* II.43. AT IX-2:88

a két ütköző test erejének mennyisége határozza meg: amelyik erősebb, saját állapotát megtartva változásra kényszeríti a másikat.

Mindezt figyelembe véve úgy tűnik tehát, hogy a természettörvények által bevezetett másodlagos okság a testek hatóképességén, egy általuk birtokolt erő fogalmán alapul. Ezt azonban a karteziánus ontológia kategóriái, vagyis a kiterjedt szubsztancia és annak móduszai nem teszik lehetővé, amennyiben a test minden tulajdonsága a kiterjedés által fogható fel, s mint ilyen, geometriai természetű. Hogyan kellene tehát értelmeznünk ezeket a törvényeket? Valóban a testek kauzális képességét állítják, vagy a másodlagos okság egyáltalán nem vezet be Istentől különböző aktív princípiumot? Másképpen megfogalmazva a kérdést: az a kauzális aktivitás, amelyről a természettörvények számolnak be, Istennek vagy a természetnek tulajdonítható? Mivel Descartes a törvényeket Isten változatlan cselekvéséből vezette le,¹⁴ a kérdés megválaszolásához azt kell megvizsgálunk, hogy Isten milyen mértékben vesz részt a természet működésében, vagyis mit kell értenünk Isten változatlan cselekvésén.

Folyamatos teremtés

Mielőtt Isten cselekvésének elemzésébe fognánk, tennünk kell egy rövid, de annál fontosabb kitérőt az isteni változhatatlanság attribútumára vonatkozóan. A legfontosabb szöveghely e tekintetben egy Mersenne-nek írt, 1630-ban keletkezett levél, melyben az örök igazságok Istenben való alapjáról olvashatunk metafizikai fejtegetéseket:

Kérem ne féljen bizonygatni s mindenütt terjeszteni, hogy Isten az, ki megalapozta ezeket a törvényeket a természetben, éppen úgy, mint ahogyan egy király megalapozza a törvényeit a királyságában. [...] Valaki talán azt mondja erre Önnek, hogy ha Isten alapozta meg ez igazságokat, akkor meg is tudja őket változtatni, éppen úgy, mint egy király a törvényeit. Erre azt kell válaszolni, hogy igen, ha az akarata megváltozhat – De én az igazságokat örökként és változtathatatlanként fogom föl. – Igen, én pedig ugyanígy ítélek Istenről. – De Isten akarata szabad. – Igen, de hatalma fölfoghatatlan, s általában véve is biztosak lehetünk benne, hogy Isten mindent képes megtenni, amit mi képesek vagyunk fölfogni, de nem igaz az, hogy nem képes megtenni azt, amit mi nem vagyunk képesek fölfogni.¹⁵

E sorokban az alapvető feszültség Isten szabad akarata és az általunk igaznak ítélt dolgok igazságának szükségszerűsége között húzódik. Hogyan lehetséges a megismerés,

¹⁴ „Ugyancsak abból, hogy Isten nincs alávetve változásnak, s hogy mindig ugyanazon a módon cselekszik, bizonyos szabályok megismeréséhez is eljutunk.” *Alapelvek* II.37, AT IX-2:84.

¹⁵ Levél Mersenne-nek, 1630. április 15, AT I:145, Boros Gábor fordítása: Boros 1998, 131. o.

ha egyszer Isten szabad akaratából az következik, hogy bármikor megváltoztathatja az általa létrehozott rendet? Descartes válasza az, hogy bár Isten mindenható és szabad, ugyanakkor tökéletességéből következően nem fogja megváltoztatni azt, amit létrehozott, hiszen bármilyen Istenben végbemenő változás ellentmondana tökéletességének. Margaret Osler magyarázata szerint az isteni akarat megváltozásának következtében – mivel az egyben a megismerés tekintetében is változást jelent¹⁶ – Isten más állításokat fogna fel igaznak, melynek értelmében az isteni megértés elhibázott, vagy hiányos lett volna a változás előtt.¹⁷ Mivel ez ellentmond a legtökéletesebb létező fogalmának, Isten akarata szükségképp változhatatlan. Azt kérdezhetnénk azonban, hogy ez a változhatatlan természet nem ugyanolyan tökéletlenség-e Istenben, mint annak megváltozása. E változhatatlan természet azonban nem képességének korlátozásán alapul, hanem az isteni tökéletességen, ami azt jelenti, hogy Isten akarata szabad, azaz bármikor megváltoztathatja azt, s más igazságokat teremthet meg, de tökéletessége folytán akarata mégis változatlan marad. Bármilyen mértékben vegyen tehát részt Isten a természet alakulásában, tökéletessége folytán cselekvése szükségképp változhatatlan.

A harmadik elmélkedés második istenérveként számon tartott gondolatmenetében Descartes rögzíti, hogy a teremtett dolgok létezése nem csak a kezdeti teremtés aktusát követeli meg Isten részéről, hanem e cselekvés szüntelen fennállását is:

Életünk teljes időtartama ugyanis fölosztható számtalan olyan részre, amelyek egyike sem függ semmilyen módon a többitől, tehát abból, hogy röviddel ezelőtt voltam, nem következik az, hogy most is létezniem kell, hacsak nincs valamilyen ok, amely mintegy újból megteremt e pillanat számára, azaz fenntart engem. Ha ugyanis eléggé figyelmesen vizsgáljuk az idő természetét, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy pontosan ugyanakkora erőre és pontosan ugyanarra a tevékenységre van szükség ahhoz, hogy egy dolgot tartamának bármelyik pillanatában fenntartsunk, mint ami ahhoz szükségeltetné, hogy újból megteremtjük, ha még nem léteznék. [...] A fenntartás pusztán a felfogás tekintetében különbözik a teremtéstől.¹⁸

Az idő természetéből kiinduló gondolatmenet a létezés isteni fenntartásának alapelvét mondja ki. Eszerint egy dolog folyamatos létezése megköveteli a hatóoknak azt a típusát, amely a dolog létezésének teljes időtartama alatt folyamatosan fennáll, s a fenntartáshoz szükséges erő nem kisebb, mint a dolog létrehozásához szükséges hatóerő. Descartes az

16 „[M]ert Istenben az akarás és a megismerés egy és ugyanaz.” (Levél Mersenne-nek, 1630. május 6. AT I:149). Az *Alapelvekben* Descartes azt is hozzáteszi, hogy az isteni megismerés és akarás a teremtés aktusával is azonos: „mindig azonos és tökéletesen egyszerű tevékenységgel érti, akarja, és teszi mindazt, vagyis az összes dolgot, amit ténylegesen létezik.” (*Alapelvek* I.23, AT IX-2:35).

17 Osler 1994, 131. o.

18 *Elméltedések* 61. o., AT VII:49.

idézett sorokat követően bizonyítja, hogy ez az ok nem lehet más, csakis Isten, aki végtelen hatóképessége révén önmagát is, és a teremtményeket is fenntartja. Az isteni okság megvilágítása végett Descartes az ellenvetések ötödik sorozatában Gassendinek válaszolva fölidézi azt a Szent Tamástól származó megkülönböztetést kétfajta hatóok között, mely a létrejövés (*causae secundum fieri*) és a létezés oka (*causae secundum esse*) között tehető.¹⁹ A létrejövés értelmében vett ok esetében az okozat létezése azután is fennállhat, miután az ok cselekvése megszűnt. A szerző az építész példájával világítja ezt meg: egy építész oka az általa létrehozott háznak, de a ház az építész munkájának befejeztével is létezik, tehát létezése nem függ az építészről. A létezés értelmében vett ok esetét a fény példája szemlélteti, mely szerint a Nap oly módon oka a fény létezésének, hogy a Nap cselekvésének megszűntével – az előbbi példával ellentétben – a fény létezése sem maradhat fenn. Az okozat létezése tehát megköveteli a hatóok folyamatos cselekvését. Míg az előbbi, a létrejövés értelmében vett ok egy preegzisztáló anyagra hat, addig a létezés értelmében vett ok a dolog létezését mint olyat hozza létre és tartja fenn létezésének minden pillanatában. Ennek értelmében a teremtett dolgok létezése Isten folyamatos fenntartó cselekvésétől függ, melyet ha Isten megvon a világtól, akkor az teljességgel megszűnik létezni.

Descartes e folyamatosan fennálló cselekvés szükségességét az idő részeinek függetlensége felől igyekszik igazolni. Állítása szerint az, hogy egy teremtett dolog létezik az idő egy pillanatában, nem teszi szükségsszerűvé, hogy létezzen a következőben is, mivel az idő részei elválaszthatók és ezáltal függetlenek egymástól. Ehhez figyelembe kell vennünk először is azt az ellenvetések második sorozatában lefektetett axiómát, mely szerint minden létezés – Istent is beleértve – megkövetel egy okot,²⁰ másrészt pedig azt, hogy egy ok csak *akkor* tekinthető oknak, amikor létrehozza okozatát, azaz pontosan egy időben kell fennállniuk.²¹ Az ok tehát nem előzheti meg időben okozatát. Mint-hogy az idő részei nem egyidejűek, vagyis „nem léteznek együtt”,²² ha Isten fenntartja egy dolog létezését az egyik pillanatban, e cselekvés nem lehet oka a következő pillanatban is tartó létezésnek, ha csak nem áll fenn e cselekvés maga is.

Vegyük azonban figyelembe, hogy Descartes a fent idézett szövegrészben nem csak azt állítja, hogy a létezés egy hatóok folyamatos fennállását követeli meg, hanem azt is, hogy ezen ok pontosan ugyanazzal a tevékenységgel tartja fenn, mint amellyel kezdetben létrehozta azt, vagyis pontosan akkora hatóerőre van szükség, mint a semmiből való teremteshez. Valójában tehát a kezdeti teremtes és a fenntartás cselekvése nem különbözik egymástól, ahogy azt fent is olvashattuk: „a fenntartás pusztán a felfogás tekintetében különbözik a teremtestől.” Az isteni fenntartás tehát nem más, mint folyamatos teremtes. Nem derül ki azonban egyértelműen, hogy mit is jelent a fenntartás és a teremtes

19 CSM-2:254, AT VII:369.

20 *Elmélkedések* 128, AT VII:164–5.

21 *Elmélkedések* 115, AT VII:108.

22 *Alapelvek* I.21, AT IX-2:34.

azonossága: vajon Isten fenntartó-teremtő cselekvése a kezdeti teremtéssel azonos *típust* s így a világ folyamatos újrateemtését jelenti-e, vagy inkább azt, hogy a fenntartás nem különíthető el numerikusan a kezdeti teremtés aktusától, vagyis valójában egyetlen kontinuos teremtő cselekvésről van szó? E kérdés tisztázása különös jelentőséggel bír, hiszen a kontinuos vagy diszkontinuos isteni cselekvés különböző mértékben biztosít helyet a teremtet dolgok cselekvésének. A folyamatos újrateemtés tézise ugyanis igen nagy teret enged az okkazonalista elgondolásoknak, mivel lehetővé válik a test, és általában véve a világ állapotaiban bekövetkező változásokat Isten újrateemtő cselekvésének tulajdonítani. Eszerint Isten a világot úgy teremti újra, hogy abban a világnak eltérő állapotai vannak, mint az azt megelőzőben, vagyis az összes változás megmagyarázható a világ folyamatos újrateemtése által, melyben Isten az egyedüli hatóok. Ezzel szemben Isten teremtő-fenntartó cselekvésének kontinuos felfogása megköveteli más hatóokok működését is a világban. Ha ugyanis Isten cselekvése egyetlen szüntelen, folyamatos és változhatatlan aktus, akkor ezáltal a természetben bekövetkező változásoknak Isten nem lehet a hatóoka, és a természet saját maga hozza létre állapotait.

A folyamatos teremtésre vonatkozó klasszikus interpretáció szerint Isten folyamatosan újrateemti a világot; tehát ezen álláspont szerint Descartes egymástól elkülönülő, numerikusan különböző cselekvések sorozatát állítja. E nézet egyik legreprezentatívabb képviselője Norman Smith, aki a következőt írja: „létezésünk olyan, mint egy pontokból felépített vonal, egy ismétlődő váltakozás a létezés és a nem-létezés állapota között.”²³ Értelmezésének alapja Descartes azon gondolatmenete, mely az idő természetére vonatkozik,²⁴ vagyis az az állítás, hogy az idő részei elválaszthatók és függetlenek egymástól, amelyből maga is kiindul a folyamatos teremtés konklúziójának levonása érdekében. Az idő részeinek elválaszthatóságának és függetlenségének állítása Smith szerint egyértelműen az idő diszkontinuos felfogását jelenti, vagyis hogy e részek úgymond nem érintkeznek egymással és ezek egymásra következése alkotja a tartamot. Az idő e diszkontinuitásának nézete pedig ekvivalens a folyamatos újrateemtés tézisével, mivel a tartam a szubsztancia egyik attribútuma, melytől csak felfogás tekintetében különíthető el, a valóságban azonban e két dolog egy és ugyanaz.²⁵ S minthogy az ok és az okozat egy időben állnak fenn, ha Isten teremtő-fenntartó cselekvése hat, akkor a világ létezése, tartama is fennáll, illetve ez utóbbi okozat csak akkor van jelen, ha az azt létrehozó ok is. Tehát ha a világ tartama diszkontinuos, akkor az azt létrehozó cselekvésnek is annak kell lennie, és fordítva.

23 Lásd Smith 1902, 131–2. o.

24 Amikor Descartes az idő természetéről értekezik a folyamatos teremtés kontextusában, minden bizonynyal a dolgok időtartamát kell értenünk alatta. Descartes ugyanis megkülönbözteti egymástól az időt és a tartamot. Az *Alapelvek*ben az időt a gondolkodás módusaként határozza meg, melyet bizonyos szabályos mozgások alapján alkotunk meg abból a célból, hogy a dolgok időtartamának mértékeként szolgáljon. (*Alapelvek*, I.57, AT IX-2:49–50.)

25 *Alapelvek* I.62, AT IX-2:53.

Az idő természetére vonatkozó megfogalmazások mellett Descartes az újrateheremítés kifejezést is alkalmazza, mely szintén csábító lehet a folyamatos teremtettség diszkontinuitásának nézetét tekintve: (1) „hacsak nincs valamilyen ok, amely *mintegy újból megteremt* e pillanat számára”,²⁶ (2) „hacsak nem ugyanaz az ok, amely először létrehozott folyamatosan, *mintegy újrateheremt*, azaz fenntart minket.”²⁷ E tézis mellett az is felhozható, hogy a karteziánus filozófiában központi szerepet játszik a pillanat (*instant*) fogalma, mely egy oszthatatlan atemporális pillanatot fejez ki. Mindezek alapján tehát kézenfekvőnek tűnik Descartes-ot *temporális atomistaként* értelmezni, amely szerint a tartamot ezen oszthatatlan atomok elkülönített diszkontinuus sorozataként fogja fel, s ezzel összhangban azt állítani, hogy Isten teremtető-fenntartó cselekvése is a világ diszkontinuus újrateheremtését jelenti. Vagyis ahogy Smith fogalmaz, „a létezés fenntartása [...] a teremtettség független és elkülönített aktusainak megismétlése az idő független és egymásra következő pillanataiban.”²⁸

E klasszikus értelmezéshez azonban komoly nehézségek kapcsolódnak, és véleményem szerint semmiképp sem vonhatjuk le teljes határozottsággal azt a következtetést, hogy Descartes a világ folyamatos újrateheremtését kívánta állítani. Ennek *lehetőségét* természetesen nem kívánom tagadni, de épp nehézségei folytán az ellenkező értelmezést is meg kell vizsgálnunk. Azon szöveghelyek ugyanis, amelyeket e tézis alátámasztására szokás felhasználni, nem ennyire egyértelműek. Nem kerülheti el figyelmünket például, hogy amikor Descartes az újrateheremtés (*rursus creet*) kifejezést használja, akkor azt minden esetben egy „mintegy” (*quasi, veluti*) előtaggal látja el, mely talán épp azt mutatja, hogy a szerző átvitt értelemben alkalmazza az újrateheremtés kifejezést. Az idő természetére tett állításból az idő atomisztikus felfogásának téziséét levonni szintén elhamarkodott lépés, hiszen Descartes csak annyit állít, hogy az idő felosztható számtalan olyan részre, amelyek függetlenek egymástól. De ez szükségképpen azt implikálja-e, hogy az idő ténylegesen felosztott, s ráadásul atemporális pillanatokra? Nem jelentheti-e pusztán azt, hogy jelen pillanatbeli létezésem nem teszi szükségsszerűvé további létezésemet, melynek következtében bármikor megszűnhetek létezni? Lehetséges-e egyáltalán Isten ismétlődő cselekvéséről beszélni? A kérdések sora igen hosszú, ám most meg kell elégednünk néhányunk a megválaszolásával. Minthogy a folyamatos újrateheremtés tézisének legfőbb biztosítéka az idő diszkontinuitásának nézete, ezért a továbbiakban annak kimutatására törekszem, hogy Descartes inkább az idő kontinuitását állította, s ha az okozat folytonos, akkor az azt létrehozó cselekvés is az.

26 *Elmélkedések* 61, AT VII:49. (Kiemelés tőlem).

27 *Alapelvek*, I.21, AT VIII:13. (Kiemelés tőlem).

28 Smith 1902, 131. o.

Az idő természete

A klasszikus nézet képviselői, ahogy már szó volt róla, Descartes-ot temporális atomistaként értelmezik, vagyis szerintük az időt tartam nélküli pillanatok diszkontinuus egymásra következéseként gondolta el. Azonban az a felfogás, hogy a teremtet dolgok tartamát tartam nélküli, tehát atemporális pillanatok alkotják, első pillantásra is problematikusnak mutatkozik. Ezek a pillanatok Norman Smith értelmezése szerint az időben elválasztottak, azaz – ahogy már fentebb idéztem – a világ a lét és nem-lét egyfajta váltakozása szerint létezik. Ennek értelmében Isten valamely pillanatban újrateremti a világot, majd megvonja cselekvését, hiszen a létezés megszűnése Isten cselekvésének megszűnése által következhet be. Ám ez a fajta diszkontinuitás-elmélet, mely az idő részeinek elválasztottságát egyfajta időbeli rés által gondolja el, melyben a világ nem létezik, semmi esetre sem állhatja meg a helyét,²⁹ hiszen nem lehetséges olyan tartam, amelyben a szubsztancia nem létezik, mivel a tartam a szubsztancia attribútuma. Nem beszélhetünk tehát az időnek olyan szeletéről, akár pillanatnyi, akár nem, amelyben a világ nem létezik. A szubsztancia létezése nélküli idő elutasítása ugyanazon az alapon nyugszik, mint az űr elutasítása: mivel a kiterjedés a szubsztancia attribútuma, nem lehetséges olyan kiterjedés, ahol ne lenne szubsztancia.

Martial Gueroult, belátva az imént kimutatott lehetetlenséget, egy kifinomultabb értelmezését nyújtja az idő diszkontinuus nézetének: bár az isteni cselekvés nem lehet idő-intervallumok által elválasztott,³⁰ az mégis a világ létezésének egymást követő atemporális pillanatokban való diszkontinuus sorozatát eredményezi. Gueroult két nézőpontot különböztet meg: egy konkrétat, vagyis az időt a teremtés nézőpontjából tekintve, és egy absztraktat, a teremtmények nézőpontját. Utóbbiból szemlélve az idő kontinuos és végtelenül osztható, a felosztás eredménye pedig mindig tartammal rendelkező, tovább osztható rész lesz. A teremtő cselekvés felől nézve azonban az idő oszthatatlan, diszkontinuus pillanatok egymásra következése.³¹ Gueroult kiindulópontja a tartam diszkontinuitására vonatkozóan az a három karakterisztikum, amely szerinte egyértelműen definiálja azt: az idő részeit illető „kontingencia, elválasztottság és kölcsönös függetlenség [...] a diszkontinuitás e három tulajdonság által pontosan definiálható.”³² Észre kell azonban vennünk, hogy Descartes nem azt állítja, hogy az idő részei elválasztottak, hanem azt, hogy elválaszthatók. Richard Arthur logikai hibának tartja az elválaszthatóságból kiindulva az idő részeit

29 E kérdésről bővebben lásd Arthur 1988, 349–363. o.

30 „A különböző teremtő aktusok egyek, hiszen Isten teremtő cselekvése önmagában egy, mivel felfoghatatlan lenne, hogy időbeli intervallumok által el legyenek választva. Mert a létezés az, ami konstituálja a tartamot, s a létezés nélküli intervallumok tartam nélküli intervallumok lennének, tehát nem lehetnek üres tartamból álló intervallumok.” (Gueroult 1953, I. 280. o.)

31 Gueroult 1953, I. 275. o.

32 Gueroult 1953, I. 273. o.

elválasztottként értelmezni. Álláspontja szerint ugyanis az a meghatározás, amelyet Descartes a térbeli kiterjedésre alkalmaz, a tartamra is vonatkoztatható. A térbeli kiterjedés kontinuitását illetően a következő megfogalmazást olvashatjuk: „két testet kontinuosnak nevezek, ha felszíneik oly közvetlenül csatlakoznak, hogy egy és ugyanazzal a mozgással rendelkeznek, vagy együtt vannak a nyugalom állapotában.”³³ A kontinuitás tehát itt azt jelenti, hogy a test bár felosztható, aktuálisan nem felosztott. Vagyis az, hogy „életünk teljes időtartama felosztható”, nem jelenti szükségképp azt, hogy ténylegesen fel is van osztva, és ezáltal azt sem, hogy diszkontinuos.

Gueroult érvelése az időbeli atomok létezése mellett az isteni cselekvés oszthatatlanságából indul ki, melynek folytán a tartamnak is e cselekvésnek megfelelően oszthatatlan pillanatokból kell állnia. Ezen okfejtést Richard Arthur Descartes Burmannal való beszélgetése felől igyekszik megcáfolni,³⁴ ahol Burman úgy érvel, hogy ha a gondolkodás nem pillanatnyi, hanem az időben zajlik, akkor kiterjedést és oszthatóságot kell tulajdonítanunk neki. Descartes azzal védekezik, hogy csak tartamára nézve kiterjedt és osztható, természetét tekintve nem. Ezt pedig Istenre is vonatkoztatja, vagyis Isten tartama végtelen számú részre osztható, míg természetére nézve oszthatatlan.³⁵ Végeredményben tehát nem szükségszerű, hogy az isteni cselekvés a pillanatban menjen végbe, amiből Gueroult kiindul. Emellett Arthur azzal folytatja, hogy e beszélgetés során Descartes inkább analógiát állít fel Isten és a teremtmények nézőpontja között, mintsem ellentétbe állítaná őket, vagyis Gueroult distinkciója alaptalan. Miért ne lehetne tehát az isteni cselekvés természetére nézve oszthatatlan, de tartama tekintetében osztható? Igaz ugyan, hogy Descartes filozófiájában fontos szerepet játszik a pillanat fogalma, de azt nem mondja ki, hogy az idő pillanatokból épülne fel. Ha ugyanis a pillanatok értelmezhetők temporális intervallumok határpontjaiként, amelyek azonban nem részei a tartamnak magának, ez már az idő kontinuos nézetét vetíti előre. Garber ennek érdekében Beyssade érvelésén keresztül mutatja ki, hogy amikor Descartes az idő komponenseiről beszél, akkor soha nem a francia *instant* vagy a latin *instans* terminust használja, hanem *momentum*ról vagy *momentum*ról tesz állítást.³⁶ Noha mindkettő a pillanat szóval adható vissza, Beyssade szerint Descartes a *moment* kifejezést tágabb jelentésben használja, azaz a tartam véges kiterjedésű részét jelöli általa, szemben az atemporális jelentésű *instant* terminussal, mely nem lehet része a világ tartamának. Ha e jelentésbeli megkülönböztetésre nincs is külön szabály, Descartes szövegeiben ezek a jelentésárnyalatok csakugyan fellelhetők. Egyrészt amikor azt állítja, hogy „semmilyen mozgás nem következik be egy pillanat [*instant*] alatt”,³⁷ akkor ebben az esetben tar-

33 Beszélgetés Burmannal, AT V:164.

34 Arthur 1988, 358. o.

35 CSMK:335, AT V:149.

36 Garber 1992, 268. o.

37 *Alapelvek* II.39, AT IX-2:86.

tam nélküli, oszthatatlan pillanatról van szó, hiszen ha nem így volna, nem lenne igaz az állítás. Az *Alapelvek* harmadik részében viszont, amikor egy test körmozgásának a középponttól való eltávolodásának törekvését illusztrálja, a következőt írja: „az első pillanatban [*au premier moment*], amikor mozgatjuk ezt a csövet E középpont körül, a kő csak lassan halad Y felé, de kicsit gyorsabban halad a másodikban.”³⁸ Mivel tehát egyetlen mozgás sem lehetséges egy *instant*ban, a *moment*ben végbemenő mozgás arra utal, hogy ez utóbbi az időben kiterjedt, vagyis egy intervallumról van szó. Mindebből az a következtetés vonható le, hogy amikor Descartes az idő részeinek függetlenségét állítja, hol a *partie*, hol a *moment* kifejezést használva, akkor nem atemporális pillanatokról van szó, vagyis az idő nem oszthatatlan pillanatok sorozatából áll. Hasonlóképpen, amikor „Isten mintegy újrateremt a pillanatot [*momentum*] számára”, lévén Descartes nem a latin *instans* kifejezést használta, a fenntartás nem korlátozódik szükségképpen egy oszthatatlan pillanatra, hanem egy véges intervallumra.

Beysade azáltal látja az idő kontinuuus felfogását biztosítotttnak, hogy megmutatja, Descartes nem úgy beszél atemporális pillanatokról, mintha azok az idő alkotórészei lennének. Szerinte ez azt mutatja, hogy az idő részei olyan véges szegmensek, amelyek mindig tovább oszthatóak, vagyis amely további időbeli kiterjedést eredményez. Mivel ezek nem lehetnek az időben, azaz egy rés által elválasztottak, ez szükségképp az idő kontinuitását vonja maga után, amely egyben a teremtés-fenntartás kontinuitását is jelenti. Azt mondhatjuk tehát, hogy egyetlen teremtő aktusból származó, egyetlen folyamatos hatásról van szó.

Ez a megfontolás azonban nem vezet szükségképpen az idő kontinuitásához. A fenti érvek az atemporális atomok ellen szólnak, de az időben kiterjedt oszthatatlan és felosztott részek ellen nem. Igaz ugyan, hogy Descartes feloszthatóságról és nem felosztottságról beszél, ez azonban alapvetően kevés ahhoz, hogy azt mondjuk, az idő nincs felosztva véges intervallumokra, amelyeknek az *instant* a kezdő- és végpontja. Mi szól tehát az ellen, hogy a teremtés ilyen kontinuuus részek diszkontinuuus sorozata legyen? Először is Descartes az anyagot illetően azt állítja, hogy bár Isten létrehozhatta volna azt oly módon, hogy oszthatatlan legyen más teremtmények által, de önmagát nem foszthatta meg attól a képességtől, hogy tovább ossza azt, ezzel ugyanis csorba esnék az isteni mindenhatóságon.³⁹ Arthur szerint ez a tartamra is vonatkoztatható: ahogy a kiterjedés, a tartam is a szubsztancia attribútuma, s ezért nincs olyan legkisebb kiterjedésű tartam, amely ne lenne tovább osztható.⁴⁰ Ennek értelmében az atemporális pillanatokon kívül nem beszélhetünk másfajta időbeli atomokról, ezzel kapcsolatban pedig már jeleztük, nem lehet a tartam alkotóeleme.

38 *Alapelvek* III.59, AT IX-2:132.

39 *Alapelvek* II.20, AT IX-2:74.

40 Arthur 1988, 368. o.

Mielőtt továbbmennénk, mindenképpen rögzíteni kívánom, hogy „nem gondolom azt, hogy a fenti érvek kizárják az ellenkező olvasat lehetőségét. Az idő és a teremtés kontinuum illetve diszkontinuum felfogása egyaránt nehézségekkel küzd. Annyit azonban szükségképp megmutatnak, hogy nagyon is van jogosultsága az idő és az isteni teremtő-fenntartó cselekvés kontinuum értelmezésének. Magam tehát azon az állásponton vagyok – visszatérve a kezdeti kérdésfeltevéshez –, hogy Isten teremtő és fenntartó cselekvésének azonossága nem típus-azonosság, hanem e két névvel illetett aktus egyetlen, változatlan, soha meg nem szűnő cselekvést jelöl.

Isten és a természet

Az előző fejezetben kifejtettük, hogy Isten folyamatos teremtő-fenntartó cselekvése nélkül a világ megszűnne létezni, valamint azt is láttuk, hogy e cselekvés nem változhat meg Isten változhatatlan természetének következtében. Ennek értelmében e cselekvésen túlmenően Isten nem avatkozhat a világ menetébe. Következő feladatunk annak megvizsgálása, hogy minek a fenntartására irányul az isteni aktus, s hogy eközben vajon marad-e hely a természet saját cselekvése számára is. A kérdés tehát így hangzik: lehetséges-e Isten folyamatosan fennálló hatóerejének tulajdonítani minden olyan változást, amely a természetben, azaz részeinek állapotaiban bekövetkezik? Visszatérünk tehát a mozgás okának az első fejezetben már érintett kérdésköréhez.

Gueroult és Garber is azon az állásponton vannak, hogy Isten teremtő-fenntartó cselekvése a világban bekövetkező minden változásnak is közvetlen oka azáltal, hogy a világ létezésének folyamatos újrateremtésével a szubsztanciát mindig annak móduszaival együtt teremti újra.⁴¹ Értelmezésük szerint Isten mindig új állapotát teremti meg a világnak, amelyben a testek más testekhez viszonyítva eltérő helyen teremtetnek újra az előző pillanatban elfoglalt helyükhöz képest. A mozgás tehát a világnak, mint úgynevezett „geometriai ábrának” sorozata. Ez a nézet a diszkontinuum idő és teremtés nézetével teljes összhangban áll, de az előző fejezetben, nehézségei miatt ezt az értelmezést elvetettük, s ebben a fejezetben ismét látni fogjuk gyengeségeit, ám ezúttal nem az idő, hanem a mozgás diszkontinuum felfogásából kiindulva.

Ahogy korábban bemutattuk, Descartes különbséget tett a mozgás elsődleges és másodlagos okai között, s míg Istent nevezte első és univerzális oknak, a természettörvényeket másodlagosnak. Első oknak azt tartotta, amely „általában hoz létre valamennyi világban lévő mozgást”,⁴² szemben a természettörvényekként meghatározott másodla-

⁴¹ Gueroult 1953, I. 276–7. o., Garber 1992, 275. o.

⁴² *Alapelvek* II.36, AT IX-2:83.

gos okokkal, amelyek a mozgás folyamatosan változó eloszlásáért felelősek. Az *Alapelvek* második könyvének 36-os cikkelyében foglaltak szerint:

Isten, aki mindenhatóságánál fogva az anyagot a mozgással és a nyugalommal együtt teremtette, [...] ugyanannyi mozgást és nyugalmat tart fenn a világegyetemben, mint amennyit a teremtése során helyezett el benne⁴³

E sorokban két dolgot különíthetünk el: (1) Isten az anyagot a mozgással és a nyugalommal együtt teremtette meg, (2) melyek mindegyikének ugyanazt a mennyiségét tartja fenn.

(1) Ha végiggondoljuk, semmi meglepő nincs ebben az állításban, hiszen ha Isten megteremti az anyagot, de nem teremti meg a mozgást, akkor változhatatlan cselekvése folytán nem is tehetne volna meg, vagyis a világ kezdeti állapota sosem változott volna meg. Az viszont korántsem egyértelmű, hogy mit jelent pontosan a mozgás megteremtése. Véleményem szerint, amikor Gueroult és Garber a mozgást a testek újrateremtéseként értelmezi eltérő elrendezésben, akkor nem veszik figyelembe a mozgás fent állított kezdeti teremtését. Ha a mozgás nem több, mint a világ különböző állapotainak egymásutánja, amelyben egy test mindig máshol van az előző pillanatban elfoglalt helyéhez viszonyítva, akkor a világ létrehozásával Isten nem teremthette meg a mozgást is, mert az első pillanatban pusztán a világ első elrendezését hozta létre, s legfeljebb a második pillanattól kezdve beszélhetünk mozgásról, amikor az elsőhöz képest másképp helyezkednek el a testek. Éppen ezért Isten kezdetben szükségképpen mozgó és nyugalomban lévő részeket hozott létre, s nem a világ egy pusztán geometriai állapotát, amelynek megváltozása által beszélhetnénk mozgásról, hiszen épp ez, a mozgás hiányozna a világ elsőként teremtett állapotából. Ennek következtében fel kell tennünk, hogy a mozgás teremtése által ténylegesen *valaminek* a megteremtéséről van szó a materiális szubsztancia létrehozása mellett. More-nak a következőt írja Descartes egyik levelében: „Amikor azt mondtam, hogy a mozgásmennyiség azonos az anyagban, azt az erőt értettem ezen, ami a részeit mozgatja, hol az anyag egyik részéhez, hol egy másikhoz tartozóan”.⁴⁴ E sorok alapján azt mondhatjuk, hogy amit Isten fenntart, s így amit megteremt, nem a mozgás, hanem a mozgás oka, egy erő. A szubsztancia megteremtésén kívül tehát Isten oly módon tette mozgóvá annak részeit, hogy az anyaggal együtt erőket is teremtett.

A fentebb idézett szövegrész szerint Isten az anyagot a mozgással és a nyugalommal együtt teremtette. A harmadik természettörvényt követő ütközési szabályok közül – melyek egyes ütközési situációk eredményeit írják le – a negyedik és a hatodik foglalkozik azokkal az esetekkel, amikor a két test közül az egyik nyugalomban van. A negyedik szabály értelmében egy mozgó test nem képes változásra kényszeríteni egy nyugalomban

⁴³ *Alapelvek* II.36, AT IX-2:83.

⁴⁴ Levél More-nak, 1649. augusztus, CSMK:382, AT V:405.

lévő testet, ha utóbbi egy kicsit is nagyobb, hanem éppen fordítva, a mozgó test szenved el változást.⁴⁵ Vagyis a nyugalomban lévő test nem csupán ellenállni képes valamely erőhatásnak, de úgy tűnik, maga is cselekvő az adott helyzetben. Márpedig mindez nem lenne lehetséges a test ereje nélkül. Magam azon az állásponton vagyok tehát, hogy Isten az anyag teremtésekor nem pusztán bizonyos részeibe helyezett erőt, tudniillik azokba, amelyeket mozgónak nevezünk, hanem minden részébe, ezáltal alapvetően egy olyan dinamikai szituációt teremtve meg, amely az ütközéseket jellemzi. Egyszerűen kifejezve, Isten az ütköző anyagot teremtette meg azért, hogy részeibe erőt helyezett.

(2) A teremtéstől most a fenntartás felé fordulunk, mely kérdésre vonatkozóan Schmaltz elemzését követem.⁴⁶ Az idézett szövegrész szerint három mennyiség Isten általi fenntartásáról van szó: az anyag, a mozgás, és a nyugalom mennyiségeiről. Az *Alapelvek* egy passzusa szerint a mennyiség és a mennyiséggel rendelkező dolog között csak gondolati különbség tehető, vagyis a valóságban azonosak.⁴⁷ Az anyag mennyiségének fenntartása tehát nem különbözik a materiális szubsztancia létezésének fenntartásától. Vagyis azáltal, hogy Isten folyamatos cselekvése révén fenntartja az anyag létezését, annak mennyiségét is megőrzi. Ez azt jelenti, hogy bármilyen módbeli változás menjen is végbe a kiterjedés részeiben, nem lehetséges, hogy az anyag létezése megszűnjön, hiszen nem lehet belőle kevesebb, mint amennyit Isten kezdetben létrehozott. A szubsztancia fenntartásából azonban nem következik ily módon a mozgás mennyiségének fenntartása is. Egy test mozgásának mennyiségét méretének és sebességének szorzataként határozta meg Descartes,⁴⁸ tehát a világban konstans mennyiség minden mozgásban lévő rész mozgásmennyiségének összege. Az anyag létezésének fenntartásából akkor következne a mozgás mennyiségének fenntartása is, ha a mozgás mennyisége egyedül a mozgó rész méretének függvénye lenne, ahogy azt Schmaltz a nyugalom mennyiségének mérését illetően javasolja. A nyugalom mennyiségére vonatkozóan ugyanis Descartes nem adott meghatározást. A mozgás esetében alkalmazott formula ebben az esetben nyilvánvalóan nem alkalmazható, hiszen az minden esetben nulla volna. Schmaltz javaslata tehát az, hogy tekintsük a nyugalom össz mennyiségét a teremtett nyugalomban lévő anyag részeinek mennyiségeként, vagyis egyedül a méret függvényeként.⁴⁹ Ezáltal azt mondjuk, hogy amennyiben Isten fenntartja az anyag mennyiségét, vagyis pusztán a szubsztancia létezését, ezzel a nyugalom mennyiségét is megőrzi, de a mozgás mennyiségét nem. Ennek fenntartása további cselekvést kíván Isten részéről, tehát azt, amellyel a mozgáshoz szükséges erőt teremti meg, s amelyet az anyag fenntartásán kívül folyamatosan fenntart. Ezt nem úgy kell természetesen érteni, hogy Isten több cselekvéssel vesz részt

⁴⁵ *Alapelvek* II:49, AT IX-2:90.

⁴⁶ Schmaltz 2008, 91–99. o.

⁴⁷ *Alapelvek* II.8-9, AT IX-2:67–8.

⁴⁸ *Alapelvek* II:36, AT IX-2:84.

⁴⁹ Schmaltz 2008, 97. o.

a világ működésében, hanem inkább úgy, hogy az egyetlen isteni cselekvés többet foglal magában, mint pusztán a materiális szubsztancia létezésének fenntartását.

Az eddigiekben láttuk tehát, hogy Isten annyiban vesz részt a világ menetében, amennyiben változhatatlan fenntartó-teremtő cselekvése révén bizonyos mennyiségek állandóságát biztosítja. Vagyis azt, ami által egy test egy adott pillanatban bizonyos mennyiségű mozgásra tesz szert vagy éppen elveszít, nem magyarázhatjuk meg az isteni cselekvés felől. Úgy tűnik, nagyon is komolyan kell vennünk a következő descartes-i állítást: „Pusztán abból, hogy Isten az anyagot ugyanazzal a cselekvéssel, amellyel megteremtette, folyamatosan fenntartja, szükségszerűen következik, hogy az anyag részeiben bekövetkező változások nem tulajdoníthatók Isten cselekvésének, amely változatlan, s amelyeket ezért a Természetnek tulajdonítok.”⁵⁰ Ám az továbbra sem tisztázott, hogy miképpen lehetséges az erő jelenléte, birtoklása egy olyan univerzumban, amely geometriai természetű, azaz amelynek minden tulajdonsága a kiterjedés módozata.

A létezés mint erő

Alan Gabbey és vele egyetértésben Schmaltz mellett érvel, hogy az erő nagyon is részes a karteziánus értelemben vett természetnek, s hogy a kiterjedésre redukált anyag fogalmával összeegyeztethető.⁵¹

Alapállításuk az, hogy a testek pusztán azáltal rendelkeznek erővel, hogy léteznek. A kiterjedés jelen van az elmében, mint idea, de az elmén kívül is, mint realitás, s az erő fogalma e különbségen keresztül ragadható meg. A testek ugyanis a geometria tárgyaiként, ahogy elménkkal felfogjuk őket, nem foglalnak magukban cselekvőképességet, vagy egyenes vonalú mozgásra irányuló hajlamot, amely viszont a második törvény szerint nagyon is sajátja a reális testeknek. Gabbey szerint e tulajdonságokat azért nem foglalja magában az idea, mert épp a reális létezés az, amely által birtokolják azokat, s az elméleti létezés nem elmén kívüli reális létezés. Azt állítják tehát, hogy a geometria és a fizika tárgyai végső soron nem azonosak, amennyiben az előző nem, az utóbbi viszont reálisan létezik. Ezt az értelmezést megerősíti Descartes következő kijelentése a Burmannal folytatott beszélgetés során: „A különbség csak annyi, hogy a fizika tárgyat nemcsak igaz és valóságos létezőnek fogja fel, hanem úgy, mint ami ténylegesen és mint ilyen létezik, a matematika pedig kizárólag lehetségesként tekinti tárgyát, amely a tényleges térben ugyan nem létezik, de mégis létezhet.”⁵² A fizika és a matematika objektumai tehát a reális létezés tekintetében térnek el egymástól. E differencia lehetővé teszi,

50 *Le Monde*, AT XI:37.

51 Lásd Gabbey 1980, 237–9. o., Schmaltz 2008, 117–8. o.

52 Beszélgetés Burmannal, AT V:160 (Boros Gábor fordítása, *Elmélkedések* 80. o.).

hogy a testek, bár a kiterjedés marad a fő attribútumuk, mégis egyfajta erőt birtokoljanak, ami által képesek létrehozni a változásokat. Hogy Descartes a valóságos létezészt azonosította az erővel vagy hatóképességgel, a *Le Monde* egy passzusa is igazolni látszik:

Ha üres lenne az a tér, amely az ABCD körön kívül helyezkedik el, azaz csak olyan anyaggal lenne kitöltve, amely nem képes ellenállni más testek cselekvéseinek, sem létrehozni bármilyen jelentős hatást (mivel ezt kell értenünk az űr kifejezés alatt), az Égbolt mindazon része elsőként távozna, amely az ABCD körön belül van, majd a levegő és a víz részei követnék azokat, végül pedig a Föld részei.⁵³

E szövegrészben Descartes a képzeletbeli űrt, az anyag nélküli teret, vagyis a „nem-létezészt” a hatóképesség hiányaként értelmezi, egyfajta „passzív anyagként”, mely azt implikálja, hogy ahol nincs űr – amelynek létezése lehetetlen –, ott cselekvőképes, aktív anyag található. Világosan látszik tehát, hogy a létezés és nem-létezés különbsége a hatóképesség mentén gondolható el. A harmadik elmélkedés egy passzusa és az ahhoz kapcsolódó Burmannal való beszélgetés is értelmezhető hasonlóképpen. Descartes azon axiómából kiindulva, hogy az okozat hasonló az őt létrehozó okhoz, azt állítja, hogy minden teremtmény Istenhez hasonlatos. Burman azon ellenvetésére válaszolva, hogy az építész által létrehozott ház nem hasonlít az építészhez, azt állítja, hogy „itt azonban a teljes okról, magának a létezésnek az okáról beszélünk, márpedig ez az ok csak olyasmit képes létrehozni, ami hasonlít hozzá.”⁵⁴ A fentiek értelmében konzisztens a descartes-i nézetekkel e hosszú múltra visszatekintő tanítást úgy értelmezni, hogy Isten és az általa teremtett dolgok hasonlatossága a teremtő képességben áll, vagyis abban, hogy Isten is, és az általa létrehozott természet is pusztán létezése folytán képes hatni.

Hogy Descartes miért nem értekezik szisztematikusan a testekben található erők természetéről Gabbey szerint a filozófus azon félelmével magyarázható, hogy esetleg olyképp értelmezi őt, mint aki a természet animisztikus felfogását képviseli a benne rejlő erő hangsúlyozása nyomán. A *Le Monde*-ban azonban hangot ad e nézettel szembeni álláspontjának: „amikor azt mondom, hogy egy test valamely irányba törekszik, nem akarom, hogy azt képzeljük, hogy egy gondolat vagy akarat található abban, ami azt birtokolja.”⁵⁵ Azáltal tehát, hogy Descartes erőt tulajdonít a testnek, semmi esetre sem tér vissza a skolasztikus szubsztanciális formák elméletéhez, amellyel éles polémiát folytat.

Mínthogy a test által birtokolt erő azonosnak tekinthető a létezéssel, azonos a tartammal is, hiszen ezeket Descartes a szubsztancia attribútumainak nevezte, melyek csak gondolatban különböztethetők meg egymástól.⁵⁶ Gueroult éppen ezért fogalmaz

⁵³ *Le Monde*, AT XI:75.

⁵⁴ Beszélgetés Burmannal, AT V:156. (Boros Gábor fordítása, *Elmélkedések* 64. o.).

⁵⁵ *Le Monde*, AT XI:84.

⁵⁶ *Alapelvek* I.56, I.62, AT IX-2:49, 53.

a következőképpen: „A valóságban erő, tartam és létezés egy és ugyanaz a dolog három különböző aspektusból tekintve, és e három fogalom azonos azon pillanatnyi cselekvéssel, amely által a korporeális szubsztancia létezik, tart, azaz birtokolja azt az erőt, amely a létezésbe vagy a tartamba teszi.”⁵⁷ Tehát ha a szubsztancia létezését tekintjük, akkor tartamot is tulajdonítunk neki, valamint ezáltal erőt is.

Mivel a létezés és a tartam is attribútumok, melyek változatlanul vannak meg egy testben,⁵⁸ az erőt is attribútumnak kell tekintenünk. A probléma ezzel az, hogy a kiterjedt részek erejének mennyisége folyamatosan változik, s ezért inkább a test móduszeként kellene felfognunk, mintsem attribútumként. Gabbey szerint a Descartes által pozícionált erőt a Szent Tamás által tett, az okok két típusára vonatkozó distinkción keresztül lehet legpontosabban szemléltetni: az erő önmagában tekintve, mint ami a test létezését egy bizonyos állapotban létrehozza és fenntartja *causa secundum esse*, ám a világban bekövetkező partikuláris változások mennyiségi okaiként *causa secundum fieri*. Az első esetben az erő mint a létezés és a tartam szükséges „velejárója” inkább attribútum, míg a második esetben mint mennyiségi ok, inkább a test módusza, melynek mennyisége folyamatosan változhat.⁵⁹ Az erő tehát a karteziánus fizikában különös státusszal rendelkezik, melyet Gueroult elemzése tovább mélyít. Rávilágít ugyanis arra, hogy az erők nem csupán okként funkcionálnak a természetben, hanem egyben okozatokként is jelen vannak. Miként az erő meghatározza a kiterjedés móduszainak változását, Isten teremő cselekvését fejezi ki, amennyiben maga is teremő ok. Amennyiben viszont a teremő világ része, Isten teremő cselekvésének okozataként fogható fel, vagyis egyszerre ok és okozat. Az első esetben különbözik a kiterjedés móduszaitól, tehát a mozgástól és nyugalomtól, hiszen azok létrehozója, a második esetben azonban mint okozat, a kiterjedés móduszeként értelmezhető, megkülönböztetve az őt létrehozó októl, azaz Isten cselekvésétől is. Gueroult-t parafrázálva a természetben rejlő erőben kifejeződik Isten világhoz való transzcendenciájának és egyben folyamatos jelenlétének egysége.⁶⁰

Befejezés

Az eddigi eredmények tükrében megszüntethető az a zavar, amelynek bemutatásával a dolgozat elkezdődött. E zavart a természet fogalmának kiterjedésre való redukciója és a természettörvények dinamikai terminológiája okozta, mely a következő kérdés feltevésére késztethette az olvasót: lehetséges-e, s ha igen, hogyan, a természettörvényeket a természet dinamikai koncepcióján keresztül értelmezni? A dolgozat további részeiben a

⁵⁷ Gueroult 1954, 2–3. o.

⁵⁸ *Alapelvek* I.56, AT IX-2:49.

⁵⁹ Lásd Gabbey 1980, 236–7. o.

⁶⁰ Gueroult 1954, 5. o.

célom annak bemutatása volt, hogy ez az értelmezés Isten változhatatlan teremtő-fenntartó cselekvéséből következően nemcsak lehetséges, hanem szükséges is. Amennyiben e cselekvést kontinuusként értelmezzük, amely mellett egyrészt az idő kontinuus volta felől, másrészt a mozgás megteremtésének értelmezésén keresztül találhatunk meggyőző érveket, arra a következtetésre jutunk, hogy Isten folyamatos cselekvése folytán pusztán a létezés fenntartója, a változás magyarázatához azonban az általa teremtetett természet felé kell fordulnunk. Az előző fejezetben kifejtettük, hogy e természetben lévő hatóképesség nem feltétlenül mond ellent a kiterjedésre redukált anyag fogalmának, amennyiben a kiterjedést nem pusztán ideaként, hanem valóságos létezőként tekintjük, mely elegendő ahhoz, hogy a hatóképesség fogalmát beillesszük a descartes-i rendszerbe.

Ahogy dolgozatomban korábban is utaltam rá, nem annak hangsúlyozása volt a célom, hogy a descartes-i természetfilozófia dinamikai értelmezését kizárólagosan a szélesebb körben elfogadott kinematikai helyébe állítsam. Bár törekedtem arra, hogy rámutassak a kinematikai értelmezés nehézségeire, ugyanakkor az is világos, hogy a dinamikai sem mentes azoktól. Éppen ezért a dolgozat gondolatmenetét pusztán mint egy, a descartes-i alapelvekkel konzisztens lehetőséget vázoltam fel.

Bibliográfia

Descartes művei

- Œuvres de Descartes*, publ. par Charles Adam–Paul Tannery, Vrin, Paris, 1996. [AT]
The Philosophical Writings of Descartes. (Transl. John Cottingham–Robert Stoothoff–Dugald Murdoch), CUP, Cambridge, 1991. [CSM]
The Philosophical Writings of Descartes, The Correspondence. (Transl. John Cottingham–Robert Stoothoff–Dugald Murdoch–Anthony Kenny), CUP, Cambridge, 1991. [CSMK]
A filozófia alapelvei. (Ford. Dékány András), Osiris, Budapest, 1996. [Alapelvek]
Elmélkedések az első filozófiáról. (Ford. Boros Gábor), Atlantisz, Budapest, 1994. [Elmélkedések]

Másodlagos irodalom

- Arthur, Richard T. W. 1988, „Continous Creation, Continuous Time: A Refutation of the Alleged Discontinuity of Cartesian Time.” *Journal of the History of Philosophy*, 26/3, 349–375.
 Boros Gábor 1998, *René Descartes*. Áron, Budapest.

- Gabbey, Alan 1980, „Force and Inertia in the Seventeenth Century: Descartes and Newton.” In: Stephen Gaukroger (ed.), *Descartes: Philosophy, Mathematics and Physics*. The Harvester Press, New Jersey, 230–320.
- Garber, Daniel 1992, *Descartes' Metaphysical Physics*. The University of Chicago Press, Chicago.
- Gueroult, Martial 1953, *Descartes selon l'ordre des raisons*. Aubier, Paris.
- Gueroult, Martial 1954, „Métaphysique et physique de la force chez Descartes et chez Malebranche, première partie: Descartes.” *Revue de Métaphysique et de Morale*. 59/1 1–37.
- Hatfield, Gary C. 1991, „Force (God) in Descartes's Physics.” In: Georges J. D. Moyal (ed.), *René Descartes, Critical Assessments*. IV, Routledge, New York, 123–153.
- Osler, Margaret J. 1994, *Divine will and the mechanical philosophy. Gassendi and Descartes on contingency and necessity in the created world*. CUP, Cambridge.
- Schmaltz, Tad M. 2008, *Descartes on Causation*. OUP, Oxford.
- Smith, Norman 1902, *Studies in the Cartesian Philosophy*. Macmillan, London.
- Ott, Walter 2009, *Causation and Laws of Nature in Early Modern Philosophy*. OUP, Oxford.

RECENZIO

Kiss Csaba

2012-ben végeztem az ELTE BTK esztétika–filozófia szakán, és ettől az évtől vagyok a kar Filozófiatudományi Doktori Iskolájának hallgatója a Morál- és politikai filozófia programon. Témavezetőm Orthmayr Imre, disszertációm tervezett témája Marx és Tocqueville forradalom-felfogásának összevetése.

Kiss Csaba

Az európai fejlődés útja és zsákutcai

Bibó István: *Az európai politikai fejlődés értelme*. Bibó István munkái. Centenáriumi sorozat: 9. kötet. Argumentum Kiadó – Bibó István Szellemi Műhely, Budapest, 2012. 489 oldal, 3100 Ft.

2011-ben ünnepeltük a 20. század talán legnagyobb magyar politikai gondolkodójának, Bibó István születésének századik évfordulóját. A jubileum alkalmából az Argumentum Kiadó és a Bibó István Szellemi Műhely tizenkét kötetes centenáriumi sorozat kiadására vállalkozott, amely teljes képet kíván nyújtani Bibó életművéről. Az egyes kötetek nem időrendben, hanem témák szerint állnak össze, így külön kötet jut például a magyar demokrácia válságának, 1956-nak, a „kelet-európai kisállamok nyomorúságának”, a zsidókérdésnek vagy éppen az „eltorzult magyar alkatnak és zsákutcas magyar történelemnek”. Bibó történelem-, társadalom- és politikafilozófiai írásait a kilencedik kötet, *Az európai politikai fejlődés értelme* tartalmazza, középpontban a híres esszével, a magnószalagra mondott, utólagosan „Az európai társadalomfejlődés értelme” címet kapott művel. Az 1971–72-ben megfogalmazott esszé alapgondolatai már egy 1947-es előadásban és egy 1953 és 56 között keletkezett vázlatban is tetten érhetőek, és Bibó közvetlenül halála előtt is belevágott az újrafogalmazásba, ami azonban befejezetlen maradt.

A kötet az előbb említett írások mindegyikét tartalmazza, és ezen felül még két korai esszét a pénz, illetve a társadalmi elit kérdéséről, egy ismertetést Mannheim Károly *Korunk diagnózisa* című művéről, dráma- és verselemzéseket, rektori jelentéseket, egy Révai Andrásához írt levelet, és egy rövid önéletrajzi írást is. Ezek mindegyike lazán kapcsolódik a társadalomfejlődésről írott művekhez. E recenzió ezeket a kisebb írásokat nem tárgyalja, mivel Kovács Gábor rendkívül alapos és informatív utószava kielégítően bemutatja őket.¹ Itt a társadalomfejlődésről szóló műveket elemezzük, nem történeti sorrendben, hanem a belőlük kiolvasható koncepciót igyekeztünk rekonstruálni.²

Bibó a tárgyalt írásokban egy antropológiai alapvetésre épülő történelemfilozófiai koncepciót vázol fel.³ Az antropológia egyfajta természeti állapot bemutatásával együtt fogalmazódik meg, amely leginkább Hobbes természetiállapot-koncepciójára emlékeztet. Az ember Bibónál is a természetnek és a másik ember által gyakorolt erőszaknak kiszol-

1 Kovács Gábor: „Az elitektől a reális utópiáig. Bibó István politikaelméleti koncepciója”. (449–489. o.)

2 A tárgyalt írások: „Az európai társadalmi és politikai fejlődés” (Ókéscei előadás); „Az európai társadalomfejlődésről szóló mű egyik vázlata”; „Ha a zsinati mozgalom a 15. században győzött volna...”; „Egyház-, kultúr- és politikatörténeti uchronia (*Uchronia*)”; „Az európai társadalomfejlődés értelme”; „[Az 1956 utáni helyzetről]”; „A kapitalista liberalizmus és a szocializmus-kommunizmus állítólágos kiegyenlíthetetlen ellentéte.”

3 Bibó antropológiai nézetei genfi mestere, Guglielmo Ferrero nézetein alapulnak. Először az 1953 és 56 között keletkezett vázlatban írja le ezeket a gondolatokat, bővebben pedig ebben az esszében fejti ki őket.

gáltatott lény, aki tudatában van sebezhetőségének és halandóságának, a többiektől való félelme pedig arra ösztönzi, hogy megpróbáljon hatalmat gyakorolni felettük. A hatalom mint olyan tehát egy félelmeiktől terhes világban születik meg, és ez a félelem határozza meg és tartja fenn. Az emberben azonban van egy alapvető törekvés, hogy a társadalomban meglévő félelemmennyiséget csökkentse, ennek módja pedig a hatalom humanizálása és racionalizálása. Ez lesz az európai társadalmi és politikai fejlődés értelme.

A hatalom humanizálása egy tudatos programot feltételez, melyet a társadalom egy bizonyos rétege vagy rétegei visznek végig, és vallási, erkölcsi vagy filozófiai megalapozással rendelkezik. Ilyen program mindössze két kultúrában született, az európai és a kínai kultúrában. Míg az utóbbiban a konfucianizmus volt ez a program, addig Európában a görög-római kezdeményezések után a kereszténység vált a társadalmi és politikai fejlődés motorjává.

A keresztény társadalomreform elméleti alapjait Bibó szerint Szent Ágoston fektette le a keresztény államfelfogás kialakításával. Eszerint a hatalomnak mindig igazolnia kell magát, igazolását pedig morális kötelességeinek teljesítése adja. A Nyugatrómai Birodalom bukása után a birodalom területét elfoglaló barbár törzsek felvették a kereszténységet. Ezek a törzsek korábban nem rendelkeztek államszervezettel, ezért letelepedésük után neki kellett látniuk államiségük létrehozásának. Mivel az ott maradt keresztény papság volt az egyetlen csoport, mely a társadalomszervezés képességével rendelkezett, a barbár törzsfők hozzájuk fordultak, hogy az államszervezet kiépítésében segídkezzenek. Az ágostoni keresztény állameszme így az újonnan létrejött államok vezérlő eszméjévé lett, s ezen az alapon az európai társadalomfejlődés tovább folytatódhatott.

A keresztény társadalomreform igazi eredményei a 11–14. században értek be, méghozzá a hűbériség megszilárdulásával. Az európai hűbériség lényegi jellemzője a papságnak a társadalomszervezésben betöltött vezető szerepe volt. A hűbériség nem pusztán hatalmi alá-fölérendeltségi viszonyokat jelentett, hanem egy vallási megalapozottságú társadalmi modellt, ahol minden társadalmi rétegnek megvolt az az Istentől származó funkciója, melyet kötelességszerűen betöltve vált a társadalom részévé. A papság alakította ki egyrészt a jó fejedelem, jó lovag, jó hűbérúr, jó polgár, jó földműves ideálját – s amíg az egyes emberek tartották magukat ezekhez, a társadalmi és hatalmi különbségek igazolva voltak. Ugyanakkor kritikát is lehetővé tettek a hatalomban lévőkkel és a magasabb rangúakkal szemben. Ez a társadalomkritika végső soron lázadásokban és parasztfelkelésekben valósult meg.

Az első társadalmi réteg, amelynek hatalma és funkciója megkérdőjeleződött, a nemesség volt. A velük szembeni társadalomkritikát a feltörekvő polgárság gyakorolta, mely réteg különleges helyzetét az adta, hogy a keresztény társadalomszervezés náluk hatott a legerősebben, kialakítva egy olyan munkamorált, mely élesen szemben állt az általuk dologtalannak és hivalkodónak nevezett nemesség életmódjával. A polgárság köreiben vetődött fel nem csak az, hogy az egyes földes-

urak nem töltik be a rájuk kiosztott funkciót, hanem az is, hogy a nemességnek egyáltalán nincs funkciója, azaz teljesen fölöslegesek a társadalom számára. Ez az új társadalomkritika végül is két módon jutott érvényre Európában. Angliában és Hollandiában szerves fejlődés ment végbe, oly módon, hogy a nemesi szabadságok kiterjedtek a polgárságra is. Így a polgárság és a nemesség közötti lényeges különbségek megszűntek, és a két társadalmi réteg együttesen juttatta érvényre jogait és a hatalomba való beleszólás igényét a királlyal szemben.

Teljesen más volt a helyzet Franciaországban. Itt a nemesség „funkciótlanná válása” hasztalansága látványos volt, a polgárság viszont nem volt elég erős ahhoz, hogy a társadalom vezető rétegévé váljon – ez ágyazott meg a francia abszolutizmusnak. A polgárság csak erőszakosan tudta megtörni a királyi hatalmat, elsöpörni a haladás akadályává vált nemességet és kivívni a maga szabadságjogait. Ez az oka a francia forradalom kitörésének, mely Bibó szerint „Nyugat-Európa leggazdagabb, de a királyi abszolutizmus szorításában sok tekintetben sorvadozó országának monumentális kísérlete arra, hogy az észak-európai és tengerentúli protestáns országok hatalmas fejlődése mellé a szabadságjogok tekintetében felsorakozzék” (208. o.).

A kontinens legnagyobb részén a középkori alkotmányossági kísérletek elakadtak, mindenekelőtt az egyházi reformprogramok bukása miatt. Nem véletlen, hogy szerves fejlődés éppen a protestáns államokban ment végbe, a katolikus országokban ugyanis az ellenreformáció következtében az egyház túlzott hatalomra tett szert, és nem előmozdítójává, hanem gátjává vált a reformtörekvéseknek.

Bibó szerint az eredendő bűn a 15. századi zsinati mozgalom elfojtása volt. Ez a mozgalom ugyanis az egyház megreformálására és a pápa hatalmának csökkentésére irányult, de a pápaság végül elnyomta, biztosítva Róma püspökének abszolutisztikus hatalmát. Ha a zsinati mozgalom győz, Európa története is egészen másként alakul – játszik el a gondolattal Bibó *Uchróniájában*.⁴ Az *Uchrónia* fő eszméje a következő:

[A] 16. században egy katolikus-protestáns-erazmiánus kompromisszum megmenti az Egyház egységét, az Egyház zsinatpresbiteri demokratizálódása lesz a mintája a világi alkotmányossági mozgalmaknak, melyek az Egyház szövetségében megtörik a fejedelmi abszolutizmus kísérleteit, úgyhogy a felvilágosodott abszolutizmus közjátéka mindenütt elmarad, s a modern szabadságok organikusan nőnek tovább a középkori szabadságokból, úgy, mint Angliában. Így az Egyház megmarad az egész európai szellemi élet keretének, a felvilágosodás, modern tudományosság, humanitarizmus, demokratizmus, liberalizmus, szocializmus mind keresztény egyházi keretek között zajlanak, s a szerzetesrendek világi harmadrendjeinek elterjedése a szellemi élet minden valamirevaló emberét legalábbis címzetes egyházi funkciók viselőjévé teszi. (157–158. o.)

4 Amíg az utópia egy nem létező hely, addig az uchrónia egy nem létező idősor leírása.

E forгатókönyv szerint a reformáció a katolikus egyház keretei között zajlik le, a lutheranizmus és a kálvinizmus az egyházon belüli reformirányzatok lesznek, a jezsuita rend hatalmát előbb megtörik, majd a rendet fel is oszlatják. A francia forradalom az egyház teljes támogatásával indul meg „Mirabeau püspök” és „Danton kanonok” vezetésével, célja pedig „XVI. Lajosnak a papság polgári alkotmányát kimondani akaró jözefinista-abszolutista kísérletének” megállítása (161. o.). Természetesen a szocializmus is keresztény keretek között jön létre „Marx páter” révén, és csak Oroszországban történik egy kisebb félrecsúszása „Uljanov és Dzsugasvili bíboros pátriárkák” teokratikus hatalmával. A 20. század szörnyűségei lényegében elmaradnak, „Bibó István címzetes váci kanonok” pedig pozitív hírekről értesülhet 1963-ban, hat éves márianosztrai gyógykezeléséről visszatérve (a valóágban Bibó ugyanitt hat évet töltött börtönben).

Az újkori történelem legdöntőbb mozzanata a – Bibó által az egyszerre legsikeresebb és legsikertelenebb forradalomnak nevezett – francia forradalom. Kitörésének oka – mint láttuk – az volt, hogy a polgárság szerves módon nem tudta kiharcolni a nemeseket megillető szabadságokat. Ám ettől a forradalom még nem torkollott volna erőszakba és zűrzavarba, e félresiklásnak ugyanis az volt az oka, hogy a forradalmat ténylegesen nem a polgárság vezette, hanem az értelmiségiek. Ők a felvilágosodás gondolkodóinak örökségét hozták magukkal, ami a sok pozitívum mellett magában foglalt egy meglehetősen eltúlzott vallás- és egyházellenességet is. A forradalmi értelmiség egy *társadalomátszervezési programmal* jelentkezett, amely messze meghaladta a polgárság igényeit: a születési rang kiváltságainak leépítését és a király abszolút hatalmának megszüntetését. A forradalmi értelmiség viszont alapvetően akarta újraformálni a társadalmi és politikai berendezkedést, sőt az egész szellemi életet, és ez feltételezte az egyház politikai és szellemi hatalmának teljes megtörését. Így született meg a papság polgári alkotmánya, amely a hatalma egy részét viszonylag könnyen feladó monarchiát szembefordította a forradalommal, kiváltva a vallásos néptömegek heves ellenkezését, és összefogásra ösztönözve Európa abszolút és nem abszolút uralkodóit Franciaország ellen. Ennek köszönhetően a forradalom egyre „fokozódott”, radikalizálódott, és végül Robespierre rémuralmába torkollott.

Ez a rémuralom viszont teljes szembefordulást jelentett az európai társadalomfejlődéssel, melynek lényege az emberben lévő félelemmenntiség csökkentése. A jakobinus forradalom nem csak eddig soha nem látott erőszakot gyakorolt, hanem még dicsőítette is az erőszakos forradalmat. Az erőszak azonban Bibó szerint csak addig igazolható, amíg egy, a fejlődés gátjává vált rendszer megszüntetésére irányul. A sikeres forradalmak éppen attól sikeresek, hogy akár egy átmeneti erőszak árán is, de a félelem mennyiségét csökkentik, a társadalmat pedig szabadabbá teszik. Condorcet-hez hasonlóan tehát Bibó is úgy gondolta, csak az a forradalom igazi forradalom, amely a nagyobb szabadság felé visz. A jakobinus forradalom viszont öncéllá tette a forradalmat és a forradalmi erőszakot, ezzel azonban csak egy újabb zsarnokságot hívott életre.

A forradalom jakobinus félresiklásának messze ható következményei voltak. Létrehívta ugyanis azt a két „terméketlen emberfajtát”, akik ezek után az európai történelem meghatározóivá váltak: a hivatásos forradalmárt és a hivatásos reakcióst. A hivatásos forradalmár minden létezőt tagad, lerombolni igyekszik, a hivatásos reakciós viszont minden létezőhöz görcsösen ragaszkodik és megszállott ellensége a fejlődésnek. A hivatásos forradalmár öncéllá teszi a forradalmat, a forradalommal kialakítandó új rendszer kérdése így mellékessé válik számára. Kidolgozza a forradalom technikáit, sőt a forradalom elméletét, és egész életét felteszi arra, hogy forradalmat csináljon.⁵

A francia forradalom kisiklásának legmesszebb ható következményei a szocializmusban öltöttek testet. A szocializmus az európai társadalomfejlődés logikus következménye és újabb foka lehetett volna, eszmei célja ugyanis az öröklött rang társadalmi funkciójának lerombolása után az öröklött vagyon társadalmi funkciójának lerombolása volt. Ahogy Bibó fogalmaz: „a műgonddal alkotó ember életformájának a teljes győzelme azt kívánja, hogy ne csak főispánságokat és királyságokat, de gyárakat se lehessen örökölni” (221. o.). Ahogy a dologtalan nemes, úgy a dologtalan gyártulajdonos sem tudja igazolni funkcióját, így hát érvényes követelmény, hogy ezt a funkciót is szüntessük meg.

Csak hogy a szocializmus megfogalmazása a francia forradalom félresiklása utáni időszakban történt meg, ezért egy forradalmi programban látta megvalósulásának lehetőségét. Vagyis „a szocializmus tennivalóinak a megfogalmazása a forradalomnak mint centrális kategóriának a megfogalmazásával történt” (uo.), de eközben a kívánatos társadalmi állapot kérdése háttérbe szorult. Ennek következtében az öncélú szocialista forradalmiság került hatalomra 1917-ben Oroszországban Lenin révén. A sztálini tisztogatások és népirátások pedig a szocializmus kisiklottságának legrémületesebb következményeit jelentették.

A szocialista forradalmisággal szemben jött létre a reakcionárius irányzatok legrosszabbika, a fasiszmus. Bibó elutasítja azt a marxista gondolatot, mely szerint a fasiszmus a kapitalizmus kvázi „legeslegfelsőbb foka” lenne. A fasiszmus ugyanúgy forradalmi mozgalom, mint a szocializmus, csak hogy olyan területen születik meg, mely a maga forradalmán még nem esett át (107. o.). Ez a terület a Rajna és Oroszország közötti rész, vagyis Németország, Olaszország és a „kelet-európai kisállamok”, ahol a demokratikus kezdetek összekapcsolódtak a nemzeti közösség válságával (ez legtisztábban a weimari Németországban érhető tetten). A fasiszmus hordozói olyan rétegek voltak, melyek feltették pozíciójukat a szocialista forradalmiságtól, így a nemesség maradványai, a kispolgárság, a fizetésből élő hivatalnokrétegek és a parasztság szélesebb tömegei.

A 20. század első felét alapvetően a szocializmus és a fasiszmus ellentéte határozta meg. A második világháború után azonban a fasiszmus bukásával a lövészárkok a nyugati, demokratikus, kapitalista berendezkedés és a keleti, nem demokratikus, szocialista berendezkedés között épültek ki. Bibó szerint ez a szembenállás alapjaiban el-

5 Bár Bibó név szerint nem említi, de Auguste Blanqui lehet a tipikus példája ennek a típusnak.

lentmondásos, hiszen a liberális–demokratikus és a szocialista forradalmiság lényegét tekintve ugyanannak a társadalomreformnak a része. De a szocializmus félresiklottsága azt eredményezte, hogy nem csak a kapitalizmussal, hanem a forradalmak pozitív eredményeivel is szembekerült, köztük a legfontosabb eredménnyel, a szabadságnak azzal a rendszerével, amely Bibó szerint a kereszténység által inspirált társadalomfejlődés legnagyobb vívmánya.

Ennek a demokratikus–kapitalista rendszernek a két alapja a hatalmi ágak elválasztásának montesquieu-i és a népszuverenitás rousseau-i elve. Ezek fontosságát nem lehet túlbecsülni: előbbi alapvetően arról szól, hogy a törvényhozást és a bírói hatalmat megvédje a végrehajtó hatalom erőszakos beavatkozásaitól, utóbbi viszont az egyre anakronisztikusabbá váló isteni legitimitást váltja fel azzal a gondolattal, hogy minden hatalom a néptől származik. Ezek mellett a rendszer része a parlamentarizmusban megtestesülő népképviselet, az ellenzék megengedettsége, az emberi jogok és a legfontosabb szabadságjogok, a bírói függetlenség és a közigazgatás bírói ellenőrzése. Ezek az elemek együtt alkotják a szabadság rendszerét, bármelyikük kiesése az egész rendszert veszélyeztetné. Ahogy Bibó fogalmaz, „láncolatként” vagy „fogaskerékyszerűen” kapcsolódnak egymáshoz.

A szocializmust elsősorban és legfőképpen azért bírálja Bibó, mert nem ismeri el ezt a rendszert, mi több, az egészet a burzsoázia furfangos alkotásának tartja, amellyel az megvédeni igyekszik pozícióit.⁶ Ezzel azt a rendszert diszkreditálja, mely egyedül alkalmas arra, hogy a szocializmus végső célkitűzései megvalósuljanak. A marxizmus ezt olyan dolgokkal kívánja pótolni, melyek önmagukban, eme rendszer nélkül, semmit nem érnek. Így a kizsákmányolás megszüntetésére a magántulajdon eltörlését ajánlja fel, de mit sem ér a termelőeszközök köztulajdonba vétele, ha ezáltal az állam válik a demokratikus garanciák hiánya miatt a nagytőkésnél sokkal rosszabb kizsákmányolóvá. Vagy az államot pusztán erőszakszervezetként beállítva az államszervezet erőszakos megdöntésére törekszik, ami azonban csak még nagyobb erőszakot szül. Mindezekre a problémákra a megoldás tehát nem a forradalmi erőszak, hanem a demokratikus rendszer komolyan vétele és kiteljesítése lenne.

A hamis szembenállás ugyanakkor a nyugati világot is olyan intézmények melletti kiállásra kényszerítette, melyek felszámolását a szocializmus joggal tűzte ki céljául, és melyek valójában gátjai a nagyobb szabadságnak. Ilyen mindenekelőtt a tőkés magántulajdon. Bibó kiemeli, hogy nagyon fontos különbséget tenni az olyan magántulajdon között, amely mindenkit megillet és az emberi élet kiteljesítéséhez nélkülözhetetlen, valamint a mamuttulajdon között, legyen az gyár vagy földbirtok, ami viszont már bőven túllépi ezeket a kereteket; utóbbi ugyanis a tulajdonos lehetőségeit növeli, a kevés tulajdonnal rendelkező szabadságát viszont annál inkább csökkenti. Bibó úgy véli, az ilyen mértékű tulajdont egész egyszerűen semmi nem igazolja, s épp ezért el kell törölni.

6 Lásd például Lenin erre vonatkozó nézeteit, pl. *A proletárforradalom és a renegát Kautsky*.

Sajnos azonban a két rendszer szembenállása lehetetlenné teszi ennek felvetését, ugyanis a szocializmus minden magántulajdont megszüntetne, a liberális kapitalizmus viszont ennek ellenhatásaként foggal-körömmel ragaszkodik ahhoz, s bármilyen megszüntetési kísérletet a szabadság elleni súlyos támadásként értelmez. Bibó szerint ebben a kérdésben az egyetlen ésszerű megoldás az lenne, ha a gyárak a munkások tulajdonába kerülnének. Ezt azonban – különböző okokból – mind a szocializmus, mind a kapitalizmus elutasítja. Persze joggal vetődik fel az a Bibó által meg nem fogalmazott kérdés, hogy hol húzzuk meg a határt az egyén számára nélkülözhetetlen, illetve a mások szabadságát már csorbító magántulajdon között. Erre a kérdésre, úgy tűnik, nem adható megfelelő válasz, ez pedig a bibói elképzelést alapjaiban teszi kérdésessé.

Bibó úgy véli, a két rendszer ellentéte nem pusztán nem kibékíthetetlen, hanem egyáltalán nem is ellentét. Ha a liberalizmust és a szocializmust megszabadítjuk vadhajtásaiktól, akkor valójában egyszerre kell magunkat mind liberálisnak, mind szocialistának vallanunk, amennyiben úgy gondoljuk, hogy a társadalom félelemtől való megszabadítása és a szabadság kiteljesítése a legfőbb elérendő cél. Mindkét irányzat alapját pedig a kereszténység képezi, hiszen a társadalomreformot a kereszténység indította el, és hosszú évszázadokon keresztül irányította is. Sajnos azonban a bekövetkező események olyan tehertételekkel látták el az európai társadalomfejlődést, hogy ezek a legvégső tartalmukban azonos gondolati irányzatok végletesen szembekerültek egymással. Bibó azonban történelem-, társadalom- és politikafilozófiai írásaiban kísérletet tett arra, hogy az ellenségeskedések gyökereinek feltárásával megmutassa ezek teljes értelmetlenségét. Ezért is fontos, hogy műveit újra és újra elővegyük és olvassuk, ehhez pedig elengedhetetlen, hogy új és új kiadásokat érjenek meg. Az Argumentum Kiadó és a Bibó István Szellemi Műhely kötetei ezt a feladatot teljesítik.

A Magyar Filozófiai Szemle 2013/1-es száma:

Közösség és kultúra

Az újabb kori filozófia folytonosan megújuló feladata az emberi közösségre vonatkozó fogalmink revíziója, újrafogalmazása. Érinti ez a feladat a politikai közösség természetére vonatkozó vizsgálatokat: ez a probléma jelenik meg a klasszikus és mai szerződéselméletekről folyó vitákban éppúgy, mint a különböző szubsztanciális közösségfogalmakban, de ide tartozik a modernitás jellegzetes közösségfogalmáról, a nemzetről folytatott szerteágazó filozófiai diskurzus is. A közösség fogalmának folytonos újradefiniálása mély összefüggésben van a kultúrára vonatkozó filozófiai reflexiókkal, amelyek a kultúrkritika manapság némileg elkoptatott fogalmával írhatók körül, és elkerülhetetlenül vezet az emberi természet újragondolására, magában foglalva olyan, a praxishoz közeli témákat, mint a nevelés kérdése. Tematikus összeállításunkat az e témákban megkerülhetetlen *Jean-Jacques Rousseau* alakja köré szerkesztettük, tekintettel arra, hogy tavaly emlékeztünk meg születésének háromszázadik évfordulójáról.

A tartalomból

Tanulmányok

ORTHMAYR IMRE: Szerződéselmélet, aranykorelmélet és társadalomtudomány

HANKOVSKY TAMÁS: Az ember természeti állapota és az ember természete. A korai Fichte Rousseau-kritikája

NYÍRKOS TAMÁS: Rousseau és a posztmodern politika

Varia

VARGA PÉTER ANDRÁS: Hatott-e Heidegger Husserlre? Egy filozófiatörténeti megközelítésmód kritikájához

MAKK NORBERT: A közvetlen közvetítő. A reprezentacionalizmus meghaladása a hegeli logikában

TANÁCS JÁNOS: A Bolyaiak *absurdum*-vezérelt helyettesítési kísérletei a *Párhuzamosok Problémájának* megoldására

KOCZKA SZILÁRD: Az okság redukcionista elméletei ellen

Fórum

TÖZSÉR JÁNOS: Hihetünk-e komolyan és őszintén filozófiai elméletekben?

ZUH DEODÁTH: A recenzió és az előítélet fogalma. Válasz Fehér M. István és Lengyel Zsuzsanna Mariann tanulmányaira

Megemlékezés

In memoriam Hont István 1947–2013 (Hörcher Ferenc)

Aspecto

Filozófiai folyóirat

A Magyar Fenomenológiai Egyesület folyóirata

**Hamarosan megjelenik a IV. szám,
melynek témája a ritmus.**

Számunk tartalmából:

Moldvay Tamás: Fenomenológia a ritmus nyomában • Darida Veronika: A bolondság ritmusa • Földes Tibor: Identitás vagy ritmus • Valastyán Tamás: Sollicitatio perpetua. Novalis és a ritmus • Seregi Tamás: Deleuze és Kafka • Váradi Péter: Szimptomatológia Nietzsche késői jegyzetfüzeteiben • Kőváry Zoltán: Megértés és élettörténet • Szummer Csaba: Freud és a karteziánus cogito • Schwendtner Tibor: Sematizmus és fenomenológia • Surányi László: A kép muzikalizálódása • Rónai András: A nyelv zeneisége és aritmiája Dominique Petitgand műveiben • Bátorfy Attila: „Let there be house!”

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



ELTE BTK
HALLGATÓI
ONKORMÁNYZAT



Ára: 450 Ft

ISSN 1788-8298



9 771 788 829 008

1 300 1